



# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1200 din, posamezna številka 300 din; za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

*Jože Krašovec*

### Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem

Pregled besedil, v katerih pojem »pravičnost« označuje božjo kvaliteto, nam pokaže, da ta pojem nima juridično-povračilnega pomena. Božja pravičnost ni v tem, da Bog človeka nagrajuje oz. kaznuje na osnovi njegovih del. Božja pravičnost je samostojna božja dejavnost v dobro zaveznega ljudstva. Označuje predvsem odrešenjsko božje delo in božjo zvestobo. Takšno pojmovanje pričujočega pojma je povsem v skladu z nekaterimi skupnimi in značilnimi potezami mišljenja in čutenja v semitskem svetu, še bolj pa z edinstvenimi hebrejskimi pogledi na Boga in na razmerje med Bogom in človekom. Lahko domnevamo, da so se hebrejski očaki težko ločili od politeizma sosedov. Ne preseneča, da na njihovi začetni poti zaznavamo razne ostanke skupne semitske preteklosti. Toda neizpodbitno ostane dejstvo, da so besedila, v katerih je govor o božji pravičnosti, čist, dokončen in poln izraz hebrejskega monoteizma ter zaveznih odnosov med Jahvejem in njegovim ljudstvom. Bog je začetek in konec vsega bivajočega in s popolno svobodo dela za svoje ljudstvo. V tem je njegova zvestoba.

Ko raziskovalci presojujejo temeljne hebrejske teološke pojme, se upravičeno sprašujejo, kako je z istim pojmom v drugih semitskih kulturah oz. s podobnimi pojmi v nesemitskih staroorientalskih izročilih.

Toda njihova zelo pogosta pomanjkljivost je v tem, da ostajajo zgolj pri etimološkem vidiku. Neposredno primerjajo pojme med seboj, malo ali sploh nič pa ne upoštevajo specifičnega konteksta vsakokratnega besedila, še manj celoten svetovni nazor oz. verovanje določene civilizacije. Pričujoča razprava je zato poskus primerjalne študije prav v tej smeri. Takšen poskus je nujno v marsičem vprašljiv. Posebno zato, ker še nimamo na voljo nobene izčrpnne in sistematične študije o pojmu pravičnosti glede katerekoli civilizacije. Toda predhoden pregled stanja v hebrejskem svetu nam jasno pokaže najbolj temeljne filozofske oz. teološke osnove hebr. pojmovanja božje pravičnosti. Pokaže nam tudi, da takšno pojmovanje, kakor je hebrejsko, ni možno, če manjkajo ustrezne teološke predpostavke. To pa je že dovolj

varna osnova za primerjalni študij božje pravičnosti tudi glede na hebrejske sosede in glede na krščanske ali judovske razlagalce, ki so zapadli najrazličnejšim miselnim in čustvenim tokovom svojega časa. Odločilno je vprašanje, kakšna je vzročna zveza med specifičnim pojmovanjem božje pravičnosti v hebrejski Bibliji in med temeljno sintezo hebrejskega verovanja. Potemtakem glede na nehebrejske kozmologije in verovanja ne bo prvenstveni namen, da pozitivno ugotovimo njihovo specifično pojmovanje pravičnosti. To bi bilo možno le na osnovi temeljite analize vseh besedil. Naš cilj bo bolj negativne narave. Gre za naslednje vprašanje: Kateri vidiki pravičnosti so nujno po notranji logiki kozmološkega oz. teološkega sistema določene civilizacije avtomatično izključeni?

V Mezopotamiji, Egiptu in stari Grčiji ni nikoli v polnosti in za trajno prišel do veljave monoteizem.<sup>1</sup> Temu primerno je pojmovanje božje pravičnosti. Iz zgodovine egiptovskega veroslovja je znan npr. pojem *Maat*. V poznejšem obdobju so ga v Egiptu predstavljali tudi kot ime ženskega božanstva. Ta pojem često označujejo s pojmom »pravičnost«. Velja kot kozmični »red« in si ga je mogoče predstavljati le statično.<sup>2</sup> Značilna je ugotovitev, da *Maat* bogovom daje svojo lastnost, a nikoli svoje podobe. Zato tudi ne more veljati kot pojavna oblika kakršnegakoli boga ali boginje in si ne prilašča nobenih vzdevkov.<sup>3</sup> Za dolgo obdobje zgodovine je bila *Maat* glavno počelo sveta in egiptovske države. Kljub temu ostaja njena vsebina zastrta. Še vedno manjka načrtna študija o njej. Podobno velja za stanje pojma pravičnosti drugod v starem Orientu.<sup>4</sup> Zato bo bolj varno, da se v pričujočih pri-

---

<sup>1</sup> Glede starega Egipta gl. H. Brunner, »Monotheismus«, *Lexikon der Ägyptologie*, IV (izd. W. Helck — W. Westendorf; Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1982) 198—99. Na str. 198 pravi: »Ihrem Wesen nach ist die äg. Religion polytheistisch und mit dem Monotheismus unvereinbar«.

<sup>2</sup> Glede pojma *Maat* gl. Predvsem W. Helck, »Maat«, *Lexikon der »Ägyptologie*, III, 1110—1119.

<sup>3</sup> Gl. B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtext* (Göttinger Orientforschungen IV/7; Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975) 67: »Maat verleiht Göttern ihre Eigenschaft, niemals ihre Gestalt. Sie kann daher auch nicht Erscheinungsform eines Gottes oder einer Göttin sein und zieht selbst keine Epitheta an sich«. Podobne neosebne predstave pravičnosti zasledimo celo pri K. Marxu, čeprav v povsem drugi smeri. R. Dahrendorf ugotavlja v svoji študiji *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* (Hannover: Dietz, 1953; 2. izd. 1971), da Marx sicer zelo redko uporablja pojem pravičnosti, pa vendar K. Jaspers lahko meni, da Marxove misli izhajajo iz principa pravičnosti. Po Marxu naj bi komunistična družba pomenila ponovno vzpostavitev prvotnega naravnega stanja brez odtujitve. Komunistična družba naj bi tako dokončno ustrezala človeški naravi, da lahko edina velja kot »total gerecht«. Do te stopnje razvoja pa ne pride po volji kakšne višje sile, temveč iz nujnosti samega naravnega razvoja. Pravičnost torej ni etični, temveč ontološki pojem. R. Dahrendorf za nekaterimi drugimi označuje Marxovo Ideologijo kot »falsche Transzendenz« (str. 154).

<sup>4</sup> Sodeč po naslovu, dve študiji ometata zaželene informacije: W.W. Graf Baudissin, »Der gerechte Gott in altsemitischer Religion«, *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte... A. Von Harnack zu seinem 70. Geburtstag* (Sonderdruck der Kartell-

merjavah omejimo na grško obdobje. To pa lahko služi kot paradigma kozmologij, filozofij in religij, ki so nasprotne hebrejski.

## I. Mesto božje pravičnosti v grški religiji in filozofiji

Za večino ljudi sta religija in filozofija dve različni področji. Sporno je vprašanje glede meje med enim in drugim. Toda klasični filolog F. M. Cornford razume v stari Grčiji obe področji kot dve zaporedni razvojni stopnji ali dva različna načina izražanja človekovega čutenja in verovanja o svetu. Kakor pove že naslov njegove knjige — *Od religije do filozofije*<sup>5</sup> — hoče avtor raziskati obdobje prehoda iz ene faze v drugo. Splošno soglasje je, da se je ta prehod izvršil okrog 600 let pred Kristusom. Takrat tradicionalno verovanje zajame nov, kritičen duh povpraševanja po poslednjih rečeh. Cornford hoče dokazati, da ta novi duh ni pomenil nenadnega in popolnega preloma s starejšimi pogledi. Ugotavlja namreč resnično nepretrganost med začetki racionalnega razglabljanja in med religioznimi predstavami. Za religijo so npr. značilni poetični simboli in mitične osebnosti, za filozofijo pa jezik suhe abstrakcije. Vendar se v tem kaže le zunanja različnost. Načini mišljenja, ki so v filozofiji dosegli jasne definicije in izrecne trditve, so bili v resnici že prisotni v nerazumnih intuicijah mitologije.

Druga značilnost Cornfordove študije je ugotavljanje dveh dokaj različnih grških religioznih in filozofskih izročil, jonskega in italiotskega. Prvo imenuje »znanstveno«, drugo »mistično«. Po njegovem so nagibi obeh smeri zastopani vse do danes, ker ustrezajo permanentnim potrebam dveh različnih človeških narav.<sup>6</sup>

Kaj nam pokažeta obe smeri glede možnosti oz. nemožnosti pojma božje pravičnosti v okviru grške religije in filozofije?

Cornfordovo delo nam daje ravno na to vprašanje najbolj prepričljiv odgovor, čeprav ni njegova študija ravno vzorno sistematična in njegova spoznanja niso izpeljana do najbolj zaželenih sklepov.<sup>7</sup>

---

Zeitung des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine; Leipzig: Hinrichs, 1921) 1—23; W. von Soden, »Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient«, *Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft* 96 (1965) 41—59. V resnici pa temu ni tako. W.W. Baudissin je ostal preveč pri splošnih etimoloških ugotovitvah, W. von Soden pa obravnava problem teodiceje, kakor ga zasledimo v Jobovi knjigi in v babilonski modrostni literaturi.

<sup>5</sup> Gl. *From Religion to Philosophy. A study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1957; 2. izd. Sussex: The Harvester Press, 1980).

<sup>6</sup> Gl. začetni del uvoda.

<sup>7</sup> Glede pričujočega vprašanja je upoštevanja vredna tudi študija G. Vlastosa, »Equity and Justice in Early Greek Cosmologies«, *Classical Philology* 42 (1947) 156—78. Gl. tudi P. Guérin, *L'Idée de Justice dans la Conception de l'Univers chez*

## 1. Znanstveno izročilo

Glavno zanimanje vseh treh filozofov iz Mileta (Tales, Anaksimander, Anaksimenes) je bila »Narava« (Φύσις). V 6. in 5. stol. pr. Kr. so imeli filozofski spisi navadno naslov »O Naravi« (Περὶ Φύσεως). Pod »Naravo« so si predstavljali zadnjo snov, iz katere so nastale stvari v svetu in se bodo vanjo tudi vrnile. Vendar njihova »Narava« ni zgolj materija. Je bližja življenju kakor snovi. Po njihovem je vesolje živo, v sebi ima dušo. Tales meni, da je zadnja snov voda, Anaksimander govori o »nedoločeni« oz. »neomejeni stvari« (τὸ ἄπειρον), Anaksimenes o »zraku« ali megli. Anaksimander je prvi podal sistematično teorijo o Naravi sveta sami na sebi in o njeni rasti iz »neomejene reči« v različne določene reči. V fragmentu, ki je skoraj edini ostanek njegovih spisov, najdemo najsplošnejše pojmovanje procesa rasti:

Reči izginjajo v reči, iz katerih so se porajale, v skladu s tem, kar je določeno (κατὰ τὸ χρεῖον); dajejo namreč nadomestilo (δίκη) in trpijo kazen ena za drugo za svojo krivičnost (ἀδίκη) po razvrstitvi časa (κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν).<sup>8</sup>

V tem Anaksimandrovem stališču je posebno presenetljivo glede pravičnosti oz. krivičnosti v zvezi s povsem naravnim procesom nastajanja in odmiranja. Sodeč po tej izjavi, se krivica zgodi že z nastankom posameznih bitij. Svet z množtvom bitij je lahko nastal le s krivičnostjo.

Takšno pojmovanje je pogojeno po svojevrstnem pojmovanju zadnje reči, ki se imenuje »Narava«. Ta ima za vsak element posebno področje ali provinco s čisto določenimi mejami. Prestopanje teh mejá v rojevanju posameznih reči pomeni nepravičnost, krivico. A nobena reč ne more nastati in rasti brez prestopanja meja, se pravi »ropanja« po drugih provincah.

Cornford se sprašuje po ozadju takšnega paradoksnega pojmovanja in domneva, da Anaksimander tu ni izviren, temveč je odvisen od določenih tradicionalnih pogledov glede reda v Naravi. Zakaj takšen poudarek na moralnem vidiku glede nastanka sveta, in sicer prav na pojmu pravičnosti, če

---

*les Premiers Philosophes Grecs. De Thalès à Héraclite* (Paris: F. Alcan, 1934); G. Vlastos, »Solonian Justice«, *Classical Philology* 41 (1946) 65—83; L.R. Palmer, »The Indo-European Origins of Greek Justice«, *Transactions of the Philological Society* (Oxford: B. Blackwell, 1950) 149—68; M.P. Nilsson, »Die Griechengötter und die Gerechtigkeit«, *Harvard Theological Review* 50 (1957) 193—210; Th. Beïkos, *Cosmology and Cosmic Justice in Ancient Greek Thought* (v grščini z angl. povzetkom, Thesalonike, 1969); H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Sather Classical Lectures 41; Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1971).

<sup>8</sup> Gl. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann; 2. izd., 1906) 13; F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 8.

v ozadju ne bi bile že ustaljene religiozne predstave? Osnovo za to predpostavko najde na eni strani v pogledih najstarejših grških poetov, kot sta Homer in Heziod, na drugi strani pa v sklepnem Anaksimandrovem členu, ki pravi, da se rojevanje in razkrajanje dogaja »v skladu s tem, kar je določeno« (κατὰ τὸ χρεῖον). V tem členu sta združena pojma Nujnosti in Pravice. Homer pa ravno meni, da so bogovi podrejeni neki oddaljeni sili, ki je starejša kakor bogovi in je moralno kvalificirana. Njeno ime je *Moirā* — Usoda.<sup>9</sup>

Tu je jedro problema. Homer si bogove predstavlja kot omejena bitja. Niso večni, čeprav niso podvrženi smrti. Rojeni so v svet, ki je obstajal pred njimi. Podvrženi so *Moiri* — Usodi. Ta omejuje njihovo moč in usodo. V Odiseji beremo značilen stavek:

Smrti sevé, vsem skupne, nihčè ne ubrani človeka,  
Niti bogovi samí ne, pa nájsi so tudi mu dobri,  
kadar nemila usoda obsenči ga s črnimi krili.<sup>10</sup>

V Iliadi pa slišimo brezupni vzklík žalovanja samega Zeusa, da mora njegov najbolj ljubljeni sin Sarpédon umreti »po sili usode«:

Joj mi, Sarpédon, poglej, najljubši med vsemi junaki,  
zdaj mu je pasti od Pátrokla rok, po sili usode!<sup>11</sup>

Podobno izjavlja Pindar:

Sam Zeus, čuvar bogov, sedèč na olimpskih vrhèh,  
ki jih zlati oblaki obkrožajo,  
si ni upal razparati, kar je stkala usoda:  
zaradi Hélene z visoko krono kodrov na glavi  
mora žarečega ognja sijaj  
pogoltniti širono mesto trojansko!<sup>12</sup>

Herodot pravi o sporočilu Pitije:

Usodi ne more nikdo ulti, tudi bog ne . . .<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Gl. *From Religion to Philosophy*, 12.

<sup>10</sup> Gl. III, 236—38; prevod A. Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966) 43.

<sup>11</sup> Gl. XVI, 433—34; prevod A. Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1965) 325.

<sup>12</sup> Gl. *Šesti paian*, 94—99; prevod A. Sovrè, *Starogrška lirika* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1964) 251.

<sup>13</sup> Gl. I, 91—; prevod A. Sovrè, *Zgodbe. Prvi del* Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1953) 91.

Sodeč po najrazličnejših izjavah, *Moira* ni le fizična pregrada bogovom in ljudem, temveč velja kot poziv moralne obveznosti. Ker pomeni »del«, »odmerjeni delež«, ima v bistvu prostorninsko naravo. Najlepšo ilustracijo za to najdemo v delitvi sveta v tri različna področja pod pristojnostjo treh različnih bogov: Zeus je bog neba, Pozejdon je bog morja, Hades pa je bog smrti v okviru zraka ali zemlje. Ta prvotna delitev je očitno služila kot vzor za pojmovanje delitve sveta s čisto določenimi mejami tudi pod različnimi vidiki. Pri tem je bistveno, da prestopanje mejá pomeni nepravilnost, prekršitev moralnih pregrad. Kljub temu *Moira* velja kot neosebna, nerazumna, slepa, avtomatična sila, ki svojim podrejenim pusti svobodo v okviru lastnih zakonitih mejá, a se maščuje nad njimi, če jih prestopajo. Ker je *Moira* celo nad bogovi, je jasno, da v tej grški religiji in filozofiji ni govora o stvarjenju sveta in o božji previdnosti. »Ona je prikaz, ki ugotavlja resnico o razporeditvi v Naravi, a ugotovitvi te resnice ne dodaja ničesar, razen da je razporeditev nujna in pravična.«<sup>14</sup>

V poznejšem obdobju je Zeus prevzel vlogo *Moire*, z isto vlogo delitve in reda, vendar kot zakonodajalec. V Platonovem sistemu pa je Zeusa, spet z isto vlogo, nadomestil Razum.<sup>15</sup>

## 2. Mistično izročilo

Za mistično izročilo je značilen pojem časa in števila za merilo časa. Namesto *Moire* se pojavi *Dike* — Pravičnost. Vedno je v ospredju ena duša ali demon, ki povezuje vse člane skupine. Posamezniki so deležni skupnega življenja skupine, ki je nesmrtna. S tem je zajamčena časovna zaporednost.

Za mistično izročilo je posebno značilna doktrina o reinkarnaciji. Temelji na predstavi o kolesu življenja, ki je ciklične narave. Po tej doktrini mora vsaka skupina duš, ki se rodi, imeti protiutež v skupini takšnih, ki umirajo, in nasprotno. To ciklično ravnotežje naj bi bilo jamstvo nepretrganosti življenja v svetu.<sup>16</sup>

Večni cikel življenja in smrti v naravi zahteva tudi človekov delež. Človekova pota morajo biti usklajena s potekom v naravi. Tako pride do veljave temeljni ideal: živeti v skladu z naravo (ζῆν κατὰ φύσιν). Vzajemnost med naravo in človekovim ravnanjem je zadnja osnova pravičnosti. Narava je pravična, ker se v njej vse izravnava. To je posebno jasno razvidno v zaporedju letnih časov. Takó pravičnost pomeni enakost. Euripides nam nudi enkratén nasvet za enakost v skladu z izravnavo v naravi:

<sup>14</sup> Gl. *From Religion to Philosophy*, 21. Najbolj sintetične ugotovitve o *Moiri* najdemo dalje na str. 181—83 in 188—90.

<sup>15</sup> Gl. *From Religion to Philosophy*, 15—39.

<sup>16</sup> Gl. *From Religion to Philosophy*, 160—63.



Čemu se vdajaš zlemu častihlepu?  
 Nikar, moj sin, to je krivičen bog!  
 V mnogo hiš, v mnogo mest bogatih  
 ti pride, gre, častivcev na pogubo.  
 In ti blazniš za njim. A bolje, sinko,  
 služiti je enakosti, ta veže  
 prijatelje navdilj s prijatelji  
 pa mesta z mesti, borce in soborce.  
 V enakosti je vir sveta zakonom:  
 kdor manj ima, zavida drugemu,  
 ki več premore: v tem je seme mržnji.  
 Enakost izravnava mere, uteži,  
 natanko določuje jim število;  
 v enakih letnih časih krožita  
 noči temne oko in sonca luč;  
 tu zmage ni, razloga ne za spor.  
 Če dan in noč hlapčujeta zemljanom,  
 pa ti ne bil bi zadovoljen z delom,  
 enakim kakor brat? Je to pravica?  
 Kaj mi čez mero čislaš moč kraljevo,  
 ki se šopiri na krivico drugim?  
 Da svet bi se ti čudil? O ničemnost!  
 Mar s kupom zlatih hočeš kup skrbi?  
 Čemu odvěčno? Le za golo ime!  
 Razumnim je dovolj, kar zadostuje.<sup>17</sup>

Pri Pindaru<sup>18</sup> lahko zasledimo nekatere posebno zanimive vidike o pomenu *Dike*: vrtenje kolesa *Moire* in *Dike*, čas kot oče vsega, kolo časa je isto kakor kolo *Dike*. Nadaljnje pričevanje o *Dike* najdemo pri Platonu. Po njegovem je *Dike* »pot«, ki med drugim zagotavlja, da bo duša poplačana po svojih delih.<sup>19</sup> V delu *Zakoni* Platon slovesno nagovarja državljane in pravi, da boga, ki zaobseže vse, spremlja *Dike*, maščevalka vsake malomarnosti do božanskega zakona. Vsakdo, ki si želi dobro, mu sledi skrbno in vdano. Dalje Platon meni, da je bogu všeč tisto človekovo vedenje, ki pazi na merilo in je zatorej kakor bog, ki je za nas Merilo za vse reči.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Gl. *Feničanke*, 531—54; prevod A. Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1960) 195—96. Prim. tudi F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 167—70.

<sup>18</sup> Gl. Drugo olimpijsko odo.

<sup>19</sup> Gl. *Zakoni*, 904 e.

<sup>20</sup> Gl. *Zakoni*, 716. Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 171—73. Na str. 174—77 Cornford opozarja tudi na podoben pomen kitajskega Tao, Dharma v hinduizmu in vedskega Rta.

Pojem »pot« za *Dike* nam postane razumljiv, če vemo za idejno ozadje mističnih smeri. Tu gre v bistvu za kozmični dualizem med počelom luči in teme, dobrega in zla. Ena izmed oblik dualizma je órfiški nazor o padcu duše iz neba v ječo tvarnega telesa. Razlog padca je neke vrste izvorni greh, zaradi katerega mora duša zapustiti čistost in popolnost božjega bitja, zadoščevati z življenjem na zemlji in se očistiti v podzemlju. Duša preide faze življenja človeka, živali in rastlin. Ta proces traja do konca Velikega leta, ko mine po deset tisoč sončnih let. Takrat se lahko spet povrne v nebo k prvotni popolnosti. V tem je njeno odrešenje. Pot do tega pa je pot pravičnosti.<sup>21</sup>

Pot pravičnosti je sicer dolga in težavna, končno pa le vodi k Bogu. Prav v tem pa se pokaže temeljno nasprotje do znanstvene smeri. Če je tam kozmos razdeljen v posamezna področja, ki jih ni dovoljeno prestopati, je tu ravno nasprotno. Pot pravičnosti gre skozi vse najrazličnejše faze. To je legitimna pot, ki vodi skozi ves krog bivanja iz najnižjih do najvišjih oblik. Če gre tam za delitev, gre tu za združevanje v časovni nepretrganosti. Za mistike je vsa narava združena v eno skupnost (*κοινωνία*). Človeške skupnosti so njeni deli. Vse žive reči so pod univerzalno oblastjo *Dike*.<sup>22</sup>

Heraklit ima nekatere posebnosti v odporu proti racionalizmu jonskih filozofov in proti mehanskim težnjam znanosti. Okvir njegove kozmološke sheme je ciklični. Po njegovem sta začetek in konec isto (frag. 70). V nasprotju z Anaksimandrovo olimpijsko kozmologijo Heraklit vztraja, da elementi niso strogo ločeni med seboj, temveč v ciklusu transformacije neprestano prehajajo drug v drugega. Pravičnost zato po njegovem ni v tem, da deli ne prestopajo svojih mejá, temveč ravno nasprotno. Pravičnost je živa sila, ki ne trpi meja, temveč prehaja skozi vsako fazo in obliko. Ta doktrina je ohranjena v Platonovem *Kratilosu* (412c). Tu Sokrat govori o izvoru besede *δίκαιον* prav v zvezi s prehajanjem najbolj nežne in urne reči skozi ves svet in meni, da so vse reči v gibanju. »Prehajanje skozi« (*διαίδν*) enači s »pravično« (*δίκαιον*). Glede narave »pravičnosti«, ki prehaja skozi ves svet, Sokrat ugotavlja zelo različna mnenja: sonce, ogenj, vročina, razum.<sup>23</sup>

Logična posledica Heraklitovih kozmoloških pogledov je sklep o harmoniji nasprotij. Po njegovem smrt ni uničenje, temveč ponovno rojstvo. Tako tudi vojna ni uničenje, temveč obnova. »Vojna je skupna vsemu, prepir je pravičnost in vse stvari se porajajo s preprirom« (frag. 62). Pravičnost torej ni ločitev nasprotij, temveč srečanje v »harmoniji«. Brez nasprotij ne bi bilo soglasja. Pravičnost ali harmonija je tudi *Logos*, duh življenja, ki se

<sup>21</sup> Prim. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 178—80.

<sup>22</sup> Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 181—82.

<sup>23</sup> Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 184—89.

drži mere, a prestopa vse pregrade. Pravičnost je božji zakon, zakon narave (φύσις), in to je božja volja. »Zakon (νόμος) je ubogati voljo Enega« (frag. 110). To velja tako za ves svet kakor za človeško družbo.<sup>24</sup>

### Sklep

Pregled obeh izročil v grški religiji in filozofiji nam nad vse jasno pokaže, da antična Grčija nikoli ni mogla spregovoriti o božji pravičnosti v hebrejskem smislu. Razlog je v tem, da v njej nikoli ni v polnosti prišel do veljave monoteizem, ki je edina osnova za spoznanje o božji prvobitnosti, presežnosti, svobodi, previdnosti, dobroti in zvestobi.<sup>25</sup> Namesto enega osebnega Boga vidijo v grškem svetu na prizorišču mehanične, slepe kozmične sile. Determinizem te ali one oblike je v ozadju tako znanstvene kakor mistične smeri. Odrešenjska zgodovina z osiščem zaveznih odnosov med Bogom in njegovim ljudstvom nikoli ni mogla vzkleti. Imena *Moira*, *Hronos*, *Dike* so hladni pojmi, ki ne poznajo človeških stisk in niso dostopni za prošnje in molitev.

Videz je, da je Aristotel v delih *Fizika* in *Metafizika* dospel najbliže do dejanskega monoteizma. Njegova je teza o prvem gibalcu, ki giblje kot nekdo, ki je predmet ljubezni (κινεῖ ὡς ἐρῶμενον)<sup>26</sup>; njegova je definicija zadnjega počela: »razumnost razumnosti« (νοήσεως νόησις).<sup>27</sup> Toda Aristotel je iz pojma »bog« naredil najvišjo abstrakcijo. Razume ga kot obliko brez materije, kot čisto misel, poslednji konec, ki ga nič več ne presega. Ta nad vse vzvišeni abstraktni bog ni mogel sveta niti ustvariti in ga tudi ne more ljubiti. Podobno kakor pri olimpijskih bogovih se je tu oblika ločila od vsebine. Zato gre svet svojo pot brez pomoči bogov.<sup>28</sup>

Razumljivo je torej, da Aristotel ni mogel *expressis verbis* spregovoriti o božji pravičnosti; niti v povračilnem smislu niti v smislu odrešenja in zvestobe, čeprav posveča prav pojmu pravičnost izredno veliko pozornosti.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 190—93.

<sup>25</sup> Gl. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II (München: C.H. Beck; 2. izd., 1961) 569; namesto monoteizma obstaja v stari Grčiji »bodisi sinteza vseh bogov ali mnogih, bodisi filozofski ali teološki princip«; E. des Places, *La Religion Grecque* (Paris: Éditions A. et J. Picard et c<sup>tr.</sup>, 1969) 325: »Au fond, le trait constant de la religion grecque, c'est le mélange entre un panthéisme plus moins vague dans le peuple, plus ou moins réfléchi chez les philosophes, et un polysymbolisme, sans qu'aucun des symboles divins n'exclue la divinité des autres... Nulle part, à nulle époque, on ne voit en Grèce rien de comparable au monothéisme exclusif des Hébreux, qui est le seul monothéisme au sens propre«.

<sup>26</sup> Gl. *Metafizika* A 7, 1072 b 3.

<sup>27</sup> Gl. *Metafizika*, A 7, 1074 b 34.

<sup>28</sup> Prim. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 261—63.

<sup>29</sup> O pojmovanju pravičnosti pri Aristotelu obstaja že več študij: B. Horwáth, *Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles* (Szeged, 1931); M. Salomon, *Der Begriff der*

## II. Kaj pomeni božja pravičnost v klasični krščanski filozofiji?

Ugotovitev zelo ozke vzajemnosti med religijo in filozofijo v antični Grčiji daje povod za vprašanje, kakšna je vzajemnost med religijo in filozofijo v krščanstvu. Vprašanje je toliko bolj pomembno, ker je krščanska Evropa dedič tako hebrejske kakor grške civilizacije. Kateri vpliv je prevladal pri klasičnih evropskih filozofih glede pojmovanja božje pravičnosti? Posebno pozornost zaslužijo Anzelm, Tomaž Akvinski in Leibniz, ker izrecno obravnavajo božjo pravičnost in spadajo v vrh evropskega filozofskega izročila.

### 1. Anzelмова uganka

Anzelm razlaga pojem božje pravičnosti v izrazito povračilnem smislu. Tomažem Akvinskim. V primerjavi z večino svojih predhodnikov je Anzelm raje iskal razumske razloge za vero, kakor da bi se skliceval na Sveto pismo in na druge pisane avtoritete.<sup>30</sup> Glede pojmovanja božje pravičnosti je izjemnega pomena njegovo delo *Monologion*, še bolj pa *Proslogion*. Tu Anzelm izhaja iz ontoloških dokaznih osnov. Za izhodišče mu služi predpostavka, da pod besedo Bog razumemo tisto zadnje, prek katerega si ni mogoče misliti še kaj višjega (*id quo nihil majus cogitari possit*). Po tem načelu vidi v Bogu združeno najvišjo možno stopnjo vseh lastnosti: bistvo, življenje, razumnost, odrešenje, pravičnost itd.<sup>31</sup> Vsi ti pojmi so zanj čisto intelektualne kategorije.

Pojem božje pravičnosti razlaga Anzelm v izrazito povračilnem smislu. Zaradi tega je bilo zanj neizbežno, da je med božjo pravičnostjo in božjim usmiljenjem videl nasprotje, ki ga po nobeni razumski poti ni mogoče razrešiti. Povračilno načelo se Anzelm zdi postulat. Če dobrota priporoča plačilo pravičnih in kazen krivičnih, zahteva to pravičnost.<sup>32</sup> Anzelm se spra-

---

*Gerechtigkeit bei Aristoteles* (Leiden: Sijthoff, 1937); W. Siegfried, *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles* (Zürich: Schulthess & Co., 1947); P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie* (Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1955); P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue 'Sur la Justice* (Aristote, traductions et études; Louvain/Paris: Publications Universitaires/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1957); R. Cadiou, »Aristote et la notion de justice«, *Revue des études grecques* 73 (1960) 224—29.

<sup>30</sup> Gl. F. L. Cross — E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press; 2. izd. 1078) 61.

<sup>31</sup> Gl. *Monologion*, cap. XVI (Opera omnia, vol. I; ed. F. S. Schmitt; Edinburgi: aput Thoman Nelson et Filios, 1946).

<sup>32</sup> Gl. *Proslogion*, cap. IX (Opera omnia, vol. I): »... Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen iustitiae hoc postulare videtur... O immensitatis bonitatis dei, qua affectu amanda es peccatoribus! Justos enim salvas iustitia comitante, istos vero liberas iustitia damnante... Nempe si misericors es

šuje, kaj je bolj pravično, kot da dobri prejmejo dobro, slabi pa slabo. Kako pa naj bo pravično takó kaznovanje kakor odpuščanje hudobnim?<sup>33</sup> Ali za Boga ni pravičnost v tem, da hudobne kaznuje? Pravilno je, da je Bog tako pravičen, da si ga ni mogoče misliti bolj pravičnega. Ne mogel bi pa veljati za tako pravičnega, če bi dobrim povračal dobro, slabim pa ne slabo.<sup>34</sup> Končno iskanje izhoda iz protislovja privede Anzelma na rob predestinacije. Nikakor ne more doumeti, zakaj Bog zaradi najvišje dobrote nekatere izmed podobnih slabih bolj rešuje kakor druge, medtem ko zaradi najvišje pravičnosti nekatere bolj obsoja kakor druge.<sup>35</sup>

Je protislovje, ki ga ugotavlja Anselm, resnično in dokončno, ali pa je posledica nesporazumov, npr. metodične pomanjkljivosti?

Odgovor na to vprašanje zahteva predvsem presojo izhodišča bleščočih Anzelmovih refleksij. Na prvem mestu velja poudariti, da je Anzelmu povračilna pravičnost primaren, usmiljenje pa sekundaren pojem. Drugič, absolutnost Boga Anzelmu narekuje absolutno veljavnost povračilne pravičnosti.

Takšno izhodišče ima nujno vsestransko daljnosežne posledice. Prvič, absolutna veljavnost povračilne pravičnosti nujno izključuje možnost oz.

---

quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe iustus: vere idcirco es misericors, quia summe iustus es. Adiuva me, iuste et misericors deus, cuius lucem quaero, adiuva me, ut intelligam quod dico. Vere ergo ideo misericors es, quia iustus...«. K Anzelmovim pogledom gl. izjavo K. Holla, »Die *iustitia Dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes« *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III (Tübingen: J.T.B. Mohr, 1928) 179—80: »Bemerkenswert ist schon die Fragestellung. Anselm fragt nicht, wie neben der Gnade noch für die Gerechtigkeit Raum sei, sondern umgekehrt, wie aus der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit hervorgehen könne. Die Gerechtigkeit gilt ihm als das Feststehende, als das Unzweifelhafte; die Barmherzigkeit als das zu Erklärende. Und er meint sie nur so erklären, nur so zu einem einheitlichen Gottesbegriff gelangen zu können, wenn er auch die Barmherzigkeit irgendwie unter den Begriff der Gerechtigkeit mitbefassen kann. Besser als alles Bisherige zeigt dies, wie tief eingewurzelt die Vorstellung von der vergeltenden Gerechtigkeit im katholisch-kirchlichen Denken war. Sie erschien nach wie vor als die grundlegende Eigenschaft, als das, woran sich alles andere erst bewähren musste, was man sonst über Gott aussagen möchte«.

<sup>33</sup> Gl. *Proslogion*, cap. X: »Sed et iustum est, ut malos punias. Quid namque iustius, quam ut boni bona et mali mala recipiant? Quomodo ergo et iustum est ut malos punias, et iustum est ut malis parcas? ... Prim. Avgustin, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, lib. XXI, cap. III = PL 42, 390: »Occultum est, altum est, inaccessibili secreto ab humana cogitatione seclusum est, quemadmodum Deus et damnet impium, et iustificet impium«.

<sup>34</sup> Gl. *Proslogion*, cap. XI: »Sed numquid etiam non est iustum secundum te, domine, ut malos punias? Iustum quippe est te sic esse iustum, ut iustior nequeas cogitari. Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Iustior enim est qui et bonis et malis, quam qui bonis tantum merita retribuit...«.

<sup>35</sup> Gl. *Proslogion*, cap. XI: »...Nam id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis. Si ergo nascitur de iustitia tua misericordia tua, quia iustum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam...«.

upravičenost usmiljenja do slabih. Pojma pravičnosti in usmiljenja sta nujno nasprotna, antonima v najbolj skrajnem smislu besede. Drugič, absolutna veljavnost povračilne pravičnosti nujno izključuje možnost oz. upravičenost, da bi izostalo plačilo dobrim. Če bi se to zgodilo, bi se Bog nujno pokazal krivičnega. Kako potem razlagati verovanje v božje usmiljenje; kako rešiti problem trpečega pravičnika?

Anzelm se dotika le vprašanja usmiljenja. Njegovo zgolj intelektualistično, konceptualno reševanje problema je nujno zadelo ob nerešljive pregrade. Anzelmov »ne razumem« pred protislovjem med pravičnostjo in usmiljenjem zveni bolj kot resignacija kakor odrešujoče biblično »upanje proti upanju«. Po tej poti ni mogoče dospeti do božjega naročila ljubezni.

Anzelmov intelektualistični sistem je očitno zgrešil svetopisemsko izhodišče. Tam je načelo božjega usmiljenja primarno in je močnejše, kakor je načelo povračila. Usmiljenje ne velja le krivičnim. Potrebujejo ga tudi tako imenovani pravični. Temeljno spoznanje človeške ontološke nepopolnosti je podlaga za prevladujoči sklep, da pred Bogom noben človek ne more veljati za pravičnega. Vsak človek je potreben božje dobrote in usmiljenja. Res je sicer šele Pavel razvil teologijo o univerzalni grešnosti človeškega rodu, da bi dokončno poudaril potrebnost usmiljenja oz. odrešenja za vse, a teološke osnove za to so dovolj zgovorne tudi v hebrejski Bibliji. Brez tega načela bi bila hebrejska Biblija povsem nerazumljiva.

Človeška nepravilnost je najbolj zanesljiv ključ za razumevanje bibličnega pojmovanja božje pravičnosti. Ker ima Bog vedno pred seboj nepopolna, ustvarjena bitja, se do njih ne obrača v prvi vrsti kot absolutni razsodnik njihovih zaslug, temveč kot prizanesljiv učenik nevednih. Kazen ima izrazito vzgojen namen in zlepa ni dokončna. Bog vedno računa s spreobrnjenjem in se rad kesa svojih groženj. Zato so pojmi *šedeq* / *šēdāqāh*, *odrešenje* in usmiljenje lahko vedno vejali kot sinonimi, povračilno načelo pa nikoli ni bilo v protislovju s pojmom usmiljenja. Hebrejsko povračilno načelo ni nikoli izključevalo možnosti spreobrnitve in s tem v zvezi božjega usmiljenja. Z drugimi besedami, samo na sebi je vedno veljalo absolutno, v odnosu do ljudi vedno pogojno. Druga značilnost hebrejskega povračilnega načela pa je, da se ne uresničuje toliko na osnovi človekovih zaslug, temveč na osnovi njegove temeljne naravnosti v razmerju do Boga, človeka in sveta, se pravi na osnovi nasprotij, kakor so zvestoba // nezvestoba, modrost // neumnost, strah božji // samozadostnost.

Anzelm govori o povračilnem načelu v izrazito kvantitativnem smislu, kakor da Bog človeku ne bi mogel ali hotel nuditi več, kakor si človek lahko sam z deli zasluži; kakor da je vsako človekovo slabo dejanje tako dokončno in usodno, da ga Bog ne more spregledati. Izraža se, kakor da bi božjo pravičnost človek lahko neposredno razsojal s svojimi merili, na osnovi lastnega

življenjskega izkustva. Biblična ontološka razlika med Bogom in človekom podre vse takšne miselne strukture. Bog zaradi svoje presežnosti, neskončnosti človeku lahko daje neskončno več, kakor si človek lahko sam zasluži. Vse, kar prejme od Boga, je dar, ne pa plačilo. Iz istih razlogov Bog lahko grešnikom zaradi njihove omejenosti odpušča po načelu »saj ne vedo, kaj delajo«. Groznje, tudi groznje smrti, so nad vse resne. A uresničijo se lahko le po popolnem odklonu. Ali do popolnega odklona dejansko pride, ve le Bog sam.

Popolna ontološka antiteza med Bogom in človekom je edina možna razrešitev protislovja med povračilnim načelom in med božjim usmiljenjem. Presežni Bog je načelno lahko usmiljen. Če je v človeških očeh tudi dejansko usmiljen, ima zato zagotovo svoje razloge, ki pa nujno presegajo zgolj človeška merila in spoznavne zmožnosti. Po istem načelu je treba razlagati videz, da Bog podobno hudobne različno kaznuje ali pa se jih ne usmili enako. In končno je treba po istem načelu razreševati Jobov primer trpečega pravičnika. Razlog trpljenja ni nujno le greh. V okviru neskončnega božjega načrta med začetkom in koncem sveta je Bogu na voljo še vrsta drugih razlogov, ki so človeku nujno bolj ali manj prikriti. Poslednje načelo razumskih razlogov za človekovo vero je torej deduktivna metoda v razponu med božjo neskončnostjo in med človeško omejenostjo: če se je določeno dejstvo zgodilo, je možno, da ima, pa tudi mora imeti svoj pomen. Človek upravičeno poskuša izčrpati vse svoje spoznavne zmožnosti, da razloge doume. A če jih vendarle ne doume, se kljub temu predaja božji modrosti; morda z najbolj odločilno energijo upanja proti upanju, ki presega vsa zgolj intelektualna merila.

## 2. Tomaž Akvinski in kriza povračilnega načela

Tomaž Akvinski je v bistvu Aristotelov učenec, pa je vendarle njegova filozofska zgradba precej drugačna, kakor je Aristotelova. Če je metoda razglabljanja pri obeh podobna, je temeljna perspektiva in sinteza vendarle precej drugačna. Tomaž pozna razpetost odrešenjske zgodovine med začetkom in koncem, med božjo večnostjo in omejenostjo sveta.<sup>36</sup> To dejstvo je poleg načina izražanja o božji pravičnosti temeljnega pomena, ko presojujamo Tomaževo pojmovanje božje pravičnosti.

Tomaž v svojih delih neštetokrat uporablja pojem *iustitia/iustus*.<sup>37</sup> Večinoma govori o človeški pravičnosti. O božji pravičnosti nima kakšnega po-

<sup>36</sup> Gl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München: Kösel-Verlag, 1964).

<sup>37</sup> Gl. *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, vol. XII (ed. R. Busa SI; Stuttgart/Bad Connstatt: F. Frommann Verlag Günther Holzboog KG, 1975) 612—93.

dobnega traktata kakor Anzelm, pač pa v različnih delih precej pogosto uporablja pojem *iustitia divina*. Nekajkrat pojem definira v običajnem povračilnem pomenu. Vendar Tomaž ne zaide v podobne težave kakor Anzelm. Med pojmom pravičnosti in usmiljenja ne vidi protislovja. Ravno nasprotno. Usmiljenje mu je temelj pravičnosti.<sup>38</sup> Njegove izjave o božji pravičnosti so navadno krajše opredelitve. Toda njihov celotni pomen določa širši kontekst, ki je dovolj odprt za širino razodetih razsežnosti.

Povračilni vidik božje pravičnosti je eden izmed temeljnih značilnosti skupne zahodnoevropske miselnosti. Anzelm, Albert Veliki, Tomaž, pa tudi še razni drugi izpričujejo, da je povračilna razlaga božje pravičnosti prav v sholastiki dosegla višek. Čim bolj so se cerkveni učitelji oddaljevali od Svetega pisma, posebno od njegove simbolične govorice, tem bolj je njihovo pojmovanje božje pravičnosti postajalo monoton povračilni obrazec. Nič čudnega, če je s povratkom k Svetemu pismu v protestantizmu prišlo do tako silovitega odpora proti načelu povračila po delih. Pojmovanje božje pravičnosti je tako vse do danes ostal eden izmed temeljnih znamenj spora med protestantizmom in katolicizmom.

V luči klasičnega hebrejskega pojmovanja božje pravičnosti postane upravičenost tega spora vprašljiva, kakor hitro ga določajo konfesionalni motivi. Spor je vse preveč umeten, do določene mere celo izraz dejanskega protislovja. Saj ponos nad lastnimi deli in legalizem nista le problem srednjeveškega ali katerega koli katolicizma, temveč sta neizbežna spremljevalca vsakega sistema, vsake religije in vsakega posameznika. V hebrejskem izročilu zaznamo stalen boj med pozunanjeno, kultno religijo in med karizmatičnim zagonom prerokov, ki so se zavzemali za presežno božjo pravico. V Kristusovem času prihajajo isti motivi do veljave v nasprotju med farizeji in Jezusom, nekoliko pozneje pa v Pavlovi antitezi postava // vera. Ista antiteza je neizbežno prisotna v vsaki religiji. Nobena reformacija je ne more dokončno odpraviti. Če odpravlja eno obliko postave, vzpostavlja drugo in tako presežno božjo pravičnost omejuje s svojimi merili.

Če povračilno načelo uradno ne prevladuje, še ne pomeni, da dejansko ni v veljavi. V življenju skupnosti in posameznika ni tako pomembno izražanje kakor obnašanje. Za ilustracijo lahko služi Calvin. V njegovih bibličnih komentarjih zasledimo sijajne definicije hebrejskega korena *šdq*. Calvin konstantno pravilno poudarja, da samo božja pravičnost lahko reši Cerkev. Večkrat izrecno zavrača povračilno razlago in s tem človeška merila božje pravičnosti. Toda nekatere druge izjave in praktični reformatorski ukrepi vse to postavljajo pod vprašaj. Brž ko je nekdo reformacijo vzel v svoje roke in uvedel nove strukture, sam samovoljno razsoja nad božjo pravičnostjo.

<sup>38</sup> Gl. npr. *Summa Theol.*, I, qu. 21, a. 3, sed c.: »Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur«.



V svojem vedenju torej ne upošteva neizpodbitnega dejstva, da je prav vsaka človeško pogojena oblika vprašljiva.

Gre za problem človeka kot takega. Njegova ontološka razpetost med vidnim in nevidnim, med samozadostnostjo in predanostjo. Obnova se mora dogajati vsak trenutek znova, v vsakem človeku in v vsaki skupnosti. Božja pravičnost nikoli ne more postati človekova posest. Zato tudi pojma božje pravičnosti nikoli ne bo mogoče dokončno definirati. Pred vsakega človeka se božja pravičnost vsak trenutek znova postavlja kot predmet upanja in njegov korektiv.

Posebno usoden je lahko nesporazum glede izrazoslovja. Hebrejski koren *šdq* res ne označuje božje pravičnosti v povračilnem smislu. Sholastika očitno zgreši pomen, če ta koren razlaga v povračilnem smislu. Nesporazum pa ne pomeni, da sholastika sploh ne bi poznala pojmov, ki več ali manj ustrezajo hebrejskemu pojmovanju božje pravičnosti. Pojmi, kot so *redemptio*, *gratia*, *miseriordia*, *fidelitas* so v sholastiki osrednjega pomena.

Nesporazum v izrazoslovju bi lahko vplival, da bi omalovaževali samo povračilno načelo. To bi bil nov nesporazum v razumevanju hebrejske Biblije. Hebrejska Biblija res ne pozna ustaljenega povračilnega obrazca. Toda načelo samo je v njej izredno močno zastopano. Izražajo ga najrazličnejše izrazne oblike, v najrazličnejših kontekstih. Zato predstavlja svojevrsten problem, ki je izredno obširen in razvejan. (Prav zato na tem mestu o njem še ni mogoče spregovoriti).

### 3. G. W. Leibniz — nov primer Jobovega odkritja

Leibniz je v svojem bogatem znanstvenem in filozofskem opusu med drugim zapustil tudi edinstveno delo o božji pravičnosti. Že naslov dela pokaže smer njegovega razmišljanja: *Poskusi teodiceje o božji dobroti, človekovi svobodi in izvoru zla*.<sup>39</sup> Delo ni kak nevtralen traktat o božji pravičnosti. To je bolj zavračanje pomislekov, ki jih je Leibniz poznal iz preteklosti in iz svoje lastne dobe. Beseda *teodiceja* pomeni opravičevanje Boga (nem. Rechtfertigung Gottes).

Kako Leibniz pojmuje božjo pravičnost?

V pričujočem delu zaman iščemo jasnih definicij o tem vprašanju. Razlog je očiten. Leibniz je šel v svojem zagovoru prek definicij do zadnjih glo-

---

<sup>39</sup> Gl. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (izd. H. Marion; Paris: Librairie classique d'Eugène Belin, 1875); *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil* (Rare Masterpieces of Philosophy and Science; izd. z uvodom A. Farrer; prev. E. M. Huggard; London: Routledge & Kegan Paul, 1951). Prim. tudi G.W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi* (poslovenil M. Hribar; Ljubljana: Slovenska matica, 1979).

bin in je hotel izčrpati vse dokazne možnosti za svoje stališče. Globina in širina njegovih izhodišč pa odpira obsežnosti njegovega pojma božje pravičnosti. Nobena znana definicija ga ne more dovolj ustrezno izraziti.

Osnova Leibnizove teodiceje je prepričanje, da je Bog eden, razumen, svoboden, absolutno popoln, dober. Svet je ustvarjen in je torej relativen; človek ima svobodno voljo. Vse to zanj ni le sporočilo razodetja, temveč tudi postulat razuma. Do teh sklepov vodi njegova izrazito racionalna, deduktivna, *a priori* metoda; predvsem načelo zadostnega razloga, ki vključuje načelo vzročnosti, smotrnosti in kontituitete. Načelo zadostnega razloga mu pove, da svet ni mogel nastati in ne more obstajati brez najvišjega Razuma. Na tem svetu ni ničesar, kar bi imelo samo v sebi zadosten razlog bivanja. Zato si ni mogoče misliti sveta brez obstajanja absolutnega Razuma, večnega in nad vse popolnega Boga. Iz tega sledi, da lahko obstaja le en sam Bog, absoluten gospodar tako v naravnem kakor v nadnaravnem redu.

Zelo pomembno je poudariti, da po Leibnizu Bog ni kakšna slepa zadnja sila. Bog je absolutna razumnost, ki od vekomaj vsebuje vse resnice in pozna vse, tudi vse možno. Ima svobodno voljo, ki pa lahko hoče le dobro. Narava popolnega bitja zahteva nujnost izbire najboljšega. Iz tega sledi sklep, da je Bog med mnogimi možnimi izbral najboljši svet. Leibnizov svetovni nazor je torej skrajno optimističen.

Kaj sledi iz teh apriornih, nadizkustvenih sklepov za presojanje božje pravičnosti glede na izkustvo zla v svetu? Je mogoče braniti božjo pravičnost oz. dobroto kljub temu izkustvu?

Leibniz ravno tu dokaže doslednost svojega razumskega sistema. Po njegovem ne more biti vprašljiva božja pravičnost oz. dobrota, temveč človeško izkustvo in sploh človeški kriteriji. V luči Leibnizovega apriornega razumskega sistema je vsako izkustvo nujno vprašljivo. Tako imenovano metafizično in fizično zlo je problem človekove parcialnosti, njegove nezmožnosti, da bi spoznal celoten red in smoter sveta. Omejeno človeško bitje nujno z omejenimi merili presoja tudi svet. Zlahka spregleda, da ima zlo v sklopu celotnega svetovnega reda lahko tudi pozitivno vlogo. Za moralno zlo ne more biti odgovoren Bog, temveč le človek. Kazen po povračilnem načelu je zatorej popolnoma v skladu z božjo svetostjo in pravičnostjo. Po drugi strani pa sklep o absolutni popolnosti Boga izključuje predestinacijo. Ni si mogoče misliti, da bi Bog koga brez krivde določil za pogubo.

Iz povedanega bi morda lahko sklepali, da Leibnizov sistem vodi v razmejevanje božje pravičnosti in dobrote. Mar povračilno načelo ne pride tako dokončno do veljave, da prav ono samo izključuje možnost predestinacije? Ali ne zahteva prav to načelo, da samó prostovoljno hudobne zadene poguba, medtem ko so vsi drugi deležni obljube odrešenja?

Sklep o vsestranski absolutnosti Boga stvarnika in o relativnosti stvarstva nujno daleč prerašča zgolj povračilno obzorje božje pravičnosti. Če je Bog absolutno popoln, je vse njegovo delo oz. delovanje — ne le v plačevanju dobrega in zla — *pravo*; v tem je njegova pravičnost oz. njegovo *pravo*. Človek mora pred njim kljub morebitnim nasprotnim vtisom umolkniti in priznati njegov prav, tj. božje pravo. Božja pravičnost je konec koncev pravilnost vsega božjega delovanja.

Kakor koli presojava našete odzive na Leibnizov optimizem, v razponu med občudovanjem in ironičnim zavračanjem, ni dvoma, da je tu dosežen vrh filozofskih izjav o vsesplošni pravilnosti božje prisotnosti, božjega delovanja, skratka, božje pravičnosti v svetu. Morda je res, da je tu Leibniz bolj teolog kakor filozof. S tem toliko bolj potrjuje, da se filozofija in teologija, razum in vera vsaj v zadnjih sklepih nemirnega iskanja onkraj zgolj neposrednega iskustva moreta in morata srečati v večnem objemu. Spokojno spoznanje meja človeškega razuma je tako višek človeške razumnosti in začetek božje modrosti v človeku.

Leibniz s svojimi temeljnimi sklepi zadene v jedro univerzalij hebrejske Biblije. Hočeš nočeš je njegovo delo nov primer Jobovega odkritja, ki je najveličastnejša hebrejska sinteza iskanja odgovorov na ista vprašanja. Leibnizov primer najprej potrjuje upravičenost naziva teodiceja za Jobovo knjigo. Tudi tu gre za konflikt izkustva in postulatov, ki presegajo določeno človeško izkustvo.

Jobovi prijatelji so zunaj pričujoče perspektive, ker poznajo le povračilno načelo božje pravičnosti in ga tudi napačno prilagajajo na Jobov primer. Zanimiv je le Job, ker se pokaže v dveh diametralno nasprotnih izhodiščih in njim ustreznem vedenju. Dokler Job pričakuje rehabilitacijo svojega obupnega stanja, pri tem se pa sklicuje na svojo pravičnost in božjo obveznost do povračilnega načela, je njegov somrak vedno temnejši; njegova predanost se spreminja v obtožbo božje nepravičnosti (gl. pogl. 3—31). Njegovo obzorje o Bogu se ne more razširiti prek povračilnega načela. Zaradi tega ostaja njegov problem popolnoma nerešljiv.

Odgovor lahko pride le iz srečanja z božjo modrostjo v stvarstvu in prek stvarstva. Božji govori (pogl. 38—42) razgrinjajo nedoumljive skrivnosti ustvarjenih reči. Že pred temi se človek ustavlja in jih lahko le občuduje. Po načelu zadostnega razloga pa dvigne pogled še k Stvarniku. Zdaj se Job popolnoma ustavi. V Bogu spozna svojega edinega rešitelja, zato nič več ne toži po rešitvi iz pričujočega stanja. Izraz njegovega dokončnega upanja in pokoja pa so besede:

Torej sem govoril brez razumevanja;  
prečudežno je to bilo, da bi doumel.  
»Poslušaj, govoriti hočem!

Vprašal te bom in ti me pouči!  
Z ušesom sem slišal o tebi,  
a zdaj te je videlo moje oko (42,3 b—4).

Jobovo obzorje se je končno razširilo v neskončni svet božje modrosti. Božje delovanje ne more biti le plačilo za dobro in kazen za zlo. Vse je izraz njegove nedoumljive dobrote. Božji načrti in njegova dela so onkraj možnosti človeške pravičnosti in krivičnosti.

### *Sklep*

Primerjava obravnavanih krščanskih filozofov pokaže temeljno sorodnost med njimi, tako glede izhodišč kakor glede metode. Vsi gradijo na načelu zadostnega razloga, čeprav ga ne izražajo vsi enako določno. Takó je Anzelm prišel do Boga, prek katerega si ni mogoče misliti še kaj višjega; Tomaž je zgradil sistem petih poti; Leibniz pa je prišel do najvišjega Razuma, ki je ustvaril najboljši možni svet. Načelo zadostnega razloga vsem neizpodbitno potrди hebrejsko verovanje v stvarjenje sveta kot najbolj razpoznavno znamenje skupnega hebrejskega in krščanskega verovanja. Prav v tem pa se navedeni filozofi ločijo od grških, s katerimi jih sicer druží prevladujoča racionalna metoda. Pri Grkih načelo zadostnega razloga ni vodilo zares do zadnjega vzroka. Iz tega je razvidno, da vodilo krščanskih filozofov ni bilo le pričujoče načelo, temveč tudi dogma o stvarjenju. Razumljivo torej, da so večkrat bolj teologi kakor čisti filozofi.

Kljub temu so njihovi spisi zelo različni od hebrejskih. Različen je pristop. Njihov način iskanja odgovorov na zadnja vprašanja je izrazito racionalen, hebrejski je zgodovinsko-literaren, pesniški, včasih celo mitičen. Danes se znova zavedamo, da je literarno-simbolična govorica bolj ustrezna za izražanje najglobljih skrivnosti sveta in življenja.

Pozitivno vrednotenje simbolične govorice seveda ne bi smelo voditi v iracionalno skrajnost. Hebrejska Biblija nas varuje pred vsako skrajnostjo. Njena prednost je v tem, da posvečeno povezuje racionalno disciplino in literarno-simboličen polet. V njej imamo komplementarnost med postulati čistega razuma in srca. Tu so doma sinteza med intuicijo in refleksijo z globinami duše. Najčistejša racionalnost in dramatična iracionalnost se stalno prepletata. Načelo zadostnega razloga je izvedeno do zadnjih možnosti, po drugi strani pa čustveni preskoki zbujaajo vtis skrajnega upora vsaki racionalni logiki. Zato je Bog hkrati zadnji vzrok vsega in antropomorfna upodobitev ne le očetovske, temveč tudi materinske ljubezni in usmiljenja.

V tej mnogostranski komplementarnosti je prednost hebrejske Biblije pred vsemi filozofskimi sistemi in drugimi literarnimi stvaritvami. Ta sinteza

pozna jasno hierarhijo resnic. Izhodišče je Bog stvarnik in rešitelj, ki svojemu stvarstvu določa le pozitivne cilje. V tem je njegova pravičnost. Šele ustvarjena človekova svoboda lahko daje povod za povračilno načelo. To je glede na božjo presežnost absolutno, glede na človekovo omejenost pa relativno. Zaradi človekove omejenosti grožnje božje kazni lahko preraščajo v božje usmiljenje, da se božja pravičnost izkaže kot najvišji izraz božje dobrote.

**Povzetek: Jože Krašovec, Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem**

Avtor se sprašuje po načelnih možnostih in dejanskem stanju glede pojmovanja božje pravičnosti v antični grški religiji in filozofiji, pri krščanskih filozofih Anzelmu, Tomažu Akvinskem in Leibnizu v primerjavi s hebrejsko Biblijo.

V grškem svetu lahko govorimo o dveh različnih izročilih: o tako imenovanem znanstvenem in mističnem izročilu. Pregled obeh izročil jasno pokaže, da antična Grčija nikoli ni mogla spregovoriti o božji pravičnosti v hebrejskem smislu. Razlog je v tem, da v njej nikoli ni v polnosti prišel do veljave monoteizem, ki je prvi in odločilni pogoj, da pride do veljave božja svoboda, previdnost, usmiljenje, dobrot in zvestoba.

Primerjava obravnavanih krščanskih filozofov pokaže temeljno sorodnost med njimi, tako glede izhodišč kakor glede metode. Vsi gradijo na načelu zadostnega razloga, čeprav ga ne izražajo vsi enako določno. Načelo zadostnega razloga vsem neizpodbitno potrjuje hebrejsko verovanje v stvarjenje sveta kot najbolj razpoznavno znamenje skupnega hebrejskega in krščanskega verovanja. Kljub temu so njihovi spisi zelo različni od hebrejskih. Njihov pristop je skrajno racionalen. Zato pri njih zlahka pride do pojmovnih konfliktov. Hebrejska Biblija pa v svojem literarnem pristopu vselej organsko združuje postulate čistega razuma in srca, najčistejšo racionalnost in dramatično iracionalnost. Načelo zadostnega razloga je izvedeno do zadnjih možnosti, po drugi strani pa čustveni preskoki zbudajo vtis skrajnega upora vsaki racionalni logiki. Bog je hkrati zadnji vzrok vsega in antropomorfnega upodobitev ne le očetovske, temveč tudi materinske ljubezni in usmiljenja. Povračilno načelo je glede na božjo presežnost absolutno, glede na človekovo omejenost relativno. Zaradi tega grožnje božje kazni lahko preraščajo v božje usmiljenje. Božja pravičnost je v resnici najvišji izraz božje dobrote.

**Summary: Jože Krašovec, God's Righteousness between Myth, Philosophy and Revelation**

The author asks about possibilities and facts concerning the concept of God's righteousness in classical Greek religion and philosophy and with the Christian philosophers Anselm, Thomas Aquinas and Leibniz in comparison with the Hebrew Bible.

In the Greek world there are two traditions, the so-called scientific and mystical traditions. An examination of both traditions clearly shows that classical Greece could never speak about God's righteousness in the Hebrew sense of the word. The reason therefor lies in the fact that there was never true monotheism, which is the primary and decisive condition that God's liberty, providence, compassion, kindness and fidelity may take effect.

A comparison of the above-mentioned Christian philosophers shows their basic congeniality concerning their starting points as well as their methods. All of them build on the principle of sufficient reason though it is not expressed in an equally defined manner. In the principle of sufficient reason they all see an incontestable confirmation of the Hebrew belief in the creation of the world as being the most distinctive mark of the common Hebrew and Christian belief. Nevertheless, their writings greatly differ from the Hebrew ones. Their attitude is extremely rational. Hence there easily appear conflicts of terms. On the other hand, the Hebrew Bible in its literary attitude always organically unites the postulates of pure reason and of the heart, the purest rationality and dramatic irrationality. The principle of sufficient reason is carried out to its ultimate possibility, on the other hand emotional leaps give the impression of an extreme rebellion against any rational logic. God is at the same time the ultimate reason of everything and an anthropomorphic picture of fatherly as well as of motherly love and compassion. The principle of retaliation is absolute with regard to God's transcendence and relative with regard to human limitations. Hence the threats of God's punishment can grow into God's compassion. God's righteousness is in reality the highest expression of God's goodness.

# Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij

Fr. Milan Holc

## Uvod

Poglavja 1—11 v prvi Mojzesovi knjigi ali Genezi so enota zase. Na naš planet postavljajo prizorišče velikih dogodkov. Od čudovitega stvarjenja sveta prodrejo prek človeške zgodovine do opisa zemeljskega raja, človeške kulture, ras in ljudstev, lepega in dolgega življenja, potopa in babilonskega stolpa, ki jih tu in tam zgodovina in zemljepisje dovršeno prilagodita okolju in takratnim družbenim razmeram.

Ti dogodki, večkrat popolnoma posvetne narave, so prepleteni s tragičnimi trenutki: greh, ki je storjen, raste pod vidikom nepokorščine prvega človeka, bratomorilstva, brezmejnega maščevanja, dokler človeštva ne pokončajo »silne« vode potopa. Sledil bo nov začetek. Človekova prevzetnost tudi tokrat ne pozna mejá in se hoče uveljaviti pred božjim obličjem. Temu dejanju sveti pisatelj pripisuje razkropitev človeškega rodu po zemlji.

Literarna kritika uvršča omenjena poglavja v dve izročili: Prvo, duhovniško (P — Priestercodex), opisuje začetke sveta (1 Mz 1,1—2, 4a) ter podaja rodovnik očakov pred potopom (1 Mz 5,1—32). Med dve duhovniški besedili je končna redakcija vrinila Jahvistično (J) pripoved o stvarjenju prvega človeka, čudovite prizore zemeljskega raja, človekov greh, pripoved o Kajnu in Abelu ter nekaj misli o začetkih kulture (1 Mz 2,4b—4,26). Nato se jahvistično in duhovniško izročilo združita, podajata opis potopa, seznam ljudstev ter dovršita pripoved o babilonskem stolpu (1 Mz 6—11).

Že bežen pogled na te strani nam pove, da njihov avtor ali avtorji odgovarjajo na nekatera temeljna vprašanja in probleme svojega časa. Številna med njimi bodo ostala za vedno odprta in bi na teh straneh zastonj iskali avtentične odgovore. Napisane in namenjene so bile ljudem takratne dobe, izražene v jeziku in slogu okolišnih ljudstev (Egipt, Mezopotamija) in želijo vsaj nekoliko odgovoriti na temeljno vprašanje, ki se iz dneva v dan, iz stoletja v stoletje, zopet in zopet ponavlja na našem obzorju: »Kdo si, človek? Kje so tvoji začetki?«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Prim. P. Grelot, *Le origini dell'uomo; Genesi 1—11*, Gribaudi-Torino 1981, str. 10.

## Izrek 1 Mz 3,15

Izrek 1 Mz 3,15, ki ga danes na splošno poznamo pod imenom »*proto-evangelij*«, predstavlja v zadnjem času veliko več težav, kakor jih je npr. pred dvesto leti. Vsem so dobro znane nedokončane razprave in težave, še vedno nerešeni problemi, bodisi tekstnokritični, zgodovinski ali eksegetični.<sup>2</sup>

Izrek je brez dvoma ključni sestavni del jahvistične pripovedi o stvarjenju človeka in njegovem padcu. Kar zadeva literarni in zgodovinski vidik poglavij, lahko sklepamo, da gre kljub raznovrstnim mitološkimi in modrostnim značilnostim za dokaj enotno in skladno pripoved.<sup>3</sup> V dveh poglavjih srečujemo vedno ista protagonista: človek in njegova žena. Prizorišče vsega je Edenski vrt z vsakovrstnim rastlinjem. Zapoved je povsod enaka: »Ne jej od drevesa spoznanja dobrega in hudega, sicer boš moral umreti.« Prav tako je povsem enako zastopan živalski svet, v njem pa kača kot najbolj prekanjena žival. Skladnost in enotnost je dalje zajamčena tudi ob nekaterih nasprotujočih si elementih: najprej človek, ki čuva in obdeluje vrt, nato pa človek, ki je izgnan iz vrta. Na začetku je delo nenaporno in lahko, po grehu pa mu nasprotujeta trud in napor. Nadalje najdemo: nagoto in sramežljivost, ženo kot ljubeznivo pomočnico in njeno popolno podvržnost možu, prijateljstvo z Bogom in strah pred njim ter končno življenje in smrt.

Brž ko pa odlomek malo skrbneje analiziramo, naletimo na nekatere razlike. E. Testa v svojem komentarju k Prvi Mojzesovi knjigi,<sup>4</sup> našteva kup neskladnosti in nedoslednosti. V 1 Mz 2,18.23 je žena opisana kot moževa pomočnica in soproga. 1 Mz 2,24; 3,7.20 vidi ženo tudi kot spolno bitje. Iz konteksta 1 Mz 3,1—7 in 2,25 pa sledi, da človek pred padcem ni poznal spolne skrivnosti. Dalje, ime žene se pojavi v dveh oblikah: »*iššāh*« (možinja) in »*hawwāh*« (Eva). V 2. pogl. steče beseda o dveh drevesih (drevo življenja ter drevo spoznanja dobrega in hudega), medtem ko 3. pogl. pozna le drevo spoznanja. Edenski vrt v 1 Mz 2,6 namaka vlaga iz zemlje, v 2,10 sl. pa to funkcijo opravlja reka, ki se nato razdeli v štiri veletoke (Fison, Gehon, Tigris in Evfrat). Zemeljski raj je v nekaterih vrsticah imenovan *Eden* (stepa), v drugih pa *gan* (vrt). Na koncu oba izraza tvorita, ali bolje, se zlijeta v en sam pojem »*gan Eden*« (1 Mz 2,15; 3,23 sl.). Vrt je v 1 Mz 2,8 zasajen na vzhodu Palestine, 2,10 sl. pa ga postavlja na sever, kjer sta reki Evfrat in Tigris. Nenavadna pa je končno tudi raba imena »*Jahweh-Elohim*«.

<sup>2</sup> Prim. O. da Spinetoli, *La data e l'interpretazione del Protovangelo (Gen 3,15)*, v: *Il messianismo: Atti della XVIII settimana biblica*, Paideia-Brescia 1966, str. 35.

<sup>3</sup> Prim. F. Pili, *Il Messia regale; L'oracolo di Genesi 3,15 alla luce del messianismo regale*, Cagliari 1979, str. 45.

<sup>4</sup> Prim. E. Testa, *Genesi; Introduzione-Storia primitiva: La Sacra Bibbia*, Marietti-Torino 1969, str. 50.



Ob vsem tem moramo priznati, da je zadnji redaktor »umetniško« sestavil različne vire in jim dal enoten teološki pomen. S tem je nakazal, da so neredi zemeljskega življenja, etični in moralni kaos v svetu (poželenje, sram, strah, bolečina, hrepenenje žene po možu, moževa gospodovalnost nad ženo, trud, sovraštvo, smrt. . .) sad in posledica greha, ki ga je človek povzročil na začetku.<sup>5</sup>

Preden pa se bomo lotili izreka ali protoevangelija, naj ne bo neumestno vprašanje: Ali naj izrek razlagamo v smislu celotnega konteksta ali pa ga naj iz konteksta popolnoma ali vsaj delno izločimo? Mnogi razlagalci (katoliški in nekatoliški) so danes mnenja, da je izrek sestavni del pripovedi o stvarjenju in človekovem padcu, pa zaradi tega kakršnikoli parcialni razlagi odločno nasprotujejo. Zato se bomo lotili problema in ga skušali osvetliti iz dveh vidikov:

- A) Prevodi
- B) Razlage in zgodovina eksegeze.

#### A) Prevodi

Kadarkoli steče beseda o prevodih, je potrebno imeti na umu pomen in značilnosti nekaterih ključnih besed izvirnega besedila. V našem primeru so štirje izrazi, ki zaslužijo posebno pozornost in študij:

- 1) *'ēbāh* — sovraštvo
- 2) *zera<sup>c</sup>* — seme, zarod
- 3) *hū'* — on
- 4) *šūp* — streti, raniti (?)

#### 1. *'ēbāh* — *sovraštvo*:

Najmanj težav je doslej prevajalcem povzročal pomen hebrejskega izraza »*'ēbāh*«, ki ga moderni leksikoni izvajajo iz korena *'yb* in pomeni »sovražiti«, »biti v sovraštvo« ali »imeti sovražen odnos do koga«. Izloča kakršenkoli prijateljski odnos in je lahko politične, rasne ali socialne narave,<sup>6</sup> Istega mnenja, morda le z manjšimi sfumaturami, so v glavnem tudi eksegeti in prevajalci.<sup>7</sup> Prav tako temu pomenu besede ne nasprotujeta Septuagintin

<sup>5</sup> Prav tam.

<sup>6</sup> Prim. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Romae 1968, str. 39—40; Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press- Oxford 1974, str. 33; Tudi tretja izdaja Koehler-Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Lieferung I., E. J. Brill-Leiden 1967, str. 37, se pridružuje temu mnenju.

<sup>7</sup> Na tem mestu navajam le nekatere: E. Testa, n. d., str. 311; J. Skinner, *Genesis* (ICC), Edinburg 1976, str. 79; C. Westermann, *Genesis* (BKAT), Neukirchen-Vluyne 1974, str. 353; H. Gunkel, *Genesis 7*, Göttingen 1966, str. 20; E. A. Speiser, *Genesis*

(odslej LXX) ἔχθρα in Vulgatin prevod (odslej Vlg) — *inimicitia*.

Sovrašstvo ali sovražen odnos med razumnimi bitji, bodisi posamezniki ali narodi, neke vrste rivalstvo, izražajo tudi odlomki v stari zavezi, kjer najdemo izraz (4 Mz 35,21—22; Ez 25,15 in 35,5). Starozavezni teksti ne poznajo sovrašstva kot stanja ali institucije med ljudmi in živalmi, tudi ne med ljudmi in divjimi živalmi. Zasledimo ga le med ljudmi ali pa, kot v našem primeru, med ljudmi in kačo, kar v neki meri potrjuje podmeno, da pisatelju kača predstavlja razumno bitje.<sup>8</sup>

## 2. zera' — seme, zarod:

Izraz pomeni dobesedno »seme«: seme bilja in zelenja (1 Mz 1,12; 2 Mz 16,31; 3 Mz 11,37; Is 17,11). V prenesenem pomenu pa se izraz rabi, tako za »moško seme« (3 Mz 15,16—18,32; 4 Mz 5,13,28 . . .), kakor tudi za »sad združitve moškega in ženske« — potomca ali potomstvo; zarod (1 Mz 4,25; 7,3; 15,3; 19,32,34 . . .). V izreku gre vsekakor za metaforično rabo izraza in ga zato skorajda vsi prevajajo z »zarod« ali »seme« v kolektivnem in prenesenem pomenu. Tudi smisel izreka opravičuje omenjeno rabo izraza. LXX ima na tem mestu σπέρμα, Vlg pa »semen«, prav tako v prenesenem kolektivnem pomenu. Mnogi avtorji se tukaj naslanjajo na 1 Mz 12,7 in 2 Sam 7,12, kjer se hebrejski izraz *zera'* nanaša izključno na telesno potomstvo.<sup>9</sup>

## 3. hû' — on:

Osební zaimék *hû'*, tako starejši kakor novejši prevodi zelo različno pojmujejo in prevajajo. V hebrejskem izvorniku (masoretsko besedilo – TM) se zaimék nanaša na *zera'*, ki je v hebrejščini moškega spola; srednjega spola, kakor ga imajo nekateri evropski jeziki, hebrejščina ne pozna. Vsi rokopisi LXX imajo αὐτός, ki se vsaj slovnično ne ujema s σπέρμα; v grščini je beseda srednjega spola in zahteva obliko αὐτό. Nekateri avtorji so mnenja, da se zaimék nanaša na σπέρμα bolj »secundum sensum« kakor pa »ad verbum«.<sup>10</sup> Namreč grškim prevajalcem naj bi vsaj v neki meri šlo za mesijansko razlago in pojmovanje odlomka.

Tudi stari latinski prevod »Vetus Latina« (odslej VL), je v veliki meri odvisen od LXX in zaimék *hû'* prevaja z »ipse« (on). Prav tako prevajata zaimék *hû'* v moškem spolu sirska pešita in samaritanski pentatevh.

(AB), Garden City, New York 1964, str. 22; G. von Rad, *Genesis* (OTL), London 1976, str. 86.

<sup>8</sup> Prim. J. J. Dougherty, *The Fall and its Consequences; An exegetical study of Gen 3: 1—24*, v CBQ 3 (1941), str. 226.

<sup>9</sup> Prim. F. Pili, n. d., str. 53.

<sup>10</sup> Prim. J. J. Dougherty, prav tam.

Odrpito in nerazumljivo pa še vedno ostane vprašanje rabe »ipsa« (ona), ki je na temelju nekaterih pomembnih rokopisov VL (kot sta npr. Turonenški in Amiatinski), prešla tudi v Hieronimovo Vulgato. Zanimivo je tukaj pripomniti, da Hieronim na drugem, povsem samostojnem mestu, rabi izraz »ipse« in ne »ipsa«, to pa daje slutiti nekakšno neodvisnost od Vulgatinega besedila.<sup>11</sup> Ravno tako ne moremo izključiti podmene, da se je izraz »ipsa« pojavil le iz želje po marijanski razlagi na temelju mesijanskega »ipse«. Kakršnakoli povezava s »semen« je tukaj izvzeta, saj se na temelju besedila zahteva zaimsek v srednjem spolu, namreč »ipsum«.

#### 4. šúp — streti, raniti (?):

Glagol šúp rabi hebrejski izvirnik v omenjenem izreku kar dvakrat. Enkrat je njegov osebek zaimsek *hû'*, ki se nanaša na potomstvo žene, drugič pa je njegov osebek *'attāh* (ti) in se nanaša na kačo. Isti glagol najdemo v stari zavezi še v Ps 139,11 in Job 9,17. Še danes ni povsem jasno, kaj natančno ta izraz pomeni. Beseda je predstavljala določeni tujek že grškim, pa tudi latinskim prevajalcem, saj ni bilo mogoče najti ali dati besedi tistega pomena, ki bi zadovoljil vse tri starozavezne stavke.

LXX prevaja glagol šúp v našem izreku s *τηρέω* (*τηρήσει* in *τηρήσεις*) in pomeni »opazovati«, »prežati«, »paziti na kaj«. V novi zavezi pomeni grški izraz tudi »varovati«, »čuvati«. V Vp 3,3 *οἱ τηρῶντες* ustreza hebrejskemu *haššōm'rim* (stražarji). Ps 139,11 se v grškem prevodu (LXX) glasi: *Ἄρα σκότος καταπατήσει με* zares tema me bo preteptala (od glagola *καταπατέω* — pogaziti, poteptati z nogami). Job 9,17 ima na tem mestu *ἐκτρέψη* od glagola *ἐκτρέβω* in pomeni »iztrebim«, »uničim«, »zatrem«.

Omenjeni primeri nam zgovorno potrjujejo, da so grški prevajalci prevedli hebrejski izraz po smislu, čeprav ta v celotnem kontekstu večkrat peša. Na nič manj težav niso naleteli latinski prevajalci, ki so v veliki meri odvisni od grških prevodov. VL in za njo številni cerkveni očetje imajo na tem mestu »ipsa/ipse tuum *observabit* caput et tu eius *observabis* calcaneum«. <sup>12</sup> Vlg prevaja 1 Mz 3,15: »ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius«. V prvem primeru prevaja glagol šúp s »contere« (streti, zatreti), v drugem pa z »insidiari« (zalezovati). <sup>13</sup>

<sup>11</sup> Prim. *Quaest. hebr. in Gen 3,15*, PL 23, 991

<sup>12</sup> Tako Lucifer iz Cagliarija, Avguštin, Ambrož pa tudi Hieronim.

<sup>13</sup> Nekateri avtorji so mnenja, da Vlg na tem mestu ubira srednjo pot in prevaja besedno igro izvirnika, v katero bi naj bil vključen hebrejski izraz »šā'ap« in pomeni »zalezovati«, »napasti«. Tako imamo v prvem delu stavka opraviti z glagolom »šúp« (streti), v drugem pa šā'ap«. Glagol »šúp« namreč označuje dejanje, ki ga bo izvršil človek, oziroma zarod žene; »šā'ap« pa dejanje, za katerega se bo odslej potegoval njegov nasprotnik, namreč kača. Prim. *Il messaggio della salvezza III*; Corso completo di studi biblici, ELLE DI CI, Leuman-Torino 1977, str. 276; glej tudi op. 35.

Kar zadeva prevod Ps 139,11, imamo: *iuxta hebr.*: »operirent« iz glagola »operire« (zakriti, zastreti); *iuxta LXX*: »conculcabunt« iz glagola »conculcare« (poteptati). Job 9,17 Vlg prevaja *šûp* s »conteret« iz glagola »contere« (streti, zatrei).

Ker je za pravilno pojmovanje in razlago našega izreka pomen hebrejskega izraza nadvse pomemben, se bomo v nadaljnjem obravnavanju ustavili na nekaterih poznejših poizkusih, ki so povzeti po prispevku E. Zolli.<sup>14</sup>

Na prvem mestu je vredno omeniti odličnega francoskega strokovnjaka judovskega rodu, Salomona Jishaqia, ki sugerira naslednji prevod: »on ti bo glavo strl (zdrobil), ti ga boš pa smrtno ranila v peto«. Medtem ko Jishaqi izvaja pomen glagola »streti« iz hebrejskega *šûp*, je v drugem delu mnenja, da gre za nov glagol, namreč *nāšap* in pomeni »sikati«. Tukaj gre za najbolj naravno dejanje kače, kadar se znajde iz oči v oči s sovražnikom. V prenesenem pomenu besede pa isti izraz pomeni »raniti«; kačji pik je namreč vedno povezan z njenim predhodnim sikanjem. Isti glagol *nāšap* dalje tudi ne pomeni nikakršnih ovir, vsaj kar zadeva njegovo konzonantno obliko, namreč *tšwpnw*. Začetni »nun« se v spregatvah redno zlije z naslednjim soglasnikom.

Z rešitvijo, ki jo predlaga Jishaqi, pa ni povsem zadovoljen David Qimhi. Po njegovem mnenju gre v omenjenem odlomku vedno za isti glagol, le da enkrat pomeni »streti«, drugič pa »raniti«. Dva različna pomena pripisuje izrazu *šûp* tudi S. D. Luzzato: »poteptati« in »oblegati«. Tudi ostali poizkusi, ki jih E. Zolli omenja, niso privedli do bistvenih sprememb. Zato še danes mnogi komentarji in prevodi rabijo različne izraze kot »streti«, »raniti« ali »zavratno napasti«.<sup>15</sup>

Novost za filologe, ki še vedno priznavajo svojo nemoč, kadarkoli se srečujejo s pojmom *šûp*, predstavlja P. E. Dhorme v svojem komentarju k Jobovi knjigi.<sup>16</sup> Dhorme je mnenja, da hebrejski glagol *šûp* ustreza arabskemu korenu *šwp I* (loščiti); v aramejščini in sirščini ima pomen »mleti«, »drobiti«, v asirščini pa »poteptati«. Prav tako je isti glagol v zvezi z arabskim *šwp II* (gledati, zalezovati, opazovati). V 1 Mz 3,15 Dhorme spretno

<sup>14</sup> Prim. E. Zolli, *Il verbo shuf nella letteratura antico testamentaria*, v: Marianum 10 (1948), str. 282—287.

<sup>15</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., str. 20; C. Westermann, n. d., str. 354; J. Skinner, n. d., str. 80; E. A. Speiser, n. d., str. 22; E. Testa, n. d., str. 311. Angleški prevodi imajo: RSV — »bruise« (poškodovati); NAB — »strike at« (udariti); Nemški prevod: Einheitsübersetzung — »treffen« (zadeti); francoski prevodi: BJ — »écraser« (zdrobiti) in »atteindre« (raniti); TOB — »meurtrir« (streti); italijanski prevodi: CEI — »schiacciare« (streti) in »insidiare« (zalezovati); NVB — »schiacciare« (streti) in »assalire« (napasti); španski prevod: NBE — »herir« (raniti). Nova Vulgata prevaja glagol »šûp« s »contere« na obeh mestih.

<sup>16</sup> P. E. Dhorme, *Le Livre de Job*, Paris 1926; navajam po A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, Rome 1969, str. 54—55.

uporablja oba pomena in sugerira naslednji prevod: »il t'écrasera la tête, et tu le viseras au talon« (on ti bo glavo strl, ti pa mu boš prežala na peto).

Blommerde<sup>17</sup> na temelju Dhormejevih raziskav prevaja *šúp* v Job 9,17 z »gledati«, »paziti na«: »he watches me from the whirlwind« (on gleda pazi name iz zračnega vrtinca).

Tudi M. Dahood je prepričan, da hebrejski glagol *šúp* pomeni »opazovati«, »gledati«, »prežati na koga«.<sup>18</sup> Ko komentira Ps 139,11, se sklicuje na arabski izraz *šafa*, ki največkrat pomeni prav »gledati«, »opazovati«. Njegov prevod Ps 139,11 se glasi takole: »Then I realized, Even in the Darkness he observes me« (Tedaj sem spoznal, tudi v temi on pazi name). Prav tako vidi Dahood isti pomen glagola v Job 9,17: »who observes me from the storm cloud« (on, ki gleda name iz oblačnega viharja).<sup>19</sup>

Standardni leksikoni hebrejskega jezika v zvezi s pomenom glagola *šúp* ne beležijo nikakršne novosti ali napredka ter pripisujejo izrazu dvomljiv klasičen pomen: »poteptati«, »zmečkati«, »zlomiti«.<sup>20</sup>

Ali pomeni *šúp* »opazovati«, »prežati«, »paziti na koga« tudi v izreku, o katerem teče beseda? Do sedaj smo lahko videli, da se še tudi danes nekateri vodilni prevodi držijo večstoletnega mnenja, vendar pa ne izključujejo možnih izboljšav. Preden pa smemo izreči kakšno končno sodbo, si oglejmo nekatere razlage, ki so poskušale ugotoviti, kaj je sveti pisatelj želel povedati, katero je njegovo sporočilo ter na temelju teh, kolikor je mogoče, ugotoviti tudi pomen hebrejskega izraza.

### B) Razlage in zgodovina eksegeze

Tako kot so se vrstile in se še vrstijo razprave med filologi, obširnimi razpravam in predlogom, ni konca tudi med razlagalci. Deloma je že bilo povedano, da LXX in pozneje Vlg namigujeta na mesijansko oziroma marijansko smer. To mnenje je še danes deloma zastopano med mnogimi katoliškimi in tudi nekaterimi nekatoliškimi eksegeti.

Različnost in raznoterost mnenj v razlagi odlomka 1 Mz 3,15 pa vsekakor daje slutiti, da je v dosedanjih razlagah nekaj manjkalo in še morda vedno manjka. Vsi poskusi so do sedaj vklenjeni le v »sporočilo« odlomka in neposredne tekstne podobnosti. Te so večkrat izrek izluščile iz konteksta in njegovega zgodovinskega okolja. Dokler ne bo vsaj delno razvozlan njegov zgodovinski in literarni okvir ter raziskana religiozna struja, v katero spada, bo kakršnakoli, še tako dobronamerna razlaga, obsojena na neuspeh. Vedno je potrebno imeti pred očmi dejstvo, da je sveti pisatelj, prerok, če gre za

<sup>17</sup> Prim. A. C. M. Blommerde, n. d., 54.

<sup>18</sup> Prim. M. Dahood, *Psalms III*, (AB), Garden City, New York 1979, str. 283 ss.

<sup>19</sup> Prim. M. Dahood, n. d., str. 291.

<sup>20</sup> Prim. F. Zorell, n. d., str. 830; Brown-Driver-Briggs, n. d., str. 1003.

prerokbo, po božjem naročilu v prvi vrsti spregovoril ljudem svojega časa. Zaradi tega je moral dobro poznati osebe, katere predstavlja, in dogodke, ki jih opisuje.<sup>21</sup>

V našem primeru gre brez dvoma za kategorično in slovesno napoved. Protagonisti (žena, zarod, kača . . .) so pisatelju dobro znani; v hebrejskem besedilu so vsi označeni z določnim členom. Ne gre le za kakšno splošno napoved, ampak za pomembno stvarnost, ki bo odslej v korak spremljala človeški rod.

Vendar pa za večino t. im. »neodvisnih kritikov« pomeni naš izrek le rudimente starojudovske folklorne literature. Gre morda le za neke vrste legendo, ki jo je kot tolike druge zadnji redaktor spretno vrnil v končno besedilo.<sup>22</sup> Zato je na teh straneh brez pomena iskati kakršnokoli napoved prihodnjega odrešenja ali skrivnostno in nadnaravno prenavo. Gre le za delček »zgodovine«, ki je v veliki meri že preteklost, posledice pa so navzoče tudi v našem času, ker jih ni in jih ne bo mogoče odpraviti tudi v prihodnosti. Čudovita harmonija »v začetku«, zlata doba človeštva, je »v času« postala razsulo upora in nasprotovanja. Človek in živali so najprej živeli v sožitju, po neuspelem atentatu na Stvarnika pa jih je božje prekletstvo obsodilo na nenehno sovraštvo.

Tudi katoliški eksegeti še doslej niso našli skupnega imenovalca, pa tako med njimi ne manjka previdnih, neodločnih, vmesnih in včasih tudi »zanesenih« razlag.

R. de Vaux<sup>23</sup> se ustavlja le na sovraštvo med kačo, njenim zarodom in zarodom žene. Ker je kača simbol sovražnih sil, izrek napoveduje le neprestani boj med človeškim rodом in hudičem. V tem žalostnem in nejasnem trikotniku vidi de Vaux prvi izrek odrešenja. Na neodločnost kažeta tudi A. Clammer<sup>24</sup> in J. Chaine<sup>25</sup>. Avtorja ne vidita, da bi kjerkoli jahvistični pisatelj spregovoril, od kod bo prišla rešitev. Mesijansko pojmovanje izreka je za oba avtorja le sad poznejših teoloških predstav na temelju septuagintinega in vulgatinega prevoda.

Napoved in prihodnjo obljubo pa v izreku odločno vidijo L. Dennefeld<sup>26</sup>, F. Ceuppens<sup>27</sup> in P. Heinisch<sup>28</sup>, čeprav je ta le splošne narave.

<sup>21</sup> Prim. O. da Spinetoli, n. d., str. 41.

<sup>22</sup> Tega mnenja so predvsem: H. Gunkel, n. d., str. 21; O. Procksch, *Die Genesis* (KAT), Leipzig 1913, str. 36; J. Skinner, n. d., str. 78—82; S. Driver, *The Book of Genesis*, London 1926, str. 81; W. Zimmerli, *Genesis 1—11*, Zürich 1943, str. 215; W. Hooke, *In the Beginning*, Oxford 1955, str. 9; G. von Rad, n. d., str. 92—93; C. Westermann, n. d., str. 354 ss.

<sup>23</sup> *Genèse* (BJ), Paris 1954, str. 47.

<sup>24</sup> *La Sainte Bible, Genèse*, Paris 1953, str. 138.

<sup>25</sup> *Le Livre de la Genèse*, Paris 1951, str. 50.

<sup>26</sup> *Messianisme*, v: DTC X, kol. 1409—1412.

<sup>27</sup> *Theologia Biblica IV, De Mariologia*, Roma 1948, str. 1—23.

<sup>28</sup> *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, str. 125.

Največ katoliških razlagalcev je danes navdušeno s »srednjo potjo«. Besedilo izreka se lahko nanaša na posameznika (Mesija), vendar to ni nujno.<sup>29</sup> E. Galbiati, ki prav tako ubira srednjo pot, meni, da je Odrešenik že po sebi vključen v »zarod žene«, kajti človeštvo brez njegovega posredovanja ne more premagati sovražnika.<sup>30</sup>

Avtorji, ki zastopajo individualno razlago izreka, niso tako številni; to so namreč tisti, ki trdijo, da se »zarod« nanaša izključno na Mesijo. Med njimi naj omenimo le nekaj imen, kot na pr.: A. Bea, A. Vaccari in Simon-Prado.<sup>31</sup>

Posebno skrb je dalje katoliška eksegeza posvetila istovetenju žene v omenjenem izreku. Medtem ko jo nekateri avtorji<sup>32</sup> istovetijo z Evo, so drugi mnenja, da gre tukaj za »novo Evo«, namreč Bl. Devico Marijo.<sup>33</sup> Večina se redno naslanja na nekatere starejše cerkvene očete (Justin, Irenej, Tertulijan, J. Krizostom . . .), ki na temelju svetopisemskih izrekov, kot Sir 25,33; 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,14 pripisujejo Evi vzroke in posledice greha. Tukaj je znan Hieronimov rek: »Mors per Evam, vita per Mariam«.<sup>34</sup>

V dolgi zgodovini eksegeze je presenetljiv molk ali strah eksegetov, da bi postavili nastanek odlomka v poznejši čas, v katerega spada njegova razglasitev. Literarna oblika in kompozicija morda niti nista najstarejši v stari zavezi, vendar ima izrek častni naslov: »protoevangelij« (prva blagovest). »Blagoslovi«, ki jih je Bog obljubil očakom v zvezi z zavzetjem kanaanske dežele, (prim. 1 Mz 12,3; 13,14; 26,4 . . .) so po mnenju mnogih strokovnjakov kronološko starejši od obljub v edenskem vrtu. Svetopisemska zgodovina se začneja z »očaki« in doba izraelskih očakov označuje prvo fazo božjega razodetja.<sup>35</sup> Zaradi tega je zelo pomembno vprašanje, kdaj je izrek nastal. Ali je že bil znan očakom? Sta ga poznala Mojzes in Aron? Ali pa ga je Bog objavil in razodel šele sodnikom . . .?

Na podlagi zgodovinske kritike lahko sklepamo, da je doba med očaki in izraelsko monarhijo oropana napredka in novosti pri izpolnitvi božjih obljub. Šele ko je David utrdil svoj prestol in zavzel Jeruzalem, so bili utrjeni tudi

<sup>29</sup> Prim. Haspecker, *Die Frohe Botschaft von kommenden Erlösung (Gen 3,15)*, v: BiKi 15 (1960), str. 98—101.

<sup>30</sup> *La Sacra Bibbia, L'Antico Testamento*, Vol. I, Torino 1961, str. 26.

<sup>31</sup> A. Bea, *De Pentateucho*, v: *Institutiones Biblicae Sholis accomodatae*, Romae 1933; isti, *Maria Santissima nel Protovangelo*, v: *Marianum* 15 (1953), str. 1—21; A. Vaccari, *La Sacra Bibbia tradotta dagli testi originali a cura del PIB*, Firenze 1961; Simon-Prado, *Praelectiones Biblicae, Vol. I*, Taurini 1941, str. 52.

<sup>32</sup> Prim. A. de Gulielmo, *Mary in the Protoevangelium*, v: CBQ 14 (1952), str. 104—115.

<sup>33</sup> Prim. B. Mariani, *L'Immacolata nel Protovangelo (Gen 3,15)*, v: *Euntes docete* 9 (1956), str. 160—222; E. Testa, n. d., str. 313.

<sup>34</sup> Prim. Ep. XXII ad Eustochium, 21; PL 22, 408.

<sup>35</sup> Prim. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Paideia-Brescia 1972, str. 196—207.

upi v »trdnost« božjih obljub. Abrahamove obljube so doživele svojo uresničitvev prav v tem času. Začetek označuje Natanova prerokba (2 Sam 7) in šele nanjo se vežejo »Jakobov blagoslov« (1 Mz 49,10) ter »Bileamov izrek« (4 Mz 24,17).

Ali je tudi »protoevangelij« vsaj nekoliko povezan z Natanovo prerokbo ali celo odvisen od nje?

»Božje obljube« Davidovi hiši označijo zgodovinski začetek mesijanskih pričakovanj, ki naj bi bile v bližnji prihodnosti doživele vrhunec svojega razcveta. Prvič v zgodovini je namreč kanaanska dežela zaznamovana z znakom »žezla Judovega in njegove vladarske palice« (prim. 1 Mz 49,50). Obljube, ki jih je Bog dal Abrahamu in njegovemu potomstvu, so tako uresničene. Šele sedaj lahko Bog dejansko začenja z ostalimi napovedmi in postavi prvotnim obljubam solidnejše temelje. Dane so namreč vse možnosti, da se morebiti odpre novo poglavje v zgodovini mesijanskih pričakovanj ali mesijanskih idej. Natanova prerokba, ki je še najbolj ohranila svojo prvotno obliko, je postavljena na začetek te nove faze mesijanskega razodetja v stari zavezi.

Ni mogoče natančno določiti, kdaj je nastal »protoevangelij«. Znana nam je religiozna struja, v katero spada (jahvistična tradicija), in avtor, ki ga posreduje (jahvist). Na temelju tega pa lahko le v neki meri določimo čas nastanka ali vsaj čas nastanka sedanje oblike izreka.

Jahvistična besedila so po mnenju dosedanjih raziskav prehajala iz ustne oblike v pisano v 10. ali 9. stol. pr. Kr., torej v dobi hebrejske monarhije. Skoraj nemogoče bi bilo, da bi bil jahvist zbiral poročila iz drugih obdobj in bi bil ob tem zanemaril religiozne ideje svojega časa. Seveda s tem ni rečeno, da je omenjeni izrek moral nastati v tem času, pač pa je obdobje, o katerem teče beseda, vplivalo na njegovo končno obliko. To obdobje ga je nekako oblikovalo, morda celo preoblikovalo, po idejah in smernicah tistega časa. Ob vsem lahko k temu dodamo še podmeno, da smisel in pomen izreka nujno niti ne spadata v Prvo Mojzesovo knjigo ali med besedila iz dobe izraelskih očakov, ampak v poznejši čas, v obdobje mesijanskega gibanja. Položaj, ki ga zavzema v Prvi Mojzesovi knjigi, je torej bolj logičen kot pa kronološki. Ni tako najstarejši ali »protos«, ampak najbolje povezuje in hkrati obogati druge izreke te vrste. Zato ga je avtor postavil na začetek in ga zaznamoval kot »ključ« za razumevanje celotnega razodetja. Označuje začetek vsega v trenutku, ko je jahvistični pisatelj zbral in dokončno uredil besedila, ki se stekajo v njegovem delu.<sup>36</sup>

Lahko bi šli še dalje in celo postavili nastanek odlomka v še poznejše obdobje. Njegova vsebina namreč daleč presega izreke, ki smo jih do sedaj

<sup>36</sup> Prim. O. da Spinetoli. n. d., str. 44 ss.



omenili (1 Mz 44,10; 4 Mz 24,17; 2 Sam 7,12—14). To domnevo delno potrjuje tudi optimistični ton, ki ga izrek narekuje.

Pot do končnega sklepa pa še vendarle ostane odprta in zahtevna. Tudi še tako naklonjene prednosti ene razlage ne morejo biti zadostni razlog, da bi popolnoma izključili druge.

## Sklep

Tukaj naj takoj omenim, da ni bil namen pričujoče razprave dokazati, kdo se moti ali kdo ima prav, kakor tudi ne odgovoriti z odločnim »da« ali »ne« na katerokoli vprašanje ali problem, ki ga izrek vsebuje ali nakazuje. Še več, bilo bi predrzno in tudi nevarno, če bi hoteli s preveliko natančnostjo govoriti o stvareh, ki jih izrek morda le delno omenja in so preprosto izraz ali formulacija določenega obdobja ali mišljenja.

Kar je pomembno v odlomku, je obljuba »odrešenja« ali morda bolje rečeno »obljuba boljših časov«, ki jih bo Bog naklonil po svojem nagibu. Kdaj se bo to zgodilo in kdo bo njihov nosilec, tega izrek kot tak (»in sensu litterali«) ne pove. V tekstu zasledimo le perspektivo zveličanja in ne njegovo naravo ali način, kako bo ta uresničena.<sup>37</sup>

Povedano je že bilo, da jahvistična pripoved o človekovem padcu poroča o stanju, v katerem se je v danem trenutku znašlo človeštvo. Da bi pisatelj čimbolj nazorno prikazal vse to, večkrat uporablja folklorne in mitološke elemente, ki so jih njegovi sodobniki zelo dobro poznali, saj so predstavljali del njihovega vsakdanjika:

— Sovraštvo, ki pomeni neprestano rivalstvo, zalezovanje in ne boj ter napoved zmage enega od nasprotnikov.

— V tem ni izključena končna zmaga »zaroda žene«, vendar o tem izrek izrečno ne govori.

— V sovražnem odnosu med zarodom žene in zarodom kače se kot antagonist v prvi vrsti pojavi kača iz zemeljskega raja; koliko ta presega svojo naravo, ne moremo sklepati iz odlomka.

— Isto velja za zarod žene kakor tudi za ženo.

Mislim, da s to sodbo nismo ničesar odvzeli vsebini in smislu izreka 1 Mz 3,15. Iz celotne pripovedi 1 Mz 2,4b—3,24 zremo, da je človek grešil, vendar ga Bog ni zapustil in popolnoma pozabil.<sup>38</sup> Stvarnik sam bo pripravil »pot«, po kateri bo prišla rešitev in bo človek spet božji prijatelj.

K tej sodbi, ki nikakor ne želi biti dokončna, dolgujem prevod, ki je morda nenavaden, drugačen od običajnih ali že vpeljanih. Vendar pa se mi

<sup>37</sup> Prim. H. Renckens, *Storia primitiva e storia della salvezza*, Alba 1970, str. 305.

<sup>38</sup> Božja ljubezen daleč presega človekov greh, zato Bog naredi človeku in njegovi ženi obleko, da pokrije njuno nagoto — prim. 1 Mojz 3,21.

zdi, da bolje ustreza celotnemu kontekstu in ga delno tudi osvetljuje, ne da bi karkoli odvzel njegovemu pomenu («sensus plenior» ali »sensus typicus«):

»Sovraštvo postavljam med teboj in ženo,  
med tvojim zarodom in njenim zarodom;  
On ti bo prežal na glavo,  
ti mu boš pa prežala na peto.«

Omenjeni prevod poskuša seveda, kolikor je mogoče, ohraniti izražanje izvirnika in morda kot tak najbolje ustreza naravnemu in dejanskemu razmerju med človeškim rodom in kačo. Glava je namreč kači, »ki se plazi po trebuhu«, najranljivejši del; za človeka pa predstavlja ta glava nenehno nevarnost. Kači pomeni neposredno nevarnost človekova noga, trdnost in gotovost mu pa daje peto. V morebitnem boju zoper kačo bo človek v svojo obrambo uporabil prav peto.

**Povzetek: Fr. Milan Holc, Izrek 1 Mz 3,15 in »protoevangelij«**

Izrek 1 Mz 3,15 ali »protoevangelij«, ki ga literarna kritika pripisuje jahvistični tradiciji, predstavlja danes več težav kot nekdanj. Gre predvsem za nekatera vprašanja, na katera tako lingvistika kakor tradicija težko odgovorita z odločilnim »da« ali »ne«.

Avtor se v pričujoči razpravi dotika vprašnja iz dveh vidikov. Prvi je jezikoslovni in se nanaša na različne poizkuse prevodov omenjenega izreka. Ob tem analizira nekatere ključne izraze izvirnega besedila (*ʿēbāh* — sovraštvo; *zeraʿ* — seme, zarod; *hū* — on; *šûp* — streti, raniti (?): opazovati, prežati na koga). Drugi vidik pa prikaže nekatere dosedanje poizkuse interpretacije v zgodovini eksegeze.

Avtor je mnenja, da je še vedno težko izreči kakšno dokončno sodbo, kajti večkrat prednosti ene razlage še vendar niso zadostni razlog, da bi popolnoma izključili neko drugo.

**Summary: Fr. Milan Holc, Gen 3.15 and »Protoevangelium«**

Gen 3.15 or »protoevangelium«, which is attributed to Yahvist readdition by the literary critique, causes more difficulties today than it has done before. There are some questions which cannot be absolutely affirmed or answered in the negative either by linguistics or by tradition.

In the present paper the author treats two aspects of the question. The first one is linguistic and concerns different attempts of translating the sentence. Some key expressions of the original text are analysed (*ʿēbāh* — hatred; *zeraʿ* — seed, offspring; *hū* — he; *šûp* — crush, bruise (?): observe, lie in wait for sb.). The second aspect presents some previous interpretation attempts in the history of exegesis.

The author is of the opinion that it is not yet possible to express a final judgement as often the advantages of one explanation do not give sufficient reason to discard another.

## Jobovo pričevanje

*Jurij Bizjak*

Vprašanje, ki ga Jobova knjiga obravnava, je na kratko naslednje: Jobovi trije prijatelji jemljejo njegovo trpljenje kot Božjo kazen za greh, Job pa njihove razlage ne priznava. Sprejema ga kot rokavico, ki mu jo je vrgel Bog. Vest mu ne očita nobenega njegovih dni, zato je neizprosno s svojim vprašanjem: zakaj? Ko se Job, pripravljen na spopad, približa Bogu, pa spozna, da to ni bil izziv na boj, ampak povabilo na veličasten sprejem.

Glede na dolge nepretrgane govore lahko Jobovo knjigo označimo za epsko pesnitev. Če pa premislimo na razgreto vsebino in silovita nasprotja, ki možem podžigajo zgovornost, postane epska širina polna pretresljivih notranjih napetosti in delo lahko označimo za dramo.

Vsebina in nauk Jobove knjige sta sorazmerno jasna. Nikakor pa tega ne moremo trditi o poteku dejanja. Glede na število in razvrstitev posegov pogrešamo tretji Cofarjev govor, ki ga besedilo ne navaja: Elifaz in Bildad posredujeta trikrat, Cofar dvakrat. Tretji Bildadov govor je nepričakovano kratek: 25,1—6, predhodni Jobov govor pa v zadnjem delu (24,13—25) vsebuje trditve, ki nasprotujejo prejšnjim njegovim govorom. Nepojasnjena je vloga, ki jo ima zadnji del devetega Jobovega govora (zadnjega s prijatelji, 27,8—23), in vloga hvalnice modrosti, ki sledi (28). Sporno je vprašanje, ki zadeva prvi Jobov govor: naj ga iz nadaljnje razvrstitve izločimo ali vključimo vanjo? Eliujev poseg (32—37) se zdi predolg in za potek dejanja brez-pomemben.

Prve poskusne rešitve teh vprašanj so iz komentarjev že prešle v nekatere sodobne prevode. The New American Bible (New York 1970) postavlja med zvezdice 24,18—24 s pripombo, da teh vrstic najbrž ne moremo pripisovati Jobu, in 27,13—21 s pripombo, da je to najbrž tretji Cofarjev govor. Nueva Biblia Española (Madrid 1975) sestavlja tretji Bildadov govor iz naslednjih odlomkov: 24,18—25; 25,1—6; 26,5—14. Kot tretji Cofarjev govor navaja 27,8—23. La Bible de Jérusalem (Paris 1981) navaja kot tretji Bildadov govor 25,1—6 in 26,5—14, v tretji Cofarjev govor pa strne 27,13—23 in 24,18—24.

Omenjeni prevodi imajo to prednost, da nekako dosledno dopolnjujejo zgradbo. Ostaja pa kljub temu še nekaj odprtih vprašanj. Prvo: predstavljanje celih odlomkov je vsekakor zoprna stvar. Drugo: v tretjem krogu razgovora se potek dejanja razblini, končni posegi so medli, razplet je v zraku. Tretje: hvalnica modrosti kot nekakšna medigra ostaja na robu dogajanja in za potek dejanja nepomembna.

Tudi zgradba, ki jo predlagam, je poskus. Razreši nekaj vprašanj in odpira celo vrsto novih. Predlog sloni na domnevi, da je besedilo Jobove knjige v glavnem dobro ohranjeno, vprašaj pa postavlja v prvi vrsti na uvode, ki označujejo konec prejšnjega in začetek naslednjega govora. Poskus sledi besedilu in ugotavlja, kako vsebina vsake naslednje enote lahko poganja in usmerja potek dejanja.

Predgovor:

poglavji 1—2

Prvo dejanje:

Job — poglavje 3

Elifaz — poglavje 4—5

Job — poglavje 6—7

Bildad — poglavje 8

Job — poglavje 9—10

Cofar — poglavje 11

Drugo dejanje:

Job — poglavje 12—14

Elifaz — poglavje 15

Job — poglavje 16—17

Bildad — poglavje 18

Job — poglavje 19

Cofar — poglavje 20

Tretje dejanje:

Job — poglavje 21

Elifaz — poglavje 22

Job — poglavje 23; 24,1—12

Bildad — poglavje 24,13 sl; 25

Job — poglavje 26—27

Cofar — poglavje 28

Četrto dejanje:

Job — poglavje 29—31

Eliu — poglavje 32—37

Gospod — poglavje 38—39; 40,1—2

Job — poglavje 40,3—5

Gospod — poglavje 40,6 sl; 41

Job — poglavje 42,1—6

Sklep:

poglavje 42,7 ss

## **Predgovor**

V ozadju Jobove drame stoji stava med Bogom in satanom, za katero Job ne ve. Satan očita Bogu, češ da je Jobova vera koristolovska. Job je pobožen zato, ker se mu spleča: Bog daje Jobu srečo v življenju, Job Bogu čast. Bog se na Joba zanese in dovoli, da ga satan preizkuša. Sabejci odženejo vole, oslice in hlapce; ovce in njihove pastirje pokonča ogenj z neba; kamele in kamelarje pospravijo Kaldejci; puščavski vihar pokonča sinove in hčere. Nesreča res nikdar ne pride sama. Job ne klone. — »Koža za kožo,« pravi satan in Bog privoli tudi v to: Joba napade gnusna bolezen. Njegova žena se postavi na njegovo stran in proti Bogu: »Boga prekolni in umri!« Job jo zavrne. Obiščejo ga njegovi trije prijatelji in sedem dni ob njem molčijo.

## **Prvo dejanje**

V prvem dejanju se možje dvignejo iz svojih zaklonov in povedo svoje mnenje. Job je do konca potr, življenje se mu gnusi. Čeprav mu vest ničesar ne očita, se je Bog spravlil nadenj. Job ga sprašuje, zakaj. Če bi začel z njim pravdo, bi ga Bog z lahkoto ugnal; razsodnika, ki bi stvar razrešil, ni mogoče najti. Prijateljem očita nezvestobo in strahopetnost, prosi jih za pojasnilo in pouk. Prijatelji se vsi trije obrnejo proti njemu. Starodavna je resnica: »Bog je pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje«. Kdo naj bo pravičen, če ne Bog — sodnik vesoljne zemlje! Zaslužno plačilo ali kazen seveda prejme vsak že na tem svetu — do jasnih pojmov o posmrtnem povračilo je še daleč! Jobova nesreča dokazuje, da je grešnik. Job naj svojo krivdo prizna in Bog bo svojo jezo umaknil od njega. Govori prijateljev so umirjeni, izzvenijo dobrohotno.

*Job (1).* Jobova tožba je pretresljiva. Najprej prekolne svoj dan (3,1—10): naj zgine dan, ko se je rodil, in noč, ko je bil spočet. — Potem blagruje kraljestvo mrtvih, kjer so vsi enaki (3,11—19). — Končno se sprašuje, zakaj se daje življenje ubožcu, in pove, kdo ga je zadel: Strašni, ki sem se ga bal, je prišel nadme, in ta, pred komer me je groza, me je zadel (3,20—26).

*Elifaz (1).* Elifaz Jobu priznava pošteno življenje, ki je vir upanja: saj ni bil nedolžni še nikoli pogubljen, izginili pa so vedno hudobneži (4,1—11).

— Z nočnim videnjem (4,12—21) razlaga Jobu, da noben človek pred Bogom ni čist, in ga previdno navaja, naj svojo preteklost pošteno pregleda. — Razglašati se za nedolžnega in klicati priče nič ne pomaga (5,1—7). — Rešitev je treba iskati pri Bogu, ki pravično rešuje siromaka in ugonablja krivčnika (5,8—16). — Toda iskati jo je treba ponižno in učljivo, ne samozavestno in uporno (5,17—18). — Potem bo Bog spremenil Jobovo usodo in mu vrnil izgubljeno srečo (5,19—27).

*Job (2).* Kot da je Job prijatelj govora preslišal, nadaljuje svojo jere-miado (6,1—13). Lačna vrana siti ne verjame. — Potem se obrne k prijateljem, ki se mu zdijo kot varljiv zimski potok in strahopetni. Prosi jih, naj ponovno premislijo in ga poučijo, če je v zmoti (6,14—30). — Nato se zopet pogrezne vase in premišlja svojo žalostno usodo (7,1—10). — V zadnjem delu svojega govora se Job obrne na Boga: kako mila so njegova vprašanja in kako ganljive njegove prošnje (7,11—21).

*Bildad (1).* Tudi Bildad je prepričan, da je Jobovo trpljenje kazen za greh. Jobove sinove in hčere je Bog že prepustil njihovi usodi, Jobu pa še dopušča možnost spreobrnjenja (8,1—7). — Svojo ugotovitev opira na modrost in izkušnjo prešnjih rodov: brezbožnikovo upanje propade (8,8—19). — V upanju, da bo Job to upošteval, konča z besedami, ki naj Joba potolažijo in zbudijo misel na lepšo prihodnost (8,20—22).

*Job (3).* Job še resneje povzdigne svoj glas. Bildadovo prepričanje o Jobovi krivdi je zmotno. Pravda z Bogom bi to dokazala, a je nemogoče: Bog je polnomočen v veselju (9,1—10), kaj šele nasproti Jobu in drugim ljudem (9,11—24). Bog se ne drži pravila, ki mu ga navajajo prijatelji: pokončuje nedolžnega in brezbožnega. — Misel, da je pravda za njegovo nedolžnost neuresničljiva, Joba tare (9,25—35). — Želja po pravdi z Bogom ga tako prevzame, da pripravi svoj zagovor: poln kljubovalne predanosti! (10,1—22).

*Cofar (1).* Jobova nepopustljivost je Cofarja nekoliko razdražila. Zato zastavi svoj govor s štirimi ostrimi vprašanji (11,1—2). Tudi on je kot njegova dva prijatelja prepričan o veljavnosti pravila o pravičnem povračilu. Svojo trditev opira na nedoumljivo Božjo modrost, na katero se človek mora zanesti. Njegova razlaga je kratka, nazorna in prepričljiva (11,44—12). — Job naj odstrani krivico s svojih rok in sreča se mu bo nasmehnila (11,13—20).

## Drugo dejanje

Če si priključimo v spomin stavo med Bogom in satanom, lahko ocenimo stališča, ki so jih možje zavzeli v prvem dejanju: satan je Bogu očital, da je Jobova vera koristolovska. Da bi Bog ta očitek razveljavil, je moral odstopiti od zakona o pravičnem povračilu, ki ga zagovarjajo prijatelji!

V drugem dejanju se mo $\dot{z}$ je spoprimejo v neizproslem boju. Divji sunki parajo ozra $\dot{c}$ je, o $\dot{c}$ itki trdo padajo z obeh strani. Job o $\dot{c}$ ita prijateljem, da je njihova predstava o Bogu zmali $\dot{c}$ ena, da so la $\dot{z}$ niki in sleparji, oni pa njemu, da je brezbo $\dot{z}$ en in predrzen. Job odlo $\dot{c}$ no zahteva pravdo z Bogom, tarna in to $\dot{z}$ i, ker je prepri $\dot{c}$ an, da bo na $\dot{s}$ el pri $\dot{c}$ o sebi v prid, oni pa mu vztrajno me $\dot{c}$ ejo v obraz  $\dot{z}$ alostno usodo hudobne $\dot{z}$ a.

*Job (4).* Neutemeljene razlage in nasveti prijateljev so Joba razka $\dot{c}$ ili. Iz njegovih uvodnih besed: »Resni $\dot{c}$ no, vi ste cvet ljudstva in z vami umre modrost« veje grenek posmeh. Sam se ne  $\dot{c}$ uti ni $\dot{c}$  manj sposobnega, pa se mu posmehuje vsak ni $\dot{c}$ vredne $\dot{z}$  (12,1—6).  $\dot{Z}$ ivina, ptice pod nebom, podzemlje in ribe v morju vedo, da se Bog ne ravna po zakonu prijateljev (12,7—9). Job jih zasuje s primeri: Bog je polnomo $\dot{c}$ en nad starimi, modrimi in vodilnimi, polnomo $\dot{c}$ en nad posameznikom in nad narodi, jemlje jim izku $\dot{s}$ enost, modrost in polo $\dot{z}$ aje (12,14—25). Zatem pa se Job razbesni in izprazni svojo vre $\dot{c}$ o na ra $\dot{c}$ un prijateljev: »Pletilci la $\dot{z}$ i . . . ali ho $\dot{c}$ ete biti Bo $\dot{z}$ ji odvetniki? . . . va $\dot{s}$ i nauki so izreki iz pepela, va $\dot{s}$ i govori so govori iz ila . . .« (13,1—12). Neizprosno obsodi stali $\dot{s}$ ce prijateljev. — Job ho $\dot{c}$ e priti stvari do dna, naj stane kar ho $\dot{c}$ e. Tudi  $\dot{c}$ e ga stane  $\dot{z}$ ivljenje, cena ni previsoka. Prepri $\dot{c}$ an je, da bo zmagal, zato je pripravil pravdo (13,13—19). Nato se Job obrne k Bogu in ga prosi samo eno stvar: sodna razprava naj poteka pravilno, brez strahovanja in gro $\dot{z}$ enj (13,20—22). Kot da se je Job ustra $\dot{s}$ il svojega prodora, se je v ostalem delu govora po $\dot{c}$ asi umiril. Svoje misli razprea o tem, kako ni $\dot{c}$ ev je  $\dot{c}$ lovek, in kako polnomo $\dot{c}$ en je njegov nasprotnik — Bog. Pravde, ki preti, ni spro $\dot{z}$ il Job, ampak Bog! In pri takem nesorazmerju mo $\dot{c}$ i: le  $\dot{c}$ em $\dot{u}$ ? (13,23—14,22).

*Elifaz (2).* Job je s svojim govorom dregnil v sr $\dot{s}$ enje gnezdo. Elifaz plane na Joba ni $\dot{c}$  manj nasajen. Tudi on nagovori Joba z »modrim«, a takoj doda, da njeglova modrost ni modrost, ampak izprijenost in zvitost (15,1—6). Zabadga ga z vrsto vpra $\dot{s}$ anj o izvoru njegove vednosti, ki si drzne bruhati na dan tako stra $\dot{s}$ ne besede. Od kod tako prepri $\dot{c}$ anje o lastni nedol $\dot{z}$ nosti? (15,7—16). Zakon o pravi $\dot{c}$ nem povra $\dot{c}$ ilu vendar velja  $\dot{z}$ e od davnine! In Elifaz mu v dolgem, zadnjem delu govora spretno slika hudobne $\dot{z}$ ev konec in Jobu namiguje. Se prepozna $\dot{s}$ ? (15,17—35). Lepa beseda Joba ni prepri $\dot{c}$ ala, ga bo ukrotila trda?

*Job (5).* Jobu se prijateljeve besede zdijo prazne marnje, nadle $\dot{z}$ ne in dolgo $\dot{c}$ asne — sli $\dot{s}$ al jih je  $\dot{z}$ e. Kot da je silovit odziv predvideval, jim odgovarja: Tudi sam bi govoril kakor oni,  $\dot{c}$ e bi vloge bile zamenjane, toda tokrat je na vrsti on (16,1—5). Vso svojo pri $\dot{c}$ evalno mo $\dot{c}$  je vlo $\dot{z}$ il v pre $\dot{s}$ nji govor a zaman: proti njemu se kljub temu dviga vsa soseska (16,6—10), Bog ga dr $\dot{z}$ i za tilnik (16,11—17). Na koga se  $\dot{s}$ e lahko obrne? Pod svojimi nogami za $\dot{c}$ uti zemljo in pogled upre v nebo: »O zemlja, ne pokrivaj moje krvi . . . Tudi zdaj je  $\dot{s}$ e, glejte ,v nebesih pri $\dot{c}$ a zame . . .« Obupanec

kliče za pričo nebo in zemljo: zemljo, ki je pila njegovo kri, in nebo, ki sliši njegovo vpitje (16,18—22). Misli v 17, 1—10 se zdijo neurejene; ali niso tako postavljene namenoma — kot nazoren prikaz Jobovega duševnega stanja? — Smrtna slutnja ga prevzema (17,11—16).

*Bildad (2).* Bildad je zaslutil, da je Job potresel most, ki ga veže s prijatelji, zato je nad njim ogorčen: »Kdaj boš naredil konec govoričenju? Bodi razumen in potem bomo govorili dalje! Zakaj smo cenjeni kot živina, si v tvojih očeh zakrivamo tega, ki si trga dušo v svoji nevolji? Ali naj se zaradi tebe zemlja zanemari, naj se skala premakne s svojega mesta?« (18,1—4). Odstopiti od zakona o pravičnem povračilu bi pomenilo zrušiti svetovni red, spodvaliti skalo, na kateri vse stoji: to je vendar nekaj nemogočega! In Bildad spet vztrajno naklada zgodbe o hudobnežih, ki so žalostno končali (18,5—21). Job naj se primerja in ukrepa!

*Job (6).* Na Bildadovo nepopustljivost odgovarja Job nekoliko pogumneje. Najprej roti prijatelje, naj mu vendar dokažejo njegovo krivdo ali pa priznajo, da ga Bog zapleta v svojo mrežo (19,1—7). Potem našteje dolgo vrsto svojih nasprotnikov: od Boga do otročajeve, vse je proti njemu (19,8—20). Misel na strašno samoto ga zlomi, vse se zruši v njem. Iz poteptanega srca se mu izvije mila prošnja: »Usmilite se me, usmilite se me, vi, moji prijatelji!« (19,21—22). In ravno v tem najtemnejšem hipu se mu je razodelo najsvetlejšo upanje, ki ga beremo, ko se zadnjic poslavljamo od svojih dragih: »Jaz vem, da moj rešitelj živi!« (19,23—27). Školjka na morskem se dnu razbolela je, v biser je stisnila vso svojo bol (Župančič). Težko je reči, kaj je takrat Jobov duh zaslutil. Preblisk je vsekakor bil dovolj močan, da je mogel Job spet posvariti prijatelje: »Le pomislite, še živi sodnik!« (19,28—29). Bolj mile prošnje in bolj ostre grožnje v eni sapi Job ni izrekel prijateljem in je ne bo.

*Cofar (2).* Tako Jobova prošnja kot njegov opomin tudi Cofarja ne ganeta — zakon o pravičnem povračilu je pač nezrušljiv! »Zato mi dajejo moje misli odgovor in zaradi tega čutim nemir v sebi: poslušati moram grajo, ki me sramoti, in prazne marnje so mi odgovor na mojo razsodnost« (20,1—3). Ves ostali del govora slikovito opisuje, kako vseh vrst hudobneži neusmiljeno propadajo. Spet ogledalo Jobu (20,4—29). Podobne sorazmerno dolge zgodbe imamo tudi pri Bildadu in Elifazu. V čem je njihova vrednost? Brez dvoma je občudovanja vredna njihova vsebina: kako domiselne in slikovite so! Tudi slikarji so bili pred peklom neprimerno bolj iznajdljivi kot pred nebesi! Kot dramski vložki pa se nam utegnejo zdeti enolične: kopičenje istovrstnih dokazov. Če jih nočemo pripisati piščevi nespretnosti, lahko v njih vidimo roje nadležnih komarjev, žejnih tople krvi. Job jih je moral občutiti tako. Pisec pa je z njimi nakazal, kako togo in okostenelo je stališče prijateljev: izključuje dve nepogrešljivi vrednoti, na eni strani prosto-



dušno odpuščanje, na drugi nesebično ljubezen. Prijatelji priznavajo samo en red: daj-dam, daj-dam, daj-dam, to je njihov ponavljajoči se odpev.

### Tretje dejanje

Spomnimo se spet na stavo: prijatelji so se tudi v drugem dejanju nevede bojevali satanu v prid, Job pa se je tudi nevede in kljub izgubam častno bojeval Bogu v prid.

V tretjem dejanju doseže spopad vrhunec na človeški ravni in obstane pred Božjimi vrati. Job neusmiljeno pobija mišljenje prijateljev. Elifaz se spozabi in začne Jobu očitati posamezne oprijemljive zločine, ki naj bi jih bil Job zagrešil. Job hoče pravdo in toži, ker se Bog ne odzove. Bildad mu našteva prikrite zločine hudobnežev in jih hudobno podtika Jobu. Nazadnje Job priseže, da je nedolžen, in razglasi za krivične svoje prijatelje: ker so se pregrešili nad njim, jim pripada usoda, ki so jo sami dodeljevali krivčnikom! Job ne klone — Cofar prepusti razsodbo Bogu.

*Job (7).* Prijatelji niso sprejeli Jobovega osebnega izkustva in pričevanja. Zavračali so ga s primeri, na podlagi katerih so naredili splošno veljavni zakon o pravičnem povračilu. Kot da bi Job hotel svoj primer pustiti ob strani, se tokrat nad stališče prijateljev spravi v njihovem slogu: zasuje jih z nasprotnimi primeri. Job je posmehljiv in ujedljiv, mesarski: »Zakaj ostajajo brezbožni pri življenju, se starajo in bogate? Zdrav stoji njih zarod pred njimi in njihovi potomci pred njih očmi. Varne so pred nevarnostjo njih hiše in Božje šibe ni nad njimi. Njihov bik plemeni in ne zaman, njih krava se teleti in ne zvrže. Izpuščajo kakor drobnico svoje otroke, in njihovi otročički rajajo. Pojo ob bobnici in citrah, se vesele ob glasu piščali. Svoje dni preživljajo v sreči in mirno gredo v podzemlje«.

*Elifaz (3).* Zakona o pravičnem povračilu Bog ne upošteva sebi v prid, ampak v prid ljudem (ne upošteva možnosti, ki jo odpira stava!): torej je takšno Božje ravnanje nesmiselno! (22,1—4). Elifazu zmanjka potrpljenja in Jobu našteva otipljiva zla dejanja, ki jih je izvršil (22,5—11). Svojo trditev podkrepí z mislijo o Božji vsevednosti in s primeri, ki jih prinaša davno izročilo (22,12—20). Zadnji del njegovega govora pa je nepričakovano topel in prijazen: v slogu iz prvega dejanja. Kot da se je ustrašil lastnih očitkov?!

*Job (8).* S prijatelji se je tako rekoč razšel. Razložil jim je svoj primer, prosil jih je za razlago, za pouk in za usmiljeno, spodbijal je njih osebno mnenje in nauk, ki ga zagovarjajo: vse zaman! Dodati ni več kaj. Ostaja mu še ena možnost: pravda z Bogom. Toda kaj, ko Bog nima »uradnih dni«, ko bi človek lahko stopil k njemu s svojo zadevo in mu jo predložil. Tako pa

se ne ve, kje je (23,1—17), kdaj pride, ni povedal (24,1), in hudobneži to pridno izkoriščajo (24,2—12).

*Bildad (3).* Job sicer taji svojo grešnost in tudi dokazati mu je ni moč. Nič novega: ali niso vsi zločinci enaki — delajo ponoči in skrivaj! (24,13—18a). Domišljajo si, da jih Bog ne vidi, toda njegove oči bdijo nad njimi:

»Preklet je njih delež v deželi,  
poti v vinograd nima.  
Suša in vročina pustošita,  
snežnica se zgubi v podzemlje.  
Njegova sladka ljubimka ga pozabi,  
kot črva se ga ne spominja več,  
krivica se spodseka kot drevo.  
Druži se z neplodno, ki ne rodi,  
in vdove ne osreči.  
Čeprav s svojo močjo kroti bibe,  
vstaja brez upanja na življenje.  
Daje mu upanje in on se zanaša,  
toda njegove oči so nad njihovimi poti.  
Za hip se dvignejo in ni jih več,  
propadejo kot vse, kar so nabrali,  
porežejo jih kot vrhove klasja.  
Mar ni tako? Kdo me postavi na laž  
in uniči moj govor?« (24,18b—25).

Bogu namreč ni mogoče ničesar prikriti, njegova luč je svetlejša od lune in zvezd (25,1—6).

*Job (9).* Jobu je dovolj besedovanja. Prvi del svojega govora vzame tako rekoč Bildadu iz ust: Res je, pred Bogom je odkrito celo podzemlje in kraljestvo mrtvih, on vedri in oblači po celem stvarstvu, nič mu ni prikrito (26,1—14). In prav zato se Job odloči za poslednji korak: »Kakor živi Bog, ki mi je vzel pravico, in Vsemogočni, ki mi je užalostil dušo: dokler je še ves moj dih življenja v meni in me Božji duh oživlja, resnično, moje ustnice naj ne izrekajo krivice, moj jezik naj ne govori laži! Bog ne daj, da bi vam dal prav! Dokler ne umrem, ne zatajim svoje nedolžnosti. Trdno se držim svoje pravičnosti in je ne opustim, vest mi ne graja niti enega mojih dni!« Tako priseže Job in nadaljuje: »Kot zločinec naj bo moj sovražnik, moj nasprotnik naj bo kot krivičnik! Zakaj kakšno upanje ima hudobnež ob koncu življenja, ko iztrga Bog njegovo dušo? Bo li njegovo vpitje slišal, ko pride nadenj stiska, če se dobrika pred Vsemogočnim, kliče neprenehoma Boga? Poučil vas bom o Božjem delovanju, ne bom prikival, kaj namerava Vsemogočni. Glejte, vi vsi ste to videli, zakaj to razveljavljate kot nično? To je hudobnežev delež pri Bogu, in to je dediščina, ki jo nasilniki prejemaajo od Boga.« In Job jim spet jemlje besede iz ust in jim kratko opiše, kaj jih

čaka. Obsodili so nedolžnega, se uvrstili med zločince in si sami izrekli tudi kazen (27). Zdaj posmehljivo namiguje on: se prepoznate?

*Cofar (3).* Kaj naj reče Cofar? Naj še on priseže, da je videl Jobova hudodelstva? Ne more! Job je za pričo poklical Boga: naj onadva razčistita. S čudovito hvalnico modrosti prepusti zadevo Božjim rokam.

### Četrto dejanje

Potem ko je Job prijatelje prisilil k molku, se z vso močjo zažene proti Bogu. Še enkrat ponovi vso svojo zgodbo in na koncu zahteva, da mu Bog dá prav. Tu je višek Jobove drame. Človek izsiljuje Boga — ozračje poka od napetosti, kaj se bo zgodilo. Pričakovati je ogenj z neba, ki bo Joba pokončal. Kot zavora v drami nastopi Eliu in vso zadevo še enkrat pretrese: z Jobom, s prijatelji in z vsemi skupaj. Nato se iz viharja oglasi Bog, ki sprejme Jobov izziv. Gospod ne odgovarja neposredno, ampak z nasprotnimi vprašanji: Job poslušaj, gleda in strmi. Njegov odgovor je kratek: »Glej, premajhen sem«. Gospod nadaljuje z nasprotnimi vprašanji in Job ga zagleda: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko«.

*Job (10).* Sreča in nesreča sta sorazmerna pojma: drug brez drugega ne moreta biti kot hribi brez dolin. Job najprej opiše svojo nekdanjo srečo (29). Pred nami se v imenitnih potezah slikovito zarisuje častitljiva podoba arabskega šejka, plemenskega poglavarja z vsemi pravicami in ugodnostmi, ki so prek dolge vrste dedov sedaj srečno pristale na njegovih ramah. Ob takem razkošju se navaden zemljak lahko samo namuzne. Nato obrne list in z enako prostodušnostjo naslika svojo sedanjo nesrečo: da bi se mrzlemu kamnu zasmilil! (30). Ni iz trte zvita primerjava: Kot Job na gnoju! — Sledi 14 priseg. Job hoče pred Boga priti čist, zato še enkrat pregleda vse svoje ravnanje. Kamorkoli dregne, mu vest ničesar ne očita: priseže, da je res! (31,1—34). Prisega spiše na listino in sklene: »O, da bi me kdo poslušal!

Glej, tu je moj podpis!

Naj odgovori mi Vsemogočni  
in listino napiši moj nasprotnik!

Kako jo nosil bom čez ramo,  
nadel si jo kot častno krono!

Razkazoval bom z lahkim jo korakom,  
kot knez jo bom ponujal na ogled!

Če je moja njiva name vpila  
in so zraven jokale nje brazde,  
če sem njen sad užival brez plačila  
in njenega lastnika žalostil:

naj trnje požene namesto pšenice,  
namesto ječmena plevel!« (31,35—40).

Bog naj mu odgovori in, kar bo Bog povedal, naj prijatelji napišejo. Na listini bo seveda z velikimi črkami napisano: »Job je nedolžen«, in podpis »Bog«.

*Eliu.* Zgradba Eliujevega razmišljanja je naslednja:

Uvod: 32,1—5

Predstavitev: 32,6—22

Razmišljanje z Jobom: 33

Razmišljanje s prijatelji: 34

Razmišljanje z vsemi: 35—37

Pređen naj v zadevo poseže Bog, se je sestavljalcu knjige zdelo primerno, da z možmi še enkrat temeljito pretrese vso stvar. Zadrega nikakor ni majhna: nad prijatelji še zmeraj visi Jobova prisega o njegovi nedolžnosti, nad Jobom pa Božja rabsodba. Urejevalec obstoječega besedila je razmišljanje položil na usta mladeniču Eliuju. Z Jobom razmišlja o smislu njegovega pravedanja s prijatelji o Božji pravičnosti, z vsemi o Božji veličini in nedoumljivosti. Druga polovica zadnjega razmišljanja je veličasten opis Božje navzočnosti v naravi: lepa priprava na nastop Boga. — Eliujevo vlogo je mogoče razumeti kot zavoro v poteku celotne drame. Nekaterim razlagalcem pa se zdi predolga in nerodna, zato jo raje postavljajo nekako v oklepaj.

*Gospod (I).* Po dosedanji menjavi vlog je sedaj vrsta na Jobu, toda tu se zgodi zamenjava: prvi igralec ni več Job, ampak Bog. Tedaj je Gospod Jobu odgovoril iz viharja in rekel: »Kdo je, ki načrtno delo zatamnjuje z govori brez pameti? Opaši kot junak svoja ledja! Vprašal te bom in ti me pouči!« Božji odgovor je svojevrsten: pričakovali bi otipljivo razlago vprašanj, ki so iznemogla može, toda Gospod odgovarja posredno — z nasprotnimi vprašanji. Najprej o čudesih sveta: Kje si bil, ko sem ustvarjal zemljo, kdo je zaprl morje z vrati, si li kdaj nakazal zori njeno mesto, si prišel do vrelcev morja, kjer je pot k skladiščem luči, si li prišel do zalog snega in toče, od kje se širi vzhodni veter, kdo povzroča rosne kaplje, moreš združiti Gostosevce ali razvezati vezi Orion, pripelješ zodiak ob svojem času in vodiš Medveda z njegovimi otroki? (38,1—38). Nato ga popelje v skrivnosti nagonov, ki jim sledijo živali: levinje, vrani, divje koze, košute, divji osli, divji voli, noji, konji, jastrebi in orli (38,39—39,30). Kdor obtožuje Boga, naj odgovori!

*Job (II).* Razmišljajoči sprehod je zvedril nebo nad Jobom. Pozabil je na svoje izgube in opazil, da je živ na tem čudovitem svetu. S svojo bolečino se je imel za osišče sveta in se vrtel na mestu: sedaj pa ga je sredobežna sila vrgla na obod, na krožnice svetovnega vrtiljaka. Kakšna hitrost in razgled! Nato je Job Gospodu odvrnil in rekel: »Glej, premajhen sem, kaj naj ti odvrnem? Svojo roko položim na usta. Enkrat sem govoril, pa ne bom več spregovoril. Dvakrat, pa ne bom nadaljeval«. (40,3—5).

*Gospod (2).* Gospod je dobre volje, da ne rečem hudomušen. Pripravljen je Jobu odstopiti svoje mesto: »Hočeš li razveljaviti mojo pravično sodbo, me obsoditi, da bi ti imel prav? Imaš li roko kakor Bog, grmiš li z glasom kakor on? Okrasi se z vzvišenostjo in veličastvom, obleci se v dostojanstvo in sijaj! Izlij izbruhe svoje jeze, poglej vsakega prevzetneža in ga ponižaj . . . Potem te bom hvalil tudi jaz, da ti daje zmago tvoja desnica!« (40,8—14). Sledi opis dveh živali, ki sta že sami po sebi močnejši od človeka: povodni konj in krokodil. Gospod pa ju prikaže kot dve nepremagljivi pošasti, ki naj Joba spomnita na vse njemu nepoznane sile v naravi in zunaj nje. Kdo naj jih kroti in vodi?

*Job (12).* »Torej sem govoril brez razumevanja, prečudežno je bilo to, da bi doumel . . . Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko. Zato preklicujem in se kesam v prahu in pepelu« (42,3—6). Bog je dovolj skrivnjen, ki ga noče videti, in dovolj viden temu, ki ga hoče videti (Avguštín). Dokler je šlo Jobu dobro, ga ni poznal — slišal je o njem! Nepotešljiva želja, da bi ga videl, ga je obšla šele, ko je zanihal. Videl ga je in se razveselil.

## Sklep

Potem je Gospod spet poklical satana in mu rekel: »Ali si opazil mojega služabnika Joba? Ni mu enakega na zemlji. Mož je brezgrajen in pravičen, boji se Boga in se vzdržuje hudega. Še vedno je utrjen v svoji pobožnosti. Ti pa si me zaman nadražil zoper njega, da bi ga uničil« (prim. 2,3). Satan pa nič!

Potem je Gospod pohvalil Joba, da je o njem prav govoril, in mu dal dvojno vsega, kar je prej imel. Celó živel je potem še sto štirideset let . . . ker je sicer doba našega življenja sedemdeset let (Ps 90,10).

## Pričevanje

Vera brez del je mrtva (Jak 2,17), pa tudi pričevanje brez del je mrtvo. Dokler so se Jobu njegovi izdatki in prejemki pokrivali, je bilo njegovo pričevanje ničevó. Kakor Satan Bogu, tako so njegovi sodobniki lahko očitali Jobu: »Se li Job zastonj boji Boga« (1,9). Očitek je mogoče zavrniti le tako, da priča vztraja pri podrtém redu. Pričevanje vernika se torej začne tam, kjer se mu računi nehajo pokrивati: ko vzame svoj križ in ga nosi, ko živi življenje, »ki se ne izplača«, ko ljubi in odpušča, ko prinaša iz svojega.

Novejši komentarji:

S. R. Driver — G. B. Gray, *The Book of Job*, ICC (Edinburgh 1921).

P. Dhorme, *Le Livre de Job* (Paris 1926).

G. Fohrer, *Das Buch Hiob: KAT XVI* (Gütersloh 1963).

M. H. Pope, *Job* (New York 1965, 1973\*).

R. Gordis, *The Book of Job* (New York 1978).

G. Ravasi, *Giobbe* (Roma 1979).

L. A. Schökel, *Job* (Madrid 1983).

#### **Povzetek: Jurij Bizjak, Jobovo pričevanje**

Če prvi Jobov govor vključimo v nadaljnjo razvrstitev, se za potek dejanja v tretjem krogu razgovora kažejo sprejemljive naslednje enote: Job 21. Elifaz 22. Job 23; 24, 1—12. Bildad 24, 13 sl; 25. Job 26; 27. Cofar 28. Job v svojem zadnjem govoru priseže, da je nedolžen, razglasi za krivičnike prijatelje in jim v zadnjem delu (27, 12—23) z njihovimi besedami in rezkim posmehom slika usodo, ki jim kot takim pripada. Cofar bi moral priseči nasprotno, a ne more! S hvalnico modrosti se umakne.

#### **Summary: Jurij Bizjak, Job's Testimony**

If the first Job's speech is included into the further arrangement, the following units seem acceptable for the course of events in the third round of the conversation: Job 21. Eliphaz 22. Job 23; 24, 1—12. Bildad 24, 13 ff; 25. Job 26; 27. Zophar 28. In his last speech Job swears to be innocent, he declares his friends to be wicked and in the last part (27, 12—23) he pictures, with their own words and biting irony, the destiny that awaits them. Zophar would have to swear to the contrary, but he cannot! He retreats with a hymn to wisdom.

## Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo

France Rozman

Ko so Jezusa aretirali<sup>1</sup> v vrtu Getsemani<sup>2</sup>, so ga odvedli v mesto, kjer se je začel proti njemu sodni postopek pred judovsko oblastjo.<sup>3</sup> Čeprav so judovski narodni voditelji pod vodstvom uradnega velikega duhovnika Kajfa<sup>4</sup> sklenili Jezusa usmrtiti kmalu potem, ko je Jezus obudil Lazarja (prim. Jn 11,47—53), vendar tega niso hoteli storiti brez sodnega postopka, da ne bi v očeh javnosti veljali za zločince, češ da ljudi pošiljajo v smrt, ne da bi jih prej sodili. Zato se je po aretaciji začel sodni postopek proti Jezusu, za katerega lahko rečemo, da je edinstven v človeški zgodovini; edinstven ne morda zato, ker je bil pri tem sodnem postopku na smrt obsojen nedolžen, saj se to v zgodovini, žal, večkrat zgodi, ampak ker je človek sodil tistega, ki bo nekoč sodil človeka, kajti »Oče je dal vso sodbo Sinu« (Jn 5,22); edinstven torej zato, ker je šlo za obsodbo božjega Sina, ker je stvar sodila Stvarnika.

<sup>1</sup> Za tujko *aretirati nekoga* nimamo ustreznega slovenskega izraza, zato reči »Jezusa so *prijeli*« ali »Jezusa so *ujeli*« (Mt 26,50 in vzp.) ne ustreza natančno temu, kar se je zgodilo z Jezusom. Ker Matej nič ne pravi, da so pri aretaciji sodelovali pismouki, je s tem najbrž hotel reči, da Jezus ni padel v roke svojim osebnim sovražnikom, ampak da so ga po svojih služabnikih aretirali narodni voditelji, kar pomeni, da je šlo za uradno aretacijo.

<sup>2</sup> Če pazljivo beremo evangeljska poročila o dogajanju na Oljski gori (Mt 26, 36—55 in vzp.), sklepamo, da Jezusa niso aretirali v vrtu Getsemani, ampak nekje *pred vhodom v vrt*. Jezus je namreč pustil osem apostolov zunaj vrta, pri votlini, ki se je pozneje začela imenovati »Votlina smrtnega boja«, sam pa je s tremi apostoli stopil v vrt in se notri za lučaj kamna oddaljil od njih ter molil. Ko je nehal moliti, je šel s temi tremi apostoli iz vrta k apostolom, ki so bili pri votlini, in tam vsem skupaj govoril? »Glejte, tisti, ki me bo izdal, se je približal« (prim. Mt 26,46 z v. 36—37). S tem je apostolom omogočil, da so laže pobegnili, kajti znotraj kamnite ograje vrta Getsemani bi bili najbrž težko ušli vojakom.

<sup>3</sup> Tu namerno uporabljam bolj nedoločen izraz, ker bo šele razprava pokazala, katera judovska oblast je bila pristojna, da je sodila Jezusa.

<sup>4</sup> Njegovo polno ime je *Yosef Kayafa*. Bil je tast upokojenega velikega duhovnika Hana. Velikoduhovništvo mu je podelil l. 18 rimski deželni oblastnik Valerij Grat. To službo je opravljal do l. 36, torej 18 let, kar spričuje, da je bil zelo spreten in iznajdljiv diplomat, sicer se ne bi bil tako dolgo obdržal na oblasti; Rimljani so pred tem dokaj hitro menjavali velike duhovnike. Interese judovskega naroda je znal tako braniti, da je ustrezalo Rimljanom.

Sodni postopek proti Jezusu pa je tudi sam na sebi pomembno dejanje. Ob njem se je namreč bolj jasno pokazalo, kaj Jezus je, kaj v resnici hoče in uči, kakor se je to kazalo med njegovim javnim delovanjem. Če je Jezus med javnim delovanjem prikrival svoje božanstvo do take mere, da so Judje govorili: »Doklej nas boš pustil v negotovosti? Če si ti Kristus, nam odkrito povej!« (Jn 10,24), potem je med sodnim postopkom razločno povedal, kaj je, kaj v resnici hoče in uči, tako da je prav sodni postopek višek v Jezusovem samorazodevanju. Sojen in obsojen je bil prav zato, ker je bil to, kar po mnenju sodnikov ni mogel in tudi ni smel biti, kajti Judje so že med njegovim javnim delovanjem vpili, kadar so iz njegovih besed in del zaslutili Boga: »Ne kamnamo te zaradi dobrega dela, ampak zaradi bogokletja, ker se ti, ki si človek, delaš Boga.« (Jn 10,33).

Ko proučujemo to razburljivo sojenje, smo pač vezani na edini vir, na evangelije<sup>5</sup>. O Jezusovem sodnem postopku se ni ohranil noben zapis (protokol), kakor se je po vsej verjetnosti ohranil o sodnem postopku zoper Pavla, kajti Tertulove obtožbe zoper Pavla pred deželnim oblastnikom Antonijem Feliksom se po slogu in obliki tako razlikujejo od sloga Apostolskih del (prim. Apd 24,2—8 z drugimi deli knjige), da je Luka po vsej verjetnosti našel v izročilu pristni dokument, ga prevedel v grščino in sprejel v Apostolska dela. Apokrifni spis *Acta Pilati* sicer podrobno opisuje sodni postopek proti Jezusu, vendar je nastal pozno in je v bistvu tako izmišljen in tendenciozen, da je brez vsake vrednosti<sup>6</sup>.

Ker se razen evangelijev ni ohranil prav noben dokument v zvezi z Jezusovim sodnim postopkom, menijo sodobni judovski učenjaki (P. Winter, D. Flusser, Š. Pines . . .), da sodnega postopka proti Jezusu pred judovsko oblastjo sploh ni bilo, ampak je postopek izmišljotina prvih kristjanov, da so tako zvalili na Jude vso odgovornost za Jezusovo smrt. Tanaitsko izročilo, menijo ti učenjaki, je zelo naglašalo vlogo pisarja pri sodnem postopku in pravijo, da je sodni postopek brez protokola v času drugega templja kratko in malo nemogoč<sup>7</sup>.

Drugi spet kritično pretresajo ohranjena evangeljska poročila in pravijo, da so preveč luknjičava in si med seboj nasprotujejo, zato ni mogoče s popolno zanesljivostjo ugotoviti, kaj se je dogajalo z Jezusom po aretaciji. Evangeljska poročila se jim zdijo nezanesljiva, »ker nihče od učencev ni bil

---

<sup>5</sup> Kritiki evangelijev celo trdijo, da lahko vsa tovrstna evangeljska poročila zvedemo na en sam vir, na Markov evangelij, njegovo poročilo pa sloni na Petru. Vendar je tudi v tem skupnem izročilu mogoče razbrati izročilo, ki je neodvisno od Marka in je celo starejše od njega, to je Janezovo izročilo (prim. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1956, 423), kateremu se, posebno v pasijonu, večkrat približa Luka.

<sup>6</sup> Prim. R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, 2. del, Düsseldorf 1971, 268.

<sup>7</sup> Prim. David Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, Stuttgart 1982, 92.



navzoč, ko so Judje zasliševali Jezusa, in zato ne morejo vedeti, kaj se je tisto noč zgodilo z Jezusom.« Tako misli tudi *Milan Machovec* v knjigi *Jezus za ateiste*<sup>8</sup>.

Ker so evangeliji edini vir za sodni postopek proti Jezusu, je treba tovrstna evangeljska poročila natančno proučiti; če namreč vir ni zanesljiv, je tudi sodni postopek vprašljiv. Vendar je treba takoj pripomniti, da kritiki evangeljskih poročil ne upoštevajo ali nočejo upoštevati vseh podrobnosti in okoliščin, ki jih evangelisti omenjajo v zvezi s sodnim postopkom proti Jezusu. Opozorim naj samo na Janezovo pripovedovanje.

Medtem ko pravijo sinoptiki, da so Jezusa po aretaciji »odpeljali v hišo velikega duhovnika« (Lk 22,34 in vzp.), pravi Janez: »Simon Peter in neki drugi učenec pa sta šla za Jezusom<sup>9</sup>. Tisti učenec je bil znan velikemu duhovniku in je šel za Jezusom vred na dvorišče velikega duhovnika; Peter pa je stal zunaj pri vratih. Oni drugi učenec, ki je bil znan velikemu duhovniku, je šel ven, govoril z vratarico in peljal Petra noter.« (18,15—16). Čeprav se mnogi kritiki sprašujejo, kdo bi bil »oni drugi učenec«, je vendar dovolj razlogov, da to ni bil nihče drug kot apostol Janez<sup>10</sup> pri tem pa je najbolj zanimivo, da sinoptično izročilo stalno prikazuje Janeza v družbi s Petrom (prim. Mt 4,18—22; Mr 1,29—31; 5,37; 9,2 in vzp.). Četudi »oni drugi učenec« ne bi bil apostol Janez, je bil zanesljivo eden izmed ožjih Jezusovih somišljenikov (prim. Mt 27,57; Jn 19,39), torej človek, ki ga je močno skrbela Jezusova usoda; in »ker je bil znan velikemu duhovniku«, morda je bil znan le komu od hlapcev velikega duhovnika, je omogočil, da je vratarica brez ugovora spustila Petra noter. Peter je tako prišel na dvorišče atrijske hiše velikega duhovnika in se tam pomešal med vojake. Iz evangeljskih poročil o Petrovi zatajitvi pa zvemo, da je Peter Jezusa drugič zatajil »pri vratih« (Mt 26,71), torej v veži, ki je vodila v sobo, kjer so Jezusa zasliševali. Potemtakem je Peter sam, vsaj nekaj časa, iz neposredne bližine, tako rekoč s praga sobe, kjer je veliki duhovnik spraševal Jezusa, spremljal dogajanje v sobi. Tu če Petra takrat ne bi bilo zraven, preprosto ne razumemo, zakaj vsi evangelisti, tudi Janez, povezujejo njegovo trikratno zatajitev s sodnim postopkom pred judovsko oblastjo (prim. Mt 26,57—58.69—75 in vzp.). Prav

---

<sup>8</sup> Milan Machovec, *Jezus za ateiste*, MD, Znanstvena knjižnica, nova serija, 8, Celje 1977, 134.

<sup>9</sup> To se pravi za sprevodom, ki so ga sestavljali rimski vojaki (Jn 18,3), tempeljski stražarji (tempeljska policija) in njihovi poveljniki (Lk 22,52) ter služabniki velikih duhovnikov in farizejev (Jn 18,3).

<sup>10</sup> Prim. Uvod v *Sveto pismo nove zaveze*, MD, Teološki priročniki, 7, Celje 1982, 719—723, ki navaja domala vse dosedanje ugovore, da »oni drugi učenec« ni istoveten z »učencem, ki ga je Jezus ljubil« in da ta ni istoveten z Zebedevim sinom in apostolom Janezom, vendar prav zaradi evangeljskih pričevanj in pričevanj Apostolskih del končno priznava, da je »učencem, ki ga je Jezus ljubil«, dejansko apostol Janez.

zaradi tega upravičeno sklepajo proučevalci evangelijev, da slonijo tovrstna evangeljska poročila na Petru<sup>11</sup>.

Iz tega vidimo, da proučevalci poslednjih dogodkov Jezusovega življenja namenoma prezro kakšno dejstvo, ker jim nasprotuje v naprej postavljeni trditvi, vendar ni takšno ravnanje niti znanstveno niti pošteno. Evangeljska poročila moramo upoštevati celotno, čeprav jih moramo brati kritično in v dosledni povezanosti z zgodovinskimi okoliščinami.

### *Kaj se je dogajalo z Jezusom v noči od četrta na petek pred judovsko oblastjo?*

Če upoštevamo vsa evangeljska poročila, so se v noči od četrta na petek zvrstili naslednji sodni postopki pred judovskimi oblastmi: po aretaciji so Jezusa odvedli k upokoženemu velikemu duhovniku Hanu, ki ga je spraševal »po njegovih učencih in po njegovem nauku«; o tem pripoveduje samo Janez (18,13—14.19—23). Medtem se je na hitro, in to sredi noči (najbrž okoli ene ponoči), zbral veliki zbor na zasebnem stanovanju velikega duhovnika Kajfa; in ko je Hana tja poslal Jezusa, se je tam začel sodni postopek proti njemu; o tem najbolj natančno poroča Marko (14,55—64) in od njega odvisni Matej (26,39—66). V zgodnjih jutranjih urah, takoj »ko se je zdnilo, so se zbrali ljudski starešine, veliki duhovniki in pismouki in dali Jezusa pripeljati pred svoj zbor« (Lk 22,66). Začel se je tretji sodni postopek; o njem najbolj natančno poroča Luka (22,66—71), potrjujeta pa ga tudi Marko (15,1) in Matej (27,1), delno tudi Janez, ko pravi, da je »Hana poslal Jezusa zvezanega k velikemu duhovniku Kajfu« (18,24). Čeprav Janez ne pove, s kakšnim namenom je Hana poslal Jezusa h Kajfu, sklepamo iz sinoptičnih poročil, da zato, da je Kajfa kot uradni veliki duhovnik začel proti Jezusu sodni postopek. Tudi v tem pogledu ostaja Janez zvest sebi: kar je natančno povedano pri sinoptikih, Janez samo omenja ali pa isto opisuje pod drugim vidikom, tako da res dopolnjuje sinoptike<sup>12</sup>.

S tem da sem dvakrat dejal »Hana je postal Jezusa k velikemu duhovniku«, lahko sklepamo, da s takšno razvrstitvijo sodnih postopkov nekaj

<sup>11</sup> Če priznamo vsaj relativno prioriteto Markovega evangelija, potem je gotovo Peter glavni tvorec evangeljskega izročila, kajti petrinska narava Markovega evangelija je preveč izrazita (prim. F. Zehrer Einführung in die Synoptischen Evangelien, Klosterneuburg 1959, 52—57). Z druge strani to spričujejo tudi Apostolska dela, ki prikazujejo Petra kot glavnega tvorca praapostolske pridige (prim. Apd 2, 14—40; 3,12—26; 4,8—12; 5,29—32; 10,34—43).

<sup>12</sup> O razmerju med Janezom in sinoptiki je bilo že veliko napisanega. Medtem ko so v preteklosti mislili, da je Janez poznal sinoptike in je zato napisal evangelij, da je z njim dopolnil to, kar manjka v sinoptikih, so danes strokovnjaki prepričani, da Janez ni poznal sinoptikov in je neodvisno od njih napisal evangelij. Če pravim, da »Janez dopolnjuje sinoptike«, to ne pomeni, da Janez pripoveduje to, kar manjka v sinoptikih, ampak da sinoptične pripovedi teološko dopolnjuje.

ni v redu. H kateremu zasedanju je Hana poslal Jezusa, k nočnemu ali k jutranjemu? Odgovor na to vprašanje pove, koliko je bilo sodnih postopkov v noči od četrтка na petek. Čeprav je samo po sebi možno, da bi se dogodki zvrstili tako, kakor sem jih pravkar omenil, je vendar gotovo, da tisto noč niso bili trije sodni postopki; že zaradi časovne stiske bi se težko razpletli, kajti evangeljskih poročil ne smemo brati tako, kakor da nekaj časa pripoveduje en evangelist, nato drugi in nato tretji, ampak se moramo vprašati, kaj evangelisti sploh poročajo o dogajanju z Jezusom ponoči. Ugovori zoper takšno razvrstitev dogodkov ne nastajajo v glavah kritikov, ampak je najmočnejši ugovor evangelist Luka; ta nič ne ve o kakšnem nočnem sodnem postopku pred judovsko oblastjo in edini natančno poroča o jutranjem zasedanju sinedrija, nič pa ne pravi, da so Judje obsodili Jezusa na smrt, kot izrečno pravita Marko in Matej, pač pa z njima vred pripoveduje, da so Judje odvedli Jezusa pred Pilata. Lukovo poročilo je najboljše izhodišče, da moremo kolikor toliko zanesljivo odgovoriti na dve najbolj vznemirljivi vprašanji v zvezi z Jezusovo smrtno obsodbo:

1. Koliko sodnih postopkov je bilo v noči od četrтка na petek?
2. Kdo je pravzaprav obsodil Jezusa na smrt: Judje ali Rimljani?

Janez res poroča, da so Jezusa »najprej peljali k Hanu« (18,13 a). Če pravi »najprej«, potem je jasno, da so ga morali nato še kam drugam. O tem pove Janez na koncu zasliševanja pri Hanu, ko pravi: »Hana ga je tedaj zvezanega poslal k velikemu duhovniku Kajfu« (18,24). V takšni zapovrstnosti dogodkov pa sodobni kritiki Janezovega evangelija opravičeno slutijo neko zmedo. Za Janezov evangelij je značilno, da so poročila večkrat tako povezana med seboj, da je prehod od enega k drugemu trd in nemogoč<sup>13</sup>. Medtem ko so v njegovem evangeliju dogodki časovno in krajevno bolj natančno določeni, kot so v sinoptičnih evangelijih<sup>14</sup>, pa je povezava med dogodki dostikrat tako nenaravna, da zanesljivo ne izhaja od Janeza, ampak

---

<sup>13</sup> Tako so dogodki veliko bolj razumljivi, če postavimo 6. pogl. pred 5. pogl. Za odlomkom o dobrem pastirju (10,1—18) sledi pripoved, kjer pisatelj znova omenja nekaj pripetljajev z ozdravljenjem sleporojenega (10,19—21) in s tem povzema vodilno misel 9. pogl. Bolj logično bi bilo, če bi bilo to na koncu 9. pogl., tako pa je prehod od 9,41 k 10,1 trd in skoraj nenaraven; Jezus kar naenkrat spregovori o sebi kot dobrem pastirju. V kontekstu praznika tempeljskega posvečenja načena odlomek 10,25—30 znova témo o ovcah brez pastirja; o tem je pisatelj pripovedoval že v 10,1—18, in to v zvezi s šotorskim praznikom, med obema praznikoma pa je bilo tri mesece presledka, zato menijo razlagalci, da bi odlomek 10,19—21 moral stati pred 10,1 itd.

<sup>14</sup> Medtem ko sinoptiki označujejo samo Jezusovo smrt do ure natančno: »In ob deveti uri je Jezus zaklical z močnim glasom . . .« (Mr 15,34 in vzp.), so v Janezovem evangeliju do ure natančno označeni številni dogodki iz Jezusovega javnega delovanja: »Bilo je okrog desete ure«, ko sta se učenca ločila od Janeza Krstnika in se pridružila Jezusu (prim. Jn 1,39); »Bilo je okoli šeste ure«, ko je Samarijanka prišla k Jakobovemu studentu zajemat vodo (prim. Jn 4,6); »Bil pa je dan pripravljanja na veliko noč, okoli šeste ure«, ko je Pilat dejal Judom: »Poglejte, to je vaš kralj!« (Jn 19,14). Mnogi

od zadnjega redaktorja, ki ni več poznal naravne razvrstitve dogodkov, ampak je vse ustalil tako, kakor je pač našel v izročilu<sup>15</sup>.

V našem primeru je zmeda v tem, kakor da je Hana šele nato, ko je sam zaslišal Jezusa, poslal Jezusa h Kajfu, medtem ko je bolj verjetno, da ni Hana sam nič zasliševal Jezusa. On ni bil uradni veliki duhovnik, pač pa strasten Jezusov sovražnik, zato mu je bilo s tem, ko so ga najprej pripeljali k njemu, dano zadoščenje za njegovo prizadevanje, da je treba Jezusa čimprej spravili s pota. Jezusa je takoj poslal k uradnemu velikemu duhovniku, da je on začel sodni postopek proti njemu, kajti časa ni bilo dovolj na razpolago.

Táko razvrstitev dogodkov najdemo v nekaterih starih rokopisih<sup>16</sup>, zlasti sirskih<sup>17</sup>, zagovarja pa jo tudi Ciril Aleksandrijski. Na njej gradijo poročila o Jezusovih poslednjih dneh v Jeruzalemu tudi nekateri sodobni pisatelji Jezusovega življenja, na primer *Daniel Rops* v knjigi *Jezus v svojem času*<sup>18</sup>. Ti postavljajo besede, ki jih v Janezovem evangeliju Hana zastavlja Jezusu, v usta velikega duhovnika Kajfa, tako da ta sprašuje Jezusa po njegovih učencih in po njegovem nauku, nato pa se nadaljuje sodni postopek, kot ga razberemo iz Mr 14,55—64 in Mt 26,59—66<sup>19</sup>.

Tak potek dogodkov je mogoč tudi z vidika Markovega in Matejevega evangelija. Če pazljivo beremo njuni poročili, opazimo, da niti Marko niti Matej ne imenujeta z imenom velikega duhovnika, ki sprašuje Jezusa<sup>20</sup>. Navadno mislimo, da ga je spraševal Kajfa, ker edino Matej poprej izrečno pra-

---

dogodki so tudi krajevno bolj natančno določeni (prim. Jn 19,13) kot so pri sinoptikih. Prav ti krajevno in časovno določeni dogodki so prepričali Renana, da je imel Janezov evangelij za pravi evangelij, ne pa za teološko refleksijo, kakor so o njem mislili racionalisti (prim. Uvod v Sveto pismo nove zaveze, MD, Celje 1982, 599).

<sup>15</sup> Francis McCool, *Introductio in Novum Testamentum, Problemata Johannea, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1966*, 64 sl. Prim. tudi Uvod v Sveto pismo nove zaveze, MD, Celje 1982, 618—638.

<sup>16</sup> Npr. minuskulni rokopis št. 225 postavlja v. 24 med v. 13 a in 13 b in nato nadaljuje do v. 27.

<sup>17</sup> Npr. *sys, sypal* pri čemer ima zadnji táko razvrstitev dogodkov, da kar dvakrat omenja, da je Hana poslal Jezusa h Kajfu, najprej takoj za v. 13 in nato spet za v. 23, kar spričuje, da so prepisovalci precej samostojno prestavljali vrstice. V novejšem času zagovarjajo prestavitev v. 24 za v. 13 M.—J. Lagrange, J. Schneider in R. T. Fortna (prim. R. Schnackenburg, *Das Johannes Evangelium*, 3. del, Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>1979, 261).

<sup>18</sup> Daniel Rops, *Jezus v svojem času*, Kartuzija Pleterje 1971. Pogled v uporabljeno slovnico (678—682) nas prepriča, da Ropsova knjiga ni samo literarna umetnina, ampak na temelju temeljitih študij, razprav in knjig napisan Jezusov življenjepis.

<sup>19</sup> Prim. Daniel Rops, n. d., 518—520.

<sup>20</sup> Prim. Mr 14,55—64 in Mt 26,59—66. Ker Luka prav tako ne omenja imena velikega duhovnika, ko natančno opisuje jutranje zasedanje sinedrija (22,66—71), sklepajo nekateri, da sinoptiki zato ne omenjajo imena velikega duhovnika, ker se jim zdi bolj pomembno, kakšno vlogo je imel v takratnem javnem življenju človek, ki je Jezusa zasliševal, kakor pa to, kako mu je bilo ime; zasliševal ga je torej prvi človek takratne judovske oblasti.

vi, »da so Jezusa odpeljali k velikemu duhovniku Kajfu, kjer so se zbrali pismouki in starešine« (26,57), medtem ko Marko in Luka pravita, da so ga odpeljali v hišo velikega duhovnika« (prim. Lk 22,54), vendar ne povesta imena tistega velikega duhovnika. Ko pa Matej poroča o zasliševanju, pa prav tako kot Marko in Luka, ne omenja imena velikega duhovnika, ki je Jezusa zasliševal, zato je možno, da je vse, kar poroča z ene strani Janez (18,19—23) z druge pa Marko (14,55—64) in Matej (26,59—66), spraševal Jezusa en sam veliki duhovnik. To pa pomeni, da tisto noč nista bila dva sodna postopka, eden pred Hano, drugi pa pred Kajfom, ampak da je bil ponoči en sam sodni postopek, drugi pa je bil v zgodnjih jutranjih urah.

Vendar obstaja tudi proti temu, edinemu nočnemu sodnemu postopku proti Jezusu, pa naj bi ga vodil Hana ali uradni veliki duhovnik Kajfa, več pomislekov. Najtehtnejši izhaja iz Lukovega evangelija, ker Luka nič ne ve o kakšnem nočnem sodnem postopku proti Jezusu; nasprotuje pa mu tudi takrat veljavno judovsko pravo, po katerem je bilo kratko in malo nemogoče, da bi bil ponoči sodni postopek, ki se je končal s smrtno obsodbo. Sodobni judovski strokovnjaki se sklicujejo na judovsko pravo, kot ga razberemo iz spisov Toseftha, Baraitha in Mišnayohta in kakor do zadnje podrobnosti natančno opisuje potek velikega sodnega postopka tako imenovano tanaitsko izročilo<sup>21</sup>. Čeprav je bilo to pravo zapisano dolgo po judovsko-rimski vojni in z namenom, da ne bi bil kdo po krivici obsojen, se zdi, da je bilo veljavno že v Jezusovem času. Judovsko pravo se ni bistveno menjalo, ker je bilo vezano na Mojzesovo postavo, vendar se zdi, da je po zlorabi politične samostojnosti drugače ščitilo pravice posameznika kot prej.

V smislu tega prava sodni postopek ni smel biti ponoči<sup>22</sup>. Pozni judovski spis *Mišne*<sup>23</sup> le dovoljuje, da se sodni postopek, ki se je začel podnevi, do noči konča. Zato so člani velikega zbora počakali s sodnim postopkom do jutra, kar se ujema s tem, kako je veliki zbor sodil Petra in Janeza (prim. Apd 4,3—5). Sodni postopek tudi ni smel biti v soboto ali na praznik, sinoptiki pa poročajo, da je bil sodni postopek proti Jezusu v noči po dnevu, ko so se pripravljali na veliko noč, toda dan pripravljanja je že spadal v sklop velikonočnega praznika, ki so ga Judje obhajali od 14. do 21. nizana. Po tem pravu je mogel biti sodni postopek samo v sodni dvorani, imenovani

---

<sup>21</sup> Prim. David Flusser, n. d., 91 sl.

<sup>22</sup> Nekateri mislijo, da je to zahtevalo farizejsko pravo in Mišnê, ne pa saducejsko pravo. To se je bolj opiralo na Postavo kot farizejsko, in ker ni v Postavi nikjer rečeno, da sodni postopek ne bi bil smel biti ponoči, sklepajo, da je bil po saducejskem pravu sodni postopek lahko tudi ponoči. Ker so imeli v sodnem postopku proti Jezusu vodilno vlogo saduceji, je mogel biti sodni postopek proti njemu ponoči.

<sup>23</sup> Nastal je proti koncu 2. stol. po Kr. in vsebuje globljo utemeljitev zapovedi Mojzesevega Pentatevha.

*haggazith*, ki je bila znotraj tempeljskega dvorišča, ne pa na zasebnem stanovanju velikega duhovnika<sup>24</sup>.

Iz povedanega sledi, da nočni sodni postopek, če je sploh bil, evangelist Luka namreč nič ne ve o njem, nikakor ni bil uradni sodni postopek, ker je preveč navzkriž z veljavnim judovskim pravom, zato misli večina sodobnih razlagalcev<sup>25</sup>, da je bil nočni sodni postopek samo zasebno zasliševanje Jezusa in zbiranje gradiva za jutranje zasedanje sinedrija. Velikim duhovnikom je bilo dobro znano, da z zakonitim sodnim postopkom v sinedriju ne bodo tako lahko dosegli smrtne obsodbe za Jezusa, računali so na odpor desnega krila farizejske stranke, ki Jezusu ni bilo sovražno, zato so ponoči samo zbirali glasove, da bi pri jutranjem zasedanju tudi po zakoniti poti zanesljiveje uspeli.

Potemtakem je bil samo en pravi sodni postopek, in to v zgodnjih jutranjih urah. O njem edino Luka izčrpno poroča:

»Ko se je zdanilo, so se zbrali ljudski starešine, veliki duhovniki in pismo-uki in so ga dali pripeljati pred svoj zbor ter so rekli: ‚Če si ti Kristus, nam povej!‘ Rekel jim je: ‚Če vam rečem, ne boste verjeli; in če vas vprašam, mi ne boste odgovorili. Toda odslej bo Sin človekov sedel na desnici božje Moči.‘ Vsi so rekli: ‚Ti si torej božji Sin?‘ Rekel jim je: ‚Sem.‘ Oni pa so rekli: ‚Kaj potrebujemo še pričevanja? Saj smo sami slišali iz njegovih ust?‘ (22,66—71).

Ob Lukovem poročilu se kar samo po sebi zastavlja vprašanje: Ali je veliki zbor sploh obsodil Jezusa na smrt in če ga je, kdo je bil glavni pobudnik Jezusove smrtne obsodbe?

Čeprav je bila Jezusova smrt sestavni del božjega odrešenjskega načrta, je bil vanj vpleten tudi človeški dejavnik, toda kateri: judovski ali rimski? To je najbolj zgoče vprašanje, ki od Jezusove smrti naprej razvema duhove, zadnja desetletja pa celo stopnjevano<sup>26</sup>. Medtem ko so o judovskem sodnem

<sup>24</sup> Tudi uradni veliki duhovniki so živeli v zasebnem stanovanju. Prof. Avi-Yonah misli, da je bila Kajfova hiša na območju današnjega sionskega hriba, to je v zgornjem delu mesta; ustno izročilo pa meni, da je stala tam, kjer je danes cerkev Sv. Peter ob petelinjem petju, to je blizu poti, ki vodi s Siona na Oljsko goro.

<sup>25</sup> Sodobni razlagalci evangelijev ne pravijo, da judovski oblastniki niso Jezusa nič zasliševali, čeprav Luka nič ne poroča o nočnem zasliševanju, ampak le uči, da ponoči ni bilo uradnega sodnega postopka, ker bi bil preveč navzkriž z judovskim pravom (prim. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 389—391).

<sup>26</sup> Kako razburljivo je to vprašanje, priča tudi »obsežna literatura, ki je bila o tem napisana« (R. Schnackenburg, n. d., 268). S tem vprašanjem se ukvarjajo vsi razlagalci evangelijev v svojih komentarjih, nekateri mu posvečajo celo izjemno pozornost, npr. Joachim Gnilka v svojem evangeličansko-katoliškem komentarju EKK Markovega evangelija, 284—289. Poleg tega obstaja vrsta znanstvenih študij, monografij in knjig, ki so posvečene samo temu vprašanju. S krščanske strani naj omenim izjemno poučno in temeljito delo, ki ga je napisal nemški ekseget *J. Blinzler*, *Der Prozess Jesu*, Regensburg

postopku proti Jezusu doslej razpravljali večinoma samo krščanski razlagalci Svetega pisma nove zaveze in krščanski zgodovinarji ter proučevalci pravne zgodovine, posegajo zadnji čas v to razpravo tudi judovski učenjaki. Ti gotovo dobro poznajo zgodovino svojega naroda in njegova izročila. Ob najnovejših arheoloških in rokopisnih odkritjih so tudi oni začeli resneje proučevati evangeljska poročila, posebno poročila o Jezusovih poslednjih dneh v Jeruzalemu. Odkar je prišel l. 1967 tudi stari del Jeruzalema pod izraelsko upravo, vodijo tam judovski učenjaki številne arheološke raziskave. Čeprav imajo pri tem določen političen namen, saj skušajo prav z arheološkimi odkritji prepričati svetovno javnost, da je Jeruzalem prej njihov kot arabski, arheološka odkritja večkrat presenetljivo potrjujejo evangeljska poročila o zadnjih Jezusovih dnevih v Jeruzalemu<sup>27</sup>. Težišče vseh arheoloških raziskav je usmerjeno h tempeljskemu griču (har — habayith)<sup>28</sup>. Z enako vnemo proučujejo tudi rokopisno izročilo in mu dajejo v luči najnovejših odkritij nov pomen<sup>29</sup>. Vse to jim omogoča, da bolj stvarno presojujejo čas in njegova nasprotja, v katerem je živel in umrl Jezus. Ker se je po II. vaticanškem cerkvenem zboru v Cerkvi spremenilo gledanje na Jude, so ti učenjaki tudi vedno bolj pripravljeni sodelovati s krščanskimi strokovnjaki pri proučevanju tega zgodovinskega obdobja.

Posledica najnovejših arheoloških odkritij in bolj stvarnega presojanja zgodovine na podlagi pisanih dokumentov, zlasti pa večjega razumevanja med Judi in kristjani, je bil znanstveni simpozij v Jeruzalemu, ki so ga l. 1982 organizirali ugledni profesorji s Hebrejske univerze v Jeruzalemu in krščanski eksegeti. Z judovske strani so na simpoziju sodelovali: *David Flusser*, strokovnjak za študij Nove zaveze, *Mihael Avi-Yonah*, voditelj oddelka za zgodovino in arheologijo, *Šmuel Safrai*, profesor za raziskovanje talmudskega izročila, *Benjamin Mazar*, profesor arheologije in *Šlomo Pines*, strokovnjak za zgodovino 1. stol. po Kristusu; s krščanske strani pa je sodeloval *dr. Robert Lindsey*, profesor Svetega pisma nove zaveze, ki se največ ukvarja z razreševanjem sinoptičnega vprašanja. Simpozij je potekal na visoki znanstveni ravni, dasi je bil tudi zelo informativne narave. Po njem je voditelj

---

<sup>27</sup>1969; z judovske pa študije, ki jih je napisal sodobni judovski učenjak *P. Winter*, *Markus 14, 53b.55—64 ein Gebilde des Evangelisten*, ZNW 53 (1962) 260—263, in razpravo *On the Trial of Jesus*, 1961. Prim. še *C. Tomić*, *Isusov proces*, *Obnovljeni život* 2 (1976) 140—150.

<sup>28</sup> Kratko poročilo o najnovejših arheoloških odkritjih v Jeruzalemu je napisal *Benjamin Mazar*, profesor arheologije na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu, in je kot dodatek v knjigi Davida Flusserja *Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu* (143—154). Članek dopolnjujejo fotografije arheoloških odkritij in zgoščen ter strokoven opis teh odkritij.

<sup>28</sup> Prim. *D. Flusser*, n. d., 9.

<sup>29</sup> Prim. *D. Flusser*, n. d., 155—163.

simpozija, prof. David Flusser, priredil knjigo Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu<sup>30</sup>.

### *Med resnico in neresnico judovskega sodnega postopka proti Jezusu*

Na omenjenem simpoziju so prevladovala načela, ki nakazujejo novo smer v proučevanju nastajanja krščanstva. Čeprav je bil simpozij pomembno ekumensko dejanje, je še pomembnejši po svoji strokovni usmeritvi.

Najprej je pomembno dejstvo, da jemljejo sodobni judovski učenjaki knjige Svetega pisma nove zaveze zelo resno. Medtem ko so Judje v preteklosti novo zavezo načelno odklanjali, jemljejo današnji judovski učenjaki novozavežno besedilo vselej za izhodišče, ko znanstveno razpravljajo o Jezusu in nastanku krščanstva.

Druga značilnost je v tem, da novozavežno besedilo dosledno povezujejo z judovskim izročilom. Tudi to izhodišče je pravilno, saj je bil Jezus Jud (prim. Jn 4,22) in je svoje odrešenijsko poslanstvo uresničil v naravnem okolju svojega, to je judovskega naroda, zato je za tolmačenje njegovega nauka bolj koristno poznati judovsko miselnost kakor grško filozofijo<sup>31</sup>.

Tretjič: pri proučevanju žgočih tém se največ sklicujejo na Lukov evangelij in Apostolska dela; vsem pa je dobro znano, da je Lukov opus najmanj protijudovsko obremenjen.

Vse razpravljanje judovskih učenjakov je osredotočeno na vprašanje: Kdo je obsodil Jezusa na smrt? Čeprav jih tudi zanima Jezus kot tak, se vendar najbolj posvečajo proučevanju tistih novozaveznih besedil, ki se nanašajo na Jezusove poslednje dni v Jeruzalemu. Pri tem jim ne gre za to, da bi zavrnil vsako krivdo Judov za Jezusovo smrt,<sup>32</sup> ampak da bi na podlagi zgodovinskih dejstev trezno preiskali, kaj je povzročilo Jezusovo smrt, in s tem svetu dokazali, da je judovski narod kot narod prav toliko odgovoren za Jezusovo smrt, kot je grški narod odgovoren za Sokratovo. S tem hočejo

<sup>30</sup> David Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*, Calwer Verlag Stuttgart 1982, 163 str.

<sup>31</sup> Medtem ko so v preteklosti tudi razlagalci nove zaveze radi pojasnjevali temna mesta v Svetem pismu s kategorijami grške ali sholastične filozofije, se današnji razlagalci prej zanimajo za avtohtono judovsko mišljenje, pa naj se kaže v Svetem pismu stare zaveze ali v posvetnem judovstvu oziroma v njihovih ločinah (eseni, qumranci . . .).

<sup>32</sup> David Flusser pravi v uvodu v knjigo *Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu*: »Osebo sem prepričan, da je vsako zavračanje judovske odgovornosti za Jezusovo smrt dokaj nevarna apologetika. To bi povzročilo v mnogih vernih kristjanih globoko odklonilno stališče in bi se zdelo, kakor da edino Judje hočejo skočiti z voza. Vendar upam, da nisem samo dober Jud, ampak tudi dober zgodovinar, če skupaj s svojimi kolegi objektivno in s preudarkom preiščem zgodovinska dejstva, četudi za ceno nevarnosti, da bi prišel do spoznanj, ki bi pri bralcih zbudila neugodje. Dejstvo je in zanj jaz nisem odgovoren, da je treba Jude oprostiti kolektivne krivde za Jezusovo smrt« (14–15).



spodbiti ost antisemitizmu, »ki je privlekel na dan iz časa krvnega maščevanja grozotno prepričanje, da je treba narod, ki je ,umoril Boga', do konca sveta vedno znova kaznovati za njegovo pravadno krivdo«<sup>33</sup>.

Sodobno proučevanje sodnega postopka proti Jezusu pred judovsko oblastjo temelji torej na kritičnem branju tovrstnih evangelijskih poročil. Če natančno beremo vsa štiri evangelijska poročila o sodnem postopku pred judovsko oblastjo, se nujno zamislimo ob dejstvu, da Luka nič ne pravi, da bi bil veliki zbor obsodil Jezusa na smrt, čeprav tako omenja vse okoliščine sodnega postopka, kot jih omenjata Marko in Matej in z njima vred tudi on pravi, da so člani velikega zbora vprašali Jezusa, če je res Kristus (22,67). Tudi Janez nič ne pravi, da bi bili Judje obsodili Jezusa na smrt, čeprav ve, da so ga peljali k Hanu in da ga je Hana nato poslal h Kajfu. Končno pa tudi Marko in Matej ne navajata izrečne obsodbe velikega zbora, ampak le pravita, da so člani velikega zbora dejali: »Smrt zasluži« (Mr 14,64; Mt 26,66); reči o nekom, da zasluži smrt, pa ni isto kot nekoga izrečno obsoditi na smrt.

Zakaj Luka in za njim Janez niti tega ne pravita, da so člani velikega zbora rekli, da Jezus zasluži smrt?

Judovski strokovnjaki pravijo, da zato, ker Luka v izročilu, ki ga je uporabil pri pisanju evangelija (prim. Lk 1,3) ni našel nobenega poročila o tem, da je veliki zbor obsodil Jezusa na smrt, našel pa ga zato ni, ker veliki zbor res ni obsodil Jezusa na smrt oziroma sodnega postopka proti Jezusu pred judovsko oblastjo najbrž sploh ni bilo. Markovo odstopanje od Lukovega in Janezovega pripovedovanja razlagajo tako, da je Marko sam vnesel v trezno, stvarno in zgodovinski resnici najbližje Lukovo pripovedovanje nekaj dramatičnosti. Sklicujejo se tudi na dognanja dr. R. Lindseya, ki je pri proučevanju sinoptičnega vprašanja prišel do spoznanja, da Marko ni vplival na nastanek Lukovega evangelija, kakor so mislili krščanski strokovnjaki doslej, ampak je Marko popolnoma samostojno oblikoval evangelijsko gradivo in vplival le na Mateja<sup>34</sup>.

Trditev je seveda samo toliko vredna, kolikor drži hipoteza, da Lukovo poročilo ustreza objektivni resnici in da jo je Marko pozneje obogatil. To bi se dalo razumeti iz zornega kota, v katerem je nastal njegov evangelij. Markov evangelij je nastajal v okolju, kjer se je vedno bolj poglobljajal prepad med Cerkvijo in sinagogo. Cerkev je bila prepričana, da je Jezus od Boga poslani Odrešenik, kar je izpričal Bog sam, ko je Jezusa obudil od mrtvih. Marko kaže prepričanje prvih kristjanov o Jezusu, ti pa so gledali na Jezusa v luči vere, medtem ko so Judje gledali nanj kvečjemu kot na izrednega človeka. Zaradi tega nasprotja oziroma zaradi nera-

<sup>33</sup> Milan Machovec, n. d., 137.

<sup>34</sup> Prim. David Flusser, n. d., 90—93.

zumevanja Jezusovega bistva so ga Judje zavrgli in obsodili na smrt. Za Markom je prevzel to mnenje tudi Matej in je, posebno v popisovanju Jezusovega trpljenja, močno odvisen od Marka<sup>35</sup>.

Proti sodnemu postopku, kakor ga opisujejo evangeliji, obstaja tudi vrsta ugovorov od judovskega prava.

Po judovskem pravu, ki je bilo res zapisano šele proti koncu 2. stol. po Kr., se je sodni postopek lahko končal na isti dan, kot se je začel samo v primeru, če se je končal z oprostivijo obtoženega; če pa se je končal s smrtno obsodbo obtoženega, se je ta smela izreči šele naslednji dan<sup>36</sup>, s čimer se je sodni postopek avtomatično raztegnil na dva dni. V Jezusovem primeru pa se je sodni postopek končal s smrtno obsodbo, in to na isti dan, kot se je začel, zato je bil po tedanjem pravu neveljaven.

Neveljaven je bil tudi zato, ker pri sodnem postopku, ki se je končal s smrtno obsodbo, ni smel nihče sodelovati, če je prej pil vino. Sinoptiki pa poročajo, da so sinedristi obsodili Jezusa na smrt v noči, ko so obhajali velikonočno večerjo, pri kateri je vsak spil vsaj štiri čaše vina, ker so bile štiri čaše po obredu določene; ker pa so pri Jezusovem sodnem postopku sodelovali ljudje, ki so se prej gotovo udeležili velikonočne večerje, je bilo njihovo sojenje tudi s tega vidika neveljavno<sup>37</sup>.

Najbolj prepričljiv pomislek proti pristnosti evangeljskih poročil o sodnem postopku proti Jezusu pa vidijo judovski strokovnjaki v tem, da se poznejši sodni postopki judovskih oblastnikov proti apostolom, kakor jih razberemo iz Apostolskih del (prim. Apd 4,3—5), natančno ujemajo s tedanjimi judovskimi pravnimi normami in jih imajo zato za resnične, medtem ko se postopek proti Jezusu v ničemer ne ujema s tedanjim judovskim pravom, ampak gre za sama odstopanja od veljavnega prava in zakonitosti, to pa po njihovem mnenju zmanjšuje njegovo zgodovinsko verodostojnost<sup>38</sup>.

Kaj naj rečemo o teh ugovorih?

---

<sup>35</sup> O križnem nasprotju med Markovim gledanjem na Jezusa v luči vere in judovskim posvetnim gledanjem na Jezusa govorijo tudi katoliški razlagalci evangelijev in trdijo, da je sodni postopek pred judovsko oblastjo mogoče razumeti samo v luči vere. Prim. R. Schnackenburg, n. d., 268 sl.; Gerhard Lohfink, *Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 30 sl.

<sup>36</sup> S tem je bil dan čas za ponoven in trezen premislek, če je smrtna obsodba res opravičena. To so zahtevali zlasti farizeji in dejali, da je veliki zbor, ki je bil hkrati tudi vrhovno sodišče, prestrog, če vsakih sedem let obsodi koga na smrt.

<sup>37</sup> Po Janezovem evangeliju Jezusova zadnja večerja ni mogla biti na dan pripravljanja, ker je bil Jezus ta dan obsojen na smrt in križan: »Bil pa je dan pripravljanja na veliko noč, okoli šeste ure, ko je Pilat rekel Judom: ‚Poglejte, to je vaš kralj!‘ (19,14); potemtakem je Jezus moral obhajati velikonočno večerjo z apostoli en dan prej, vendar ni mogoče siooptičnih poročil združiti z Janezovim tako, da bi iz sinoptičnih upoštevali samo čas velikonočne večerje iz Janezovega pa čas sodnega postopka, ampak se je treba držati celotne kronologije sinoptikov ali Janezove.

<sup>38</sup> Prim. David Flusser, n. d., 93.

Priznati moramo, da gre v Jezusovem sodnem postopku res za sama odstopanja od judovskega prava, vendar so ta odstopanja lahko prej znamenje, da je sodni postopek res bil in da so sinedristi takrat res obsodili Jezusa. Ali ni takrat, ko gre za obsodbo ideološkega nasprotnika, ki je tudi politično inkriminiran, obsodba navadno sklenjena že prej, preden se sodni postopek sploh začne? V takih primerih so sodni postopki samo pravna komedija in farsa, ki naj z navidezno zakonitostjo doseže to, kar je že vnaprej sklenjeno. Judovski narodni voditelji pa so se že prej odločili, da je treba Jezusa usmrtiti (prim. Jn 11,53); in ker so to sklenili, so to tudi dosegli mimo vse zakonitosti.

Za boljše razumevanje takega početja je treba globlje poznati judovsko dušo.

Za Jude je značilna pristranost. Dokaze zanjo najdemo tudi v Svetem pismu stare zaveze. Pazljivo berimo, kako pisatelj Samuelovih knjig in Knjig kraljev opisuje zgodovino južnega, Judovskega kraljestva, in zgodovino severnega, Izraelovega kraljestva. Ker je bil sam Jud, je vse presojal z ozkega judovskega zornega kota, zato zelo pristransko ocenjuje vse, kar se je dogajalo v razkolnem severnem kraljestvu. Vse zlo prihaja s severa in domala za vsakega kralja pravi enako: »Delal je, kar je bilo hudo v Gospodovih očeh . . .« (2 Kr 13,11). In ko bi moral vsaj nekoliko popisati vladanje posameznih izraelovih kraljev, pravi domala pri vsakem: »Ostala zgodovina, vsa njegova dela in zmage . . . je zapisano v knjigi letopisov Izraelovih kraljev (2 Kr 13,12), medtem ko opisuje vladanje južnih Judovskih kraljev bolj natančno in je v ocenjevanju njihovega vladanja precej bolj prizanesljiv.

O judovski pristranosti razpravlja tudi apostol Pavel v pismu Rimljanom: »Če se pa ti, ki se imenuješ Juda in se opiraš na postavo in se ponašaš z Bogom, in si prepričan, da si vodnik slepim, luč tistim, ki so v temi . . . ti torej, ki učiš druge, sebe pa ne učiš, prelamljaš postavo, da se zaradi vas sramoti božje ime med narodi« (Rim 2,17sl.). Pavel torej očita svojim rojakom napuh in pristranost do poganov ter pravi, da jim je za odpuščanje grehov prav tako potrebna Jezusova milost, kot je potrebna poganom; Judje pa so nasprotno mislili o sebi, da so nad drugimi narodi in da jih Bog ne bo zavrgel, četudi grešijo.

Kako ne bi ta pristranost prišla do veljave prav v sodnem postopku proti Jezusu, ker so narodni voditelji videli v njem najbolj nevarnega tekmeca, kajti »dogmatični predstavniki vsake pravovernosti so naravnost sovražno razpoloženi do vseh iskateljskih in krivoverskih duhov; do tistih, ki vnašajo v stare strukture novo življenje in žgočo družbeno resničnost«<sup>39</sup>. Ker so bili torej člani velikega zbora prepričani, da Jezus dela proti Mojzesovi postavi, so ravnali popolnoma po črki postave, ko so, čeprav v hudi zmoti, zahtevali zanj smrt, kajti v postavi je zapisano: »Prerok, ki bi se drznil govoriti v

---

<sup>39</sup> Milan Machovec, n. d., 136.

mojem imenu besedo, ki mu jo nisem ukazal govoriti, mora umreti« 5 Mz 18,20).

Kaj lahko po vsem tem rečemo o krivdi Judov za Jezusovo smrt?

1. Preden so Judje izročili Jezusa Pilatu, so prav gotovo sami izvedli proti njemu sodni postopek. O judovskem sodnem postopku proti Jezusu pač poročajo vsi evangelisti. V postopku res ne poročajo vsi enako, vendar sledi iz skupnih poročil vsaj to, da so Judje, potem ko so Jezusa aretirali, začeli proti njemu sodni postopek: ponoči so ga neuradno zasliševali, o tem zasliševanju poročajo Marko, Matej in Janez; zjutraj pa je bil uradni sodni postopek, o njem izčrpno poroča Luka, pritrujeta pa mu tudi Marko in Matej, delno pa tudi Janez.

2. Sporno pa ostaja vprašanje, kako se je sodni postopek končal: ali se je končal z izrečno smrtno obsodbo (Mr, Mt) ali pa so bili sodniki le bolj ali manj enotni v prepričanju, da Jezus zasluži smrt (Lk, Jn)?

3. Poglobljeno proučevanje takratnih duhovnih sil v deželi, zlasti strank, boljše poznanje njihovih stališč, teženj in namenov je privedlo proučevalce Jezusovega sodnega postopka do novih spoznanj. Takó je popolnoma gotovo, da farizeji kot celota niso bili sovražno razpoloženi do Jezusa. Desno krilo farizejske stranke je Jezusa prej branilo, kot tožilo. To sklepamo iz Apostolskih del, posebno iz primerov, kjer se farizeji v sporu s saduceji zavzemajo za kristjane in zahtevajo zanje prostost. Vsem je znan Gamalielov svét. Na njegovo posredovanje so veliki duhovniki in njihovi privrženci apostole poklicali k sebi, jih pretepli, nato pa izpustili (prim. Apd 5,33—41). Podobno so se farizeji zavzeli za Pavla, ko je bil postavljen pred veliki zbor. »Ker je Pavel vedel, da so v zboru deloma saduceji deloma farizeji, je zaklical: ‚Bratje, jaz sem farizej, sin farizejev; zaradi upanja v vstajenje od mrtvih me sodijo.‘ Ko je to izrekel, je med farizeji in saduceji nastal razdor in zbor se je razcepil. Nastalo je veliko vpitje in nekateri pismouki farizejske stranke so vstali in se prerekali, govoreč: ‚Na tem človeku ne moremo najti nič hudega; če mu je pa govoril duh ali angel?‘ Ko je nastal velik razdor in se je poveljnik zbral, da bi Pavla ne raztrgali, je ukazal, da ga vojaki iz njih srede iztrgajo in odpeljejo v vojašnico« (Apd 23,6—10).

Še huje so se zaostriili odnosi med farizeji in saduceji ob mučeniški smrti apostola Jakoba ml. l. 62. Takrat ni bilo rimskega oblastnika v deželi in saduceji so sklicali véliki zbor, na njem obsodili in nato usmrtili apostola Jakoba ml., Jezusovega brata. Farizeji so se odločno uprli takšnemu ravnanju, največ zato, ker je bil veliki zbor sklican brez pismoukov farizejske usmeritve in so se pozneje pritožili rimskemu oblastniku in kralju Agripu ter dosegli, da je rimski oblastnik, zaradi nepravilnega sojenja apostola Jakoba ml., odstavil velikega duhovnika.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Prim. David Flusser, n. d., 89.

Če se je vsaj del farizejev zavzemal za kristjane, potem ta del gotovo ni bil sovražen Jezusu, to pa pomeni, da veliki zbor ni soglasno obsodil Jezusa na smrt.

4. Vodilno vlogo v velikem zboru so imeli saduceji. K saducejem je spadal premožni sloj judovskega prebivalstva. Zaradi bogastva so bili saduceji zelo vplivni in od babilonske sužnosti naprej nosilci oblasti v deželi. Iz njihovih vrst so prihajali veliki duhovniki, zato je v Svetem pismu nove zaveze veliki duhovnik skoraj isto kot saducej. V strahu za oblast so budno spremljali vsako gibanje v deželi. Bali so se, da bi zgubili oblast, ki so jim jo prepuščali Rimljani, kajti Rimljani bi bili ob uporabi zanesljivo posegli vmes in Izrael bi bil zgubil politično samostojnost in svobodo. Ker so na Jezusa gledali zgolj posvetno, so videli v njem najbolj nevarnega tekmeča in človeka, ki ogroža politično samostojnost Izraela, zato je razumljivo, da so bili prav saduceji glavni pobudniki sodnega postopka proti Jezusu. Iz tega sledi, da niso vsi člani velikega zbora enako odgovorni za Jezusovo smrt, kaj šele, da bi bilo zanjo odgovorno vse judovsko ljudstvo<sup>41</sup>.

5. Popolnoma gotovo je, da so Judje izročili Jezusa Pilatu in je ta začel proti njemu nov sodni postopek. O njem najbolj izčrpno poroča Janez (18,28—19,16 a) in je po številu vrstic kar dvakrat toliko, kot o tem poročata Marko ali Matej. Ker se je Jezusova usoda končala prav pred Pilatom, je torej Pilat vsaj formalno odgovoren za Jezusovo smrt. Judje pa pred Pilatom niso nastopili kot sodniki, ampak kot tožniki. S tem, ko so Jezusa privedli pred deželnega oblastnika, so jasno pokazali, da so Jezusa zavrgli in se odrekli njegovemu mesijanizmu. Judje torej Jezusa niso obsodili, pač pa so ga odklonili. To je potrdila tudi poznejša zgodovina, »kajti žrtev zmago-slavnega krščanstva ni postalo judovstvo, temveč poganski Rim«<sup>42</sup>. Križ ni strmoglavil Davidove zvezde, pač pa rimskega orla.

### *Teološki pomen sodnega postopka proti Jezusu*

Kakšen je globlji, to se pravi teološki pomen tega, kar se je dogajalo pred judovskimi oblastniki?

---

<sup>41</sup> Nekateri mislijo, da je tudi ljudstvo odgovorno za Jezusovo smrt, saj je vpilo pred Pilatom: »Njegova kri na nas in na naše otroke!« (Mt 27,25). In ko hočejo ljudstvo le opravičiti, pravijo, da ta izjava v Matejevem evangeliju ni pristna. Tako meni tudi Milan Machovec v knjigi Jezus za ateiste, 136. Vendar je reči, da je tisto, kar se ne sklada z našim prepričanjem, tekstno-kritično sporno, najslabša razlaga. Ljudstvo je prav lahko tako vpilo, vendar se moramo vprašati, zakaj. Tako ni vpilo samo od sebe, ampak je bilo naščuvano; še več, k temu je bilo prej celo prisiljeno, sicer bi bila posameznikom grozila izključitev iz shodnice, če ne še kaj drugega (prim. In 9,22). Ko je šlo za Jezusovo smrt, so saduceji izrabili vsa sredstva, tudi prisilo, samo da so Jezusa pogubili. Ali je taka odgovornost ljudstva sploh še odgovornost?

<sup>42</sup> Milan Machovec, n. d., 137.

To razberemo iz Jezusovega odgovora na vprašanje velikega duhovnika, če je res Mesija in če je Sin blagoslovljenega (prim. Mr 14,61 in vzp.).

Jezus je odgovoril na obe vprašanji, vendar ne z besedami, s katerimi ga je spraševal veliki duhovnik. S tem je pokazal, da odgovarja na obe vprašanji pritrdilno, vendar z odgovorom zatrjuje nekaj drugega, kot je pričakoval veliki duhovnik.

Na prvo vprašanje je Jezus odgovoril, da JE Mesija, vendar ni tak Mesija, kakor ga je pojmoval veliki duhovnik in z njim vred pretežni del judovskega naroda. Jezus ni noben upornik, noben hujskač ljudi, ki bi jih nagovarjal zoper obstoječi družbeni in politični red. Ni prišel na svet, da bi uresničil posvetne cilje judovskega mesijanizma, ampak je duhovni Mesija. Na svet je prišel, »da bi odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (prim. Mt 1,21; Lk 1,77) in bi po svoji smrti človeštvo spravil z Bogom. Zato je bila prva njegova beseda, ko je začel učiti v javnosti, klic k spreobrnjenju: »Spreobrnite se in verujte veselemu oznanilu!« (Mr 1,15). S svojim učenjem in s svojim delovanjem, zlasti s trpljenjem in vstajenjem, je človeka duhovno odrešil. Z odrešenjem je Jezus ozdravil človekovega duha, in če je duh zdrav, je zdravo tudi telo. Samo nov duh je porok novih odnosov med ljudmi in novih odnosov ljudi do Boga. Odrešenje pa ni nobena magija. Odrešenja postanemo deležni samo, če se oklenemo Jezusove besede in se damo vplivati milosti, ki jo je pridobil za ves svet s svojo smrtjo in vstajenjem. Tega pa judovski narodni voditelji niso razumeli, zato so zanj zahtevali smrt. Jezusa je namreč mogoče razumeti samo v veri. Jezus pravi o sebi: »Jaz nisem od tega sveta« (Jn 8,23), zato tudi njegovo delovanje ni politično delovanje.

Z odgovorom na drugo vprašanje je potrdil, da je res božji Sin, vendar je z odgovorom hkrati naglasil, v kakšni funkciji je on božji Sin. Jezus je v odgovoru strnil dva starozavezna citata (Ps 110,1 in Dan 7,13) in oba naobrnil nase. S prvim: »Gospod je rekel mojemu Gospodu: ‚Sédi na mojo desnico« (Ps 110,1), je povedal, da je res Bog, kajti sedeti na božji desnici pomeni v hebrejski govorici, biti enak s tistim, na čigar desnici sedi; in ko je dejal, da ga bodo videli priti na oblakih neba, je namignil na Danielovo prerokbo (7,13), kjer je s to podobo napovedan prihodnji eshatološki sodnik. Jezus je torej božji Sin v pomenu, ki je napovedan v Danielovi prerokbi. Z odgovorom je Jezus povedal, da je on eshatološki sodnik. Če sedaj stoji pred predstavniki svojega ljudstva kot obsojenec, naj se sodniki ob njegovi izjavi zamislijo, da se bodo nekoč vloge spremenile. Tiste, ki zdaj njega sodijo, bo pri eshatološki sodbi on sodil.

Isto je izraženo tudi v Pilatovih besedah: »Glejte, človek!« (Jn 19,6). Kaj je hotel Pilat s tem reči, ko je množici pokazal Jezusa, ponižanega pod človeško dostojanstvo, s trnjevo krono na glavi, ogrnjene s plaščem škrlatno rdeče barve in s trstiko v roki? Razlagalci odgovarjajo različno. Pravi odgo-

vor pa je samo ta, kako je razumel te besede Janez, ki je zapisal ta prizor.

Pilatov izraz spominja na mesijski naslov Sin človekov. Trditev je utemeljena v tem, da Janez dejansko povezuje naslov Sin človekov z Jezusovo človeško naravo. Jezus je torej pravi človek. Vendar je treba pomisliti, v kakšnih okoliščinah je Pilat izrekel te besede. Pilat je tako rekel o Jezusu, ko je bil odet z znamenji, ki spominjajo na kraljevo dostojanstvo: imel je trnjevo krono na glavi, ogrnjen je bil s škrlatno rdečim plaščem, kakršne so nosili cesarji, v roki pa je držal trstiko, ki prikliče v spomin žezlo, znamenje kraljeve oblasti. Zaradi teh znamenj imajo Pilatove besede nujno globlji pomen, ta znamenja merijo na Jezusove vseobsežno božjansko dostojanstvo. Jezus stoji pred Pilatom kot mesijanski kralj, in ker je Pilat izrekel te besede med sodnim postopkom, je Jezus mesijanski kralj, ki bo prišel soditi svet. Spričo okoliščin, v katerih je izrekel Pilat te besede, pomenijo te besede: »Poglejte, to je človek!«, zdaj pa je treba, v smislu Janezovega pojmovanja teh besed, dostaviti: »ki bo kot Sin človekov prišel soditi svet.«

Kakšen spodbuden pomen ima torej Jezusov odgovor na vprašanje velikega duhovnika?

Če sodiš drugega, mu delaš krivico in teptaš njegovo človeško dostojanstvo, moraš pač pomisliti, da je še en sodnik, ki bo nekoč po pravici sodil vse; in če te drugi obsojajo, trpiš krivico in si ponižan v svojem človeškem dostojanstvu, moraš pač pomisliti, da je še en sodnik, ki bo nekoč po pravici sodil vse, zato »ne sodi, da ne boš sojen!« (prim. Mt 7,1; Lk 6,37).

#### **Povzetek: Francè Rozman, Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo**

Čeprav je bila Jezusova smrt vključena v božji odrešenjski načrt, je bil vanjo vpleten tudi človeški dejavnik, toda kateri: judovski ali rimski? Na to vprašanje skuša odgovoriti na podlagi novejših raziskav in ob upoštevanju stališč sodobnih judovskih učenjakov pričujoča razprava. Eno je gotovo: Judje so, potem ko so Jezusa aretirali, izvedli proti njemu sodni postopek; o njem pač poročajo vsi evangelisti, čeprav res ne vsi enako. Odprto pa ostaja vprašanje, če so Judje takrat res obsodili Jezusa na smrt, kajti Luka in Janez nič ne vesta o tem; pač pa je gotovo, da so Judje izročili Jezusa Pilatu, ki je začel nov sodni postopek proti njemu. Tako je Pilat vsaj formalno odgovoren za Jezusovo smrt. Judje torej niso Jezusa obsodili, pač pa so ga odklonili, vendar ne judovski narod kot celota, ampak nosilci oblasti, saduceji.

#### **Summary: Francè Rozman, Jesus' Trial before Jewish Authorities**

Though Jesus' death was a part of God's salvation plan, it also included the human factor, but which: Jewish or Roman: The present paper tries to answer this question on the basis of recent research and taking into account the points of view of modern Jewish scholars. One thing is certain: After having arrested Jesus the Jews tried him as it is reported by all evangelists, though differently. It is, however, an open

question whether the Jews then really sentenced Jesus to death since Luke and John know nothing about it. It is certain again that the Jews handed Jesus over to Pilate, who tried him again. So Pilate is at least formally responsible for Jesus' death. Thus the Jews did not condemn Jesus but rejected him, yet not the Jewish people as a whole but their office-bearers, the Sadducees.



Marijan Peklaj

## Dalmatinova Biblija in izročilo

### Uvod

Dalmatinova Biblija je natančno določen pojem iz naše kulturne zgodovine. Seveda ima knjiga, ki je s tem mišljena, mnogo daljši naslov in Dalmatinovo ime ne stoji na prvem mestu, temveč naslovu sledi, češ da je Biblija »slovenski tolmačena skuzi Iuria Dalmatina«. Ta lepa, štiristo let stara knjiga, nam je od leta 1968 še posebno lahko dostopna, ker smo dobili faksimilno izdajo. Gre za vrhunec slovstvene dejavnosti naših protestantov 16. stoletja in temelj slovenskega knjižnega jezika.

Če pa rečemo »izročilo« ali s tujko »tradicija«, pomen ni takoj jasen. Morda se hitro spomnimo tistega spora glede dveh virov razodetja, ki je buril duhove ob začetku 2. vatikanskega koncila. V tem predavanju bi želel v zvezi z Dalmatinovo Biblijo govoriti o treh pomenih izročila. Najprej je to bolj splošen in vsakdanji pomen besede. Takole ga opredeljuje Vladimir Truhlar: »V splošnem smislu označuje izraz ‚izročilo‘ skupek spoznanj, drž in ustanov, ki jih rod prejme in preda dalje. Izročilo zagotavlja nadaljevanje vsega, kar se je nekoč začelo, in ustvarja izhodiščno točko, v kateri se more novo navezati na že obstoječe, — ustvarja tla, v katerih se more novo zakoreniniti.«<sup>1</sup> V tem smislu je tudi Dalmatinova Biblija dedinja izročila in tudi sama člen v izročilu evropskega prevajanja in izdajanja biblije.

Dalje je smiselno govoriti v teologiji o izročilih v Cerkvi, ki se predstavljajo kot sveta in nepogrešljiva sestavina verskega življenja, pa so v resnici samo »človeška izročila«, kakor jim pravi nova zaveza. Take negativne pojave v cerkvenem življenju je po Lutrovem zgledu napadal tudi Dalmatin in je upal, da bo branje in poslušanje bibličnega besedila v razumljivem jeziku pripomoglo k uveljavitvi čistega evangelija in odpravi zlorab in napak.

In končno gre tu za izročilo v smislu nenehnega procesa v izročanju božje besede v Cerkvi. V tem procesu raste razumevanje božjega razodetja in tisti, ki ga sprejemajo, rastejo v milosti. Svetopisemska beseda more živeti

<sup>1</sup> V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 234.

samo v živem organizmu Cerkve kot božja beseda za posameznega človeka v njegovi enkratnosti in za skupnost vernikov na določenem prostoru in v določenem času. Dalmatin se je prav z Biblijo izredno zavzeto vključil v proces izročanja in je pomen tega dogajanja v Cerkvi tudi teoretično utemeljil.

## **1. Dalmatinova Biblija kot sad izročila Cerkve na Zahodu**

Nastajanje in ohranjanje svetih knjig v verskih občestvih je nerazumljivo, če ne upoštevamo pojma izročila. Judovske svete knjige so nastale kot zapis pravnih, zgodovinsko-pripovednih, bogoslužnih, modrostnih, preroških in drugih izročil. Takó imamo v judovskih svetih knjigah dokumentirano izkustvo nekega ljudstva, predvsem izkustvo odnosov med Bogom in tem ljudstvom. Do dokončne oblike tega slovstva je preteklo skoraj dva tisoč let izročanja. Tu ni šlo najprej za slovstveno dejavnost, temveč je bilo najprej življenje neke narodne in verske skupnosti. Ko pa je bilo nekaj od tega izročila zapisanega, se s tem ni končalo življenje teh besedil. Verni Judje so v teh spisih vsak dan iskali in našli duhovno hrano, oporo za pogovor s svojim Bogom in razlago za vedno nove okoliščine v življenju ljudstva in posameznikov. Ob starih pravnih predpisih so nastajali še novi, ker so to zahtevale spremenjene okolnosti, zapisovali so nove molitve in zbirke modrih izrekov. Izročilo je teklo dalje in tudi stare pripovedi so ponovno pripovedovali z značilnimi spremembami in dodatki, ki razodevajo drugačne razmere, nove stiske in vprašanja. To se kaže že v svetopisemskih knjigah, ki so v celoti nastale po babilonskem izgnanstvu glede na starejše dele starozaveznega slovstva, potem pa spet v judovskih spisih, ki niso več sestavni del ne judovskega ne krščanskega kanona svetih knjig.

Po prvih krščanskih binkoštih so apostoli in njihovi sodelavci in nasledniki najprej oznanjali veselo novico o križanem in vstalem Jezusu. Pri tem so brez zadrege navezovali na judovsko izročilo in razvijali svoj novi nauk kot organsko nadaljevanje tega, kar so sprejeli od prejšnjih rodov, čeprav so seveda hkrati poudarjali nezaslišano novost, s katero je Bog njihovih očetov v Jezusu uresničil svoje rešenje. Pokazala se je potreba, da so apostoli ali drugi oznanjevalci tudi zapisali kaj od tega, kar so ustno izročali in so verniki peli in molili pri svojem bogoslužju. Takó je znotraj življenjskega procesa mlade Cerkve nastajalo novo slovstvo kot zapis izročila. Pri tem ni bilo vprašanje, kateri jezik je dovolj svet za božjo besedo. Kakor je bilo naravno, da so apostoli govorili v jeziku, ki so ga poslušalci mogli razumeti, tako je bilo samoumevno, da pišejo v grškem jeziku, ko se je Cerkev začela širiti med pogane. In spet je ta zapisana beseda živela dalje v skupnosti, iz katere in za katero je bila napisana. Ni okamenela v mrtev

dokument nekega časa. Še preden so kristjani Pavlovim pismom rekli »sveto pismo«, so bile njegove zapisane besede zanje duhovna hrana, spodbuda in moč. Ne glede na to, da se je v Cerkvi kmalu začel proces določanja, do kod sega sveto pismo in od kod naprej versko slovstvo nima več jamstva božje besede, je tekel dalje proces izročanja v smislu razlaganja in vedno nove aktualizacije.

V ta proces spada tudi prevajanje. Medtem ko so na Vzhodu z veliko samoumevnostjo prevajali in ohranjali krščansko sveto pismo v sirščini, arabščini, v koptskih in etiopskih jezikih in prav tako v teh jezikih opravljali bogoslužje, na Zahodu dolgo časa niso prišli prek latinščine. (Slovanska blagovestnika iz Soluna sta bila v tem pogledu prava Vzhodnjaka.) Seveda so bile za to odločilne zgodovinske danosti in različna cerkvena organizacija. Vzhodne Cerkve so se razvijale med seboj dokaj neodvisno.<sup>2</sup> Dalmatinova Biblija se nedvomno uvršča v izročilo zahodne Cerkve. Misijski, ki so šli med Germane ali tudi med Slovane, so se morali naučiti jezikov in narečij, če so se hoteli izogniti manj pripravnemu oznanjevanju s tolmačem. Čeprav je bogoslužje ostalo v latinskem jeziku, je pastoralna potreba silila k prvim zapisom molitvenih obrazcev in tudi svetopisemskih odlomkov v jezikih, ki so jih ljudje razumeli. Postopoma so ob izbranih odlomkih za bogoslužje nastajali tudi prevodi celotnih svetopisemskih knjig. Toda do biblije v narodnem jeziku, ki bi si jo mogel kupiti in brati katerikoli vernik, je bilo še daleč.

Jezus in apostoli so imeli v časti »Mojzesa in preroke«, cerkveni očetj in še srednjeveški teologi so menili, da je njihova edina naloga, da razlagajo svete knjige. Neuki ljudje, tudi nepismeni menihi, niso živeli svojega krščanstva brez svetega pisma. Imeli so stik s svetopisemsko besedo v molitvah in pesmih, predvsem pa v pridigah. Na žalost marsikdaj tudi duhovniki niso razumeli latinščine svojega misala, kaj šele, da bi bili svoje oznanjevanje črpali neposredno iz bibličnih besedil ali morda celo poznali celotno sveto pismo obeh zavez.

To stanje ima tudi svoje čisto materialno ozadje. Imeti celotno besedilo svetega pisma je pomenilo biti lastnik prave dragocene knjižnice. Tega si ni mogel privoščiti kdo si bodi. Prva tiskana biblija v dveh delih še ni bila kaj prida cenejša, kakor če bi bila prepisana na roko,<sup>3</sup> vendar je ravno tisk prinesel revolucionarne možnosti na področju branja svetega pisma. K večjemu zanimanju med krščanskimi laiki so pripomogla razna duhovna gibanja in mistične šole. Že stoletja pred reformacijo je naraščala zavest, da imajo tudi laiki pravico do branja bibličnega besedila, da to ne sme biti privilegij kle-

<sup>2</sup> Prim. L. Lentner, *Auf dem Wege zur Eindeutschung*, v: J. Schildenberger in drugi, *Die Bibel in Deutschland*, Stuttgart 1965, 170—250; tu 172.

<sup>3</sup> Prim. P.H. Vogel, *Die deutsche Bibeldrucke*, v: J. Schildenberger in drugi, n. d., 251—328; tu 251.

rikov.<sup>4</sup> Vedno več je bilo prevodov v narodne jezike. Če je Gutenberg najprej natisnil latinsko biblijo leta 1455, pa je prva tiskana nemška biblija, seveda že starejši srednjeveški prevod, izšla leta 1466.<sup>5</sup> Srednjeveške rokopisne latinske biblije so ohranjale tudi izročilo uvodov v posamezne knjige, ki sega vsaj do Hieronima. Posebno tisti, ki so se postavili zoper rimsko pravoverje, kakor npr. Wyclif in Hus, so radi namesto Hieronimovih pisali izvirne uvode in v njih utemeljevali svoje razumevanje božje besede.<sup>6</sup>

Humanizem je postavil pravilo: k virom! Raslo je zanimanje za izvirno hebrejsko, aramejsko in grško besedilo biblije. Reformacija, ki ima pomembne stične točke s humanizmom, pomeni v mnogih pogledih pravi prelom z dotedanjim izročilom. V nasprotju do cerkvenega vodstva, ki so ga prikazovali, kakor da je v praksi in v teoriji izdalo božjo besedo, so reformatorji sedaj postavili sveto pismo kot sodnika nad Cerkvijo. V prerekanju, ali končno odloča v zadevah vere in morale papež ali vesoljni cerkveni zbor, je zmagala odločitev: oba se morata podrediti božji besedi, ki je zapisana v bibliji. Luter je zavrgel razlago po štirih pomenih, ki je še splošno veljala v srednjem veku. Z njegovim prevodom, uvodi in opombami, se v nekem smislu začelja novo izročilo v zahodni Cerkvii.

Lahko rečemo, da je Dalmatinova Biblija neposredno navezana na to Lutrovo izročilo, čeprav pri tem ne smemo zanemariti Trubarjevega dokaj samostojnega prevajalskega dela in njegove naslonitve na ustno in pisano izročilo slovenskega bibličnega in teološkega izrazja.<sup>7</sup> Dalmatin izrečno potrjuje, da se je pri prevajanju iz izvirnih jezikov naslanjal na Lutrov »temeljiti, natančni in povsod sloveči nemški prevod«.<sup>8</sup> S to omembo v svojem nemškem posvetilu k Bibliji nam Dalmatin ni razkril, koliko si je pri prevajanju pomagal z Lutrovim nemškim prevodom, povedal pa je, da je pri prevajanju zavestno hotel stopati tudi v Lutrovo izročilo. Seveda pa je za to izročilo še pomembnejše Lutrovo teološko stališče do pomena svetega pisma. Bog sam po besedah te knjige ogovarja svoje ljudstvo, mu grozi, če mu ni zvesto, in ga z besedo svojega usmiljenja tudi opravičuje in rešuje, kadar se spokori. Za to niso dovolj parafraze in »biblia pauperum«, temveč mora ljudstvo vsaj slišati, če že ne zna brati, neposredno božjo besedo iz biblije v razumljivem jeziku.

Dalmatin pravi v svojem uvodu v Biblijo, da »ne velajo tudi čez inu zupar lete božje bukve ni stare navade ni človečka modrust ali pamet ni človečke postave ni concilia ni decreta ni prikazni ni čudesa; temuč le leta

<sup>4</sup> Prim. L. Lentner, n. d., 218—230.

<sup>5</sup> Prim. P.H. Vogel, n. d., 251.

<sup>6</sup> Prim. M. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Gütersloh-Heidelberg 1970, 75—133.

<sup>7</sup> Prim. J. Rajhman, *Prva slovenska knjiga*, Ljubljana 1977, 128 sl.

<sup>8</sup> *Biblia*, a<sup>5b</sup>.

sama božja beseda ima biti svejča naši nogi inu ena luč na našim potu, po kateri sami kakor po eni reguli, meri inu žnori imamo verovati, Bogu služiti inu vse naše djanje rovnati.«<sup>9</sup> Podobne besede bi mogli izreči in so jih dejansko govorili in pisali stoletja prej katoliški avtorji. Temu bi se reklo, da so se zavzemali za prvenstvo svetega pisma med avtoritetami na področju vere in nravnosti ali tudi za zadostnost svetega pisma za zveličanje. Toda za te pravoverne katoliške teologe je bilo samoumevno, da je biblija hkrati božja in cerkvena knjiga, da je torej božja beseda, kolikor jo bero znotraj duhovnega prostora Cerkve, torej znotraj živega izročila, kjer so potrebni tudi koncili in dekreti. K temu živemu izročilu spada tako verski čut božjega ljudstva kakor odgovorno učiteljstvo škofov, naslednikov apostolov. Toda v Lutrovem in Dalmatinovem stališču Cerkev ni več tisto, kar je bila. Božja beseda svetega pisma sedaj v nekem smislu *izključuje* Cerkev kot avtoriteto in kot naraven prostor za razlaganje svetega pisma. Dalmatin pravi na drugem mestu svojega uvoda: »Zakaj mi imamo letu terdnu vediti, de iz letih samih svetih bukvi kakor iz eniga zlahtniga božjiga studenca izvira inu semkaj pride vse tu, kar more en človik svetiga govoriti, pisati ali sturiti. Inu de tudi nej ništer risnično svetiga inu se nema za svetu, temuč za prekletu inu za gnusnu pred Bugom deržati, kar kuli nej iz letih svetih bukvi vzetu ali nej v tehistih gruntanu inu se ne more iz njih izvižati.«<sup>10</sup> Nedvomno je prav to radikalno stališče pripomoglo, da je bilo prevajanje, tiskanje in širjenje svetega pisma prvenstvena naloga mladih protestantskih cerkvenih skupnosti.

V Dalmatinovi Bibliji se popolnoma jasno vidi, v katero izročilo spada, saj je Dalmatin prevedel in dal natisniti vse Lutrove predgovore, razen tistega k Sirahovi knjigi, v obliki, ki so jo imeli v Lutrovi wittenberški bibliji iz leta 1545, zadnji, ki je izšla še za Lutrovega zemeljskega življenja. To je bilo res novo izročilo, ki se je razvijalo in raslo skupaj z Lutrovim reformacijskim delovanjem in se nadaljevalo po njegovi smrti. Tako ali drugače je močno vplivalo tudi na Cerkev, ki je ostala zvesta Rimu.

Seveda pa to izročilo nikakor ni bilo nekaj povsem novega, četudi odmislimo dejstvo, da je bilo v protestantskem izročilu ohranjeno isto judovsko-krščansko izročilo, kakor so ga vsebovale biblije pred reformacijo in po njej v rimsko-katoliški Cerkvi. Če je Luter zavrgel srednjeveški način razlage, je zato še vedno ostajal pri bistvu tako imenovane duhovne razlage stare zaveze, namreč, da ta govori o Kristusu in njegovi Cerkvi. Luter je sicer prevajal iz Erazmovega grškega besedila nove zaveze in prav tako iz tiskane verzije izvirnega hebrejskega besedila stare zaveze, a se je pri tem opiral tudi na grški in latinski prevod stare zaveze.<sup>11</sup> S svojimi predgovori je posne-

<sup>9</sup> Biblia, a 1b.

<sup>10</sup> Biblia, a 6b.

<sup>11</sup> Gre za drugo izdajo Erazmove nove zaveze (1519) in za izdajo hebrejske Soncinske biblije (Brescia 1494); prim. H. Volz, *Luthers deutsche Bibelübersetzung*,

mal srednjeveške izdaje vulgate. Njegovo poznanje cerkvenih očetov, še zlasti sv. Avguština, je pustilo sledove tako v predgovorih kakor v glosah k bibličnemu besedilu. Zanimivo je, da je Luter in za njim Dalmatin prevedel in dal natisniti tudi devterokanonične knjige stare zaveze, ki jih sicer reformacija nima za del svetega pisma v pravem pomenu.

## 2. Dalmatinova kritika človeških izročil

Uvid reformacije je bil, da se je Cerkev oddaljila od čistega apostolskega izročila in začela pridevati preveliko veljavo časovno pogojenim človeškim izročilom. Zato je ravno že ves pozni srednji vek klical k reformi. Sama po sebi je to bila preroka kritika, ki v Cerkvi nikoli ni zamrla. Podobno, kakor so v stari zavezi preroki stalno opozarjali na to, kaj je bistveno in v čem se kaže nezvestoba božjega ljudstva, še posebej njegovih voditeljev, je ta kritika potrebna tudi v novozaveznem božjem ljudstvu. Jezus se sklicuje na Izaija, ko graja farizeje in pismouke, ki veliko dajo na »izročila starih« in Jezusovim učencem očitajo, da se ne držijo teh izročil (Mt 15; Mr 7; prim. Iz 29,13). Iz »izročila starih« Jezus naredi »vaše izročilo« in ga v zvezi z določilom o »korbanu« postavi nasproti božji zapovedi: »Zakaj pa tudi vi zaradi svojega izročila prestopate božjo zapoved? . . . Tako ste zaradi svojega izročila zavrgli božjo zapoved« (Mt 15,3.6). In pri Marku pravi Jezus ob isti priliki podobno: »Božjo zapoved zametujete in se držite človeškega izročila« (Mr 7,8). V reformaciji sta grška beseda »parádosis«, ki jo uporabljata nova zaveza za izročilo in še bolj latinska beseda »traditio«, posebno v množinski obliki, postali skoraj sinonim za zgolj »človeška« izročila. To so izročila, ki nimajo božje veljave, še več, ki redno zatemnjujejo božjo besedo in človeka vodijo tako, da ravna v nasprotju z njo. Nastala je usodna polarizacija, ko niso več gledali na božjo besedo v Cerkvi, temveč vedno bolj izključno v svetopisemskih besedilih. Samo za temi naj bi stala božja avtoriteta. Po tem mišljenju je mogoče vse drugo v Cerkvi spremeniti ali odpraviti, in to je včasih tudi nujno, samó biblična beseda ostaja nespremenjena in se je treba brezpogojno po njej ravnati. Vnema za prevajanje in širjenje tiskanih biblij v ljudskem jeziku ima svoj smisel tudi v tem, da bi s pomočjo bibličnih besedil kristjani odkrivali in odpravljali božji besedi nasprotujoča človeška izročila.

---

v: Martin Luther, Die ganze Heilige Schrift, Band 3, München 1974, 41\*—137\*, tu 126\*; isti, Continental versions to c. 1600, German, v: The Cambridge History of the Bible 3, Cambridge 1963, 94—109, tu 99 sl.

Augsburška veroizpoved iz leta 1530 je hotela prikazati reformacijo v Nemčiji predvsem kot odpravo zlorab iz Cerkve.<sup>12</sup> Dalmatin v svojem slovenskem uvodu v Biblijo rad uporablja svetopisemsko govorico. Grško »parádois« po Lutrovem vzoru prevaja zdaj s »postavo« zdaj z »vukom« ali »zapuvidjo«, pač glede na sobesedilo. Slišali smo že, kako Dalmatin navaja nasproti božji besedi stare navade, človeško modrost, človeške postave, koncile, dekrete, prikazni in čudeže. Na drugem mestu pa našteva »zmišlena dela«, tj. taka dejanja, ki jih kristjani opravljajo kot zaslužna, pa jih Bog ni ukazal: božja pota, procesije, maše, vigilije, posti, pri katerih se poudarja razlikovanje med vrstami jedil, meništvo in nunstvo.<sup>13</sup> Torej je bilo treba Jezusovo kritiko človeških izročil v 16. stoletju razumeti kot obsodbo tedanjih mnogih pobožnosti, oblik bogoslužja, raznih cerkvenih ustanov in predpisov, ki po mnenju reformatorjev niso imeli osnove v bibličnem besedilu in so tudi očitno nasprotovali božji besedi ter njenemu učinkovanju v dušah posameznikov.

V Dalmatinovem razpravljanju se vidi, da gre tu za globlje teološko vprašanje o milosti in zasluženju. Misel je bila ta, da hočejo ljudje s svojim lastnim prizadevanjem zaslužiti opravičenje in zveličanje. Za dosego tega cilja, ki je že tako zmotno postavljen, pa jim niso dovolj božje zapovedi, zapisane v bibliji, temveč so si izmislili še dodatna dobra dela. Pri tem pa so podobno kakor nekoč pismouki in farizeji, s katerimi je imel opravka Jezus, zanemarili bistveno — božjo besedo.

Iz tega osnovnega teološkega uvida je potem mogoče razumeti, zakaj se Dalmatin včasih tako togo postavlja na stališče: samó to, kar je zapisano! Lep primer za ta radikalizem je njegova kritika katoliškega krstnega obreda, ko pravi: »Inu tulikajn vuči letu s. pismu ob kratkim od s. karsta, zlasti, de je tu ta pravi inu popolnom s. karst, ker se krsti z vodo v imeni s. Trojice (. . .) Kar pak te druge štuke tiče, kir so potle k svetimu karstu perstauleni, kakor križma, žegnana sul, blatu, neznan jezik etc., od tiga se letukaj notri ništer ne najde, de bi se imelu tuistu k svetimu karstu nucati. Zatu se imajo teiste riči mej človečke postave rajtati inu k svetimu karstu nikar več nucati.«<sup>14</sup> Podobno še na drugih mestih Dalmatin šteje med človeške postave obrede, ki niso neposredno naročeni v svetem pismu. Pri tem se niti ne trudi, da bi dokazoval, kaj je sicer v teh obredih napačnega; odpraviti jih je treba, ker niso zapisani v svetem besedilu.

Bolj teološki so njegovi razlogi zoper mašo kot daritev in zoper češčenje svetnikov kot priprošnjikov. Tudi katoliška maša je zanj samó človeška po-

---

<sup>12</sup> Prim. zlasti členi 22—28: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1976, 84—133.

<sup>13</sup> Prim. Biblia, b 4a.

<sup>14</sup> Biblia, c 1b.

stava in je neposredno v nasprotju s pričevanjem nove zaveze, ki pravi, da smo »z daritvijo telesa Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Hbr 10,10; prim. vv. 14 in 18). Podobno Dalmatin za Lutrom vidi v katoliškem običaju, da se ljudje priporočajo Devici Mariji in svetnikom, za kar ne najde opravičila v svetopisemskem besedilu, neposredno ogrožanje resnice o edinem sredniku Kristusu, ki zastopa ljudi pri Očetu. Takole pravi: »Raunu pak kakor letu s. pismu povsod vuči, de nemamo na te lube svetnike inu svetnice, katerih duše so v nebi, kakor na pomočnike inu pomočnice v nadlugah klicati, potehmal ker letu čast samimu Bogu sliši, katero on obenimu drugimu neče dati, taku onu vuči, de mi nemamo na nje klicati kakor na srejdnike, besednike ali odvetnike pred Bugom, de bi oni za nas prosili inu de bi za njih volo našo molitou Bug tem rajši vslišal. Zakaj mi nemamo veliku srejdnikou per Bugi Očetu v nebi, temuč le eniga samiga, zlasti našiga izveličarja Jezusa Kristusa.«<sup>15</sup> V teh dveh primerih torej razlog za zavračanje ni preprosto dejstvo, da nekaj ni izrečno utemeljeno v besedah biblije, ampak je avtor prepričan, da je katoliška praksa v ostrem nasprotju do svetopisemskega nauka.

Takšna kritika izročil je sama po sebi sprejemljiva. V Cerkvi se je tudi vedno dogajalo, da so prečiščevali izročila in odpravljali ravnanja in ustanove, ki so zatemnjevala božjo besedo ali ji celó nasprotovala. Ne moremo tajiti, da je bil ta proces kritike mnogokrat prepočasen in nezadosten. Toda ta kritika ravno mora potekati znotraj Cerkve, ki je sicer »Cerkev grešnikov«, pa je vendar Kristusova in božja. Ob večjem spoštovanju resničnosti vidne Cerkve bi si reformator moral zastaviti na primer taka vprašanja: Ali pravilno razumljena mašna daritev res nasprotuje nauku o enkratni Kristusovi daritvi? Ali zaradi edinega Kristusovega sredništva pri Očetu res ni mogoče opravičiti klicanje svetnikov na pomoč? Ali ne bi bilo mogoče nauka o mašni daritvi in običaja priporočanja svetnikom razumeti tudi tako, da bi v tem videli lepo skladnost s svetopisemsko besedo? Takoj je treba dodati, da tudi rimsko pravoverni teologi v 16. stoletju niso znali dati prepričljivih odgovorov na taka vprašanja.

Z druge strani je treba priznati, da je bilo ob začetku reformacije v Cerkvi res mnogo takega, kar je vsaj dajalo vtis nasprotovanja božji besedi. Naj za ilustracijo navedem odstavek iz razprave katoliškega teologa Bouyera: »V širokih krogih preprostega ljudstva, pa tudi znotraj redovnih skupnosti se je pobožnost proti koncu srednjega veka vse prepogosto kazala kot zgolj zadeva zunanjih običajev, ki jih človek opravi, ne da bi ga posebno skrbelo, kakšen smisel imajo. Tega prav zares nima smisla tajiti. Zloraba trgovanja z odpustki, druge zlorabe, ki so bile povezane z obhajanjem svete daritve v določene namene, z druge strani navada, da so vršili obrede, ne da bi

<sup>15</sup> Biblia, c 4b.



razumeli bogoslužne molitve, ki so jih spremljale, skratka: množica kretenj in predstav, ki so bile čisto preprosto praznoverske — vse je zlahka vodilo k temu, da je vsaj velik del obrednega in še posebej zakramentalnega življenja zbujal priskuten vtis magije, ki je bila za duhovščino bolj ali manj donosna.«<sup>16</sup> Pri tem je treba imeti pred očmi to, da neizobraženi duhovniki marsikje sploh niso pridigali, če pa so, njihove pridige niso izhajale iz svetopisemskega besedila in niso razlagale bogoslužnih obredov, da bi preprečevale praznoverske in magične predstave pri vernikih. Če pogledamo s te strani, moremo nekako razumeti tudi to, da so Dalmatinu v napotje stranski obredi pri krstu, ki celó poteka v »neznanem jeziku«. Tudi maša, redovništvo, romanja, procesije in druge pobožnosti ter ustanove so mogle zbuhati vtis takih človeških izročil, kakršna je obsojal Jezus pri pismoukih in farizejih.

V napačnem razumevanju stvari, v enostranski pobožnosti pri pridobivanju zasluženj, kar je zelo človeško iskanje zavarovanja in jamstev pred časnimi in pred večno nesrečo, pa tudi v pohujšljivem življenju službenih oznanjevalcev evangelija, ki so svojo službo grobo zanemarjali — v vsem tem so se nakopičila človeška izročila, ki jih je bilo treba odpraviti, da bi moglo zableščati »sveto« izročilo in bi prišla do veljave božja beseda. Trubar in Dalmatin sta živo verovala v moč božje besede, ki je zapisana v bibliji, zato je Trubar začel prevajati in tiskati, Dalmatin pa je pred štiristo leti Biblijo tudi spravil na svetlo.

### 3. Življenje svetega pisma v izročilu — tedaj in danes

V 16. stoletju so na katoliški strani poznali nezapisana apostolska izročila, o katerih govori tudi tridentinski koncil.<sup>17</sup> Ta naj bi bila osnova za tisto prakso Cerkev, za katero niso mogli najti prepričljive utemeljitve v besedilu svetega pisma. Protestantski teologi so priznavali tudi vrednost določenih izročil, vendar pa so pri nasprotnikih videli predvsem človeška izročila in vztrajanje pri njih so imeli za izdajstvo nad božjo besedo.<sup>18</sup> Ravno v želji, da bi reformirali Cerkev, je vključena skrb, da bi se držali izročila. Hoteli so prenoviti Cerkev v duhu apostolskega oznanjevanja. »Sveto izročilo« je po nauku 2. vatikanskega koncila nekako enota s svetim pismom. Ni treba nujno misliti, da imamo posebne verske resnice, ki jih

<sup>16</sup> L. Bouyer, *Wort-Kirche-Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht*, Mainz 1961, 66.

<sup>17</sup> Prim. DS 1501: S 87—88.

<sup>18</sup> Luteranski teolog Martin Chemnitz je pisal o vrstah pravega izročila v svojem delu »*Examen concilii Tridentini*« (Frankfurt 1574). Navaja Y. Congar v knjigi *La Tradition et les traditions I*, Paris 1960, 188.

nikakor ne bi mogli utemeljiti s svetim pismom in bi do nas prišle po nezapisanem izročilu. Predvsem gre za življenje Cerkve z njenim oznanjevanjem in bogočastjem. V tem živem in oživljajočem procesu, v katerem so udeleženi tako pastirji kakor verniki, se ohranja tudi zaklad svetega pisma.<sup>19</sup> Dalmatinovo prevajanje biblije in prizadevanje protestantskih deželnih stanov Koroške, Kranjske in Štajerske, da je ta dragocena knjiga mogla iziti, vse to delo je izrazit primer izročanja v Cerkvi. Kar so preroki, apostoli in drugi božji ljudje prejeli od Boga in pod vodstvom Svetega Duha tudi zapisali, to mora Cerkev vedno znova približati ljudem, da more biti božja beseda svetega pisma njihova duhovna hrana, da se krepi vera in s tem deležnost odrešenja.

Dalmatin je po Trubarjevi spodbudi, zgledu in podpori prestavil celotno besedilo obeh zavez v ljudstvu razumljiv jezik. Oznanjevanje pa je bistvena naloga Cerkve (prim. Mt 28,19 sl.; Mr 16,15; Lk 24,47 sl.). Dalmatin se je tudi zavedal, da je njegovo delo izrednega pomena za božje ljudstvo. V nemškem posvetilu k Bibliji pravi: »Ker se doslej ni našel prevajavec, ki bi bil ves stari testament prevel v slovenski jezik, sem se jaz, čeprav najneznatnejši, odločil ne samo iz poštene krščanske, pobožne vneme in posebne ljubezni do domovine, ampak tudi na prošnjo mnogih dobrosrčnih kristjanov in zlasti na ukaz in željo V. Gospostva in Milosti, (. . .) da sem ne glede na svojo neznatnost vzel v roke vse sveto božje biblijsko pismo v pravem božjem strahu in ob vsakdanji molitvi k Bogu za pomoč sv. Duha. Domovini in vsem v korist sem ga spisal in prevel v naš jezik . . .«<sup>20</sup>

Iz skrbi za to, da bi verniki brali biblijo v duhu Cerkve, ne vsak po svoje, so hoteli naši protestanti imeti Biblijo opremljeno z Lutrovimi uvodi in glosami. Dalmatin pa je sam napisal še obširen uvod, v katerem sistematično obravnava glavne točke verskega nauka. Da je to besedilo v službi izročila, spričujejo Dalmatinove besede: »Onu je pak pridnu inu potrebnu, de kadar karščeniki letu s. pismu v kakover jeziki bodi bero ali poslušajo, de oni na te imenitniše štuke inu artikule merkajo, kateri se nam letukaj notri naprej derže, de mogo v svoji pravi stari karščanski, apostolski inu prau katoliski veri iz letiga s. pisma prou gruntani inu zagvišani biti, de je taista njih vera prou inu de mogo v teisti skuzi kraft inu muč S. Duha zuper hudiča inu zuper vse zapelanje inu iskušnave, preganjene inu smert terdnu inu stanovitu noter do konca obstati inu skuzi tako pravo vero izveličani biti.«<sup>21</sup> In da mu gre za pravo staro vero, dokazuje tudi s tem, da pri razvijanju nauka o Bogu navaja, ne da bi jih imenoval, starokrščanske

<sup>19</sup> Prim. BR 8 in 9.

<sup>20</sup> Biblia, a 5a-b; prevod M. Rupla v knjigi Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 203 sl.

<sup>21</sup> Biblia, a 2a.

veroizpovedi: apostolsko, nicejsko-carigrasko in atanazijansko.<sup>22</sup> Tudi iz tega, da v uvodu tako poudarja službo pridigarjev, se pravi službenih oznanjevalcev, dokazuje, da zanj božja beseda ni gola črka svetopisemskega besedila. To »izročanje« božje besede povezuje tudi z delitvijo zakramentov. Pa ne le posebni služabniki Cerkve, vsi verniki morajo sodelovati v procesu izročanja. Takó pravi Dalmatin o dolžnostih zakoncev: »Po deržani ohceti pak imajo oni tudi vse svoje žive dni v tem božjim stanu v božjim strahu živeti, otroke inu družino, katere Bug njim da, sabo red h pravim predigam voditi, hatehizem je vučiti inu tudi h božjimu strahu deržati . . .«<sup>23</sup> Verniki naj po njegovih besedah sveto pismo berejo, poslušajo, premišljujejo, govorijo in pojejo.<sup>24</sup> Kljub protestantskemu prepričanju, da papeška Cerkev ni prava apostolska in katoliška ter kljub zmetanju načela o vidnem apostolskem nasledstvu škofov se torej sveto pismo bere v Cerkvi, iz njega oznanjajo cerkveni služabniki in je božja beseda neločljivo povezana z zakramenti. Gre za živo dogajanje izročanja in sprejemanja; sveto pismo ima svoj pravi pomen in moč v življenju Cerkve. Predvsem temu dogajanju pa pravi 2. vatikanski koncil »sveto izročilo«.

Danes poznamo kritično svetopisemsko eksegezo, ki s pomočjo lingvistične, literarne teorije, stilistike in arheologije analizira sveta besedila in njihov prvotni pomen. Živimo tudi v času raznih karizmatičnih gibanj, v katerih ljudje veliko berejo sveto pismo, ob njem premišljujejo in molijo. Pri tem računajo bolj na neposredno razsvetljevanje Svetega Duha kakor pa na pomoč znanstvene eksegeze. Nekateri stavki iz koncilске konstitucije o božjem razodetju navidezno nasprotujejo eni in drugi smeri ukvarjanja s svetim pismom: »Naloga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa.«<sup>25</sup> Malo dalje pa pravi: ». . . vse to, kar je v zvezi z razlaganjem svetega pisma, je končno podrejeno sodbi Cerkve, ki opravlja od Boga naloženo poslanstvo in službo varovanja in razlaganja božje besede.«<sup>26</sup> Zdi se tudi, da bi to cerkveno učiteljstvo hotelo oporekati izvirnemu branju biblije, s kakršnim se ukvarjajo nekatere bazične skupnosti v Cerkvi.

Toda to cerkveno učiteljstvo v istem koncilskem dokumentu izrečno zahteva kritično znanstveno eksegezo. Pri tem govori o literarnih vrstah in pravi, da »je potrebno posvetiti dolžno pozornost tistim običajnim načinom mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so prevladovali v času svetega pisatelja.«<sup>27</sup> Prav tako tudi beremo: »Raste . . . razumevanje izročениh stvari

<sup>22</sup> Prim. Biblia, a 2b sl.

<sup>23</sup> Biblia, c 6a.

<sup>24</sup> Prim. Biblia, a 3a in a 4b.

<sup>25</sup> BR 10,2.

<sup>26</sup> BR 12.

in besed po preudarjanju in preučevanju vernikov, ki to premišljujejo v svojem srcu (prim. Lk 2,19.51), po notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti, kakršnega dobivajo iz izkustva, in po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice.«<sup>28</sup> Škofje so v tem stavku omenjeni na zadnjem mestu, prej pa je govor o vernikih na splošno, kako so s svojim premišljevanjem izročeni stvari in besed in s svojim duhovnim izkustvom nosilci izročila. Torej so odprte široke možnosti in svoboda za znanstveno preučevanje kakor tudi za duhovno poglobljeno branje svetega pisma. Ni nobene obvezne cerkvene metode za razlaganje svetega pisma. Tudi častitljivi in dragoceni komentarji cerkvenih očetov in učiteljev niso obvezno vodilo za razumevanje svetih spisov.

Dalmatin je sicer izrečno zanikal pomen vidnega apostolskega nasledstva škofov,<sup>29</sup> vendar ohranja smisel za branje biblije znotraj Cerkve. Za nas pa je apostolsko nasledstvo poleg svetopisemskega kanona in apostolskega izročila objektivni kriterij cerkvenosti.<sup>30</sup> Če hočemo biti pravilno apostolski in katoliški, potem je Cerkev s svojim učiteljstvom brezpogojni kriterij, da beremo sveto pismo v pravem izročilu. Seveda tu kaj hitro prihaja do nezapiranja, napetosti in tudi krivičnih sodb. Toda Cerkev ni samo duhovna stvarnost, ampak je tudi vidna ustanova, temelječa na apostolskem nasledstvu in edini pravi »Sitz im Leben« za božjo besedo in zagotovilo njene čistosti in življenjske moči.<sup>31</sup> Pri tem pa ostaja sveto pismo kot besedilo z božjo avtoriteto najvišje vodilo življenja Cerkve. Cerkevno učiteljstvo namreč »ni nad božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno: po božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha to pobožno posluša, svetó čuva in zvesto razlaga.«<sup>32</sup> Ker tudi vodstvo vidne Cerkve sestavljajo samó ljudje, je to pobožno poslušanje, sveto čuvanje in zvesto razlaganje nikdar povsem dosežen ideal. Toda po katoliškem gledanju hoče Bog po nevrednih služabnikih zanesljivo voditi svoje ljudstvo in to seveda tudi more.

Poudariti pa je treba, na kar se včasih pozablja, da ima reformacija prav v tem, da se mora Cerkev vedno prenavljati v poslušnosti svetopisemski besedi. »Sveto izročilo«, kolikor tu ni vključeno tudi sveto pismo in zakramenti, ni nikjer dano v čisti obliki, ampak je vedno pomešano s človeško šlabostjo, zato je v Cerkvi, tudi v Cerkvah, ki izhajajo iz reformacije, vedno mnogo »človeških izročil« in »postav«.

<sup>27</sup> BR 12

<sup>28</sup> BR 8,2.

<sup>29</sup> Prim. Biblia, c 3b-4a.

<sup>30</sup> Prim. W. Kasper, *Christsein ohne Tradition?*, v: H.U. von Balthasar in drugi *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*, Mainz 1976, 19–34; tu 25 in 32.

<sup>31</sup> Prim. W. Kasper, n. d., 33.

<sup>32</sup> BR 10,2.

Dalmatinova Biblija je sorazmerno dobro preživela požiganje ob koncu 16. in v začetku 17. stoletja. Lepo število slovenskih katoliških dušnih pastirjev jo je uporabljalo pri oznanjevanju. Ne glede na njen izredni pomen za slovenski knjižni jezik moramo poudariti, da je ta knjiga imela in še ima, ne da bi se tega zavedali, vpliv na izročanje božje besede v slovenskem narodu. Zato naj bo obhajanje 400-letnice njenega izida prav posebna spodbuda tistim Slovincem, ki so tako ali drugače v službi božje besede in odgovorni za njeno izročanje.

**Povzetek: Marijan Peklaj, Dalmatinova Biblija in izročilo**

Predavanje je želelo opozoriti na pomen Dalmatinove Biblije v izročilu evropskega prevajanja svetega pisma v narodne jezike in na Dalmatinovo gledanje na teološki pojem izročila v zvezi s svetim pismom. Tu pa avtor nakazuje razlike in stične točke med Dalmatinovim reformacijskim in današnjim katoliškim stališčem.

**Summary: Marijan Peklaj, Dalmatin's Bible and Tradition**

The lecture wants to draw attention to the importance of Dalmatin's Bible in the tradition of European translations of the Bible into national languages and to the theological concept of tradition in connection with the Bible. Here the author shows the differences and points of contact between Dalmatin's reformation point of view and the contemporary Catholic standpoint.



*Karel Bedernjak*

### Samoodtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem

Sodobni človek je postal pozoren na stvari, dejavnosti, strukture, ustanove, oblike mišljenja in življenja ter tudi na medčloveške odnose, ki ogrožajo in ovirajo njegovo svobodo. Življenjsko izkustvo ga spodbuja, da čimveč stori za rešitev samega sebe. Krščanstvo mu ponuja svojega Odrešenika Jezusa Kristusa, vendar mnogi nimajo posluha za njegovo delo in njegov nauk. Kristus naj bi jih reševal greha in večnega pogubljenja. Toda prvega ne priznavajo ali ne razumejo, v drugo pa ne verujejo.

Kljub pomanjkanju čuta za transcendenco ter pomanjkanju sposobnosti, da bi svoja negativna dejanja imenovali s pravim imenom greh, se človek v sebi čuti nepomirjenega in praznega. Njegovo veliko beganje za minljivimi dobrinami ne more zabrisati notranjega izkustva o lastni samoodtujenosti in sprtosti s samim seboj. Spor s samim seboj odmeva navzven. Pred istega odtujenega človeka se nehote zastavlja vprašanje glede smisla njegovega življenja in vprašanje njegove svobode. Izkustvo nesmisla trka na njegovo dušo ter zahteva od njega preobrazbo in osvoboditev od lastne ujetosti in samoodtujenosti.

V svetem letu odrešenja smo govorili o spravi in spravnem procesu. Mnogi znotraj Cerkve so mnenja, da se je najprej treba spraviti s samim seboj, kajti le tako spravljen kristjan bo mogel biti zanesljiva priča in prepričljiv nosilec Kristusove sprave svetu. O spravi s samim seboj moramo danes govoriti nekoliko več tudi zato, ker je pojem takšne sprave še premalo poglobljen in dorečen. Ne moremo dovolj uvideti nujnosti sprave, ne da bi predhodno dovolj jasno in nazorno poglobili pojma. Teologija se zaveda svoje naloge, da bi približala sodobnemu človeku Kristusove odrešenjske sadove v taki obliki in s tistimi poudarki, za katere je ta bolj sprejemljiv. Tako se v teologiji kaže potreba po razmišljanju o spravnem procesu, v katerem je treba bolj vključiti sodobno človeštvo.

Da bi pa mogli v vsej njeni globini dojeti, kaj pomeni sprava s samim seboj, moramo najprej razložiti, v čem je ta proces, ki ga je treba v sprav-

nem dejanju spremeniti in popraviti. To je proces odtujitve, zaradi katerega človek ni tisto, kar bi moral biti.

Razprava, ki jo načenjamo, ima namen, da pod filozofskim in moralno-teološkim vidikom prikaže samoodtujitev kot temeljno življenjsko vprašanje.

## 1. Samoodtujitev kot filozofski pojem

### *a) Pojmovanje odtujitve pri nekaterih filozofih*

Besedo odtujitev kot filozofski pojem je prvi uporabil Hegel. Zanj je edina aktivna resničnost Duh, Ideja. Ta se v svojem dialektičnem razvoju odtuji sama sebi ter se sprevrže v naravo. Subjekt projicira sam sebe v objektu in se takó odtuji samemu sebi. Vidna stvarnost je samo pojav absolutne Ideje. Javljanje absolutne Ideje v objektivnem stvarstvu imenuje Hegel »die Entfremdung« — odtujitev. Duh postane tuj v objektu. Zanj je Duh teza, ki je v nasprotju z objektom, ki predstavlja antitezo. Objekt absorbira subjekt in ga odtuji.

Za Feuerbacha pomeni odtujitev razcep med človeškim in božanskim svetom. Človek svojo človeško naravo, ki je skupna vsem ljudem, prestavi navzven, si jo odtuji ter postvari v božanstvo, sam pa ostane zgolj posameznik, sebičnež, brez smisla za skupnost.<sup>1</sup>

V marksistični filozofiji dobiva pojem odtujitve različne odtenke. Predvsem za mladega Marxa je odtujitev nasprotje med bistvom in bitjo. Odtujitev obstaja v tem, da gubi človek možnost, da bi mogel uresničiti tisto lastnost, ki mu je lastna kot zgodovinskemu bitju. Marx loči različne odtujitve, kot so npr. filozofska, religiozna in ekonomska, vendar končno vidi le eno odtujitev, in to je odtujitev samemu sebi. Vse oblike odtujitve gleda v antropološki perspektivi. Človek je bitje, ki se ustvarja ob svojem delu, ne more se pa ustvarjati, ne da bi hkrati zavzel aktiven in ustvarjalen odnos do svoje narave. Po Marxovem pojmovanju zajema odtujitev proces ustvarjanja in nastajanja človeškega bistva. Človekovo bistvo je dejavnost, predvsem ročno delo. Človek, ki svoje delo prodaja, v resnici prodaja sam sebe, saj je v predmetih, ki jih proizvaja, odtujen sebi. Čim bolj se delavec zgara, tem revnejša postajata on in njegov notranji svet. Čim večji je torej proizvod, tem manjši je on sam v sebi.<sup>2</sup>

S. Stojanović pravi, da so vse oblike in načini odtujitve končno le različni vidiki odtujitve človeka od njegovega bistva. Odtujen človek je nekdo, ki v resnici ni človek, je človek, ki ni spoznal in uresničil svoje zgodovinske

<sup>1</sup> Prim. J. Janžekovič, *Filozofski leksikon*, Celje 1981, 188.

<sup>2</sup> Prim. G. Weter, *Le matérialisme dialectique*, Bruges (Desclée De Brouwer) 1962, 33—46.



in dejavne človečnosti.<sup>3</sup> G. Petrović, ki zanikava možnost marksistične etike, uči: »Odtujen človek samemu sebi je v tem primeru človek, čigar eksistenca ne ustreza človeški naravi«. <sup>4</sup> M. Kerševan je zapisal, da s pojmom odtujitev izražamo dejstvo, da so v določenih okoliščinah človeku odtujeni proizvodi, ki jih je ustvaril. Temeljna odtujitev je zanj tista odtujitev, ki poteka na ekonomski ravni.<sup>5</sup> Za marksiste pomeni odtujitev na splošno dialektičen proces, ki se uresničuje v okviru odnosa med notranjim subjektom in zunanjim objektom. Poudarjajo predvsem ekonomsko obliko odtujitve, vendar gledajo na mnoge ekonomske in socialne probleme pod antropološkim vidikom. Krivična socialna in ekonomska situacija uničuje človeka in njegovo naravo. Po Marxovem mnenju odtujitev človeka osiromaši. Zato se je treba bojevati proti vsem oblikam odtujitve.

Podobno je na odtujitev gledal Heidegger. Zato je zapisal: »Humanizem hoče razmišljati in razumeti, zakaj naj bo človek človeški in ne nečloveški, barbarski, to je odtujen svojemu bistvu«. <sup>6</sup> Tudi Sartre govori o odtujitvi. Po njegovem mišljenju človek najprej biva in potem postaja to, kar sam dela.<sup>7</sup> Personalizem gleda na odtujitev pod vidikom osebe. Nekateri filozofi pa odtujitev istovetijo z razosebljenjem, kjer se gubi samoodločanje. V. Truhlar je zapisal, da pomeni odtujitev na splošno tesnoben odmik sodobnega človeka od stvari, ki so sicer sad njegovega dela, pa se mu vendar kažejo tuje ali celo sovražne. »Odtujitev pomeni: človek je odmaknjen svojemu bistvu, dnu svoje biti, svoji resnični prvotni biti, svoji naravi, sebi samemu in drugim, svojemu namenu.«<sup>8</sup>

#### *b) Od česa se odtujujemo?*

V omenjenih učenjih nekaterih filozofov je že na splošno podan odgovor na zastavljeno vprašanje. Vendar pomembnost vprašanja zahteva, da se ob njem dlje ustavimo. Tudi v marksizmu se ponovno zastavlja vprašanje, od česa je človek odtujen, kaj je tisto, od česa je oddaljen, ali je tisto nekaj spremenljivega ali stalnega. S temi vprašanji se dotikamo temeljnih filozofskih vprašanj. Tudi v našem razmišljanju je najodločilnejše vprašanje, od česa se človek v samoodtujitvi oddaljuje. Pomembnost odtujitve je dejansko odvisna od odgovora na to vprašanje.

<sup>3</sup> Kritik und Zukunft des Socialismus, München 1970, 23.

<sup>4</sup> Marxist Humanism and Ethics, Inquiry VI, 1963, 24; cit. po Stojanović, nav. d., 25.

<sup>5</sup> Ateisti in religija, Ljubljana 1967, 36.

<sup>6</sup> Cit. po A. Etcheverry, La conflit actuel humanismes, v: Gregorianum, Roma 1964, 6.

<sup>7</sup> Prav tam.

<sup>8</sup> Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 393.

Hegel je bil mnenja, da se Duh odtuja sam sebi. Marksisti trdijo, da se človek odtuja sam sebi, lastni naravi, ekonomskim in socialnim vrednotam. Proizvodni sistem more človeka odtujiti njegovim lastnim proizvodom. Lahko govorimo, da se človek odtuja stvari, lastnini, staršem, resnici, lepoti, domovini itd. More biti odtujen osnovnim človeškim pravicam, more pa se oddaljiti tudi svojemu Bogu. Ko govorimo o takšnih oblikah odtujitve, nimamo v mislih antropološke odtujitve, ki je edino prava in resnična. Pri takšni odtujitvi mislimo na proces, s katerim se človek odtuja sam sebi. Prav v tem pogledu je bistvo samoodtujitve premalo opredeljeno.

Človek se čuti odtujenega zato, ker se je oddaljil od tega, kar mu najbolj pripada, kar je samo njegovo, zaradi česar je to, kar je. Oddaljil se je od tega, kar mu pripada po njegovem bistvu. Če se človek oddalji nekaterim stvarnim dobrinam ali umetniškimi vrednotam, se ni oddaljil še svojemu bistvu, ker mu te ne pripadajo nujno. Samo bistvo nujno pripada človeškemu bitju in more biti zato edin in nujen kriterij presojanja, ali človek v svojem dejanju ostaja sam v sebi ali pa se po njem oddaljuje sam sebi, ali se s svojim dejanjem približuje temu, po čemer teži v svojem bistvenem izpopolnjevanju, po čemer postaja večji, boljši in bolj človek.

Večina filozofov si je edina v tem, da se v odtujitvenem procesu človek odtuja sam sebi, svojemu bistvu in svoji naravi. To smo videli že pri nekaterih marksističnih filozofih. Filozofi so pa deljenega mnenja glede vprašanja, v čem je človeško bistvo in kako je treba razumeti človeško naravo. Pojmovanje človeške narave določa tudi vsebino pojma človeške samoodtujitve. Nova filozofska tendenca, prežeta z razvojno mislijo, odkriva v pojmu odtujitve nove vidike. Zgolj esencialistično in statično pojmovanje človeka ne omogoča, da bi si ustvarili pravo podobo o odtujitvi. Takšno statično pojmovanje človeka lahko že samo povzroča odtujitev. Dinamična perspektiva človeške narave odkriva nove prvine: čas, razvoj in absolutno prihodnost. Po statičnem pojmovanju človeka sodi njegov razvoj med akcidentalne prvine. Iz tega bi mogli sklepati, da je že statična in abstraktna sodba o človeku lahko njegova odtujitev. V tej evolutivni in dinamični perspektivi človeške narave je tako teže opredeliti integralne prvine človeške narave. Statičen in abstrakten pojem človeške narave pomeni dejansko zanikanje zgodovinskega človeka, njegove spremenljivosti, enkratnosti in njegove časovne pogojenosti. S prevelikim poudarjanjem statičnega bista človeka bi dejansko zanikali možnost odtujitve.

Odtujitev predpostavlja ne-odtujenost. Samo neodtujenost more biti kriterij odtujitve. S tem prihajamo do globljega vprašanja: na čem temelji človeško bistvo. Marx je mnenja, da je bistvo, ki ga je treba v življenju uresničiti, utemeljeno v moralnem postulat. Po njem bistvo še ne obstaja, ampak se z delom ustvarja in postaja. Odtujitev pomeni nasprotovanje člove-

kovega bista, ki ga zahteva družbeno stanje. S svojim dejanjem lahko postaja zmeraj bolj človek ali pa se samemu sebi odtuja. V takih trditvah prihaja Marx v protislovje, zato je moral ta pojem odtujitve zavreči.

Marxovo protislovje v pojmovanju odtujitve je mnoge filozofe opozorilo, da je treba kriterij odtujitve iskati nekje drugje. Mnogi filozofi so videli kriterij odtujitve v bistvu človeškega bitja, ki že obstaja. Teistični filozofi trdijo, da je človeško bistvo utemeljeno v Bogu. V tej luči vidimo, da je treba podobo odtujitve obravnavati v okviru pojmovanja človeka. Še več. V raziskovanju, kaj je bistvo odtujitve, naletimo na proces humanizacije, ki ga moremo gledati kot nasprotje odtujitve in odtujitev v perspektivi humanizacije in personalizacije. Takšni pogledi predpostavljajo možnost človeških sprememb in razvoja.

### *c) Kdo je odtujen?*

Če hočemo raziskovati pojem odtujitve, moramo zastaviti tudi to vprašanje. Ne moremo preprosto trditi, da more biti odtujeno vse, kar biva. Lahko sicer govorimo o medsebojni odtujenosti bitij, toda to ni dovolj, da bi mogli govoriti o moralni odtujitvi. Nujno je zastaviti vprašanje: katero bitje se more odtujiti samo sebi. Na ravni neživih bitij ni mogoče govoriti o odtujitvi, ki bi ga bitje samo pogojevalo. Nežive stvari bivajo po zahtevi fizikalnih zakonov. Predmet po zakonu gravitacije pada. Predmeti so takšni, se tako oblikujejo in propadajo, kakor zahtevajo fizikalni zakoni. Stvari preprosto so, ne da bi po svojem bistvu bile podvržene spremembi. Zato v predmetih ni možnosti odtujitve, ti so podvrženi zunanjim gibanjem in spremembam. Fizikalni zakoni ne dopuščajo bistvenih sprememb. Vsi procesi fizikalne narave so odvisni od absolutnega zakona, ki izvira iz večnega, nespremenljivega Boga. Drevo raste in rodi sadove, kakor to zahteva zakon narave. Samo v sebi nima možnosti, da bi enkrat rodilo jabolka, drugič hruške. Tudi pri živalih ne moremo govoriti o odtujitvi, ker te zmeraj delujejo po svojem nagonu, ta pa jim ne dovoljuje sprememb. Prav tako večni Bog, v katerem ni sence menjave, ne more preiti v proces odtujitve. Kjer je navzoča nespremenljivost, tam ne moremo govoriti o odtujitvenem procesu.

Ostane pa odprto vprašanje glede odtujitve človeka. Človeško izkustvo in že preprosto opazovanje človekovega ravnanja nam jasno povesta, da more človek izvršiti dejanje, ki ni v skladu z njegovo naravo. More biti nosilec dejanja, ki nasprotuje njegovemu bistvu, zakriva njegovo veličino, zavira osebni razvoj in skruni božjo podobo v njem. Človeku je dana možnost, da ne deluje zmeraj po naravnem zakonu, ki izvira iz njegove narave. Odtujitev predpostavlja možnost, da se človek odloči drugače, kakor mu naroča njegova narava. Že Marx trdi, da se odtujitev izvrši na ravni moralnega, to je svobodnega delovanja. Subjekt odtujitve je zmeraj človek. Lahko rečemo,

da je odtujitev proces, ki izhaja iz človeka. Svobodna odločitev človeku omogoča, da more svoja dejanja iztrgati iz okvira humanizacije, ki bi naj bila v skladu z zahtevami človeške narave. Odtujitev je vsekakor mogoča samo tam, kjer človek svobodno deluje. Glede na subjekt je Marxovo pojmovanje odtujitve podobno našemu.

Končno je treba reči, da takó filozofija kakor teologija govorita o odtujitvi, v kateri se človek oddaljuje svojemu bistvu. Odtujevanje je najtesneje povezano z življenjem, ki predstavlja prostor človekovega razvoja in dinamizma. Pojav odtujitve pa se javlja tudi tam, kjer človek ne deluje v skladu s svojim namenom in smislom. Govorimo o različnih področjih odtujitve. Ugotavljamo, da se je v našem času tehnika oddaljila svojemu smislu, saj mu prinaša ne samo olajšanje, ampak tudi strah in grožnjo. Tudi današnja znanost in tempo življenja lahko pospešujeta proces odtujevanja. Vzrok za vse te oblike odtujitve pa moramo iskati v človeku, ki se more svobodno odločati, saj je človek tisti, ki usmerja znanost tako ali drugače.

Sklenemo lahko, da je v središču procesa samoodtujevanja človek, ki ta proces ob sebi začne in se vrača k njemu.

### č) *Bistvo odtujitve*

Ko smo pokazali na posamezne prvine odtujevalnega procesa, naj še enkrat opredelimo bistvo samoodtujitve. Samoodtujitev je proces, ki poteka v okviru svobodnega odločanja, ko se človek s svojim dejanjem in obnašanjem odtuja sam sebi, postaja tujec svoji naravi, hromi razvoj, ki ga ta zahteva, ne izpolnjuje tega, kar je njegov bistveni namen, ne dosega cilja, ki izvira iz njegove narave in ga je postavil njegov Stvarnik. Drugače rečeno, človek, kakršen se na zunaj javlja, ni tisto, kar bi moral biti kot notranji in »bistveni« človek.

Nekatere oblike odtujitve zadevajo človekovo bistvo, nekatere pa zajemajo tudi njegove pritike. V nadaljnji razčlenitvi notranjega procesa odtujitve ugotavljamo, da se more človek odtujevati tako v svoji vertikalni kakor tudi v horizontalni razsežnosti. Živeti in delati tako, kakor da bi ne bilo transcendentalne razsežnosti človeškega bitja, pomeni pospeševati vertikalno odtujitev. Ker je sodobna filozofija dovolj poudarila situacijske, dinamične in personalne prvine v človeški podobi, lahko pojme odtujitve razširimo tudi v tej smeri in ugotovimo, da se človek vključuje v samoodtujevanje tudi takrat, kadar zanikuje in ovira dinamično plat svojega bistva.

## **2. Moralnoteološko pojmovanje samoodtujitve**

Če želimo govoriti o spravi s samim seboj, moramo poglobiti teološko vsebino pojma samoodtujitve. V teološki vsebini tega pojma nastopajo novi

vidiki človekovega bistva. Teološko pojmovanje človeka presega njegov naravni okvir, a zato mora tudi teološko pojmovanje samoodtujitve računati s tistimi prvinami človeške podobe, ki jih filozofija samo po sebi ne odkriva.

Po formalni plati se filozofsko pojmovanje odtujitve ne razlikuje od teološkega. Takó filozofija kakor teologija vidita v odtujitvi proces, v katerem se človek oddaljuje svojemu bistvu. Filozofsko pojmovanje odtujitve pa se loči od teološkega po tem, kako filozofija gleda na človeško podobo. Jasno je, da filozofija ne more nakazovati v človeški podobi tistih potez, ki jih riše razodetje. Podoba človeka, ki jo odkriva razodetje, je bolj bogata, popolna, nadnaravna in z več razsežnostmi. Tudi novejše teološko pojmovanje človeka, ki poudarja njegovo zgodovinskost, omogoča bolje razumeti pojme človekove samoodtujitve. Premiki v teološki antropologiji poglobljajo vsebino odtujitvenega procesa. Pojem samoodtujitve postaja pomemben zaradi poudarkov na antropološki perspektivi sodobnega mišljenja in življenja.

Pojem samoodtujitve je vsekakor odvisen od ideje, ki jo ima kdo o človeku. Zato se bomo v naslednjih vrsticah ustavili ob krščanski podobi človeka.

#### *a) Teološka podoba o človeku*

Zdi se, da je treba samoodtujitev najprej gledati v luči humanizacije. Mimogrede je bilo rečeno, da sta odtujitev in humanizacija dva protislovna pojma, dva nasprotna procesa, ki se med seboj izključujeta. Že Heidegger ju je postavil v takšno razmerje. Tudi Maritain vidi med odtujitvijo in humanizacijo diamentralno nasprotje. Humanizem se trudi, da bi človeka naredil zmeraj bolj človeka, pokazati hoče človeško veličino s tem, da človeka naredi deležnega tistega, kar ga izpopolnjuje v njegovi zgodovinski naravi.<sup>9</sup> Morali bomo odgovoriti na vprašanje, v čem je tista človeška veličina, ki se mora uresničiti v njegovi zgodovini.

V kratkih potezah bomo skušali orisati človeško dostojanstvo, ki se razodeva v treh razsežnostih: 1. individualni, 2. socialni in 3. transcendentni.

#### *aa) Človek kot individualno bitje*

Razodetje govori, da je človek ustvarjen po božji podobi in da je tesno povezan in naravnán na drugo stvarstvo (prim. 1 Mz 1, 26—28). Bog mu je dal telo in vлил oživljajočega duha. Po svoji telesni naravi je človek povezan s stvarnim svetom in iz te zveze izvira njegova odgovornost za drugo stvarstvo. Bog mu je zaupal dolžnost, da se mora s svojim fizičnim delom čim bolj vključiti v proces spreminjanja in preoblikovanja stvarnega sveta, če

<sup>9</sup> Prim. *Humanisme integral*, Paris 1936, 10.

hoče v celoti uresničiti svojo človeško naravo. Človeku pripada telo kot integralni del njegove narave in se kot tako vključuje v njegovo bivanje. »Kot enota iz duše in telesa si človek po svoji telesnosti privzema prvine tvarnega sveta, tako da te po človeku dosega svoj vrhunec in dvigajo glas za svobodno poveljevanje Stvarnika. Zato človeku ni dovoljeno prezirati telesnega življenja; nasprotno, človek mora imeti svoje telo za nekaj dobrega in vrednega časti, ker ga je ustvaril Bog in ga določil za vstajenje poslednji dan« (CS 14,1).

Človek po svojih duhovnih zmožnostih presega vse drugo stvarstvo in mu je postavljen za gospodarja (prim. 1 Mz 1,28). Umna človeška narava ga usposablja, da more raziskovati ter priznavati resnico in dobroto, po katerih se dviga do nevidnih stvari. Duhovna zmožnost mu omogoča, da lahko razlikuje dobro od slabega, in ga odpira, da more v sebi sprejeti Boga, ki ga čaka in preiskuje srca (prim. CS 14,2).

S svojo umno naravo se človek vključuje v zgodovinski proces in se v njem uresničuje kot zgodovinsko bitje. Novejša moralna teologija se ne zadovoljuje več s statičnim in abstraktnim pojmovanjem človeške narave, v svoje učenje zmeraj bolj vnaša dinamične in elastične poteze človeške podobe. 2. vatikanski koncil se je zavedal zunanjih sprememb, ki vplivajo tudi na človekovo notranjost in v njej pogojujejo razvoj in spremembe. Poleg stalnih prvin poudarja tudi spremenljive in razvojne poteze človeške narave (prim. CS 5; 41). Človek je hkrati stabilno in dinamično bitje; po svojem bistvu je stabilno, po svoji osebnosti in individualnosti pa poln dinamizma in ustvarjalnosti. Koncil nas poziva, naj bomo pozorni na znamenja časov. Mnogi današnji teologi so si prisvojili prepričanje, da danes tudi morale ne moremo več gledati kot statično dejavnost, ampak se moramo čimbolj zavedati njenega dinamičnega in zgodovinskega bistva. Tudi biblično pojmovanje človeka ima v sebi dinamično noto. Takó se je krščanska etika trdno prepričala, da mora preiti od statike k dinamiki, od legalizma k osebnosti, od splošnosti k individualnosti in od črke k duhu. Koncilski nauk razkriva nove perspektive v pojmovanju človeške narave in moralnega življenja. Zmeraj bolj je navzoče vprašanje, kako moramo Bogu dati odgovor v prostoru in času. Dostojanstvo človeške osebe in njen zgodovinski značaj zahtevata od človeka, da zavzame v vsaki situaciji do zunanjih stvarnosti odgovoren in pravilno interpretiran odnos.<sup>10</sup>

Takó je človek postavljen v ta svet in čas, ki ga mora z vso svojo moralno odgovornostjo spreminjati in oblikovati. In s tem, ko spreminja zunanji svet, spreminja tudi svojo notranjost (prim. CS 5,1). Zaradi časovne razpetosti nosi človek v sebi preteklost in je hkrati v sedanjem trenutku pokli-

<sup>10</sup> Prim. D. Mieth, *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral*, Graz-Wien-Köln 1970, 27.

can in določen za prihodnost. V slehernem trenutku se izraža vsa njegova dinamična narava. Odgovorni smo za zunanji svet in za svojo notranjost.

Na individualni ravni se nam krščanska morala javlja kot osebna morala. Danes si ne moremo zamišljati krščanske morale brez osebne usmeritve. Oseba pomeni več kot narava. Na metafizični ravni je naravni zakon abstrakten, na osebni pa postaja določen in zajema celotno situacijo, v katero je (včlenjena) človeška oseba. Personalistična vizija moralnega življenja poudarja najbolj osebno in najbolj določno odgovornost pred Bogom.

Vsak človek je enkratna in neponovljiva oseba. »Ona poseduje polnost enkratne biti. Ta bit je po božji stvariteljski volji zaupana skrbi posameznika kot naloga. Vsaka individualna oseba mora v uresničevanju moralnih vrednot v svoji neponovljivosti in nenadomestljivosti odgovarjati pred Bogom. Zato ona mora v svojem življenju uresničevati tako bistvene kakor individualne vrednote«. <sup>11</sup>

Katere so te individualne vrednote, ki so bile v dosedanji krščanski praksi premalo ovrednotene? To so vrednote, ki človeško osebo postavljajo v najbolj določeno situacijo. Bivanjske okoliščine, ki človeško osebo najbolj konkretizirajo, so za vsako osebo enkratne in neponovljive. Po teh določnih okoliščinah je človeška oseba poklicana in nagovorjena, da daje najbolj določne in dinamične odgovore svoje moralnosti. Oseba je zmeraj situirana v zgodovinski in kulturni kontekst. Ta situacija pa ne modificira človeške narave samo na zunaj, temveč se tudi na znotraj z njo integrira. Osebna morala pomeni moralo situirane človeške narave.

Na poseben način določajo osebno moralno situacijo tudi darovi, ki jih je Bog dal določenemu človeku. »Sveti Duh deli svoje darove slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12,11). »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh« (1 Kor 12,4). Prvine človekove osebne situacije so posebni darovi ali karizme in tudi navadni talenti (prim. Mt 25, 14—30). Po tej situaciji je človek nagovorjen, da se po talentih uresničuje v vseh svojih razsežnostih. Koncilski nauk vidi v situaciji vodilo moralnega ravnanja. »Vztrajno naj torej (laiki) spopolnjujejo svojim razmeram ustrezne, sebi podeljene lastnosti in sposobnosti ter uporabljajo posebne darove, ki so jih prejeli od Sv. Duha« (LA 4). »Spolnjevanje dolžnosti, ki jo nalagata pravičnost in ljubezen, se vedno bolj uveljavljata na ta način, da vsakdo po svojih zmožnostih in po potrebah drugih prispeva k skupnemu blagru« (CS 30,1). »Ta evangelij . . . nenehno opominja, da je treba vse človeške talente napravljati rodovitne v službi Bogu in v blagor ljudem« (CS 41,2).

V praksi je težko opredeliti natančno naravo in kvaliteto talentov, ki jih kdo prejme od Boga, vendar nikakor ne kaže teoretično ali praktično

<sup>11</sup> B. Häring, *Das Gesetz Christi I*, München — Freiburg 1967, 112.

podcenjevati odgovornosti, ki izvirajo iz poklicanosti po talentih. Kdor razvija svoje talente in v skladu z njimi živi ter deluje, čeprav ti niso karizmatični, uresničuje svojo osebnost najbolj določno in bogati skupnost, kateri pripada. Premalo se zavedamo, da je osebna obdarjenost z božjimi darovi določen, zgovoren in zanesljiv nagovor Boga človeku, da bi se odzval in šel po poti za Kristusom. Z uresničenimi talenti more posameznik enkratno, neponovljivo in nenadomestljivo največ prispevati človeški in cerkveni družbi.

Osebnosti in posebne zmožnosti gotovo sodijo k celotnosti človeške podobe na individualni ravni in jih je treba imeti v mislih, kadar govorimo o teološki podobi človeka.

#### bb) Človek kot socialno bitje

V času personalističnih teženj v pojmovanju človeka moramo še posebej podčrtati resnico, da je človek po svoji naravi socialno bitje. Bog je ustvaril mnogo posameznikov, vsem pa je dal isto človeško naravo, ki predstavlja temelj človeške socialne razsežnosti. Ta človeška narava pa ne ostaja sama v sebi kot taka, ampak se uveljavlja po dejanjih, ki so naravnana na sočloveka. Človek, ki živi in deluje v skupnosti in v odprtosti do sočloveka, nastopa kot oseba. Človeška oseba se izraža in uresničuje samo v odprtosti za drugega. »Ne morem biti ‚jaz‘, ne da bi stal nasproti ‚ti‘, s katerim postajamo ‚mi‘.«<sup>12</sup> Človek se izpopolnjuje in postaja zmeraj bolj človek samo toliko, kolikor bolj so pristni in iskreni njegovi odnosi na ravni ljubezni. Rast človeške osebe je mogoča samo na ravni odnosa: jaz-ti-mi.

Koncilska konstitucija takóle opredeljuje ta medsebojni odnos: »Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti. Kajti počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbeno življenje. Ker torej družbeno življenje človeku ni nekaj dodatnega, zato človek v občevanju z drugimi, v medsebojnih nalogah, v pogovoru z brati raste v vseh svojih darovih in more izpolniti svojo poklicanost« (CS 25,1).

Krščanski personalizem (Marcel, Steinbüchel) poudarja, da človek, ki bi v svojem bližnjem ne videl drugega kot sredstvo za dosego svojih egoističnih ciljev, izključuje ‚mi‘ in sočloveka ne sprejema v okvir svoje osebnosti, sebe krni in ruši dostojanstvo svoje človeške osebe.

Človek ima kot oseba temeljno pravico, da se svobodno izraža. Dostojanstvo človeške osebe je v njeni svobodi. Personalna razsežnost zahteva od človeka, da osebnostno zaznamuje tudi svoje telesno življenje in svoje odnose do stvarnega sveta.

<sup>12</sup> A. Hortelano, *Amore e matrimonio, nuove prospettive, Assisi* (Ed. Cittadella) 1973, 10.



### cc) Človek kot transcendentalno bitje

B. Häring je zapisal: »Resničen krščanski personalizem ne pomeni drugega kot to, da se tisti, ki sprejme milost in poklic od Boga, posveča kot služabnik službi, pričevanju in ljubezni ter sploh ne išče drugega kot svoje lastno uresničenje«. <sup>13</sup> Zadnji temelj krščanskega personalizma je transcendenca. Človekova naravnost na transcendenco ga spodbuja, da se dviga za srečanje z Absolutnim. Sleherni človek more odkriti v sebi v določeni meri in obliki poteze Absolutnega. »Kajti po notranjem človeku presega vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača v svoje srce, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o svoji usodi« (CS 14,2).

Človek se po svoji naravi ne more zapirati v svojo imanenco, marveč nenehno živi v odprtosti za transcendenco, saj se le v tej more povsem umiriti in uresničiti. Ni dovolj samo razmerje jaz-ti. Človek nosi v sebi možnost za razvoj tretje razsežnosti v vertikalno. Človek, ki hoče razviti vse svoje zmožnosti in postati popolna osebnost, se mora razvijati v treh smereh: immanentni, socialni in transcendentalni. Postajati mora hkrati immanentno, socialno in transcendentalno bitje. Če hoče v sebi ohraniti harmonijo in ravnotežje, se v skrbi za razvoj družbene razsežnosti ne sme zanemarjati v immanentni in transcendentalni smeri. V odkrivaju in priznavanju svojega notranjega sveta bo prej ali slej zadel na Boga. S tem, ko se spopolnjuje v sebi in pogloblja svojo bit, zmeraj bolj razodeva tudi božjo podobo v sebi.

Prav na poseben način ovrednoti človeško bitje njegov namen in smisel. »Najvišji vidik človekovega dostojanstva je v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom« (CS 19,1). Človekovo podobo končno zariše njegov zadnji cilj, ki je večna sreča v Bogu. Bog pa je človeka ustvaril iz ljubezni in za ljubezen. Ko se človek spopolnjuje, daje čast Bogu in tako dosega končni cilj.

### čč) Človekova veličina v Kristusu

Skrivnost človeka se razodeva v skrivnosti učlovečene Besede. »Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22,1). »Ako je torej kdo v Kristusu, je nova stvar: staro je prešlo, glejte, nastalo je novo« (2 Kor 5,17). »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari . . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj in on je glava telesu, Cerkev . . .« (Kol 1,15—18).

Po Kristusu smo bili odrešeni. Po njem je bil vzpostavljen nadnaravni red odrešenja. S Kristusom se je za človeka odprla nova perspektiva, ki daje

nove možnosti popolnejše uresničitve. Kristus je postal naš cilj in vzor. »V njem smo postali tudi dediči, naprej določeni po načrtu njega, ki vse vrši po odločitvi svoje volje, da bi bili tako v slavo njegovega veličanstva . . .« (Ef 1,11—13). »V njej (odrešenjski skrivnosti) človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno. V odrešenjski skrivnosti človek spet pride do veljave in je tako nekako ponovno ustvarjen.«<sup>13</sup>

Kristus je vir popolnejšega spoznanja človeka o sebi. V njem najde človek vso resnico o sebi. »Mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe,« pravi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici Človekov Odrešenik. Kristusovo učlovečenje in odrešenje ne samo osvetljuje vse temne strani človeške podobe, temveč isto podobo popolnjuje in integrira.

Tudi socialna razsežnost človeške podobe je po Kristusovi milosti dopolnjena in izpolnjena. Človeška oseba je bila posvečena, ko je prejela prvine Sv. Duha (prim. Rim 8,23), in svojo bit uresničuje tudi v moči milosti Sv. Duha. Prvine duha človeka usposobijo, da more razviti svojo podobo do tistih meja, ki sta jih zarisala Stvarnik s svojim stvariteljskim načrtom in Kristus s svojim odrešenjem. Kratko lahko rečemo, da je človeško podobo, zdinamizirano z močjo Sv. Duha, mogoče uresničiti v smeri transcendence samo v moči eshatološkega upanja v končno poveličanje.

Kristusova odrešenjska skrivnost človeku ponuja nove perspektive in prinaša boljše možnosti, ki pa mu niso vsiljene kot tujek, temveč kot njegova presegajoča možnost uresničitve. Razvijati sebe v smeri Kristusa pomeni uresničevati vse svoje naravno in nadnaravno človeško bistvo. Odrešenje je torej nova možnost človekovega samouresničenja.

#### *b) Moralnoteološko pojmovanje samoodtujitve*

Iz tega, kar smo rekli do sedaj, ni težko razumeti, kaj pomeni samoodtujitev v teološki luči. Teološki pojem odtujitev izvira iz teološke podobe človeka, to pa smo v skopih potezah nakazali zgoraj. Pojem odtujitve se nanaša na dejstvo, da se človek s svojim življenjem in delom oddalji od lastne podobe, ki jo je Bog imel v svojem načrtu od vsega začetka in jo je Kristus s svojim odrešilnim delom izpopolnil in dvignil na mednarodno raven. Na splošno ugotavljamo, da je odtujitev vse, kar zavira človek razvoj, krni in hromi njegovo krščansko bit. Povzročati in pospeševati odtujitev pomeni nasprotovati, ovirati uresničenje vseh naravnih in nadnaravnih zmožnosti v smeri polne stvarnosti Kristusove. Z odtujitvijo odklanja človek krščansko humanizacijo. Na ravni določene stvarnosti odtujitev na zadeva

<sup>13</sup> La morale per la persona, Roma (Ed. Paolina) 1973, 89.

<sup>14</sup> Janez Pavel II., Človekov Odrešenik, 10.

toliko človeške podobe kot take, ampak bolj posega na njene posamezne dele.

V poglobljeni razčlenitvi tega pojma prihajamo do ugotovitve, da moremo proces odtujitve obravnavati pod dvojnimi vidikoma. Odtujitev more biti svobodna in nesvobodna. Prva pomeni tisto odtujitev, ki jo je človek povzročil s svojo svobodno voljo, pod pojmom nesvobodne odtujitve pa razumemo tiste odtujevalne premike, ki ne izvirajo iz človekove svobodne volje.

#### aa) Nesvobodna odtujitev

Človek je kot duhovno-telesno bitje ustvarjen po božji podobi. Njegova podobnost Bogu se razteza tudi na telo. Deluje in se uresničuje zmeraj kot duhovno-telesno bitje. Novejša znanstvena dognanja nam omogočajo, da lažje razumemo vpliv telesnega življenja na celotno osebnost.

S tega vidika je imel prav tudi Marx, ko je učil, kakšne posledice izvirajo iz socialne in ekonomske odtujitve. V pomanjkanju tistih snovnih dobrin, ki so človeku potrebne za zadovoljevanje osnovnih bioloških potreb, se tudi duh ne more pravilno razvijati. Revščina, zaradi katere otrok nima možnosti, da bi se dovolj telesno in duhovno razvil, odtuja človeka od njegove veličine in krščanskega dostojanstva.

Vzrok in začetek sleherne odtujitve je greh prvega človeka. Pred grehom je bil človek zmožen, da uresniči v sebi božjo podobo, da se v svojem razvoju dvigne naproti Bogu, večni popolnosti, da postane zmeraj bolj človek, zmeraj bolj tisto, kar je Bog načrtoval z njim. Toda z grehom se je razvoj ustavil. Človek je odklonil Boga. Zavrl je razvoj v smeri Boga in se obrnil v stran od svoje transcendentalne perspektive. Hotel se je dvigniti nad Boga in postati neodvisno bitje, ki se ne mora nikomur pokoravati. Tako se je ponižal na nižjo raven, kot je bil prej.

S prvim grehom je bila ranjena človeška narava. Uničeno je bilo stanje pravičnosti in posvečujoče milosti. Človeška narava je v svojih konstitutivnih prvinah ostala ista, spremenila se je v svojih možnostih. Porušen je bil red na ravni odnosov med dobrim in slabim. Nagnjenje do dobrega se je spremenilo v nagnjenje do slabega. Po grehu je bilo telo povrženo trpljenju, boleznim in smrti. To nesoglasje med duhom in telesom, ki ga je povzročil prvi greh, je prvo dejanje odtujitve in je temelj vsake druge svobodne odtujitve. S prvim grehom je otemnelo človeško spoznanje, porušen je bil red v odnosih do sebe, Boga in bližnjega. Prvo dejanje greha, prva odtujitev je bila izvršena svobodno, zato trpi posledice.

Prvi greh je bil storjen svobodno, toda njegove posledice predstavljajo pogoje poznejšega človekovega življenja, ki pa niso povsem odvisni od njegove svobodne volje. Človek je nekako vržen v odtujeno stanje človeške

bitnosti. Nehote se preprosto znajdemo v odtujevalnem procesu, ki ga je začel prvi greh. Brez naše svobodne privolitve smo odtujeni sami sebi, svoji popolnosti, razklani v sebi in podvrženi dramatičnemu boju med dobrim in zlim, med lučjo in temo, med tem, kar smo, in tem, kar bi morali biti (prim. CS 13,2). »Kajti, kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim« (Rim 7,15). Posledice izvirnega greha doživlja človek kot svojo razkrojenost, nezvestobo in odtujitev samemu sebi. V bibličnem pojmovanju ni greh le enkratno dejanje, temveč splošna situacija, ki določa človeka že pred njegovo osebno odločitvijo, to pa človek s svojim osebnim grehom samó potrjuje. Človek je v to grešno situacijo bitno vpleten. Odtujitev od Boga in njegove odrešitvene volje vodi človeka k samoodtujitvi: notranji razdvojenosti med dušo in telesom, med spoznanjem in voljo, h krizi človekove identitete, ki se kaže tudi v telesnem trpljenju, boleznih in smrti. Ta grešna situacija pa dalje povzroča odtujitev človeka svetu, v katerem živi. Po grehu je nastala napetost med človekom in svetom, med posameznikom in družbo, med duhom in materijo. Tej grešni situaciji se pridružijo še sovraštvo, laž, prepiri, vojne in krivice in takó se odtujevanje samo še večja. Z izvirnim grehom je nastala grešna situacija, v kateri je človek samoodtujen v smeri Boga, sočloveka in sveta.<sup>15</sup>

Z rojstvom se sleherni človek znajde v razmerah, ki niso najbolj primerne za uresničenje vseh razsežnosti njegovega bistva. Začne bivati v svetu, ki je že odtujen in predstavlja zanj možnost, da se vključi v proces, ki nasprotuje njegovi popolnosti in svetosti, idealu, kateremu bi se moral približati. S svojim vključevanjem v ta proces človek prestopa normo, postavljeno od Boga, in se tako odtuja svoji moralnosti. V moralnoteološki govorici pravimo, da greši. Zato moremo tudi sleherni greh obravnavati kot človekovo samoodtujitev.

#### bb) Svobodna samoodtujitev

Pod tem pojmom razumemo samoodtujevalno dejanje, ki izvira iz svobodne volje. V človekovem življenju lahko opazimo mnogo pojavov in procesov, ki so posledica njegovega prizadevanja, da bi postal čimbolj človek, čimbolj podoben Bogu in Kristusu. Celotno človekovo notranje kakor tudi zunanje življenje gledamo in ocenjujemo pod vidikom božje odrešitvene ekonomije. V tej perspektivi dobiva pojem samoodtujitve še večjo težo. S Kristusovim odrešilnim delom je človek prejel nov okvir in celotna zgodovina človeštva nove temelje. Kristus pripada človeku in njegovi zgodovini. Za človeka ne predstavlja tujka, ampak je samo njegova presežnost. Novoza-

<sup>15</sup> Prim. F. Plemenitaš, *Odrešenje in osvobajanje človeka*, v BV 43, 252—255; B. Haring, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Roma (Ed. Paolina) 1973, 85—97.

vezna zgodovina odpira možnost, da človek svojo osebno zgodovino včleni v zgodovino odrešenja. Novozavezni človek je odrešen človek. Zato smemo sklepati, da z vsakim dejanjem, ki ga izvršimo proti človeku in njegovi božji podobi, zanikamo in hromimo človekov odrešenjski proces. Resnična humanizacija, uresničenje božje podobe v sebi ne more izključevati odrešenja človeka. Krščanski človek deluje na poseben način kot odrešeni človek, pa naj bo tako, da odrešenje pospešuje ali pa zavira. S tem, ko izvrši dejanje proti samemu sebi kot odrešenemu bitju, se odtuji najprej sam sebi, potem pa Kristusu Odrešeniku in svojemu Bogu. To dejanje, s katerim zavestno in svobodno prekršimo moralni red in kjer se človek izraža kot oseba, imenujemo greh. Objektivno vzeto, odtujitev in greh pomenita v moralnoteološkem okviru isto. Razlikujeta se samo po subjektivni strani, kajti greh imenujemo tisto dejanje, s katerim izrečno ali vključno odklanjamo odnos do Boga, med tem ko dejanje odtujitve lahko povzročimo, ne da bi se dovolj zavedali njenih objektivnih posledic. Odtujitev je širši pojem od pojma greha. Vsak greh pomeni odtujitev, vsaka odtujitev pa še ni greh.

Samoodtujitev kot moralnoteološki pojem označuje proces, ki poteka v okviru treh razsežnosti človeške podobe: individualne, socialne in transcendentale.

1. Na individualni ravni moramo najprej vsak osebni greh označiti kot dejanje odtujitve samemu sebi. Greh ruši ali vsaj oslabi človekov notranji in zunanji red. V duši nastane pustošenje. Kdor prizadene ta red, oskruni tudi lastno podobo. Grešno dejanje človeka zasušnjuje (prim. Jn 8,34) in hromi njegovo notranjo dinamiko. B. Häring je zapisal: »Oseben greh je odtujitev v smislu notranje dezintegracije osebnosti. S ponavljanjem greha se človek postopoma odpoveduje moralni svobodi, dinamiki žive vesti in se tako onesposablja, da bi mogel živo slišati klic k dobremu in resničnemu ter začutiti željo, da bi spoznal in živel resnico.«<sup>16</sup> »A greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo popolnost,« pravi koncilska konstitucija (CS 13). Sveto pismo hoče z izrazi ‚pseudos‘ in ‚scotos‘ povedati, da se človek z grehom oddaljuje od Boga, ki je resnica in luč, se usmerja k svojemu lastnemu uničenju ter se zapira v osamljenost in praznino. Tudi nekateri psihologi (Fromm, Frankl) govorijo, da človekova nemorala zapušča nevrotične posledice v človeku.

Z grešnim dejanjem se človek odtuji tudi svojemu krščanskemu bistvu. Greh je dejanje, s katerim nasprotuje odrešenjskemu dogajanju, ki ga je sprožil Kristus. Zaradi osebnega greha se zmanjšuje učinkovitost odrešenjske milosti v osebem in družbenem življenju. Po grehu človek zapada v slepoto, v kateri ne more videti, kako bi moral izpolniti svoje krščansko bistvo. Življenje v skladu z božjimi zapovedmi odpira svobodno voljo človeka, da more

<sup>16</sup> N. d., 88.

slediti božjemu klicu, greh pa ga omejuje v svobodnem odločanju. Z grešnimi dejanji ustavljamo odrešenjski proces in odklanjamo Kristusove odrešilne darove. Z grehom teptamo svoje osebno jedro, kjer se nas dotika Bog, in svojo bitnost zapiramo pred Kristusom. Zlasti smrten greh pomeni napad na temeljno naravnost človekove bitnosti.

Na individualni ravni se javljajo mnoge oblike človekove samoodtujenosti. Današnji človek je svojo notranjost takó odprl zunanjim vplivom, da živi v nenehni nevarnosti, da svojo osebnost dezintegrira, in v ogroženosti v svoji svobodnosti. Tista oblika življenja in delovanja, ki preprečuje človekovo integracijo, je dejansko pojav samoodtujitve. Razklanost človeške osebnosti je odsev njegove odtujenosti. Razosebljenje človeka lahko z drugo besedo imenujemo tudi samoodtujevanje. Kriza človekove identitete odpira vprašanje njegove samoodtujitve.

Proces avtomatizacije sodobnega življenja in delovanja je tako zajel človeka, da se je njegov manevrski prostor svobodnega odločanja omejil na minimum. Osebna spodbuda in odločitev zmeraj teže prideta do veljave. Oseba danes skoraj ‚mora‘ delovati v moči avtomatizmov medčloveških odnosov, ne da bi se dovolj zavedala svoje ohromelosti in vključenosti v samodtujevalni proces.

Slehera objektivizacija človeške osebe in njene notranjosti, ko je človek obravnavan kot predmet in člen v verižnem sistemu, povzroča in pospešuje njeno samo odtujenost. Kljub socializaciji življenja in personalističnim poudarkom je človek industrijske družbe usodno degradiran na predmet, ki se mora podvreči družbenim interesom. Popredmeteno gledanje na človeka brez upoštevanja njegovega dostojanstva in temu primerno reševanje njegovih problemov pomeni grobo obliko samoodtujitve. Morda so za to obliko odtujitve krivi bolj drugi kakor sam človek. Sam pa pospešuje ta pojav samoodtujitve, kolikor se premalo bojuje za uveljavitev osebne svobode in pravice.

Tempo življenja, kakršen je danes, onemogoča človeku, da bi se ustavil ob sebi, posvetil sam sebi dovolj pozornosti in tako reševal ter poglobljal identičnost svoje osebe. Včasih človek ne more, drugič pa prostovoljno sprejema razmere, v katerih ne deluje niti ne živi v skladu s svojim človeškim in krščanskim dostojanstvom. Kriza človekove identičnosti je vsekakor posledica njegovega samoodtujitvenega procesa.

Zunaj in znotraj krščanstva danes precej poudarjajo, da je človek enkratna, neponovljiva in nenadomestljiva oseba. V teoriji je to popolnoma jasno, v praksi pa nastajajo zapleti. Vsaka oseba se mora v celoti uresničiti samo v tistem okviru, ki mu ga postavljata objektivni moralni red ter notranja in zunanja situacija. Po osebnih darovih in moralni situaciji je človek nagovorjen in poklican k najbolj določnemu odgovoru svoje moralnosti.

Svoj smisel in identičnost bo človeška oseba dosegla samo, če bo razvila vse svoje zmožnosti. S takó, povsem uresničeno človeško podobo, pa bo najbolj določno in enkratno največ prispevala družbi. Znano je, da enkratnost in neponovljivost človeške osebe najbolj moti totalitaristična miselnost. Družba, ki ne pozna ali noče poznati posameznika, podcenjuje njegove od Boga prejete darove, iz osebnosti dela številke, krni božjo podobo v človeku, ovira, da bi mogel svoje darove včleniti v svojo osebnost, s tem pa nasprotuje njegovi humanizaciji, a sebe prikrajša za zrele osebnosti, se javlja kot odtujevalni dejavnik. Prav zaradi tega je vsako teptanje osebnih talentov in posebnih zmožnosti, pa naj to počno predstojniki in družbe ali človek sam, v smislu personalističnih poudarkov v moralni teologiji neodgovorno in nemoralno, ker pomeni pospeševanje odtujitvenega procesa. Če je cilj vseh družbenih odnosov človeška oseba in če mora vsak po svojih zmožnostih prispevati k skupnemu blagru, potem mora družba v odnosu do osebe tako ravnati in storiti vse, da bodo njeni člani do polnosti in v vsej določnosti in enkratnosti razvite osebe, če želi ukloniti nevarnost njene samoodtujitve. Če bi človeka obravnavali kot zgolj abstraktno stvarnost brez osebne obdarjenosti in njegove konkretne situacije, bi bil to dokaz, da človeka ne jemljemo kot osebo in smo krenili na pot njegove samoodtujitve, pa naj se tega zavedamo ali ne.

Za rast človeške osebe bi bilo zelo nevarno, neodgovorno in nemoralno, če bi si zastopniki oblasti oblikovali takšne teorije, s katerimi bi posameznike povsem podredili svojim ali družbenim interesom. Teorije, ki so brisale in zaničale človekovo enkratno obdarjenost z božjimi darovi, niso bile v službi človekovega odrešenja, ampak so pogojevale in pospeševale odtujitveni proces. Zgodovinska skušnja nas uči, da so bili nosilci oblasti največkrat v sporu z močnejšimi osebnostmi, ker so jim te delale težave. To dejstvo je samo dokaz, da znotraj in zunaj krščanstva ni bilo dovolj navzoče zavesti, da si mora vsaka družba prizadevati za rešitev človeške osebe, ki gradi in usmerja družbo. Človek, ki noče sprejeti svoje samoodtujitve, ampak se oklepa humanizacije, bo skušal pošteno, resnicoljubno in ponižno priznati svoje darove in jih razvite integrirati v podobo lastne osebe ter z vso moralno odgovornostjo z njimi služiti družbi v določeni moralni situaciji. Samó takšna oseba se bo izognila sporu sama s seboj in razodevala integrirano in spravljeno osebno bitnost ter pospeševala božje kraljestvo resnice in pravice. Kdor bi pa spregledal ali zaničal svoje talente in jih pustil neuresničene v imenu neke ‚puhlave‘ ponižnosti, bi ostal nezmožen, da bi odgovoril na najbolj konkreten božji klic, sam pa bi zapadel v lastno samoodtujitev. Ob tem se nehote zastavlja vprašanje, koliko je vredna pokorščina, ki je zaničavala človekovo enkratnost in konkretno situacijo, in kakšna je odgovornost za toliko talentov, zakopanih v zgodovini po sili družbenih pogledov. Vsak, kdor

bo hotel obravnavati človeka ne glede na njegovo enkratnost, si bo zaradi njegovih izgubljenih talentov nakopal hudo odgovornost pred Bogom, družbo in njim samim.

Moralna fenomenologija nam more odkrivati nekatera družbena ozračja, kjer ima veljavo tisti posameznik, ki se je odrekel svoji enkratnosti, svojim osebnim talentom in tako ostal brez osebne vsebine popolnoma podrejen družbenim in strukturnim interesom. Razumljivo je, da vsaka oblast rajši sprejema ljudi »splošnega kova«, kajti takšni ne delajo težav. Pri tem se pa dovolj ne zaveda, da je njena struktura zdrava samo, če se more v njej vsak ob danih možnostih uresničiti v popolno osebnost. Takšno družbeno ozračje močno vpliva na oblikovanje etosa posameznika in more biti zanesljiva pot do osebne samoodtujitve. Samoodtujitveni proces bo takó zajel najrazličnejša območja človekovega moralnega odločanja. Samoodtujitev bi prav tako zakrivali, če bi se mirno sprijaznili s strukturami življenja in dela, ki posamezniku onemogočajo, da bi uresničil osebno odgovornost za družbene vrednote.

2. Na socialni ravni je morda nekoliko lažje ugotoviti človekovo samoodtujitev. Z vsakim dejanjem, s katerim greši človek zoper sam sebe, se onesposablja za to, da bi mogel ustvarjati pravične odnose z drugimi. Okrnjen jaz ne more ponuditi dolžnega deleža k 'ti'. Z grešnim dejanjem zapadamo v temo in laž ter tako okrnimo svoje zmožnosti, da bi mogli bližnjega spoznati in sprejeti v vseh njegovih razsežnostih. Grešen človek je nemočen, da bi mogel razvijati pristne medsebojne odnose. Vemo, da je človek veličina takrat, kadar razvije vse svoje bistvo, ko biva na ravni odnosov: jaz-ti-mi.

Tisti, ki se zapira pred milostjo božjo, ne more obroditi sadov Sv. Duha, ki so ljubezen, veselje, mir, dobrotu, zvestoba, miloba itd. (prim. Gal 5,22). Če je človek kot oseba socialno bitje, je jasno, da njegova osebna dejanja ne morejo ostati brez sadov za družbo. Družba, kateri pripada, pričakuje od njega prispevek, ki ga more ponuditi samo v okviru svojih osebnih danosti. S svojimi negativnimi dejanji pa družbi zapuščamo negativne in odtujevalne sadove ter tako napadamo milost, s katero je družba v nadnaravnem redu prežeta. S svojimi slabimi dejanji zlorablamo svoje naravne in nadnaravne energije in s tem odrešitveni proces sprevračamo v odtujevalnega. Grešen človek je lahko s svojim odtujitvenim procesom nenehna spodbuda in vaba, da krenejo tudi drugi na isto pot.

Končno grešno dejanje, ki je storjeno v škodo bližnjega, rodi negativne sadove za človeka samega. »Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker je tema preslepila njegove oči« (1 Jn 2,11). »Vsak, kdor brata sovraži, je ubijalec, in veste, da nobeden ubijalec nima v sebi večnega življenja« (1 Jn 3,15).



Če je človekova družbena razsežnost nekaj bistvenega, potem bi bila sleherna ohromitev ali zanikanje družbenih odnosov znamenje njegove samoodtujitve, zaradi katere ne more izpolniti vse svoje poklicanosti. Tako so tudi razosebljeni medčloveški odnosi posledica odtujenih oseb.

3. Tudi transcendentalna perspektiva ponuja človeku možnost njegove samoodtujitve. Zato se človek, ki je božja podoba, zaznamovana z transcendentalno odprtostjo, ne more oddaljiti samemu sebi, ne da bi se hkrati odtujil tudi svojemu Bogu. Transcendencija je samo vertikalna razsežnost človeškega bistva. Kdor bi zanikal transcendenco, bi človeka degradiral in mu vzel bistveno razsežnost. Imanenca odpira človeka sama po sebi za transcendenco. Popolni humanizem se more truditi za razvoj transcendentalne razsežnosti človeškega bistva. Iz tega pa lahko sklepamo, da bi se sleherna kultura, civilizacija in vzgoja, ki bi v svojem prizadevanju za človeka zanikale ali omalovaževale transcendentalno razsežnost, proces humanizacije in personalizacije, spreminjale v proces človekove samoodtujitve. Z vsakim svojim dejanjem ali vedenjem, s katerim bi posredno ali neposredno, zavestno in nezavestno črtali transcendentalno razsežnost, bi stopali na pot, na kateri bi postajali zmeraj manj osebnosti.

Z vsakim slabim dejanjem se upiramo Bogu, ga žalimo in postavljamo za svoj cilj minljive dobrine, večne pa zamenjamo s tistimi, ki nas ne morejo v celoti osrečiti. Človeško prizadevanje za lastno avtonomijo briše njegovo transcendentalno naravnost, hkrati pa ruši temelje človeške bitnosti.

Brez transcendentalne usmeritve se človek v svoji zgodovinski napetosti omejuje ter svoje osebne energije hromi in krni. Sebe noče razviti do možnih mej. Tako ostajajo možnosti neuresničene, energije pa v smeri neskončnosti nemobilizirane. Človek brez eshatološke in transcendentalne perspektive noče biti to, kar bi mogel biti v božji luči, odklanja milost, ki mu je bila dana, da iz sebe napravi »novo stvar« (2 Kor 5,17) in da bo »deležen božje narave« (2 Pt 1,4).

Končno lahko sklenemo: človek, ki je božja podoba, naravnana na Boga, človeka in drugo stvarstvo, odrešen in prenovljen v Jezusu Kristusu, v katerem temelji njegova krščanska bitnost, ne razvija svojega krščanskega humanizma ter noče ostati odprt za Boga, sebe in sočloveka, zaradi česar se ne uresniči v vsem svojem bistvu in se potaplja v proces, ki mu pravimo samoodtujitev.

### *c) Samoodtujitev v novi zavezi*

Sveto pismo uporablja na splošno besede ‚alienus‘, ‚alienatio‘ in ‚alienare‘ v juridičnem pomenu, v smislu lastništva. Vendar nekateri novozavezni teksti izražajo odtujitev v moralnoteološkem smislu. Ustavimo se samo ob nekaterih tekstih, ki se nanašajo na samoodtujitveni pojav.

V prvi vrsti se ustavimo ob tekstu sv. Pavla, ki izrecno govori o pojavu odtujitve. »Tudi vas, ki ste bili nekdanj odtujeni in po hudobnih delih sovražnega mišljenja, je zdaj spravil s smrtjo njegovega človeškega telesa, da bi vas predse postavil svete in brezmadežne in neoporečne . . .« (Kol 1,21). »Zatorej pravim to in vas rotim v Gospodu: Ne živite več, kakor žive pogani v nečimrnosti svojih misli; razum jim je otemnel in božjemu življenju so odtujeni zaradi nevednosti, v kateri so zaradi zakrknjenosti svojega srca . . .« (Ef 4,17.18).

Oba navedena teksta izražata, da je dejanje odtujitve bilo že izvršeno. Grški tekst obakrat uporablja besedo ἀπηλλοτριωμένοι. Beseda je postavljena v pasivni particip preteklega časa. Pretekli pasivni particip izraža, da se je neko dejanje že zgodilo. Kaj se je zgodilo?

V obeh primerih so mišljeni kristjani, ki so bili prej pogani. Verniki v Kolosah so bili najprej oddaljeni od Boga, od božjega življenja v sebi in od nadnaravne podobnosti Bogu. Kristus jih je nanovo spravil in jim vrnil tisto, kar niso imeli v poganstvu. Prej so bili odtujeni — ἀπηλλοτριωμένοι — zdaj niso več. Podeljena jim je bila deležnost nadnaravnega življenja.

V drugem tekstu je še bolj poudarjeno dejanje odtujitve. Pogani so bili odtujeni božjemu življenju zaradi nevednosti in zakrknjenosti. Zaradi pomanjkljivega spoznanja božjega bivanja in pomanjkljive iskrenosti in odprtosti za dobro in resnično jim je bilo nemogoče, da bi vase sprejeli božje življenje. Ker se niso naravno razvili, se tudi za nadnaravno življenje niso mogli preroditi. S tem, ko so zatrli in zanikali naravne talente, so se še bolj odtujili božjemu življenju.

Iz celotnega teksta smemo narediti dva sklepa: sv. Pavel gleda na božje življenje kot na nekaj, kar pripada človeku kot njegovo, kar nujno sodi v okvir nadnaravne podobnosti Bogu. Vsak je poklican k temu, da v svojem naravnem življenju uresniči tudi nadnaravno življenje. Drugič, odtujitev se pojavi takrat, ko gubimo ali teptamo božje življenje. Živeti brez božjega življenja pomeni biti v odtujenosti. Vidimo, da je pri sv. Pavlu pojem moralnoteološke odtujitve soodvisen s pojmom teološke podobe o človeku. Človek in samoodtujitev sta v Pavlovi teologiji obravnavana v nadnaravni in odrešenjski perspektivi. Odtujitev je proces na ravni človeških odgovornih dejanj, zato je potrebno, da pride kdo, ki bo sprožil proces osvoboditve od človekove samoodtujitve.

Za boljše razumevanje novozaveznega pojmovanja človekove odtujitve bi lahko navajali še več tekstov, ki se nanašajo na krščansko podobo človeka in njegovo odtujitev. Tukaj se moramo omejiti samo na nekatere tekste nove zaveze, ki posredno zadevajo pojmovanje odtujitve. Kristus je dosledno naglašal transcendentalno in eshatološko razsežnost človeškega življenja. Nadnaravne in eshatološke vrednote presega naravne in zemeljske. Šele

v luči poudarjenih vidikov človeškega življenja nam bo tudi pojem odtujitve nekoliko jasnejši.

Navedimo samo nekatere tekste, ki izražajo vzporedne pojme z odtujitvijo. Na vprašanje: »Kdo je moj bližnji?« (Lk 10,29), Kristus odgovarja: »Neki človek je šel od Jeruzalema v Jeriho in je padel med razbojnike; ti so ga oplenili in mu zadali ran, ter so odšli in ga pustili na pol mrtvega. Primerilo se pa je, da je šel po isti poti neki duhovnik; in ga je videl in šel mimo. Prav tako tudi levit . . . ga videl, šel mimo. Ko pa je neki Samarijan prišel do njega . . . se mu je v srce zasmilil . . .« (Lk 10,30—36). Bližnji je tisti, ki je imel usmiljenje z njim. »Večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). V teh dveh tekstih je nakazana socialna razsežnost človeškega življenja. Ljubezen do človeka ima prvenstveno vlogo v moralnem življenju. Socialna razsežnost krščanske biti človeka je pomembnejša od zemeljskega življenja. Dati življenje za prijatelje ne pomeni v nadnaravni in eshatološki perspektivi odtujitve njegovega življenja, ampak uresničenje idealne krščanske podobe človeka.

»Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,39). »Zakaj kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil. Kdor pa svoje življenje zavljo mene izgubi, ga bo našel. Kaj namreč človeku pomaga, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi?« (Mt 16,25.26). Na prvi pogled se zdi, da Kristus zahteva odtujitev lastnega življenja. Ni res! Govori sicer o odtujitvi življenja, vendar ne zanika vrednote življenja, ampak daje prednost večnemu življenju, zemeljsko razsežnost žrtvuje za eshatološko perspektivo. V duhu Kristusovega nauka bo življenje v celoti uresničil šele tisti, ki ga bo živel tudi v večnosti in transcendenci. Kristus gleda tudi na to življenje z eshatološkega in transcendentalnega vidika. Zanj pomeni odtujitev življenja zanikanje in odklanjanje transcendentalne in eshatološke razsežnosti človekovega življenja, to je izguba večnega življenja.

Novozavežno pojmovanje odtujitve izhaja iz tega, da je človek poklican za božje življenje, ki ima transcendentalno in eshatološko razsežnost. Kriterij samoodtujitve je božje življenje v človeku, ki se nujno izteka v večno življenje. Človekova samoodtujitev je v duhu nove zaveze pojav, ki nasprotuje odrešitveni ekonomiji. Zemeljsko življenje mora biti naravnano na večno življenje. Izguba telesnega življenja ni človekova odtujitev, marveč samo pot k popolnejši uresničitvi v večnosti.

## Sklep

Ob sklepu tega razmišljanja naj se še enkrat spomnimo, da je vprašanje človekove samoodtujitve moralnoteološko zelo pomembno. Če je za marksi-

stične sociologe ekonomska odtujitev krivična in usodna, potem se morajo teologi s tem večjo odgovornostjo ustaviti ob pojavu moralne odtujitve. Filozofi in sociologi razlikujejo različne odtujitve, za nas pa je najodločilnejša moralna odtujitev, ki smo jo v našem prispevku imenovali samoodtujitev. Ugotovili smo, da je resnična in najusodnejša odtujitev samo tista, kjer se človek odtuji sam sebi, vendar predvsem svojemu bistvu in tistim potrebam, ki iz tega izvirajo.

Za pravilno presojanje samoodtujitve je nujno odkriti pravi kriterij, po katerem lahko presodimo, kdaj je dejanje včlenjeno v samoodtujitveni proces in katero dejanje ali vedenje človeka humanizira in osvobaja. Za kristjane je ta kriterij človekova narava z vsemi tremi razsežnostmi. Kdor bi hotel presojati pojave samoodtujitve pod moralnoteološkim vidikom, bo moral imeti pred očmi krščansko podobo o človeku, ki jo je zarisal Bog s stvarjenjem in Kristus s svojim odrešilnim delom. V samoodtujitev zapade vsak, kdor s svojim delom ali življenjem zavestno ali nezavestno zanika ali zavira razvoj katerekoli svojih bistvenih razsežnosti. Samoodtujitev se lahko javlja kot osebno in odgovorno negativno dejanje, lahko pa jo odkrivamo v celotni grešni situaciji, v kateri človeštvo tiči že od prvega greha.

Ce je sodobnemu človeštvu in tudi Cerkvi največ do človeka, potem bosta morala oba bolj budno spremljati svoje delo in učenje, da ne bosta s svojimi poudarki in ukrepi nehotе pogojevala ali poglobljala procesa človekove samoodtujitve. Kristjan se bo zavedal raznih oblik samoodtujitve, zato se bo trudil, da bi zmanjševal njeno moč.

Pastoralni delavci se mimogrede znajdejo v nevarnosti, da samoodtujitev bolj pospešujejo kot zavirajo. Tudi duhovnik se v želji, da bi se približal človeku, lahko oddalji od tistega, kar človeku nujno, po naravi pripada, sprejel pa tisto, kar je prinesel razvoj v napačno smer. V zadovoljevanju človekovih potreb je nujno razlikovati potrebe, ki izvirajo iz njegove narave, od tistih, ki so posledica že njegove odtujenosti. Takó odtujena osebnost, potreba, miselnost, govornica, drža, odtujen okus in etos ne morejo biti zadnji in edini kriterij v našem oznanjevanju in pospeševanju odrešenjskega dela.

Šele pravilno ocenjevanje pojavov samoodtujitve v sodobnem svetu nas bo izzivalo in sililo, da bi več storili in bolje delali za človekovo spravo s samim seboj ter tako postali boljši sodelavci Kristusovega osvobajanja. Premalo je odkriti in priznati človekovo samoodtujitev, ne da bi hkrati pokazali in sprejeli Kristusa kot osvoboditelja od vseh oblik samoodtujitve.

**Povzetek: Karel Bedernjak, Samoodtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem**

Človek, ki se hoče spraviti s samim seboj, mora najprej priznati, da je sprt s samim seboj in odtujen sam sebi. Marksisti poudarjajo ekonomsko odtujitev. Moralna teologija se zanima za tisto odtujitev, v kateri se človek, ki ga je ustvaril Bog in rešil Kristus, odtuji svojemu naravnemu in nadnaravnemu bistvu. K novozaveznemu človeku sodi njegova odrešitvena razsežnost. Kdor bi zanikal katerokoli razsežnost človeške podobe, bi pogojeval in pospeševal proces samoodtujitve. Človek že prihaja v grešno odtujitveno situacijo, katero le povečuje s svojimi grešnimi dejanji. Odtujitveno dejanje pomeni zanikanje humanizacije in nasprotovanje odrešenju. Kristus je prišel, da bi nas spravil in sprožil proces osvobajanja od vseh oblik samoodtujitve.

**Summary: Karel Bedernjak, Self-Alienation as Philosophic and Moral-Theological Concept**

Anybody who wants to become reconciled with himself must first confess that he is in discord with himself and alienated from himself. Marxists stress economic alienation. Moral theology is interested in the alienation when man, created by God and redeemed by Christ, alienates himself from his natural and supernatural essence. A part of man in the New Testament is his salvation dimension. Who negated any dimension of human nature, would condition and further the process of self-alienation. Man arrives in a sinful and alienating situation and he makes it worse by his sinful deeds. An alienating deed is a negation of humanisation and an opposition to salvation. Christ came in order to reconcile us and to free us from any form of self-alienation.



## Concilium 1984, 11—12 (191—192)

*Concilium 191* je posvečen osnovnemu bogoslovju in ima podnaslov Babilon ali binkošti, — množstvo bogoslovij, a vzajemna odgovornost. Vsebuje uvodnik, tri poglavja: Današnje stanje, Beseda za vso Cerkev ‚posamičnih bogoslovij‘, Mnoštvo bogoslovij kot bogoslovno vprašanje ter Poročilo.

Uvodnik v to prvo številko so podpisali C. Geffré, G. Gutiérrez in V. Elizondo. V njem objavljajo novo usmeritev revije, ki bo odslej izhajala samo šestkrat na leto. Ker bo poleg dosedanjih deset predmetov obravnavala še dva nova: bogoslovje Tretjega sveta in bogoslovje ženskega vprašanja, bo vsak predmet prišel na vrsto le vsako drugo leto.

Mnoštvo bogoslovij, to je dopustnost različnih bogoslovij smeri, je omogočil šele Vatikan II. V prejšnjem stoletju je Cerkev v odporu proti liberalizmu naglašala potrebo po enotnosti nauka. Viden znak tega prizadevanja je bila razglasitev papeževe nezmotljivosti. Danes je drugače. Danes Cerkev Tretjega sveta ni znotraj vesoljne Cerkve, marveč je ena izmed mnogih Cerkev, ki sestavljajo vesoljno Cerkev. »Danes težko sprejemamo istoličnost bogoslovja iz enega kosa z njegovo zahtevo po splošni veljavnosti, ko je pa dejansko izrazito evropsko in zgolj moško; danes terjamo pravice za upravičeno množstvo tako na področju bogoslovja kakor na področju krščanskega življenja in bogoslužnih opravil. Ta mnogovrstnost je

dejansko postala stvarnost, kljub temu da je še vedno le boječe priznana v uradnih besedilih»(8).

Seveda pa ne smemo pretiravati. »Bilo bi dokaz neodgovornega ravnanja, če bi se borili proti izključni pravici zahodnega bogoslovja, ko hoče imeti splošno veljavo, ako bi ne bili hkrati budni nasproti *balkanizaciji* bogoslovja, prepuščenega pritisku različnih nacionalizmov in mnogoterih nazorov« (8—9). Ne enoličnost ne babilonska zmešnjava, marveč občestvo različnosti. Res je evangelij samo eden, toda sprejemajo ga posamezniki, zato se v vsakem izvorno učloveči.

Nato napoveduje avtorje in njihove razprave ter z obžalovanjem sporoča, da niso mogli dobiti prispevkov o indijskem bogoslovju in o pravoslavju.

Prvo razpravo je napisal Švicar P. Eicher, doktor modroslovja in bogoslovja, profesor bogoslovja v Paderbornu, poročen, ima pet otrok. Dal ji je naslov: Dostojanstvo bogoslovja v razpravi o njegovi mnogoternosti (pluralizmu). Skrivnost ni samo naslov, ampak vsa razprava. Jasno vidno je samo to, da zagovarja pluralizem. A že to ni več jasno, kaj mu ta izraz pomeni. Njegova opredelba je kaj zamotana: »Kaj pomeni to, ‚pluralizem‘? Pluralizem ne pomeni kakršnega koli množstva skupin, nazorov in koristi. Beseda označuje prej skupino nazorov, ki naj opišejo in upravičijo te liberalne demokracije, ki so gospodarsko izoblikovane po načelu svobodnega tržnega gospodarstva, politično pa po načinu

mnogodelnega predstavnštva neodvisnega ljudstva« (22). Kako naj v takšno opredelbo stlači bogoslovni pluralizem?

J.— B. Metz, nemški duhovnik, doktor modroslovja in bogoslovja, profesor za osnovno bogoslovje na vseučilišču v Münstru, je priobčil razpravo Bogoslovje spričo današnje dobe in pred njenim koncem. — Doba razsvetljenstva je na mnogotere načine vplivala tudi na bogoslovje. Katoliška Cerkev je to gibanje sicer zavirala, toda zaman. Pod njegovim vplivom so vzniknile neevropske Cerkve, tako Cerkve Tretjega sveta. Danes ni več mogoče reči, da »ima« katoliška Cerkev tudi Cerkev Tretjega sveta, ne, Cerkev Tretjega sveta skupno z drugimi samostojnimi Cerkvami, sestavlja katoliško Cerkev. Vsaka izmed njih ima nekoliko svoje bogoslovje. Enosredičnost se je morala umakniti mnogosredičnosti.

Tretjo razpravo, Pogoji in razpoznavni znaki pristnega medsebojnega bogoslovnega razpravljanja, je napisal V. Elizondo, rojen v Texasu, dušni pastir, danes predsednik mehiško-ameriškega Kulturnega središča v San Antonino. — Binkošti so prisposoda za današnje prizadevanje, da bi ohranili izvirnost krajevnih Cerkev in njihovega bogoslovja, ne da bi razbili enotnost vesoljne Cerkev. Sveti Duh ni odstranil jezikovnih in narodnostnih posebnosti. »Pokazale se bodo razlike, ki bodo na prvi pogled navidezno razdvajale Cerkev, dejansko pa bodo zmožne ustvariti pristnejšo enotnost« (41). Tri stvari so potrebne, da bo nastala v Cerkvi binkoštna enotnost: prvi pogoj za to mora uresničiti Cerkev, drugega osebe, ki razpravljajo, tretjega razpravljanje samo.

Cerkvena stran mora iskreno priznati pristnost in enakopravnost krajevnih Cerkev. Te pa morajo odkriti izvirnost in vrednote izročil lastnega naroda in z njimi obogatiti svoj način razumevanja krščanskih resnic. Kajti krščanski verski zaklad je eno, način, kako ga kdo razume in sprejema, pa drugo. »V zvezi s stanjem dejanskega življenja verske skupnosti je treba stalno vedno znova premisliti in izraziti zakramentalno in naučno življenje

Cerkve tako, da ostane bistveno trajno ohranjeno, kljub temu da se utegne njegovo zunanje izražanje in krajevne oznake spreminjati obenem s spreminjanjem okoliščin. Pomembno je, da bogoslovci mladih Cerkev nimajo občutka, da so dolžni posnemati evropske kulturne vzorce. Nekateri obetajoče vrzeli se že začenjajo odpirati v Latinski Ameriki, v Indiji, na Japonskem... Novi bogoslovci morajo poskrbeti zlasti za to, da istinito vrše svojo nalogo, ki je v tem, da gojijo bogoslovje s svojo krajevno Cerkvijo in zanjo« (43). Naloga mladih Cerkev je, da razvijejo svojo lastno ustvarjalnost in s tem obogatijo vso Cerkev.

Naloga starih Cerkev pa je, da se vživijo, pa naj bo to zanje še tako težko, v resnico, da so tudi one le krajevne Cerkve in da so nove Cerkve, ki so jih ustanovili njihovi misijonarji, postale odrasle hčerke, enakopravne svojim materam, ki se morejo od njih marsičesa naučiti. »Novi način razvijanja bogoslovja v Tretjem svetu more odpreti nova obzorja starim Cerkvam« (44).

Kaj pa rimska Cerkev? Kaj more ona storiti za pristno medsebojno bogoslovno razpravljanje? Naloga »krajevne rimske Cerkev je, da znova s svojim ravnanjem pokaže, kaj pomeni biti središče edinosti, ne pa središče nasilnega vodstva in urejanja« (45).

Ako naj bo razpravljanje uspešno, morajo imeti tudi razpravljalci ustrezne lastnosti. Bogoslovec ali bogoslovka se morata zavedati, da nimata prav ona vse resnice v zakupu. Treba se je spreobrniti, vzljubiti bližnjega, reveža, izkoreninjenca, grešnika, se živeti vanj, pa bomo odkrili tudi sami v sebi in v svojem ljudstvu nove, doslej nepoznane poteze. Treba se je ponižati, se sprejeti takšne, kakor smo, izvirne in omejene. »Kolikor imamo izvirnosti, moremo marsikaj podariti, kolikor smo omejeni, se moremo v marsičem poučiti« (47). Tudi upanje ne sme splahneti. Svet postaja majhen, vedno bolj poznamo drug drugega, vedno bolj uvidevamo, da smo različni, vedno bolj spoznavamo, kako različne so naše poti do resnice. Zahod daje



prednost razumu, Vzhod neposrednemu zrenju, Sever dejstvom, Jug domišljiji. Potrebna sta upanje in potrpežljivost, da bo možno plodno razpravljanje toliko različnih razpravljalcev in medsebojno oplajanje tako različnih značajev. »Nobeden ne bo prenehal biti, kar je, toda vsakdo bo postal mnogo bolj človek, kajti stopiti v veselje drugih, ne uniči jaza, marveč samo njegovo sebičnost« (48).

Tudi razpravljanje mora biti takšno, da bo dosežena binokostna enotnost. Razpravljanje naj bo na ravni raznih cerkvenih skupnosti, ne na ravni posameznih bogoslovcev. Njegov namen ni, da bi pregovorili tega, naj se pridruži mnenju onega, marveč naj pride do soglasja, »ki bo nastalo iz mnogoterih vidikov ene in iste resnice, ki jo raziskujejo in priobčujejo različne Cerkve« (49). »Prav *Concilium* nudi bogoslovcem različnih krajev sveta torišče, da izmenjajo svoje poglede s svojimi tovariši po svetu z namenom, da bi učili, pa hkrati tudi sami kaj pridobili od drugih« (49).

Prvo razpravo v drugem delu je napisal G. Gutiérrez iz Peruja, profesor za bogoslovne in družbene vede na katoliškem vseučilišču v Limi, ter ji dal naslov Govorjenje o Bogu. V njej se sprašuje, kako govoriti o Bogu revežem v Peruju, ki umirajo od lakote in nasilja malostevilnega vladajočega sloja. Njegov edini namen je prikazati tako imenovano bogoslovje osvobajanja, osvobajanja od nečloveškega stanja v Peruju. »Za latinskoameriško stvarnost je značilna revščina, ki jo Puebla označuje kot ‚nečloveško‘ in ‚protievangeljsko‘. Ta revščina predstavlja po slavni Medellinovi opredelbi stanje ‚uradno vzpostavljenega nasilja‘« (57). Revščina pomeni smrt. Smrt od gladi, od bolezní, od nasilja tistih, ki vidijo v vsakem poskusu stiskanih, da bi se osvobodili, nevarnost za svoj izjemni položaj. Najbolj bedni so Indijanci, črnici, ženske. »Izkustvo krivične smrti toliko oseb v Latinski Ameriki nam pomaga, da bolje razumemo krivičnost Jezusove smrti« (57). Naloga bogoslovja v Latinski Ameriki je odkriti način, kako govoriti o Bogu spričo tolike nezasluzene

revščine. »Bogoslovje osvobajanja skuša biti govorjenje o Bogu. To je napor, da bi v svetu nasilja, krivice in smrti ponavzočili besedo življenja« (6).

Elizabetha Schüssler-Fiorenza, doktorica novozaveznih ved, profesorica bogoslovja na vseučilišču Notre Dame v Indiani (ZDA), je napisala razpravo Za žene v moških svetovih — bogoslovje zavestnega ženstvenega (tako bom prevajal ‚feministe‘) osvobajanja. Pustimo jo, naj čim več govori sama.

»Prvič v zgodovini so v krščanski Cerkvi žene dospele do zadostne bogoslovne izobrazbe in gospodarske neodvisnosti, da so se zmožne upreti, da bi bile zgolj predmet bogoslovnega prizadevanja moških in postati osebkí z lastno pobudo na torišču bogoslovja in duhovnosti« (62). »V tem ko ima moško osrediščena misel človeka-moža za vzorec človeka, zahteva ženstvena misel takšno preobrazbo mišljenja, da bo z ene strani resnično vključila žene kot osebké zavestnega mišljenja in človeškega spoznanja in da bo z druge strani opredelila moške izkušnje in nazore kot izkušnje in nazore glede stvarnosti in resnice svoj-ske zgolj moškemu« (64). Svoj pogled na žensko vprašanje v Cerkvi je izrazila takole: »Svoj lastni pogled sem opredelila kot bogoslovje zavestnega ženskega osvobajanja, ki je odvisno od raziskovanj zgodovinskih in političnih ter osvobajajočih gibanj in ki je zakoreninjeno v mojem izkustvu in v mojem prizadevanju kot krščanske in katoliške žene« (66). »Z zaklinjanjem greha povsod pričujoče spolnosti in s pozivanjem vse krščanske Cerkve k spreobrnjenju zahteva ženstveno bogoslovje zase ‚naravno pravo‘, ki ga imajo krščanske žene do tega, da so Cerkev, polnopravni udje ‚Kristusovega telesa‘, ki imamo pravico razviti svoje lastno bogoslovje, terjati svojo lastno duhovnost in si prikro-jiti svoje lastno bogoljubno življenje tako zase kakor za svoje sestre« (70). »To preprosto pomeni, da postavljamo žene na vidno mesto kot dejavne udeleženke in voditeljice v Cerkvi in da podčrtamo prispevke žená in njihovo trpljenje v vsej zgodovini Cerkve, pa da zaščitimo samo-

stojnost in svobodo ženske pred duhovno in bogoslovno gospodovalnostjo moških. Kakor govorimo o Cerkvi revnih, o afriških, azijskih, prezbiterijanskih, anglikanskih ali rimsko-katoliških Cerkvah, tako je upravičeno govoriti o Cerkvi žená, kolikor se po njej javlja vesoljna Cerkev« (71). »Ženstveno bogoslovje . . . hkrati poudarja misel, da se duhovniško in moško osredinjeno bogoslovje po zahodnih vseučiliščih in bogoslovljih ne more imeti za krščansko in katoliško bogoslovje, če ne postane bogoslovje, ki vključuje izkustva vseh udov Cerkve, moških, žensk, svetnih oseb in duhovnikov« (72).

Tretjo razpravo, Primer zahodnega bogoslovja, ki jemlje današnjost zares: »bogoslovje razvoja«, je napisal J. Bracken, doktor modroslovja, predsednik oddelka za bogoslovje na Xavier University v mestu Concinnati v Združenih državah. — Živimo v svetu, ki se naglo spreminja. Kaj je smisel in kakšna je smer tega razvoja? Na to vprašanje skuša odgovoriti bogoslovje razvoja, ki se opira na misli A. N. Whiteheada, slavnega matematika, ki se je prelevil v modroslovca in bogoslovca. Naš avtor podaja misli jezuita Norrisa Clarka, ki skuša uskladiti bogoslovje razvoja z dosedanjim, predvsem tomističnim bogoslovjem. Uskladiti bi bilo treba teze razvojne misli: a) da ima Bog stvaren odnos do končnih bitij; b) da je po svojem prigodnem vidiku različen, morebiti celo spremenljiv zaradi dogajanja v ustvarjenem redu, in končno, c) da je potemtakem v svoji lastni naravi obogaten od odgovora, ki ga dajejo njegove umne stvari na njegovo ljubečo dejavnost, ki jo razvija med njimi« (76). To bi bilo kaj lahko uskladiti, ako bi mogli o Bogu trditi to, kar pravi o njem naš avtor, namreč, da »je globoko prizadet od odgovora svojih stvari, to je, da občuti pravo veselje ali nekaj, kar je podobno žalosti v skladu s svojim stalnim odnosom, ki ga ima z njimi« (76—77). To bi seveda pomenilo, da se Bog spreminja, da živi v enakem času kakor mi, v času, ki ima svoj prejšnji, sedaj, pozneje. Treba bi bilo povsem spremeniti naš dosedanji pojem o Bogu. No, to na-

šega avtorja očitno sploh ne moti. Po njegovi teodiceji »bi morala biti enotnost bitja zagotovljena od Boga, pojmovanega kot ontološko počelo, po katerem bivajo i Bog i svet končnih bitnosti tu in sedaj. Enotnost bitja je torej uresničena ne po odnosu, ki ga imajo vsa končna bitja z Bogom kot najvišjim Bitjem, marveč zato, ker so vsa bitja, vključno Bog kot najvišje Bitje udeležena v skupnem deju bivanja« (78). Bog deležen ali udeležen v skupnem deju bivanja? Stvarnik in stvar deležna iste biti? Ali ni to panteizem? — Whitehead zanikava vsako trojstvo v Bogu. Avtor pa meni, da bi bil troedini Bog bolj v skladu z njegovim nazorom. A vsa ta izvajanja so tako zamotana, da jih ne znam posneti. Sicer se pa bogoslovje razvoja šele razvija. »Kakor pravi Clarke . . . je misel o razvoju sama, v polnem poteku razvoja, v kar je načelno obsojena« (83).

Zadnjo razpravo v drugem poglavju z naslovom Od posploševanja samozadovoljnega posameznika do iskanja (resnične) splošnosti (za pravilnost prevoda ne jamčim) je napisal M. Hebga, doktor modroslovja, profesor na Katoliškem inštitutu zahodne Afrike, živi v Kamerunu. — Kadar izpovedujem, da verujem v eno in splošno (katoliško) Cerkev, kakšno enotnost in splošnost označujem s tem? Saj imamo toliko Cerkve: katoliške, pravoslavne, protestantske. Povrh pa večina človeštva sploh ni krščanska, marveč muslimanska, judovska, budistična, ateistična, brezbrizna. Kadar torej izpovedujem, da verujem v vesoljno Cerkev, takrat »hočem izpovedati svojo vero v tisto gorčično zrno, ki ga je vsejal Kristus in ki naj se poveča v obsežnost človeštva in zgodovine« (86).

Kaj je vsebina tega gorčičnega zrna? To je vera, ki so jo izpovedovali apostoli, mučenci, cerkveni očetje, misijonarji. A to vero je mogoče različno razumeti in izraziti. Na vprašanje, ali naj bo vera v Afriki latinska, grška ali afrikanska, je papež Pavel VI. v Kampali odgovoril, da afrikanska, a predvsem katoliška. Toda znameniti bogoslovci Küng, Schillebeeckx in drugi menijo, da je treba starodavne verse obzreti in napraviti njihovo

vsebinsko dostopno današnjemu človeku. »A če se toliko zahodnih katoličanov tako slabo počuti v pojmovnem svetu, ki je vendar njihov, kaj naj poreko Afričani in toliko drugih, ki jih silijo v zahodnjaštvo, da bi se mogli zveličati?« (68). Zahodni bogoslovci so si nasilno prilastili pravico, da oblečejo verski zaklad v platonizem ali aristotelizem.« Danes se mora celo Jud, ki se oklene krščanstva, odpovedati rabinski kulturi, ki v njej plava nova zaveza, in privzeti zahodno misel« (88). Zahodna miselnost hoče biti edino veljavna za vse človeštvo. Avtor navaja kot primer poroko. Zahodno pojmovanje, kako je treba sprejeti ta zakrament, so vsilili tudi afriškim kristjanom, ki so živeli po čisto drugačnih izročilih, in s tem napravili veliko škode. Afriško krščanstvo preživlja še otroško dobo. Potrebno bo še mnogo truda, da bo postalo zmožno presoditi, kako si priključiti vrednote domačih izročil.

Hebga sklepa svoja izvajanja: »Po svojih skromnih močeh hočemo prispevati k temu, da bo postala Cerkev pristno vesoljna. Peter, prvi papež, je zapustil pogumen zgled o spreobrnitvi judovske oblike krščanstva v krščanstvo. Sveti Duh more povzročiti enako spreobrnjenje pri tistih, ki predpisujejo vsemu človeštvu zahodnjaško ali vzhodnjaško krščanstvo. Če se tisti, ki vodijo igro, dajo spreobrniti, bo začela ‚Katholiké‘ postajati to, kar je, v resnici splošna, vesoljna« (94).

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisal doktor bogoslovja E. Käsemann, upokojen protestantski pastor in profesor za novo zavezo v Tübingenu, ter ji dal naslov Različnost in enotnost v novi zavezi. Po prikazu, kako težko je razbrati v spisih, ki sestavljajo novo zavezo, kaj je zgodovinskega in kaj je dodala pobožna domišljija, po poudarjanju Pavlovih zaslug za pojmovanje in širjenje krščanstva, sklene avtor, ki skoraj nič ne upošteva naslova, ki si ga je dal, »da ostane enotnost nove zaveze odprto vprašanje« (107).

Francoski dominikanec J.-M. Tillard, izvedenec na koncilu, profesor na dominikanski fakulteti v Ottavi, sotrudnik v angli-

kansko-katoliškem odboru in podpredsednik pravoslavno-katoliškega odbora, je napisal razpravo Mnoštvo bogoslovij in skrivnost Cerkve. Najprej daje zgodovinski pregled primerov, ko različni pogledi na verske resnice niso škodovali enotnosti Cerkve. Tak primer je recimo velika noč. Cerkve si niso bile edine niti glede verskega pomena tega praznika niti glede dneva, kdaj naj se obhaja. Tako sta se razhajala papež Anicet in Polikarp iz Smirne, pa sta se, kakor poroča Irenej, »ločila drug od drugega v miru; in vsa Cerkev je uživala mir, pa naj so obhajali (velikonočni praznik) štirinajstega dneva ali ne« (112). Drug primer je Leon Veliki, ki »je dopustil v svoji lastni Cerkvi sožiti široki mavrici obredov, izročil, posebnih pravc, lastnim skupinam priseljenih vzhodnjakov« (113). Vzhodne Cerkve: sirska, egipčanska, kapadocijska, mezopotamijska nimajo ne enakega bogoslužja ne enake kristologije, pa so vendarle vse katoliške. »Zahodne Cerkve: rimska, milanska, lyonska, afriška, španska, islandska, anglovska imajo vsaka svoj način spokornosti, molitve, mišljenja« (114).

Pozneje pa se je rimska Cerkev zbalala, da bo tako mnoštvo bogoslovij razbilo enotnost vere, zato ga je začela nasilno odpravljati. To pa je eden izmed vzrokov, ki je izzval Lutrovo reformacijo. »V našem ekumenskem raziskovanju se nam vedno bolj dozdeva, da izhaja izbruh Reforme na Zahodu, ki ima sicer mnogo vzrokov, deloma iz zaletelosti rimske Cerkve, ki se ji ni posrečilo, da bi bila spravila skupnost vere in različnost, ki jo nujno porajajo družbeno-kulturne zakoreninjenosti vere. Prišlo je skoraj tako daleč, da je z vero vsiljevala določeno ‚civilizacijo‘« (115). Zamenjavala je enotnost in enoličnost. Vendar se zdi, da je ta doba za nami. Vatikan II je zbudil upanje. Afriške, azijske, latinsko-ameriške Cerkve, ki vse hočejo ostanke zveste katoliški Cerkvi, vedno glasneje zahtevajo pravico, da po svoje živijo in izražajo svojo vero.

»Kristjani izražajo svoj krstni ‚da‘, ki jih je vcepil na eno samo Kristusovo telo, le prek tistega ‚da‘, ki izvira iz pogleda te

in te skupnosti, tega in tega izročila« (121), tega in tega bogoslovja. Seveda je pa množstvo bogoslovij dopustno in pristno le, kolikor se opira na skupen zaklad evangeljskega verskega izročila. — Zaradi omejenega prostora, žal, ni bilo mogoče prikazati več izrednega bogastva te razprave.

Tretje razmišljanje je prispeval indijski katoličan Nikolas Lash, profesor bogoslovja na vseučilišču v Cambridgeu v Angliji, ter mu dal naslov Bogoslovja v službi skupnega izročila. — Na pomen besed in stavkov vpliva zveza, v kateri so. Tudi na avtorjev prispevek je vplivala zveza, povezanost z osebami, ki z njimi sodeluje na državnem vseučilišču: to so baptisti, luteranci, anglikanci, katoličani, metodisti, prezbiterijanci. Njihovi pogovori, soglasja in nesoglasja ob medsebojnem spoštovanju in strpnosti so primer, kako more več bogoslovij sožiti, se med seboj oplajati, obenem pa enotiti v katoliškost.

Klasični način, ki priznava eno samo, latinsko kulturo, tega ne more doseči. Enako ne liberalizem, ki je vse preveč v oblakih in premalo upošteva stvarnost. Najgloblja podlaga enotnosti je enotnost človeškega rodu. A ker je človek v primerjavi z živaljo tudi nravno in kulturno bitje, kulture so pa različne, zato je ta enotnost bolj naloga kakor resničnost. »Enotnost človečnosti«, daleč od tega, da bi bila zgolj biološko dejstvo, ostaja stalna naloga in odgovornost« (130). Naloga Cerkve je, da je »zakrament enotnosti človeka v skrivnostnem Bogu« (133). Viden znak te enotnosti je skupna veroizpoved, toda ne kot mrtev obrazec, saj njegovo vsebino vsak nekoliko po svoje razumejo živi ljudje. »V takih okoliščinah bo enotna veroizpoved, ki je ne ohranjamo več s tem, da bi se oklepali enega samega obrazca, uresničena s trajnim prizadevanjem po medsebojnem priznavanju« (136) dopustnosti različnih pogledov.

In naloga bogoslovja? »Stvar bogoslovca ni, da pravi drugemu, kaj je treba verovati in kako je treba verovati, marveč zgolj lajšati tako rast medsebojnega razumevanja, ki bo omogočala njemu in njegovim

sobratom, bližnjim ali daljnim, da odkrijejo, ohranjajo in poglobljajo skupno življenje, skupno delo, skupno prepričanje in skupno upanje. Mnogotera bogoslovja obstajajo v službi skupnega izročila« (139).

Poročilo ima en sam prispevek, ki ga je napisal Argentinec E. Dussel, doktor bogoslovja in doktor h. c. bogoslovja, profesor za moralko na narodnem vseučilišču v Mehiki, ter mu dal naslov Bogoslovje ,obrobja' in ,središča': srečanje ali soočanje? »Obrobje« so Cerkve Afrike, Azije in Latinske Amerike, »središče« pa evropske in severnoameriške Cerkve. Avtor govori o razlikah njihovih bogoslovij in o srečanjih njihovih bogoslovcev, da bi ugotovili te razlike in jih uskladili z vero vesoljne Cerkve. »Bogoslovci obrobja ne zavračajo bogoslovij središča; začeli so se le odmikati. Bogoslovja Severne Amerike in Evrope so vladajoča v naših Cerkvah... Treba jih je videti kot odgovore na poseben položaj teh dežel; potemtakem jih ni dovoljeno sprejeti, ne da bi jih presodili ali ne da bi si zastavili vprašanje: So li prikojena ustroju naših dežel?« (157). Med Cerkvami središča in obrobja so razlike. »Pojavili so se pa tudi mostovi za možne rešitve, da bi, najprej, razumeli nasprotno stališče, potem pa dospeli do postopkov in pojmov (vzorcev), ki bi se bili zmožni odpreti prihodnjemu svetovnemu bogoslovju« (158). Posebnosti različnih bogoslovij je treba priznati in razvijati tako, da bo tudi doslej gospodujoče bogoslovje Severne Amerike in Evrope postalo samo ena izmed teh posebnosti.

*Concilium 192* je posvečen moralki. Podnaslov: Osvobajanje — izziv za krščansko etiko. Ima uvodnik in štiri poglavja: Krščanska etika samozadostna (tako slovenim tujko »avtonomen«)? Krščanska etika, etika osvobajanja (liberation: nihal sem med izrazoma osvoboditev in osvobajanje)? Za soočenje med samozadostno etiko in etiko osvobajanja. Slovestvo.

Uvodnik sta podpisala D. Mieth in J. Pohier in mu dala naslov Etika spričo zahteve po osvobajanju. — Ne samo razsvetljenje, tudi Vatikan II je razglasil

etiko za samozadostno. Toda samozadostnost je mogoče pojmovati različno. Zato se pojavljajo vprašanja, kakor je tole: »Kako razlikovati pristno etiko samostojnosti in zlorabe, ki jih delajo na njen račun« (7)? Tudi osvobajanje je mogoče razumeti različno. Tudi glede njega se zastavlja vprašanje: »Kako razlikovati pristno etiko osvobajanja in zlorabe, ki jih delajo na njen račun? Iz vseh teh vprašanj jasno sledi, da je postal brezpogojno nujen pomenek (dialog) med samozadostno etiko (s težiščem v Prvem svetu) in etiko osvobajanja (s težiščem v Tretjem svetu): brez tega pomenka ni mogoč sporazum kristjanov o etiki, zlasti ne o tem, kar je značilno za krščansko etiko« (8). — Sledi napoved in kratka oznaka vseh prispevkov.

Prvo razpravo je napisal jezuitski pater P. Rossi, rojen v New Yorku, doktor modroslovja, profesor na bogoslovnem oddelku vseučilišča v mestu Milwaukee. Njen naslov je Kantova utemeljitev modroslovnega pojma samozadostnosti in njene zgodovinske posledice. — Razlaga Kantove utemeljitve etike se suče okrog pojma samozadostnosti: *autó* = sam in *nómos* = zakon. Človekova volja ne dobiva zakonov od zunaj, to bi bila heteronomija, to bi bil *héteros* = drug, tuj *hómos* = zakon, Človeška volja si sama daje npravni zakon.

Kant te svobodnosti volje in njene samozadostnosti seveda ni razumel tako, kakor jo razume liberalizem, ki je človeštvo razbil v posameznike, ki so si tujci, tekmeči in prežijo samo na to, kdo bo koga. »Prezretljiva ironija: samozadostnost, ki jo je Kant umel opisati kot osebkovo sredstvo, da izrazi razumnost, ki je značilna za npravni red in se ima za odgovornega, postane, nasprotno, primer dejavnosti hotenja, ki je izvzeto iz umske odgovornosti« (17). »Resnična svoboda, ki bi morali v njej prepoznati utemeljitev naše istosti z bližnjim, nas je, nasprotno, kakor se zdi, ločila od drugih in nas naredila za nasprotnike... Po Kantovi razlagi izvajanje samozadostnosti, namesto da bi storila, da bi si bili tujci med seboj, izraža, nasprotno, obveznost, da prebivamo v skupnem moralnem okolju« (18), si prizadevamo za

skupno »kraljestvo smotrov« in se trudimo za skupni blagor človeštva. »V dveh stotletjih, odkar je bila objavljena Kantova Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, so uporabljali pojem samozadostnosti v mnogotere namene; ob tej sposobnosti, ki jo ima človekova volja, da daje zakone sama sebi, so pozabili na najbolj bistveno točko: da ne samo, da ima svoj temelj v razumu, marveč, da je prav ona tista zmožnost, po kateri se jasno kaže bistveno javni in družbeni značaj razuma, — njegov ‚poklic‘« (21—22). Kantovo samozadostnost, ki je samozadostnost človeške skupnosti, so po krivici spremenili v samozadostnost posameznikovega jaza in s tem onemogočili etiko osvobajanja. — Razprava ni med najbolj jasnimi.

Kako bogoslovje sprejema pojem samozadostnosti in kako ga presoja, tak je naslov druge razprave, ki jo je napisal Nemeč K. Hilpert, doktor moralnega bogoslovja, predavatelj na vseučilišču v Duisburgu. — Pojem samozadostnosti (avtonomije) je sprejelo bogoslovje po ovinkih. Izraz avtonomija uporabljamo predvsem na političnem področju. Kant ga je presadil v etiko. Naposled ga je sprejelo tudi bogoslovje. To ga uporablja na pet različnih načinov. 1. Bogoslovje vse do Vatikana II ni priznavalo etiki samozadostnosti, češ da je v popolnem nasprotju s krščansko moraljo (V. Cathrein). Bogoslovci so trdili, da so zadnje vojne posledica meščanskega naziranja, po katerem si sme človek poljubno postavljati svoja npravna načela. 2. Drugi (P. Tillich) menijo, da dovolj poglobljeno pojmovanje samozadostnosti dovede v presežnost: avtonomija postane teonomija. 3. Vatikan II obžaluje, da so mnogi kristjani zanikali človekovo samozadostnost na področju posvetnih zadev, obojja le tisto samozadostnost, ki zanika, da je stvarstvo odvisno od Boga. 4. Tudi bogoslovna moralja si lasti samozadostnost in zahteva pravico, da se prilagaja današnjemu človeku, seveda le v območju krščanskih resnic. 5. Nekateri bogoslovci konec 18. in v začetku 19. stoletja so izražali prepričanje, da se samozadostnost etike, kakor jo je pojmoval

Kant, povsem strinja z Jezusovim naukom. — Sledijo izvajanja s podnaslovoma: Samozadostnost — pojem za smotrno tolmačenje današnjega časa in sodobne etike. Drugi podnaslov: Bližina in oddaljenost med krščansko etiko in med sodobno praktično pametjo. »Prepotreben napor, ki so ga storili, da bi dovedli sodobno etiko in krščansko moraliko od medsebojnega odbijanja do učinkovitega srečanja, ne jamči na prvi mah, da bi moglo priti na koncu tega nabora do sprave, ki bi bila brez napetosti« (33).

Etična samozadostnost in vprašanje Boga, tak je naslov razprave, ki jo je prispeval Francoz B. Quelquejeu, dominikaneec, doktor modroslovja, profesor za antropologijo in modroslovno etiko na Kato-liškem inštitutu v Parizu. — Pisec si je zadal nalogo, da poroča »o dejanskih poskusih, ki so jih izvedli modroslovci, da bi postavili vprašanje Boga v tej zvezi« (37), namreč v zvezi z miselnostjo, ki je posledica razsvetljenstva in priznava le samozadostno etiko. Upoštevati pa hoče samo modroslovce, ki spadajo v družino »modroslovij premisleka« (réflexion) in jemljejo za izhodišče Kantovo pot do Boga. Kantova pot do Boga »se razlikuje od vseh tistih, ki so jih prikazali modroslovci pred Kantom — izvzemši morda Rousseauja. Njena izvornost je v tem, da temelji na pričevanju npravne zavesti, ki z njim dosežemo brezpogojnost. Bog je, ker vemo, da dolžnost je: o tem noben misleč dvomljivec ne more dvomiti. Zaman iščemo Boga zunaj sebe, če ga nismo najprej našli v sebi« (39). Tak je Kantov prevrat na npravnem področju. Pot ne vodi od Boga do etike, ki bi nam jo vsilil od zunaj, to bi bila heteronomija, marveč od samozadostne etike, ki jo odkrivamo v sebi, do Boga. — Modroslovja premisleka imajo začetek pri Descartesu, nadaljuje jih Maine de Biran in drugi, med njimi Lagneau in Nabert. Lagneau skuša utrditi Kantovo pot do Boga in odpraviti napake, ki jih vidi v njej, Nabert, ki tudi priznava samozadostnost etike, utemeljuje svoje prepričanje, da je Bog, s hrepenenjem po Bogu.

Npravstveno družbeni pomen pojma samozadostnosti je naslov razprave, ki jo je napisal nemški duhovnik V. Eid, doktor bogoslovja, profesor za moraliko na vseučilišču v Bambergu. — Samozadostnost moralke pomeni človekovo svobodnost in ustvarjalnost na npravnem področju. Ta samozadostnost pa seveda ni popolna. Človek je naposled odvisen od svoje narave, ki si je ni svobodno izbral, od okoliščin, ki v njih živi, od vsega zgodovinskega razvoja. Človek ni samozadosten, avtarktičen. »Ima pa pravico do svobode... v območjih življenja, v katerih se mora odločiti in v katerih se more uresničevati v svoji tipični izvornosti. Postavke samozadostnosti, ki jo tukaj branimo, tudi ne smemo razumeti kot protibožjo, saj se more izrečno opirati na osnovno in neposredno spoznanje judovsko-krščanske vere, da je namreč plodna svoboda in osebna odgovornost poseben značaj človeka, ki ga je ustvaril Bog« (50).

Dva izrazita primera samozadostne etike sta poroka in družina ter uporaba sile. Ustanovitev družine je naravna zahteva. Toda ustvarjalna pamet se je imela za samozadostno, da si je za oblikovanje družinskega življenja ustvarila in izpopolnjevala posebna npravna načela. Podobno je reči glede uporabe sile. Tudi na tem področju si je človeštvo ustvarilo npravna pravila, ki določajo, kdaj je uporaba sile dovoljena, kdaj ne.

Samozadostnost morale ni v nasprotju s krščansko vero. »Vera ne prinaša posebne morale, ki bi je brez vere ne bilo, marveč daje značilen poseben kontekst, ki v njegovem območju morala zadobi novo in določeno mesto« (57—58).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal redemptorist F. Moreno Rejón iz Peruja, profesor za moraliko na Višjem inštitutu za bogoslovje v Limi. Dal ji je naslov: Iskanje Kraljestva in njegove pravice: razvoj etike osvobajanja. — Gre za osvobajanje in reševanje revnih slojev v Peruju in vobče v Latinski Ameriki. Etika osvobajanja je tesno povezana z bogoslovjem osvobajanja. »Bogoslovje osvobajanja je najbolj ‚moralno‘ izmed vseh bogoslo-

vij: najprej, ker načelno zahteva dejavnost kot izhodišče in končni smoter slehernega bogoslovnega razpravljanja. In vrhu tega, ker terja od vsakega bogoslovca, torej tudi od moralista, kot kristjana, zavzetost, borbenost kot neogiben pogoj za moralno bogoslovno dejavnost« (62). Bogoslovje osvobajanja je dolžno dejavno spreminjati svet. Biti mora bolj ortopraksija. Biti mora vse prežeto s preroškim duhom, kakor nekoč Las Casas. Tudi utopija mora s svojo privlačnostjo posredovati med načelnimi ugotovitvami bogoslovcev in med resnično dejavnostjo. Cerkev ne sme stati ob strani.

Etika osvobajanja se je porodila v Latinski Ameriki. Izsilile so jo nevdružne gospodarske razmere, njeno področje pa so postale vse nerazvite dežele tako imenovanega Tretjega sveta. — Zadnji podnaslovi: Morala od svojega izhodišča, ki je zatiranje, na poti, ki vodi v osvoboditev. Morala v službi ljudstva. Morala kot duhovnost in kot znanost. — »Etika osvobajanja je vzniknila v razdvojeni, sprti družbi in se potemtakem mora odločiti za eno izmed strank, to je dati začetno prdnost, brez zagrizenosti, pravici reveža. Trudimo se za etiko, ki bi osvobajala, v kateri sta bližnji in kraljestvo usmerjujoča tečaja« (70).

Pojmovanje Boga v etiki osvobajanja, tak je naslov razprave, ki jo je napisal Brazilijanec A. Moser, profesor za moraliko na modroslovno-bogoslovnem frančiškanskem inštitutu v Petropolisu. — V razgibanosti današnje etike najdemo tri vzorce: starega, obnovljenega in vzorec osvobajanja. Razprava obravnava samo zadnja dva. »Človek ki ga ima pred seboj obnovljeni vzorec, je razdvojen, je človek v stiski, a hkrati uživalec gospodarskih, družbenih in kulturnih prednosti« (72—73). Dobro se hrani, zavarovan je glede brezposelnosti, glede bolezni. Je pa še drugačen človek. »Človek, ki ga ima pred seboj etika svobajanja, je človek, ki ga je strlo trpljenje, izvirajoče iz globoke, vse-splošne, trajne bede« (73). To so izkoreninjenci, brezposelni, beraško plačani delavci.

Kaj pa Bog v obnovljenem vzorcu? »Živimo v dobi, ki prepoveduje skrivnost, ki jo prepušča zaostalim, nevednežem in bolnikom... Velika dogma sveta, ki se razglašča za znanstvenega, je, da stvarnost sama sebe obrazloži in da razpolaga razum s sredstvi, da razvozla uganko, ki mu jo predložijo. Svet vere se prikazuje kot zastarel, Bog pa kot bitje, ki morda je, a v senci« (74—75). Zato etika obnovljenega vzorca ni utemeljena na domnevi, da je Bog.

V bogoslovju osvobajanja pa ima Bog svoje mesto. »Podoba Boga, ki je podlaga etiki osvobajanja, je podoba Boga, ki daje življenje in se kaže prisotnega v zgodovini človeštva, drži z reveži in hoče zgraditi zanje Kraljestvo« (76). Zato latinsko-ameriškim ljudstvom, ki so verna pa siromašna, ostaja en sam izhod: »zateči se k Tistemu, ki jim je dal življenje« (77). Bogoslovje osvobajanja prikazuje svetopisemskega Boga, ne Boga modroslovcev.

»Etika je v vsej svoji zgodovini mislila na reveže, a ne začeni pri njih; mislila je na reveže, začeni pri bogatih, pa si je domišljala, da bo v prid revnim, če bo ganila srca bogatašev. Etika osvobajanja, ki temelji na drugačnem človekoslovnem in hkrati bogoslovnem pojmovanju, hoče preobrniti postopek: razmišljati, začeni pri revežih, z njimi in v njihov prid. To pa predstavlja vse večji prevrat, kakor je tisti, ki se je izvršil v zvezi z Vatikanom II« (79).

T. Mifsud, jezuitski pater, rojen na Malti, doktor moralnega bogoslovja, profesor za moralno bogoslovje na katoliškem vseučilišču v Čilu, je prispeval razpravo Razvoj bogoslovja osvobajanja v cerkvenih listinah po Vatikanu II. V začetku navaja papeža Janeza Pavla II, ki je dejal: »Osvobajanje je vsekakor stvarnost vere, eden izmed osnovnih svetopisemskih predmetov, ki so globoko zapisani v Kristusovem rešitvenem poslanstvu, v njegovem delu odrešenja, v njegovem nauku. Ta predmet ni nikoli nehal sestavljati vsebine duhovnega življenja kristjanov. Posvetovanje latinsko-ameriških škofov dokazuje, da se je ta predmet pojavil v novi

zgodovinski povezavi; zato ga je tudi treba znova povzeti v cerkven nauk, v bogoslovje, v dušno pastirstvo. Treba ga je vzeti v vsej njegovi globini in njegovi evangeljski pristnosti« (81). Razpravo sestavljajo skoraj sami navedki. Pisca, ki ju poleg cerkvenih izjav največ navaja, sta Medellín in Puebla. Etika osvobajanja, tako sklepa svojo razpravo, mora vsebovati naslednje prvine: biti mora krščanska, izhajati mora iz stvarnosti, začetni mora s človeštvom, odrinjenim na rob, s siromaki, z zatiranimi sloji, gojiti mora vzajemnost z reveži, modro mora voditi osvobodilno gibanje, biti mora celotno, osvobajati od vseh vrst nasilja in povabiti k sodelovanju vse dobre ljudi.

Razpravo Etika osvobajanja; osnovne podmene, je napisal Argentinec E. Dusel, doktor modroslovja, doktor zgodovinskih ved, doktor bogoslovja h. c., profesor za etiko in zgodovino bogoslovja, predsednik odbora za raziskavo zgodovine latinsko-ameriške Cerkve. — Bogoslovci, ki živijo v kapitalistični družbi, dobro vidijo, da bi bilo treba ta družbeni red temeljito izboljšati. A vsi ti poskusi potekajo samo v osrčju tega reda. Zastopniki etike osvobajanja pa pravijo: »Nasprotno, prva naloga etike osvobajanja je, da predre temelj tega reda vse do drugačnega temelja, do ‚daljinskega‘ ali presežnega v primeri s sedanjim redom« (96). Morale, ki ostajajo v osrčju sedanjega reda, se sprašujejo: »Kako biti dober, ‚v‘ Egiptu? in odgovarjajo, da z načeli, krepostmi itd., a sprejemajo Egipt kot red, ki je v veljavi. Mojzes pa se nasprotno sprašuje: ‚Kako oditi iz Egipta?‘ A če hočeš iziti, se moraš zavedati, da obstaja neka celotnost, v osrčju katere si, pa neki ‚zunaj‘, kamor se moreš podati« (97). »Etika osvobajanja v Latinski Ameriki pomeni opravičiti dobroto, junaštvo in svetost načina, kako se osvobaja zatirano ljudstvo v Salvadorju, v Guatemali, v Argentini, v Braziliji (= v Egiptu), ki potuje danes po puščavi (kakor Nikaragua), kjer je ‚duhovnik Aron‘ — hoteč se vrniti v Egipt — po božje častil zlato tele (malika), a je prerok (Mojzes = etika osvobajanja) ne le uničil malika,

marveč podaril ljudstvu, ki se osvobaja, ‚novo‘ postavo« (104). Ta nova postava mora biti zares nova, ki dejansko osvobaja zatirana ljudstva, in ne le pokrpana morala v osrčju starega reda.

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisala nemška evangeličanka Luise Schottroff, doktorica bogoslovja, poročena, mati enega otroka. Naslov: Poskusi osvobajanja: svoboda in osvoboditev po pričevanju Svetega pisma. — Nekoč, recimo pri starih Grkih, je pomenilo biti svoboden ne biti suženj. Avtorica raziskuje, kaj pravi Sveto pismo, zlasti sveti Pavel o svobodi in sužnosti. Pri tem mu ne pozabi oponesti, kako sam sebi nasprotuje, ko na enih mestih slovesno razglaša enakost med moškim in žensko, na drugih pa nagradí dokaze, da mora biti žena podložna možu. Nova zaveza pojmuje osvoboditev kot osvoboditev od starozavezne postave, osvoboditev od zaslužjenosti grehu in vzpostavitev božjega kraljestva. »Osvoboditev od oblasti greha je preoblikovana v (krščanskih) skupnostih v dejansko enakost in medsebojno ljubezen. Pavel je takrat zanesljivo upal, da bo osvoboditev božjih otrok prinesla osvoboditev vseh stvari in celo narave same« (114—15). Zato ni zahteval, naj se takoj odpravi suženjstvo. Ob zavesti, da smo svobodni, pa moramo misliti tudi na bližnjega: Čeprav vemo, da bi recimo smeli uživati meso, ki je bilo darovano bogovom, saj so poganski bogovi zgolj izmišljotina, se je treba temu odreči, opozarja sv. Pavel, kadar je nevarnost, da bi s tem koga pohujšali. — »Potek osvobajanja se uresničuje tam, kjer si tisti, ki so ‚spodaj‘, oblikujejo svoje življenje z močjo božjega Duha« (117). Tisti, ki so »zgoraj«, ne morejo osvobajati, ampak kvečjemu zamenjajo staro suženjstvo z novim.

Ali je psihoanalitično izkustvo izkustvo samozadostnosti? To vprašanje si je zastavil in nanj odgovarjal psihiater, doktor zdravilstva, strokovnjak za nevropsihiatrijo, Parižan D. Stein. Kdor ni strokovnjak na tem področju, težko sledi njegovim izvajanjem. Za primer dve značilni mesti:

»V začetni želji, ki vpliva na človeka, da se podvrže psihoanalitičnemu zdrav-



ljenju, pogostoma tiči izrečna želja po samozadostnosti, po osvoboditvi... Ta trpin, zapreden v neznosne bolezenske znake, ta trpinka, žrtev pobitosti, ki jo nenehoma peha na rob samomora, ta mož ali žena pod pezo dušičih družinskih vezi se sklicujejo na svoje muke in želijo, da bi jih bili rešeni, osvobojeni. Mnogi tudi izjavljajo, da se ne čutijo 'svobodni' in bi hoteli doseči svojo samozadostnost (spolno, poklicno, družinsko, družbeno, javno), vtem ko se ne počutijo, kot da bi delovali 'sami od sebe', v svojem imenu, marveč da so prej preganjani od hotenja nekoga drugega« (123—24).

»Kaj je torej treba pričakovati od psihoanalize? Če je psihoanalist pripravljen lotiti se zdravljenja bolnice ali bolnika, tedaj pač očitno vsaj potihoma meni, da bo njegovo početje v korist bolniku, tudi če temu ne more nič obljubiti glede koli-kostne ali kakovostne narave te koristi. Ali moremo šteti to korist med pridobitve večje ali manjše samozadostnosti? Zelo težko je odgovoriti na to vprašanje, tem bolj, ker je naposled stvar vsakega bolnika, da presodi na sebi potek analitičnega postopka od začetka sej in posledice tega postopka. Nekateri bolniki se podvržejo analizi zgolj zato, da bi se rešili iz položaja, ki ga presojajo in občutijo kot odtujujočega, ki se ga pa ne upajo otresti. To so pogostoma primeri, ko analiza zrahlja zapah, ki je bil na tem, da sam odskoči« (127).

Psihoanalitično zdravljenje pa nekatere bolnike tudi za marsikaj osiromaši ter povzroči izgubo »verskih, družinskih vzorov, izgubo javnih vojaških, športnih, duhovnih vzorov« (127), stanje, ki mu v prisposodi pravijo skopljene. Psihoanalitično zdravljenje je kočljiva zadeva, ki terjaja veliko strokovno usposobljenost.

Španec M. Vidal, redemptorist, doktor moralnega bogoslovja, profesor v Madridu, ravnatelj Višjega instituta za moralne vede si je kot naslov razprave zastavil tole vprašanje: Ali je samozadostnost kot temelj moralke združljiva z etiko osvobajanja? — nujnost pomenka med 'samozadostnostjo' in 'osvobajanjem'. — »V iz-

vajanju, ki sledi, skušam sprožiti s posebnega vidika pomenek med moralko, ki temelji na božjepravni (theonomni) samozadostnosti pa med vprašanjem etike, ki izhaja iz latinsko-ameriškega bogoslovja osvobajanja« (129). Po zelo zamotanih izvajanjih pride do sklepa, da »se samozadostnost preobrazi v razvoj osamosvojitve«, osvobajanje je pa povezano z vzajemnostjo. »Tako vznikne nov vzorec bogoslovne etike. To je etika vzajemnostne osamosvojitve« (139).

Berlinčan D. Mieth, doktor bogoslovja, profesor za moralko v Tübingenu, je naslovlil svoj prispevek z vprašanjem: Samozadostnost ali osvobajanje — dva vzorca krščanske etike? — Samozadostnost etike je razglašala doba razsvetljenstva. Tudi Kant jo je poudarjal, v tem ko jo je bogoslovna etika znikala. Izjema je bogoslovec s. Mutschelle, ki je skušal Kantovo etiko uvesti v bogoslovje. Samozadostnost etike utemeljuje splošna človeška pamet. Naloga bogoslovja je, da načela te etike razlaga. »Pamet je odprta bogoslovni razlagi, a če je ta razlaga potrebna, pomeni, da jo mora končno, kot pogoj za možnost prave človekove človečnosti, pripisati Bogu. Bog je 'stvarni temelj bivanja moje pameti, ki me obvezuje« (142). Jezus ni tej naravni moralni ničesar dodal, marveč jo je samo utrdil.

Večina bogoslovcev prejšnjega stoletja je pa zavračala Mutschela in proti njegovi »naravni« etiki postavljala krščansko, razodeto etiko. Toda Vatikan II je znova opozoril na samozadostnost etike, ne sicer izrečno, marveč s tem, da je poudaril samozadostnost ustvarjenih bitij. Tudi po Tomažu Akvinskem je biti moralen »secundum rationem agere«, ravnati se po zdravi pameti.

»Pri samozadostni etiki gre za to, pravi Mieth, da zakoreninimo npravne sodbe v splošno človeško pamet. To zakoreninjenost nosi nprav (ethos), ki deluje kot privlačnost in vodi spoznanje: nprav človekovih pravic. Ta nprav ima, če gledamo s krščanskega stališča, svoj temelj v skrbi in osvobajanju človeka po Bogu« (150—51).

Odgovor na začetno vprašanje bi se v smislu zadnjega odstavka glasil: Samozadostnost etike, da, vendar je treba bolj naglasiti etiko osvobajanja in ji dati prednost.

Slovstvo sta obdelala dva strokovnjaka. Prvi je Švicar A. Bondolfi, sodelavec zavoda Institut d' éthique sociale na vseučilišču v Zürichu. Svojemu prispevku je dal naslov: Samozadostnost in samozadostna morala; iskanje ključne besede. Pri navajanju slovstva obširno prikazuje misli A. Auerja, ob koncu pa pravi: »Več kot desetletje razpravljanja nemških katoliških moralistov ni prineslo dokončne jasnosti glede vprašanja: kdo in v čem je samozadosten in glede na koga, kje in na kaj? Sedaj bi se mogli vprašati, ali bi ne mogli in ne bili dolžni prispevati k razjasnitvi tega utrujajočega razpravljanja bogoslovci Tretjega sveta. Kar se mene tiče, bi rajši pustil vprašanje odprto« (164).

Mary Christine Markovsky iz Texasa, profesorica za moralno bogoslovje, predavateljica na zavodu Institut d'ethique sociale na vseučilišču v Zürichu, je pa sestavila Slovstvo za etiko osvobajanja in kratko označila dela najpomembnejših piscev s tega področja.

Janez Janžekovič

**Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani**, v: *Fonti e studi di storia sociale e religiosa* 1, Gorizia 1984, 130 str.

Pred seboj imamo predavanja mednarodnega simpozija o slovenskem duhovniku, jezikoslovcu, zgodovinarju in kulturnem delavcu Štefanu Kociančiču, ki ga je organiziral inštitut za socialno in versko zgodovino v Gorici 20. januarja 1984. Predavanja tega simpozija so izšla kot prvi zvezek novo zasnovane zbirke *Fonti e studi di storia sociale e religiosa*.

Zbornik prinaša devet prispevkov, ki jih dopolnjuje Kociančičeva bibliografija v latinščini (103—107), hebrejščini (109) in slovenščini (111—130). Vsi prispevki so v italijanskem jeziku, slovenskemu bralec

pa je namenjen kratek povzetek v slovenščini. Bogata in zanimiva vsebina zbornika nam je približala podobo tega »pobožnega duhovnika, predirnega semitista, solidnega znanstvenika, uglednega knjižničarja, pomembnega preučevalca antične Cerkev, zgodovine župnij in lokalnih cerkva, zaslužnega gojitelja lingvistike...« (*Fulvio Salimbeni*, *Introduzione a Stefano Kociančič*, 9) ki ga je italijansko zgodovino pisje prezrlo samo zato, ker je bil duhovnik in Slovenec (L. Tavano, 86).

Kociančič ni raziskoval zgodovine dvorov in velikih oseb, ni preučeval dokumentov diplomatov in dvornih pisarn evropskih velesil. Svoje delo je posvetil preprostem verniku, kmetu in duhovniku, ki jih velike zgodovine navadno puščajo ob strani (10). Seveda Kociančič v svojem zanimanju za majhnega človeka ni bil ne edini in ne sam (15), ugotavlja *Giuseppe Pirjevec* (*Il contesto culturale e sociale Sloveno dell' Ottocento*). Sodi v tisto generacijo slovenskih intelektualcev, ki je s svojim neutrudnim delom odločilno prispeval k oblikovanju slovenske kulture in politične zavesti v 19. stoletju (20). Ocena o Kociančičevem življenju in delu, kot nam jo je podal *Franc Kralj* (*La personalità ecclesiastica*), je več kot laskava. Prikazuje nam ga kot »moža neutrudnega študija, obsežnega znanja, poliglota, zgodovinarja, bibličnega strokovnjaka, pesnika, prevajalca, ljubitelja knjige, predvsem pa kot krepostnega in pobožnega moža, notranje in zunanje urejenega, bolj odmaknjene javnosti kakor svetovljana...« (20). Sledi vrsta prispevkov, ki nam osvetljujejo in vrednotijo Kociančičevo delo na posameznih področjih. *Giuliano Tamani* (*L'attività di semitista*) nam ga predstavlja kot predavatelja vzhodnih jezikov, eksegeta in raziskovalca ter ugotavlja, da je na tem področju Kociančičevo delo še premalo ovrednoteno, čeprav si je npr. že s slovarjem hebrejskih okrajšav postavil trajen spomenik (34).

Podoba Š. Kociančiča ne bi bila popolna brez prikaza njegovega prispevka slovenski kulturi (*Branko Marušič*, *Il contributo alla cultura slovena*). Bil je eden

prvih narodnih buditeljev na Goriškem (42). Bil je prvi Slovenec, ki je pisal goriško zgodovino za Slovence, čeprav je bil v svojih izvajanjih morda premalo kritičen (43). Njegovo delo na leksikografskem in lingvističnem področju pa še čaka temeljitejšo obdelavo (43).

Zanimivo je, kako je znal Kociančič svoje vsestransko zanimanje povezovati s poklicem knjižničarja slovite semeniške knjižnice, ki jo je vodil celih trideset let (*Ettore Fabbro*, *L'opera del bibliotecario*). Najdaljši članek nam predstavlja Kociančičevo delo na področju preučevanja krščanskih starin (*Sergio Tavano*, *Gli scritti sulle antichità cristiane*, 49–76). Presenetljiv je razpon Kociančičevega zanimanja. V njegovi bibliografiji zasledimo razprave s področja stare zaveze, obče krščanske starine, liturgije. Pisal je o mučencih in svetnikih prvih stoletij, o zgodovini župnij, verskih središč in o umetnosti (76). Predaleč bi nas vodilo, če bi hotel podrobneje analizirati celoten članek S. Tavana. Verjetno pa avtor v svoji študiji ne le naključno ali mimogrede opozarja tudi na osebne značilnosti Kociančiča, ki o nikomer, tudi o tistih, ki so ga napadali, ni nikdar dal nobene negativne sodbe (54).

Kljub Grafenauerjevi dokaj negativni oceni zgodovinske vrednosti Kociančičevih zgodovinskih spisov (43), mu *Luigi Tavano* (*Lo storico generale*) priznava, da je znal izluščiti socialno-kulturno in družbeno versko ozadje župnij in ustanov, ki jih opisuje (83). Kociančič je po njegovem mnenju pozoren tolmač ljudske duše, kulturni animator slovenskega ljudstva in prepisovalec dokumentov, ki so se nam mnogi ohranili samo v njegovem prepisu.

Prispevke zbornika bogati italijanski prevod Kociančičeve avtobiografije, ki jo je prevedel in opremil s skrbnimi in natančnimi opombami *Marijan Breclj* (*Vita del defunto Stefano Kociančič, professore del seminario teologico a Gorizia come è stata stesa da lui stesso*, 89–102).

Zbornik, tak, kot se nam predstavlja, je brez dvoma dragocen prispevek k poznavanju slovenske zgodovine in slovenskega

človeka na Goriškem in zasluži vso našo pozornost in pohvalo tako zaradi temeljitosti in prizadevnosti avtorjev, kakor tudi po uredniški strani. Tiskovne pomanjkljivosti pa so tako neznatne, da o njih ne kaže izgubljati besed.

France M. Dolinar

**Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X–XI. Atti del symposium internazionale di storia ecclesiastica**, Split, 26–30 settembre 1978, a cura di A. G. Matanić, Padova 1982 (*Medioevo e umanesimo* 49), 568 str. Na pobudo splitskega nadškofa dr. Frane(ta) Franića je višja teološka šola v Splitu s Pontificio comitato di scienze storiche iz Rima od 26. do 30. septembra 1978 v Splitu organizirala mednarodni znanstveni simpozij o verskem, socialnem in moralnem življenju, kot nam ga prikazujejo določbe splitskih sinod v 10. in 11. stol. Pričujoči zbornik objavlja večino prispevkov tega simpozija (manjkata le prispevka Ivandije in Belića, dodani pa so prispevki Pisona, Tadina in Ivaniševića, XXVII.).

Sodeč po zborniku predavanj, zasluži organizator simpozija vse priznanje. Posrečilo se mu je zbrati temeljite poznavalce snovi, priznane evropske znanstvenike, ki so s svojimi prispevki obogatili naše znanje o razgibani cerkveni zgodovini dalmatinske in še posebej splitske Cerkve v 10. in 11. stoletju. Posamezni prispevki, ki so v zborniku objavljeni v originalnem jeziku, bi zaslužili podrobnejšo analizo. Svojevtrstno spričevalo znanstvenega nivoja prispevkov je tudi to, da je zbornik izšel v ugledni zbirki *Medioevo e umanesimo*, ki jo izdaja založba Antenore v Padovi. Ker so vsi prispevki v tujih jezikih, je domačemu bralcu namenjen dober povzetek v hrvaščini. Urednik in založba sta se potrudila za solidno obliko zahtevnega teksta. Tudi pri odpravljanju napak so bili korektorji temeljitji. Zaradi bogate vsebine posameznih prispevkov bi želel vsaj kratko opozoriti na njihovo tematiko

in s tem morda še koga spodbuditi k branju tega dragocenega zbornika.

*Harald Zimmermann* (Die ersten Konzilien von Split im Rahmen der Geschichte ihrer Zeit, 3—20) je za uvod orisal politično-cerkveno situacijo tedanjega časa s posebnim pogledom na Split in hrvaško Dalmacijo, ki je bila nenehno pod vplivom zahoda in vzhoda.

*Ante Josip Soldo* (Die Historiographie der Spliter Konzile im X. und XI. Jahrh., 21—79) je podal v svojem prispevku storiografski pregled nacionalnih sinod v Splitu v 10. in 11. stoletju.

*Reinhard Elze* (Königtum und Kirche in Kroatien im X. und XI. Jahrhundert, 81—97) ugotavlja, da je ustanovitev nacionalnega kraljevstva Hrvatov po vzoru drugih narodov v tem času nujno vključevala tudi ureditev cerkvene organizacije z lastnim metropolitom. Ta namen so Hrvati na sinodah v Splitu dejansko tudi dosegli.

*Josip Nagy* (Dévouement du roi croate Zvonimir au Saint-Siège et le bas-relief au Baptistère à Split, 99—111) je Elzejevo predavanje slikovito dopolnil s pomenom reliefa v krstilnici splitske stolnice, ki prikazuje hrvaškega kralja na prestolu.

*Piero Zerbi* (La Significasti di Pasquale II. è diretta a un arcivescovo di Spalato? Riflessioni e ipotesi, 113—153) je skušal ugotoviti, komu je bilo namenjeno pismo papeža Paskala II. Significasti in meni, da je bil s tem pismom podeljen palij splitski cerkvi.

*Franciscus Venceslaus Mareš* (Quomodo proprietates textibus missalium croaticoglagoliticorum et liturgie S. Petri slavicae communes explicandae sint, 155—161) razčlenjuje povezave med kanonom hrvaške glagolske maše in liturgijo sv. Petra pravo-slovanov.

*Victor Saxer* (L'introduction du rite latin dans les provinces dalmato-croates aux X<sup>e</sup>—XII<sup>e</sup> siècles, 163—193) opozarja na rimsko, romansko-germanske in casino-beneventanske vplive v srednjeveških liturgičnih kodeksih na Hrvaškem.

*Michele Lacko* (I Concili di Spalato e la liturgia slava, 195—204), svoje razmišlja-

nje posveča odnosu splitskih sinod do slovenske liturgije v letih 925 in 1060.

*Josip Lučić* (Quelques traits caractéristiques dans les rapports entre l'Église et l'État dans la Croatie au X<sup>e</sup> siècle, 205—217), je orisal značilnosti odnosov med Cerkvijo in državo na Hrvaškem v 10. stoletju.

*Josip Delić* (La disciplina del clero nei Concili di Spalato nel X e XI secolo, 219—235) se sooča s problemom discipline klera v odlokih splitskih sinod in ugotavlja, da se ta bistveno ne razlikuje od podobne situacije drugod.

*Cesare Alzati* (Tradizione bizantina e tradizione latina nella liturgia Sancti Petri attraverso il Simbolo niceno-constantinopolitano, 237—269) govori o navzočnosti nicejsko carigrajske veroizpovedi v raznih liturgijah.

*Vittorio Peri* (Spalato e la Sua Chiesa nel tema bizantino di Dalmazia, 271—248) govori v svojem dolgem in zanimivem prispevku o cerkveni in politični pripadnosti Splita v času splitskih sinod. Čeprav je bil politično Split podrejen Carigradu, se je cerkveno končno le odločil za Rim.

*Makso Pelosa* (Les problèmes concernant l'Atlas historique de l'Église chez les Croates aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles 349—361) je opozoril na probleme cerkvene upravne razdelitve v hrvaških deželah v obravnavanem obdobju.

*Duro Basler* (Die Bosnische Kirche im frühen Mittelalter, 362—372) govori o odnosu Cerkve v Bosni do metropolita v Splitu.

*Atanzije J. Matanić* (Lo storico croato Giovanni Luičić — u. 1679 — ed il primato della Chiesa di Spalato, 373—387) svoj prispevek namenja analizi hrvaškega zgodovinarja iz 17. stol. o razvoju metropolitanske oblasti v Splitu do konca 12. stoletja.

*Eduard Peričić* (Zadar ed i Concili provinciali di Split 389—404) razmišlja o odnosu zadarske škofije do metropolita v Splitu z obširnejšim zgodovinskim ozadjem Zadra.

*Vinko Foretić* (La Chiesa die Ragusa in rapporto alla chiesa di Spalato 405—415) pod istim vidikom obdeluje zgodovino dubrovniške škofije.

*Benedikta Zelić-Bučan* (L'écriture cyrilique croate dans les diocèses méridionaux de la province ecclésiastique de Split jusqu'au bout du XII<sup>e</sup> siècle, 417—441) podaja zanimivo analizo hrvaške cirilske pisave v evangelistarju kneza Miroslava.

*Vladimir Koščak* (Giurisdizione della Chiesa sul litorale dell'Adriatico Orientale e la diocesi di Nona, 443—482) riše razburljivo zgodovino razpetosti dalmatinske Cerkve med Carigradom in Rimom, ki je dosegla svoj vrhunec z odločitvijo kneza Tomislava za Rim.

*Maurice Pinson* (Étude iconographique du portail de Trogir, 483—497) je zbornik obogatil z ikonografskim prikazom portala stolnice v Trogiru.

*Marin Tadin* (Le séjour antiochéen d'un serviteur de l'archevêque Laurent de Split,

1060—1100, 499—540) opozarja na zanimivo povezavo Splita z Antiohijo.

*Milan Ivanišević* (San Giovanni vescovo di Traù, 541—563) razmišlja o svetniškem trogirskem škofu Ivanu (u. okrog 1111). Zbornik zaključuje analiza Gine Fasoli in Alba M. Orselli (Discorso di chiusura, 565—568) o opravljenem delu na simpoziju.

V začetku zbornika so natisnjeni pozdravi papeža Janeza Pavla I., nadškofa Franića, prof. Michela François(a), prof. Michela Maccarrone(ja). Program simpozija je predstavil Atanazije J. Matanić, Slavko Kovačić pa je podal kratko kroniko dela simpozija.

Ocena dela je vsekakor pozitivna. Avtorji so temeljito opravili svoje delo. Pričujoči zbornik pa je tako postal nepogrešljiv pripomoček vsakemu, ki se bo želel podrobneje seznaniti z razgibano cerkveno zgodovino v Dalmaciji v 10. in 11. stol.

*France M. Dolinar*



# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Teološki tečaj 1984 (Sessio theologica 1984)

- J. Krašovec 217 Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem  
*God's Righteousness between Myth, Philosophy and Revelation*
- F. M. Holc 237 Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij  
*Gen 3.15 and »Protoevangelium«*
- J. Bizjak 249 Jobovo pričevanje  
*Job's Testimony*
- F. Rozman 261 Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo  
*Jesus' Trial before Jewish Authorities*
- M. Peklaj 279 Dalmatinova Biblija in izročilo  
*Dalmatin's Bible and Tradition*

## Razprave (Studia)

- K. Bedernjak 293 Samoodtujitev kot filozofski in moralno-teološki pojem  
*Self-Alienation as Philosophic and Moral-Theological Concept*

## Ocene (Recensiones)

- 317 Concilium 1984, 11—12 (191—192) (J. Janžekovič)
- 328 Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani (F. M. Dolinar)
- 329 Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X—XI (F. M. Dolinar)

