

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

-
- J. Plevnik PRIČE VSTALEGA JEZUSA
B. Cigoj-Leben KONTEMPLACIJA PRI SV. JANEZU OD KRIŽA
C. Sorč EKOLOŠKI PROBLEM V LUČI TEOLOGIJE
F. Rozman ODNOS MED SPOLOMA V SVETEM PISMU
A. Strle OB STOLETNICI ROMANA GUARDINIJA
A. Strle EVHARISTIJA KOT DARITEV CERKVE
F. Rozman GLAGOL »JE« V POSVETILNIH BESEDAH

POROČILA
OCENE IN PRIKAZI

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, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691-7353/29.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,

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

Typographia Družina, Ljubljana

Jože Plevnik

Priče vstalega Jezusa, Luka 24

Zadnje poglavje v Lukovem evangeliju priteguje od razmaha *Redaktionsgeschichte* naprej posebno pozornost biblicistov.¹ Izkazalo se je, da to poglavje ni samo dograjen zaključek, ampak je višek celotnega evangelija. Ravno tu namreč evangelist v luči velikonočnih dogodkov zbere v dovršeno in usklajeno celoto razne motive, ki jih srečamo v evangeliju. Podaja nam z novo povezavo evangelijskih in predevangelijskih izročil svoje dokončno umevanje Kristusa, ki ga učenci šele takrat prvičkrat molijo. Prikazuje nam tudi osnovo apostolske vere in poslanstva in s tem izpolnjuje nalogo, ki si jo je zastavil za svojo prvo knjigo – zagotovitev (*asphaleia*) kateheze (1, 4).

Da je Luka po svoje prikazal, nanizal, povezal in strnil razna poročila o velikonočnih dogodkih, je razvidno že iz tega, ker je vse dogajanje v Lk 24 osredotočil na Jeruzalem ali okolico, skrčil vse na velikonočni dan ter usmeril vse na apostolske priče, katerim da primat in neodvisnost.² Poleg tega je G. Lohfink³ dognal, da je oris Jezusovega vnebohoda (vv. 50–53) bistveno Lukovo literarno delo, medtem ko je J. Wanke⁴ ugotovil, da se evangelist pri opisovanju emavskega dogodka sicer naslanja na neko izročilo, toda sedanje besedilo in motivi so pretežno njegovi. R. Dillon⁵ je potem prikazal, kako je Luka razna izročila povezal med seboj, navezal eno na drugo ter iz njih ustvaril novo literarno delo.

Ker je Dillon v svoji razpravi povzel večino tega, kar sta dognala že Wanke in Lohfink, naj bo naš članek omejen na njegovo osnovno temo.⁶ Le-ta je, da je evangelist odložil veroizpoved na konec, ko učenci ob vnebohodu molijo Kristusa.⁷ Ne

¹ Redakcijska metoda, ki se je uveljavila okoli l. 1965, osvetljuje evangelistovo urejanje, prirojevanje in teološko osvetljevanje evangelijskega in predevangelijskega izročila.

² Tempelj in Jeruzalem najdemo v začetku Lukovega evangelija, Lk 1–2; od 9, 51 naprej je Jezus usmerjen v Jeruzalem, kjer mora po božjem načrtu končati svojo pot in se podvreči usodi preroka (13, 33–35). Tretji dan je dan izpolnitve (13, 32). Apostolsko pričevanje se pripravlja vse od začetka Jezusovega javnega delovanja (Apd 1, 21–22), a dejansko izhaja iz velikonočnih dogodkov (Apd 2, 14–36; 3, 12–26; 4, 8–12). Poleg tega najdemo v Lk 24 tudi Jezusovo razlago velikonočnih dogodkov na osnovi Svetega pisma (vv. 25–27, 44–47).

³ *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26; München 1971).

⁴ *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13–35* (Erfurter theologische Studien 31; Leipzig 1973).

⁵ *From Eye-Witnesses to Minister of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82; Rome 1978).

⁶ Te teme ne zagovarjata ne Lohfink ne Wanke.

⁷ Prim. Lohfink, *Himmelfahrt*, 171–72, 253–54.

da bi bil Dillon natančno orisal to poslednjo, *molitveno* veroizpoved (v.52), je zaključil, da ne žene pri odprtem grobu ne Peter, ko je preveril odprt in prazen grob in zamišljen odšel, ne učenca na poti v Emavs in ne zbrani učenci v Jeruzalemu niso verjeli, da je Jezus resnično vstal. Po njegovem mnenju še niso dani pred v. 52 naslednji pogoji za velikonočno vero: a) izrečna veroizpoved; b) pojasnilo vstalega Kristusa, s katerim jim ta razodene velikonočno skrivnost; c) konec napetosti med velikonočnimi podatki in velikonočno vero. Do v. 52 skrivnost Jezusovega trpljenja zastira umevanje velikonočnih skrivnosti in preprečuje vero.⁸

Toda ta razlaga bolj zapleta kakor razvzlava potek evangelistovega pripovedovanja. V njej se nevera žená ne ujema z njihovim vedenjem in z evangelistovimi poudarki v vv. 1–10. Isto velja za emavsko zgodbo. V njej učenca prepoznata Jezusa, navdušeno poslušata njegovo razlago velikonočnih dogodkov, obvestita o vsem tem zbrane učence v Jeruzalemu, vendar ne verujeta. Enako ne verujejo vsi zbrani učenci, ki na koncu te pripovedi izpovejo: »Gospod je res vstal in se prikazal Simonu« (v. 34). Prav tako tudi v naslednjem prizoru (vv. 36–43) vsi zbrani učenci še vedno ne verjamejo, kar so že izpovedali. Tudi na koncu, ko jim Jezus dokaže, da je resnično pričujoč med njimi, jim osebno razkrije skrivnost velikonočnih dogodkov ter jih popelje v Betanijo, še vedno dvomijo.

Problem je v tem, da Dillon ni opazil evangelistove osnovne razlike med vero v Jezusovo vstajenje in med češčenjem poveličanega Kristusa. Le zadnje je Luka postavil na konec. Prav tako ni uvidel, da evangelist zavestno razlikuje med poročilom žena, spoznanjem popotnikov iz Emavs, vero zbranih učencev v Jeruzalemu ter osebnim prepričanjem izbranih prič. Samo tem pričam vstali Jezus reče: »Vi ste priče teh reči« (v. 48). Razlog za sestavo 24. poglavja vsekakor ni, kakor Dillon trdi, preložitev vere v Jezusovo vstajenje na konec, saj ta ni istovetna s priznanjem Jezusovega vstajenja.

Zato zasluži velikonočno poglavje pri Luku novo razpravo. Naslov Dillonove knjige, *From Eye-Witnesses to Minister of the Word* pravilno nakazuje evangelistov namen, ki ga pa avtor ni posebno dobro izpeljal. Kakor je J. Fitzmyer ugotovil, evangelist skuša tukaj prikazati zanesljivost (*asphaleia*) apostolskega oznanjevanja.⁹

Žene pri odprtem grobu

Odgovor na to, ali so žene na koncu dogodkov pri odprtem grobu verjele, da je Jezus vstal od mrtvih, dobimo le iz ožjega sklopa, iz evangelistovega opisa teh dogodkov.¹⁰ Ko so žene stopile v odprti grob in ga našle praznega, so se zbegale. Pomen praznega groba jim nikakor ni bil na dlani. Iz te zmede jih je rešila šele izjava mož, ki sta se jim nenadoma prikazala. Njuni »bleščeči oblačili« pričujeta, da sta angela (v. 4; prim. v. 23; Mr 16, 5).¹¹

⁸ Dillon, *Eye-Witnesses*, 26. 166. 167. Isto trdi sedaj tudi J. Fitzmyer, ki se pri tem naslanja na Dillona (*The Gospel according to Luke X–XXIV* [AB 28A; Garden City, N. Y. 1985] 1543. 73).

⁹ Ibid., 1575.

¹⁰ Dillon vnaša v razlago tega odstavka zahteve, ki naj bi veljale za celoten okvir, a je dvomljivo, da jih je iz le-tega pravilno povzel.

¹¹ Motiva »dva angela« ne najdemo pri Marku, na katerega se tu Luka sicer naslanja, pač pa v Janezovem evangeliju (Jn 20, 12). To je le ena izmed mnogih stičnih točk med tem odstavkom in Janezovim

Iz rahlo grajajočega vprašanja: »Kaj iščete živega med mrtvimi?« kateremu sledi pojasnilo: »Ni ga tukaj, temveč je vstal,« so žene zvedele, zakaj je grob prazen (prim. Mr 16, 6). Zatem sta jih angela še spomnila na Jezusove besede v Galileji: »Sin človekov mora biti izročen v roke grešnikov, biti križan in tretji dan vstati« (Lk 24, 6). Luka tu pripomni, da so se žene spomnile teh besed. V nasprotju z Markom zatem izrečno potrjuje, da so o vsem tem obvestile »enajstere in vse druge«, ki pa jim niso verjeli. Na tem mestu tudi končno pove imena teh žena (v. 10). Ko nato pride Peter h grobu in preveri, da je resnično prazen, zamišljen odide.

Ali so žene verjele, da je Jezus vstal od mrtvih?¹² Evangelist nam pove, da so slišale od angelov razodetje Jezusovega vstajenja, da sta jim angela priklicala v spomin Jezusovo napoved lastne smrti in vstajenja, in da so se tudi spomnile njegovih besed. Na koncu so tudi vse to zvesto poročale enajsterim in drugim. Vse kaže, da so verjele. Toda, ker evangelist tega ne potrdi izrečno, Dillon sklepa, da niso verjele. Poleg tega trdi, da zmore le razodetna beseda vstalega Jezusa razkriti velikonočno skrivnost in da med velikonočnimi podatki ter velikonočno vero še nadalje obstaja napetost. Besede o Sinu človekovem, kakor prej v evangeliju, še vedno zakrivajo skrivnost Jezusovega trpljenja. Žene ostanejo vseskozi zmedene. Njihovo poročilo apostoli sprejmejo kot blodnjo in mu ne verjamejo.

Res je, da Luka ne izjavi izrečno, da so žene verjele angeloma, res je pa tudi, da tega ne zanika. Izrečnost ne velja samo za vero, ampak tudi za nevero.¹³ Žene so bile zmedene le v začetku, ko so odkrile prazen grob, ne pa vseskozi. Nadaljnje evangelistove opombe nam pojasnjujejo, da so se žene »spomnile njegovih (Jezusovih) besed«, in da so vse to sporočile apostolom. Da jim pač apostoli niso verjeli, nima z vero žena nič skupnega.

Ali je razodetje angelov za evangelista manj vredno in veljavno od Kristusovega, kakor Dillon to predpostavlja? Iz Lukovega opisa to ni mogoče razbrati. Z zanj značilnim motivom »dva moža« celo podčrtuje pomembnost in vrednoto tega razodetja ter ga dvigne na stopnjo pričevanja. Besede angelov imajo potemtakem vrednost nebeškega pričevanja.¹⁴

Izraz »Sin človekov«, ki naj bi še nadalje zastiral velikonočno skrivnost, nikakor ne krije razodetja: »Ni ga tukaj, temveč je vstal« (v. 6). Tudi v naslednjem stavku ta izraz ničesar ne prikriva, saj celoten izrek vendar pojasnjuje pomen praznega groba.¹⁵

Napetost, ki naj bi še nadalje obstajala med velikonočnimi podatki in velikonočno vero, vidi Dillon v tem, da apostoli niso verjeli ženam. Toda to nasprotje vendar ne velja za žene, saj obstaja le med celoto dogodkov ob grobu, vključno z razodetjem angelov ženam, in pa apostole. Samo le-ti niso hoteli verjeti. Napetost je med nevero apostolov in poročilom žena.

evangelijem. Dillon zanika te vzporednosti, razen za v. 12 – *Eye-Witnesses*, 4–5; proti: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen 1982) 243–45.

¹² Tukaj moramo razločevati med vero žena in med sprejetjem njihove vere ali vsaj njihovega poročila od enajsterih in drugih učencev.

¹³ Pri 1, 20 Luka izrečno omenja Zaharijevo nevero, pri 1, 38. 45 pa Marijino vero.

¹⁴ To razberemo tudi pri Lk 1, 20. Ko Zaharija podvomi ob angelski napovedi, je kaznovan; prim. tudi 1, 34–38.

¹⁵ Metodično ni umestno prenašati vloge tega izraza iz predhodnih miselnih zvez na sedanje mesto, ker se njegova vloga lahko spreminja. Samo tukajšnja miselna celota nam lahko določi njegov pravi pomen.

Ko evangelist poudarja pričevanje angelov, končno nakaže, da je njuno razglašanje veljavno in za bralca obvezno. V svojem opisu prikazuje, da so bile žene v nasprotju z učenci odprte temu razodetju.¹⁶ Zakaj Luka podčrtuje, da učenci ženam niso verjeli, ima svoj razlog, ki ga najdemo v naslednjih prizorih, kjer opisuje neodvisen nastanek apostolske vere in pričevanja.

Učenca na poti v Emavs

Če dogodki pri odprtem grobu ne ustrezajo Dillonovim pogojem za spočetje vere, so očitno izpolnjeni v pričujočem prizoru. Učencema na poti v Emavs sam vstali Jezus razgrne pričevanje Svetega pisma o Kristusu. Pri mizi se jima tudi da spoznati, na to pa se oba takoj vrmeta in o svojem prepoznanju poročata zbranim učencem v Jeruzalemu. Ti jima javno in jasno izjavijo: »Gospod je res vstal in se prikazal Simonu« (v. 34).

Vsaj na dveh mestih je tu prišlo do prepričanja ali do vere: popotnika sta osebno čula iz Jezusovih ust razlago velikonočnih dogodkov in osebno prepoznala vstalega Jezusa; zbrani učenci so na osnovi Simonovega doživetja izpovedali vero, da je Jezus resnično vstal. Poslednja izjava, ki prestreza in obenem vključuje poročilo in izpoved popotnikov iz Emavs, je prav toliko izrečna kakor tista v v. 52. Na koncu emavske pripovedi vera naravnost izstopa.

Dillon se strinja z nami, da se je tu velikonočna skrivnost razodela. Učencema, ki ženam nista verjela in sprva nista prepoznala Jezusa (v. 16), so se pri obedu odprle oči po božji moči (v. 31). Ko poročata o vsem tem zbranim učencem v Jeruzalemu, ti tudi sprejmejo njuno pričevanje.¹⁷ Dillon celo prizna, da je spoznanje popotnikov ključno za to pripoved,¹⁸ toda vztraja pri tem, da s tem še ni konec megle in dialektike.¹⁹

Razlog, da tu še ni mogoče govoriti o pravi veri, naj bi bil, da v naslednjem prizoru zbrani učenci še vedno ne prepoznajo vstalega Jezusa. Ko se jim nenadoma prikaže, so vsi prestrašeni in vsi dvomijo. Vsi mislijo, da je to le prikazen in duh (vv. 36–43). Kakor prej v zvezi z odprtim in praznim grobom, tako tudi tukaj Dillon prenese dialektiko in meglo iz naslednjega prizora na prejšnjega. Pojav strahu in dvoma v tem prizoru pomeni, da je velikonočna skrivnost še vedno zastrta in da še vedno ni prišlo do prave vere v Jezusovo vstajenje.

A v emavski pripovedi občutimo napetost le v prvi polovici, kjer Luka opisuje razmerje učencev do poročila žena. Po Jezusovi razlagi in končno ob njunem prepoznanju pri obedu se jima dvom razprši. To je razvidno tudi iz njunega poročanja v Jeruzalemu: Dvom se je dokončno umaknil prepoznanju in prepričanju. Tudi zbrani učenci v Jeruzalemu ne občutijo nobenega nasprotja več, saj sprejmejo njuno poročilo kot potrdilo lastnega prepričanja o Jezusovem vstajenju, katero tudi jasno in javno izpovejo.²⁰

Dvom, ki se je spet pojavil v naslednjem dogodku, potemtakem nikakor ni nadaljevanje dvoma in obupa, ki ju najdemo ob začetku emavske pripovedi. Nika-

¹⁶ Vsekakor jih ne graja ali zapostavlja, medtem ko Jezus v naslednjem prizoru graja učenca na poti v Emavs zaradi njune nevere (v. 25).

¹⁷ Dillon, *Eye-Witnesses*, 105.

¹⁸ Ibid., 104.

¹⁹ Ibid., 155. Evangelist namreč še vedno **izrečno** ne omenja, da sta popotnika začela verovati. Dillon trdi, da se je to zgodilo šele v v. 52.

²⁰ Tako tudi Wanke, *Emmauserzählung*, 52–53, 123.

kor ne zanika vere izbranih učencev. Kakšen pomen ima, pa spoznamo iz naslednjega odstavka.

Prepričanje zbranih učencev

Dillonova tema še najbolj šepa pri razlagi razmerja med vv. 36–43 in 13–35. Kakorsmo že videli, so na koncu emavskega prizora vsi zbrani učenci izpovedali, da je Jezus resnično vstal. Vsi verujejo! Simon je vstalega Jezusa tudi sam videl, prav tako tudi popotnika v Emavs. A v naslednjem prizoru ga nihče ne prepozna. Vsi sumijo in se bojijo, da je duh.

Po Dillonovem mnenju naj bi bil vzrok tega nenadnega nasprotja dejstvo, da se Jezus zboru učencev še ni prikazal.²¹ Evangelist naj bi uporabil to napetost, da končno razgrne mesijansko skrivnost, ki je vseskozi zastirala te dogodke, in »prikazuje začetek velikonočne vere kot zgolj dar vstalega Gospoda, ki je med svojimi učenci osebno navzoč in jih poučuje«.²²

S tem nam Dillon podaja dva nova razloga za premestitev vere na konec: 1) vstali Jezus se zbranim učencem še ni prikazal; 2) vera je popolnoma božji dar. Od teh le prvi vzrok nekoliko zadovoljuje. A vsaj Peter in popotnika iz Emavs bi bila morala Jezusa spoznati. Drugi vzrok pa ima smisel le, če zanikamo navzočnost vere v v. 34. Toda izpoved »Gospod je res vstal in se prikazal Simonu« nam čisto jasno pove, da so že vsi učenci verovali. In če je to res, je bila tudi tista vera popolnoma božji dar.²³

S. Brown, čigar razlago Dillon odklanja, je že pred leti opozoril na prisotnost vere v v. 34. Brown poudarja, da prizor, v katerem učenci ne prepoznajo Jezusa, sledi njihovi radostni izpovedi. Nikakor ne zanika ali prekine vere učencev. Prikaže nam le, *kako* je Jezus vstal, to je, da je vstal s telesom. Dokaže telesno in empirično resničnost vstalega Jezusa med učenci.²⁴

Toda glavni razlog, zakaj evangelist uprizarja to postopno dokazovanje, je nedvomno Jezusovo pooblastilo, da ti učenci odslej nastopajo kot njegove priče. Na koncu tega prizora, v v. 48, jim poveri nalogo: »Vi ste priče teh reči.« Toda tako Dillon kakor Brown sta prezrla, kakšen ključen pomen ima pričevanje, katero evangelist osredotoča na apostole. Dillon sicer omenja pričevanje, a ne uvidi, da je Luka celotno poglavje sestavil ravno pod tem vidikom. Kako pomembna je zanj ta naloga, lahko vidimo iz izvolitve Matije (Apd 1, 21–26) in naslednjih pridig v Apostolskih delih (3, 15; 10, 39–43; 13, 31).

Luka dobro ve, da se mora pričevalec osebno in neposredno prepričati o dejstvu, ki naj ga izpričuje. Ne sme se naslanjati le na pričevanje ali vero koga drugega.

²¹ Zato se »v tretjem odstavku pojavlja med otipljivimi dejstvi in razodeto resnico ista dialektika, ki loči neplodno dokazovanje Gospodove telesne navzočnosti (vv. 36–43) od njegovega poučevanja in pooblastila« (Dillon, *Eye-Witnesses*, 103).

²² Ibid., 115. Zato se proti pričakovanju ta prizor odpre, kot da bi se še prav nič ne zgodilo (ibid., 155).

²³ To velja tudi za žene pri odprtem grobu.

²⁴ S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of St. Luke* (AnBib 36; Rome 1969) 77–79. Dillon odklanja to dokazovanje kot nesprejemljivo apologetiko. Toda tudi apologetika je del Lukovega izvajanja, to je razvidno iz njegovega uvoda, 1, 1–4. Tako tudi J. Fitzmyer, *Luke*, 1757. Drugače si skoraj ne moremo predstavljati, zakaj naj bi Jezus vabil učence, naj si ogledajo njegove roke in noge, ga otipajo in se prepričajo, da ni noben duh. Edino umestno vprašanje tu bi bilo, kaj je evangelist hotel s tem povedati. Brown je vsaj delno zadel Lukovo misel.

Doslej so zbrani učenci slišali pričevanje žena, ki niso osebno videle vstalega Kristusa. Učenci jim vse do Petrovega poročila tudi niso verjeli. Za tem so sicer sprejeli pričevanje popotnikov iz Emavs. To je popolnejše, saj sta ta dva slišala iz Kristusovih ust razlago velikonočnih dogodkov in ga osebno prepoznala. A evangelist nam jasno pove, da so zbrani učenci že prej, ob Petrovem pričevanju, začeli verovati. Novica popotnikov iz Emavs je kvečjemu samo potrdila, kar so že sami vedeli in priznavali.

Tej skupini učencev je Jezus dal nalogo, da pričuje o »teh rečeh« (v. 48). To je tudi osnovni razlog, zakaj evangelist tukaj ponavlja, kar je že prej opisal v zvezi z Emavsom. Kot izbrane priče morajo »enajsteri in vsi drugi z njimi« osebno prepoznati vstalega Kristusa in se osebno prepričati, da ni duh in da je telesno navzoč med njimi isti Jezus, ki je bil križan. Kot priče morajo sami iz njegovih ust slišati razlago Svetega pisma. In to šele potem, ko so se prepričali o njegovi navzočnosti in istovetnosti. Pomen Kristusove smrti in vstajenja ni sad njihove lastne razlage Svetega pisma, ampak je razodetje vstalega Jezusa. Le tako poučeni lahko jamčijo drugim božjo zamisel, božji odrešenjski načrt in božji klic k spreobrnjenju in spravi.²⁵

V tem osrednjem odstavku Luka ne govori, da učenci niso verjeli, ampak, da niso verjeli »od veselja«. To nikakor ni več pravi dvom, kakor trdi Dillon. Poleg tega je ta opomba še v sredini dogajanja. Na koncu dokazovanja obvlada le tišina (v. 43). Vstali Jezus je učinkovito utešil zadnji dvom.²⁶

Šele zdaj dobi za učence odprt in prazen grob svoj pravi pomen. Brez te preveritve bi bila Jezusova razlaga prazna, prav tako pa tudi njegovo pooblastilo. Končno bi učenci kljub svojim pomislekom sledili nekemu prividu na poti v Betanijo. Kaj takega bi si ne Luka, ki ima izreden čut za pripovedništvo, ne bralec ne mogla predstavljati.

Vera pri vnebohodu

Opis Jezusovega vnebohoda je višek ne samo velikonočnega poglavja, ampak celotnega evangelija.²⁷ Tu Jezus z duhovniško kretnjo prvič in obenem v slovo blagoslovi učence, nato je vzet v nebo. Tu, in samo tu, ga le-ti molijo (v. 52).

G. Lohfink je v svoji razpravi dognal, da vnebohod izraža Jezusovo poveličanje. Kar je prvotna Cerkev samo nakazala kot skrivnost v sklopu Jezusovega vstajenja, je Luka ponazoril s posebnim prizorom.²⁸

Iz Apostolskih del se lahko prepričamo, da je poveličanje dejansko Lukova predstava. V svoji prvi pridigi Peter izjavi, da je bil Jezus »povišan z božjo desnico« (Apd 2, 33) in postavljen na božjo desnico (v. 34; prim. 7, 55–56).²⁹

²⁵ Dillon trdi, da Jezusovo povabilo (v. 39), naj se učenci prepričajo o njegovi prisotnosti, pomeni v pripovedi le »zagon, ki se v poteku pripovedi izčrpa in ustavi ob zadržanju prič«, ki še vedno ne verjamejo (v. 41). Če bi bili ti verjeli, bi o tem »gotovo lahko pričakovali izrečno opombo«. Zato se dvom nadaljuje (*Eye-Witnesses*, 166–167).

²⁶ Končno se tudi lahko vprašamo, kakšen dvom naj bi to bil? Ker so učenci že izpovedali svojo vero, (v. 34) to pač ne more biti zanikanje Jezusovega vstajenja. Evangelistu tu gre le za to, da ponazori, kako so se te priče preverile, da je vstali Jezus telesno navzoč med njimi.

²⁷ Prim. Lohfink, *Himmelfahrt*, 253–54.

²⁸ Ibid., 80–145. 245.

²⁹ Ko v svojem odgovoru velikemu duhovniku Jezus izjavi: »Odslej bo Sin človekov sedel na desnici božje moči« (Lk 22, 69), ga vsi navzoči vprašajo: »Ti si torej božji Sin?« (22, 70), tega pa on ne zanika.

Ko učenci molijo Jezusa (*proskynesantes auton*), mu s tem izkazujejo čast, ki pripada le Bogu. Evangelist jemlje to dobesedno, kot je razvidno iz tega, ker v Markovem gradivu³⁰ dosledno ali opušča *proskynein* (častiti, moliti) in *gonyptiein* (poklekiniti) ali ta izraza nadomešča s kako nevtrarno besedo.³¹ Kako on sam umeva molitev (češčenje), je razvidno iz skušnjave na gori,³² kjer Jezus zavrne Satanovo zahtevo, da ga moli, s citatom iz 5 Mz 6, 13: »Gospoda, svojega Boga, moli in samo njemu služi« (Lk 4, 8)³³ Potemtakem sme človek moliti samo Boga. Ko torej učenci molijo Jezusa, s tem priznavajo, da je več kot človek, da mu pripada božja čast. To je za Luka vera v najglobljem smislu: ne vera v Jezusovo vstajenje, čeprav je tudi to vera, ampak priznanje Jezusa za Sina božjega v pravem smislu besede. Le tu evangelist pove, da ima vstali in poveljani Jezus božjo čast.

Dillon ni videl tega, zato je zgrešil evangelistovo osnovno misel. Kakor je že Lohfink nakazal, se Luka v tem ujema z Janezom. V vstajenjskem poglavju pri Janezu namreč Tomaž, ko je končno prepričan o resničnosti vstalega Jezusa, pravi: »Moj Gospod in moj Bog« (Jn 20, 28).³⁴

Nastanek vere in osnova apostolskega oznanjevanja

Iz pričujoče razlage je razvidno, da je vera v Jezusovo vstajenje po vsej verjetnosti že vzklila med ženami, ko so pri odprtem grobu zvedele novico od angelov. To so izrečno izpovedali zbrani učenci, ko so zvedeli od Petra, da se mu je Jezus prikazal. To je vera, ko ne žene ne učenci niso videli vstalega Jezusa ali njegovega vstajenja. Verjeli so ali besedi angelov ali Petrovi izjavi. Učenci so sprva odklonili obvestilo žena kot neverjetno. Popotnika v Emavs sta na osnovi Jezusove besede in osebnega prepoznanja vstalega Jezusa prišla iz nevere v očitvidca. Evangelist poudarja, da sta učenca postala priči. Njuno pričevanje prikazuje kot veljavno in važno.³⁵

Toda Luku gre predvsem za zanesljivost *apostolskega* pričevanja in oznanjevanja.³⁶ Dialektiko, ki naj bi po trditvi Dillona obstajala med velikonočnimi danostmi in velikonočno vero, dejansko opazimo le med vero tako žena kot apostolov ter apostolskim pričevanjem. Ker mora slednje sloneti na osebnem prepričanju, evangelist poudarja, da apostoli niso začeli verovati na osnovi tega, kar so poročale žene, pač pa, ker se je vstali Kristus prikazal enemu od njih, Petru. S tem nakazuje, da je njihova vera neodvisna, obenem pa daje primat pričevanja Petru. In ker morajo biti *vsi apostoli priče* vstalega Jezusa, v naslednjem prizoru v dialektičnem odnosu z emavsko pripovedjo opisuje, kako so *vsi učenci* postali *očitvidci* vsta-

Pavel ob srečanju vstalega Kristusa pri Damasku izreče besede »Gospod« in pa »Sin božji« (Apd 9, 5.; 22, 8. 10; 26, 15). Njegova prva pridiga se glasi: »Jezus je božji Sin« (9, 20; prim. 13, 33).

³⁰ Snov, ki jo je Luka povzel iz Markovega evangelija.

³¹ Prim. Lk 4, 41; 5, 12; 8, 28. 41. 47; 18, 18; glej tudi 5, 8; 17, 16. Povsod evangelist nakazuje, da ljudje niso Jezusa molili, ampak ga prosili, se mu zahvaljevali ali izrazili pred njim svoj strah. Gl. Ibid., 171–74.

³² Kakor pri Mateju.

³³ Isto tudi v Apd 10, 25. Ko Kornelij pade pred Petrom in ga moli, ga le-ta dvigne in mu reče: »Vstani! Tudi jaz sem samo človek« (prim. 14, 11–15).

³⁴ Ibid., 254. Tudi pri Janezu je zaključna molitev višek evangelija.

³⁵ Veljavnost je podčrtal z motivom »dva moža«, važnost njunega pričevanja pa s tem, da je opisal celotni dogodek in na koncu omenil, da so tudi zbrani učenci sprejeli njuno pričevanje.

³⁶ Kako pomembno je za Luka apostolsko pričevanje, je razvidno iz Apd (1, 8.22; 2, 23; 3, 15; 5, 32; 10, 39. 40; 13, 31).

lega Jezusa in *vsi na lastna ušesa* slišali njegovo razodetje velikonočne skrivnosti. Kot priče se morajo vsi apostoli *sami* prepričati, da je vstali res Jezus in nihče drug navzoč med njimi. Iz *njegovih ust* morajo *sami neposredno* slišati razkritje velikonočne skrivnosti iz Svetega pisma in dobiti pooblastilo, da pričujejo o »vseh teh rečeh« (v. 48) Le to je ključ Lukovemu razporedu velikonočnih dogodkov, ne pa zavesten prenos veroizpovedi na konec.

V tem dialektičnem odnosu med vero in apostolskim pričevanjem opazimo, da je vera vzniknila na več krajih: med ženami pri grobu na osnovi pričevanja angelov in med zbranimi učenci v Jeruzalemu. Luka nikakor ne zanikuje ali ne zastira te vere, saj opisuje za bralca vse te dogodke; pač pa nam daje neodvisni vir apostolske vere in neodvisno osnovo njihovega pričevanja. Vera apostolov sloni le na Petrovi izpovedi, njihovo pričevanje pa na lastnem izkustvu.³⁷

Ko zbrani učenci na koncu, pri Jezusovem vnebohodu, molijo poveljčnega Gospoda, je to res veroizpoved; toda to ni le vera v Jezusovo vstajenje, kakor predpostavlja Dillon, ampak češčenje božjega Sina. Za evangelista je to višek in polnost vere in obenem zaključek evangelija o Jezusu kot božjem Sinu. Prav zato je ta veroizpoved tudi primerno postavljena na konec ne samo velikonočnih dogodkov ampak celotnega evangelija.

Pojem »velikonočna vera« je potemtakem dvojen: lahko pomeni, da učenci in drugi verjamejo, da je Jezus vstal od mrtvih, lahko pa tudi izpoved, ki daje Jezusu božjo čast. Prvo najdemo pri odprtem grobu in med zbranimi učenci v Jeruzalemu, preden se jim je Jezus prikazal. Drugo srečamo pri Jezusovem vnebohodu, kajti ta razodeva učencem Jezusovo božjo slavo. Jezus je bil poveljčan v božjo slavo.

Povzetek: Jože Plevnik, Priče vstalega Jezusa, Luka 24

Avtor nasprotuje stališču R. Dillona, da postavitev apostolskega priznanja vstalega Jezusa na konec (v.51) Lk 24 pomeni, da so bili pred tem trenutkom velikonočni dogodki zakriti in še ni bilo vere v Jezusovo vstajenje. Meni, da Dillon zamenjuje vero učencev z njihovim češčenjem Jezusa. Le slednje je bilo preloženo na konec, medtem ko vero v Jezusovo vstajenje srečamo že prej, pri praznem grobu, v Emavsu in v Jeruzalemu (v. 34).

Poleg tega je Luka napisal celotno velikonočno poglavje, da bi pokazal, kako so izbrani učenci postali neposredne priče vstalega Jezusa. In to tudi razloži (bolj kot skrivnost trpljenja) posebno razporeditev gradiva.

Končno velikonočno poglavje tudi kaže, kaj je za Luka pravzaprav vera. Ni le verovanje, da je Jezus vstal od mrtvih, temveč predvsem češčenje Jezusa, ki je poveljčan na božji desnici.

Summary: Jože Plevnik, The Witnesses of the risen Jesus in Luke 24

J. Plevnik disputes R. Dillon's view that Luke's placing the disciples' acknowledgement of the risen Jesus toward the end (v.51) of Luke 24 means that, prior to this moment, easter events were still wrapped in a shroud and that there was as yet no faith in Jesus' resurrection. According to him, this confuses the disciples' faith with their worship of Jesus. Only the latter has been postponed to the end, whereas faith in Jesus' resurrection occurred earlier, at the empty tomb, at Emmaus, and in Jerusalem (v.34).

Besides, Luke wrote the entire easter chapter to bring out how the chosen disciples came to be eye-witnesses of the risen Jesus. It is this, rather than the passion mystery, that explains the peculiar arrangement of this material.

Finally, the easter chapter also indicates what faith ultimately means for Luke. It is more than believing that Jesus rose from the dead; it is the worship of Jesus who is exalted to God's right hand.

³⁷ Ker morajo apostolske priče podati ne samo svojo vero, ampak svoje osebno izkustvo, Luka ne omenja, da sta popotnika v Emavs verovala. Enako tudi ne omenja vere apostolov, ko se jim Jezus prikaže. Tu namreč ne gre več za vero, ampak za osebno pričevanje. Dillon je tudi tukaj zgrešil evangelistovo misel.

Pojmovanje kontemplacije pri svetem Janezu od Križa

Sv. Janez od Križa je v svojih spisih večkrat poskušal določiti in opredeliti postaje in stopnje, prek katerih roma duša od svojih prvih, nebogljenih začetkov na poti k Bogu do najpopolnejše, na zemlji mogoče združitve z njim. V Vzponu na goro Karmel omenja sedem stopenj ali »sedem bivališč«, od katerih prva tri ponazarjajo stanje meditacije, druga pa mistične stopnje molitve¹ – delitev, ki spominja na Notranji grad Terezije Avilske. V Temni noči posveča dve poglavji opisu »desetih stopenj mistične lestve po nauku svetega Bernarda in svetega Tomaža« (TN II, 19 in 20).

Najraje pa Janez od Križa jemlje za okvir svojih opisov duhovnega napredovanja znano shemo Pseudo-Dionizija Areopagita, ki vsebuje tri poti – očiščevalno, razsvetljevalno in združevalno – ter tri skupine, ki hodijo po njih – začetnike, napredujoče in popolne. Na začetku razlage Duhovne pesmi, kjer želi nakazati njeno vsebino, povzema te tri stopnje takole: »Prve kitice obravnavajo začetnike ali pot očiščevanja. Naslednje govore o napredujočih, dokler ti ne dospejo do duhovne zaroke. To je razsvetljevalna pot. Tem slede kitice, ki govore o združevalni poti. To je pot popolnih, na kateri se dovrši duhovna poroka« (DP, Vsebina, 2). V spisu Temna noč opredeljuje iste tri stopnje z nekoliko drugačnim izrazjem: »Duše polagoma stopajo v omenjeno temno noč, kadar jih Bog jemlje iz stanja začetnikov, ki hodijo po duhovni poti premišljevanja, in jih vpeljuje v stanje napredujočih, kar je že stanje kontemplacije; iz njega naj bi dosegli stanje popolnih, v katerem se uresničuje božanska združitev duše z Bogom« (TN I, 1, 1).

* * *

Pred vstopom na pot razsvetljenja, ki je pot napredujočih in že pomeni mistično doživljanje, je torej nujno prehoditi pot začetnikov; ti se očiščujejo, po piščevih besedah, »v naporih in grenkosti mrtvenja in v premišljevanju duhovnih reči« (DP 22, 3). Prva neizogibna prvina za začetek resnega duhovnega življenja je torej askeza, druga pa premišljevalna molitev.

¹ Prim. Sv. Janez od Križa, *Vzpon na goro Karmel*, Ljubljana, Družina 1983, II. knjiga, 11. pogl., 9. in 10. odstavek. Navedki iz drugih svetnikovih del bodo citirani po: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1978 (10. izdaja). Glavna dela bodo označena s kraticami: Vzpon – Vzpon na goro Karmel, TN – Temna noč, DP – Duhovna pesem, ŽP – Živi plamen ljubezni; za kraticami bodo številke knjige, poglavja in odstavki.

Askezi je svetnik namenil številna poglavja Vzpona na goro Karmel, kjer je njegovo stališče neizprosno in korenito. Od tistih, ki hočejo napredovati v duhovnem življenju, zahteva popolno goloto in uboštvo glede gmotnih dobrin, nato pa tudi dosledno odpoved veselju zaradi naravnih zmožnosti, telesnih in duševnih, in končno celo odrekanje uživanju ob duhovnih dobrinah in verski tolažbi, ker se je le tako moč izogniti tistemu izrodu, ki ga večkrat posrečeno imenuje »duhovno sladokusje«. Na redni poti duhovnega življenja ni mistike brez askeze, ta pa spet ne sme biti namenjena sami sebi. Samo Bog more postaviti dušo v nadnaravno stanje, »ona pa se mora na to pripravljati, kolikor je od nje odvisno« (Vzpon III, 2, 13). Duši, ki se mu v odrekanju velikodušno odpira, Bog velikodušno odgovarja.

Druga prvina duhovnih naporov na začetniški stopnji je seveda molitev. Ker se začetnik šele trudi, da bi očistil v askezi svojo čutnost, je njegova molitev vezana na premišljevanje, katera se opira na domišljijo, naslonjeno na čutne zaznave. Takšna molitev zahteva upoštevanje določene metode, vsakodneven trud in miselni napor. Ko pa po naporih askeze človek že obvladuje svoje čute, postaja tudi njegova molitev manj odvisna od njih, iz meditacije preide v kontemplacijo. O premišljevalni molitvi govori Janez od Križa v svojih spisih le toliko, kot je potrebno, da loči od nje višje stopnje molitve. Za uvajanje v premišljevanje so bile tedaj na razpolago že nekatere knjige. Iz avtobiografije sv. Terezije Avilske vemo, na primer, da je poznala Duhovni abecednik Francisca de Osuna, v svoji Konstituciji pa priporoča deli Ludovika iz Granade in Petra Alkantarskega.² Ni znano, koliko so karmeličani uporabljali Duhovne vaje Ignacija Loyolskega, vsekakor pa so naleteli na njihov vpliv v zadnjih dveh od omenjenih del. V letu 1583 je končno izšla v tisku Pot popolnosti Terezije Avilske. Ob možnosti, da bi Janez od Križa uporabljal navedene in morda še kakšne druge duhovne knjige, se mu ni zdelo potrebno, da bi govoril o premišljevalni molitvi. Piše za tiste, ki že stopajo na pot napredujočih, in kot enega razlogov te odločitve navaja, »da je že mnogo spisov, ki so namenjeni začetnikom« (DP, Predg.). V 1. knjigi spisa Temna noč je sicer kar precej poglavij posvečenih pouku začetnikov (pogl. 1 do 7), vendar ima na tem mestu izraz začetnik poseben pomen: pisec ne govori o ljudeh, ki so se pravkar odločili za resnejše duhovno življenje in bi jih bilo treba uvajati v premišljevanje, ampak o takšnih, ki so se že naučili premišljevat, pa so ohranili še veliko nekdanjih slabosti in pomanjkljivosti ali pa so si na poti meditacije in askeze nabrali celo novih, kot sta napačna gorečnost in duhovno sladokusje. Gre torej za začetnike, ki so že na pragu kontemplacije.

* * *

Glede meditacije pisec ugotavlja, da človek premišljuje s pomočjo delovanja »dveh notranjih telesnih čutov« – domišljije in fantazije – in da je meditacija »dejanje razmišljanja s pomočjo podob, oblik in likov, kot jih proizvajata in zamišljata imenovana čuta« (Vzpon II, 12, 3). Dejstvo pa je, da more domišljija zamišljati samo to, kar je moč izkusiti s pomočjo zunanjih čutil, zato njena podoba o Bogu, katero si ustvarja »po podobnosti s stvarmi«, ne more služiti kot »bližnje sredstvo za

² Luis de Granada, *Libro de oración y meditación*; Pedro de Alcántara, *Tratado de oración y meditación*. Več o tem: P. Gabriele di S. Maria Maddalena. *La Mistica Teresiana*, Firenze, »Vita cristiana« 1935, 52 in Alois Mager. *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz – Salzburg, A. Pustet 1945, 161, 162.

združitv z njim« (Vzpon II, 12, 4). Svetnik priznava, da je premišljevanje potrebno popolnim začetnikom, da je daljnje sredstvo, ki ga duše uporabljajo, »preden pridejo do kamrice duhovnega počitka«; treba pa je, »da premišljevanje samó prehodijo, ne da bi v njem za vedno obtičale«, ker bi tedaj nikdar ne dosegle cilja: »Če naj duša doseže v tem življenju združitv z najvišjo Dobroto in popolnim Mirom, mora preiti in pustiti za seboj vse stopnje premišljevanj, oblik in spoznanj, ki nimajo nikakršne podobnosti in sorazmerja s ciljem, h kateremu vodijo, z Bogom« (Vzpon II, 12, 5). O tem pa, kdaj naj bo konec meditacije in začetek kontemplativne molitve, ne odloča niti začetnik niti njegov duhovni voditelj, ampak Bog sam, ki pride duši na pomoč, ko ji »vzame veselje in nagnjenje do premišljevanja« (Vzpon II, 12, 6), ko se ji »ne javlja več po čutih, kot je to delal poprej s pomočjo razmišljanja, ki je sestavljalo in razstavljalo spoznanje, ampak v čistem duhu, kjer zapovrstno razmišljanje nima mesta« (TN I, 9, 8). Pisec opisuje ta odločilni trenutek takole: »Kot se ustavijo noge, ko je končano potovanje, tako na točki, do katere je duša dospela, prenehajo delovati duševne zmožnosti, ki so jo do nje pripeljale« (Vzpon II, 12, 6).

V pomoč za razpoznavanje trenutka, ko je kdo postavljen v stanje kontemplacije, navaja svetnik tri znamenja; ta, združena, pomenijo, da prizadeti lahko opusti premišljevanje, da ga celo mora opustiti. Prvo znamenje je, da s težavo premišljuje in da mu takšna molitev nič več ne prinaša veselja in koristi (prim. Vzpon II, 13, 2 in 14, 1; TN I, 9, 8). Drugo znamenje, da je premišljevalna molitev že presežena, je pomanjkanje veselja do podob in do čutom dostopnih stvari, pa naj bodo od tega sveta ali naj predstavljajo božje reči (prim. Vzpon II, 13, 3 in 14, 5; TN II, 9, 2). Tretje in najbolj gotovo znamenje pa je, kot pravi pisec v Vzponu, potopljenost duše v »ljubečo zbranost« in v »splošno ljubeče spoznanje« (Vzpon II, 13, 4 in 14, 6). Po razlagi v Temni noči je tretje znamenje drugačno, namesto miru se pojavlja suhota, v njej pa misli duša na Boga »z vnemo in tesnobo skrbjo« (TN I, 9, 3), ker je ob pomanjkanju veselja za božje reči prepričana, da se oddaljuje od njega. Kot se bo še izkazalo, ni v razliki med tema opredelitvama resničnega nasprotja: v Vzponu je poudarjena ena prvina kontemplacije – ljubeča zbranost v Bogu, v Temni noči pa drugačno razpoloženje, ki se s prvim menjava – tesnoba in skrb ob zavesti lastne slabosti. Svetnik tudi močno poudarja, da so za gotovost potrebna vsa tri znamenja; zgolj pomanjkanje volje za premišljevanje more izvirati tudi iz lenobe in mlačnosti ali pa iz bolezenske otopelosti (prim. Vzpon II, 13, 6; TN I, 9, 1).

* * *

Ko duša ne more več premišljevati, se dogaja nekaj bistvenega: osvobodjena lastne dejavnosti prehaja v trpnost, v nedejavnost, kjer deluje Bog, duša pa sprejema. Trije navedki iz teh različnih spisov Janeza od Križa naj predstavijo to pomembno dogajanje. »S svojimi zmožnostmi (duša) lahko deluje na podlagi vtisov, oblik in podob, te pa so le lupina in pritika podstati in duha, ki se skrivata za njimi. Ta podstat in ta duh se združujeta z zmožnostmi duše v pravem spoznanju in ljubezni šele takrat, ko le-te prenehajo delovati . . . Razlika med dejavnostjo in nedejavnim prejemanjem in prednost, ki jo ima drugo pred prvim, je ista kot med tem, kar se dela, in tem, kar je že narejeno, med tem, kaj naj se izvrši in doseže, in tem, kar je že izvršeno in doseženo« (Vzpon III, 13, 4). »V času suhote čutne noči Bog uresničuje v duši spremembo, tako da jo vodi iz čutnega življenja v življenje duha,

iz premišljevanja v bogozrenje. Tam duša ne more več delovati in ne more razmišljati o božjih rečeh s svojimi zmožnostmi« (TN I, 10, 1). Drugje spet beremo: »Na tej stopnji je Bog tisti, ki deluje, duša pa je trpna;« on ji »daje v kontemplaciji duhovne dobrine, ne da bi duša uporabljala svoje naravne dejavnosti in razmišljanja, saj ne more več stopiti vanja, kot se je dogajalo poprej« (ŽP 3, 32).

Ni dvoma, tista podtalna sila, ki jemlje dušo iz stanja meditacije in jo postavlja v stanje bogozrenja³ in ki se na zunaj kaže v razpoznavnih znakih, katere je Janez od Križa tako skrbno opisal, je božja dejavnost, ki onemogoča duši njeno lastno dejavnost in jo postavlja v stanje trpnosti. Prvinski in najgloblji znak mističnega doživljanja je trpnost, kot ugotavljajo resni poznavalci tega področja. Pascal Parente, na primer, zatrjuje z vso upravičenostjo: »Trpnost je najjasnejši razpoznavni znak mističnega stanja. Tako značilna je, da more služiti kot kriterij za razločevanje tega stanja od čisto asketskega.«⁴

Razumeti pa je treba, da nedejavnost ali trpnost ne pomeni brezdelnosti. Pascal Parente govori o »sprejemalno dejavnem stanju«: »Duša postane nedejavna zato, da more sprejeti nekaj, kar pripada višjemu redu.«⁵ Tudi Ivan Gobry ugotavlja, da mora biti duša »pripravljena na božji poseg, ki jo bo postavil više ... Ne sme z neplodnim vztrajanjem na lastnih potih povzročiti, da gre mimo Gospodova ura.«⁶ Navedena avtorja se pri svojem tolmačenju opirata na izkustva velikih mistikov, med njimi Janeza od Križa, saj ta pravi: »V tem stanju duševne zmožnosti mirujejo in same nič ne delajo, temveč samo vdano sprejemajo, kar Bog v njih vrši« (Vzpon II, 12, 8). Duša more »uživati« spoznanja, ki so jih sprejele njene duhovne zmožnosti, »ne da bi se pri tem sama udeleževala« (Vzpon II, 14, 6). Pisec še natančneje razčlenjuje to stanje duše, ko ugotovi, da »smo bliže resnici, če rečemo, da se v njej ustvarjata spoznanje in blaženost, kakor pa če bi trdili, da sama nekaj dela ... V tej nedejavnosti se ji razodeva Bog, tako kot se človeku, ki ima odprte oči, razodeva svetloba, ne da bi sicer počel karkoli ... Ne pravimo pa, da je nedejavna, ker sploh ne bi spoznavala, ampak ker spozna le to, kar ji je dano brez njenega delovanja, ker samo sprejema ... , kar ji je od Boga podarjeno« (Vzpon II, 15, 2). Nato pa pride svetnik do sila pomembnega zaključka: »Njena volja pa to splošno in temno spoznanje sprejema svobodno« (Vzpon II, 15, 5). Svoboda se posebej uveljavlja na stopnji popolne združitve z Bogom, ko se človekova volja do konca združi z božjo.⁷

Ker je kontemplacija trpna v pravkar opisanem pomenu, je tudi nadnaravna. Janez od Križa govori v zvezi z njo o »nadnaravnem spoznanju« (Vzpon II, 2, 1 in 14, 11), o »nadnaravnem kontemplativnem spoznanju« (Vzpon II, 15, 1), o »nadnaravni ravni« (Vzpon II, 3, 1), o »nadnaravnem spremenjenju« (Vzpon II, 4, 2), o »nadnaravni poti« (Vzpon II, 10, 2), o »nadnaravni luči« (Vzpon II, 14, 10), o »nadnaravnem stanju« (Vzpon III, 2, 13), o »nadnaravni zbranosti« (DP 13, 5), itd.

³ Z drugimi izrazi lahko rečemo, da Bog jemlje dušo iz stanja predmistične molitve in jo postavlja v stanje mistične.

⁴ Pascal Parente, *The Mystical Life*, St. Louis – London, B. Herder 1964, 36. Podobno beremo v *Invito alla ricerca di Dio*, a cura di Ermanno Ancilli, Roma, Pontificio istituto di spiritualità del Teresianum 1970, 216 in 238.

⁵ Pascal Parente, n. d., 37.

⁶ Ivan Gobry, *L'Esperienza mistica*, Catania, Edizione Paoline 1965, 124.

⁷ Ivan Gobry tolmači, da trpnost v kontemplaciji ne pomeni, »da odvržemo svojo voljo in dopustimo, da Bog hoče namesto nas, ampak, da hočemo, kot hoče Bog, da smo in da delamo radovoljno to, kar Bog je in kar uresničuje v ljubeči duši« (n. d., 83).

Sicer nikjer ne razlaga, kaj mu pri pojmovanju molitve pomeni izraz nadnaraven, na podlagi sobesedil pa ga moremo razumeti, kot ga je polmačila sv. Terezija Avilska v svojih Duhovnih poročilih: »... nadnaravna molitev pravim molitvi, ki se je s trudom in pridnostjo ne da pridobiti, pa naj si človek še toliko prizadeva; pač pa se more in mora nanjo prav zelo pripravljati.«⁸ Izraz je torej treba vzeti v ozkem pomenu. Vse delovanje božje milosti je nadnaravno v širokem pomenu besede, v ozkem pa le tisto, kjer Bog posega čisto posebej in v obliki, ki popolnoma presega možnosti človeškega truda in delovanja.⁹

* * *

Prehod od meditacije h kontemplaciji pomeni na poti mističnega izkustva začetek postopnega in ponavadi precej počasnega razvoja, ki doseže, kadar gre do konca, svoj vrhunec v popolni združitvi z Bogom. V spisih Janeza od Križa temu razvoju ni vedno lahko slediti. Dva od razlogov za to dejstvo je dobro dojel p. Gabriele di s. Maria Maddalena: svetnikova misel je pogosto na kakšnem mestu izražena le nepopolno, zato si je treba pomagati z vzporednimi mesti; rad uporablja absolutne formule, ki jih potem drugje omejuje ali niansira.¹⁰ Svetnik priznava, da je njegov nauk »zelo teman«, saj »gre za snov, ki se pričujoče le redko obravnava, pa naj bo z govorjeno ali pisano besedo. Že sama na sebi je ta snov nenavadna, težka za umevanje.« Nato skromno pristavlja: »K temu še prispevata moj okorni slog in moja nevednost« (Vzpon II, 14, 14). Če sprejmemo s pridržkom tisto o okornem slogu in o nevednosti, še vseeno velja, da zahteva obravnavanje svetnikovega nauka prav zaradi težav, na katere je opozoril p. Gabriele, poleg temeljitega poznanja tudi vestno in potrpežljivo primerjanje vseh njegovih spisov. Janez od Križa tolaži bralca: »Kar ni razumljivo iz ene razlage, upam, da bo morda postalo razumljivejše iz drugih« (Vzpon II, 14, 14).

Temu moremo dodati še ugotovitev, ki se neprisiljeno ponuja ob branju svetnikovih del: mistično doživljanje v glavnem sicer sledi neki splošno veljavni črti in določenim premisam, vendar njegova obdobja niso ločena z jasnimi mejami, ampak se prepletajo in prelivajo med seboj; od trenutka do trenutka in od osebe do osebe se bogate z novimi in svojevrstnimi otenki. Pisec poudarja, da se Bog v glavnem ravna po nekem redu in postopnosti, da pa odstopa od strogo zarisane črte, kot se mu zdi prav in dobro: »Tako Bog dviga dušo od stopnje do stopnje, dokler je ne pripelje do najbolj skritega in notranjega stanja. S tem ni rečeno, da se vedno natančno drži tega reda od začetka do konca. Včasih tudi opravlja eno brez drugega ali gre od globoko notranjega k bolj zunanjemu ali dela vse obenem. Vse pa dela tako, kot vidi, da je primerno za dušo in v skladu z milostmi, katere ji želi nakloniti« (Vzpon II, 17, 4). Ko svetnik poskuša zajeti v svojih spisih bogastvo, globino, živost in pestrost notranjega življenja, se ne more dosledno prilagajati ustaljenim shemam in njegovo izvajanje uhaja čez njihove okvire. Zaradi tega je njegov nauk blizu bogati in prekipeljavosti resničnosti duhovnega življenja, težko pa ga je opredeliti in

⁸ Duhovno poročilo št. 5 v Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Aguilar 1942, 207.

⁹ Prim. Alois Mager, n. d., 94.

¹⁰ Prim. P. Gabriele di S. Maria Maddalena, *San Giovanni della Croce, dottore dell' amore divino*, Firenze, »Vita cristiana« 1937, 8, 9.

zgoščeno povzeti. Pri večini avtorjev, ki ga raziskujejo in povzemajo, so poudarjene – in to včasih prav izvrstno – njegove posamezne prvine, na primer odločilna vloga temne noči ali združevalna moč ljubezni, pogrešamo pa njihovo uskladitev in povezavo v celoto.¹¹

* * *

Ob nastopu trenutka, ko je duši odvzeta zmožnost premišljevanja, si ta, kot pripoveduje pisec v Vzponu, »želi odličnejše, bolj notranje in manj čutne jedi, ki je ni najti v napornem delovanju domišljije, ampak v tem, da duša počiva in da ostaja v svojem miru in spokojnosti, kar je bolj duhovno« (Vzpon II, 12, 6). Zdaj živi »v počitku in notranjem pomirjenju, kjer jo navdajata mir in polnost« (Vzpon II, 12, 7); rada se mudi v »ljubeči zbranosti pred Bogom, brez posebnega razmišljanja, v notranjem miru in spokojnosti, ne da bi delovale njene zmožnosti: spomin, razum in volja« (Vzpon II, 13, 4). V Temni noči govori svetnik o »mirni pozornosti v Bogu« ter o »sladkem miru in spokojnem brezdelju kontemplacije« (TN I, 10, 4), o miru, ki je »duhoven in sila nežen«, zato je »njegovo delovanje umirjeno, nežno, notranje, skrivnostno, potešujoče in pomirjujoče« (TN I, 9, 7). V Živem plamenu ljubezni spet beremo o »mirni in spokojni zbranosti« (ŽP 3, 53).

Mir, spokojnost, počitek. Janez od Križa pri tem ne govori o posebni stopnji molitve in ne uporablja posebnega imena. Očitno pa je, da tudi po njegovi izkušnji nastopa na začetku kontemplativne molitve stanje, ki ga njegova učiteljica in učenka obenem, Terezija iz Avile, opisuje v Četrtem stanovanju Notranjega gradu in ga imenuje »molitev pokoja«. Občutje spokojnosti nastaja, kot razlaga Alois Mager, ker je od izvirnega greha ranjena duša dosegla, po naporih askeze in premišljevanja, tisto točko, ki jo stari filozofi v fiziki imenujejo »locus naturalis«, svoje naravno, svoje pravo mesto.¹² Janez od Križa res primerja dejavnost askeze in premišljevalne molitve naporni poti, ki vodi do cilja, kjer najde duša v kontemplaciji svoje »pravo mesto« (Vzpon II, 12, 6 in 7), vzponu po stopnicah, ki vodijo do »kamrice duhovnega počitka« (Vzpon II, 12, 5).

* * *

Vendar se v začetku, ko se novo stanje šele pričinja, duša tega komaj zaveda. Janez od Križa ugotavlja, da je splošno spoznanje, ki ga je duša tedaj deležna, »tako prosojno in nežno, posebno kadar je zelo čisto, popolno in ponotranjeno, da ga duša, čeprav jo je popolnoma prevzelo, nič prav ne dojema in ne občuti« (Vzpon II, 14, 8). Izraženo s slikovito prispodobo: »Je kot zrak, ki uide, kadar ga skušamo ujeti v pest« (TN I, 9, 9). Dogaja se, da namesto ljubezni in miru duša občuti »suhoto in praznino« (TN I, 11, 2), pogreznjena je v prvo nedejavno noč, ki je »grenka in strašna za čute« (TN I, 8, 2).

¹¹ V poglavjih, ki slede, bo naša razprava poskušala osvetliti, sledeč nauku sv. Janeza od Križa, vsaj glavne trenutke mističnega doživljanja in njihovo medsebojno prepletenost; pri tem bo seveda ostalo odprto prenekatero podrobnejše vprašanje. Glej tudi: Alois Mager, n. d., 99–143.

¹² Prim. Alois Mager, n. d., 100–104.

Janez od Križa podrobno razlaga, v čem je nedejavna noč čutov in kakšen je njen pomen. Vanjo postavlja Bog duše začetnikov, kadar jih hoče uvesti v stanje napredujočih. Prej, na stopnji meditacije, so prejemali veliko duhovno radost in tolažbo, ohranili pa so tudi precej napak, slabosti in razvad (prim. TN I, 1 do 7). Bili so kot otroci; da bi opustili svoje otroške navade in zaživeli kot odrasli, jih Bog zdaj »odstavi od sladkih grudi, postavi jih s svojih rok na tla in jih navaja, da hodijo z lastnimi nogami, kar je zanje velika novost, saj se jim je zdaj vse preobrnilo«. V duhovnih rečeh so bili navajeni najti radost in slast, namesto tega »nalete prav v istih stvareh na puščobo in grenkost« (TN I, 8, 3). Bog jim odteguje veselje ob čutno dojemljivih duhovnih dobrinah in »prenaša dobrine in moči čutnega dela človeka v njegovega duha«, toda duh te dobrine ne občuti takoj, to pa svetnik tolmači takole: »Dozdaj mu je bil jezik navajen na čutne okuse in je še zdaj pozoren nanje. Ker tudi duhovno čutilo ni pripravljeno na tako nežen okus, dokler se mu polagoma ne prilagodi s pomočjo suhotne in temne noči, za zdaj še ne more občutiti duhovne radosti in dobrine, ampak le suhoto in brezvoljnost« (TN I, 9, 4).

Zaradi praznine, ki je nastala ob izgubi zmožnosti za preiščevanje, in zaradi občutja suhote ob tej izgubi navdaja duše velika skrb, da v službi Bogu nazadujejo (prim. TN I, 9, 3), pa še bojazen, da se bodo na poti izgubile: »Mislijo, da je zanje konec vseh duhovnih dobrin in da jih je Bog zapustil, saj ne najdejo v dobrih delih nikakršne opore in veselja« (TN I, 10, 1). Tem težavam se pogosto pridružujejo še hude skušnjave (prim. TN I, 14, 2 in 3). Pa prav ta neprestana skrb je Bogu »prijetna daritev«, saj vidi, »kako duša trpi in v kakšnih skrbeh je zaradi njegove ljubezni« (TN I, 11, 2). Iz tesnobe ji prihaja dvojna korist: njen višji del postaja »močnejši, budnejši in vnetejši kot poprej, v skrbi, da ne bi v službi Boga česa opustil« (TN I, 9, 4), poleg tega Bog očiščuje čutnost njenega nižjega dela, »da bi jo priličil duhu, mu jo podvrgel in se združil z njim« (TN I, 11, 13).

Ko govori svetnik o očiščevanju in suhoti nedejavne noči čutov, že uporablja izraz kontemplacija¹³, ponavadi v zvezi s kakšnim prilastkom: »skrita kontemplacija« (TN I, 11, 2), »vlita kontemplacija« (TN I, 10, 6; 12, 1; 14, 1), »očiščevalna kontemplacija« (TN I, Razlaga), »preprosto zrenje« (TN I, 9, 8). Tega ni razumeti, kot da bi bila nedejavna moč čutov priprava ali pogoj za kontemplacijo, ta noč je že kontemplacija, saj skriva v svojem osrčju tisti nežni in ljubezni polni mir, ki je njen začetek. Svetnik izrečno pravi: »Ta noč, ki ji pravimo kontemplacija« (TN I, 8, 1); zato govori o »suhotni in temni noči bogozrenja« (TN I, 12, 2 in 4), o »temni in suhote polni kontemplaciji« (TN I, 9, 6), pa spet o »temni noči«, ki pomeni »očiščevalno kontemplacijo« (TN I, Razlaga) in v kateri se, kot dva pola, »pogosto menjavata začetek noči in jutranji svit« (TN II, 1, 1).

* * *

Že pri obravnavanju molitve pokoja daje Janez od Križa velik poudarek, mnogo večji kot večina mistikov, nōči in očiščevanju. Ta poudarek je še izrazitejši pri opisu naslednjega koraka, ki ga duša stori na svoji duhovni poti, če ji Bog dovoli stopiti v nedejavno noč duha. Doslej se je očiščevala v svojem čutnem delu in s tem prilagajala čutnost duhu. Zdaj, ko sta njen čutni in duhovni del usklajena in

¹³ Prevajamo tudi »zrenje« ali »bogozrenje«.

sklenjena, je potrebno še, da se »očiščuje in rešuje vsega po duhovni strani« ter se s tem »usposablja in rešuje vsega po duhovni strani« ter se s tem »usposablja in pripravlja na ljubezensko združitev z Bogom« (TN I, 8, 1). Začenja se »tista strahotna noč kontemplacije« (TN II, 1, 1), ki jo svetnik pretresljivo opisuje v 2. knjigi spisa *Temna noč*. Kljub očiščenim čutom so namreč v duši ostale še mnoge nepopolnosti in slabe navade, predvsem duhovna topost in okorelost, raztresenost in površnost, pa še dobršna mera domišljavosti; skratka, kot pravi svetnik s posrečenimi prispodobami, je bila v noči čutov odrezana veja, neizruta pa je ostala korenina, odstranjeni so bili »sveži madeži«, ostali pa so »zastareli in zajedeni v globino« (TN II, 2, 1); duša je že stopila skozi »ozka vrata«, zdaj ji je hoditi po »tesni poti« (TN I, 11,4). To skupno očiščevanje obeh delov uresničuje Gospod v »čisti in temni kontemplaciji« (TN II, 3, 3), v njej »ljubeča božja modrost« dušo »očiščuje in razsvetljuje« (TN II, 5, 1). Kot pri noči čutov in molitvi pokoja je tudi tukaj poudarek na dejstvu, da se na isti stopnji mističnega doživljanja dogaja dvojje: očiščevanje in razsvetljevanje. Odtod tudi, poleg že navedenega poimenovanja »temna kontemplacija«, izrazne povezave kot »božanska in temna duhovna luč kontemplacije« (TN II, 8, 2), »ozka steza temnega bogozrenja« (Vzpon II, 7, 13), »noč boleče kontemplacije« (TN II, 11,19), po Psevdo-Dioniziju tudi »žarek temine« (Vzpon I, 8, 6, TN II, 5, 1, DP 14 in 15, 16, ŽP 3,49).

Svetnik zelo umestno zastavlja vprašanje: »Če božanska luč razsvetljuje dušo in jo očiščuje njene nevednosti, zakaj jo potem duša imenuje temna noč?« Zakaj je božja modrost za dušo tudi »trpljenje in bridkost« (TN II, 5, 2)? Zakaj »duša občuti božjo roko, ki je sama na sebi tako nežna in mila, kot da je težka in sovražna« (TN II, 5, 7)? V odgovor na ta vprašanja našteva več razlogov. Glavna dva, ki pa se dotikata in pogojujeta še druge, bi z njegovimi besedami povzeli takole: »Najprej zaradi visočine božje modrosti, ki presega zmožnosti duše in je zato zanjo tema. Drugi razlog pa je dušina nepopolnost in nečistost, zaradi česar ji je kontemplacija bridka in boleča in tudi temna« (TN II, 5, 2).

Ko se luč kontemplacije izliva v dušo, se dogaja čisto nasprotno od tega, kar bi pričakovali. Namesto da bi v njeni svetlobi božje reči postale jasnejše, ji postajajo še bolj temne in skrite. Za slabotnost duše je svetloba premočna, zato jo slepi in ji povzroča trpljenje. Pisec se sklicuje na Filozofa, to je Aristotela, in na njegovo primerjavo duše z netopirjem, ki mu sonce popolnoma odvzema vid (prim. Vzpon II, 8, 6 in TN II, 5, 3).¹⁴ Iz tega izvaja, da »so božje reči za dušo po naravi tem bolj temne in skrite, čim bolj so same na sebi očitne« (TN II, 5, 3). Bog namreč presega razum in mu je »nerazumljiv in nedosegljiv«: »Ne pridemo k Bogu, kadar razum umuje, prej se od njega oddaljimo« (ŽP 3, 48). Kdor se hoče približati Bogu, naj podredi svoj razum veri, ki je »edino bližnje in sorazmerno sredstvo za združitev duše z Bogom« (Vzpon II, 9, 1).

Naravna nemoč spoznati Boga, kakršen je v resnici, povzroča duši trpljenje. Ko jo navdaja božja kontemplacija, v svoji nemoči »kar medli«, čuti in duh »trpe in umirajo, kot bi nanje pritiskala ogromna peza« (TN II, 5, 6); ji je kot človeku, ki ima bolne oči, saj takšne oči, »ki so zaradi pokvarjene sokrvice motne in bolne, trpe, kadar jih obseva močna svetloba« (TN II, 5, 5). V slepeči luči kontemplacije pa duša ob svoji nemoči spoznati Boga tudi jasno spoznava – in to je drugi vir njenega

¹⁴ Prim. Aristoteles, *Metaphysica* II, 1, 993b.

trpljenja – »kako je nečista in kako je nevredna Boga in katerekoli stvari« (TN II, 5, 5).

Ob dveh skrajnostih, ob »božanskem in človeškem, ki se tukaj stikata«, v črni temi, kjer Bog »razpleta in mehča njeno duhovno podstat« in kjer jo božansko prevzema, »da bi jo izžgalo in prenovilo ter tako napravilo božjo« (TN II, 6, 1), se počuti kot Job v trebuhu morske pošasti. Prepričana je, in to je tretja vrsta trpljenja, da jo je zaradi njene nevrednosti Bog zavrzel »in jo kot odvratno stvar pahnil v temine« (TN II, 6, 2).¹⁵ Zdi se ji tudi, da so jo zapustila in jo zaničujejo »vsa bitja, še posebej njeni prijatelji« (TN II, 6, 3).

K omenjenim trem vrstam trpljenja pridaja svetnik še četrto: občutje notranje suhote in praznine ob pomanjkanju vseh vrst dobrin, časnih, naravnih in duhovnih, saj je duša padla »v nemoč, da bi kaj dojemala s svojimi zmožnostmi, v duhovno zapuščenost sredi temin«. To se dogaja, »ker Bog zdaj dušo očiščuje v njeni čutni in duhovni biti, v njenih zunanjih in notranjih zmožnostih« (TN II, 6, 4). Razum preide v temo, zato da »izžene in izniči dolgotrajno navado umevanja«, volja mora trpeti v »suhoti in stiski«, da se reši navajenosti na naravna nagnjenja (prim. TN II, 9, 3), spomin se mora ločiti od »vsakega prijazno znanega in pomirjujočega spoznanja, imeti mora notranje občutje in razpoloženje, v katerem mu postajajo vse stvari nenavadne in tuje« (TN II, 9, 5). Zaradi odtegnitve vseh naravnih opor duša trpi tako in tolikanj, da je polna tesnobe, »podobne tesnobi človeka, ki so ga obesili ali mu odvzeli zrak, da ne more dihati« (TN II, 6, 5).

Za očiščevanje duha uporablja pisec poleg navedenih še razne druge primerjave: »deluje kot ogenj, ki požiga rjo in patino na kovini«; z boleznim občutjem dušo »popolnoma preplavi in prepoji«, (TN II, 6, 5); na tem »vignju se duša očiščuje kakor zlato v topilnici«, zdi se ji, »da se raztaplja prav v svoji biti in da gineva v skrajnem uboštvu« (TN II, 6, 6). Pisec razvija s posebno prizadevnostjo prisposodobu lesa in ognja, ki les použiva. Ta najprej počrni in se izsuši, izsolzi vso nadležno vlago, nato se prične razžarjati od zunaj navznoter, dokler ne dobi lastnosti ognja – »suh je in izsušuje, vroč je in greje, svetel je in sveti«. Pisec nato razlaga, kako moremo enako »modrovati o ognju božje ljubezni« (TN II, 10, 1). Te in še druge prisposodbe, s katerimi poskuša v Temni noči čim nazorneje predstaviti doživljanje strašne noči duha, pisec še podkrepljuje s pretresljivimi navedki iz Stare zaveze. Navsezadnje pa je tisto, kar mu je uspelo izraziti, daleč od resničnosti. »Tako številne in tako strašne so muke te noči in toliko je v Svetem pismu mest, ki bi se jih dalo o njej navesti, da bi zmanjkalo časa in moči, če bi hotel vse zapisati. Povrh pa še vse, kar se da o tem povedati, ne doseza resničnosti« (TN II, 7, 2).

Doslej nakazanim štirim prvinam trpljenja v noči duha¹⁶ dodaja v svoji želji po čim večji stvarnosti še nekatere različice, ki to trpljenje množe, tako »spomin na nekdanje srečno stanje« (TN II, 7, 1), dalje nemoč, da bi duša v svoji samoti in zapuščenosti našla oporo v kakšnem nauku ali v kakšnem učitelju duhovnosti: Naj ji kdo še tako dokazuje, kakšne vzroke za tolažbo lahko najde v blagih, ki izhajajo iz njenega trpljenja, ne more mu verjeti. Tako je potopljena v občutje zla, v katerem jasno gleda svojo revščino, tako je z njim vsa prežeta, da po njenem prepričanju

¹⁵ Za Janeza od Križa je bilo najstrašnejše brezno duhovne noči v prepričanju, da je Bog dušo zavrzel. Terezija iz Lisieuxa pa je trpela v dvomih, ali Bog sploh je.

¹⁶ Opredelili so jih že z nekoliko različnimi poudarki Alois Mager, n. d., 131, p. Gabriele di S. M. Maddalena, *Giovanni della Croce* . . . , 106, 107. Gl. tudi *Invito alla ricerca di Dio*, 240, 241.

drugi po svoje govore, ker je pač ne morejo razumeti« (TN II, 7, 3). Nov vir trpljenja ji je celo dejstvo, da je to očiščevanje, ki traja včasih precej let, pretrgano v presledkih z obdobji olajšanja; tedaj »po božjem hotenju kontemplacija ne deluje v duši očiščevalno, ampak razsvetljevalno«; ko pa se povrne stanje noči, duša znova verjame, kljub nasprotni izkušnji, »da so ji za vedno odvzete vse duhovne dobrine ... in da se ne bo več obrnilo, kot se je prejšnjikrat« (TN II, 7, 4). Celó v svoji ljubezni do Boga ne najde olajšanja, ne more verjeti, »da bi jo Bog lahko vzljubil, in se ji zdi, da tudi nima in ne bo nikdar imel vzroka, da jo vzljubi« (TN II, 8, 1). Poleg tega je njena molitev »brez moči in vsebine« (TN II, 8, 1), saj zaradi izničenja naravnih zmožnosti ne more biti pozorna in zbrana.

Trpljenje duše v nedejavni noči duha se da primerjati s tistim, ki ga prestajajo duše v vicah. Svetnik poudarja: »Ta duša spada k tistim, ki žive pogreznjene v kraljestvo mrtvih, ker se na tem svetu očiščujejo, kot da bi bile v vicah, kjer se sicer takšno očiščevanje opravlja« (TN II, 6, 6).

* * *

Kontemplacija pomeni tudi na tej stopnji, enako kot na stopnji molitve pokoja, trpljenje in očiščevanje, obenem pa blaženost božje pričujočnosti. Bog v nedejavni noči duha vse zmožnosti duše »tako odločno odstavlja«, da ta ne najde veselja v nobeni stvari; »to pa počne zato«, ugotavlja svetnik, »da bi vse zmožnosti ločil od stvari in jih priklenil nase« in s tem dal duši možnost, »da sprejme silno ljubezensko združitev z Bogom« (TN II, 11, 3). Na začetku prevladuje občutek trpljenja, »ker je božanski ogenj bolj zaposlen s tem, da les duše suši in pripravlja, kot pa da bi ga vnemal« (TN II, 12, 7). Plamen še »ni svetel, ampak temen«, »ni mil, ampak je boleč« (ŽP I, 19). Kasneje, ko je ogenj dušo vnel, ta »začuti žar in vročino ljubezni« (TN II, 12, 7). Vendar je ta ljubezen še vedno boleča, je kot »rana« (TN II, 11, 6); njeni dotiki dušo »prebadajo kot ognjena puščica«, v njihovem plamenu »se vsa prenavlja in prehaja v novo bit, kot ptič feniks, ki zgori in se znova rodi« (DP I, 17). Svetnik pravi tudi, da duša »zboli od ljubezni« (TN II, 19, 1), tako da dobesedno »medli od hrepenenja« (TN II, 19, 5). Sredi »temnih ljubezenskih bolečin« (TN II, 11, 7) pa je že tolažba, duša občuti v svoji notranjosti neko »temno pričujočnost« (DP II, 1), »neko navzočnost in neko moč, ki jo spremljata in krepčata tako zelo, da se pogosto čuti osamljeno, prazno in slabotno, če prejenja pritiskati nanjo tista gosta tema«. Ko jo je ljubezenski ogenj prenehal navdajati, »je prejenjala tudi tema in z njo moč in toplina ljubezni v duši« (TN II, 11, 7). Je pač tako, da bolj se duša bliža Bogu, »večjo mrakobo in globljo temo zaznava zaradi svoje slabotnosti« (TN II, 16, 11). Svetnik poudarja, da je v takšni ljubezni že nekaj, »kar pripada združitvi z Bogom«, je že »nekaj prvin te združitve« (TN II, 11, 2), je že »stik z Božanstvom in začetek popolne ljubezenske združitve« (TN II, 12, 6).

Nedejavna noč duha je še vedno stanje napredujočih, začetna združitev z Bogom je le začasna, včasih samo trenutna. Nazorno pričujejo o tej začasnosti prispodobе, ki jih uporablja pisec: dotik, obisk, preblisk. Ugotavlja, da je »združitev v dotiku med dušo in Božanstvom« (Vzpon II, 26,5) in pri tem pove, kako so takšni dotiki nenadni in nenadejani, saj se porode, »ko duša nanje najmanj misli in jih najmanj pričakuje« (Vzpon II, 26, 8). O obiskih govori pogosto v Duhovni pesmi, kjer je popolna združitev z Bogom ponazorjena z duhovno poroko, obiski Ženina

pa so priprava nanjo. So nekaj bežnega, omejenega na srečne trenutke; ko pričujočnost mine, je žalost tem večja: »Tako ravna Ženin, kadar obiskuje pobožne duše, ki jih želi osrečiti in spodbuditi; zatem pa jim daje okušati neugodje in odsotnost, s tem pa jih preizkuša, jih dela ponižne in jim daje nauk. Tedaj jim prizadeva s svojo odsotnostjo zelo veliko bolečino« (DP 1, 15). Kot je duša naglo začutila dotik Ljubljene, »tako naglo začuti njegovo odsotnost« (DP 1, 19).

Po obilnih preizkušnjah v duhovnem življenju doseže duša visoko stanje ljubezenske združitve, ki mu pravi svetnik »duhovna zaroka z Besedo, božjim Sinom« (DP 14 in 15, 2). Pa niti ta visoka stopnja združitve ni nekaj trajnega, je le »močno in bogato razodetje, je le preblisk tega, kar je Bog sam v sebi« (DP 14 in 15, 2). Prav zato, ker je zaroka še vedno le obisk in ne stalna navzočnost, ker je le preblisk zavešči božje pričujočnosti, so za dušo sicer končane »njene silovite tesnobe in ljubezenske muke« (DP 14 in 15, 2), vendar še vedno dovolj trpi: »Ljubezen do Boga je na tej stopnji že zelo velika in močna, zato jo močno in silovito muči njegova odsotnost« (DP 17, 1). Vsak drug opravek ji postane nadležen in težak. Za ta občutja duše je našel pisec zelo močno prispodobo: »Podobna je kamnu, ki se bliža z veliko silo in hitrostjo svojemu središču in ki se silovito odbija od predmetov, ob katere zadeva ali ki mu prihajajo naproti v tej praznini« (DP 17, 1).

* * *

Ko govori svetnik o nedejavnem očiščevanju duha in o začetkih združitve, uporablja izraz kontemplacija včasih preprosto, brez prilastkov, drugič pa s prilastki, ki opisujejo njene lastnosti: vlita je, očiščevalna, temna, skrita ali skrivnostna. Prav posebej vztraja na nam že poznani njeni lastnosti, da je temna, pa tudi na tem, da je skrivna. Primerja jo skrivni lestvi in to primerjavo tolmači v celem obširnem 17. poglavju 2. knjige Temne noči. Skrivna pa je iz več razlogov. Njeno delovanje »se dogaja na skrivaj, tako da je prikrito delovanju razuma in ostalih zmožnosti« (TN II, 17, 2). Skrivnostna je v »teminah in stiskah očiščevanja«, pa tudi »v razsvetljenju, ko se duši daje bolj jasno« (TN II, 17, 3). Zato se po Psevdo-Dioniziju imenuje »mistična teologija«, kar pomeni »skrivno vedenje o Bogu« (Vzpon II, 8, 6). Duša ji »ne najde izraza niti primerne imena«, ni je »oblike niti besede niti prispodobe, ki bi mogla primerno izraziti takó vzvišeno spoznanje in tako nežno čustvo« (TN II, 17, 3), saj duša »zre resnico, ki je ni moč doseči niti izraziti z običajnimi človeškimi izrazi« (TN II, 17, 6). Mistična modrost kontemplacije je končno skrivna tudi zato, ker dušo odmakne od vsega ustvarjenega, ker jo »pogrezne v svoj skriti prepad«, postavi »v najglobljo in najprostranejšo samoto, kamor ne more prodreti človeško bitje, v neskončno puščavo, ki ji ni mejá« (TN II, 17, 6), na pot, ki je »za dušo prav tako skrivnostna in skrita, kot je za telo skrita pot po morju, kjer ni moč razločiti potov in steza« (TN II, 17, 8). Nazadnje, ko je že blizu popolni in trajni združitvi, je tako sama z Bogom, da v njeno notrino »ne moreta prodreti niti angel niti satan, da bi doumela, kaj se tam dogaja; niti onadva ne moreta spoznati »najbolj notranjih in skrivnostnih odnosov, ki se tamkaj spletajo med njo in Bogom« (TN II, 23, 11).

Vendar se na stopnji nedejavne noči duha, tudi kadar je že dosežena duhovna zaroka, še godi nekaj, kar to popolno skrivnostnost in nedotakljivost združitve moti in izdaja. Čutni del duše je še »preslaboten in neprimeren za sprejemanje sil-

nih duhovnih doživetij» (TN II, 1, 2) in »revščina naše narave je takšna ... da duša razodetja in spoznanja svojega Ljubljenege ... plača domala s svojim življenjem« (DP 13, 3). Zaradi tega so očitni razni nenavadni telesni pojavi. Svetnik govori o »pretresu možganov«, ko »medli glava in se izgublja razsodnost in moč čutov« (Vzpon III, 2, 5). Ni druge muke, ki bi »tako zelo izpahnila kosti in povzročila takšno stisko naravi«, nastaja občutek, »da se duša trga od mesa in zapušča telo« (DP 13, 4). Svetnik izrečno poudarja, da se »zamaknjenja, omedlevice in izpahi sklepov« dogajajo, dokler »doživljanja niso čisto duhovna, to se pravi, niso dana samo duhu, kot je to pri popolnih, ki so se že očistili v drugi noči, v noči duha« (TN II, 1, 2).

Stališče Janeza od Križa je jasno: zamaknjenja niso posebna stopnja molitve, ampak pojav, ki spremlja kontemplacijo, kadar je ta dosegla visoko stopnjo, ni pa še prešla v popolno združitev. Izrečno zatrjuje, da so se pri popolnih »že končala zamaknjenja in telesne tegobe, že uživajo duhovno svobodo, ne da bi se jim čutnost omračevala in omedlevala« (TN II, 1, 2); njim se »vse razodevanje dogaja mirno in mило ljubeče« (DP 13, 6). Svetnik opravi z vprašanjem ekstaze zelo na kratko, v vseh svojih spisih mu posveča nekaj strani. Te reči prepušča tistemu, »ki jih zna obravnavati bolje od njega« (DP 13, 7), pri tem imenuje posebej Terezijo Avilsko. Ta res govori izčrpno o ekstazi,¹⁷ vendar tudi jasno izjavlja: »Hočem pa poudariti, da svetost ni v tem in da ni moja namera te stvari samo hvaliti.«¹⁸ Tudi ona ugotavlja, da na najvišji stopnji, ki bo prišla za duhovno zaroko, »prenehajo vsa zamaknjenja«.¹⁹

* * *

Znano nam je že, da poizkuša svetnik pri svoji razčlenitvi duhovnega napredovanja upoštevati tristopnost: očiščevalno pot, razsvetljevalno in združevalno, na teh poteh pa so začetniki, napredujoči in popolni. Kot je razvidno iz dotukajšnjega obravnavanja, je izrazje za prvi dve stopnji popestril. Pa še tako mu ni uspelo doseči, da bi se njegovo živo izkustvo natančno krilo s tema dvema stopnjama. Dovolj lahko mu je bilo opredeliti in uskladiti pot očiščevanja, kjer sta askeza in premišljevalna molitev odvisni od začetnikove volje in njegove premišljene odločitve. Ko pa začne delovati Bog, postane dogajanje bolj skrito in zabrisano ter težje opredeljivo. Stopnja napredujočih je po izkušnjah Janeza od Križa mnogo bolj razčlenjena in pestra, kot to dopušča Dionizijeva pot razsvetljenja. Ne gre samo za razsvetljenje, ampak še vedno, in to celo prevladujoče, za zelo temeljito in trdo očiščevanje v nedejavnih nočeh. Poleg tega sta tu dve stopnji, različni po moči in globini: molitev pokoja ter začetek združitve, ki je še nepopolna in netrajna. Tudi ko se uresniči »duhovna zaroka«, je molivec še vedno na stopnji napredujočih. Popolnost je dosežena šele v »skritosti združevalne kontemplacije« (TN II, 23, 14), v »popolni združitvi z Bogom, ki ji pravijo duhovna poroka« (DP 26, 4).

¹⁷ Notranji grad, Ljubljana, Družina 1980, 6. stanovanje, 4. in 5. poglavje.

¹⁸ Knjiga o ustanovah, 4. pogl., v Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Aguilar 1942, 479.

¹⁹ Notranji grad, 7. stanovanje, 3. pogl. Danes mnenja o pomenu ekstaze niso enotna. Pascal Parente, na primer, govori o njej kot o posebni stopnji molitve, kot o »ekstatični združitvi«, čeprav priznava, da z njo še ni dosežen vrh mističnega doživljanja (n. d., 88, 144). Nasprotno pa Louis Bouyer poudarja, da je ekstaza le »posledica izkušnje, ki nas presega, bolj ali manj neubrana reakcija človeške slabotnosti pod pritiskom milosti, kateri se še ni popolnoma prilagodila« (*Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclée 1960, 299).

V Duhovni pesmi svetnik poudarja, da o popolni združitvi »ni mogoče ničesar povedati, kot o Bogu ni mogoče reči ničesar, kar bi bilo njemu enakovredno« (DP 26,4). Tudi pri razlaganju pesmi *Živi plamen ljubezni občuti podobno težavo*, saj za izražanje »tako notranjih in duhovnih reči manjka besed, kajti duhovno presega čutno« (ŽP, predg., 1). Resnično prave besede, ki jih najdejo s tako milostjo obdarjene duše, so v tem, da svoje doživljanje »doumejo zase, da ga občutijo zase, uživajo in o njem molče« (ŽP 2, 21). Svetnika, ki je tudi pesniško nadarjen, vseeno priganja polnost notranjega življenja k iskanju sproščenega zunanjega izraza v poezijah. Med njihovimi pesniškimi podobami izstopa podoba poroke, najtesnejše zveze med ženinom in nevesto, »njune medsebojne podaritve in združitve oseb« (ŽP 3, 24). Ta podoba narekuje tako stihe *Temne noči* kot tudi *Duhovne pesmi*. Iz svojega duhovnega izkustva pa pesnik tudi ve, da se v takšnem zedinjenju »s časom in z vajo ljubezen še prečisti in poglobi«, tako kot »ogelj postane vse bolj bleščeč in žareč« (ŽP, Predg., 3). Zato se v *Živem plamenu ljubezni* pogosteje oklepa prispodobе ognja, ki je bliže prečiščenosti mističnega doživljanja. Na koncu zadnje kitice pa se za izraz občutja božje navzočnosti zateče k podobi neskončno nežnega in sladkega diha.

Če se potem odloči, da trem od svojih pesmi napiše obširna tolmačenja v prozi, hoče s tem ustreči prošnjam duhovno naravnanih ljudi iz svojega reda ali zunaj njega, za katere upa, da jih Bog kliče na pot popolnosti in da jim on pri tem lahko pomaga s svojo izkušnjo. Poizkuša jim približati sam vrh mističnega doživljanja²⁰, čeprav ve, da se bo nekje ustavil pred neizraznim, ki je še nedostopnejše razumski razčlenitvi kot pesniški intuiciji. Pero mu res včasih zastane; zato tudi prav na hitro sklene razlago zadnjih stihov četrte in zadnje kitice *Živega plamena ljubezni*, tam, kjer naj bi govoril o »čudovito sladkem dihu«. Gre za stvar, o kateri »noče« več ničesar reči, kajti jasno vidi, »da ne zna povedati, in če bi kaj dejal, bi se zdelo, da je tako v resnici« (ŽP 4, 17).

Kljub neizbežnim mejam se mu je v teh tolmačenjih posrečilo pokazati, česa v duhovni poroki ni več v primerjavi s prejšnjim doživljanjem; poleg tega je po svojih močeh osvetlil iz razumske in teološke razdalje dogajanje v popolni mistični združitvi. Znano nam je že, da v popolni združitvi ni več ekstaze, ker so čuti očiščeni. Tudi ni več tistega strašnega, morečega strahu in trpljenja, ki sta izvirala iz neskladja med človeško slabotnostjo in neskončno božjo veličino in svetostjo. Nekaj trpljenja pa le ostane, ker duša še ni v večni blaženosti, ker je še vedno vezana na telo (prim. DP 39, 4). Med njo in Bogom je še vedno zadnji zastor, »zastor čutnega življenja« (ŽP 1, 29), čeprav tako zelo tenak in prosojen, da skozenj že »seva Božanstvo« (ŽP 1, 32).

Skozi ta poslednji zastor se uresničuje najvišja na zemlji mogoča združitve z Bogom: »V čistem in golem božjem bistvu . . . se Bog v ljubezni razodeva čistemu in golemu bistvu duše« (Vzpon II, 16, 9). Ali drugače povedano, »božje bistvo se dotika bistva duše« (ŽP 2, 21).²¹ V tesnem stiku z Bogom se mu duša priliči, postane mu podobna: »Ne da bi duša postala popolna, kot je Bog popoln, saj to ni mogoče, ampak vse tisto, kar duša je, postane Bogu podobno. Zato se imenuje in po deležnosti tudi je Bog« (TN II, 20, 5; prim. ŽP 3, 8). Vendar pisec opozarja, »da kljub spre-

²⁰ Predvsem v razlagi *Duhovne pesmi* (od 22. kitice dalje) in v razlagi *Živega plamena ljubezni*, pa tudi drugje.

²¹ Iz sobesedila je razvidno, da zdaj dotik ne pomeni več bežnega srečanja, ampak stalno združitve. Isto velja za TN II, 23, 22 in 12.

menitvi ostane njena naravna bit prav tako različna od božje kot poprej« (Vzpon II, 5, 7). Združitev »po deležnosti« ali »po podobnosti« svetnik jasno razlikuje od »bitne združitve«, ki se »neprestano uresničuje med Bogom in vsem ustvarjenim« in s katero »Stvarnik ohranja stvari v njihovem bivanju«. Združitev »po deležnosti« pa pomeni »preoblikovanje duše v Boga po ljubezni« (Vzpon II, 5, 3). Ko se tako preoblikuje, postane »iz zemeljske nebeška, iz človeške božanska, svoje dejanje in nehanje je prenesla v nebesa« (Tn II, 22, 1), deležna je Boga, njegovega bistva in njegovih lastnosti, saj ima zdaj »iste dobrine po deležnosti, kot jih ima Bog po nara-vi« (DP 39, 6). Božje bistvo je »neskončno in neskončno nežno«, obenem pa »nad-vse enostavno« in »nadvse preprosto«, ker mu je »tuja vsaka oblika in vsak način in je prosto teže oblike, podobe in pritiki, ki sicer postavljajo ograje in meje bistvu« (ŽP 2, 20). Ta nežnost in preprostost se nujno uveljavlja v duši ob njenem spremenjenju v Boga: »Prilagodi se njegovi preprostosti in čistosti, ki nima v sebi nobene oblike in domišljajske podobe in zato postane čista, prazna in rešena vseh oblik in podob, ki jih je nekdanj imela« (DP 26, 17; prim. tudi Vzpon II, 16, 7). Janez od Križa, ki pri obravnavanju popolne združitve bolj redko uporablja izraz kontemplacija, govori pri opisu tega stanja, kjer je vse posamično in nebistveno izginilo, o »preprosti kontemplaciji« (DP 26, 17). Ta preprostost prežame v duši vse njene zmožnosti in nagnjenja, ki jih Bog priliči svojim lastnostim: »... z nadnaravno lučjo ji razsvetli razum, tako da se njen človeški razum pobožanstvi, ko se združi z božjim. Prav tako ji s svojo božjo ljubeznijo preoblikuje voljo, ki je zdaj nič manj kot božja volja in ljubi le po božje ... tudi nagnjenja in poželenja so vsa spremenjena in preoblikovana po božji podobi, postala so božanska« (TN II, 13, 11).

V nravnem življenju se združitev uveljavlja tako, da »duša v tem stanju nima niti nagnjenj volje niti razumskih spoznanj niti skrbi niti dejanj, ki skupaj z njenimi poželenji ne bi bila usmerjena k Bogu« (DP 27, 7). V nasprotju z moralno nagnjenostjo v stanju nepopolne združitve in duhovne zaroke, ko so prvi vzgibi dušo še vedno izdajali in jo skušali zavesti v napačno smer, ker so bili še »nagnjeni k slabemu in nepopolnemu«, sedaj »niti njeni prvi vzgibi niso nasprotni temu, kar more spoznati za božjo voljo« (DP 27, 7). Duša je tako prežeta z Bogom, da deluje skladno z njim, ne da bi se tega sploh zavedala: »Razum, volja in spomin se obračajo takoj k Bogu, čustva, čutenja, želje in poželenja, upanje, veselje in sploh vse, kar duša premore, se kar samo od sebe nagiba k Bogu« (DP 28, 5).

Ko je bila duša postavljena v visoko stanje duhovne poroke, v njem tudi ostane. Vendar pisec opozarja, da je treba zdaj ločiti med njeno združitvijo »po biti«, ki je stalna²², in »dejansko združitvijo«, ki se udejanja »po zmožnostih« in ki »v tem življenju ni trajna in tudi biti ne more« (DP 26, 11); duša se vrača na ta svet, čeprav nerada, ker pač še ni v večni blaženosti. Ti dve stanji božje pričujočnosti v duši primerja pisec v Živem plamenu ljubezni času, ko Ljubljeni spi, čeprav se duša živo zaveda, da je neprestano navzoč v njeni najgloblji notranjosti, in trenutkom, ko se prebudi in ona začuti njegov objem. To se bo menjavalo, dokler ne bo zanjo za vedno buden v večnosti (prim. ŽP 4, 14 in 15). Isto izkustvo je izkristalizirano s pesniško popolnostjo v zadnjih treh kiticah pesmi Temna noč.

²² »Združitev po biti« pomeni stalno in živo občuteno božjo pričujočnost v samem jedru duše in torej ni isto kot prej opisana »bitna združitev«. »Dejansko združitev« imenuje pisec tudi »združitev kot dej« (Vzpon II, 5, 2).

Leta 1926 je papež Pij XI. razglasil sv. Janeza od Križa za cerkvenega učitelja z utemeljitvijo, da je »pisal knjige o mistični teologiji polne nebeške modrosti« in da je po smrti »dosegel takšen ugled, da so pisatelji o duhovni znanosti in tudi sveti možje v njem neprestano spoznavali učitelja svetosti in pobožnosti in so pri obravnavanju duhovnih stvari črpali iz njegovega nauka in spisov kot iz bistrega studenca krščanskega mišljenja in duha Cerkve.«²³ Zanimanje za ta nauk in spise pa je v zadnjih desetletjih znatno prestopilo meje katoliške Cerkve. Če je molitev tisti temelj, na katerega se opira in na katerem gradi resno in iskreno ekumensko prizadevanje, potem je prav gotovo molitev po nauku sv. Janeza od Križa eden od osnovnih kamnov tega temelja. Uredniki njegovih zbranih spisov²⁴ so v uvodu zbrali nekaj pričevanj uglednih nekatoliških kristjanov in celo nekristjanov. Ti izpovedujejo, kaj jim pomenijo spisi sv. Janeza od Križa skupaj s spisi sv. Terezije Avilske; zaradi svoje drugačne verske pripadnosti s tem tudi priznavajo združevalno moč molitve, kot sta jo uresničevala in učila katoliška učitelja duhovnosti. Pisci uvoda navajajo izjave predstojnika anglikanske Cerkve A. M. Ramseya, anglikanca E. W. Truemana in evangeličana E. Scheringa, ki sta napisala vsak svojo obširno knjigo o Janezu od Križa in Tereziji Avilski²⁵, pa priorja in subpriorja skupnosti iz Taizéja, katerima je branje spisov obeh španskih mistikov ena od prvin za oblikovanje duhovnosti. Po lastni izpovedi je te spise stalno prebiral pravoslavni patriarh Ate-nagora. Pričevanjem kristjanov pridružujejo pisci izjavo francoskega Žida, filozofa Bergsona, saj ga je branje španskih mistikov privedlo na prag krščanstva.

Naj pridružim imenovanim možem tudi ženo, ki je moč molitve po zgledu in navodilu obeh španskih učiteljev mistike izpričala z življenjem in smrtjo: Edith Stein, filozofsko izobrazena Židinja, je prestopila v katoliško Cerkev prav ob branju spisov sv. Terezije Avilske. Po mnogih ovirah je mogla stopiti v njen red, svoje zadnje in nedokončano delo je posvetila Janezu od Križa²⁶, nato je sklenila svojo življenjsko pot v plinski celici v Auschwitzu. Gotovo ni zgolj po naključju ob vstopu v karmel izbrala ime sestra Terezija Benedikta od Križa.

Povzetek: Breda Cigoj–Leben, Pojmovanje kontemplacije pri svetem Janezu od Križa

Začetnik v duhovnem življenju se pripravlja na višje stopnje molitve z askezo in meditacijo. Nastopi pa trenutek, ko mu Bog odvzame zmožnost premišljevanja in mu nakloni začetek kontemplacije; s tem ga postavi na pot napredujočih. Za stanje kontemplacije je značilna pasivnost: tisti, ki deluje, je Bog, človek le sprejema. To stanje je tudi nadnaravno, saj v njem deluje Bog v obliki, ki presega človekove zmožnosti. Kontemplacija se v duši uresničuje počasi in postopoma, najprej v mirni in spokojni zbranosti, s katero se prepletata suhota in tesnoba noči čutov. Tesnoba še narašča v noči duha, ko postane trpljenje prav

²³ Citirano po Alois Mager, n. d., 71, 72.

²⁴ Že citirano delo: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Introducción, XXXI, XXXII.

²⁵ Ernest Schering, *Mystik und Tat*, München, Ernest Reinhardt 1959; E. W. Trueman Dicken, *The Crucible of Love*, London, Darton Longman and Told 1963.

²⁶ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft – Studie über Johannes a Cruce*, izšlo postumno v Louvainu in Freiburgu, Herder 1950.

strahotno. V osrčju te temne kontemplacije pa se oglašča občutje božje navzočnosti, ki že pomeni začasno združitev z **Bogom**; ta vodi do duhovne zaroke. Sledi najvišja na zemlji mogoča združitev v duhovni poroki, ko duša postane za trajno deležna božjega bistva in njegovih lastnosti, kar je stanje popolnih.

Summary: Breda Cigoj–Leben, Understanding of Contemplation of St. John of the Cross

A beginner in spiritual life prepares himself for higher degrees of prayer by asceticism and meditation. And there comes a moment when God deprives him of the thinking ability and grants him the beginnings of contemplation, raising him thereby to an advanced level. The state of contemplation is a passive one, God acts and man receives. This **state** is also a supernatural one since God acts in a manner that exceeds human abilities. In the soul contemplation is realized slowly and gradually, at first there is calm and serene composure intertwined with the dry and anxious darkness of senses. The anxiety increases in the darkness of spirit when suffering becomes terrible. At the core of this dark contemplation there appears a feeling of God's presence, which already means a temporary union with God; this leads to a spiritual engagement. It is followed by the spiritual marriage, which is the closest possible union in earth and wherein the soul permanently shares the divine attributes, which is the state of the perfect.

Ekološki problem v luči teologije

Vprašanja glede našega življenjskega okolja ali ekološka vprašanja, ki so na dnevnem redu in se vedno bolj zastrujejo ter oblikujejo v Damoklove meče, niso samo zakup peščice strokovnjakov in zanesenjakov (članov Društva za varstvo okolja itd.), ampak so vprašanja, ki se zastavljajo z vso ostrino prav vsakemu človeku, ki želi preživeti in hoče omogočiti tudi zanamcem, da bodo vdihavali čist zrak in uživali nezastrupljeno hrano¹. Alarm za preplah in ukrepanje glasno odmeva v današnjem svetu in nanj so se odzvali že mnogi »poklicani«, da prispevajo svoj delež pri oživljanju velikega »bolnika«, zemlje; kajti misel, da bi naredili iz nje »raj«, so že skoro vsi opustili. Ali ima poleg sociologov, gospodarstvenikov, ekolofov, statistikov, psihologov, prispevkov eksaktnih ved in gibanj (»zeleni«) itd., tudi teolog in kristjan kaj takega v svoji torbi, kar bi bistveno prispevalo k ozdravitvi tega »bolnika«?

Veliko je teologov, kristjanov in odgovornih v Cerkvi, ki so povzdignili svoj glas v prid stvarstva, kakršno izhaja iz božjih rok in nam je bilo izročeno, da ga izpopolnujemo, ne pa da ga uničujemo.² Kristjani se moramo prijaviti k besedi tudi zaradi tega, ker se pojavljajo glasni očitki, češ da je prav krščanstvo krivo za takšno stanje, ker je vedno spodbujalo k »podvrženju« zemlje in razglašalo človeka za gospodarja vsemu stvarstvu. Očitek sicer ne drži, kajti besede, na katere se sklicuje in ki jih najdemo v obeh poročilih o stvarjenju, v 1 Mz 1, 1–2, 4a in 1 Mz 2, 4b–25, vsebujejo nekaj popolnoma drugega kakor pa dovoljenje za zlorabo ali celo poziv k zlorabljanju stvarstva. Žal pa so kdaj v zgodovini bile ali so deležne takšne zlorabe.

¹ Gl. npr.: Bomo preživel?, MD, Celje 1982; predvsem: K. Tarman, *Biološko ravnotežje v naravi*, 22–27; A. Trstenjak, *Odnos do narave v smeri »znanosti o preživetju«*, 28–43; F. Bučar, *Se bomo znali ustaviti?*, 172–182. Dalje: J. Goričar, *Možnosti višje kvalitete življenja*, v: *Naši razgledi* 33(1984)577–578; R. Supek, *Ova jedina zemlja*, SNL, Zagreb 1978; D. Plut, *Za ekološko svetlejši jutri*, Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, Ljubljana 1985 (na str. 58–62 navaja precej literature s tega področja); A. Trstenjak, *Ekološka psihologija. Problemi in perspektive*, ČGP Delo, Ljubljana 1984 (na str. 305–308 bogato slovnstvo).

² Prim. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, München 1985; G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart 1979; D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, V. Philipp Reclam jun., Stuttgart 1983; J. Illies, *Gottes Welt in unserer Hand. Der Aufbruch des ökologischen Gewissens*, Herder, Freiburg 1985; A. Auer, *Anthropozentrik der Welt. Zur gegenwärtigen theologisch-ökologischen Auseinandersetzung und das Verhältnis Mensch-Natur*, v: H.-K. 38(1984)414–420; *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit*. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, v: H. – K. 34(1980)560–566; *Odgovornost za okolje*. Izjava slovenske pokrajinske škofovske konference, v: *Družina* 34(6. 10. 1985)1.

Ekološka kriza predstavlja veliko oviro, na katero je naletel človek v svojem polnem industrijskem in tehničnem zagonu, oviro, na katero ni računal ali pa si je zatiskal oči pred njenim obstojem (če bi ne bil slepo zagledan v razvoj in napredek, potem je moral predvidevati tudi meje le-teh). Prihodnost okolja je odvisna prav od praktičnega odgovora na vprašanje, kako bo današnji človek »upošteval« te omejitve, ki jih postavlja in zahteva narava. Človek, ta neomejeni gospodar zemlje, ki je upošteval zakonitosti narave samo toliko, kolikor so mu omogočile izkoriščanje njenih bogastev, bo moral kot učenec prisluhniti njenim zahtevam in jih – če že ne ravno zaradi nje – vsaj zaradi svojega preživetja upoštevati.

Pomembno načelo, katerega se bo moral naučiti v tej »šoli narave«, je pač tisto, ki pravi: »Človek ne sme vsega, kar zmore. Več ko zmore, večja je njegova odgovornost.«³ Kajti prav slepa zagledanost v svojo moč je človeka pahnila v položaj, ki ni prav nič zavidljiv.

Različni človeški pogledi na začetek in cilj sveta

Nadvse je pomembno, kakšni so začetki sveta, kje so njegova izhodišča, kdo je njegov »stvarnik«, komu je zaupan, kdo z njim razpolaga in ga upravlja in kakšna je njegova prihodnost, njegova končna usoda – kam je usmerjen. Svet ima svojo protologijo, svojo zgodovino in svojo eshatologijo. Ljudje različnih časov in različnih kultur namreč različno pojmujejo začetke sveta, pač v skladu s svojim svetovnim nazorom (dobesedno), ki temelji na njihovi teoretični in življenjski filozofiji ter teologiji (v najširšem pomenu besede). Od začetkov sveta je odvisen tudi njegov cilj in končna usoda. Če velja za človeka, da njegovo eshatologijo pogojujejo njegova protologija, njegovo prihodnost njegovi začetki, velja podobno, analogno tudi za svet. Pri naši temi nam mora biti pred očmi tudi dejstvo, da človek vedno razmišlja o svetu v odnosu do samega sebe. Kolikor je vredna prihodnost sveta, toliko je vreden ta svet danes, pomembno je, ali je ta svet zgolj »material«, s katerim lahko človek razpolaga po mili volji, ali pa ima tudi sam na sebi kakšno vrednost in prihodnost. Od tega, kako človek pojmuje svet, je tudi odvisno, kako se v njem počuti: ali bo od njega bežal (svetobežne težnje) ali se bo vanj zagledal in ga hotel preoblikovati v »raj na zemlji« (utopistične težnje, ki so »slepe« za resničnost sveta) ali pa bo svetu priznal njegovo pravo vrednost, ki je najlepše podana v svetopisemskem poročilu o stvarjenju in v celotnem svetem pismu. Pravo razmerje do sveta ni niti beg pred svetom (svetobežnost) niti zagledanost v svet (posvetnost), ampak je potrebno skupaj s svetom iti naproti prihodnosti nas samih in hkrati k prihodnosti sveta.^{3a}

Svet kot igrača bogov

Mitološka poročila o nastanku sveta nam rišejo svet kot področje, na katerem poteka življenje božanstev.⁴ Precej mitov pripisuje nastanek sveta golemu naključju

³ Izjava nemške škofovske konference, I, 1.

^{3a} J. Janžekovič, *Možnosti za raj na zemlji*, v: *Znamenje* 6(1976)1–9.

⁴ Prim. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 116–120; A. Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, SM, Ljubljana 1982, 13–99, ki pa gleda tudi na izraelsko in krščansko vero skozi »mitološka očalac«.

ali sporu med bogovi. Zato dajejo svetu negativen predznak. Svet naj bi bili ustvarili zli duhovi, zato je poln teh temnih in uničujočih sil, ki v različnih mitih najdejo različne poosebitve.

Tudi človek je v tem primeru »ponesrečeno božanstvo« – igrača, s katero se poigravajo razna božanstva in s katero izigravajo drug drugega. Meja med božanstvom in človekom ni tukaj ostro zarisana, ampak obstajajo odtenki (polbogovi, junaki), ki ustvarjajo prehod in povezavo med tema dvema bitjema. Tudi svet bogov in svet ljudi nista vedno jasno razmejena, ampak stopajo bogovi (kot da bi jim bilo dolgčas v njihovem božanskem svetu – višinah) v svet človeka in človek si prizadeva, da bi prodril v svet bogov, to pa se mu redno ponesreči (Sizif!). Človek dojema svet kot stvarnost, katero popolnoma obvladujejo bogovi: dobri ga varujejo in napravljajo rodovitnega in dobrega, hudobni pa vanj razdiralno posegajo. Prvim se hoče človek prikupiti in jim zato daruje najboljše prvine zemlje, drugim se mora odkupiti ali jih, če je mogoče, izigrati, največkrat prav s pomočjo dobrih bogov.

Svet je v vseh teh primerih popolnoma v posesti višjih sil in človek nemočno prisostvuje dogajanjem v svetu. Zato v svet ne posega niti ustvarjalno niti razdiralno. Kar dela, dela »v soglasju z bogovi«.

Na tej podlagi sta se razvili dve gledanji na svet: panteizem (tudi panenteizem) in dualizem. Prvo gledanje toliko zabrisuje razliko med božanstvom in stvarjo, da pobožanstvi tudi stvari (emanacija: stvari izhajajo iz boga in so del njega). To je močno navzoče v primitivnih verstvih (prim. tudi slovansko mitologijo!).⁵ Dualizem pa trdi, da izhaja svet iz rok hudobnih duhov, da je nekaj slabega. Obe gledanji sta s svojimi prvinami v takšni ali drugačni obliki ostali prisotni še dolgo v zgodovini in sta se kot vraže ali negativen odnos do sveta vrinili tudi v nekatera krščanska okolja.

Svet kot igrača človeka

Že Sizif je hotel odvzeti bogovom njihovo »prvenstvo« v svetu. Drznil si je poseči po božanski moči, toda poskus je bil neuspešen; in obsojen je bil na »Sizifovo delo« – brezkončno valjenje skale navkreber, da se je nato skotalila navzdol – ter je bil tako prisiljen priznati hote ali nehote premoč bogov. Takrat je šlo za predrznost.

To, kar ni uspelo Sizifu, je uspelo človeku ob koncu prejšnjega stoletja. Razsvetljenstvo in racionalizem sta odvzela bogovom (in krščanski Bog je bil zanju le eden od mnogih) njihov primat in postavila za najvišje merilo človekov razum in voljo. S tem je vzel človek svet v svoje roke in ga začel obravnavati kot predmet, s katerim lahko razpolaga po mili volji. Svet je izgubil svoj božanski navdih ter postal predmet tehnične obdelave in izkoriščanja. Izumi in tehnični napredek so odvzeli svetu skrivnostnost in ga napravili za predmet, katerega človek vse bolj obvlada. S tem, da odkriva njegove zakonitosti, postaja njegov gospodar in ga vprega v svoje (večkrat megalomanske) načrte. Človekovo obvladovanje sveta je usmerjeno predvsem v izkoriščanje in vsiljevanje svojih načrtov in zakonitosti. Ne zaveda se, da s tem tudi podira tisto razmerje v stvarstvu, ki je potrebno, da je to stvarstvo človekov prijatelj, zaveznik in domovališče. Pravilno je zapisano v dokumentu nemške škofovske kon-

⁵ Prim. L. Léger, *La mythologie slave*. Uporabljam srbski prevod R. Agatanovića Slovenska mitologija, Grafos, Beograd 1984.

ference: »Današnja znanost je skupaj z novejšo filozofijo naredila naravo za predmet človekovega raziskovanja. S tem stvari vedno bolj izgubljajo svojo skrivnostnost in postajajo navaden material za naše načrtovanje in proizvodnjo. Toda človek, ki si je podvrgel svet, je ostal s proizvodi svojega načrtovanja osamljen. Tako si je želel, da bi bil gospodar sveta, v resnici pa je ostal »brez sveta«. Pri vseh svojih pridobitvah doživlja dvojno stisko:

Prvo stisko predstavlja prav meja njegovih možnosti: izrabljeni svet; izčrpani viri njegovega preživetja. Drugo stisko mu povzročajo spremljajoči stranski proizvodi in učinki njegovih posegov, katerih ni predvidel: To, kar obvlada, grozi, da bo njega samega onemogočilo.«⁶ Človeku je postalo stvarstvo molzna krava, od katere zahteva vedno več mleka, pozablja pa, da mora ta krava tudi jesti in potrebuje nege.

Človek tudi pozablja, da rast proizvodnje in porabe ne pomeni hkrati že rast človečnosti. Kjer ni ohranjena prednost duhovnih dobrin pred materialnimi, prednost osebe pred stvarmi, tam je ogroženo ravnotežje notranjega in zunanjega miru, pa tudi ravnotežje pravičnega socialnega reda na svetu.⁷ Ekološka kriza je zato simptom tega pozabljanja in človekovega oblastniškega vedenja do narave. Človek je lastnik sveta in lahko počenja z njim, kar se mu zahoče, saj nikomur ni odgovoren za svoja dejanja, ker je sam najvišje merilo. Nobene odgovornosti ni, niti horizontalne niti vertikalne: ne do Boga ne do ljudi, ki so živeli pred njim (žvestoba), niti do tistih, ki živijo z njim (pozornost), niti do svojih potomcev (previdnost in odprtost). Današnji človek se vede nekako tako kakor francoski kralj Ludvik XIV.: »Za menoj je lahko vesoljni potop!« Prav na podlagi ekološke krize ugotavlja Dušan Plut, da gre h koncu obdobje, ki se je pričelo pred dvesto leti z industrializacijo. Ne moremo sicer zanikati, da ni prineslo tudi mnogo dobrega, vendar je zaradi enodimenzionalnosti, progresivne materializacije vrednot zašlo v slepo ulico. Z vidika človekovega preživetja je nujno, da se to obdobje kot preživelu umakne prihodnosti, ki bo sposobna zagotoviti eksistenčne možnosti človekovega bivanja – čist zrak, vodo, hrano. Prihodnost ni svet pomanjkanja, vsekakor pa ne more biti svet porabništva. Isti tudi poudarja, da ob vsem zanosu dosežkov (ekološko pogosto vprašljivih) znanstveno-tehnične revolucije ne smemo pozabiti, da smo še vedno biološko bitje, ki potrebuje za eksistenco prostor, čist zrak, pitno vodo, zdravo hrano. V blišču ekonomske evforije se pogosto skriva ekološka puščava.⁸

Današnji človek (predvsem tisti, ki ni pijan od tehnološkega napredka in obvladovanja narave) že čuti posledice takega odnosa do narave in jih predvideva za prihodnje rodove. Toda prav zato, ker ni – kakor misli – za svoja dejanja nikomur odgovoren, brezglavo uničuje to, kar je prejel v varstvo. Mrtve reke, zastrupljen zrak in umirajoči gozdovi – to so žal spomenik, po katerem bodo potomci lahko prepoznali človeka, gospodarja sveta iz dvajsetega stoletja.

Svet v Stvarnikovih rokah

Poročilo o stvarjenju in njegov pomen za današnji čas

Ravno poročili o stvarjenju, gledani v luči nadaljnjega razodetja, predvsem v novozavezni luči, nas učita pravega odnosa do sveta in nam odkrivata človeka kot

⁶ Izjava nemške škofovske konference, I, 2.

⁷ Prim. izjavo nemške škofovske konference, I, 1.

⁸ Prim. D. Plut, *Za ekološko svetlejši jutri*, 2–3.

»ustvarjenega ustvarjalca«. ^{8a} Iz bogate vsebine obeh poročil o stvarjenju (1 Mz 1, 1–2, 4a in 1 Mz 2, 4b–25) izluščimo tisto, kar je pomembno za naše vprašanje.⁹

V *duhovniškem izročilu*, ki je kasnejšega izvora kakor pa tisto, ki mu sledi, se srečamo z Bogom kot arhitektom. Po natančno načrtanem načrtu ustvari in uredi zemljo. Toda vse to z enim ciljem pred seboj – človekom. Ta, ki je tudi njegova stvar, sicer ustvarjena »po njegovi podobi«, je vrh stvarstva in njemu so zaupane vse druge stvari. Vse, kar je bilo pred njim (človekom kot možem in ženo) ustvarjeno, naj si »podvrže« in naj »gospoduje« vsem živim bitjem. Starozavezni človek torej nima nobenega razloga, da bi po božje častil stvari (npr. luno in sonce, kot to delajo sosednji narodi), pa tudi sam sebe ne more oboževati, saj je kljub svoji veliki odliki le stvar, ki naj služi Bogu in gospoduje stvarstvu. Gospodovati in varovati sta dva temeljna izraza v obeh poročilih. Svetopisemski veri, se pravi judovstvo in krščanstvo, sta mogli prav s pomočjo vere v stvarjenje odčarati naravo, ki je poprej človeka obvladovala, ustraševala in fascinirala. Človek je bil osvobojen za trezno, lahko rečemo razumno ravnanje s stvarmi. V odnosu do stvari naj posnema tistega, po čigar podobi je bil ustvarjen. Svetopisemski pomen pojma gospodovati vsebuje ljubečo skrb, odgovornost za tistega, kateremu človek gospoduje. To velja torej posebno za odnos človeka do drugih ustvarjenih bitij (prim. Ps 8). Kakor ni človekovo poslanstvo zgolj v tem, da obdeluje zemljo in oblikuje svet, tako tudi svet ni zgolj snov in surovina za človeka. Gospodovati in varovati nista dve izključujoči se dejanji, ampak se dopolnjujeta. Stvari imajo svojo lastno vrednost, so pa tudi med seboj odvisne in druga drugi potrebne. To velja tudi za njihov odnos do človeka. Druge stvari so naravnane na človeka, toda človek lahko obstaja le skupaj z njimi.¹⁰

Človekovo gospodovanje naj bi torej bilo gospodarno. Svet je človek prejel iz božjih rok kot smotrno urejeno stavbo, ki naj bi bila njegov dom. Zato ga ne bo brezumno preurejal in izkoriščal, ampak bo skrbel za tisto pravilno razmerje in urejenost, ki sta potrebna za prebivanje. Moder gospodar namreč ne bo pokazal svoje oblasti nad stanovanjem tako, da bo odkrival streho nad glavo, da bi si pokrtil delavnico, ampak tako, da bo skrbel in urejal svojo hišo ter se bo tako v njej dobro počutil.

Tukaj se namreč križata dve različni (večkrat pri človeku neurejeni in nasprotujoči si) zahtevi: zahteva po delu in po prebivanju. Človek delavec (faber) želi napraviti iz svojega okolja eno samo delavnico in tako vedno bolj omejuje svoj življenjski (bivanjski) prostor. In zanimivo je, da dela to z željo, da bi bolje ter dlje živel. Hoče nekako čim več »iztisniti« iz stvarstva in pozablja, da ima tudi narava (kakor tudi človek sam kot del stvarstva) svoje zakonitosti, katere bi moral človek upoštevati, če noče, da mu postane mati zemlja (tista, ki ga je pripravljena hraniti) mačeha zemlja, ki se obrne proti njemu. Pri človeku-delavcu veljajo te zakonitosti: on sam je aktiven, narava pasivna; on je subjekt delovanja, narava objekt izkoriščanja; on gospodar, narava sužnja, ki naj bi samo dajala. Toda pretirano izkoriščanje in uničevanje narave rojeva le tujce in brezdonce. Kdor hoče ohraniti svoje okolje primerno za

^{8a} Prim. A. Stres, *Ustvarjeni ustvarjalec*, v: J. Strgar (uredil), *Ustvarjam, torej sem*, MD, Celje 1985, 236–243.

⁹ Prim. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I*. Uporabljam it. prevod G. Frumento, *Teologia del nuovo testamento I*, Dehoniane, Bologna 1969, 19–33; M. Turnšek, *Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila o stvarjenju* (1 Mz 1, 1–2, 4a), v: BV 42(1982)215–236; A. Salas, *Catechismo biblico per adulti*, Dehoniane, Napoli 1979, 120–140.

¹⁰ Prim. izjavo nemške škofovske konference, II, 3.

bivanje, si ga ne sme uničiti. Zato si dela človek medvedjo uslugo, ko si krči in zastruplja življenjski prostor, še hujšo pa svojim potomcem.

Največji nesmisel je to, da se ta človek razglša za izvrstnega ekonoma. Prav v današnji dobi je postala ekonomija vodilna veda, ki pa največkrat ne vidi za korak naprej ali pa noče videti. Ekonom je namreč oskrbnik hiše (gr. oikonómos) in v soglasju z gornjim svetopisemskim poročilom o stvarjenju moremo človeka imenovati takega ekonoma, in to ne tuje, ampak lastne hiše, ki naj bi ga preživljala, mu dajala zatočišče in toplino. Enako pa tudi tistim, ki bodo v njej prebivali za njim.

Jahvist se loteva poročila o stvarjenju človeka in narave z drugega konca in tako osvetljuje pomemben vidik glede človekovega odnosa do narave. Tu je človek tisti, ki ga Bog postavi na še pusto zemljo, saj še ni bilo človeka, »ki bi obdeloval polje« (v. 5). Nekako po človekovi »meri« napravi, zasadi vrt ter vanj postavi človeka, da bi ga »obdeloval in varoval« (v. 15). Človek naj bi živel v sožitju z naravo, predvsem z živalmi, katere je smel poimenovati ter jih tako še posebej vključiti v svoje življenjsko okolje. Toda tudi te (živali) ne morejo biti človekov partner; šele žena, ki je kost iz njegove kosti, mu bo enakovredna družica.

To poročilo še bolj nazorno prikazuje naravo kot človekov življenjski prostor in harmonijo, ki naj bi vladala med človekom in njo. Samo v solidarnosti z drugim stvarstvom, samo z odgovornim odnosom do živalskega, rastlinskega in stvarnega sveta, bo mogel človek še naprej gospodovati svetu in ne bo izgnan iz stvarstva, kar mu grozi, če se ne odreče zaslužnjoči sli po gospodovalnosti.

Kot skrben vrtnar naj bi človek obdeloval in varoval zemljo. Na ta način mu bo vračala skrb, mu dajala hrano in varstvo. Vrt mu daje ogromne možnosti delovanja in dovolj VSEGA, kar mu je potrebno za življenje. Toda misel, da ga hoče Bog za nekaj prikrajšati, ga je nagnila k temu, da si je poželed »prepovedanega sadu«. Ne veselje nad tem, da mu je mnogo zaupano, ampak nevolja nad tem, da mu je eno prepovedano, ga je grizla, dokler ni napravil usodne napake. Zemlja mu je začela roditi trnje in osat. Človek, ki ne upošteva zakonitosti, ki jih je položil Bog v naravo, spreminja vrt v puščavo. To je odtujeni človek. Zareza, ki jo je vnesel medse in Boga, je zazijala tudi med njim in drugimi ljudmi (»Žena . . . mi je dala od drevesa in sem jedel«, v. 12) ter med njim in naravo. Narava mu ni več kraj srečavanja z Bogom. Z drugimi besedami: ko je »spregledal«, je postal slep za božje stopinje v naravi. Resnično: naš odnos do narave je opredeljen od našega odnosa do Boga in našega pojmovanja Boga. In ni mogoča nobena temeljita sprava z naravo brez poprejšnje sprave z Bogom. Zato ima teologija vso pravico in celo dolžnost, da se vključuje v iskanje rešitev iz ekološke krize ter da svoje rešitve odkrito predstavi.

Mesto stvarstva v razvoju teološke misli

J. Moltmann pravi, da moramo razlikovati v zgodovini teološkega nauka o stvarstvu tri stopnje ali obdobja, ki so izraz vsakokratnega odnosa med teologijo in naravno znanostjo.¹¹

V prvem obdobju nastopi zlitje svetopisemskega izročila z antičnim gledanjem na svet, tako da nastane religiozna kozmologija. S tem zlitjem so bile izločene tako panteistične sestavine poveličevanja kozmosa kakor tudi gnostične prvine zavračanja sveta. Teološki nauk o transcendentnosti Stvarnika v odnosu do stvarstva ima

¹¹ Povzemam po J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 47–53.

pred očmi kozmološko predstavo časovno in prostorsko omejenega, prigradnega in imanentnega sveta. Prebivanje Stvarnikovega duha v njegovem stvarstvu vendarle opredeljuje ta svet kot urejen božji svet, ki je poln božjega veličastva in ga vodi božja modrost.¹² Srednjeveška teološka kozmologija je pravzaprav kozmološka razlaga stvarjenja v šestih dneh (1 Mz 1), razlaga s pomočjo antičnega ptolomejskega pogleda na svet. Težave so nastale, ko so moderne znanosti (predvsem njihovi začetniki) začeli zavračati ta pogled kot neznanstven in neutemeljen.

Drugo obdobje je osamosvajanje naravnih znanosti od zgoraj navedene kozmologije. Teologija se je umaknila iz te kozmološke predstave tako, da se je omejila na osebno vero (to je vidno predvsem pri protestantih): »Verujem, da me je Bog ustvaril...«, piše v Lutrovem Malem katekizmu.¹³ Ne zavrača sicer dejstva, da je Bog ustvaril svet, toda to, da je svet božje stvarstvo, spoznam šele v svojem srečanju z Bogom, pojasnjuje Paul Althaus.¹⁴

Antični in srednjeveški pogled na svet sta bila zavržena kot neznanstvena in svetopisemski poročili o stvarjenju je zgodovinska kritika ožigosala kot mit. Tako ni preostalo drugega kakor zoženje nauka o stvarjenju na tisto osebno vero, po kateri mora človek zaupati samo Bogu Stvarniku, ne pa njegovim stvarjem. V tem drugem obdobju je bila glavna skrb naravnih znanosti in teologije postavljanje meja med eno in drugo. Po procesih proti Giordanu Brunu in Galileu Galileiu ter sporih glede nauka Charlesa Darwina in Sigmunda Freuda se je dozdevalo, da je res najbolje, da se obe vedi točno držita svojega načrtanega in med seboj ločenega področja. Toda to je bilo mirno sožitje, ki je imelo za podlago medsebojno nezanimanje in nepomembnost. Naravna znanost in teologija sta se torej skrbno držali vsaka svojega področja.

Dandanes sta teologija in naravoslovna znanost stopili v tretje obdobje medsebojnih odnosov. Izzvala in povezala ju je ekološka kriza in iskanje njene rešitve, katero morata iskati obe, če jima je do tega, da bi človek in narava na zemlji še naprej živela. Že nekaj časa je preteklo, odkar so začeli teologi spoznavati, da njihovi stalni poizkusi ločevanja od naravnih znanosti niso več potrebni, ker je prejšnje znanstveno verovanje izginilo iz naravoslovnih znanosti. Počasi so namreč začeli tudi znanstveniki naravoslovnih ved odkrivati, da krščanska teologija ni ostala pri zastarelih podobah o svetu, temveč da je tako na področju kozmologije kakor tudi na področju življenja (prakse) v današnji družbi partner, katerega je potrebno jemati resno. V položaju, v kakršnem je svet danes, ko velja geslo »en sam svet ali noben«, si ne morejo privoščiti teologija in naravoslovne znanosti nobenega porazdeljevanja prav iste resničnosti. Nasprotno: teologija in naravoslovne znanosti se morajo skupaj zavzeti za ekološko zavest o svetu (Weltbewusstsein).¹⁵ To je torej tisto obdobje, v katerem smo sedaj, in zelo pomembno je, kakšen bo prispevek teh partnerjev pri reševanju sveta.

Teološki pogled na stvarstvo

Nas seveda zanima predvsem to, kakšno nalogo ima teologija v tem ekološkem problemu, ki se je v vsej moči pojavil v zadnjem času.

¹² Prim. T. Akvinski, S. th. I qq.44–119.

¹³ Nav. J. Moltmann, n. d., 51.

¹⁴ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962, 301; nav. J. Moltmann, n. d., 51.

¹⁵ J. Moltmann, n. d., 48.

Potem ko so naravoslovne znanosti pokazale, kako moramo stvarstvo razumeti kot naravo, mora teologija pokazati, da moramo naravo razumeti kot božje stvarstvo.¹⁶ Pojmovati naravo kot božje stvarstvo pomeni, da ji ne pripisujemo niti božanskih niti demonskih lastnosti, temveč da naravo pojmujeemo kratko malo kot »svet«. Če je ta svet ustvarjen od Boga, potem ni njegov obstoj nujen, temveč je prigoden (kontingenten). Če pa je prigoden, potem ga ne moremo spoznavati iz ideje o Bogu, ampak samo iz opazovanja. Razumni red, v katerem in po katerem dojemamo in spoznavamo dogajanja v svetu, je tudi sam prigoden, časoven in spremenljiv. To velja tudi za »naravne zakonitosti«.

Vedeti moramo, da je »naravno« le tisto, kar je dosegljivo znanstvenemu spoznanju. Pojem »stvarstvo« pa zajema tudi dejstva, ki niso predmet stvarne resničnosti, ampak tudi taka, ki te presegajo, npr. človeško osebnost (subjektivnost) in njihovega duha ter to dvojje gleda kot ustvarjeni resničnosti, čeprav se izmikata merilom, ki veljajo za tvorni svet. Teologija se torej prizadeva povezati naravo (objektivno stvarnost) in človeka (subjekt) in zagovarja njuno prigodnost, ki izključuje vsako absolutnost. Teologija nadalje izhaja iz dejstva, da je po krščanski veroizpovedi Bog stvarnik »nebes in zemlje«, »vidnih in nevidnih stvari«. Vidna, znanstveno spoznatna in človeku dostopna stvarnost je zato le del celotnega stvarstva, in to vidni del. Teološko ne moremo »vidne« narave dovolj ustrezno razumeti kot stvarstva, če ne priznamo tudi tistega, kar je nevidno kot sestavni del stvarstva. Teološko ne more priznanje zemeljskih stvarnosti biti privzeto v večjo celoto božjega stvarstva, če ne vzpostavimo vere v nebesa kot druge strani prav tega stvarstva.

Končno je pomembna še ena misel za razumevanje narave kot božjega stvarstva. Za današnje stanje ustvarjenega sveta velja Pavlovo spoznanje o »nestrpnem hrepenenju« stvarstva, ki je bilo »podvrženo minljivosti, in sicer ne po svoji volji, ampak po volji njega, ki ga je podvrigel, a vendar v upanju« (Rim 8, 19–21). Usužnjenost, ki jo povzroča moč minljivosti, hrepenenja polna odprtost za prihodnost božjega kraljestva opredeljujeta sedanji svet, ne le človeka, ampak celotno stvarstvo. Kdor prepozna v svetu, kakršen je, »stvarstvo«, ta bo začel s *tem stvarstvom* trpeti in zanj upati.

Če se vrnemo k človekovemu odnosu do okolja, ki je človeku zaupano, in na ta odnos gledamo s teološkega vidika, moramo poudariti človekovo moralno odgovornost pred Stvarnikom. »Spreobrnjenje« narave (izboljšave) predpostavlja spreobrnjenje človeka. Iz brezobzirnega gospodarja se mora človek preleviti v oskrbnika, ki odgovarja resničnemu Gospodarju za to, kar mu je bilo izročeno v oskrbo. To spreobrnjenje zahteva spremembo celotnega odnosa do stvarstva, spremembo v mišljenju in delovanju.

To novo mišljenje in pojmovanje stvarstva predpostavlja novo pojmovanje in mišljenje o Bogu. Ekološko usmerjeni nauk o stvarjenju vključuje priznavanje božje navzočnosti v svetu in navzočnosti sveta v Bogu.

V okolju, ki je bilo prežeto s panteistično- matriarhalnimi naravnimi religijami, je morala jahvistična vera stare zaveze mukoma in vztrajno poudarjati razliko med Bogom in svetom: Boga ne smemo pojmovati svetno in sveta ne po božje. Bog se ne uveljavlja v moči in ritmu narave, temveč se razodeva v človeški zgodovini, ki jo

¹⁶ Prim. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Verlage der Verlagsgruppe »engagement«, 1985, 92–125; J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, Chr. Kaiser, München 1977, 123–139.

vodi po svoji zavezi in obljubi. Temelj za to razlikovanje Boga in sveta je bil prav nauk o stvarjenju, kajti v tej veri je Bog postavljen nad svet. Svet je božja zamisel in prihaja iz njegovih rok. Je dar ljubečega Boga. Darovalec je večji kot pa dar in zato je svet relativen. Bog ga svobodno oblikuje in ureja ter polaga vanj svoje zakone. Starozavezni nauk o stvarjenju prav s tem odločnim razlikovanjem med Jahvetom in stvarstvom zagotavlja naravnost stvarstva na svojega Stvarnika. Ne samo da stvari izhajajo iz božjih rok kakor lonec iz lončarjevih rok, ampak tudi za njihov obstoj in pravilno delovanje je potreben On, ki je položil zakone v njihovo notranjost, kakor bo napravo najbolje popravil tisti, ki jo je naredil. Ker je Bog Stvarnik sveta, zato ga tudi presega in mu edini more dati pravi cilj in smisel.

Toda to božje preseganje sveta ni (kot so mnogi zagovorniki sekularizacije v novejšem času hoteli) zanikanje prisotnosti Boga v svetu. Ekološko usmerjeni nauk o stvarjenju se mora potegovati obenem za božjo imanenco, za božjo navzočnost v svetu. Ta pristop in poudarek se ne oddaljujeta od svetopisemskega izročila, temveč se vračata k njegovi prvotni resnici: Bog, Stvarnik nebes in zemlje, je prisoten v vsaki svoji stvari in v stvarstvu sploh po svojem Duhu. »Deus penetrat praesentia sua totum universum.«¹⁷ Tako navzočnost, ko se Bog ne obrača k stvarjem samo kot »causa prima«, ampak kot Duh, ki vse prešinja in ohranja, moremo opisati z izrazi, kakor so npr. »prebivati«, »spreminjati«, »sočustvovati«, »udeleževati se«, »sotrpeti«, »veseliti se«. Ne gre za dva boga: imanentnega in transcendentnega, ampak za prav istega Boga, ki je neskončno vzvišen nad stvari, obenem pa neskončno blizu. Ohraniti to pravo ravnovesje je delalo velike težave tako starozaveznemu kakor tudi novozaveznemu verniku.

Kristološki in soteriološki pogled na stvarstvo

Krščanski nauk o stvarjenju je trinitaristično zasnovan. Bog se nam razodeva in približuje kot troedini. Kot tak stopa v stik s stvarstvom in še posebej s krono stvarstva – človekom. Sveta Trojica je tudi vzor in temelj odnosov v stvarstvu in med ljudmi, sholastični teologi so videli v stvarstvu »sledove« sv. Trojice – vestigia Trinitatis, v človeku pa »podobo – imago« Trinitatis. Bolj odločilno in dokončno je stopil Bog v svet in zgodovino po svojem Sinu. To je sestop, je ponižanje (humiliatio – koren nas vodi k zemlji, humus), ki je pomenilo dvignjenje človeka in stvarstva na mesto, ki ga je človek z izvirnim grehom zapravil. Ne samo človek, vse stvarstvo je »zdihovalo« v svojem nenaravnem stanju. Odrešeni človek in stvarstvo sta poklicana k hoji za Kristusom in v njegovo prihodnost. Najbrž ni nihče tako prodorno videl, kako je stvarstvo »deležno« Kristusovega odrešenja kakor ravno Teilhard de Chardin.¹⁸ Pravilni kristocentrizem nas uči, da si v sedanjem stanju ne moremo zamišljati stvarstva brez Kristusa. Tako moremo govoriti o naravnosti stvarstva na Kristusa. V Kristusu se Bog najbolj zavzema za svojo stvar in se ji najbolj, na pretresljiv način »posveča« in jo osvobaja za odrešeno bivanje.

¹⁷ F. Oetinger; nav. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 28.

¹⁸ Prim. H. de Lubac, *Teilhard de Chardins Religiöse Welt*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969; A. Trstenjak, *Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor*, v: Nova pot 18(1966)165–234; C. Sorč, *Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo*, v: BV 30(1970)265–283.

Po vsej pravici torej pritrdimo izjavi nemške škofovske konference, ki tudi poudarja, da imata krščansko razumevanje stvarstva in krščanski odnos do stvarstva svoje središče v Jezusu Kristusu. On je Beseda, s katero je bilo vse ustvarjeno, in tako božji pravzor stvarstva. V njem sprejema Bog stvarstvo kot svoje. Od učlovečenja Sina naprej spada svet za vedno k božjemu življenju. Res je božji Sin prevzel našo človeško naravo zato, da bi nas odrešil, vendar je ni po svojem odrešilnem delu in odhodu k Očetu odvrnil. Tako njegova človeška narava ni samo orodje (katerega bi po opravljenem delu odvrnil), ampak dejstvo, po katerem bo Bog vedno Emanuel – Bog z nami in bo stvarstvo (človeška narava) v Bogu. Jezus je s svojimi znamenji in čudeži in predvsem s svojo vstajenjsko zmago nad smrtjo na križu razodel, h kakšni slavi je poklicano stvarstvo. Zato tudi ni nobenega globljega temelja, nobenega temeljitejšega merila, nobenega večjega zaupanja pri nalogi, ki jo ima človek do stvarstva, kakor je Jezus Kristus.

Govoriti smemo tudi o *evharističnem* prebivanju Jezusa Kristusa v stvarstvu, o njegovi evharistični navzočnosti. Kot kristjani izkušamo v evharistiji notranjo povezanost z ljubečim Bogom in s stvarstvom, ki ga Bog ljubi. V evharistiji presega stvarstvo in človekovo prizadevanje našo v zgodovino ujeto prihodnost in se odpira v prihodnost brez konca, katero nam je Bog obljubil.¹⁹ Očiščena, posvečena snov more po Jezusovem delovanju postati »nosilka« evharističnega Kristusa. Vsekakor je snov v tej vlogi najbolj dvignjena in obogatena. Tukaj je najbolj razvidno, da snov ni podvržena samo človekovemu načrtovanju in delovanju, ampak jo more najbolj oplemenititi prav Bog, ko jo privzame za znamenje svoje navzočnosti.²⁰ V evharistiji se nam na neki način odkriva tista prihodnost stvarstva, v kateri bo imelo vlogo razodevanja in ne zakrivanja Boga.

Ne samo tedaj, ko gre za evharistijo, ampak pri večini zakramentov je snov pri-tegnjena v zakramentalno dogajanje. In če ta krog še razširimo (pri tem ne delamo nobenega nasilja ali samovoljnosti), moremo govoriti o stvarstvu kot zakramentu, znamenju, po katerem se nam Bog učinkovito razodeva, kolikor ga more stvarstvo razodevati in človek dojemati »in statu viae«.

Cerkev prav v luči odrešenja blagoslavlja stvarstvo in tako naobrača odrešenje tudi na stvari. Tako prejemamo zopet pravo razmerje do Boga in vrednost pred Bogom in za ljudi. Toda vsakokrat hoče Bog »uporabiti« snov kot sredstvo razodevanja in delovanja, jo mora (od prvega greha naprej) očistiti in posvetiti. Posveti jo že božja navzočnost (posvečen kraj, zemlja, tempelj), v polnosti pa Jezusovo odrešilno delovanje. Takó moramo gledati na stvarstvo ne samo s kristološkega, ampak tudi s soteriološkega vidika. V takem odrešenem stvarstvu more zopet prebivati Bog in so zopet vidne njegove stopinje. Toda to odrešeno stvarstvo bo opazil in prepoznal samo človek, ki sam živi odrešeno.

To odrešeno stvarstvo je območje, v katerem se začneta uresničevati božje kraljestvo. Jezus ni prišel, da nas zopet popelje v izgubljeni raj, kot nekakšno zemeljsko deželo sreče, ampak je s svojim prihodom začel uresničevati božje kraljestvo, ki je po svojem bistvu eshatološka stvarnost. V to stvarnost božjega kraljestva, ki se bo v polnosti uresničilo s Kristusovim prihodom v slavi, je privzeto tudi stvarstvo. »Novega neba in nove zemlje« ne bo brez tega sveta in te zemlje!

¹⁹ Prim. izjavo nemške škofovske konference, III, 3; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 83–84.

²⁰ Prim. CS 38, 2.

Sveto pismo nove zaveze vidi pravo in dokončno vrednost stvarstva v povezanosti s Kristusom. Glede tega najdemo pri Pavlu dva pomembna teksta, ki sta si med seboj tudi zelo podobna: Kol 1, 15–20 in Ef 1, 10. 20–23. Hvalnica v pismu Kološanom 1, 15–20 pojmuje celotno stvarstvo v odnosu do Kristusa: »Po njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji«. Kristus je »prvorojenec vsega stvarstva«. Tu ne gre samo za časovno prednost, ampak za odliko, ki Kristusa postavlja nad vse stvarstvo in le-to je nanj naravnano. Svet je Bog ustvaril glede na Kristusa, da bi mu izročil vesoljno gospodstvo (Kol 2, 9–10). Ta Kristus je križani in vstali, »prvorojenec vstalih od mrtvih«, vse ima v njem svoj obstoj. Ker je Kristus cilj stvarjenja sveta, je bil ta že vnaprej naravnano na Kristusa, na njegov prihod, predvsem pa na njegovo poveljčanje v vstajenju od mrtvih. Tako je Bog v »polnosti časov« zedinil vse v eni glavi. Vstali Kristus je glava vsemu in vse je podvrženo njegovi oblasti (Ef 1, 3–11. 20–23 in 3, 11). Stvarstvo, ki ga pojmuje drugače kakor v luči Jezusa Kristusa, izgubi svoj razlog za ustvaritev in za prihodnost.

Skupaj s človekom je torej Jezus odrešil tudi nerazumni svet iz zaslužjenosti Bogu sovražnim močem. Svet je opran z Jezusovo krvjo: »Zemljo, morje, zvezde, stvarstvo ta studenec je opral« (himna na veliki petek). Po Kristusu je Bog spravil s seboj vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih (prim. Kol 1, 20). Ostaja pa še vedno dejstvo, da svet greha in trpljenja še ni prešel in izginil. Milost odrešenja deluje v svetu, ki trpi. Sedaj je svet v »porodnih bolečinah« (Rim 8, 19), priti mora v polnosti novi svet, ki bo dokončno nadomestil starega (Raz 21, 4). Vendar pa pričakovane nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi človekovo vnemo za delo na zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekaj obrisa novega sveta (prim. CS 39, 2).

Pnevmatološki pogled na stvarstvo

V ta svetni svet je poslan božji Duh prav zato, da bi pripeljal Kristusovo odrešilno delo do dovršitve. Zato je »drugi Tolažnik« (Jn 14, 16), ki bo »spominjal« na to in nadaljeval to, kar je Jezus učil in uresničil. S tega vidika Sveti Duh udejanja Jezusov odrešilni dogodek v stvarstvu. Tako se po vsej pravici imenuje duša odrešenega stvarstva, saj poskrbi, da odrešenje ne ostane mrtev kapital, ki ne bi imel nobene povezave z dogajanjem v svetu in z življenjem. Z njegovo pomočjo postaja prepričanje življenje, teorija praksa.

Z druge strani pa je Sveti Duh »predujem, ara« prihodnjega stvarstva. Zato pravimo, da je Sveti Duh eshatološki dar. Je tisti, ki po svojem poslanstvu (od Očeta in Sina) »pripravlja« zgodovino in stvarstvo za eshatološko prihodnost. To »novost« prihodnjega stvarstva ne prepozna »stari človek« in tudi ne more biti v službi pripravljanja tega stvarstva – »novo vino dajemo v nove mehove«. Zato tudi ni vsak napredek in razvoj že resničen napredek in razvoj. Dokler je napredek v službi razkroja in uničevanja narave, je to izraz in vzrok nazadovanja, pa naj si človek pri tem še toliko domišlja. Uničujoči napredek ustvarja stari človek; in ta ne uvidi, kaj je v resnično človekovo korist. Tak razvoj je izraz človekove kratkovidnosti in iskanja napačnega izhoda. Prav Sveti Duh širi človeku obzorje in ga usmerja v resnično prihodnost. Daje mu tudi vedeti, da je to prihodnost za človeka in svet. Torej ga varuje pred svetobežnostjo, saj se novo stvarstvo začne že na tem svetu; obenem pa tudi pred napačno navezanostjo na ta svet, kajti »prihodnji svet« bo veličastnejši

in popolnejši, kakor bi ga mogli »zgraditi« z materialom, ki ga ponuja sedanje stvarstvo (kakor je samoljubje napačna navezanost nase, tako je tudi zaljubljenost v svet napačna navezanost nanj in človek mu s tem ne dela nobene usluge, ker ga ljubi zaradi svoje koristi). Človekova zgodovina je označena tudi z neprestanim iskanjem prave mere, ravnovesja med tema dvema odnosoma do sveta: svetobežnostjo in napačno navezanostjo na svet. Pravega razmerja nas uči prav Sveti Duh.

Tudi Cerkvi ni bilo vedno »lahko« odkrivati in zavzemati tega pravega razmerja. Nekateri njeni udje so se preveč nagibali k prepričanju, da je svet le »solzna dolina« in zato kraj, katerega se splača čimprej zapustiti ali ga vsaj zavračati; drugi pa podlegajo skušnjavi (in to še posebej dandanes), da bi služenju svetu podvrgli vse druge vrednote. Na te dve nevarnosti je hotel opozoriti 2. vatikanski cerkveni zbor in pokazati pot iz njiju. Ta pot je »duh evangelija«: »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimajo tukaj stalnega mesta, marveč da iščemo prihodnjega (prim. Hbr 13, 14), menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicanostjo, v katero je vsak poklican, še bolj stroga obveza. Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi le-ti ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, ki po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih nravnih dolžnosti. To pri mnogih nastopajočo razklanost med vero, ki jo izpovedujejo, in njihovim vsakdanjim življenjem, je treba prištevati med največje zablode našega časa« (CS 43, 1).

Tako vidimo, da »krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklepa« (CS 34, 3). Pri ukvarjanju z zemeljskimi stvarnostmi pa mora človek upoštevati hierarhijo vrednot: biti je pred imeti; tvarni napredek in pridobitve so za duhovnimi in v njihovi službi;²¹ blagor posameznika (ali peščice) ne sme biti v nasprotju ali ovira blagru celotne skupnosti, družbe in človeštva; zemeljske stvarnosti so in morajo biti pravzaprav v službi nebeških. Kjer spoštujejo to hierarhijo, tam se uresničuje božji načrt s stvarstvom, ki je: Vse po Kristusu v Duhu privedi k Očetu. To bo zadnji dan stvarjenja, ko bo Bog »počival« in se veselil svojega stvarstva in bo tega počitka deležno tudi ono. To bo dokončni »sobotni počitek« (v luči stvarjenja) in večna »nedelja« (v luči odrešenja), ko bo Bog slavljen v vseh svojih stvareh. Tudi na tem mestu moramo poudariti, da mora vse, kar je živega, imeti vse možnosti za življenje, in to ne zgolj zaradi uporabnosti, zaradi človeka, temveč zaradi polnosti in lepote stvarstva, preprosto zaradi življenja in obstajanja. Zato človek, ki plove v tretje tisočletje, ne sme pozabiti to, da vzame na svojo ladjo (kakor Noe) vsa živa bitja in tako omogoči vsem, da ostanejo pri življenju.

Sveti Duh in nova kultura

Kristjan v poslušnosti Svetemu Duhu vnaša v ta svet novo kulturo. V najširšem pomenu je kultura obdelovanje (kmet kultivira – obdeluje zemljo in spreminja s tem njeno podobo), oblikovanje narave. Nekako ji daje človek svojo podobo. Vse človekovo ukvarjanje z naravo je počlovečenje le-te. Zato mu je narava domača, mu je znanka; in človek najde v njej del sebe, saj je veseljstvo nekakšno razširjeno telo. Človek, ki naravo kultivira, je ne bo nikoli izrabljaj ali zlorabljal, ampak ga bo pre-

²¹ Prim. CS 35, 1.

vzemala do nje odgovornost in občutje domačnosti: Ko človek pri obdelovanju narave pokliče na pomoč stroj, prevzema žal tudi njegovo »kulturo«, ali drugače: stroj mu jo vsili. Bolj ko je človek v neposrednem stiku z naravo, bolj mu je blizu, bolj jo »razume«, predvsem njene zakonitosti. Več ko je »posrednikov« med naravo in človekom, bolj postaja ta tujka in predmet izkoriščanja. Tako v naravi bolj zaznavamo podobo tehnike in vedno manj podobo človeka. Ne gre za zdihovanje po lepih, starih časih, ampak za ohranitev pravega razmerja: tudi s pomočjo stroja vtisniti v naravo človeško podobo. Stroj sam na sebi je barbar, in če dopustimo, da nam vsili svojo moč in svojo »logiko«, je narava podvržena (ne brez naše krivde!) barbarstvu. Toda ne samo narava v celoti, ampak tudi človek začne prevzemati »logiko« stroja in ji sam podleže, ko niti ne ve, kdaj. Nujno je, da tisti človek, ki je to »mašinerijo« spravil v tek in s ponosom opazuje njen vedno hitrejši tek, najde dovolj moči, da jo umiri, kajti drugače bo pod njenim kolesjem končal on sam.

Ko je Bog izročil človeku svet, je hotel, da ga ta dokončno uredi in mu vtisne tudi svoj pečat. Hotel je, da človek uveljavi svoje »gospodovanje« nad naravo, ne da bi jo zaslužnil. V nasprotnem primeru bo človek sam postal suženj narave, »ustvarjene po svoje«. Glede na naravo je krščanska kultura tista, ki omogoča razmah vsega tistega, kar je položil vanjo Stvarnik. Tako najde človek v naravi stik s svojim Stvarnikom, obenem pa naravo s svojo »ustvarjalno« močjo oblikuje in vodi k Stvarniku, ko jo je poprej »poimenoval«, ji vtisnil svoj človeški pečat (ob stvarjenju jo Bog pripelje pred človeka in mu jo nekako izroči v varstvo, prim. 1 Mz 2, 19–20). Bog bo prejel naravo iz človekovih rok. In ni vseeno, kakšen bo ta naš »izdelek«. Tako ne poznamo amoralnega človekovega delovanja in poseganja v naravo. Zato je ekološka kriza pravzaprav proizvod človekove morale ali bolje rečeno: nemorale. Kajti človek je za naravo odgovoren svojemu in njenemu Stvarniku.

Nova, krščanska kultura je edino upanje za svet. Kristjan mora ohranjati za ta svet in v tem svetu. Krščansko upanje ni površno čustvo pričakovanja boljših časov novih izhodov, ampak je teološko upanje: temelj upanja je Bog, ki ne osramoti. Zato pa je to upanje tudi dejavno. Kristjan si prav zato, ker nosi v sebi to upanje, veliko upa. Krščansko upanje ni egoistično, ampak je upanje za ves svet. Kristjan upa tudi za druge in v moči tega upanja omogoča, da prodira to upanje tudi v brezupna območja. Krščansko upanje je torej tudi upanje za stvarstvo. Ne usmerja se v neki drugi svet, ampak v ta svet, ki se spreminja in vključuje v božje kraljestvo. Eshatološko upanje kaže možnosti in spremenljivosti sveta kot nekaj, kar je polno smisla. Kristjan bo torej prvi, ki bo zavzel pravi odnos do narave ter se boril zoper porušenje ekološkega ravnovesja. Moltmann pravi: »Dokler bo naša prihodnost vodila druge v brezup; dokler bo naša blaginja pomenila revščino za druge; dokler bo naša »rast« uničevala naravo, nas bo vsak dan spremljala stiska in ne upanje». ²² Kristjan bo v moči svoje »evangeljske kulture« pomagal odpraviti stiske in bo pri našal upanje.

Cilj stvarstva je sobotni počitek in praznovanje

Ne samo človek, ampak tudi stvarstvo je usmerjeno k »sobotnemu počitku«. Starozavezno govorjenje o soboti ima velik pomen tudi za naravo. »Na soboto je

²² J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*. Uporabljam it. prevod D. Pezzetta, *Esperienze di Dio. Speranza, angoscia, mistica*, Queriniana, Brescia 1981, 38.

bilo stvarjenje že izvršeno,« pravi Moltmann²³, zato pa je sobota predpoda prihodnjega sveta. Zaradi tega dne je bilo vse ustvarjeno. Pojmovanje stvarstva, ki je usmerjeno k sobotnemu počitku, je povsem drugačno od pojmovanja sveta kot narave: ta pozna le čase in ritme, kjer ni prostora za sabbat. Šele svet, ki je pojmovan v luči sobote, je tisti, ki prihaja iz božjih rok. Ne samo človek, ampak tudi narava potrebuje soboto, da se »odpočije«.

Izrael je obhajal soboto kot Jahvetovo zapoved. Toda tedensko obhajanje sobote je vodilo k sobotnemu letu, v katerem je bilo vse rešeno vezi in vrnjeno na svoje mesto. V tem letu so bili tudi poravnani vsi odnosi med človekom in naravo. Tako se je starozavezni človek učil, da ni gospodar, ampak oskrbnik, in da bo moral vse vrniti resničnemu gospodarju. Toda tudi to sobotno (jubilejno) leto je bilo priprava na mesijanski čas. Takó je bila vsaka sobota (sobotno leto pa še toliko bolj) predokus odrešenega sveta.

Jezus iz Nazareta je začel svoje javno delovanje prav z oznanjenjem mesijanskega časa. Prišel je zato, da napove leto Gospodovega usmiljenja (prim. Lk 4, 18). Z njegovim delovanjem, izlitjem Svetega Duha, smrtjo in vstajenjem se je ta mesijanski čas uresničil. Zato obhajamo kristjani prvi dan tedna kot praznik vstajenja, kajti to je prvi dan novega stvarstva. Tako je novo stvarstvo v bistvu že vzpostavljeno in potrebuje samo še dokončne dovršitve. Krščansko obhajanje nedelje ima zato veliko večjo vsebino in pomen za stvarstvo kakor pa starozavezna sobota. »Večna velika noč«, »praznik brez konca« bo v večnosti dovršitev tistega praznovanja, ki ga še »na poti« obhaja odrešeni človek. Če lahko rečemo za starozavezno soboto, da pripravljala pot mesijanskemu času, potem velja za nedeljo, da je že predokus tega časa, saj je s Kristusom že nastopil. Kolikor je stvarstvo privzeto v to »nedeljsko« praznovanje že sedaj, je za človeka tudi prostor praznovanja in veselja, ki sta eshatološki razsežnosti bivanja.²⁴

Povzetek: Ciril Sorč, Ekološki problem v luči teologije

Razprava prinaša najprej nekaj pogledov na začetek in cilj sveta, nato pa se ustavi pri svetopisemskem pojmovanju, ki je izhodišče za krščansko razmerje do okolja in vprašanj, ki jih danes to vključuje. Vendar pa sveta ne moremo pravilno pojmovati, če ne vključimo tudi kristologije, saj je stvarstvo naravnano na Kristusa, po katerem je tudi odrešeno. A tudi to ni vse. Sveti Duh je tisti, ki v ta svet vnaša te prvine prihodnjega, v Kristusu odrešenega sveta, zato je treba kristološki vidik dopolniti s pnevmatološkim. Konkretno iz vsega tega sledi, da nam je potrebna nova kultura, ki ne bo kultura gospodovanja in izkoriščanja, temveč služenja in sožitja, in to ne samo z ljudmi, temveč tudi s stvarstvom.

Summary: Ciril Sorč, Ecological Problems in the Light of Theology

The article first gives some views on the beginning and the aim of the world and then deals with the biblical understanding thereof, which is the starting point for any Christian attitude towards environment. No correct view of the world, however, can be formed unless it also contains christological aspects since the Creation is directed towards Christ and was redeemed by Him as well as pneumatological aspects since the Holy Spirit brings the elements of the world to come into this world. It is necessary to create a new culture, which will not be based on domination and exploitation but on serving and companionship, including not only people but also the environment.

²³ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 20; gl. še 20–21; 281–299.

²⁴ Prim. J. Moltmann, *Neuer Lebensstil. Schriften zur Gemeinde*. Slovenski prevod J. Nežič, *Novi življenjski slog. Koraki k občestvu*, Družina, Ljubljana 1984, 55–73; C. Sorč, *Ustvarjeni za veselje*, v: BV 42(1982)200–214.

Francè Rozman

Odnos med spoloma v Svetem pismu

Čeprav je Sveto pismo božja knjiga, ne govori toliko o Bogu in njegovem notranjem življenju kot o človeku. Sveto pismo je pravzaprav razgrnitev načrta, ki ga ima Bog s človekom. To kaže že njegova zgradba: začenja se s stvarjenjem, in sicer tako, da posveča stvarjenju človeka največ prostora (1 Mz 1, 26–31; 2, 7–25), končuje pa s stvarjenjem novega neba in nove zemlje (Raz 21, 1), ko Bog pripravi prostor odrešenemu človeku.

Sveto pismo je torej zgodovina človekovega približevanja Bogu. V tem približevanju so odločilni prav medsebojni človeški odnosi, kajti »kako moreš reči, da ljubiš Boga, če pa sovražiš svojega brata. Kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, ki ga ne vidi« (1 Jn 4, 20).

V razpravi hočem spregovoriti o posebnem primeru medsebojnih človeških odnosov: o odnosu med spoloma, in sicer tako, kakor si je ta odnos zamislil Bog, in tako, kakor ga je uresničeval človek.

Bog je ustvaril človeka kot »moža in ženo« (1 Mz 1, 27), torej v dveh spolih, ki se privlačujeta ali odbijata, čeprav je obema enako govoril, kako naj sodelujeta. Sveto pismo ne poroča samo, kakšni so bili v zgodovini odnosi med spoloma, temveč tudi, kaj Bog naroča o odnosih med spoloma. Sveto pismo ni samo zgodovina, je tudi nauk. Končno je pa tudi njegova zgodovina nauk, kajti »karkoli se je napisalo, se je napisalo nam v svarjenje, za poplajševanje in vzgojo v pravičnosti, da bi bil božji človek popoln in primeren za vsako dobro delo« (2 Tim 3, 16c–17).

Če hočemo spoznati božjo zamisel o človeku in božje hotenje o razmerju med spoloma, se moramo povrniti k stvarjenju človeka. Takrat je bil človek tak in razmerje med spoloma tako, da je Bog lahko rekel: »Bilo je prav dobro« (1 Mz 1, 31). Tako je Bog rekel samo pri stvarjenju človeka. K temu začetnemu stanju so se znova in znova vračali vsi, ki so hoteli z razodetjem ozdraviti človeka in medsebojne človeške odnose. Tudi Jezus se je v sporekanju s farizeji skliceval na začetek, ko je zavračal ločitev zakona in dejal: »Od začetka pa ni bilo tako« (Mt 19, 8). Morda se zdi komu odveč razčlenjevati poročilo, ki ga dobro poznamo, vendar naj pripomnim dvoje:

1. Poročilo o stvarjenju človeka je napisano v taki obliki, da ne bo nikoli zastarelo. Čeprav je preprosto in slikovito, so temeljne resnice o človeku in razmerju med spoloma bolj življenjsko in razumljivo povedane kot v logično in znanstveno neoporečnih razpravah. Ob tem se naravnost čudimo, kako preprosta je božja resnica in vsem razumljiva božja govorica.

2. Ob znanem poročilu bi rad opozoril na nekatere novejšje ugotovitve, ki so sad boljšega poznavanja hebrejščine, posebno njenega razmerja do semitskih jezikov, zavoljo tega so nekatere resnice še bolj utemeljene, globlje v svojem pomenu in bogatejše v svojem sporočilu.

Božje v človeku

Takoj na prvih straneh Svetega pisma sta dve poročili o stvarjenju in odnosih med spoloma. Prvo, 1Mz 1, 26–28, izhaja iz duhovniškega izročila (P) in je nastalo v 6. stol. pred Kristusom, drugo, 1 Mz 2, 4b–25, pa iz jahvističnega izročila (J) in je nastalo v 9. stol. pred Kristusom. Prvo je bolj teološko in abstraktno, drugo pa bolj zgodovinsko in konkretno. Prvo bolj odgovarja na vprašanje, kaj je človek, drugo pa, kako je bil ustvarjen človek; obojno pa je tesno povezano s stvarjenjem. Po prvem je bil človek nazadnje ustvarjen. Ko je Bog vse ustvaril in pripravil primerno bivanje za človeka, je *ustvaril* še človeka. Poročilo jasno naglaša, da je človek krona stvarjenja. Po drugem pa je Bog najprej *naredil* človeka, šele nato je ustvaril vse drugo; s tem naglaša, da je človek prvo božje stvarjenje in da je Bog vse drugo ustvaril zaradi človeka.

Oglejmo si najprej drugo poročilo in izluščimo iz njega resnice, ki se neposredno nanašajo na stvarjenje človeka:

Takrat, ko je Gospod Bog naredil zemljo in nebo, še ni bilo nobenega poljskega bilja na zemlji in nobeno poljsko zelišče še ni poganjalo; zakaj Gospod Bog še ni pošiljal dežja na zemljo in ni bilo človeka, ki bi bil polje obdeloval, le vlaga je vstajala iz zemlje in namakala vso površino polja. *Tedaj je naredil Gospod Bog človeka iz prahu zemlje in mu vdahnil v obličje oživljajočega duha. Tako je postal človek živo bitje.* Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Eden proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil. In Gospod Bog je dal zrasti iz zemlje vsakovrstno drevo, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja v sredi vrta ter drevo spoznanja dobrega in hudega. In reka je tekla iz Edena, da je namakala vrt; od tam pa se je delila v štiri veletoke. Ime prvemu je Fison; ta obteka vso deželo Hevilat, kjer je zlato; in zlato te dežele je dobro; tam je bdelij in kamen oniks. Drugi reki je ime Gehon; ta obteka vso deželo Kuš. Tretji reki je ime Tigris; ta teče vzhodno od Asurja. Četrta pa je Evfrat. Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval. In Gospod Bog je dal človeku tole zapoved: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« Tedaj je rekel Gospod Bog: »Ni dobro človeku samemu biti; naredim naj mu pomočnico, njemu primerno. Gospod Bog je torej naredil iz zemlje vse živali polja in vse ptice neba in jih privedel k človeku, da bi videl, kako jih bo imenoval, in da bi vsakršno živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek. In človek je dal imena vsej živini in vsem pticam neba in vsem živalim polja; a za človeka se ni našla pomočnica, njemu primerna. Nato je poslal Gospod Bog človeku trdno spanje; in ko je zaspal, je vzel eno izmed njegovih reber ter napolnil z mesom njegovo mesto. In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku, ženo ter jo privedel k človeku. Tedaj je rekel človek: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja; kajti iz moža je vzeta. Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno telo.« Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.

Poročilo najprej pravi, da je Bog *naredil* (jacer) človeka. Bog ni človeka ustvaril iz nič (bara'), kar sledi iz prvega poročila (1 Mz 1, 27), temveč ga je izoblikoval iz zemeljskih prvin. Človek je torej iz že obstoječe snovi. Ta ni sama od sebe, temveč jo je Bog ustvaril, a iz nje je Bog izoblikoval človeka, podobno kot lončar izoblikuje posodo iz gline.

Bog je naredil človeka iz »prahu zemlje« (afar). *Afar* je zgornja plast zemlje, primerna za obdelovanje, torej prst, prah, glina. Isto besedo uporabi sveti pisatelj tudi za kazen, ki jo Bog izreče človeku: »Zakaj prah (afar) si in v prah (afar) se povrneš« (1 Mz 3, 19). Človeško življenje je samo prehod iz materinega naročja v naročje matere zemlje, kakor pravi modri Sirah: »Težek jarem teži človeške otroke od dneva izhoda iz materinega telesa do dneva vrnitve k materi vseh« (40, 1, prim. še: Job 1, 1; Prd 5,14).

Ker se hebrejsko imenuje zemlja, iz katere je človek narejen *'adama^h*, se po njej imenuje ta, ki je iz nje narejen Adam, po naše *Zemljak¹*, čeprav nekateri povezujejo hebrejsko besedo *adam* s sumersko *ada-mu*, kar pomeni »moj oče«. Svetopisemski pisatelj je tako imenoval prvega človeka zato, ker je izvor vsega človeštva². O. Procksch pa namiguje na feničansko besedo *adam*, ki pomeni služabnik, suženj, vazal; človek je torej božji služabnik in božji podložnik, kar je v jahvističnem poročilu stvarjenja posebno močno naglašeno.³

»In mu vdahnil v obličje⁴ oživljajočega duha« (v. 7). Medtem ko je Bog izoblikoval človeku telo iz zemlje, mu je *vdihnil oživljajočega duha*. Gre za dvostopenjsko delo: oblikovanje telesa in dajanje oživljajočega duha. Narodi na Vzhodu so bili splošno prepričani, da prihaja življenjski dih od božanstva. Življenje obstaja v dihanju skozi nos, zato je dihanje za Semita simbol življenja. Dihanje pa ni samo tisto, kar človeka oživlja, ni samo življenje, temveč je tudi tisto, kar dviga človeka nad živalski svet in ga nareja podobnega Bogu. Čeprav pravi sveti pisatelj, da imajo tudi živali »dih življenja« (1 Mz 7, 22), vendar ni nikjer v Svetem pismu rečeno, da bi jim bil Bog vdihnil dih življenja. Ko to pravi samo za človeka, pravzaprav pravi, da mu je Bog dal pri stvarjenju posebno učinkovito silo, po kateri se človek razlikuje od živali⁵. To je razumna in neumrjoča duša, ki jo je Bog ustvaril iz nič. Četudi bi se človek po telesni strani razvijal, kar trdi evolucionizem, je človek od tistega trenutka človek, ko mu je Bog ustvaril neumrjočo dušo.

Po svetopisemskem prepričanju je »dih življenja«, duša, neločljivo povezana s telesom, ki ga oživlja. Duša ne prebiva v telesu, kot meni Platon, po katerem je telo kletka človeške duše, temveč je vse telo duša. Svetopisemsko govorjeno človek nima duše, temveč je duša; nima telesa, temveč je telo, čeprav nobeden od smrtnikov ne ve, »kako pride dih v kosti otroka, ki je v materinem telesu« (Prd 11, 5).

¹ Tudi v latinščini ima beseda *homo* isto deblo kot *humus* – prst, zemlja, tla.

² Adalbert Rebić, **Biblijska prapovijest** (Post 1–11), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 21972, 76.

³ O. Procksch, **Die Genesis**, 1924, 81. Navaja Adalbert Rebić, n. d., 76, op. 3.

⁴ Izv. b'afaw – v nos. Nemški enotni prevod, **Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Das Alte Testament**, Kath. Bibelanstalt, Stuttgart 1980, izraz res tudi tako prevaja: ... und blies in seine Nase den Lebensatem.

⁵ J. Scharbert, **Genesis 1–11, Die neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung**, Echter Verlag Würzburg 21985, 49.

Jahvistični pisatelj opisuje stvarjenje žene kot kirurški poseg Boga v moža. Smisel tega dejanja je v njegovem sporočilu, zato nas ne sme zmotiti antropofornizem, ki je tako značilen za jahvista. Pomen slikovite pripovedi razumemo samo, če vemo, kaj pomeni ključna beseda *cela*⁶, ki jo prevajamo: rebro, bok, stran; zato ni čudno, če razlagalci raziskujejo prevsem njen pomen.

Ker se beseda večkrat pojavi v Stari zavezi in pomeni: vrh hriba (2 Sam 16, 23), stran šotora, vogalna stran (2 Mz 26, 20. 22), stran oltarja (2 Mz 27, 7), ima najbrž tudi tukaj podoben pomen. Jahvist je s tem povedal, da je Bog naredil možu bitje, ki ga dopolnjuje v njegovi človečnosti in je za njegovo celovitost tako potrebno, kot je šotoru potrebna vogalna stran; če jo spodmaknemo, se šotor podre, ali kakor pravi slovenski pregovor: »Žena drži tri vogale pri hiši, mož pa enega.«

Drugi opozarjajo na sorodno besedo v akadščini, kjer *cilu* ali *tilu* pomeni življenje, s čimer pravi jahvist, da je žena narejena iz moževega življenja oziroma na sumersko besedo *ti* – oživetiti, nekomu dati življenje, kar bi pomenilo, da je žena iz moževega življenjskega počela⁶.

O izvoru žene Sveto pismo uči:

1. Žena ima isto naravo kakor mož. Narejena je iz moževega življenjskega počela, zato imata oba isto človeško življenje. Mož je samo v ženi prepoznal sebe, ne pa v živalih, ki jih je Bog privedel k njemu (prim. 1 Mz 2, 19–20). To pomenijo njegove besede: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa« (v. 23), ki v Svetem pismu (1 Mz 29, 14; 32, 27; Sod 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13; Iz 58, 7; Ef 5, 30), pri Arabcih pa še danes pomenijo krvno sorodstvo, rodbinsko vez oziroma to, kar privede moškega in ženske v najtesnejšo življenjsko skupnost na zemlji, v zakon. Med možem in ženo ni razlike, kakor je med možem in živalmi, temveč imata oba isto razumno dušo.

2. Žena je moževa polovica. Žena dopolnjuje moža v njegovi človečnosti, tako da sta mož in žena skupaj popolna podoba človeka. Žena ni manj vredna od moža, ni njegova lastnina ali sužnja, temveč ima, po božji zamisli, isto človeško dostojanstvo kakor mož.

3. Žena je moževa pomočnica. Nekateri so iz besed »naredim mu pomočnico« (v. 18) sklepali, da Bog hoče popolno podložnost žene možu. Calvin je te besede takole pojmoval: »Žena naj se dobro zaveda, da je Bog, ko jo je ustvaril, rekel: 'Naredim naj mu pomočnico!' Ni rekel: 'Ustvarimo ženo, temveč pomočnico,'«⁷ vendar se tako pojmovanje upira neposrednemu sobesedilu, zato besedo bolje razumemo, če jo pojasnimo s poznejšo modrostno književnostjo, kjer se beseda *pomoč* večkrat omenja, na primer: »Kdor dobi ženo, dobi najboljšo posest: sebi ustrezno pomoč in steber za naslonjalo; in kjer ni žene, je vzdihovanje in blodnja« (Sir 36, 24. 25b), kjer beseda »pomoč« pomeni bitje, ki je drugemu všeč, mu je primerno in mu povsem ustreza. Žena je možu dana za pomočnico, da je njegovo življenje uspešnejše, srečnejše in varnejše, kajti: »Bolje je, da sta dva kakor eden, ker imata dobro plačilo za svoj trud« (Prd 4, 9). Žena je bitje, ki velja možu za njegov drugi jaz, zato ni njegova podložnica ali sužnja. Samo z njo se lahko pogovarja, sodeluje

⁶ Prim. Adalber Rebić, n. d., 149, op. 2.

⁷ Navaja Godefridus N. Vollebregt, **Brak u Bibliji**, v: T. C. de Kruijf – G. N. Vollebregt, **Spolnost i brak u Bibliji**, prevedel Adalbert Rebić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972, 123.

in načrtuje; žena mu je to, kar mu nobena žival ni mogla biti.

»Mož bo zapustil očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno telo« (v. 24).

Držal, hebr. dabaq, pomeni: priljubiti se, zlit se v eno. Beseda izraža privlačnost žene, ki je za moža tako močna, da se z njo »zlije v eno telo«.

Eno telo, hebr. basar 'ehad – eno meso, izraža najglobljo edinost med možem in ženo. Mož in žena sta eno. V zakonu sta tako tesno povezana med seboj, da živita kakor eden, vendar v dveh polih. To je zakonska enost, ki se kaže v spolni združitvi med možem in ženo. Tako tesne povezanosti dveh ne pozna nobena druga ustanova. To nagnjenje drug do drugega je Bog položil v človeško naravo, zato je zakon, kjer se ta življenjska skupnost uresničuje, božja ustanova. Odtod Jezusova zahteva: »Kar je Bog združil, naj človek ne ločuje« (Mr 10, 9).

Ker pomeni v svetopisemski govorici telo tudi osebo, kakor se kaže in deluje navzven, torej človeka v njegovi celotnosti, ne samo njegovo telesno, temveč tudi duševno stran, ne moremo zakonske enosti zožiti samo na spolnost, temveč zavzema tudi človekovo čustveno in duševno stran. Z izrazom *eno telo* je prav tako kot spolna enost naglašena tudi njuna duševna enost. Zakon je en utrip dveh src. Zakonca sta ena duša v dveh telesih.

Mož in žena ostajata v svoji naravi tudi v zakonu neokrnjena. Drug drugemu stojita nasproti tako na biološkem, fiziološkem kakor na psihološkem področju. Mož je racionalen, želi analizo, je kritičen, agresiven in ukazovalen. Žena pa je nasprotno bolj intuitivna, občutljiva, sprejemljiva za dialog; želi si sintezo in skladnost, ljubezen in lepoto, mir in dobroto. V zakonu se med seboj v ljubezni dopolnjujeta, vendar pri tem nihče ne zgubi nič od svoje osebnosti. Ljubezen usklajuje nasprotja, da postajata tudi v duševnem pogledu *eno telo*.⁸

Njuno notranjo skladnost je izrazil jahvist z besedami: »Bila sta naga, a ni ju bilo sram« (v. 25). Skladnost v človeku je porušil greh. Če ne bi bilo greha, se človek ne bi sramoval svoje spolnosti, kakor se je ne sramuje dojenček, dokler se v njem ne prebudi zavest greha.

Namen zakona

Drugo poročilo pripoveduje, kaj je človek po božji zamisli, in odgovarja na vprašanje, kaj je prvenstveni namen združitve med možem in ženo, da sta »eno telo«.

Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!« In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!« (1 Mz 1, 26–28).

Množinska oblika »naredimo« izključuje vsako misel na mnogoboštvo pri Izraelcih. V Svetem pismu ni sledu o izraelskem mnogoboštvu. Najmočnejši dokaz za to je dejstvo, da je glagol, ki se veže z množinsko obliko besede Elohim (Bog) vedno

⁸ L. J. Sahuc, *Primerjalna ženska in moška psihologija, Seksološke študije*, Zagreb 1971, 29; navaja C. Tomić, *Uzvišena tajna*, Zagreb 1974, 39.

v ednini⁹. Jahve je »edini Bog« (prim. 5 Mz 6, 4; Mr 12, 29). Množinska oblika je deliberativni plural, ko se Bog posvetuje s seboj oziroma z nebeškim dvorom¹⁰. Res ni pogosta. Navadno jo najdemo tam, ko gre za izjemno pomemben dogodek (prim. 1 Mz 11, 7) in stvarjenje človeka je tak dogodek. Samo takrat je Bog naredil bitje, sebi podobno, kar pomeni beseda *celem* – podoba, odlitek, kip. Vendar človek ni »odlitek Boga«. Kljub podobnosti z Bogom človek ni enak Bogu. Druga beseda *demut* – podobnost, sličnost, ustreznost, zožuje človekovo razmerje do Boga zgolj na podobnost. Elohist jo je najbrž dostavil zato, da ne bi kdo zaradi posebnega božjega stvarjenja človeka mislil, da je človek enak Bogu, ne, človek je kljub vsej vzvišenosti nad ustvarjeno naravo (prim. 8, 5–6; Ezk 28, 12) samo podoben Bogu.

V čem je človekova bogopodobnost?

Na vprašanje razlagalci različno odgovarjajo¹¹. Eni mislijo, da v človekovi pokončni hoji, drugi v tem, da se človek razlikuje od živali, tretji v človekovih umskih sposobnostih in neumrljivosti njegove duše¹², če pa poročilo beremo naprej, vidimo, da takoj za človekovo bogopodobnostjo sledi božje naročilo, »naj si podvržeta zemljo in ji gospodujeta« (prim. v. 28). Človek je deležen božjega gospostva nad stvarjenjem. Čeprav je sam ustvarjen, stoji zato, ker mu je Bog dal posebne sposobnosti, stvarjenju nasproti, tako da v božjem imenu gospoduje stvarjenju. Človek je živa podoba Boga v svetu in predstavnik božje moči (prim. Ps 8; Sir 17). Njegova bogopodobnost je v tem, da gospoduje nad stvarjenjem.

Pri tem je pomembno, da ni samo mož podoben Bogu. Sveti pisatelj pravi prav takrat, ko poroča, da je Bog »ustvaril človeka po svoji podobi«, da je ustvaril človeka kot »moškega in žensko«. Človek je ustvarjen v dveh spolih: moškem in ženskem, vendar sveti pisatelj s tem ne trdi, da je človekova bogopodobnost v njegovi spolni razliki, ker razodeti Bog ni spolno bitje, kakršna so božanstva Izraelovih sosedov, temveč da je ženska, ravno tako kot moški podobna Bogu. Ženska je v svojem dostojanstvu zenačena z moškim. Obstaja razlika v spolih, ne pa razlika v dostojanstvu spolov. Svetopisemski pisatelj je tako dopolnil jahvista, da ne bi kdo zaradi njegovega poročila o stvarjenju žene iz Adamovega rebra (2, 21sl.) imel ženske za manj vredno bitje¹³.

Človek pa ni podoben Bogu samo v tem, da gospoduje stvarstvu, temveč mu je podoben v samem stvariteljskem dejanju.

Z rojstvom otroka sta prvi moški in prva ženska prenesla svojo bogopodobnost na potomstvo. »Adam je dobil sina po svoji sličnosti in podobi« (1 Mz 5, 3). Ker je bil sam podoben Bogu, je z rojstvom prenesel svojo bogopodobnost na sina in tako prehaja človekova bogopodobnost iz roda v rod.

Kakor je Bog prav zaradi bogopodobnosti človeku naročil, »naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje« (v. 26b), tako mu je tudi zaradi bogopodobnosti rekel: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo!« (v. 28b), čeprav v drugem primeru sveti pisatelj izrečno ne omenja človekove bogopodobnosti, vendar je nanjo mislil, ker spričuje njegovo dvodelno poročilo o stvarjenju člo-

⁹ Prim. Adalbert Rebić, n. d., 75.

¹⁰ Predstava božjega dvora v Stari zavezi ni redka (prim. 1 Kr 22, 19sl.; Job 1; Iz 6), zato misli G. von Rad, da se tudi v 1 Mz 1, 26 Bog posvetuje z nebeškim dvorom (prim. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Kap. 1–12,9, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1964, 45–46).

¹¹ Prim. Marijan Peklaj, *Ustvarjen po božji podobi* (Gen 1, 26–27), BV 4 (1977) 456–478.

¹² Prim. J. Scharbert, n. d., 45.

¹³ J. Scharbert, n. d., 45; prim. Godefridus N. Vollebregt, n. d., 130–131.

veka. To je sestavljeno iz dopovedi: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi« (v. 27a) in dopolnila dopovedi: »Moškega in žensko je ustvaril« (v. 27c). Analogno temu je dvodelno božje naročilo človeku: gospoduje naj nad vsemi živalmi (v. 26b) in z rojevanjem naj napolni zemljo (v. 28b). Če je gospodovanje nad živalmi posledica njegove bogopodobnosti, potem je tudi človekovo rojevanje in napolnjevanje zemlje, vendar tako, da si mora človek kot podoba božjega gospostva zemljo podvreči in ji gospodovati, kot podoba božjega očetovstva pa zemljo napolniti. Človekova bogopodobnost je vključena v samo božje stvariteljsko delovanje. Z rojevanjem človek posnema božje stvariteljsko delovanje, tako da po besedah rabija Ben Azaija (u. okrog 110 po Kr.) številno potomstvo povečuje človekovo podobnost z Bogom, majhno potomstvo ali nerodovitnost pa zmanjšuje!¹⁴

Čemu naj bi sveti pisatelj dostavljaj »moškega in žensko je ustvaril«, če ne bi mislil na zakon, kjer nastaja novo življenje in se tako uresničuje naročilo: »Rodita in množita se . . .« To je toliko bolj verjetno, ker je v hebrejski besedi »adam« že vključeno množstvo ljudi, kajti beseda ima kolektiven, ne individualen pomen in bi jo morali prevajati: ljudje, človeštvo. Če po vsem tem še pravi »moškega in žensko je ustvaril«, misli na posebni vidik človekove bogopodobnosti, na rojevanje, to se pravi, na človekovo vključevanje v božje stvariteljsko delovanje.

Kakšne temeljne resnice o človeku in odnosu med spoloma vsebuje to razodetje?

1. Bog je s stvarjenjem dal človeku nekaj od samega sebe. V človeku je nekaj božjega. Človek je edino stvarjenje, ki je narejeno »po božji podobi in sličnosti« (prim. v. 26). Življenja nima iz sebe, temveč od Boga, zato tudi nima pravice nad življenjem, ne svojim ne bližnjim, temveč ima to pravico samo Bog. Kdor ubije človeško življenje, rojeno ali nerojeno, njegova kri vpije k Bogu (prim. 1 Mz 4, 10) in Bog povezuje prepoved ubijanja prav s človekovo bogopodobnostjo: »Kdorkoli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka« (1 Mz 9, 6).

2. Bog je dal s stvarjenjem človeku razum in svobodno voljo. Dal mu je, kar nima nobeno drugo živo bitje na zemlji. Po teh darovih je človek božji predstavnik na zemlji. Z razumom človek spopolnjuje svet okrog sebe, zato je vsako odkritje, izum ali napredek samo uresničevanje božjega naročila: »Podvrzita si zemljo in ji gospodujta!« (v. 28c).

3. Bog je s stvarjenjem položil v človekovo naravo teženje po skupnem življenju. Zakon je božja ustanova. Ustanovil je monogamni zakon, kajti »moškega in žensko je ustvaril«, ne bigamijo ali poligamijo. Samo v monogamnem zakonu se moški in ženska v popolni enakopravnosti in dostojanstvu povezujeta v najtesnejšo življenjsko skupnost na zemlji. Namen zakona je rojevanje novih ljudi, osebno notranje spopolnjevanje, ki je enako naglašeno kot spolno udejstvovanje ter medsebojna pomoč.

To je podoba človeka in odnosov med spoloma, kakršna je bila na začetku. Sveti pisatelj jo je v navdihnjenju spoznal, čeprav jo je zapisal v času, ko je bila njena dejanska podoba drugačna, ker jo je greh razdejal. Greh je porušil edinost med spoloma. Naredil je razkol v človeku, v njegovem odnosu do žene in v odnosu do sveta. Poslej je človek gospodoval ženi (prim. 1 Mz 3, 16).

¹⁴ Navaja G. N. Vollebregt, n. d., 132.

Življenje med božjim hotenjem in stvarnostjo

Sveto pismo kaže tudi na izvor zla, ki se je kot veletok razlil nad človeštvo in tako prizadel odnos med moškim in žensko, da je bila namesto enakopravnosti med spoloma ženska izrinjena pod človeško dostojanstvo, da je poligamija spodrivala monogamijo, ločitev nerazveznost zakona in nenasitna strast po uživanju spodkopavala zvestobo v zakonu. Vse to je prišlo tudi nad izvoljeno ljudstvo, čeprav nikoli v taki obliki in takem obsegu kakor pri njihovih sosedih in poganskih narodih. V Izraelu je vedno odmeval glas božje besede, ki je toliko brzdal človeško strast, da je živel med starimi narodi najpopolnejše etično in družinsko življenje, zaradi česar so se mnogi pogani spreobračali k starozavezni religiji. To so prišleki ali prozeliti, Nova zaveza jih imenuje »bogaboječe« (prim. Apd 13, 43; 16, 14; 17, 4); posebno veliko jih je bilo na pragu nove zaveze. Čeprav je Izrael živel med božjim hotenjem in lastno trdosrčnostjo, je vedno bolj zmagovalo božje hotenje. Čim bolj se je bližala mesijanska doba, tem bolj se je etično umirjal, kar spričuje posebno starozavezna modrostna literatura

Najbolj pogosti primeri teptanja enakosti med spoloma so:

1. Poniževanje ženske

Sveto pismo ne opisuje načelno razmerja med moškim in žensko, zato iz posameznih primerov njunega sožitja samo sklepamo, kakšen je bil odnos med spoloma v starem Izraelu¹⁵. Če dopolnimo te primere s tem, kar določa o odnosu med možem in žensko starozavezna zakonodaja (prim. 3 Mz 12, 1-8; 5 Mz 24, 1-4; 25, 5-10 itd.), kar so razglašali preroki (Oz 2, 4-25; Jer 3, 1-15; Ezk 16, 1-8) in je učila modrostna literatura (Prg 5, 1-14; 7, 1-27; Sir 9, 1-19; 23, 16-21; 36, 26; Tob 8, 4-8), dobimo približno tole podobo: mož in žena sta bila drug drugemu v pomoč v vseh okoliščinah vsakdanjega življenja. Žena je bila res vezana na ognjišče in zibelko, opravljala je težaška hišna dela, delala na polju in pazila na čredo, vendar to ni bilo zanjo ponižujoče, temveč hvale vredno znamenje marljive žene (prim. Prg 31, 10-31). Mož je ženo rad poslušal in spolnjeval njene želje (2 Kr 4, 8-24).

Žena nikoli ni veljala samo za delovno silo in ni bila zgolj predmet moževe pohotnosti. V dobi očakov stojijo žene Sara, Rebeka, Rahela vedno ob strani svojih mož. Pri izhodu iz Egipta je Marija, Mojzeseva sestra, postavljena v isto vrsto kot Mojzes in Aron: »Poslal sem ti Mojzesa, Arona in Marijo« (Mih 6, 4). V dobi sodnikov Debora ni bila samo prerokinja, kakor so bile mnoge žene v Izraelu, Holda (2 Kr 22, 14), Noadija (Neh 6, 14), Ana (Lk 2, 36), temveč tudi sodnica (Sod 4, 4). V dobi kraljev sta Jezabela v severnem kraljestvu in Atalija v južnem, dvignili žensko do državniške oblasti in imeli tak vpliv na javno življenje, kakor ga ženska sploh more imeti.

Tudi v družini žena ni bila samo predmet moževe posesti, temveč močno povezana z moževo osebo. Poznani so naravnost vzorni primeri zakonskega življenja. Izaija imenuje svojo ženo »prerokinja« (8, 3). Ezekiel ji pravi »radost mojih oči« (24, 16). Zaharija je Elizabeti zvest do visoke starosti, čeprav je bila nerodovitna (prim. Lk 1, 7). Res je, da so se bolj veselili moškega potomca kot ženskega, vendar ne zato, ker bi bila ženska manj vredna, temveč zato, ker je moški ohranjal družinsko vrsto. Čeprav je v devteronomističnem izročilu ženska izrinjena iz javnega živ-

¹⁵ Prim. Woman in OT, v: *Dictionary of the Bible*, Edinburgh 1963, 1041; R. de Vaux, *Les Institutions de L'Ancien Testament I*, Les Éditions du cerf, Paris 1961, 45-85; G. N. Vollebregt, n. d., 104sl.

ljenja, je bila pri Judih vedno spoštovana in njeno delo cenjeno do take mere, kot jo razodeva hvalnica vrli ženi na koncu knjige Pregovorov (31, 10–31); to pomeni, da tam, kjer je bila božja beseda vodilo življenja, ženska ni bila tako ponižana kot v poganskem svetu, kjer je bila drugorazredno bitje, vezano samo na ognjišče in zibelko. To je, žal, večkrat tudi danes, kljub Deklaraciji o človekovih pravicah OZN, ki med drugim pravi: »Mož in žena imata iste pravice, preden se poročita, ko sta poročena in po poroki«¹⁶.

Seveda bi utegnil kdo ob tem vprašati, čemu potem apostol Pavel pravi: »Žene naj bodo podrejene svojim možem« (Ef 5, 22) in »mož je glava ženi« (Ef 5, 23; prim. še: Kol 3, 18; 1 Kor 11, 3. 7–14; 14, 34–36; 1 Tim 2, 12–15), če je bila žena enako-pravna možu?

Če pregledamo vsa mesta v Pavlovih pismih, kjer Pavel govori o odnosu med možem in ženo, ugotovimo, da za podrejenost žene možu nikoli ne uporablja besede *hypakouo* – poslušam, ubogam, kakor jo uporablja, ko govori o otrocih (Ef 6, 1) ali sužnjih (Ef 6, 6), temveč vedno besedo *hypotasso* – ki označuje podložnost posebne vrste. Ta beseda ne označuje podložnosti mladostnika starejšemu ali nepolnoletnega polnoletnemu, temveč podložnost polnoletnega in svobodnega človeka polnoletnemu in svobodnemu, na primer podložnost študenta profesorju, delavca mojstru, duhovnika škofu . . . Gre za podložnost, pri kateri ima podložna oseba iste pravice kakor oseba, kateri je podložna. Vsi ne moremo imeti istega položaja v družbi, vsi ne moremo imeti istega poklica, vsi tudi nimamo istih sposobnosti, zato je določena podrejenost ljudi v družbi nujna. Tako je tudi razlika v spolih nujna: moški mora ostati moški in ženska ženska, povsem napačno bi bilo, če bi moški hotel biti ženska in ženska moški. Z besedo *hypotasso* apostol Pavel zagovarja tak odnos med spoloma, ki jima je dan po naravi; povrh pa uporablja glagol v medialni obliki, kar pomeni, da sta se za tak odnos moški in ženska sporazumno odločila in ga v medsebojnem spoštovanju in razumevanju tudi uresničujeta. To ni vsiljena, temveč dogovorjena podložnost. Spoloma je dana po naravi, zato jo mora vsak sprejeti, če naj v svetu vlada red, Pavel pa se s tem zavzema za red, ki ga je določil Bog.

2. Poligamija

Zgolj to, da je imel mož dve ženi ali več, še ni nujno znamenje ženske podložnosti moškemu, ker je bila tudi v takem zakonu lahko uveljavljena popolna enakopravnost spolov, kar spričuje zakon Samuelovega očeta Elkana, ki je Ano prav tako ljubil kakor Feneno, čeprav ni imela otrok (prim. 1 Sam 1, 5) ali zakon očaka Jakoba, ki je Lijo prav tako ljubil kakor Rahelo, čeprav je bila poligamija že po svoji naravi priložnost za podcenjevanje žene. Mož je bil v poligamnem zakonu v nadrejenem položaju in je z ženami občeval po svojem nagibu. Možu tudi nihče ni mogel očitati prešuštva, ker je bila poligamija dovoljena, prešuštvovala je samo ženska in bila zanj tudi kaznovana: če je prešuštvo zagrešila zaročenka ali devica, je bila zanj določena smrtna kazen, kamenjanje (5 Mz 22, 23), medtem ko za poročeno ženo kazen ni bila natančno določena. Če je moški, poročen ali neporočen, grešil s poročeno ženo, ni grešil zoper šesto božjo zapoved, temveč zoper sedmo, ker je bližnjemu speljal ženo in ga s tem oškodoval pri lastnini.

¹⁶ Navaja C. Tomić, n. d., 137. Iz povedanega je razvidno, kako enostransko sodi o položaju žensk v stari zavezi Vjeko-Božo Jarak, ki pravi, »da je v človeški zgodovini malo religij, ki so žene tako potiskale v stran, kakor je to delala izraelska religija« (prim. Evandjelje po Luki, Biblioteka »Slovoznak« – Plehan 74416 Brunar/Derventa, ČGP Delo, Ljubljana 1985, 71).

Poligamija je v očitnem nasprotju z božjo zamislijo zakona. Na začetku človeške zgodovine je ni bilo in tudi pozneje ni bila vsesplošna, kakor navadno mislimo.

Pojavila se je šele v zavrženi Kajnovi vrsti. Prvi je bil Lamek, ki je imel dve ženi (1 Mz 4, 19), medtem ko so Setovi potomci živeli v monogamiji, tudi Noe.

Tudi v dobi očakov je bila na začetku monogamija. Abraham je imel sprva samo eno ženo, Saro. Ker je bila nerodovitna, je s privoljenjem Sare vzel njeno deklo Agar za priležnico. Abraham se je poročil tudi s Keturo, vendar se je to zgodilo šele po smrti Sare, prve žene. Samo tako moremo razumeti 1 Mz 25, 6, ko govori v množini o Abrahamovih priležnicah; mišljeni sta Agara in Ketura. Nahor je imel otroke z ženo Milko, čeprav je imel tudi priležnico Romo, ki mu je rodila Tabeja. Enako je Elifaz, Ezavov sin, imel ženo in eno priležnico (1 Mz 36, 11–12). Izraelci v dobi očakov niso bili slabši, kot je določal Hammurabijev zakonik (okrog 1700 pred Kr.), ki pravi: »Mož ne sme vzeti še druge žene, razen če je prva nerodovitna« in še takrat je bil v tej pravici omejen tako, da je moral sprejeti priležnico, ki mu jo je ponudila žena, to pa je bila navadno njena sužnja¹⁷.

Priležnica nikoli ni imela istih pravic kakor žena. Zdi se, da je bilo tudi pozneje možu omejeno število priležnic. Talmud dopušča zasebnikom največ štiri žene, kraljem pa osemnajst¹⁸, čeprav so navadni moški imeli samo eno, kvečjemu dve. Vzrok več žena ni bila vedno strast, temveč želja po čim večjem potomstvu. Ta nagib je bil odločilen posebno takrat, kadar je bila žena nerodovitna ali je po vrsti rodila samo deklice. Vzrok za poligamijo je bilo tudi dejstvo, da v tistih krajih dekleta hitro zorijo in seveda tudi hitro ovenejo, zato so si moške v poznejših letih privzemali priležnice.

Zanimivo je, da poznejša preroška in zlasti modrostna starozavezna književnost nikdar ne omenja mnogoženstva. Job je imel, tako kakor na začetku očaki, samo eno ženo (2, 9). Tobija je živel z ženo Ano v monogamiji (Tob 2, 19) in Judita je celo po smrti svojega moža ostala sama in se ni poročila. Ob nenehnem branju 1 Mz 1–2 in bližajoči se mesijanski dobi, ljudstvo je namreč »živel v pričakovanju« (Lk 3, 15), je v Izraelu vedno bolj prevladovala monogamija, tako da na pragu nove zaveze poligamija v Svetem pismu ni izpričana.

3. Ločitev zakona

Stara zaveza je bila vedno globoko prepričana, da je Bog tisti, ki povezuje moškega in žensko v najtesnejšo življenjsko skupnost, v zakon. Ko so farizeji spraševali Jezusa, če je možu dovoljeno ženo odsloviti iz kateregakoli vzroka (prim. Mt 19, 3), je Jezus povzel starozavezno prepričanje in naglasil: »Kar je Bog združil, naj človek ne ločuje« (Mr 10, 9), zato je ločitev uničevanje božjega dela in ni čudno, če prinaša toliko zla v odnose med spoloma. Ločitev je bila tudi bolj pogosta kakor poligamija in bolj grob primer podložnosti žene možu kakor poligamija. V judovstvu se je kazala nadrejenost moža tako, da je samo mož lahko odslovil ženo, nikdar pa žena moža. Mož je bil gospodar v družini in je lahko uporabil pravico do ločitve, ki mu jo je dajala postava: »Če vzame kdo ženo v zakon in ona potem ne najde milosti v njegovih očeh, ker je našel na njej nekaj mrzkega, naj ji napiše ločilno listino ter ji jo da v roko in jo odslovi iz svoje hiše« (5 Mz 24, 1).

¹⁷ Prim. R. de Vaux, n. d., 44.

¹⁸ Število žena je bilo simbol kraljeve moči. Če pravi 1 Kr 11, 3, da je imel Salomon »sedemsto knežjih žen in tristo stranskih«, je to prej znamenje Salomonove moči, kakor da bi število razumeli dobesedno, saj pisatelj ne pove razločno, ali je imel Salomon 1000 žena hkrati ali jih je imel 1000 v vsem svojem življenju.

Predmozaična zakonodaja je dopuščala ločitev samo zaradi potomstva, da se je zagotovil moški potomec. Rabini so pozneje celo učili, da mora mož po desetih letih neplodnosti v zakonu ženo odsloviti ali pa vzeti še drugo, če naj spolni zapoved, da mora imeti vsak zakon potomstvo¹⁹. Pozneje je bila ločitev uzakonjena. Sprva je mož mogel odsloviti ženo brez vzroka. Mojzesova postava je formalno omejila ločitev zakona tako, da je zanjo zahtevala vzrok, imenuje ga »nekaj mrzkega«, od moža pa zahtevala, da je dal ženi ločitveni list. Kaj je bilo tisto »nekaj mrzkega« (hebr. *erwat dabar*), postava ni jasno določala, zato so se mnjenja pismoukov o tem zelo razhajala. Onkelov targum pravi, da je »nekaj mrzkega« kršitev besede, to se pravi, če žena možu ni bila poslušna. Podobno misli tudi Sirah: »Ne dajaj hudobni ženi gospostva. Če ne gre ob tvoji roki, jo loči od svojega telesa« (25, 25b–26). V Kristusovem času sta bili dve šoli, ki sta natančneje določali, kaj je tisto »nekaj mrzkega«. Stroga Šamajeva šola je menila, da je Mojzes s tem mislil na prešuštvo: nje žene, milejša Hillelova pa karkoli bi že nagnilo moža, da bi odslovil ženo, tudi to, če je srečal žensko, ki mu je bila bolj všeč kot žena, je ženi lahko dal ločitveni list in jo odslovil.

Nič bolje ni bilo pri poganih. Pri Grkih žena ni imela nobenega vpliva na trdnost zakona in tudi ni bilo nobene omejitve, da zakonca ne bi mogla razdreti zakona. Ločitev je bila možna:

- če jo je zahteval mož,
- če sta se zanjo mož in žena soglasno odločila,
- če je bila zanjo povod žena.

Za ločitev ni bilo potrebno, da bi jo potrdila pristojna oblast, dovolj je bilo, da sta jo zakonca izpričala. Tudi pri Rimljanih je bilo mogoče hitro doseči ločitev. Otežkočena je bila le toliko, da je bila vezana na določeno pravno obliko, včasih pa povezana s kaznijo²⁰.

Medtem ko so pogani tako ravnali iz nevednosti, ti namreč niso imeli razodetja, so Judje mislili, da imajo pravico do ločitve. Ločitev so imeli za privilegij, ki ga je Bog dal njim, ne pa poganom. Tudi svarila prerokov niso jemali resno. Za Malahijevo svarilo: »Sovražim ločitev zakona, govori Gospod, imejte torej razsodnost duha in se ne izneverjajte« (2, 16), so dejali, da velja poganom, ne njim. Toda Bog jim ni dal takšnega privilegija. Tako so ravnali zaradi svoje trdosrčnosti, kakor jim je očital Jezus (prim. Mr 10, 4), pri čemer je mislil na domala prirojeno nagnjenje, da se človek težko pokorava božji volji. Takšno nagnjenje je splošno in težko ozdravljivo. Mojzes je računal z njim, čeprav na začetku ni bilo tako. Jezus je obnovil in uzakonil stanje, kakršno je bilo na začetku.

Glede zakona »so vsi grešili« (prim. Rim 3, 23): Judje, ker so po svoje razlagali postavo, in pogani, kolikor so bili »sami sebi postava« (Rim 2, 14). Postava ni bila dana za to, da bi ljudi odvezovala od dolžnosti, temveč da bi jim pomagala spolnjevati dolžnosti. Jezus jo je razglasil v smislu, kakor jo je dal Bog in ne pozna nobenih odstopanj in privilegijev. V govoru na gori se je popolnoma poistovetil s prvim zakonodajalcem, Bogom, ko je suvereno dejal: »Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Ne prešuštvoj!' Jaz pa vam pravim: kdorkoli gleda žensko s poželenjem, je v srcu že

¹⁹ Strack-Billerbeck I, 317.

²⁰ Prim. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1969, 145.

prešuštoval z njo.« In spet: »Rečeno je bilo: 'Kdor se loči od svoje žene, naj ji dá ločitveni list.' Jaz pa vam pravim: kdor se loči od svoje žene, razen če zveza ni bila zakonita, je kriv, da ona prešuštuje. Kdor pa se z ločeno oženi, prešuštuje« (Mt 5, 27–28. 31–32). Iz tega logično sledi: »Kar je torej Bog združil, naj človek ne ločuje« (Mr 10, 9). Tako ni razlagal postave noben pismouk.

Za ozdravitev razmerja med možem in ženo je potrebno dvoje:

1. Jezus se je povrnil na začetek človeške zgodovine (prim. Mr 10, 6) in
2. razglasil je tako trdno vez med možem in ženo, da sta »eno telo« (Mr 10, 8).

Tudi razmerje med možem in ženo ima svojo zgodovino. V njej je zelo pomembna prav prva ljubezen. Ta ju je dejansko združila. Naj bi bila še tako omahljiva, je bila vendar tako velika, da ju je združila. Če se pozneje začne ohlajevati, morda do stopnje, da že grozi ločitev, potem je nad vse koristna vrnitev k začetni ljubezni. Spomin na pristno, iskreno, idealno prvo ljubezen je večkrat rešitev iz krize ljubezni. Tudi preroki so spominjali ljudi v njihovi oddaljenosti od Boga na začetno razmerje med Bogom in izvoljenim ljudstvom v puščavi in to razmerje imenovali »zaročno ljubezen« (Jer 2, 2–3; 3, 4). Spomin na prisrčno razmerje v puščavi je v ljudeh, ki so bili daleč od Boga in jih je navdajala stiska, prebudil hrepenenje po vrnitvi k Bogu. Spomin na začetno ljubezen jih je rešil pogina. Njega se tudi rešita zakonca, če živita iz začetne ljubezni.

Ta ju naredi za »eno telo«, tako da »žena nima oblasti nad svojim telesom, marveč mož, enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, marveč žena« (1 Kor 7, 4). Zakonca v svojem partnerju ljubita sebe. Samo če se poročeni zaveda, da v svojem partnerju živi svoje življenje, mu ne bo nobena stvar odveč in zanj ponižujoča. Vse, kar bo storil zanj, bo dejansko storil sebi. »Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe« (1 Kor 7, 28). Sebe pa še nihče ni sovražil (prim. 1 Kor 7, 29), zato prav za vest, da sta »eno telo«, premaguje vsa nasprotja in težave.

Kar je edino vredno človeka

Kristus je ozdravil človeka v korenini. Odnose med spoloma je povzdignil na začetno raven. Vsa Nova zaveza, ne samo evangeliji (prim. Mt 5, 31–32; 19, 3–9; Mr 10, 11–12; Lk 16, 18), ampak tudi Pavlova pisma (prim. 1 Kor 7, 10–11; Rim 7, 2–3; Ef 5, 22–32), in drugi njeni deli (1 Pt 3, 1–2. 7), uči nerazveznost zakona. Kristus je tudi izenačil zakonca v njunih pravicah in tako povzdignil ženo na raven moža, ko je dejal: »Kdor se loči od svoje žene in se oženi z drugo, prešuštuje z njo« (Mr 10, 11).

Medtem ko je v Stari zavezi samo žena lahko zagrešila prešustvo, pa po Jezusovem nauku prešuštuje tudi moški, če sklene nov zakon, potem ko je bivšo ženo odpustil, kajti tudi po odpustitvi žene zakon traja dalje. Človek nima moči, da bi razdejal to, kar je Bog naredil in ne pravice razveljavljati to, kar je Bog združil.

V takšnem prizadevanju za ozdravitev odnosov med spoloma gotovo ni naključje, da je Jezus prvi dar svoje božanske dobrote, to se pravi prvi čudež, naklonil moškemu in ženski hkrati, ko je na svatbi v galilejski Kani spremenil vodo v vino in s svojo navzočnostjo povzdignil zakonsko zvezo v zakrament (Jn 2, 1–11). Kakor je Bog Oče na začetku ustvaril moškega in žensko hkrati in s tem pokazal, da sta pred njim oba enaka, tako se je Bog Sin od začetka svojega javnega delovanja posvečal moškim in ženskam hkrati. To je bilo za tisti čas nekaj nenavadnega, ne samo za Jude, temveč tudi za pogane. Apostoli so se čudili, ko so Jezusa našli, da se je pogo-

varjal z žensko (prim. Jn 4, 27) in farizej se je spotikal, ker se je Jezus usmilil grešnice v mestu (Lk 7, 36–50).

S svojim ravnanjem je Jezus zavračal nečloveško gledanje na žensko. Petrovo taščo je prijel za roko in ozdravil, medtem ko je judovski traktat Kalla 1 prepovedoval moškim z mezincem se dotakniti ženske²¹. Nekaj žena ga je spremljalo od Galileje do Kalvarije (prim. Lk 23, 55), nekaj jih je ozdravil hudih duhov in bolezni (Lk 8, 2a), Marijo Magdaleno je rešil sedem hudih duhov (Lk 8, 2b), sočutnim jeruzalemskim ženam je privoščil besedo tolažbe (Lk 23, 28–31), in ko je vstal od mrtvih, se je najprej prikazal ženam (Jn 20, 11–18; Mt 28, 9–10). Medtem ko je poganstvo žensko v javnosti poniževalo in je celo trezni Seneka dejal, da je ženska divja in nesramna žival, ki ne zna obvladati strasti²², je Jezus izenačil njeno čast z moškim in ji s tem vrnil človeško dostojanstvo.

Ženska pa je v krščanstvu povzdignjena še v nečem globljem. Dotlej je imela v zakonu samo dolžnosti, krščanstvo pa ji prinaša tudi pravice.

Apostol Pavel je o odnosu med možem in ženo v zakonu zapisal: »Ker pa obstaja nevarnost nečistovanja, naj ima vsak svojo ženo in vsaka naj ima svojega moža. Mož naj ženi izpolni dolžnost, enako tudi žena možu« (1 Kor 7, 2–3).

V tem besedilu je beseda, ki pomeni pravo revolucijo v odnosih med spoloma. To je beseda *enako* (gr. *homoios*, Vg: similiter, jubilejni prevod Nove zaveze: prav tako). Z njo Pavel razglša popolno enakopravnost med spoloma, to pa je velika novost glede na takratno vrednotenje žene in njenih pravic v zakonu, tako pri Judih kot pri poganih. Ker je bila povsod, pri Judih in poganih, poligamija dovoljena, je bil mož gospodar nad telesi svojih žena, zato jim je po svojem nagibu skazoval zakonsko dolžnost; žene v intimnih rečeh niso bile izenačene z možem. V krščanskem zakonu pa so pravice izenačene. Ne samo mož, tudi žena ima pravico do zakonskih dejanj, in če je žena izenačena z možem v najbolj intimnih rečeh, potem je res z njim enakopravna, zato **upravičeno** imenujemo tole mesto v Novi zavezi »krščanski razglas emancipacije žene«²³.

V Korintu so bili namreč med pogani v modi tako imenovani namišljeni zakoni, danes bi jim rekli »svobodni zakoni«. Ljudje so bili sicer poročeni, vendar so se zakonci drug drugemu odtegovali in niso marali spolnjevati zakonske dolžnosti. Včasih sta se odtegovala oba, največkrat pa samo eden, navadno mož, vendar ne zato, da bi živel zdržno, temveč zato, ker je našel spolno uteho v svetišču boginje Afrodite, kjer je bilo do tisoč svečenic, ki so bile vsak trenutek pripravljene za tako dejanje. Mesto je bilo v tem pogledu tako razvpito, da so rekli vsakemu, ki je živel pohotno, da živi po korintsko. Gotovo, da je takšno obnašanje moških vodilo k razbijanju zakona, zato apostol pribija: »Mož naj ženi izpolni dolžnost, enako tudi žena možu.«

Evangelij najgloblje osvobaja človeka. Če kje človekove pravice niso uresničene, ni kriv evangelij, temveč človek, ki njegovih resnic ne pusti do veljave. Je mar evangelij kriv, če je še danes 90 % žensk v Afriki nepismenih? Kriv je človek, ki ne pozna ali noče poznati osvobodujoče moči evangelija, ki je »dan v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1, 16).

²¹ Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1963, 271.

²² De constantia sapientis, XIV, 1. Navaja J. Ricciotti – R. Vodeb, *Jezusovo življenje*, Družba sv. Mohorja, Celovec 1960, 123.

²³ Notanda est insistentia in perfectam aequalitatem inter iura uxoris et iura viri (prim. Stanislav Lyonnet, *Annotationes in Priorem epistulam ad Corinthios*, PIB, Romae 1965/1966, 94).

Povzetek: Francè Rozman, Odnos med spoloma v Svetem pismu

Temeljne resnice o človeku in razmerju med spoloma so vsebovane v duhovniškem (1 Mz 1, 26–28) in jahvističnem (1 Mz 2, 4b–25) izročilu. Prvo odgovarja bolj na vprašanje, kaj je človek in kaj je smisel zakona, drugo pa pripoveduje, kako je Bog ustvaril človeka in kaj je bistvo zakona. Čeprav sta preprosti, vsebujeta za vse čase veljavne resnice, ki zagotavljajo človeško dostojanstvo, medsebojno spoštovanje in napredek. Greh je porušil to skladje. Najbolj vidne oblike teptanja človekovih pravic so: poniževanje žene, poligamija in ločitev zakona. Kristus je ozdravil človeka v korenini in odnose med spoloma povzdignil na začetno raven. Žena je v intimnih pravicah zenačena z možem (prim. 1 Kor 7, 2–3). Evangelij najgloblje osvobaja človeka in je porok človekovih pravic.

Summary: Francè Rozman, Relation between Sexes in the Bible

The basic truths about man and the relation between the sexes are contained in the priestly (Gen 1.26–28) and the Yahwistic (Gen 2.4b–25) tradition. The former mainly deals with the questions of the nature of man and the aim of marriage, the latter describes how God made man and the essence of marriage. Though simple, these texts contain truths that are valid for all times and ensure human dignity, mutual respect and progress. Sin destroyed this harmony. The most obvious instances of suppressing human rights are the degradation of women, polygamy and divorce. Christ cured man from the root and raised the relations between the sexes to the initial level. Concerning inner rights, woman is made equal to man (cf. 1 Cor 7.–3). The Gospel brings about the deepest liberation of man and guarantees human rights.

Anton Strle

Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija

Hanna-Barbara Gerl, privatna docentinja za filozofijo humanizma v Münchnu (roj. 1945, 1975-1984 voditeljica študij v gradu Rothenfels ob reki Main, kjer je več let deloval R. Guardini kot buditelj in voditelj katoliškega mladinskega gibanja in kot vzgojitelj liturgičnega življenja), je za stoletnico rojstva vélikega teologa in filozofa ter vzgojitelja Romana Guardinija izdala svojevrstno delo.¹ V njem povezuje prikaz življenja tega izrednega moža s hkratnim prikazom njegovega delovanja bodisi z živo besedo bodisi s peresom. Tako je podala osvetlitev Guardinijeve življenjske rasti in osebnosti skupaj z zelo dobro uvedbo v razumevanje njegovih del, ki nikakor niso postala nepomembna za našo sedanost in prihodnost, marveč nasprotno.

Avtorica kaže veliko razgledanost tudi v teologiji, čeprav povsod čutimo, da je strokovnjakinja predvsem za filozofijo in psihologijo, hkrati pa natančno seznanjena z vsem, kar se tiče R. Guardinija, njegovega življenja, njegovih del in njegovih stikov z raznimi osebnostmi, na primer tudi z M. Schelerjem in s filozofom M. Heideggrom.

Knjigo je razdelila na 15 oddelkov (poglavij), oprtih na časovno zaporedje Guardinijevega življenja in delovanja. Avtorica stalno postavlja Guardinija v širšo in ožjo povezavo z dogajanjem in miselnostjo, s katero je prihajal v stik, in z najrazličnejšimi osebnostmi, ki so tako ali drugače vplivale nanj ali pa on nanje. Tako obsega na koncu knjige osebno kazalo nekako 700 imen. Če upoštevamo, da avtorica piše zgoščeno in z veliko natančnostjo ter znanstveno vestnostjo navaja vse tisto, kar bralcu omogoča preverjanje zanesljivosti njenih sodb, si moremo predstavljati, kako velik in bogat razgled na duhovna dogajanja Guardinijevega časa (ki zelo močno odmevajo tudi še danes) nam omogoča ta knjiga. Kdor bo odslej hotel res kaj veljavnega napisati o Guardiniju in njegovih delih, je ne bo smel pustiti ob strani. V kratkem poročilu je seveda mogoče posebej navesti le nekaj od vsega.

1. Na razpotju

Za marsikaterega bralca bo posebno zanimivo 4. in 5. poglavje. V 4. poglavju avtorica pod naslovom *Umwege und Weg* (Ovinki in pot) prikazuje, kako je v mla-

¹ Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Matthias-Grünwald, Mainz 1985, 382 str.

dem Guardiniju po času silne zmedenosti in nemira nastopilo nekaj, kar je poseglo v njegovo najgloblje bivanjsko dno in za stalno preokrenilo življenjsko pot, ki bi brez tega bila popolnoma drugačna. Po gimnazijski maturi se osemnajstletnik ni in ni mogel odločiti, kaj naj bi študiral. Poskusil je študirati kemijo in nato politično ekonomijo; a ne pri enem ne pri drugem ni mogel dalj časa vzdržati. K nemiru je prispevala še močna nagnjenost k otožnosti, kakršno je podedoval po materi. Nastopila je tudi religiozna kriza, ki je segla prav do korenin. Sam je pozneje zapisal: »Moja religiozna prepričanja so se začela majati. Posebnega vzroka za to ne morem navesti. Tudi ne tistega, katerega je pedagoška modrost rada označevala kot pravilo, da bi bil namreč zašel v kakršnekoli erotične zaplete, kajti to se ni zgodilo . . . Če sem zvečer hotel izgovarjati svojo večerno molitev, nisem vedel, kam naj to molitev usmerim, in sem marsikaterikrat – groteskna reč – ponovil ta ali oni dokaz za Boga, ker sem hotel vedeti, ali eksistira Bog, h kateremu morem moliti. Nekega večera sem zašel z nekim študentom . . . v pogovor o religioznih vprašanjih. Predložil sem mu običajne argumente za bivanje Boga, on pa je odgovoril z mislimi kantovske kritike. Tedaj se mi je raztopila celotna vera; pravilneje povedano, opazil sem, da nimam nikakršne več« (42).

Odenki kantovstva s tezo o nespoznatnosti »reči same na sebi« so pri Guardiniju – kakor tudi pri mnogih drugih – že prej spodkopavali umske pogoje za vero; zdaj je vera sploh izginila. V ozadju je bilo novokantovstvo. Če je pozneje R. Guardini, in to že od svojih prvih objav naprej pa prav do Ende der Neuzeit (I. izdaja I. 1950) svaril pred kantovsko mislijo o avtonomiji, ni bilo to naključno: Sam je šel skozi to šolo. Sicer je bila kratkotrajna, a zelo boleča. – V dvajsetem letu starosti je Guardini s prijateljem Karlom Neudörferjem, ki se mu je prav tako omajala vera, in to ravno ob kantovstvu, proti koncu velikih počitnic prišel v Mainz, kjer so stanovali starši. In tam se je zgodilo nekaj čisto nepričakovanega.

»Spominjam se tiste ure, kakor da bi bilo to včeraj . . . Bilo je v moji podstrešni sobici v hiši staršev v Gonsenheimerski ulici. S Karlom Neudörferjem sva se pogovarjala o vprašanjih, ki so zaposlovala oba; in moja zadnja beseda se je glasila: 'Izteklo se bo pač v stavek: Kdor obdrži svojo dušo, jo bo izgubil; kdor pa jo žrtvuje, jo bo pridobil' . . . Tedaj mi je bilo pri srcu, kakor da bi vse – dejansko 'vse', svoje bivanje – nosil v svojih rokah kakor na nekakšni tehtnici, ki je stala v ravnotežju: 'Napraviti morem, da se spusti navzdol na desno ali na levo. Svojo dušo morem dati ali pa jo obdržati . . .' In tedaj sem dejal, da se je tehtnica spustila navzdol na desno. Tu ni bilo niti pretresenosti niti ne kakega razsvetljenja in tudi ne kakega doživetja. Bil je tukaj čisto jasen uvid: Tako je. In nezaznatno rahel vzgib: Tako mora biti! Tedaj sem šel ven k prijatelju in sem mu to povedal. A v njem samem se je moralo zgoditi nekaj podobnega . . . V naslednjih dneh sem bil zelo srečen, v mirni in tihi osrečenosti. Nikoli nisem bil človek velikih pretresov. Dogajanja so pri meni imela vedno nekaj zadržanega (Gehaltenes), da ne rečem nekaj hladnega. Tako je bilo tudi zdaj . . .« (43).

Bilo je to v letih 1904–1905, ko je študiral v Münchnu politično ekonomijo (študij kemije je bil poskusil v Tübingenu 1903–1904), kar je nato skušal nadaljevati v Berlinu (1905–1906), kjer mu je bilo omogočeno več hoditi na koncerte in v gledališče, obenem pa se poglobiti v filozofijo. Vendar pa je od pravkar navedenega dogodka v Mainzu (podobnega Avguštinovemu »Tolle, lege«, »Spreberi si, preberi si«) dalje spet in spet potrkala na vrata njegovega srca beseda iz Mt 10, 39. »Napravljala je nanj globok vtis . . . Čutil je: tu se odpira pot k resnici – ne k resnici znanosti,

marveč k resnici življenja, bivanja»(44). Dotedanja izbira poklica je v Guardiniju dokončno propadla.

Začel je misliti na medicino. A tudi to se je kmalu razblinilo v nič. V globoki potrnosti je bil neke nedelje pri slovesni maši v dominikanski cerkvi. Tu mu je ob pogledu na miren obraz laiškega brata, ki je pobiral miloščino, prišla izredno razločna misel na duhovništvo. In ga ni več zapustila. Kmalu je zvedel za podobno odločitev prijatelja K. Neudörferja, ki je rekel: »Navsezadnje je resnica tam, kjer obstaja največja možnost ljubezni«(47). Tudi pri Guardiniju je bila v tem notranjem boju odločilna ta misel, ki ga je odslej stalno vodila, ko je šlo za duhovništvo; saj se je povsem krila z Mt 10, 39.

Ko je Guardini razodel staršem svojo odločitev, se je pokazalo: Oče je manj verjel v sinovo poklicanost kakor pa v njegovo ponovno majavost in neodločnost; a mati je kljub naravni religiozni zasidranosti, »gojila skoraj odpor za vse, kar je cerkveno-klerikalnega«, tako da ji je bilo ob sinovi izbiri hudo neprijetno(51).

Ko pa sta oče in mati nazadnje le privolila v sinovo željo, je nastopila drugačna nevšečnost: R. Guardini bi bil rad študiral teologijo v Würzburgu. A dobil je nasvet, naj tega ne stori. Prav tedaj je namreč prišla prepoved Hermannu Schellu, da bi tam še naprej predaval teologijo, ker so dali nekatere njegove spise na indeks. Tako je Guardini začel teologijo študirati v Freiburgu, ki je bil »nesumljiv«. L. 1906/1907 je prišla na dan kriza modernizma. Če bi v Guardinijevi duši ne bilo tiste »odločne odločitve«, tiste globoke »metánoie«, ki se je bila izvršila pred nekako dvema letoma prej, bi bila modernistična kriza zadivjala tudi v njem. Tako pa se je njegova miselnost ob vseh hudih modernističnih prepirih, ko se je na tej ali oni strani zgodilo marsikaj bridkega, v jedru samo bolj izjasnila, zlasti med študijem v Tübingenu (1907–1908) in nato v Mainzu (1908–1910). Le da se mu je v začetku študija teologije v Freiburgu dogodilo nekaj čisto nepričakovanega. Nenadoma je začutil neizrekljiv odpor do tega, da bi postal duhovnik. »Že pogled na takega duhovnika je zadostoval, da je to vrglo name temen pritisk. Nič več nisem razumel sam sebe. Danes vem, kaj se je izražalo v tem odporu – to je bilo upiranje povsem neizživete narave zoper nujno potrebne odpovedi v duhovniškem stanu... Podtalne vode otožnosti (Schwermut) so se v meni dvignile tako visoko, da sem mislil, da se bom potopil – in misel, da bi napravil z življenjem konec, mi je bila zelo blizu. Le na enem samem mestu sem našel mir; patetično zveni, če to rečem, a bilo je tako. V freiburški stolnici (Münster) je stal oltar z Najsvetejšim v desni stranski ladji: če sem pokleknil na njegove stopnice, je pritisk izginil... Koliko časa je trajala depresija, nič več ne vem. V spominu se mi zdi neskončno dolga... Nekega dne pa sem šel k Sv. Otiliji, kjer izvira studenec, dober za oči. Po poti nazaj, po lepi cesti mimo kartuzije, sem molil rožni venec. Tedaj stiske ni bilo več; pomiril sem se... Od tiste ure nikoli več nisem dvomil o svojem duhovniškem poklicu. Res se je sicer teman tok otožnosti vedno vlekel pod mojim življenjem in se več kakor enkrat visoko dvignil; a bilo mi je jasno, da sem poklican za duhovnika in da sem to ostal do današnjega dne,« je Guardini sam zapisal proti koncu življenja(76).

2. Temeljni uvidi

Med teološkim študijem sta se – še posebno v zvezi z bojem okoli modernizma – v Guardiniju izkristalizirala zlasti dva temeljna vidika, odločilna za njegovo življe-

nje in delo. Prvega bi mogli označiti kot odločitev za *Cerkev*. L. 1952 je Guardini posegel nazaj v svoje življenje, celo v čas pred teološkim študijem in zapisal: »Spoznanje Cerkve je bil odločilni uvid mojega življenja. Ko sem bil še študent državo-znanstva, mi je postalo jasno, da se prava krščanska odločitev odigra ne pred pojmom o Bogu, tudi ne pred Kristusovim likom, marveč pred Cerkvijo. Od tedaj naprej sem tudi vedel, da je pristno delovanje mogoče samo v edinosti z njo.« In še naprej: »Ko sem se usmeril k duhovniškemu poklicu, mi je bila dana velika milost, namreč spoznanje, da je vera v Cerkve korak k resničnemu redu, in da je pokorščina do nje počelo resnične svobode. S tem prepričanjem sem prejel l. 1910 duhovniško posvečenje, in to prepričanje je bilo od tedaj naprej podlaga mojega dela«(59 sl.).

Drugi uvid, s prvim v sorodstveni zvezi, je postajal bolj in bolj razločen do konca študija, in sicer prav tako enkrat za vselej: »Še za mojih prvih teoloških študij mi je postalo jasno tisto, kar je odslej naprej določalo vse moje delovanje: Tisto, kar more prepričati modernega človeka, ni historično ali psihološko ali kakorkoli že modernizirano krščanstvo, marveč nepriškrnjeno in nezlomljeno oznanilo *razodetja*. Seveda je potem naloga tistih, ki uče, da to oznanilo postavijo v povezanost s problemi in stiskami našega časa. Jaz sem to skušal storiti v najrazličnejših okoliščinah...« Tako je Guardini zapisal l. 1965(60).

Za Guardinija je postalo razodetje resen primer krščanske eksistence. V tem je resnična »korenina« tudi vseh drugih Guardinijevih uvidov. Vsa tenkočutna previdnost, pretehtanost, skrb za to, da bi se oprl na umovanje poslušalca ali bralca, kar vse je lastno Guardinijevi govorici, se umakne, kadar hoče povedati to, kar je odločilno: »Odločilni korak v krščanskosti napravimo tedaj, kadar se odločimo za to, da jemljemo besede Sv. pisma natančno tako, kakršne so tam; da jih torej ne odtrgamo od Gospodovih ust in jim ne damo izhlapeti v splošno etiko ali religioznost, marveč jih vzamemo povsem konkretno – kot naročilo (Weisung) in dar od drugod. Kristusove besede so delujoče (wirkende) stvarnosti, ki prihajajo iz Boga« (60 sl.).

Pri tem se Guardini ne ozira na historično-kritično eksegezo, čeprav je tudi ne izključuje v vsakem pogledu. A bistveni vidik Guardinijevega gledanja na razodetje se kaže v naslednji, za »modernega« človeka kar pohujšljivi izjavi: »Iti moraš ven iz svojega samopotrjevanja (Selbstbehauptung). Vedeti moraš, da zadevaš ob skrivnost, ki presega tvojo sodbo; ob sodbo, ki tebe presoja. To velja za vsak čas, tudi za danes. Bog govori iz svoje svete suverenosti, človek pa mora biti pripravljen poslušati in se pokoravati«(61).

Guardini se ni nikdar izneveril temu gledanju. Njegova antropologija prihaja iz »slišati in biti poslušen« (Hören und Gehorchen), iz odpovedi težnjam po samouveljavitvi (Selbstsetzung). Če Nietzsche zagovarja samoodrešenje, ki je hkrati osvoboditev od »umorjenega« Boga, in zatrjuje, da človek šele v tem pride k samemu sebi, je po Guardinijevem prepričanju res čisto nasprotno: Človek postane zares on sam samo v poslušnosti, pokorščini. To antropološko pomeni priznati, da izhajamo od nekoga drugega in da nas še naprej On določa, s čimer je pri človeku povezano načelno izkustvo lastne meje. Teološko to pomeni priznanje ustvarjenosti, priznanje meje v razmerju do Stvarnika in bližine končne eksistence do nič. Sprejeti »mejo« sveta in osebe – šele to omogoča človeku spolnjenje in popolnost. Tu zadenemo na osrečujoči smisel razodetja. Ta človeka razbremeni od pretiranega, ubijajočega napora za samo-uveljavitev; vendar pa to obenem zahteva neki drugi, v

nekem smislu lažji – ker z resnico skladni – napor za nesebičnost (Selbstlosigkeit)(61 sl.).

Guardini se je zavedal, da absolutnost razodetja človeka vedno znova boleče prizadeva in ga more izzvati naravnost k uporabi. Toda prav od odločitve za takšno razodetje je odvisno, ali postane naravna eksistenca krščanska. Resnica, katero *mora* izpričati *Bog sam* – to je po Guardinijevem gledanju resnica v najglobljem smislu, čeprav ostane spotaljiva za površno človeško mišljenje. Glede sporov okoli modernizma ugotavlja Guardini o sebi in svojih prijateljih: »Odkrili smo razodetje kot 'fakt', na katerem temelji teološko spoznanje; Cerkev kot nosilko tega; in dogmo kot red (Ordnung) teološkega mišljenja . . . Odločno smo bili ne-liberalni. Jemali smo prav to, kar je liberalna usmerjenost občutila kot vznemirjanje in spono, za osnovo mišljenja ter smo bili deležni izkustva, da se nam je šele s tem 'kopernikovskim obratom' verujočega duha odprla globina in polnost svete resnice; a poleg tega nam je bil za nameček podarjen pogled na prostranost in stvarnost sveta, kakor ga ni imela liberalna usmerjenost s svojim stalnim škiljenjem ven na profano znatnost in z njeno ogorčeno opozicijo zoper cerkveno avtoriteto«(63 sl.).

3. »Katoliški svetovni nazor« in lik Jezusa Kristusa

1) Če bi človek prebral samo te in podobne Guardinijeve izjave in ostal le pri njihovem površju, ne bi pa upošteval nedogledno prostranih in globokih razsežnosti resnice, ki so s tem povezane, bi se seveda z začudenjem vpraševal, kako je mogel biti R. Guardini kljub takim nazorom poklican na berlinsko univerzo, da je v tem izrazito liberalnem in protestantskem okolju prvokrat začel predavati o »katoliškem svetovnem nazoru«. R. Guardini je l. 1923 prišel v Berlin, ki je bil tedaj za New Yorkom in Londonom tretje največje mesto sveta, in ostal tam do 1939. Kljub vsem težavam in nasprotovanjem – nemalokrat tudi s katoliške strani, na primer od K. Sonnensteina – je stvaril, za katero mu je šlo, kmalu pridobil velik ugled, čeprav nikoli ni delal kompromisov z nazorom, ki bi bili kakorkoli nezdružljivi z njegovim izrazito katoliškim prepričanjem. Kako mu je to uspelo, o tem govori H.-B. Gerl v 10. poglavju (277–316). V Berlinu je Guardini nadaljeval tudi liturgično-vzgojiteljsko delo in pridiganje. Tu je nastalo na primer njegovo veliko delo *Der Herr* (1937).

Prav o »svetovnem nazoru« (Weltanschauung), in sicer o katoliškem, je R. Guardini začel predavati na nasvet M. Schelerja (144–148). Že v prvem predavanju l. 1923 je poudaril: »Zares pravi etos gledanja na svet obstaja v čistosti človekovega pogleda. Ta pogled sme in celo mora spodbujati celotna razvnetost (Glut), a razvnetost gledanja, ne narejanja. Razvnetost gledanja napravlja pogled prostran in globok, saj samo ljubezen res vidi. Razvnetost narejanja pa bi ta pogled kalila. Svetovni nazor oziroma pogled na svet ne ustvarja, marveč vidi. Sicer je res, da deluje v njem neko oblikovanje (Gestalten), globoka ustvarjalna moč, a oblikovanje iz gledanja. Tu človek vidi reči, kakršne so, a jih ne napravlja za to, kar sam hoče, pa naj bi to hotenje bilo tudi 'transcendentalno'. Tisto, kar 'pogled na svet' vidi, je že tukaj. 'Pogled na svet' je sicer naravnost celotnega človeka, toda takšna, da ima svoj vrhunec v gledanju, v spoznavanju. Njegovo delovanje se stopnjuje do največje moči in globine, a ostane vedno v gledanju, ne v narejanju« (Vom Wesen katholischer Weltanschauung, 17; Gerl, 274).

Tisti, ki gleda na svet – pravi dalje Guardini – mora svet zaobjeti, celo prodreti vanj, a biti hkrati svoboden od njega. Tu nastopi vprašanje o božjem razodetju in o

»Kristusovem liku« (Gestalt Christi), v katerem ima razodetje svoj vrhunec. »Kristus ima polni pogled svetovnega nazora (Blick der Weltanschauung). Svetovnonazorski pogled (Der weltanschauende Blick) je Kristusov pogled (pr. t., 25: Gerl, 275). S tem Guardini povezuje Cerkev in katolištvo; in na tedaj povsem liberalni berlinski univerzi govori z vso jasnostjo, čeprav obenem brez slehernega triumfalizma, o polnosti resnice ter izreče nenavadno trditev: »Das Katholische ist kein Typus neben anderen . . . (Es) umfasst in sich alle typischen Möglichkeiten, wie das Leben selbst« (pr. t., 33 s): »Katoliškost ni tipičnost poleg drugega tipičnega; obsega marveč vse tipične možnosti kakor življenje samo.« In temu Guardini pristavlja: »Skušali so postaviti katoliškega človeka poleg protestantskega, budističnega, antičnega, kapitalističnega. To postavljanje enega poleg drugega in vse, kar spada v to vrsto, je zgrešeno.« Kaj je torej katoliški pogled na svet? »To je pogled, tisti pogled na svet, katerega udejanja (tut) Cerkev v veri, ko zajema iz živega Kristusa in v polnosti svoje nadtipične celote« (pr.t. 38: Gerl, 276). Čez dobro leto za tem pravi Guardini v pismu: »Biti hočem interpret Cerkve, nič drugega ne . . . Sam bi se rad naučil prodirati skozi vse privršno do srca Cerkve, da bi od tam razumeval Boga in Kristusa in življenje« (276).

2) Kar se tiče Jezusovega lika v evangelijih, poudarja Guardini, da je treba sinoptično podobo o Jezusu jemati skupaj z Janezovo in brez slehernih predsodkov (»unbefangen«) usmerjati svoj pogled tudi na Pavlovega »Kyriosa«, katerega ne smemo izigravati zoper Kristusa Razodetja ali pa zoper eshatološkega Sina človekovega. S tem Guardini tako rekoč spodnese liberalne predpostavke; in tudi izsledke moderne tekstne kritike mnogokrat kar obide. Njegovo brezpogojno načelo je: Vera je tista, ki omogoča, da se človek zares vglobi v resnični Jezusov lik. Pokorščina (Gehorsam) v smislu volje do poslušanja izrečno spada k metodičnemu pogoju za branje Sv. pisma. V novozaveznih svetopisemskih spisih obstajata – pravi Rahner – dve ravni, na katerih je Jezus narisan. Ena je zgodovinsko zakoreninjenje; druga je spojitev razlag in poskusov, kako bi iz religiozne moči orisali Jezusov lik. Guardini ima za nekaj nemogočega smiselno ločevati ti dve ravni drugo od druge. »Že najbolj zgodnji teksti vsebujejo nadčloveško prvino Kristusovega lika; prav tako kakor tudi še najpoznejši nikdar ne opustijo človeške prvine, marveč jo celo povsem zavestno poudarjajo . . . Najpreprostejše Markovo poročilo razodeva, kakor hitro ga pravilno poslušamo, Jezusovo božanstvo, medtem ko tudi še najbolj metafizični povedek pri Janezu ohranja gostoto zgodovinske stvarnosti« (Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, 14: Gerl, 309)². In tega Jezusovega lika se mora držati Evropa, če hoče obstati – temelj za obstoj je namreč resnica.

»Če naj Evropa še naprej obstaja, če naj svet še naprej potrebuje Evrope, potem mora ostati tista zgodovinska veličina, ki jo določa Kristusova podoba; ne le ostati mora to, marveč z novo resnico mora Evropa postati tisto, kar po svojem bistvu je.

² V tej stvari bi R. Guardini brez pridržkov pritrdil tistemu, kar pravi znameniti angleški filolog, filozof in pisatelj Clive Staples Lewis (*Was der Laie blökt*, Johannes-V., Einsiedeln 1977, 20 sl.): »Vsa teologija liberalne smeri vsebuje na določeni točki – in neredko skoz in skoz – trditev, da so Kristusovo resnično ravnanje in njegov pristni namen in nauk njegovi privrženci že zelo zgodaj napačno razumeli in krivo pokazali, in da so vse to šele moderni učenjaki ponovno odkrili ali izkopali . . . Toda misel, naj bi bil kak človek ali avtor nerazumljiv za tiste, ki so živeli v istem kulturnem svetu, govorili isti jezik, uporabljali iste podobe in delili z njim nezavestne miselne predpostavke, da pa more za druge, ki vseh te prednosti nimajo, biti pozoren – takšna misel je po mojem mnenju absurdna. Že vnaprej je tako neverjetna, da se pač nikdar ne more pojaviti nikakršen argument ali temu nasproten dokaz.«

Če opusti to jedro – potem tisto, kar od tega še ostane, ne more več mnogo pomeniti, »je Guardini zapisal l. 1945 (329).

To trditev je podrobneje razvil v svoji znani knjigi *Ende der Neuzeit* iz leta 1950. Tu je pokazal, kako se je »novi vek« (Neuzeit) odtrgal od reda in harmonije v mišljenju in delovanju, od svojega nosilnega temelja in razvil poskus s trojno avtonomijo: avtonomija narave, kakor da bi ta bila nekakšna boginja ali vodeča ter ozdravljajoča moč; avtonomija subjekta ali osebnosti, kakor se to kaže na primer pri Descartesu; avtonomija kulture kot nečesa, kar bi samo zase nosilo vrednote, kulture kot nekakšne druge, od človeka ustvarjene, od Boga popolnoma neodvisne narave.

V tej avtonomistični ločitvi od božjega pratemelja, ki v resnici nosi prav vse, so po Guardinijevem gledanju že nastavki ogrožitve vsega: razbitje podob o svetu in njihovih obvezujočih vrednot. Kajti utemeljevanje vrednot izključno iz izkustvene-ga tostranstva, iz »narave«, pri natančnem izpraševanju glede osnov, izgubi svojo veljavo. Zlasti se pri tehničnem in naravoslovnem raziskovanju pokaže, kako ni tukaj nikakršne odvisnosti od določitve vrednot. – Guardini je razen tega, kakor se to vidi iz podnaslova (*Poskus orientiranja*), pokazal, kako v prihodnosti grozi človeštvu pojav masovnosti in nasilja. Z druge strani more, pravi Guardini, ogroženost obenem postati možnost za razvitje osebe. Potrebna pa je v ta namen nova odločnost zoper kolektivism, ki hoče vse prepojiti.

V tej časovni preokretnici dobijo globoko in nujno pomembnost tri naravnano-sti: zavzetost za resnico, pogumnost in zaupanje. Z razvijanjem teh naravnano-sti bo krščanstvo z nekakšno nujnostjo našlo pot k izpolnitvi tiste naloge, ki jo je treba spoznati prav danes. »Oseba« – to je človek »pred Bogom, neizgubljivost dostojan-stva, nenadomestljivost v odgovornosti«, in to nastopa in bo v prihodnosti nastopa-lo »s takšno duhovno odločnostjo, kakršna prej ni bila mogoča« (*Ende*, 71: Gerl, 339).

Glede religioznosti prihodnjega časa naglaša Guardini v isti knjigi predvsem *jasnost*: jasnost glede bistvene nekrščanskosti prihodnje dobe in s tem tako rekoč izsiljena odločnost v krščanskosti. Novi pogan se od antičnega razlikuje s tem, da je izgubil naivno mladostnost le-tega in mora živeti iz resnobe, ki prihaja iz odločitve zoper Kristusa. Prejšnjo kulturno samoumevnost krščanstva je zamenjala nesamo-umevnost; zdaj stopa na dan nepogojenost, ki na drugi strani razvija čisto pokoršči-no, a ne nekakšno zgolj hotenjsko ali mišljeno pokorščino, marveč popolno ek-sistenčno zaupanje. Samotnost v veri more pomeniti tudi neposrednost tako v razmerju do Boga kakor do drugega samotnega človeka. S tem se kristjan že znotraj zgodovine obenem postavlja v eshatološkost. (338–340).

Guardinijevo odklanjanje »novega veka«, kolikor se novoveška miselnost preda-ja subjektivizmu in avtonomizmu ter s tem apriornemu odporu zoper sleherno misel o božjem razodetju, so neredki kritiki razlagali kot pretirano idealiziranje srednjega veka. A če pomislimo, da je Guardini tudi to knjigo zavestno pisal z mislijo na to, da moramo »v vsakem času videti mogočnost rešitve«, je takšna kritika tukaj docela zgrešena. Odločilni motiv knjige, in sicer ne politični, marveč teološki, je tukaj zaupanje. »Zaupanje (Zuversicht) je zraslo v meni zelo počasi; morda je zaradi tega tako živo,« je Guardini poudaril v odgovoru na kritiko. In ta trditev pri njem ni bila samo lepa beseda. To se je pokazalo zlasti v mnogoterih trdih preizkuš-njah, tudi v boleznih.

R. Guardinija so večkrat mučile razne bolezni, med drugim leta in leta zelo hud glavobol. Posebno v starejših letih se je zgrnilo nanj veliko trpljenje, včasih do neznosnosti. Zato je v 77. letu starosti, na primer 20. 4. 1963, zapisal v dnevnik: »Uvid: Nevralgijo in sploh težave starosti pravilno živeti – to je prav tako pomembno kakor napisati najboljšo knjigo.« Nekemu trpinu, ki je zbolel za isto boleznijo in je bil naravnost obupan, je Guardini pisal: »Prenesite težišče svojega religioznega življenja v zaupanje, morda v življenjsko zedinjenje s križanim Gospodom«(361).

Ob Guardinijevi smrti (1. 10. 1968) so se prijatelji posvetovali, kaj bi ob naznanitvi njegove smrti izbrali za naslov, s katerim bi na kratko povzeli to, kar je pri Guardiniju najbolj bistveno. In so se odločili: Romano Guardini – Diener des Herrn. R. Guardini je res hotel biti in je bil bolj kakor vse drugo »Gospodov služabnik«. Drugače je to izraženo tudi v njegovem nagrobnem napisu, ki si ga je sam določil: Romano Guardini (1885–1968). V veri v Jezusa Kristusa in njegovo Cerkev, v zaupanju v njegovo milostno sodbo (367 sl.).

To je samo nekaj malega iz bogate knjige o izredno bogatem življenju in delu ene od najpomembnejših osebnosti, kar jih zasledimo v duhovnem življenju 20. stoletja, ne samo pri kristjanih, marveč tudi drugod. Vsekakor so se ob R. Guardiniju oblikovali vsaj trije rodovi kristjanov v tisti smeri, ki se je uveljavila na 2. vatikanskem koncilu, če ga vzamemo res takšnega, kakršen je, ne pa takšen, kakor so si ga začeli zamišljati bodisi »progresisti« bodisi »integralisti« – če naj uporabimo izraze, ki jih je skupaj z njihovo vsebino R. Guardini vedno z vso odločnostjo odklanjal kot nekaj popolnoma nezdržljivega s tistim »Kristusovim pogledom«, katerega se je sam neomajno držal. In prav gotovo je R. Guardini mislec, ki ima izredno veliko povedati tudi za prihodnost.

»Če je Janez Pavel II. v Altöttingu po navedbi pionirskih nemških teologov Alberta Vélikega, Nikolaja Kuzanškega, Johannesesa Adama Möhlerja, Matthiasa Scheebna in Ericha Przywara imenoval tudi Romana Guardinija, potem je to eno od znamenj za tisto duhovno oploditev teologije, ki jo je v naslonitvi na Guardinija treba šele udejaniti. Ali mu moramo zaradi tega odkazati že mesto med 'sodobnimi cerkvenimi očeti' (kakor to meni Th. Kampmann), to se bo izkazalo ob še ne uveljavljenem spoznavanju in priznavanju prihodnje teologije in prihodnjih bralcev«(16).

Anton Strle

Evharistija kot daritev Cerkev po razlagi H. U. von Balthasarja

Potridentinske teorije o mašni daritvi niso bile posrečene, čeprav so vsaka po svoje kazale na prvine, ki so bile plodovite in vredne upoštevanja. Teološka refleksija je tudi v tem primeru šele polagoma prišla do tega, da je bolj zares ustrezno osvetlila tisto jedro, iz katerega je Cerkev živela v obhajanju onega, kar je vir in višek vsega krščanskega življenja (C 11). To se je zgodilo zlasti z nastopom »mistijske teologije« O. Casla. (+1948). Kar se tiče jedra mašne daritve same na sebi, ni zdaj nič več posebnih razhajanj med teologi, pač pa obstajajo razlike, ko gre za podrobnejšo razlago maše, kolikor je tudi prav daritev Cerkev. In vsekakor se zdi, da je treba dati tukaj iz več ozirov posebno odlično mesto razlagi H. U. von Balthasarja. Zdi se, da je to najboljša razlaga, kar jih je.

Navedeno temo je G. Bätzing pri prof. K. Reinhardt (v Trierju) vzel za diplomsko delo iz dogmatične teologije. Temo je obdelal tako dobro, da mu je bilo nujno nasvetovano, naj to izda v tisku. In to se je zgodilo.¹

Vsekakor bo lahko zelo koristno, če se v evharističnem letu z Balthasarjevo razlago evharistije kot daritve Cerkev Slovenci seznanimo nekoliko bolj, kakor pa bi to bilo mogoče na podlagi le zelo kratkega, nekako formalnega izročila.

1. Daritvenost evharistije v zgodovini in teologiji

Ko G. Bätzing na kratko prikazuje vprašanje, nato obravnava v 1. poglavju »problematiko daritvenosti (evharistije) v zgodovini in teologiji« (17–38). Tu kaže, kako je v zgodnji Cerkvi vladalo odrešenijsko-zgodovinsko ter realno-simbolično gledanje na daritvenost evharistije. V srednjeveški sholastiki je namesto realno-simboličnega razumevanja evharistije nastopilo mišljenje, ki se je opiralo na alegorično-simbolično metodo (21); to je že v 9. stoletju povzročilo delno, nato pa v 11. stoletju hudo krizo, ki se je med reformacijo še zaostila. »Tragika je v tem, da v Lutrovem času teologija niti Lutru niti njegovim nasprotnikom ni omogočila, da bi bili daritvenost (Opfercharakter) maše razložili samo na osnovi ponavzočenja ene same Kristusove daritve«, kakor se izraža A. Gerken (23). Za nauk tridentinskega koncila je treba reči: v posledicah je bilo močno škodljivo to, da se je – zaradi okoliščin – že 1547 odločil, naj bi obravnaval najprej realno evharistično navzočnost ter evharistijo kot zakrament, pozneje pa še – ločeno od prejšnjega – vprašanje o mašni daritvi. Tako je prišlo do tega, da koncil ni videl notranje povezanosti med zakramentalnostjo evharistije in njeno daritvenostjo (24). Koncil je katoliški nauk

¹ Georg Bätzing, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Johannes V. (Kriterien 74), Einsiedeln 1986, 164 str.

jasno razmejil nasproti protestantskemu in je po Jedinovih besedah »odstranil usodno nejasnost glede tega, kar je bila z ene strani bistvena sestavina vere, ali pa – z druge strani – samo predmet teološke kontroverze« (24). – Dediščina zgodnjega srednjega veka in nedognana stališča teologije so dala povod, da so zelo močno poudarjali stvarno navzočnost in s tem dano zožitev; to pa je povzročilo, da Lutrova vprašanja glede nauka o mašni daritvi niso mogla dobiti prepričljivega odgovora. Tako je šele v našem stoletju teologija na temelju prvotnega »zakramentalnega« nastavka pokazala na ustrezno razjasnitev: na notranjo povezanost osebne Jezusove predanosti, darovanja njegovega telesa, Cerkve in obhajanja evharistije v znamenjskosti (Zeichenhaftigkeit), ki vsemu temu pripada. Seveda pa je bila potrebna za to najprej precejšnja spremenitev miselnosti in poseg na biblične in patristične temelje (26). Tako je prišlo do »odrešenjsko-zgodovinsko-personalnih« nastavkov v našem stoletju. To se je uveljavilo zlasti z razlago, kakršno je glede mašne daritve razvil O. Casel, čigar poglede so v bistvenem jedru sprejeli tudi drugi; in pa s celostno-bibličnim pojmovanjem »spomina« (»memoriale«, »anamnesis«), kakor to pokažeta posebno Max Thurian in Louis Bouyer (32–36) in kakor je to izraženo v trditvah 2. vatikanskega koncila o daritvenosti evharistije (36–38).

2. Značilne osnove v Balthasarjevi teologiji

V 2. poglavju G. Bätzing zelo jedrnat in z mnogimi navedki iz Balthasarjevih spisov prikaže štiri značilne »osnove v Balthasarjevi teologiji« (39–66):

1. Vključenost vere in teologije v skrivnost sv. Trojice (»trinitarische Eingebundenheit von Glaube und Theologie«). – Skrivnost sv. Trojice seveda spoznamo le na podlagi tistega dogodka učlovečenja božjega Sina, ki se dovrši v dogodku križa (neločljivega od vstajenja in izlitja Svetega Duha), kjer razodetje troedine božje ljubezni doseže višek, vse to pa je po notranje povezano z evharistijo. »Križ kaže Sina v skrajni predanosti do Studenca svojega življenja, Studenca, o katerem se zdi, da mu je prav v izkustvu križa usahnil: v predanosti do Očeta. Jezus doživlja sam sebe v zapuščenosti, v osamljenosti in oropanosti sleherne opore, medtem ko Duh, ki je kot Očetov Duh vodil Sina po tej poti do križa, ohranja živo in budno vključenost (Eingebundenheit) v Tistega, o katerem na križu nič več ni mogoče imeti izkustva.« Kot Duh Očeta in Sina zedinja Sveti Duh obe ti dve osebi, »ko njuno medsebojno ljubezen drži narazen prav do neznosnosti. V tem neskončnem razločku (Differenz) se odkriva oboje: neskončen znotrajbožji razloček, ki je predpostavka za večno ljubezen in dobiva v Svetem Duhu premostitev, in pa odrešenjsko-zgodovinski razloček, v katerem dobiva odtujeni svet spravo z Bogom« (Dreifacher Kranz, 65). Kdor vidi to enoto med Očetom in Sinom na križu, ta dojame »skrivnost križa kot najvišje razodetje Trojice«; obenem tudi dojame, kako križ in vstajenje nujno spadata skupaj, saj je vstajenje dogodek, s katerim je Oče obudil Jezusa in s tem odgovoril na Sinovo absolutno ljubezen ter pokorščino. S tem se križ in vstajenje izkazuje kot en sam trinitarni dogodek (41).

2. Dialoškost dogajanja v razodetju: struktura beseda-govor. – Že pradrarna imanentne Trojice v Očetu (kot daru, ki daje) in Sinu (kot daru, ki se zahvaljuje za samega sebe tistemu, ki daje), katerih diferenco Duh premoščuje in jo drži tudi odprto, ima dialoško naravo. To velja tudi za stvarjenje, zavezo in križ, ki so vidiki razodevanjskega dogajanja, katerega Balthasar označuje kot »novo 'kenozo' Boga« (ThD III, 305). V suvereni svobodi Bog v stvarjenju in zavezi stopa v zgodovino, v

takšen dialog s svetom in ljudmi, pri katerem gre že takoj od začetka naprej za srečevanje med neskončno in končno svobodo. Dialog se začne pri Bogu; človeku pa je naloženo, da ustrezno odgovarja. To je ravno struktura besede-odgovora; to je dialoškost znotraj skupnega delovanja neskončne in končne svobode, kar poleg prvine milosti (ljubezen, usmiljenje!) vnaša v zgodovino zaveze obenem tudi prvino pravičnosti (gorečnost, jeza, sprava!), pri tem pa »pravičnost« pomeni skladnost s tem, kar je pravilno in kar se navsezadnje vzpostavlja z milostjo (42 sl.). Razodetje (ki je bistveno odrešensko) se dovršuje v bistveni Besedi Boga samega. Ko ta Beseda postane človek in v dogodku, ki pomeni vrhunec odrešenske (in razodevanjske) zgodovine, je tu obenem vsebovan odločilni človekov odgovor. Vendar se Bog v tem najvišjem dejanju noče odpovedati posebnemu človekovemu odgovarjanju. Le-to se dogaja v sprejemajočem odgovarjanju Cerkve, v odgovarjanju na Besedo, ki je govorjena v svet, to je na Kristusa, ki je Logos Boga samega (44).

3. Kot nadaljnjo osnovo Balthasarjeve teologije avtor riše »Stellvertretung« (44–52). »Ne«, ki ga je izreklo in ga spet in spet izreka ustvarjeno bitje, je bil mogoč na temelju svobode, podarjene od Boga. S to podaritvijo svobode se Bog napoti v brezbrambnost absolutne ljubezni, ki sama pretrpi ugovarjanje zoper to ljubezen. Z druge strani tega ugovarjanja (nasprotovanja) v svoji vsemogočnosti tudi ne more in noče kar spregledati (ThD III, 306), saj bi s tem bila oškodovana njegova s svobodo obdarjena stvar. Kako pa ti dve temeljni božji lastnosti – pravičnost in ljubezen – tako upoštevati, da niti indifferencirano ne sovpadata niti ne stopita brez odnosov narazen, »marveč se izkažeta v najvišji dramatiki kot takšni, ki spadata skupaj kot navsezadnje identični« (PI, 402)? Tu stopa pred nas središčna beseda nove zaveze: »za nas« (pro nobis, hyper). V »za nas« se stekajo vsi postulati, ki se zdijo tako težko združljivi: da se mora izvršiti sodba, da mora biti dana zadostitev – in da milost zmaga, in to tudi prek sodbe in sredi sodbe, tako da se s tem prvotno in dokončno vzpostavi zaveza.

Po Balthasarjevem gledanju se iz tega »za nas« razvija celotna kristologija, a (v spoznavnem oziru) tudi trinitarični nauk o Bogu, ki sledi iz kristologije, končno tudi nauk o Cerkvi (ThD III, 219 sl.). »Namestništvo« (Stellvertretung, namestniška zadostitev) je središčna vsebina Sinovega poslanstva, ki ni nastopilo šele zaradi človekove krivde, marveč je vključeno že v pra-kenozi, v pradrami troedinega Boga samega. In ravno tukaj, v prakenozi (in torej znotraj odnosa treh božjih oseb) je podana utemeljitev možnosti Kristusovega zadostilno-spravnega namestništva za vse ljudi. V poslanosti Sina je na bližnji način dana možnost učinkovitega namestništva. »Natančno na mesto (Stelle) tistega, ki izreka 'ne', na mesto njegove nesreče in strmoglavljenja (Absturzes), mora stopiti Tisti, ki hoče biti v celoti za njega« (v: IKZ 1980, 29) in ki more to tudi biti. Ko smo s tem spoznali Trojico kot predpostavko za Kristusovo namestništvo, pride zraven še nadaljnji pogoj za možnost učinkovitega namestništva: Sin svojega poslanstva, to je sprave sveta z Bogom, ne more izvršiti od zunaj; to se mora zgoditi od znotraj, se pravi, Sin mora postati v ta namen človek. Ravno kot konkretni človek, ki pa pri tem vendarle ostane osebnostni Logos in Sin Boga samega, je zmožen vključiti vase vse druge ljudi: »Bog kot človek, in sicer Bog le kot človek, tako da človek tukaj pride do veljave kakor sicer nikjer drugod. Toda ne Bog s kakim človekom skupaj, marveč Bog, absolutni Edinstveni, v tem absolutno edinstvenem človeku, ki je zato Edinstveni, ker je Bog. In ki iz tega in nobenega drugega razloga tudi zmore napraviti deležne svojega enkratnega križa soljudi, s katerimi postane globlje solidaren, kakor pa more kdajkoli biti

kak človek solidaren z drugim človekom – se pravi v smrti, kjer je sicer vsak človek absolutno osamljen« (MySal III/2, 224 sl.). Kristus stopi v skrajno situacijo svobodnega človeka pred Bogom, da bi tako to situacijo iz brezupne preoblikoval v upanja polno (ThD II/2, 220). To nalogo poslanstva sprejme Sin prostovoljno nase in se zaveda sam sebe kot istovetnega z njo. Cilj njegovega življenja in njegovega poslanstva je »ura«, ki ji pritrdi že vnaprej: sam od sebe jo sprejme, ni mu vsiljena od zunaj. Ker pa ta ura terja »notranji prevzem nečesa nebožjega in protibožjega, identifikacijo s tisto od Boga oddaljeno temó, v katero grešnik zabrede s svojim 'ne'« (ThD III, 311), zato jo Kristus v slabosti smrtne groze izkuša kot totalno preobremenitev. V skrivnosti te teme in odtujitve med Bogom in Sinom, ko nosi grehe vsega človeštva, na tem odločilnem mestu namestništva najrazločnejše sije božja ljubezen v svoji onemoglosti in vsemogočnosti (pr. t., 312). S tem je obenem tudi oddaljenost in zapuščenost od Boga pritegnjena v trinitarični odnos ljubezni. »Sin sprejme nase odtujitev in ustvari bližino: bližino med Bogom in človekom na osnovi tiste zedinjenosti med Očetom in Sinom, ki jo je ohranjal neokrnjeno v vsej temi in zapuščenosti. V nošenju krivde sveta doživljana ločitev ni bila nikakršna odtujitev od Očeta, kajti Sin se je pri tem vedno zopet usmeril k Očetu, da bi stal natančno v sredini svojega poslanstva« (ThD IV, 236 sl.). Kar je dozdevno znamenje ločenosti Očeta in Sina, je tukaj naravnost znamenje najvišje zedinjenosti. Kakor že v immanentnem liku (Gestalt) Trojice, tako tudi tukaj (v njenem odrešenjsko-zgodovinskem liku Sveti Duh udejanja najvišjo enoto v ločenosti: »Duh »zdaj trajno jemlje iz Sinovih rok daritev njegovega božanstva (Gottseins), da jo trajno polaga v naročje in zavest nebeškega Očeta, dokončno tedaj, ko umirajoči Sin, v zadnjem dejanju svoje ljubezni, vrne Duha poslanstva (bei Rückgabe des Sendungsgeistes)« (ThD IV, 236 sl.).

4. »Temeljne poteze Balthasarjeve ekleziologije: Cerkev kot lik odgovarjanja (Antwortgestalt der Kirche)« (52–64). – Osnova za gledanje na Cerkev je spet dialoška struktura dogajanja razodetja. Razodetje besede in Besede spoznamo kot tisto, v čemer se razkrije božja ljubezen »za nas«. V tem »za nas« je vsebovana in utemeljena naravnost Besede na nekoga drugega (ein Gegenüber), kateremu velja razodetje božje ljubezni. V odlični meri je ta nekdo drug Cerkev, kolikor verujoč skuša dati in vedno znova dajati odgovor. To more le tako, da sama sebe dà tako rekoč potopiti v tisto naravnost in v tisti sinovski Kristusov odgovor, s katerim je šele omogočeno Cerkvi njeno lastno odgovarjanje. S tem postane temeljna naravnost (Grundhaltung) Cerkve sprejemajoča naravnost k tistemu, ki se razodeva (52). »V zaročniški zedinjenosti Kristusa in Cerkve ostane seveda Kristus kot Bog in človek v eni (božji) osebi in kot Očetova Beseda povsem drugače aktivna beseda, in to v najvišji meri v svobodni spontanosti svoje evharistije. Cerkev sprejema – kakor Marija kot Gospodova dekla – dar Besede v 'spoštljivem strahu' (Ef 5, 33). In beseda, ki mu jo vrača kot odgovor, je tako rekoč odmev njegove besede, seveda aktivni odmev, ki ga je Cerkev omogočila moč Besede. To omogočenje se uresničuje tako, da ta Beseda Cerkev šele »vzpostavlja« (prim. Ef 5, 33), zaradi tega je Cerkev že v svojem odgovarjanju učinek stvariteljske, roditvene moči Besede« (Christlich meditieren, 68). V takšni naravnosti je mogoče spoznati marijansko naravo (mariänischer Charakter) Cerkve. A »receptivna« (sprejemajoča) naravnost ne pomeni zgolj pasivnega sprejemanja. Takšna naravnost (Haltung) marveč vsebuje dejavnost, aktivnost odgovarjajočega subjekta, ki mora svoj odgovor uresničiti v spolnjevanju lastne naloge v svetu. To konkretiziranje pa pomeni: darujoče ustvarjanje

prostora za besedo ljubezni, da bi imela Beseda prosto pot in da bi bilo odstranjeno s poti vse ugovarjanje zoper to ljubezen. Cerkev je torej mogoče in je treba razumeti kot prostor odprtosti za razodetega Gospoda. (53). – Sredi dogodka učlovečenja, kronološkega izvora Cerkve, stoji Marija. V njeni pritrditveni besedi je tisti lik odgovora (in vedno novega odgovarjanja) Cerkve (Antwortgestalt der Kirche), ki sledi iz dialoške narave razodevanjskega dogajanja, udejanjen v polnosti in pravzornosti kot nekaj, kar je brez ostanka nastalo iz Kristusa, ki se ima zahvaliti edinole odrešenjskemu dejanju na križu, a mu v tem vendarle odgovarjaje stoji nasproti, toda le tako, da more Kristus v njej predstavljati in razvijati svojo polnost in svoj sad (61). Tako postane Marija kratko malo »Typos« in prapodoba Cerkve, popolna ideja Cerkve, ki se kot oseba izkazuje za sorazsežno tej ideji. Čeprav je Cerkev v svoji polni izoblikovanosti nastala šele v dogodkih trpljenja, vstajenja in prihoda Svetega Duha ter se je – po gledanju Janezovega evangelija – ob Kristusovem križu strnila skupaj z živo praelico, sestoječo iz Marije in Janeza, je vendar obstajala že od časa učlovečenja dalje: ne sicer institucionalno, namesto tega pa tako popolna, kakor pozneje nikoli več ni bila (pr. t.).

Pri nauku o Cerkvi se Balthasar posebno močno naslanja na Janezov evangelij. V poslanstvu apostola Janeza vidi v zvezi s prizorom pod križem posredovanje med marijansko in petrovsko Cerkvijo; posredovanje med Marijo, najbolj notranjim jedrom Cerkve kot »brezmadežne« (prim. Ef 5, 27), in Petrovo službo, ki predstavlja in ponavzočuje edinost Cerkve. Janez ima posredujočo vlogo, ki preprečuje, da bi se Cerkev razklala v dva ločena dela (prim. Antir Affekt, 120. 186). Pod križem stoji skupaj z Jezusovo materjo kot zastopnik ljubeče Cerkve. V tem prizoru vidi Balthasar »ustanovitveno listino Cerkve«, kajti tukaj je »sveta«, dovršena Cerkev vsajena v lik zemeljske, organizirane Cerkve; organizirani zemeljski Cerkvi pa je zaupana skrb za čistost in svetost praprvtne in idealne Cerkve (63). Janez stoji tukaj kot predstavnik za Petra in za celotni krog dvanajsterih in tako povezuje petrovsko Cerkev z marijansko: tu je njegovo poslanstvo kot povezujoča sredina. »Resnično janezovska Cerkev ni 'tretja', 'duhovna' Cerkev po petrovski in pavlovski, marveč tista, ki namesto Petra stoji pod križem, da bi tam zanj sprejela marijansko Cerkev« (Atir. Effekt, 187).

3. Izhodišče za razumevanje evharistije kot daritve

V 3. poglavju obravnava G. Bätzing »Balthasarjev nastavek pri vprašanju o evharistiji kot daritvi« (67–111), v 4. poglavju, ki je hkrati zadnje, pa pod naslovom »Poskus uvrstitve Balthasarjeve zasnove« pokaže, kakšno mesto zavzema Balthasarjevo pojmovanje evharistije kot daritve Cerkve, če to primerjamo z različnimi pogledi na isto temo pri drugih današnjih teologih. V teh dveh poglavjih prihaja do veljave in razvitja to, kar je bilo navedeno iz prejšnjih dveh.

Posebnost Balthasarjevega nastavka, ko gre za pojmovanje evharistije kot daritve Cerkve, je najprej izrazito trinitaričnoteološko izhodišče, katerega Balthasar postavlja nasproti transcendentnemu in antropološkemu nastavku teologije, ki se je pač v resnici izkazal za malo ustrezen. To tudi odkazuje Balthasaru v današnjih diskusijah posebno mesto. Spoznavnoteoretično se ta ontološki temelj, namreč Trojica, razkriva na podlagi Kristusovega dogodka in se tako rekoč izliva v ta dogodek. Le-ta se razločno kaže kot tisto najvišje razodetje in samopriobčenje trinitarične božje ljubezni, ki je hkrati naravnano na naše odrešenje. Temeljna struktura razodetja, se

pravi dialoškost (govor-odgovor oz. beseda-odgovor), se uveljavlja tudi v odrešenjskem dogajanju. Tu nastopa namestništvo (Stellvertretung) kot nekaj središčnega: Kristus (Bog in človek) na križu učinkovito udejanja odrešenje (spravo, zadostitev) »za nas« in že vnaprej vključuje v to dejanje celotno človeštvo. Ker tudi tukaj velja dialoška struktura (beseda-govor), je seveda tudi tukaj udeležena svoboda, s katero človek sprejme Kristusovo namestništvo kot tisto, kar se je dogodilo namesto njega oziroma na njegovem mestu (an seiner Stelle). Zahteva po takšni prvini je vsebovana že v ustvarjenosti človeka kot svobodnega bitja; a vsebovano je to tudi v božji ljubezni, ki potrebuje, če naj bo resnično povsem ona sama, to je res ljubezen, polne in celotne pritrditve naše ljubezni (130).

A tu nastopi pomislek: Kako more človek to popolnoma pritrditi? V odgovoru na to pokaže Balthasar na vozlišče povezanosti med kristologijo in soteriologijo ter ekleziologijo in na Marijo kot na zvezni člen v tem vozlišču. Kakor je Marija pri učlovečenju božjega Logosa dala svoj ljubeči in svobodni odgovor, vendar ji je to omogočil Bog s svojo milostjo, – in sicer je dala kot namestnica ali zastopnica (in Stellvertretung) za ves človeški rod –, podobno pripada namestniški pomen tudi tisti Marijini besedi pritrditve – spet v dopustitvi, da se to zgodi, »in Geschehenlassen« –, ki jo je (čeprav molče) izrekla ob Jezusovem umiranju, ko je stala pod križem. In sicer je to pritrditev, ki ne poskuša, da bi sama uveljavila lastno opravičenje in odrešenje ter s tem samostojno odrešujoče žrtvovanje; Marija namreč tukaj pritrdi dogajanju, v katerem On, ki je v najvišji meri ljubljen, vzame nase namesto človeštva daritev (ki je hkrati izraz božje ljubezni in božje »jeze«, seveda »jeze« v svetopisemskem smislu). – Priključitise temu soglašanju Device Marije s Kristusovo odrešenjsko daritvijo, pridružiti se Marijinemu ravnanju, njeni naravnosti in daritveni volji (posnemaje Marijo pa pri tem tudi bivanjsko, življenjsko priznati Kristusovo daritev v odrešenje vsega človeštva ter se vključiti vanjo – to je pravo središče vsega govorjenja o daritvi Cerkve. Temeljnega pomena za Balthasarjevo misel o evharistiji kot daritvi Cerkve je določitev pojma »daritev« (Opfer). Po njegovem gledanju gre pri tem za vprašanje o najvišji odpovedi, ki jo Cerkev izvaja iz ljubezni. To odpoved Balthasar ne vidi najprej v samopredanosti kristjanov (Selbsthingabe der Christen). Ta odpoved marveč obstaja v tem, da pustimo, »dovolimo«, da se dogodi Kristusova daritev, Kristusova samopredanost Očetu za nas in za vse človeštvo; v tej »dovolitvi«, v tem »Geschehenlassen der Selbsthingabe Christi« pa je vključena naša volja po življenjskem darovanju samega sebe, po življenjski, bivanjski samopredanosti.

Tu nastane ugovor: Krščanski pojem daritve zahteva v skladu z novozaveznim preoblikovanjem tega pojma tudi od Cerkve moment samopredanosti. Na to je treba odgovoriti: Na osnovi Pavlovega nauka more samopredanost Cerkve kot Kristusovega telesa (in Kristusove neveste) obstajati le v včlenitvi v Kristusa, v našem vstopu v samopredanost Kristusa kot glave; daritev Cerkve pravzaprav ne more imeti za predmet nič drugega kakor Kristusovo daritev. Prav z deležnostjo pri Kristusovi daritvi se Cerkev vključi v darovanje in daritev celotnega Kristusa, sestoječega iz glave in telesa, tako da se tu daruje »totus Christus, caput et corpus« kot ena sama daritev (131).

Po takšnem gledanju na evharistijo kot daritev Cerkve sta pred nami temeljni črti, ki segata druga v drugo:

1. Cerkev po pravici označujemo kot subjekt evharistične daritve, in to ne le z vzpostavitev bogoslužnega dejanja, prek katerega postane tu in sedaj navzoča ena

sama Kristusova daritev. Še bolj kakor drugi zakramenti namreč zahteva evharistija (kolikor je daritev) notranje razpoloženje (dispozicijo) vernikov: če naj bo udeležba tukaj plodovita, to je, če naj doseže vedno močnejšo povezanost z Bogom v Kristusu, tedaj je potrebna bivanjska, življenjska udeležbenost Cerkve, udeležbenost kot »opus operantis« (zavestno človekovo sodelovanje), in sicer kot nekaj, kar spada že k zgradbi Cerkve, ne pa le tako, da bi se to šele pridružilo in moralo pridružiti k »izvršenemu delu« (opus operatum).

2. Kljub temu ostane v tej skupni daritvi Kristusa in Cerkve ohranjena prapravotna »subalternatio« (podrejenost in odvisnost) dejavnosti Cerkve v razmerju do Kristusovega dejanja. Kajti bivanjsko (življenjsko) sodarovanje Cerkve, sodarovanje v obliki »pripustitve, da se zgodi« (»im Geschehenlassen«), ostane v nepremostljivi razdalji do Kristusovega daritvenega dejanja. Cerkev je za subjekt daritve ustrezno usposobljena le znotraj obsegajoče in vključujoče Kristusove subjektivitete. – S takšnim pojmovanjem evharistije kot daritve Cerkve je upoštevano to, za kar se kot nekaj odločilnega potegujejo protestanti, ko ravno pri daritveni misli naglašajo, da si Kristus in Cerkev stojita nasproti (das Gegenüber) in da med njima trajno ostane različnost. To se zelo jasno pokaže s tem, da marijansko ravnanje in marijanska naravnost postaneta temeljna naravnost (Grundhaltung) celotne Cerkve (prim. Balthasar, v: SC, 215).

Govor o evharistiji kot daritvi Cerkve mora – tako Balthasar še posebej poudarja – imeti v mislih celotno Cerkev. Ne more tukaj iti le za dejavnost posameznih kristjanov, dejavnost, ki bi mogla biti le ničev in brezvredno »delo« (»Werk«); saj so kristjani kot odrešeni vendarle hkrati tudi grešniki. Tukaj prav tako ne more biti mišljena samo realna zemeljska Cerkev, kajti zanjo bi moralo veljati isto. Enota s Kristusovo daritvijo uspe le v sodarovanju celotne Cerkve, k temu pa spada tudi sveta, neomadeževana Cerkev, ki je potopljena v realni lik Device Marije. V Marijini dopuščajoči pritrditvi (»geschehenlassenden Ja«) je podana idealno-pravzorna točka v Cerkvi, točka, ob kateri sta Kristusova daritev in daritev Cerkve dospeli (vedno po milosti!) do enote, h kateri teži zemeljsko-realna Cerkev v življenjskem udeležanju; točka, pri kateri ima zemeljska Cerkev kot del ene same celotne Cerkve hkrati že tako in tako delež. Tako pomaga do korenin premišljena mariologija podčrtati to, za kar gre protestantom: maša kot daritev Cerkve nikoli ne more biti – in ji tudi ni treba biti – »delo« (»Werk«) realne Cerkve, posameznih vernikov; saj spadajo k enoti celotne Cerkve, katere popolna potrditev je že vedno pred našo pomanjkljivo pritrditvijo (132). V tem je tudi utemeljeno, zakaj Balthasarjevega nastavka ne moremo označiti kot »individualističnega«, kakor se to včasih dogaja. Saj vendar pri tem nastavku vedno ostane pred očmi Cerkev kot celota – in v tem je izražena tudi socialna obvezanost njenih udov, da skrbijo drug za drugega (133).

4. Daritveni smisel obhajila

Omenimo še Balthasarjevo gledanje na sv. obhajilo v njegovem daritvenem smislu. Sorazmerno zgodaj (1967) je Balthasar izrazil mnenje, ki se je sprva zdelo nekako čudno: da je namreč »najgloblji daritveni moment za Cerkev vsebovan v izvrševanju obeda« (SC, 195) in da je s tem delitev evharistije v »daritev« in »zakrament« v svoji celoti teološko neutemeljena. To naziranje je pri Balthasarju povezano z njegovimi izvajanji o daritvi Cerkve.

Med bistveno vsebino (Wesensgehalt) evharistije kot Kristusove daritve in daritve Cerkve ter njeno obliko (lik, Gestalt) kot evharističnega obeda je mogoče videti notranjo analogijo. Prav oblika obeda je primerna za to, da izrazi združenost daritve v popolni različnosti (Gemeinsamkeit des Opfers in der völligen Unterschiedenheit): daritev Jezusa Kristusa v njegovi namestniški celostni predanosti (»in seiner stellvertretenden Ganzhingabe«) privzema vase tudi Cerkev (SC, 209) in jo pripušča k sodarovanju; a ne v takšnem sodarovanju, pri katerem bi Cerkev razodevala lastno daritveno razpoloženje (Opfergesinnung) v darovanju krvave ali nekrvave daritve, marveč v soglašanju s tisto Gospodovo daritveno voljo (»im Einverstandensein mit dem Hingabewillen des Herrn«), s katero se on sam hoče žrtvovati za greh sveta (prim. SC, 204. 195). Že v dvorani zadnje večerje obstaja kretnja vključitve Cerkve v tistem obhajanju obeda, v katerem je Gospod vnaprej sprejel in izvršil žrtvovanje samega sebe na križu. Kdor se hoče žrtvovati za ljudi tako, da ga »použijejo« (sich von den Menschen »verzehren« lassen will), ta potrebuje ust, ki ga jedo in pijejo (SC, 209). Tako Balthasar povzema v enoto podobnost (analogijo) med obedom in žrtvujočo se Kristusovo predanostjo skupaj z darujočo soglasnostjo Cerkve (zusammen mit dem opfernden Einverstandensein der Kirche) (G. Bätzing, 107).

»Skupnost učencev, nato Ekklesia, mora Kristusu izkazovati to službo (diesen Dienst tun). In sicer ne predvsem kot predstavnica grešnikov-ubijalcev (der schlachtenden Sünder). marveč v služenju soglašanja (Einverstandensein) s to njegovo predanostjo. V tem so uživajoča usta sestavni del Gospodove daritve« (SC, 209).

V nasprotju z velikim delom patrističnega izročila zastopa Balthasar naziranje: Kristus je dal učencem jesti in piti, sam pa se je postil. To, da Jezus tukaj ne je, je najmočnejši izraz za to, »da Gospod hoče sam sebe v svoji predanosti (Hingabe) kot celoten napraviti za daritveno jed in daritveno pijačo, in to v dokončnosti, ki gre prav do smrti, zadaj za katero bo stala le eshatološka gostija popolne združenosti (der vollen Gemeinsamkeit)« (SC, 211). Tako že pri zadnji večerji obed izraža združenost daritve (Gemeinsamkeit des Opfers) – Kristusove in učencev –, in sicer združenost pri vsej tako ostri različnosti oziroma nasprotju (durch die schärfste Entgegensetzung hindurch): ko Jezus svojim postane jed in pijača, preide v najgloblje občestvo z njimi; ko pa z njimi ne je, postane dejstvo, da »morajo« učenci »jesti in piti« (SC, 211), zanje silno ponižanje, ki ga je mogoče prenesti le s tem, da s svojo poslušno dejavnostjo služijo Gospodu kot usta in organizem, ki sprejme in usvoji Gospodovo celostno samopredanost (pr. t.; Bätzing, 108).

Enako tudi v evharistiji kristjanov pride njihovo darovanje skupaj s Kristusom, njihova daritev v združenosti s Kristusovo daritvijo, do izraza zlasti v obedu: Daritev kristjanov namreč obstaja ravno v tem, da sprejmejo daritev, v kateri Jezus sam sebe v celoti daje in žrtvuje (Ganzhingabe Christi); v tem, da prejmejo v obhajilu njegovo zlomljeno telo in prelito kri, ko pustijo, da se dogodi njegova daritev (im Geschehenlassen seines Opfers) za nas in na našem mestu (an unserer Statt). In vendar to omogočenje dogajanja Kristusove daritve spada prav k njegovi daritvi (Bätzing, 108). – A če Balthasar govori o izvršenem obedu kot »najglobljem« daritvenem momentu (SC, 195), ne smemo misliti, da s tem po Balthasarjevem gledanju obhajilo (ločeno in nekako odtrgano od celote obhajanja evharistije) postane *sploh* liturgično udejanjenje (»der liturgische Vollzug«) daritve Jezusa Kristusa in Cerkve. Obed marveč ostane vpleten (eingebunden) v celotno evharistično dogajanje darit-

ve. Tako že prinašanje, pripravljane darov kruha in vina, ki jih pri obhajanju evharistije kot simbol vseh človeku od Boga zaupanih dobrih darov s tem prinašanjem ponudimo in vračamo (SC, 212), usmerja naš pogled na središčno dogajanje v »evharistični molitvi« (euch. Hochgebet), v kateri se Cerkev zahvaljuje pridruži Kristusovi dejavnosti (ThD III, 378); tako more v obhajilu Cerkev končno zavzeti prostor, »katerega odreja Trpeči in Žrtvovani njej kot tisti, ki sme delovati (Platz, den der Leidende und Verfügte ihr als einer Handeln-Dürfenden einräumt)« (pr. t.). Kljub naglašanju obeda kot odličnega daritvenega momenta je po Balthasarjevem umevanju celotno obhajanje evharistije liturgično udejanjenje darovanja (liturgischer Vollzug der Darbringung) ene same daritve Kristusa in Cerkve (Bätzing, 109).

Kako pa bi mogla realna (grešna) Cerkev kdaj biti sposobna za takšno »popolno sporazumevanje (Einverstandensein) s Kristusovo daritvijo«, kakršnega zahteva daritev božjega Sina, za »sporazumevanje«, na katerem »ni več nikakršnega madeža egoizma, za sporazumevanje, ki pusti, da je zaradi našega lastnega odrešenja in zaradi naše popolnosti zaklano naše velikonočno Jagnje Jezus« (SC, 215)? Po Balthasarjevem gledanju pride tukaj na vidik spet Marija – kot osebnostno osredinjena pravzorna Cerkev (personal-zentrierte urbildliche Kirche). Marija je tista, ki v vsej popolnosti sprejema Gospodovo telo; saj je njeno občestvo (communio, koinonia) z Gospodom bilo tako tesno, kakor more biti le občestvo med materjo in otrokom. Tako se »more potem okoli nje zgrinjati vse, kar mora izrekati 'nobis quoque peccatoribus', 'Confiteor' in 'Domine non sum dignus'. S priključitvijo Marijinemu popolnemu svojstvu dekle (Magdlichkeit) more celotno božje ljudstvo, simul peccatores et iusti, sprejeti vase (in sich aufnehmen) Gospodovo telo in biti v tem mistično včlenjeno v to telo (diesem Leib mystisch angegliedert werden). V Marijinem popolnem 'zgodi se' more to ljudstvo darovati in predati naprej Očetu to daritev za Cerkev in svet (das Opfer für die Kirche und die Welt zum Vater hin darbringen und entlassen)« (SC, 214 sl.). – Ob učlovečenju je Marija izrekla svoj polni »zgodi se« in je v tem kot prva »prejela obhajilo« (»kommunizierte«); v istem »zgodi se« je že dala svojo pritrditev (Einverstandensein) temu, da bo popolnoma vrnila Očetu to, kar je prejela; da bo pustila, naj to spet pride k Očetu (zum Vater hin zu entlassen). »Tako obstaja v Mariji identiteta obhajila in žrtvovanja (Kommunion und Opferung), in tudi identiteta darovanja Jezusa Kristusa in darovanja same sebe (von Darbringung Christi und Darbringung seiner selbst). To je pravzor cerkvenega evharističnega mišljenja (Urdee kirchlicher Eucharistiegesinnung)« (SC, 215).

Theologisch- praktische Quartalschrift

OO. Landesverlag Linz, Ges m b H., A-4010 Linz, Postfach 50

Oberösterreichischer
Landesverlag
Gesellschaft m b H.
A-4020 Linz, Landstraße 41
Telefon (0 73 2) 78 1 21-0*

Redaktion
Verwaltung
Anzeigenannahme

Ihr Zeichen:

Ihre Nachricht vom:

Unser Zeichen:

Datum:

Sehr geehrte Herren,

haben Sie Interesse am kostenlosen Bezug einer deutschsprachigen theologischen Zeitschrift? Die Unterstützung durch kirchliche Stellen und private Spender macht es uns möglich, die im 134. Jahrgang erscheinende "THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT" unentgeltlich an Sie zu liefern.

Die THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT wird von Professoren der Katholisch-theologischen Hochschule Linz, Oberösterreich, herausgegeben und erscheint vier Mal im Jahr. Sie will der Verbindung von theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis dienen und wendet sich daher an Priester und Studierende der Theologie sowie an theologisch interessierte Laien. Jede Nummer ist einem Schwerpunktthema gewidmet, das aus der Sicht mehrerer Disziplinen erörtert wird. Dazu gibt es weitere Abhandlungen, Kurzartikel, einen spirituellen Beitrag, alternierend die Rubriken "Römische Erlässe und Entscheidungen" und "Kirchliches Zeitgeschehen". Ein sehr umfangreicher Rezensionsteil macht mit neuen theologischen Büchern bekannt.

Wenn Sie wünschen, daß wir Ihnen die Zeitschrift im Gratis-Abonnement zusenden, dann schicken Sie uns bitte den nachstehenden Coupon.

LANDESVRLAG
Zeitschriften

Hafenstraße 1 - 3
A-4020 Linz

Ja, ich ersuche um regelmäßige kostenlose Zusendung der "Theologisch-praktischen Quartalschrift"

Titel, Name:

.....
Straße, Haus:

.....
Postleitzahl, Land:

.....

Pomen glagola »je« v posvetilnih besedah

Sestavek je nadaljevanje razprave Evharistija v izvirnem okolju, objavljene v Bogoslovnem vestniku 46 (1986) 3–24. Nanaša se na predzadnji odstavek na strani 24, kjer razpravljam o pomenu kopule JE (gr. *estin*) v konsekracijski formuli in pravim, da je Jezus sploh ni izrekel, če je govoril aramejsko, ker je duh aramejskega jezika ne zahteva, pač pa je nujna v grščini, kjer pa ima lahko tudi simboličen pomen, na primer v prilikah¹, in je zato to dvojje težkoč pri pravilnem pojmovanju Jezusovih konsekracijskih besedi. Ko pravim dalje: »Tako tudi v posvetilnih besedah kopula izraža samo simbolično istovetnost med kruhom in Kristusovim telesom . . .«, bi se, ob upoštevanju obeh težkoč, stavek moral logično glasiti: »Tako *bi* tudi v posvetilnih besedah kopula izražala samo simbolično istovetnost . . .«. Pomankanje besedice *bi* res lahko koga zavede, kakor da mislim samo na simbolično navzočnost Jezusa v sv. Rešnjem telesu, kakor to uči Calvin, ki trdi, da je Jezus po svojem vstajenju stvarno navzoč samo v nebesih, v evharistiji pa je navzoč samo s svojo božjo močjo, kar pa, seveda, ni moje mnenje in jetudi v popolnem nasprotju z vsebino razprave (prim. zadnji odstavek na isti strani in zlasti predzadnji odstavek na str. 7!). Kako je *bi* izpadel in je pojasnjevanje dvojje težkoč dobilo značaj trditve, ne vem, toda stavek je zmoten, takokot je zapisan, in nasproten miselnemu kontekstu, zato sem takoj po izidu razprave objavil popravek v verskem tedniku DRUŽINA².

Neljuba napaka pa mi daje priložnost, da še jasneje povem, kako eksegetično prihajamo do gotovosti glede Jezusove stvarne navzočnosti v sv. Rešnjem telesu. Večkrat slišimo očitek, da katoliški eksegeti pač moramo tako učiti, ker smo v službi Cerkve, nekatere ločine pa Jezusovih besed ne razumejo tako. Jezusovih posvetilnih besed res ne razumejo vsi enako, vendar to ni odločujoče, kdo je kdo, temveč s kakšnimi dokazi kdo utemeljuje svoje prepričanje. V tem se pa kmalu pokaže, da vsi »dokazi« nimajo iste dokazne moči.

Dejstvo je, da ima pomožni glagol biti (*einai*) v Novi zavezi več pomenov³, zato tudi v Jezusovi govorici. V kakšnem pomenu je Jezus uporabil kopulo JE v konse-

¹ In explicatione parabola, typi ets. aliqua res solet dici esse in quod illa significabatur: semen est verbum Dei Lk 8, 11sl, pravi Franciscus Zorell, v: *Lexicon Graecum Novi Testamentum*, Parisiis (VI) 1961, 370–371.

² DRUŽINA 21 (1986) 5. Sicer pa tudi v znanstvenih revijah in knjigah večkrat opazimo na koncu pridejan list, na katerem piše »addenda« ali »corrigenda«, prim. Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD Band 2, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1981, kjer je čisto na koncu, na neoštevilčenem listu odstavek z naslovom: *Nachtrag zur Ausführung auf Seite 117!*

³ Prim. Franciscus Zorell, n. d., pod geslom »eimi«, stolpci 368–372.

kracijski formuli, pa zvemo najbolj zanesljivo iz tega, kako so navzoči razumeli Jezusa.

Umevanje Jezusovih besedi in dejanj seže do samega Jezusa, zato evangeliji niso samo Jezusove besede, temveč tudi njegovih sogovornikov. Ti z njimi izražajo svoje razumevanje Jezusovih besedi (prim. Jn 6, 60 in 6, 68–69).

Pojasnjevanje Jezusovih besedi je bilo posebno pomembno takrat, kadar je povedal kaj povsem novega, nenavadnega in ljudem težko razumljivega. Tudi odrešenjske dogodke je šele pojasnjevanje ljudem naredilo razumljive in jim dalo nadnaravno razsežnost. Brez pojasnila bi dogodki ostali samo dogodki in bi bili kmalu pozabljeni.

Ko so apostoli prejeli na binkošti Svetega Duha in govorili v različnih jezikih, so ljudje osupnili, ker so jih slišali govoriti vsak v svojem jeziku. Tega si niso znali pojasniti, zato so se nekateri iz njih celo norčevali in govorili: »Sladkega vina so se napili« (Apd 2, 13). Dogodek so torej ljudje različno razumeli, zato jim je bilo treba pojasniti, kaj se je z apostoli pravzaprav zgodilo. To vlogo je prevzel apostol Peter in navzočim dejal: »Ti ljudje niso pijani, kakor vi mislite, saj je šele tretja dnevna ura, temveč izpolnjuje se, kar je bilo napovedano po preroku Joelu: razlil bom od svojega Duha čez vse človeštvo, in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere« (Apd 2, 15–17). Petrovo pojasnjevanje je šele ljudi poučilo, kaj se je z apostoli zgodilo. Šele sedaj so spoznali, da je Jezus spolnil obljubo in jim poslal Svetega Duha (prim. Lk 24,49) in tako prav razumeli binkoštni dogodek. Pojasnjevanje je šele dalo binkoštim pravo razsežnost. Petrovo pojasnjevanje nas je poučilo, kako moramo razumeti binkošti.

Tako je tudi z evharistijo. Tudi zdaj gre za osrednji odrešenjski dogodek, tudi zdaj se Jezus izraža zelo jedrnato in gre za resnico, ki je prvenstveno predmet vere. Posvetilne besede so kratke. Po kratkosti in učinkovitosti jih lahko primerjamo samo z vsemogočnim stvariteljskim »bodi« (prim. 1 Mz 1, 3. 6). Čeprav je govoril kratko, je vendar resnico povedal tako jasno, da so ga vsi navzoči takoj enoumno razumeli. Spoznali so, da jim daje sebe v jed in pijačo. Sam bo poslej med njimi resnično in življenjsko navzoč. To prepričanje razberemo:

1. Iz Janezovega zapisa Jezusovega evharističnega govora v Kafarnaumu (Jn 6, 26b–71).

Jezus je govoril v shodnici v Kafarnaumu sredi galilejske dejavnosti. Takrat je evharistijo šele napovedal, toda ko je Janez govor zapisal, jo je bil Jezus že tudi postavil. Janez je zapisal Jezusov govor šele po veliki noči. Jezusovo vstajenje pa je na novo ovrednotilo vse njegovo življenje in učenje. Vstajenje je potrdilo resničnost Jezusovih besedi in apostole prepričalo, da je Jezus res Božji Sin. V svetlobi vstajenja je dobila novo težo tudi Jezusova napoved evharistije v Kafarnaumu. Janez je zapisal Jezusov govor z vidika že postavljene evharistije in polnega prepričanja o Jezusovem božanstvu.

Še več. Janez je zadnji od evangelistov napisal Jezusov evangelij, vsekakor po letu 70, ko so se mnoge Jezusove besede, tudi besede nad Jeruzalemom (prim. Mt 23, 37–39; Lk 13,34–35) že uresničile, zato dostavlja samo on, nikoli pa sinoptiki, dvakratni »resnično« pred Jezusove izjave, tudi pri napovedi evharistije v Kafarnaumu (prim. 6, 26b. 32. 47.53), s čimer zagotavlja absolutno resničnost Jezusovih besedi. Ker je torej Janez zapisal Jezusovo napoved evharistije potem, ko jo je Jezus že postavil in je vstajenje potrdilo resničnost vseh Jezusovih besedi, veje iz njegovega zapisa pravilno pojmovanje evharistije. Jezus govori neumakljivo tudi potem, ko

so nekateri zaradi njegovih »nevdržnih besed« (prim. 6, 60b) godrnjali in je »precej njegovih učencev odšlo in niso več hodili z njim« (prim. 6, 66). Jezus tudi zdaj ni omilil svojih trditev, češ, potrpite, saj nisem mislil tako neposredno: kruh bo samo pomenil moje telo in vino bo samo predstavljalo mojo kri, temveč navkljub godrnjanju in odhajanju ponovno zagotavlja, da jim bo dal prav svoje mesto jesti in svojo kri piti. Od kruha, ki jim ga je dal Oče po Mojzesu (6, 32), prehaja k mesu, in to meso je on sam: »Moje meso je resnična jed in moja kri resnična pijača« (6, 55).

Tako pojmovana napoved evharistije je razumljiva samo v luči postavljene evharistije. Apostoli so torej Jezusove posvetilne besede razumeli v smislu njegove stvarne navzočnosti med njimi. To tudi potrjuje

2. Prvo Pavlovo pismo Korinčanom. Pavel sklene pismo z liturgičnim vzklikom: »Maranata« (16, 22). Aramejski vzklik lahko pomeni: »Naš Gospod, pridi!« ali: »Naš Gospod je prišel (je tukaj)«. V prvem primeru je vzklik prošnja, naj Gospod pride v evharistični gostiji, v drugem pa vera v resnično prisotnega Gospoda sredi bogoslužnega shoda⁴. In kje je Gospod bolj stvarno navzoč kakor pa v evharistiji? Je mar naključje, da je prav v tem pismu, kjer je izražena vera v stvarno prisotnega Gospoda, tudi poročilo o postavitvi evharistije (11, 23–26), edino zunaj evangelijev in vse novozavezne literature?

3. Jezusovo dejansko navzočnost v evharistiji potrjuje tudi prvotno krščansko obhajanje evharistije. Prvi kristjani so jo takoj sprejeli za svojo in iz nje duhovno živeli⁵. Če pravi Janez, da so bili apostoli »čez osem dni spet notri in Tomaž med njimi« (20, 26), potem so se zato zbrali na istem kraju, da so obhajali evharistijo, ker so se na Gospodov dan (prim. Raz 1, 10) zbirali k obhajanju evharistije. Evharistija je torej takoj prišla v navado.

V življenju prvih kristjanov se je tako zelo uveljavila, da v Markovem evangeliju in od njega odvisnem Matejevem evangeliju⁶, sploh ne zasledimo Jezusovega naročila »To delajte v moj spomin.« Čemu ponavljati naročilo, če pa so evharistijo že redno obhajali? Pač pa zasledimo naročilo v Pavlovem poročilu o posvetitvi evharistije, in to obakrat: pri posvetitvi kruha in pri posvetitvi vina (prim. 1 Kor 11, 24.26). Čemu? Vsekakor zato, ker je njegovo poročilo najstarejše⁷ in ker je bilo treba na začetku naslovljencem še izrečno omenjati Jezusovo željo, naj bo evharistija trajno obhajanje njegove dejavne odrešenjske navzočnosti med nami. Ker se Luka glede postavitve evharistije bolj približa Pavlu kakor pa sinoptikoma, najdemo tudi pri njem Jezusovo naročilo »To delajte v moj spomin«, vendar samo pri posvetitvi kruha (prim. 22, 19).

Najstarejša poročila o Jezusovih posvetilnih besedah, ki segajo prav v dvorano zadnje večerje (prim. 1 Kor 11, 23), spričujejo, da so že takoj prvi kristjani kopulo

⁴ Prim. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1969, 360–361.

⁵ Prim. Paul Gaehter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien – München 1963, 852.

⁶ Čeprav je Matejev evangelij obsežnejši od Markovega in zato ne more biti v celoti odvisen od Marka, je vendar splošno znano, da je od njega zelo odvisen prav v pasijonu, kjer bolj kot drugje, kjer se ujema z Markom, dosledno sledi Marku (prim. Pierre Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 368).

⁷ Poročilo je v Prvem pismu Korinčanom. Pismo pa je bilo napisano prej kakor sinoptični evangeliji, najverjetneje spomladi l. 54 ali l. 55 v Efezu (prim. Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1973, 242).

JE (gr. *estin*) pojmovali v smislu Jezusove osebne istovetnosti s kruhom in vinom; torej je v evharistiji Jezus res živ med nami, dasi ga ne vidijo oči. Ker je njihovo pojmovanje časovno tako blizu velikega četrтка in je tako enotno, da daleč notri v srednji vek ne pozna nobenega odstopanja, je prepričljivejše od vsakega človeškega umovanja, zato nismo kristjani zaradi nekakšnega vsiljenega verovanja, temveč nas prav to soglasno apostolsko pojmovanje nareja kristjane.

Cerkveno poslanstvo Adrienne von Speyr

Simpozij v Rimu od 27. do 29. septembra 1985

Institut ISTRa (Istituto di Studi per la Transizione) iz Milana je s Hansom Ursom von Balthasarjem pripravil svoj drugi mednarodni simpozij. Prvi je bil l. 1983, posvečen Karlu Wojtyli kot filozofu, teologu in pesniku. ISTRa združuje univerzitetne profesorje in mlade raziskovalce različnih disciplin z namenom, da bi razumeli sodobne spremembe in jih presojali v luči krščanskega nazora. Namen simpozijev pa je spoznati osebnosti, ki so pomembne za krščansko teologijo. Z Adrienne von Speyr se je institut ISTRa seznanil ob osebnih stikih s Hansom Ursom von Balthasarjem. Simpozij je na izrečno željo sv. očeta potekal v Rimu, in sicer od 27. do 29. septembra 1985 v prostorih papeškega instituta Janeza Pavla II., ki se posveča vprašanju družine.

Simpozij je bil zelo intenziven. Prva dva dneva je bilo vsakokrat po pet predavanj, tretji dan, tj. na nedeljo, je bil praktično samo še zaključek. Udeleženci so se poleg tega zbirali na pogovor v treh jezikovnih skupinah, in sicer v nemški (vodil jo je Hans Urs von Balthasar), v francoski (vodil jo je Georges Chantaine) in v italijanski (zanjo je bil odgovoren Angelo Scola). Prvi dan je vodil maševanje Lukas Mariera Neves, tajnik kongregacije za škofe, drugi dan belgijski primas kardinal Godfried Danneels in tretji dan Joseph Ratzinger, prefekt kongregacije za verski nauk.

Uvodno razmišljanje je imel Angelo Scola; na kratko je predstavil institut ISTRa, nato pa se je lotil nekaterih točk Adrienninega obširnega opusa. Dotaknil se je treh tem, in sicer Adrienninega pojmovanja odnosa med grehom in križem, med spovedjo in vstajenjem ter o smislu človekovega dela.

Je neka podobnost med zapuščenostjo, ki jo je doživljal Kristus na križu, in zapuščenostjo, ki jo doživlja grešnik. Na spoved gleda Adrienne kot na nekakšen odsev pashalne

skrivnosti (Kristusovo zemeljsko telo je »telo spovedi«, vstalo telo je »telo odveze«, križano telo pa ponazarja popolno spoved). Še več. V spovedi vidi Adrienne odsev tiste naravnosti, ki obstaja znotraj same sv. Trojice. Tudi na delo gleda Adrienne popolnoma v luči odrešenjske zgodovine. Delo ima pomen kazni. S Kristusovim učlovečenjem pa je dobilo novo razsežnost odrešenja. Z delom more človek izraziti svojo vero, upanje in ljubezen v Boga. Scola pokaže, kako v delu odseva odrešenjska skrivnost.

Drugo predavanje je imel Hans Urs von Balthasar v francoščini z naslovom Življenje in delo Adrienne von Speyr. Najprej je predstavil predavatelje, nato pa je ob skioptičnih slikah podal glavne obrise Adrienninega življenja, ki ima v Cerkvi danes hkrati teološko in duhovno poslanstvo.

Rojena je bila l. 1902 v protestantski družini. Oče je bil zdravnik (okulist), mati je že od težkega poroda dalje ni ljubila. Že kot majhni deklici se ji je začel prikazovati angel varuh in jo je učil, kako naj se vede do matere, kako naj moli. Zapisal ji je tudi začetnici I. L. (Ignacij Lojolski) ter I. – J. (Ignacij – Janez), ki vsebujejo na skrivnosten način ves njen prihodnji življenjski program. Pri šestih letih se ji je prikazal sam Ignacij Lojolski. Dve stvari je pogrešala v protestantizmu. Prvo je bila spoved in drugo Marija. Mati je želela, da bi se zaposlila na banki, Adrienne pa se je odločila za medicino. Pred koncem študija se je poročila s profesorjem zgodovine Emilom Dürrejem, vdovcem z dvema majhnima fantoma. Zakon je pretrgala moževa smrt v nesreči. Dve leti kasneje se je poročila ponovno, in sicer z učencem prvega moža Wernerjem Kaegijem, tudi univerzitetnim profesorjem zgodovine. Balthasar se je z njo seznanil l. 1940. Še isto leto, na praznik vseh svetnikov je bila krščena in sprejeta v katoliško Cerkev.

Adriennino delo je težko predstaviti v nekaj besedah. Delovala je kot zdravnica, kot žena, kot ustanoviteljica sekularnega instituta. Bila je hkrati mistikinja. Imela je mnoga videnja in živela v izrednem prijateljstvu z mnogimi svetniki, zlasti z Devico Marijo, sv. Janezom in sv. Ignacijem. Še bolj v središču njenega življenja je bila popolna predanost v veri, upanju in ljubezni, mnogokdaj tudi v duhovni zapuščenosti.

V več ko dvajsetih letih je vsak dan približno pol ure Balthasarju narekovala svoja izkustva; ta obsegajo 60 knjig. V njih je vsebovana celotna teologija. Diktati so potekali v molitvi, kontemplaciji, ekstazah. Ni pomemben način, pač pa vsebina, ki jo je Bog želel posredovati po njej, pripominja Balthasar. V tej vsebini ni nobenih neoplatonskih elementov.

Umrla je septembra 1967. Balthasar je ob koncu razmišljanja pojasnil še svoj izstop od jezuitov l. 1950 in nato mučna leta, ko je bil v Zürichu 6 let brez škofa. To dejanje je napravil zaradi zvestobe sv. Ignaciju. Več jezuitov mu je ostalo zvestih tudi po izstopu.

Antonio Sicari, karmeličan, eden najboljših italijanskih teologov, znan po svoji poglobljeni duhovnosti in profesor karmeličanskega kolegija v Brescii, je imel predavanje z naslovom Trinitarično življenje in molitev. Adrienne je poudarjala trinitaričnost naše molitve. Molitev je pogovor z Očetom po Sinu v Svetem Duhu. Oče je prvi sobesednik, ki nas vabi k zveličavnemu pogovoru; Sin je prvi molilec in naš vzor ter učitelj; Sveti Duh je tisti, ki nas preoblikuje v molilce in moli v nas. Pri Kristusu vidimo, kako je v svoji molitvi popolnoma na razpolago Očetu. Brezpogojno mu je pripravljen služiti. Ta popolna podaritev samega sebe Očetu je molitvena naravnost, ki naj bi bila v vsaki molitvi. Molitev je od vekomaj, kajti medsebojni dialog treh božjih oseb je molitev. Značilnost te molitve je ljubezen med posameznimi osebami Trojice. Vse tri osebe se medsebojno častijo. Iz tega češčenja izhaja zahvala in podaritev.

Obstaja vprašanje, kako se moremo in moramo vključiti v to trinitarično molitev. Prvi korak je spreobrnjenje. Adam se mora vsaj ustaviti pri svojem bežanju od Boga. Prva molitev je občutek oddaljenosti. V svet molitve se ni mogoče vrniti z lastnimi močmi. Človek mora biti po božji dobroti ponovno rojen v ta svet molitve. Kristus nas je vpeljal v svet molitve z očenášem. Kakorkoli že razlagamo to molitev, vedno ostanemo pri dejstvu, da je Bog naš Oče. Postopoma je

potrebno vse dogodke povezovati z Bogom. Tako se razvije ta neprestana molitev in prava kontemplacija. Še posebej se mora človek vaditi v treh načinih molitve, in sicer v adoraciji, zahvali in prošnji. Molitev je torej vstopanje človeka v svet Boga. Tako se združujeta teologija in molitev. Ob Adrienni von Speyer moremo ponoviti Evagrijeve besede: »Če si pravi poznavalec Boga (theólogos), v resnici moliš, in če resnično moliš, si teolog«.

V ekleziologijo Adrienne von Speyer je vpeljal poslušalce profesor zgodovine jezuit Georges Chantaine s predavanjem Kristus in Cerkev, arhetip zakona in devištva. Tudi pri ekleziologiji se v vsej polnosti odkriva Adriennino kristocentrično in trinitarično gledanje. Prodorno je opozorila na analogije odnosov med Kristusom in Cerkvijo ter možem in ženo. Konkretno podoba Cerkve je videla v medsebojno se dopolnjujočih likih Marije, Janeza in Petra.

Guy Claessens iz Rwande je zaključil prvi dan simpozija s predavanjem, ki je imelo naslov Vir apostolata. Predavatelj je najprej ugotovil, da je Adrienne danes izredno pomembna. Predavatelju so njeni spisi veliko pomagali pri vodenju duhovnih vaj in pri osebnem duhovnem življenju. Ob njej se je bolj zavedal, kaj pomeni zakrament sprave. Odkrila se mu je globina duhovništva. Adrienne je pomembna zaradi gledanja na poklicanost. Globoko je bila potopljena v skrivnost molitve. Pomembno mesto pri njej ima Devica Marija. Vsi ti poudarki so pomemben vir apostolata.

Uvodno razmišljanje drugega dneva simpozija je imel kardinal Godfried Danneels, in sicer je prikazal Marijo v njeni spovedni razpoložljivosti in drži (Marie, la Disponibilité et l'Attitude de Confession). S tem se je dotaknil pomembne točke Adrienninega razmišljanja. Ob Mariji naj bi se naučili, s kakšnim razpoloženjem bi morali hoditi k spovedi. Seveda pa je Adrienne zlasti ob Kristusu prejemale navdihe za dobro spoved. Njena knjiga o spovedi je prevedena že v številne jezike.

Bolj praktično usmerjeno predavanje je imel jezuit Joseph Fessio iz San Franciscu, učenec kardinala Ratzingerja, direktor instituta sv. Ignacija, ki ga je sam ustanovil na univerzi v San Franciscu. Hkrati vodi pomembno izdajateljsko hišo, ki tiska med drugim Adriennina dela v angleščini. Predaval je o tem, kako brati Adrienne. Fessio trdi, da bi odgovor mogli povzeti v eno samo besedo, in sicer bi se glasila: molitveno. Samo tedaj jo razumemo. Kjerkoli začnemo

brati Adrienne, povsod nas njena misel vodi v notranje globine in povsod se razodeva tudi njena velika spekulativnost.

Gimnazijska profesorica jezikov Marthe Gisi je na kratko predstavila institut sv. Janeza. Skupnost posvečenih žena si je Adrienne von Speyr zamislila že leta 1941. Videla je, kako bi to bilo v veliko pomoč duhovnikom in po njih celotnim škofijam. Ob Balthasarjevi pomoči je l. 1945 zaživela ženska veja, kasneje pa sta nastali še duhovniška in laiška. Zavetnika instituta sta sv. Janez in Devica Marija. Ob Janezu naj bi se učili premišljevat skrivnosti sv. Trojice, ob Marijini pa popolne odprtosti in razpoložljivosti v odnosu do sv. Trojice. Gisi je ob tej predstavitvi prikazala Adrienne von Speyr kot izredno naravno in spontano ženo, ki je z vsem svojim bitjem živela za institut.

Marc Quillet, sulpicianec kanadske province in rektor velikega semenišča v Marizales v Kolumbiji, je imel predavanje z naslovom Kontemplacija in eksegeza. Zgodovinsko kritična metoda se je oddaljila od duhovnosti. Filološke in arheološke razlage niso sposobne braniti vere vernikov. Hkrati pa opazimo v pokoncilskem obdobju veliko zanimanje za vzhodne tehnike meditiranja. Zanimarjena pa je pri gojilcih takšne tehnike božja beseda. To je dvojna bolezen v odnosu kontemplacija-eksegeza. Adrienne von Speyr pa je čudovito povezala eksegezo in kontemplacijo. Ponovno je odkrila duhovni pomen Sv. pisma. Sploh so po Balthasarjevih besedah svetniki v Cerkvi živi kanon Sv. pisma in najboljši komentar evangelija, katerega je napisal sam Sveti Duh. Adrienne je bila dovzetna za delovanje Svetega Duha. Zanj je značilna trinitarična eksegeza. To je tudi njen največji prispevek Cerkvi. Adrienne ne gleda na Sv. pismo samo s »filološkimi očmi«, ampak predvsem s »pnevmatološkimi«.

Zadnji dve predavanji drugega dneva simpozija sta bili posvečeni Adrienninemu pojmovanju velike sobote. Wilhelm Maas iz Freiburga je najprej iz Adrienninih besedil opisal njeno izkustvo velike sobote. Na ta dan je Kristus doživljal tudi izkustvo pekla. To je zadnja posledica učlovečenja. – Balthasar pa je nato v predavanju v nemščini skušal osvetliti to Adriennino izkustvo v luči izročila. V izbiri med Avgustinom in Origenom se zdi, da se Balthasar nekoliko preveč nagiblje v smeri Origena. Jasno pa pove, da ne gre za gotovost, pač pa za zaupanje glede možnosti zveličanja vseh. Balthasar odločno vztraja pri potrebnosti molitve, posta in resnega

krščanskega življenja. Med drugim se glede te resnosti sklicuje tudi na Medjugorje.

Tretji dan simpozija sta bili samo sv. maša in sinteza. To je v francoščini podal Hans Urs von Balthasar. Opozoril je, da je pri tako bogati osebnosti težko napraviti sintezo. Obdarjena je bila z izrednimi mističnimi doživetji, a ta so drugotnega pomena. Pomembno je njeno sporočilo za Cerkev. Balthasar je na kratko orisal nekatere značilnosti Adriennine duhovnosti. Indiferenca, razpoložljivost, spovedna drža, pokorščina in uboštvost so značilnosti, ki pri Adrienni vse temeljijo na ljubezni.

Vsa ta predavanja, ki so bila na simpoziju v izvirnih jezikih, so zdaj dostopna v nemškem prevodu v knjigi: Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums, Johannes V. Einsiedeln 1986. V tem zborniku so tudi naslednji referati, ki so bili predloženi v pisni obliki: Patrick Carty, Božji sledovi, Jean Léonard, Prožnost in humor, neimenovani jezuit, Ubog, da bi bogatil, Benedetto Testa, Človek pred Bogom, Ludmila Grygiel, Poslanstvo žene po A. von Speyr, ter nagovor svetega očeta udeležencem simpozija. Ob koncu je še celotna nemška bibliografija A. von Speyr s prevodi v francoščini, italijanščini, španščini in angleščini.

Simpozij je tako pod različnimi vidiki osvetlil Adrienne von Speyr in prikazal njen pomen v poslanstvu Cerkve.

Udeležence tridnevja je sprejel v posebno avdienco papež Janez Pavel II., ki je želel in naročil, naj pripravijo ta simpozij. Med drugim je rekel, naj bi »poznavanje duhovnosti, ki jo je živela Adrienne von Speyr, vedno bolj poglobljalo prizadevanja za evangelijsko in cerkveno življenje v stvarnosti sedanjega sveta«.

Andrej Pirš

Simpozij o odgovornem starševstvu

L. 1984 sta študijski center za naravno uravnavanje rojstev na katoliški univerzi S. Cuore in institut Janeza Pavla II. za študij zakona in morale na lateranski univerzi priredila za duhovnike srečanje, in sicer z naslovom »Odgovorno starševstvo: filozofski, znanstveni in teološki temelji«. Predavanja simpozija so tiskana v 14 zvezkih (posamezni zvezek ima povprečno 20 strani) in more-

jo pomagati duhovnikom, zdravnikom, vzgojiteljem in staršem glede pravega gledanja na odgovorno starševstvo.

V prvem zvezku sta dva znamenita papeževa govora udeležencem simpozija in pozdravni govor kardinala Sivija Oddija. Nato prevladuje na začetku medicinski vidik. Obdelana je zgradba in delovanje spolnih organov, panoramični pregled različnih naravnih metod urejanja rojstev, statistični prikaz učinkovitosti metod in pregled različnih vrst protispolnih sredstev, njihovega delovanja in učinkov. Te teme so predavali zdravniki. Wanda Poltawska, po poklicu psihiatrinja in predstojnica teološkega instituta za družino v Krakovu, je obdelala odgovorno starševstvo pod psihološkim vidikom. Drugi del simpozija so vodili profesorji instituta za zakon in družino in so se odgovornega starševstva lotili pod antropološkim in teološkim vidikom. Ob koncu je eden od rimskih župnikov, in sicer Luigi Tirelli, čisto na kratko spregovoril o spovedovanju poročenih.

Z medicinskega vidika so to pri nas v glavnem znane stvari. Veliko novih in morda pri nas ne dovolj upoštevanih vidikov pa prinašata papeževa nagovora, Oddijev uvod in predavanja profesorjev instituta za zakon in družino.

Papež najprej poudarja, da je tema o odgovornem starševstvu ena od bistvenih točk krščanske nauka o zakonu. Vendar ni dovolj samo zvesto in celostno podajati nauk, pač pa ga je nujno potrebno osvetljevati s kar najbolj poglobljenimi razlogi. Ti razlogi so najprej teološke narave. Na začetku vsake človeške osebe je stvariteljsko božje dejanje. Noben človek ne začne bivati slučajno. Iz te temeljne resnice sledi, da starši sodelujejo, soustvarjajo z božjo stvariteljsko močjo. Mož in žena nista gospodarja spolnosti, temveč sta poklicana, da z njo sodelujeta s Stvarnikom. V primeru, da s kontracepcijo odvzemata svoji zakonski spolnosti možnost rodosti, si prisvojita oblast, ki pripada samo Bogu: oblast dokončnega odločanja glede bivanja človeške osebe. Sama postane ta poslednja čuvarja izvira človeškega življenja. Pod tem vidikom je kontracepcija objektivno tako zelo nedopustna, da je ni mogoče nikoli iz nobenega razloga opravičiti. Mislimi nasprotno bi bilo isto, kakor če bi sprejeli mnenje, da morejo biti v človekovem življenju položaji, v katerih bi bilo dopustno Boga ne priznavati kot Boga. Papež torej jasno pove, da je uporaba kontracepcije objektivno vedno izpovedovanje praktičnega ateizma.

Hkrati pa so tudi antropološki razlogi zoper uporabo kontracepcije. Nerazvezna vez med združitvijo in odprtostjo za roditev, o čemer govori okrožnica *Humanae vitae*, nam daje razumeti, da je telo sestavni del človeka in da spada k »biti« osebe in ne le k »imeti« osebe. Z zakonskim dejanjem so zakonci poklicani, da se osebno podarijo drug drugemu in nič, kar sestavlja njihovo osebno bit, ne more biti izključeno od te podaritve. Kontracepcija bistveno omeji to medosebno podarjanje in izraža objektivno zavrnitev tega, da bi se človek dal drugemu ob spoštovanju celotne dobrine ženskosti in moškosti. Z eno besedo: kontracepcija nasprotuje resnici o zakonski ljubezni.

Ni mogoče prezreti težav, s katerimi se srečujejo zakonci, ki žele biti zvesti božji postavi. Zato je potrebno zakoncem na primeren način pomagati, kolikor je le mogoče. Podpirati jih je potrebno v njihovem duhovnem življenju, jih voditi k pogostni spovedi in prejemanju zakramenta evharistije, da bi se stalno vračali k resnici o zakonski ljubezni.

Papež opozarja pred zmedo, ki jo povzroča zamenjevanje med nedopustnim »stopnjevanjem postave« (ki meni, da božja postava ne velja za vsakega človeka v vsakem položaju in hoče tako ustvariti red, ki je drugačen od božjega) ter upravičeno »postavo postopnosti (gradualnosti)« (ki upošteva dejstvo človekove postopne rasti). Kdor bi trdil, da ni mogoče vedno in v vseh položajih biti zvest zahtevam zakonske ljubezni, bi pozabil, da milost Svetega Duha napravi mogoče to, kar samemu sebi prepušeni človek res ne more izvršiti. Vsak krščen človek, torej tudi zakonec, je po nauku 2. vatikanskega koncila poklican k svetosti (C 39; 41). Ta poklicanost pa more zahtevati tudi junaštvo, heroizem. Na to ne smemo pozabiti.

1. marca 1984 je imel papež prav tako poseben nagovor za približno 100 duhovnikov, ki so se udeležili podobnega simpozija. V tem nagovoru je papež problem odgovornega starševstva osvetlil predvsem s pastoralnega vidika. Učenje cerkvenega učiteljstva je že zapisano v srcu moža in žene. Duhovnik mora zakoncem pomagati pri poglobljenem branju tega »zapisu v srcu«. Duhovniki, ki so zvesti moralnim načelom *Humanae vitae* in *Familiaris consortio*, morajo često plačati visoko ceno za to zvestobo. Pogosto jih zasmejujejo, jih obtožujejo nerazumevanja, trdosrčnosti in drugih stvari. Papež spodbuja: »S preprosto in ponižno stanovitnostjo bodite zvesti cerkvenemu učiteljstvu v točki, ki je tako pomembna za človekovo usodo.«

Dalje papež opozarja, da bi bila kar največja zmeta, če bi zaključili, da je nauk, katerega uči Cerkev, samo ideal. Resno je treba upoštevati stvarnost Kristusovega odrešenja. Kristus je osvobodil našo voljo gospostva poželjivosti. Če odrešeni človek ponovno greši, ni to zaradi nepopolnosti Kristusovega odrešenja, ampak zaradi človeka, ki se je oddaljil od milosti, ki izvira iz odrešitvenega dejanja. Kot duhovniki moramo zakoncem služiti predvsem tako, da smo vedno na razpolago za spoved. Duhovniki sami se moramo bolj zavedati pomena odpuščanja grehov.

Kardinal Silvio Oddi je poudaril, da božja postava res ni lahka; in od tod izvirajo skušnjave iskanja kompromisov med božjo postavo in človeškimi zahtevami ter slabostmi. Potrebno je gojiti duha žrtve.

Duhovniki se morajo na družinski apostolat pripraviti. Obravnavanje kontracepcije, umetnega osemenjevanja, občasne zdržnosti itd. so občutljive teme. Potrebno je veliko razumevanje do zakoncev, a nikoli ne smemo odkriniti Kristusovega nauka o zakonu; nikoli ne smemo dvoumno razlagati nauka Cerkve; nikoli ne smemo nuditi take razlage, ki so izdajstvo nad cerkvenim učiteljstvom in povzročajo zmedo vesti pri vernikih. Splošni kriterij presojanja ostane vedno nauk, ki je bil razložen v *Humanae vitae*. Človek ne sme razdreti povezanosti med zakonskim dejanjem in odprtostjo za roditev.

Že omenjena Wanda Poltawska je imela predavanje z naslovom »Rodnost kot naloga in metode za njeno uresničevanje«. Naše obdobje je zaznamovano s protispolčetno miselnostjo in ravnanjem. Zakoreninil se je strah pred roditvijo otrok. Hkrati se je pomnožilo število splavov povsod tam, kjer uporabljajo kontracepcijo. Predavateljica je nato obravnavala zakonsko dejanje, zdržnost in odgovorno starševstvo. Zakonsko dejanje more biti tudi nekaj svetega, kadar človekovo ravnanje sovпада z božjim načrtom. Potrebni so naslednji pogoji: zavest božje navzočnosti; popolna medsebojna podaritev z namenom, da zakonec obogati drugega; nikoli ni dovoljeno narediti zakonsko dejanje umetno nerodno; posvečeno mora biti z zakramentom zakona.

Kontracepcijsko izvršeno zakonsko dejanje povzroča nemir in vodi v nevroze. Vključuje tudi strah pred spočetjem. Če kljub kontracepciji pride do spočetja, je novo bitje zelo pogosto obsojeno na smrt. Kontracepcija zruši naravno harmonijo ljubezni. En zakonec namreč zavrača nekaj, kar prihaja od

drugega; zavrača del drugega. Ker ljubezen zahteva popolno podaritev, je zavračanje nečesa od drugega nujno skrčitev ljubezni same. Posledica je tudi osiromašenje naravnega veselja. Žena je paralizirana od strahu in običajno ne doživi orgazma. Mnoge žene izpovedujejo, da bi s strani moža rade imele »sveti mir«. Postopoma postanejo ob uporabi kontracepcijskih sredstev frigidne, kajti strah pred nosečnostjo jim polagoma zagnusi zakonsko dejanje in končno popolnoma zavračajo partnerja. Tako se porodijo med zakonci konflikti in neredko sledi ločitev. Še bolj pereči postanejo konflikti, če kontracepciji sledi splav. Vsak splav poseže globoko v ženino psiho in zruši medsebojno povezanost (*communio personarum*). Žena postane samo še sredstvo za spolni užitek. Prof. Paul Chauchard vztraja pri trditvi, da je kontracepcijsko zakonsko dejanje »masturbacija s pomočjo žene«, kajti mož ne upošteva niti žene niti otroka, ampak teži samo k fizični zadovoljitvi z nedoraslim in egoističnim ravnanjem. Uporaba protispolčetnih sredstev pomeni konec posameznega naroda in omogoča hkrati manipuliranje s človeško osebo in s človekovim oplojevanjem. Žena, ki se »osvobodi rodnosti«, postane dejansko sužnja spolnih želja svojega partnerja, ki ni v ničemer več omejen in ravna v skladu z lastnimi fizičnimi reakcijami. Popolno neovladovanje na spolnem področju je nemajhen razlog, da je v 20. stoletju poraslo nasilje na vseh področjih. V končni analizi pa je protispolčetna naravnost usmerjena zoper Boga.

Občasna zdržnost ni nekaj nemogočega. Zakonci se tako in tako morajo v zakonu marsikdaj zdržati (bolezen, odsotnost, porod...). S prakticiranjem občasne zdržnosti se vrne mir, splahnijo nevroze in zakonski konflikti. Po določenem času običajno vzbrsti tudi želja po otroku in ta otrok bo spočet na resnično človeški način.

Angel Rodriguez Luno, profesor moralke na Institutu Janeza Pavla II., se je spoprijel s pomembnim vprašanjem moralne in antropološke razlike med kontracepcijo in občasno zdržnostjo. Na osnovi te razlike je Cerkev »dosledna, ko dopušča uporabo nerodovitnih dob. Dosledna je, ko odklanja kot nikdar dovoljeno takšno uporabo sredstev, ki spočetju naravnost nasprotujejo, pa čeprav bi jih kdo uporabil iz na videz poštenih in umnih razlogov« (HV 16). Prevelik subjektivizem, ki ne sprejema objektivnih kriterijev, je zabrisal to razliko. Vse hočejo vrednotiti po čustvih posameznika. Praktično se to pojavlja pogosto

tako, da iz važnih razlogov za omejitve rojstev nekateri kratko malo uporabljajo kontracepcijo. Pri tem še trdijo, da hočejo ohraniti medsebojno ljubezen in se zavarovati pred nezvestobo. Kdor tako ravna, kaže, da so mu splahnili kriteriji, ki bi objektivno presojali dejanja in njihove namene.

Objektivni kriterij temelji v sami naravi človeške osebe, in sicer »na neločljivi zvezi dvojnega smisla zakonskega dejanja: smisla združitve in smisla roditve v zakonskem dejanju. To povezavo je določil Bog in je človek ne sme svojevoljno pretrgati« (HV 12). Razlika med občasno zdržnostjo in kontracepcijo je torej v tem, da občasna zdržnost ne zruši reda, ki ga je določil Bog.

Moralne in antropološke razlike med občasno zdržnostjo in kontracepcijo ne bo nikoli razumel tisti, ki hoče na oboje gledati samo kot na različni tehniki. Za pravo osvetlitev se zahteva prehod na raven krščanske kreposti. Pomembna je predvsem razlika med hedonističnim razpoloženjem na eni strani in velikodušnim razpoloženjem otroškega zaupanja v Boga na drugi strani. Občasna zdržnost je opravičljiva samo znotraj velikodušne in dobrohotne ljubezni do drugega zakonca. Znotraj hedonističnega razpoloženja pa je tudi periodična vzdržnost postavljena v službo protispočetnih namenov in je v takem primeru nedovoljena. Iz tega sledi, da je naravna metoda dobra samo, kadar je pravično razložena in živeta.

Carlo Caffarra je podal filozofsko-etično in teološko definicijo odgovornega starševstva, in sicer na osnovi subjektivne, objektivne in transcendentale razsežnosti, ki pripadajo odgovornosti. Objektivna odgovornost je v tem, da mora biti zakonsko dejanje vedno povezano z ljubeznijo, kajti samo tako človek na ustrezen način sodeluje pri stvariteljskem delovanju Boga, ki je Ljubezen. Transcendentalni vidik odgovornosti upošteva odnos do Boga. Samo Bog more v končni fazi odločati glede spočetja. Zato je nedopustna tako kontracepcija kakor tudi umetno osemenjevanje. Subjektivni vidik odgovornosti je v tem, da je človek svoboden in zato odgovoren. Dolžan je obvladovati sam sebe. Pri odgovornem starševstvu more samo naravna metoda upoštevati vse tri vidike odgovornosti. V praksi je potrebno paziti, da na občasno zdržnost ne bi gledali kot na »katoliško kontracepcijo«.

Bonifacio Honings je imel predavanje z naslovom »Neutemeljenost teoloških ugovorov zoper Humanae vitae«. Zavrnil je tiste, ki ne vidijo razlike med kontracepcijo in

naravnim uravnavanjem rojstev. Prav tako tiste, ki Humanae vitae postavljajo v nasprotje z naukom 2. vatikanskega koncila. Hkrati je tudi razložil obveznost sprejemanja načel Humanae vitae. Resnica, ki jo je predložila HV je dokončna, vendar ni izražena na način definicije (definita, ma non in modo definitorio). Nauk HV je nespremenljiv in more nekega dne postati tudi »nezmoten«. Končno B. Honings zavrne še Fuchsovo umevanje »intrinsicum malum«.

Prof. Ramón García de Haro je v svojem predavanju podal temeljno razliko med postopnostjo postave (gradualità della legge) in postavjo postopnosti (legge della gradualità). Tisti, ki zagovarjajo postopnost postave trdijo, da so krščanska načela ideal, ki je dosegljiv samo za nekatere. To seveda pomeni, da so tudi obvezna samo za nekatere. To je moderna iluzorna, varljiva pot, ki temelji na napačno umevani človekovi avtonomiji (npr. pri Fuchsu). Zagovorniki takega mišljenja običajno ne upoštevajo resno odrešenja in delovanja božje milosti. Zdi se jim, da krščanska morala nima ničesar posebnega. Papež Janez Pavel II. je takšno umevanje odklonil (npr. v govoru ob sklepu škofovske sinode 25. 10. 1980). Vsi so poklicani k svetosti. Za vse veljajo božja načela. Res pa je, da obstaja postava postopnosti. To pomeni, da se redno vsak človek postopoma bliža idealu. Na osnovi postave rasti more papež vedno znova vzklikati: »Družina, postani to, kar si!« Predavatelj na koncu poda še praktične nasvete za odgovorno starševstvo. Duhovnik se ne sme bati, ko gre za to, da pokaže zakoncem stanje njihove grešnosti, če ta obstaja. Greh je treba imenovati greh. Izgubljeni sin se je rešil, ko je spoznal lastno bedo. Treba je boriti se zoper potrošniško miselnost in neurejeno zaskrbljenost zaradi vzgoje otrok. Krščanska rast vključuje žrtev in ponižen ter zaupen boj s pomočjo božje milosti. Vsi zakonci so poklicani k svetosti, in ta more vključevati tudi junaštvo.

Carlo Caffarra ima tudi razmišljanje z naslovom »Zakonska čistost«. V bistvu pokaže, da moramo resno vzeti dejstvo izvirnega greha, stanje človekove padle narave in dejstvo odrešenja. V človeku delujejo trije dinamizmi, in sicer telesni, psihološki in duhovni, ki so resda različni, a jih povezuje enota subjekta. Niso počelo delovanja, pač pa zmožnosti, po katerih deluje oseba (niso principia quae, pač pa principia quibus). Vsi trije dinamizmi so bili v popolni medsebojni urejenosti in usklajenosti v stanju prvotne pravičnosti. Neurejenost (neintegriranost) je nastopila s

človekovim padcem. Imenujemo jo poželjivost. V tem stanju človek ne obvladuje več v polnosti svojih dinamizmov. Takšno stanje ni greh, pač pa posledica greha in hkrati izvir greha. Ta neurejenost človeka nagiba h grešnim izbiram. Ponovno urejenost je mogoče doseči samo s pomočjo božje milosti in za ceno velikih naporov.

Tudi spolni dinamizem sestavlja telesna, psihološka in duhovna razsežnost. Avtor preide razlago fizičnega vidika spolnosti, zelo na kratko omeni psihološki vidik, temeljiteje pa se zadrži pri duhovni razsežnosti spolnosti. Za duhovni vidik spolnosti je značilen medosebni odnos med mošcem in ženo. Oseba sprejema drugo osebo zaradi nje same. Zakonska čistost je v tem, da so medsebojno urejeni (integrirani) vsi trije dinamizmi: telesni, psihološki in duhovni. Tradicionalni nauk je govoril tudi o zdravilu poželjivosti (*remedium concupiscentiae*). Delovanje poželjivosti je v tem, da skuša telesnemu dinamizmu podrediti psihološki in duhovni dinamizem. Konkretno se kaže to v tem, da človek na drugega ne gleda več kot na osebo, temveč le kot na predmet uživanja. Avtor nato dokazuje, kako prehod iz človekovega popuščanja poželjivosti v stanje integracije ni mogoč brez sprejemanja Kristusovega odrešenjskega delovanja. Zakonsko čistost je možno uresničiti samo v okviru zakonske ljubezni, ki je odrešenjski sad Kristusa, ki deluje po zakramentih.

C. Caffarra poda še pedagoške smernice. O teh stvareh je potrebno govoriti na način, ki je prilagojen poslušalcem. Biti moramo zvesti antropološki in etični resnici. Pri vzgoji je potrebno osvetliti vse vidike človekove spolnosti, ne le nekatere.

Angel Rodríguez Luno je imel predavanje »Spolnost, ljubezen in zakonska čistost«. Nekateri mislijo, da je v zakonu dovoljeno vse. Govorijo o spontanosti. Zdi se jim, da čistost v zakonu nima kaj početi. Razlog je napačno umevanje svobode, in sicer pretirani poudarek na volji na račun resnice. Ockham kot izrazit predstavnik voluntarizma npr. izrečno trdi v Komentarju sentenc, da sta svoboda in spontanost ista stvar. Pretiran voluntarizem je navzoč tudi pri Dunsu Scotu, deloma tudi pri Lutru. Tudi nekatere današnje psihologije govorijo o spontanosti. Voluntarizem v bistvu zanika človekovo svobodo. Svoboda zdrkne na raven nagona. Iz tega se vidi, da ugovor zoper zakonsko čistost ne drži. Človek je svobodno in odgovorno bitje in se je dolžan obvladovati. Čistost ne ubija ljubezni, ampak jo hrani in spodbuja. Stori,

da ljubezen ni samo nagon in omogoča tudi ustrezno uveljavljanje čutne in duhovne razsežnosti. Samo v okviru zakonske čistosti moreta zakonca postati eno telo in ena duša.

Avtor zaključuje z nekaterimi pastoralnimi premisleki. Mladim in poročenim moramo pojasniti pravi pomen ljubezni. Zakoncem je potrebno kazati njihovo pot k svetosti. Edino pravo zdravilo poželjivosti (*remedium concupiscentiae*) je krepost. Zakonsko dejanje je zdravilo poželjivosti samo toliko, kolikor je izvršeno v skladu z božjo postavo. Oznanjevati moramo predvsem pozitivno in ne podajati le prepovedi. Pokazati je potrebno tudi asketična sredstva za dosego svetosti. Podajati smo dolžni ves nauk Cerkve. Skratka, zakonci naj bi v duhovnih besedah in srcu vedno našli odmev Odrešenikovega glasu in Odrešenikove ljubezni.

Angelo Scola je imel še predavanje »Antropološke implikacije zakonske in predzakonske kateheze«. Opozoril je na antropološke temelje, ki naj bi jih upoštevala kateheza. Osebnostno občestvo (*communio personarum*), zakonska spolnost in odgovorno starševstvo so teme, ki so tesno povezane s štirimi velikimi antropološkimi temami: s stvarjenjem, izvirnim grehom, opravičenjem in novim človekom. Avtor obdeluje vsako od teh štirih tem.

V celoti predstavlja simpozij precejšnjo obogatitev zakonske tematike.

Andrej Pirs

G. Alberigo et Jean-Pierre Jossua, *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris, 1985, 465 str.

Priprava na izredno sinodo ob dvajsetletnici, ko se je končal koncil, je bila zelo razgibana in pestra tudi na literarnem področju. Pravi knjižni plaz je v Franciji sprožila izdaja Ratzingerjevega intervjuja z naslovom *Le rapport sur la foi*, ki ga je škof iz Mansa označil za »počitniški klepet«. Ta oznaka je bila zelo mila glede na druge reakcije. Več znanih katoliških osebnosti se je zavzelo za koncil v člankih, razpravah in knjigah ter zavrnilo kardinalova stališča. Tako odločne reakcije ni nihče pričakoval. Kardinal de Lubac, eden od miselnih 'očetov' koncila, je hotel pomiriti duhove. Zato je v knjigi intervjujev *L'entretien sur la foi* branil koncil in svojega kolega.

Medtem ko je francosko katoliško javnost vznemirjala dilema za koncil ali proti njemu, je izdala založba Cerf v najpomembnejši in najbolj prestižni teološki zbirki v frankofonskem svetu obsežno knjigo, kjer je sodelovalo šestnajst avtorjev iz vsega sveta. Knjiga se imenuje **Sprejemanje drugega vatikanskega koncila** ter je po sinodi še bolj aktualna in koristna kot pred njo. Sinoda je namreč potrdila koncil in spodbudila vso katoliško Cerkv, naj ga nanovo odkriva in uresničuje.

Knjiga je razdeljena na pet delov. Prvi obravnava različne okoliščine, v katerih katoličani sprejemajo koncil. Drugi del predstavlja, kar je imel koncil za bistveno in je tako ostalo tudi v sprejemanju. Tretji del govori o neuspešnih poskusih med koncilom, ki so se v sprejemanju okrepili, uveljavili in razširili. Četrti del opisuje koncilске zahteve, ki niso imele pravega odmeva v sprejemanju. Zadnji del prikazuje različna odklanjanja koncila.

G. Alberigo predstavlja v uvodni razpravi odnose med Cerkvijo in koncili v preteklosti, da bi laže videli, kakšno mesto in vlogo ima koncil v sodobnem krščanstvu. To omogoča tudi pravilnejšo obravnavo našega odnosa do koncila.

Drugi vatikanski koncil presega meje našega časa, obsega dva predhodna koncila, prvega vatikanskega in tridentinskega, ter

povzema glavne smernice krščanskega izročila. Takó je v logiki krščanstva in njegovih ustanov, ki povezuje staro in novo. V tej logiki sta odločilni soglasje in sprejemanje. Vsakemu koncilu je sledilo obdobje sprejemanja na občestvenem in institucionalnem področju. Soglasje se je kazalo v obdobjih aplikacije in/ali aktualizacije sprejemanja in/ali odklanjanja.

V zgodovini je sprejemanje različno potekalo. V antiki so postali koncilski odloki veljavni, ko jih je potrdil cesar. V srednjem veku so jih poslali papežu, da jih je potrdil, in univerzam, da so jih sprejele. Izjemi sta le koncila v Konstanci in Firencah. Prvi je dal razklani Cerkvi enega samega papeža in je počasi dobil soglasje vse Cerkve, drugi je sicer zedinil zahodno in vzhodno krščanstvo, vendar je kljub soglasju ostal le mrtva črka. Tridentinski koncil je potrdil Pij IV., njegove odloke, predvsem disciplinske, pa so katoliški vladarji sprejeli in objavili glede na svoje interese.

Pota do koncila so zelo različna in tudi njegovo udejanjanje ni preprosto in premočrtno, ker se sčasoma in v drugačnih okoliščinah spreminja pogled na koncil. Večina koncilov je sprožila velika duhovna gibanja, v njih pa se je izkristaliziral 'sensus fidei'. Pokoncilsko obdobje je čas, ko koncilsko izkustvo prevzame celotno krščanstvo. Duh, ki je vodil koncil, veje naprej in ni mogoče z njim manipulirati. Tako npr. je papeštvo odločno vzelo v roke uresničevanje tridentinskega koncila, dejansko pa so ga pomagali uresničiti Karel Boromejski in Frančišek Saleški po eni in katoliški vladarji po drugi strani. Samo trem koncilom ni sledilo poldno obdobje: firenškemu, petemu lateranskemu in prvemu vatikanskemu. Dva koncila, kalcedonski in tridentinski, pa sta bistveno zaznamovala krščanstvo in njegovo razumevanje evangelija.

Kako je vplival zadnji koncil na teh dvajset let, ki nas loči od njega, in kako se je v tem času spremenil pogled nanj? Pokoncilsko obdobje še vedno določajo napetosti, ki so se oblikovale na koncilu. Te napetosti so deloma sad predkoncilске zgodovine, ki so jo

oblikovali prvi vatikanski koncil, skrajni antimodernizem, avtoritativno vodstvo Pija XII. in vsemogočna kurija. V tem času se je vloga škofov zelo zmanjšala in niso imeli nobene besede več pri vodstvu Cerkve. Zato je bilo osrednje koncilsko vprašanje, ali naj potrdi rimski monopol ali pa naj uravnovesi odgovornost v Cerkvi. Očetje so se odločili za drugo rešitev. Vendar pa 'večina' ni bila nikoli dovolj močna in složna, da bi bila lahko premagala predkoncilsko oligarhijo. Tudi ni bilo časa za zorenje. 'Večina' je bila ustvarjalna na področjih, ki so jih pripravila predkoncilsko gibanja (liturgija, Sveto pismo in ekumenizem) in v ponovnem ovrednotenju škofovstva. »Ta večina je bila v težavah, ko je bilo treba prekoračiti meje predkoncilskega dela od priznanja škofovske zbornosti k občestveni ekleziologiji, od poveljavitve ekumenizma k preraščanju vzhodnega uniastva, od negibnosti 'societas perfecta' k odprtemu soočenju z zgodovino ljudi. Predhodno delo ni bilo zadostno, še pomembnejša pa je bila kulturna omejenost dejavne skupine v večini. Ta skupina je bila namreč v celoti iz srednje Evrope in se je v glavnem izobraževala pred drugo svetovno vojno.« (23).

Pokoncilsko obdobje se je oblikovalo okoli dveh povezanih osi: na eni strani je velika moč, ki je v jedru koncila, na drugi pa sposobnost pokoncilskega krščanstva, da to moč razlikuje od priložnosti. Toda to razločevanje je izredno težko. Gonilno moč krščanske avanture vidimo danes v teh dejanjih: 1. odločitev Janeza XXIII. ima stoleten pomen v rimokatoliškem izročilu; 2. koncil so izzvali novi časi, ki jih je koncil tudi obravnaval; 3. sklic koncila je naznanil konec Konstantinove in tridentinske dobe, ter je povedal, da smo drugje in drugače.

Rim je prvi začel uresničevati koncil. Vse, ki so delali mimo njega (kard. Lercaro), je odstranil. Za njim ga je nanovo premislila konferenca v Medellinu; v ospredje je postavila mir in revščino. Koncil o tem sicer ni govoril, vendar pa je to postalo del koncilске dediščine. Tako je koncil izkustvo celotne Cerkve, ki išče pot za Gospodom.

1. Različne okoliščine, v katerih katoličani sprejemajo koncil

Trije avtorji, H. J. Pottmeyer, L. de Vaucelles in S. Galilea, predstavljajo tri različna področja, kjer katoličani sprejemajo koncil. Prvi obravnava glavne smernice v razlaganju koncila; drugi predstavlja spremembe druž-

benega okolja, v katerem živijo katoličani po koncilu; tretji govori o sprejemanju koncila v Latinski Ameriki.

1.1. Koncil je pravi izziv za razlagalce po eni strani zato, ker so besedila premalo natančna, stališča velikokrat nejasna, oblike in literarne zvrsti neenotne, po drugi strani pa zato, ker je treba pri njegovem razlaganju upoštevati tudi njegovega duha. Vse to vpliva na to, kako ga spejemajo. Koncil je prehod k prenovljeni Cerkvi; to pomeni, da z njim nismo napravili koraka enkrat za vselej, ampak je zgled za preseganje, »ki je potrebno v vsakem času. Znamenja tega časa pa je treba brati v luči evangelija.« (45)

Sprejemanje je že razlaganje, kjer deluje celotna Cerkve. »Koncil ni bil samo orodje za odločanje, ampak dogajanje, odpiranje, gibanje, kjer je dala Cerkve novo podobo o sebi. Tako so ga najprej doživeli, razumeli in sprejeli.« (47) Koncil je bil religiozno in duhovno dogajanje, hkrati pa tudi celovita kritika. Opustil je namreč neosholastično pojmovanje cerkve, tako da se je oprl na Sveto pismo in očete ter se je odprl svetu. Ti dve usmeritvi se dopolnjujeta: Cerkve ni zapadla v biblicizem in klasicizem, pa tudi svetu se ni podredila. Janez XXIII. mu je dal še eno usmeritev: edinstvo kristjanov in edinstvo človeštva. Res pa je, da neosholastično pojmovanje Cerkve še vedno določa pokoncilsko Cerkve. **Hotela ga je namreč preseči in se od njega odmakniti, zato je staro pojmovanje še vedno navzoče kot nekakšen negativ novega.**

V sprejemanju in razlaganju je bilo obdobje poveljevanja in obdobje razočaranja. Še vedno je treba iskati ravnotežje med sodobnimi zahtevami in izročilom; nevarno bi bilo, če bi ustavili sprejemanje z dokončno in monopolno razlago. Sprejemanje kot razlaganje in prenavljanje še ni končano, zato mora stopiti Cerkve v novo obdobje sprejemanja.

Doslej so eni razlagali koncil tako, da so ga podrejali novim stališčem, drugi pa starim. Toda koncil je hotel obnoviti Cerkve in ostati povezan z izročilom. »Nauku ali tezi, ki ima predkoncilsko formulacijo, dodaja nauk ali tezo, ki je dopolnitev prve.« (56) Tako npr. nauk o razodetju dodaja tridentinski tezi o Svetem pismu in izročilu še tezo o enotnosti razodetja in o učiteljstvu, ki je podrejeno božji besedi. Nauk o Cerkvi povezuje papeževstvo in avtoriteto škofovskega zbora, odlok o ekumenizmu govori o katoliški resnici in o delnih resnicah v drugih Cerkvah. Ti dodatki so razširili prve teze, vendar pa koncil ni uspel napraviti sinteze.

To je naloga pokoncilске Cerkve in tudi v tem se kaže prehodnost koncila. Razlaga mora upoštevati obe tezi in tudi to, da so se koncilski očetje strinjali. Novo obdobje sprejemanja in razlaganja mora torej upoštevati obdobje pred koncilom, med njim in po njem ter slediti rasti ali upadanju določene teze vse do danes.

Koncila še tudi nismo sprejeli kot gibanja, se pravi njegovega duha. »Če so namreč koncil dojemali kot 'binkošti', je lahko njegovo sprejemanje samo prenova Cerkve v Svetem duhu. To je naloga, ki jo mora upoštevati razlaganje koncila, ker gre dalje kot preprosta razlaga tekstov. Tu je potrebno še razločevanje duhov, **discretio spirituum**.« (61)

Koncilska 'črka' in njegov 'duh' se med seboj osvetljuje, zato ju ne moremo ločiti. Tega duha moramo razumeti v Svetem duhu, kajti »osredotočenje na božjo besedo v Svetem pismu, uresničevanje Cerkve kot občestva in zakramenta odrešenja za svet, solidarnost z revnimi, odprtost za ločene kristjane in nekristjane so darovi Svetega Duha. Sprejemanje koncila označuje onstran tehničnega pomena sprejemanje božjih darov, ki so edini vodnik k njegovemu kraljestvu.« (62) Hkrati pa je treba upoštevati zgodovinsko zakoreninjenost in pogojenost koncila ter razlikovati med sadovi Svetega Duha in duhom časa, ki ni nujno slab (!), je pa minljiv.

1.2. Za sprejemanje in razumevanje koncila je odločilno spreminjajoče se okolje. Vsak koncil so zaznamovale okoliščine in vprašanja njegovega časa. Razumevanje zgodovinskosti določenega koncila je odvisno od odnosov med civilizacijo in religijo. V krščanskem svetu so koncili razpravljali o različnih razlagah krščanske vere, ne pa o krščanstvu samem. V civilizaciji, ki je krščanstvo več ne določa, se spremenijo tudi odnosi med njo in krščanstvom. Prvi vatikanski koncil je radikaliziral to ločitev, drugi vatikanski koncil pa ju hoče ponovno zblížiti. Zato je sprejemanje tega koncila odvisno od odnosov, ki jih imajo kristjani do sveta. Ker so ti odnosi različni, ljudje različno sprejemajo koncil. Takšno sprejemanje je vir pluralnosti v Cerkvi na teološkem in pastoralnem področju.

Pred dvajsetimi leti se je v glavnem končala dekolonizacija tretjega sveta. Krajevne cerkve so takoj začele sodelovati pri gradnji mladih dežel. Na koncil gledajo s svojega zornega kota, ki so ga formulirale celinske konference v Medellinu (1968), Kampali (1969) in Manili (1970). V Latinski Ameriki je v ospredju gospodarska in politična osvo-

boditev; v Afriki poudarjajo kulturno samobitnost, politično osvoboditev in gospodarsko rast; v Aziji, kjer so kristjani manjšina sredi velikih verstev, razmišljajo o odnosih med verstvi. Družbeno angažiranje je vplivalo tudi na notranje življenje krajevnih Cerkva. »Glavna posledica teh pojavov je sprememba v skrbi za povezanost z vesoljno Cerkvijo. Edinosti katolištva ne enačijo več z uniformiranostjo in je ne pojmujejo kot povsem zgrajeno resničnost. Edinost pojmujejo kot nalogo, ki ima številne razsežnosti institucionalne, teološke in pastoralne narave. To je bistveno vprašanje, ki zahteva – kot je dobro videl koncil – reformo tako cerkvenih struktur kot duha, v katerem delujejo. Znano je, da se te reforme še niso resnično začele.« (75)

V zadnjih dvajsetih letih se je zgodil pomemben zasuk tudi v naši civilizaciji. Razne krize so podrle upe v brezmejen razvoj; tehnično-znanstvena revolucija je povzročila nove probleme na Zahodu; družbena revolucija na Vzhodu se je sprevrgla v svoje nasprotje, tako da je sedanje stanje hujše od prejšnjega. Vse to je pripeljalo v zasebnost in individualizem.

Te spremembe so prizadele tudi katoliško Cerkev. Cerkvena oblast zadeva na gluha ušesa še zlasti tedaj, kadar se izraža v starih kategorijah in utemeljuje svoj nauk samo s svojo avtoriteto. Laiki se vse bolj zavedajo svoje lastne odgovornosti in zahtevajo drugačen položaj v Cerkvi. Nesoglasja med avtoriteto in laiki so se pokazala na različnih narodnih sinodah in so zajela področja v cerkvenem življenju, kot so »morala, pastoralna zakramentov in liturgije, organizacija služb, položaj žensk v Cerkvi, ekumenske odnose... Na splošno se sooča katolištvo v severnoatlantskem svetu z dvojnimi izzivom: ali čista in preprosta prilagoditev svojemu okolju ali zapiranje v religioznost, ki nima nič skupnega s teženji, dogodki in tveganji sedanjega časa.« (80–81)

Še slabše je v Vzhodni Evropi, kjer uradna ideologija kvečjemu tolerira katolištvo in ne dopušča, da bi se prenovilo. »Zato je bilo pokoncilsko gibanje v socialističnem svetu predvsem ohranjanje in utrjevanje vere z liturgijo, pastorala temelji na ljudski pobožnosti in krščanskem uvajanju, ki se opira na družinsko življenje. Strah, da bi oblast izkoristila vsako razdeljenost v Cerkvi, je zaviral razprave v njej in ugodno vplival na ohranjanje tradicionalnega klerikalizma.« (82)

Končno je treba priznati, da »so sprejemanje drugega vatikanskega koncila zelo

močno zaznamovali: položaj človeških družb, njihovi razvoji, njihova zaviranja in njihova vprašanja.« (83)

1.3. Celinski konferenci v Medellinu in Puebli sta primer selektivnega in ustvarjalnega sprejemanja. Že pred koncilom so bila v Latinski Ameriki manjša gibanja, ki so hotela preseči ustaljeno prakso in miselnost v Cerkvi. Ko sta se začeli nagla industrializacija in urbanizacija, so govorili o 'družbenih spremembah'. Katoliška akcija in papeške socialne okrožnice so močno vplivale na katoličane. V koncilskem obdobju se je zaradi temeljnih družbenih sprememb oblikovala 'revolucionarna zavest'. Najbolj dimamični katoliški krogi so se razveselili koncila, ker se je potreba po spremembah ujemala s potrebo po družbenih spremembah. »To ujetje je značilno le za Latinsko Ameriko. V Evropi so se te spremembe že zgodile, na drugih celinah pa Cerkve ni bila dovolj navzoča, da bi bila lahko bistveno vplivala na njihov razvoj. V Latinski Ameriki se preverja v vsej svoji moči binom: družbene spremembe in 'koncilsko' krščanstvo.« (87)

Konferenca v Medellinu, ki jo je sklical Pavel VI., je obravnavala temo z naslovom: **'Cerkve v spreminjanju Latinske Amerike v luči koncila'**. Bila je izrazito pastoralna in osredotočena na Zeleno celino. Zato je bila hkrati ustvarjalna in selektivna. K njenemu uspehu je veliko prispevala tudi okrožnica o Razvoju narodov.

Njena prva splošna značilnost je, da je obenem upoštevala vero in zgodovinski položaj latinsko-ameriškega človeka, ko je določala smernice za nadaljnjo evangelizacijo. Ponovno je vzpostavila prevečkrat zanemaren odnos med vero in pravičnostjo, med človeško in eshatološko osvoboditvijo. Druga značilnost je razločevanje znamenj časa v Latinski Ameriki. Prednost je dala znamenjem, kot so krivice in družbeno razčlovečenje. Zato je spodbujala osvoboditev od družbenega greha in se prednostno opredelila za revne in zatirane. Tretja značilnost je tema o osvoboditvi revnih in zatiranih. Tu se je oprla na *Gaudium et spes*, na odlok o misijonski dejavnosti in okrožnico o Razvoju narodov. Ta tema je postala izhodišče za teologijo osvoboditve. Vendar je treba poudariti, da je to povsem opravičena selekcija, ni pa vse. Kasneje so nastala pretiravanja, ker so nekateri skržili vse na to temo. To je popravila Puebla, ko je vključila osvoboditev v širši okvir. Četrta značilnost je ovrednotenje krajevnih Cerkva znotraj katoliškega občestva. Vsaka krajevna Cerkve vsebuje vse lastnosti

katolištva. To »se uresničuje kot kulturni pluralizem v duhovnosti, v izražanju in obhajanju vere, pa tudi v teološki misli.« (93)

Medellin je odgovoril tudi na tri vprašanja, ki jih je koncil bolj ali manj implicitno postavil: pluralizem v Cerkvi, temeljna cerkvena občestva in ljudska religija. Zadnji dve vprašanji sta izrazito latinskoameriški. Pastoralni pluralizem obsega vsa področja cerkvenega življenja in dejavnosti. Dokument o katehezi pravi: »Kateheza se mora prilagoditi različnim jezikom in miselnostim, množici človeških situacij in kultur. Ravno zato ni prav, če bi hoteli vsiliti trdne in vesoljne kalupe. Z izmenjavo iskrenega sodelovanja, moramo ohraniti edinost vere v različnosti.« (95)

Vsi priznavajo izreden pomen te konference, obenem pa so z leti postale vidne nekatere pomanjkljivosti. Medellin in obdobje po njem sta bila preveč optimistična glede družbene osvoboditve in vodilne vloge Cerkve v njej, ker nista upoštevala svetovnega konteksta. Konferenca je pustila ob strani probleme okoli različnih kultur v Latinski Ameriki in njihovo evangelizacijo. To je obravnavala Puebla. Ni se zmanjšala kriza duhovništva in poklicev; ni bilo pravega ravnovesja med institucionalnimi, praktično-pastoralnimi in teološkimi reformami na eni strani in reformami mistike in kakovosti krščanskega življenja na drugi strani. Sedaj se je na tem področju stanje zelo izboljšalo. Cerkve v Latinski Ameriki je ostala preveč zaprta vase in je bila premalo misijonska. Dobre pastore in spremljala in osvetljevala teološka misel, ker se je razvila šele po konferenci in je olajšala delo Puebli.

Konferenca v Puebli (1979) je nadaljevala in dopolnila Medellin, zato spada v sprejemanje koncila v Latinski Ameriki. Pomembna je še zlasti tam, kjer se koncil in Medellin še nista uveljavila. Opirala se je na koncil, na Medellin, na okrožnico o evangelizaciji, upoštevala razmere v Latinski Ameriki in se bogatila v pastoralnih skušnjah ter teologiji v pomedellinskem obdobju. Poudarila je prvenstvo evangelizacije v življenju Cerkve, človekovo dostojanstvo in pravice povsod po svetu, prvenstveno opredelitev za revne, misijonsko dejavnost zunaj Zelene celine, koncilski nauk o Cerkvi; ovrednotila je posamezne iberskoameriške kulture.

Seveda še ostajajo odprta vprašanja o sprejemanju koncila v Latinski Ameriki. Cerkve, ki so doslej sprejemale misijonarje, jih bodo morale pošiljati; vse bolj je potreben dialog z velikimi religijami in nekrščanskimi

kulturami; posebno vprašanje so agresivne in spolitizirane sekte, ki prodirajo iz ZDA; ni še rešeno vprašanje inkulturacije pri Indijancih in črnih. »Ni še dovolj sprejet določen pluralizem, ki ga je v skladu s koncilom zagovarjal Medellin.« (103)

2. Bistveno za koncil, ki je bistveno tudi v sprejemanju

Teme, ki so bile bistvene za koncil in so ostale tudi v sprejemanju, so: krajevna Cerkev (J. A. Komonchak), zgodovinsko vere (G. Ruggieri), božja beseda (E. Bianchi) in ekumenizem (R. Girault).

2.1. Koncil ni izdelal sistematičnega nauka o krajevni Cerkvi. Celó besednjak, ki ga uporablja na to temo, ni dosleden. Krajevne Cerkve so se uveljavile šele po koncilu, saj je dal za to dovolj priložnosti. Vesoljna Cerkev se uresničuje po krajevnih Cerkvah. »Če so krajevne Cerkve zakoreninjene v božjem klicu, Kristusovi besedi, milosti Svetega Duha in izvajanju apostolske službe – še zlasti po evharistiji – so te Cerkve resnične Cerkve, upodobljene po vesoljni ... Cerkev ni torej nekakšna abstraktna vesoljnost, ampak **konkretna**; je prav zaradi krajevnih Cerkva in njihove različnosti. To edinost v konkretni vesoljnosti je treba uresničevati vsak dan z vzajemno izmenjavo, kjer so vse Cerkve dejavne in odgovorne udeleženske in prejemnice.« (109)

Koncilska spodbuda, naj se Cerkev udeležuje v vsaki kulturi, je zgodovinsko izredno pomembna. Cerkev se je namreč zadnja štiri stoletja močno centralizirala, obrnila v preteklost in ločila od žive in spremenljive kulture. Ustvarila je mit o krščanski civilizaciji, ki so jo morale sprejeti druge kulture, ko so premale vero. Po koncilu so se krajevne Cerkve soočile s svojimi kulturami in kaže, da je to soočenje bolj uspešno v tretjem svetu kot pa v starem. Stare Cerkve so priznale mladim, da so odrasle. K. Rahner je označil ta premik v cerkveni miselnosti kot »tretje obdobje« Cerkve. Medellin je primer krajevne odgovornosti, ker »je razodel, da je samo-uresničitev Cerkve hermenevtskanaloga, kjer sta tekst in kontekst, beseda in situacija vedno povezana v hermenevtskiceloti. V tej pa vsak element hkrati osvetljuje in je osvetljen. Sprejemanje koncila postane tako za vsako krajevno Cerkev samopreverjanje in samoprečiščevanje, ki sta podobna temu, kar je bil koncil za vesoljno Cerkev.« (115)

Mlade Cerkve se ravnajo po načelu, ki ga je izrekel kardinal Malula: »Včeraj so tuji

misijonarji pokristjanili Afriko, danes so afriški kristjani poklicani, da afrikanizirajo krščanstvo.« (116) Angažirajo se na vseh področjih narodnega življenja in spodbujajo Cerkev 'od spodaj': temeljna cerkvena občestva. V njih dobi službeno duhovništvo nove razsežnosti, teologija postane dovolj razumljiva in je opora za krščansko življenje. Teologi ne skrivajo, da so njihovo misel zaznamovale krajevne razmere in odkrito govorijo o afriški ali azijski teologiji. Obžalujejo le, »da veliko drugih teologov pozablja krajevno naravo svoje lastne proizvodnje, in to prav takrat, ko uporabljajo oznako 'krajeven' samo za dela, ki nastajajo zunaj Evrope ali Severne Amerike, ali pa še za tista, ki uporabljajo izraze, kakršni jim niso domači.« (118)

Drugačen je odnos 'starih Cerkva' do okoliščin, kjer živijo in delajo, ker se soočajo s sekularizacijo in racionalizmom sodobnih družb. Mnogi so pričakovali, da jim bo koncil prihranil naloge in težave, ki jih je naložil 'mladim'. Zgodilo se je nasprotno. »Koncil je sprožil tudi gibanje, ki ima vse lastnosti kulturne revolucije v Cerkvi. Reforme, ki jih je koncil predlagal za notranje življenje Cerkve, bi uspele brez posebnih nemirov, če ne bi resno spremenil odnos Cerkve do sodobnega sveta.« (119) Ko so začeli uresničevati reforme v odnosu do moderne kulture, je ta že zabredla v krizo. To je zavrlo prvotni polet in navdušenje v Cerkvi. Kljub temu pa se je severnoatlantska Cerkev tako spremenila, da lahko govorimo o koncu uniformiranega katolištva. Vse bolj se uveljavljajo posamezne krajevne Cerkve tudi v tem delu sveta in imajo vse izrazitejšo osebno podobo. koncilske spremembe so prav v starih Cerkvah naletele na najmočnejši odpor: nasprotujejo jim tako nazadnjaki, ki gledajo v preteklost, kot naprednjaki, ki so uprli pogled v imaginarno prihodnost. Oboji zavračajo sodobnost in koncil, ki se je z njo soočil in naložil Cerkvam, naj opravljajo svoje poslanstvo v takšnem svetu, kakršen je.

Čeprav smo prikazali ločeno razvoj Cerkva v tretjem svetu in pri nas, je jasno, da so med njima močni vplivi. Družbeno angažiranje latinskoameriških Cerkva in teologije osvoboditve so opozorili stare Cerkve na družbene probleme; pismo ameriških škofov o atomskem oboroževanju je spodbudilo k razmišljanju in k akciji druge episkopate; ženska gibanja v ZDA odmevajo po Cerkvah širom po svetu; itd. Takó se uresničuje konkretno katolištvo ter »prihaja do edinosti po dejavni in skupni delitvi vsega, kar en Kri-

stusov evangelij vzbuja v različnih Cerkvah po svetu, in to pod predsedstvom škofa rimske Cerkve.« (124)

Vsaka krajevna Cerkev je v nevarnosti, da se zapre vase, vse se spopadajo s skušnjavami etnične, rasne, politične ali nacionalistične ekskluzivnosti. Zato mora ljubezen usmerjati skupna iskanja, da bi se uresničilo staro pravilo: »in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas«.

2.2. Krščanstvo povezuje vero z zgodovino, koizpoveduje, da se Bog razodeva v zgodovini judovskega ljudstva in v zgodovinski osebi Jezusa iz Nazareta, obenem pa vidi božjo voljo v navadnih ali pa izrednih zgodovinskih okoliščinah. Vprašanje pa je, če »zna gledati brez strahu in brez cenzure 'kar prihaja', človeško dogajanje« (128), ali pa se pred tem različno zavaruje. »Ali je mogoče, da ne obravnavamo preroka in navadnega človeka kot vznemirajoča elementa, ki ju je treba odstraniti kot škodljiv mrčes, čeprav se nenehno pojavljata. Odstranimo ju tako, da odklanjamo in banaliziramo njune besede.« (128) Ali je zgodovina, konkretno dogajanje, res kraj, kjer ima korenine vera v živega Boga in postaja podobna njemu, ki se je izničil, da bi postal podoben ljudem, ali pa je podobna judovskemu kralju (prim. Jm 38, 14–28), ki je spraševal preroka v ječi, da bi zavrnil njegovo sporočilo?

Neosholastika je uporabljala zgodovino le kot apologetski dokaz za resničnost verskega vedenja, ki je po svojem bistvu, tako je mislila, nadzgodovinsko in naddružbeno. Ustvarila je popoln prepad med vero in zgodovino, tega pa je začela premoščati šele Pijeva okrožnica *Divino afflante Spiritu* (1943). V tem miselnem okviru pride še bolj do veljave zasuk, ki ga je naredil Janez XXIII., ko je v buli *Humanae salutis* (25. 12. 1961) uporabil evangelijski izraz 'znamenja časov'. »Ko smo sprejeli Jezusovo spodbudo, naj bomo pozorni na 'znamenja časov' (Mt 16, 4), se nam zdi, da opažamo sredi tolkih temin, številne znake, ki dobro kažejo za prihodnost Cerkve in človeštva.« (133)

Zanimanje za znamenja časa je znamenje, da se je Cerkev začela zanimati za človeštvo, njegova pričakovanja in razočaranja. Cerkev je zamenjala deduktivno metodo z intuitivno, zato znamenja časa niso teološka kategorija, ampak priznanje, da se Bog razodeva v zgodovini. Ta zgodovina je torej osnovna razsežnost odrešenja, ki ga živijo in oznanjajo kristjani, ne pa samo spodrselj ali nesreča. Janez XXIII. je zahteval od škofov, naj ne ponavljajo povedanega in samo ohranjajo za-

klad vere, ampak naj ga poglobljajo in predstavljajo v skladu z zahtevami časa. Ker je cerkveno učiteljstvo odgovorno tudi za oznanjevanje, mora povezovati zahteve časa in evangelijsko resnico. Aggiornamento je več kot navadno prilagajanje, je večja zvestoba evangeliu in njegova poglobitev, ko odgovarja na vprašanja časa. Koncil se ni mogel lotiti novih nalog s starim orodjem, zato je opustil neosholastiko in njene večnostne pretenzije. Priznanje zgodovine in postavljanje vere vanjo je več kot samó prilagajanje; to se je pokazalo najprej v konstituciji o liturgiji. Ta je razglasila, da so vsi kristjani nosilci liturgične dejavnosti. »Vse bolj se prežemata liturgija in življenje, obred in sedanja zgodovina, spomin temeljnih dogodkov in sedanje angažiranje.« (138) Priznanje zgodovine je navzoče v formulacijah, strukturah in organizaciji posameznih tekstov, ne da bi bilo posebej omenjeno. Takó je koncil ponovno spravil vero in zgodovino.

Kristjani imamo skupno zgodovinsko izkustvo z vsem človeštvom, obenem pa posebno, neskrčljivo krščansko izkustvo. Poveza te dve izkustev določa pojmovanje Cerkve kot zakramenta odrešenja. Krščanstvo je spremenjena skupna usoda, zato je višek Cerkve kot zakramenta v evharistiji, kjer je eshatološka razsežnost v zgodovini navzoča kot bratstvo, ki ga ponuja Jezus, kodaje življenje za svoje brate. »Ni torej posebne 'materije' Cerkvene eksistence, ker ta izvira iz skupne materialne eksistence, kot pri vsakem zakramentu. Cerkev je le v zgodovini, v družbi, v skupni eksistenci in ne le zato, ker jo to obdaja, ampak bolj zato, ker Cerkev obstaja le kot 'simbolizacija' zgodovine, družbe in skupne eksistence. To pomeni, da so problemi Cerkve isti kot problemi zgodovine in splošne eksistence. Zato bi bilo treba skleniti, da ni mogoče ločiti »zgodovine odrešenja in 'zgodovine sveta'.« (143) Koncilski usmeritev je predvsem praktična, ki jo bo morala refleksija še utrditi.

Razmišljanje o odnosih med vero in zgodovino je še toliko bolj potrebno, ker je krščanstvo manjšina v svetu, kjer delujejo še druge religije. Vse to kaže, da bo moralo priti do nove razlage krščanstva, ki bo upoštevala različnost in je ne bo imela za nepopolnost, pa tudi popolnost človeškega rodu ne bo več enačila s krščanstvom. Očitno je, da si Cerkev tega koraka za zdaj še ne upa storiti. To je še zlasti vidno v političnem katolištvu in v odnosih do pojavov, ki so omogočili teologijo osvoboditve. Politično katolištvo pojmuje Cerkev kot družbo, ki je različna od države

in jo dopolnjuje. »Iz vere hoče narediti družbeno in zgodovinsko 'organsko gospodovanje' sestavino. Za vero bi bila tedaj zgodovina le nepopolen element, ki je večno nezrel in nedorasel.« (145) Zavračanje teologije osvoboditve, ki ima svoje meje in naivnosti, je pravzaprav zavračanje načela o ustvarjalnosti krajevnih Cerkva, čeprav ga je postavil koncil. Teološka pluralnost izvira iz zgodovinskih različnosti Cerkva v prostoru in času. Vzpostavitev krajevnih Cerkva z njihovimi posebnostmi bo »napravila konec univerzalističnemu in deduktivnemu tipu odnosov med vero in zgodovino.« (149)

Zaradi hermenevtskih predsodkov starih teologij je Cerkev še vedno prepričana, da je njeno izkustvo edino pravilno in obče veljavno. Na sodobne razmere aplicira stare sheme, kot npr. narava/milost, razum/razodetje, itd. Problematika ni več ista. Krščanstvo ima veliko podobnosti z drugimi sporočili, obredi, ustanovami; med njim in zgodovino je notranja povezanost. Svet in zgodovino mora obravnavati kot skrivnost in se zavedati, da je eden in izviren pristop k skrivnosti, ni pa edini.

2.3. Koncil je vrnil božjo besedo božjemu ljudstvu. Vendar pa to ni bilo samo po sebi umevno in tudi sprejemanje ni bilo vedno najbolj uspešno.

Koncilski očetje niso bili vajeni Svetega pisma in niso poznali eksegeze, zato je za vest o potrebnosti božje besede le počasi prodirala mednje. Po zaslugi Janeza XXIII. ni bila sprejeta pripravljala shema o Izvirih razodetja in papež je spodbujal škofo, naj poleg ohranjanja nauka izpolnijo še zapoved poslanstva in zapoved ljubezni do bližnjega. Takó je razširil problematiko o razodetju! Končno besedilo in njegovo sprejemanje so zaznamovale tri teme: Sveto pismo in izročilo, Božja beseda in življenje Cerkve, božja beseda in zgodovina.

Koncil ni domislil odnosov med Svetim pismom in izročilom, pa tudi pojem izročila ni bil dorečen. »Zaradi siromašne teologije o izročilu niso upoštevali njegove velike funkcije, ker so se bali, da bi ga zmanjšali. Izročilo je **doksološka razlaga** Svetega pisma v močnem pomenu besede; je **epikleza nad svetopisemsko 'črko'** in je v zgodovini izpričano tudi po **sensus fidelium**.« (163) Tudi drugi dve temi sta se težka uveljavili, še zlasti zgodovinski vidik razodetja. Končno so le povezali besede in dejanja in priznali zgodovinskost razodetja. Kar velja za razodetje, velja še bolj za teologijo. Cerkev je v zgodovini in tudi razlaga Svetega pisma mora biti zgodovinska.

»Božja beseda se je predstavila ljudem pod podobo človeške besede in se je učlovečila, ne da bi se bila izognila pogojenosti določene dobe in posebne kulture. Zato jo je treba razlagati z metodami, ki veljajo za vsako človeško besedo.« (170)

Avtor obravnava sprejemanje božje besede samo na Zahodu v župnijah, karizmatičnih skupnostih in v osvoboditvenih gibanjih. V župnijah je oslabil prvoten polet in označevanje je največkrat pripravljeno po kakšnem splošnem pridigarškem osnutku, ki je preveč banalen, da bi bil odmev božje besede. Različna karizmatična gibanja veliko uporabljajo Sveto pismo, vendar brez pravih priprav. To lahko »povzroči določeno diletantstvo, subjektivistične razlage, spontano branje. Vse to lahko vodi v fundamentalizem in v duhovnost, ki nima nobenega stika z družbeno stvarnostjo.« (179) Temeljna cerkvena občestva se navdihujejo pri Svetem pismu in najdejo v njem spodbude, pogum in upanje v težkem boju za bolj pravičen svet. »Beseda je razumljiva, kolikor je uresničujejo (in opere intelligens) in prav to resnično poskušajo temeljna cerkvena občestva.« (183) Kljub pomanjkljivostim in obotavljanju božja beseda le prodira v življenje in osrčje Cerkve.

2.4. Leta 1928 je okrožnica **Mortalium animus** obsodila nastajajoči ekumenizem, zato je razumljivo, da je koncil naredil tudi na tem področju pravo revolucijo.

Že koncil je bil ekumenski dogodek, saj je bilo navzočih čez sto opazovalcev iz tridesetih Cerkva. Takoj na začetku so očetje zavrnili shemo o razodetju in nekateri vidijo v tem konec protireformacije. Po koncilu je bila živahna ekumenska dejavnost na vseh ravneh in področjih; ustanovili so tajništvo za edinost kristjanov. Deset let po koncilu se je prvotno navdušenje spremenilo in delo nadaljujejo različne mešane komisije, ki obravnavajo posamezna sporna vprašanja. Ker delo počasi napreduje, so kristjani pogosto nezadovoljni. Sedaj se začenja nova doba ekumenizma. Katoliška Cerkev se uspešno pogovarja z anglikansko Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo. Težave, s katerimi se srečujejo, izvirajo predvsem iz različnega pojmovanja zgodovinskosti Cerkve. Koncil je sprejel zgodovinskost vere, vendar pa jo katoličani kot tudi drugi kristjani le s težavo sprejemajo. Tudi strah, da bi posamezne Cerkve izgubile samobitnost, ovira hitrejše zbliževanje. Po drugi strani pa so vse Cerkve dejansko med seboj povezane in ne morejo ukrepati, ne da bi upoštevale druga drugo.

Vse so na eni ladji ekumenizma in na morju sodobnih problemov. Zato se morajo vse skupaj spreobrniti in poslušati druga drugo. Congar je zapisal: »Ne da bi bila katoliška Cerkev izgubila svoje rimsko središče in papeško glavo, je stopila kot zahteven, toda odprt partner v iskanje edinosti.« (224)

3. Neuspeli poskusi na koncilu in njihov prevzem v sprejemanju

G. Gutierrez, P. Toulat in A. Nocent obravnavajo tri teme: revščina, mir in resnična katoliškost krajevne Cerkve okoli škofa.

3.1. G. Gutierrez govori o sprejemanju koncila glede na revščino v Latinski Ameriki. Cerkev v Latinski Ameriki je pozorna na znamenja časa, zato se sooča z revščino in zatiranjem, ki pestita to celino. Če gledamo Janeza XXIII. v perspektivi revščine, pride še bolj do veljave preroški lik tega papeža, ki je živel v 'institucionalni osamljenosti', ker je gledal široko in daleč. Pred koncilom je nakazal tri teme: odpiranje svetu, edinstvo kristjanov in Cerkev revnih. Mesec dni pred začetkom koncila je govoril o pomembnih sestavinah cerkvenega poslanstva, in to so: »enakost vseh ljudstev v udeležanju svojih pravic in nalog; obramba družine; potrebnost izhoda iz individualizma in sprejemanje družbene odgovornosti«. K temu je dodal: »Še druga svetla točka: pred nerazvitimi deželami se Cerkev predstavlja takšna, kot je in kot hoče biti, Cerkev vseh in še zlasti Cerkev revnih.« (239)

Zadnja misel je izhodišče gibanja, ki se počasi uveljavlja. Že na koncu prvega zasedanja je govoril kardinal Lercaro o Cerkvih revnih: »Tema koncila je Cerkev, kolikor je predvsem Cerkev revnih.« (241) Svojo misel je utemeljil teološko, ne pa sociološko: »Kristusova skrivnost v Cerkvih je vedno in še posebej danes Kristusova skrivnost v revnih.« (242) Vendar pa ta tema ni dobila pravega mesta v koncilskih dokumentih. Na kratko jo omenjata C8 in M5. Nedvomno še okoliščine niso bile zrele in je koncil uresničil od treh tem, ki mu jih je naložil Janez XXIII., le dve, in sicer: odprtost svetu in ekumenizem.

Okoliščine, znamenja časa, so bile v Latinski Ameriki drugačne, zato so škofje razmišljali tudi o odnosu med Cerkvijo in revnimi. K temu jih je spodbudila še okrožnica o Razvoju narodov. Medellin je razvijal misel o Cerkvih kot zakramentu odrešenja v revnem svetu in govoril o revni Cerkvih, ki odločno obsoja krivice ter pospešuje solidarnost. Kljub prvenstveni odločitvi za revne Cerkev ne izključuje nikogar, ampak živi kot tisti, ki so najbližje Bogu. To stališče se opira na

vero v Kristusa in Medellin poudarja: »revščina tolikih kliče po pravičnosti, solidarnosti, pričevanju, angažiranju, naporu in preseganju, da bi se v polnosti uresničilo Kristusovo odrešilno poslanstvo' (nº 7)... Drugače povedano, Cerkev v Latinski Ameriki (učiteljstvo, pastoralna dejavnost, teologija) se postavlja v teološko perspektivo, ko obravnava temo o Cerkvih revnih. Govor o Cerkvih revnih ni samo poudarjanje družbenega vidika cerkvenega poslanstva, ampak je najprej nanašanje na njeno bitje kot znamenje božjega kraljestva... To je pomembno poudariti, ker hočejo nekateri obravnavati te teme kot 'družbeni problem' in si domišljajo, da uspešno odgovarjajo na revščino v Cerkvih, če ustanovijo tajništvo za socialne zadeve.« (250)

Med revnimi je Cerkev odkrila nove vidike poslanstva pa tudi evangelizatorsko moč revnih v temeljnih cerkvenih občestvih. Oznanjevanje v svetu revščine je pričevanje za življenje sredi smrti. Medellin govori o 'paskalni Cerkvih', Puebla jo primerja Izaijevemu trpečemu služabniku. Osvoboditi se je treba smrti, ki jo povzročajo krivice in lakota, pa tudi od kulturne smrti in smrti, ki jo povzroča zapostavljanje žensk. V Latinski Ameriki pomeni osvoboditev življenje. Vendar pa osvobajanje ni naivno in zanesenjaško početje: nič ni tako nevarnega kot obramba življenja na Zeleni celini. »Angažiranje najrevnejših in zatiranih na celini je posejano z zaporom, mučenji, izgoni, izgnanstvi in smrtjo mnogih.« (225) Kri mučenec je sveža kri za Cerkev v Latinski Ameriki. Ta Cerkev je pokazala svojo zrelost in je sprejela koncil svojemu prostoru in času primerno ter je tako pomnožila svojo zvestobo Bogu. »Prednostna opredelitev za reveže je teocentrična opredelitev: vera v Boga Jezusa Kristusa je prvi in najpomembnejši razlog za to opredelitev.« (256)

2.3. Janez XXIII. je redno poudarjal svojo skrb za mir in mu je posvetil okrožnico *Pacem in terris*. Koncil je govoril o miru v petem poglavju *Gaudium et spes*. Atomskega orožja še ne omenja in dopušča obrambno vojno. Vprašanja o nenasilju se samo dotakne, prav tako vprašanja o tistih, ki po vesti ne morejo služiti vojaščine.

Koncil govori o skrbi za mir in o združevanju narodov ter poveže mir s pravičnostjo. Po koncilu se je ta povezava vse bolj krepila, razvoj je postal drugo ime za mir in ustanovili so papeško komisijo *Justitia et Pax*. Na terenu so kmalu ugotovili, da prinaša razvoj tudi spore in napetosti. Škofje v Medellinu so opozorili, da je nerazvitost sad krivic in

ogroža mir. Pravi mir terja boj, stalno premagovanje egoizma, osebnih in družbenih krivic. Kristjan je sicer miroljuben, vendar je pripravljen, da se bojuje za mir. Škofje so se oprli na Razvoj narodov in rekli, da je lahko revolucionarna vstaja upravičena; Puebla pa je obsodila ideologijo narodne varnosti, ki je v imenu obrambe krščanstva zagovarjala stalno vojno in brezzakonje. V tem kontekstu so se razvila miselna in dejavna osvoboditvena ter nenasilna gibanja.

Med vietnamsko vojno so se ameriški škofje soočili s problemom mladih, ki so v vesti odklanjali služenje vojaščine. Od oblasti so zahtevali, naj spoštujejo vest tudi na tem področju. V vojnem času je bilo to pogumno stališče in škofje so se predstavili kot »priče duhovnega izročila, ki sprejema razsvetljeno vest za neposrednega razsodnika v moralnih odločitvah, tudi če se v dobri veri moti.« (270) Škofje so tudi rekli, da je dovoljeno pomagati ljudstvu, ki ga je napadel sovražnik. O neodvisnosti še niso razmišljali. To je storil mozambiški škof Vieira Pinto (1974), ko je poskušal razumeti desetletni osvobodilni boj.

V sedemdesetih letih je bilo veliko različnih konfliktov, začela pa so se tudi pogajanja o razorožitvi. Nekateri francoski škofje so v tem času odločno proti atomskim poskusom na Tihem oceanu, obsojajo trgovino z orožjem in podpirajo mirovna gibanja. Nameščanje atomskih raket v Zahodni Evropi je sprožilo v Cerkvi nova razmišljanja o miru. 1982 sta predsednika nemške in francoske škofovske konference dala skupno izjavo o miru. Pomemben je začasen pastoralen tekst o miru, ki so ga dali ameriški škofje v javno razpravo. Tu zavračajo ne le totalno atomsko vojno, ampak tudi delno, ki bi bila možna v Evropi. Za ameriški škofi so spregovorili še drugi. V teh intervencijah so seveda različni poudarki, pač glede na geopolitičen položaj posameznih dežel, vendar pa se vsi strinjajo, da vojna ne more biti več primerna za reševanje sporov. Eni vidijo največjo nevarnost za mir v totalitarnih režimih, drugi pa v oboroževanju. Sveti sedež je obsodil obe nevarnosti in misli, da je treba v sedanjem položaju ohraniti ravnotežje med obema vlesilama. To pa tudi pomeni, da je zanj oboroževanje manjše zlo kot totalitarizem. V skladu z evangelijem lahko rečemo, da je to le začasna rešitev. Zato bodo kristjani še naprej iskali mir v luči evangelija in zvestobi koncilu.

3.3. Krajevna Cerkev, ki jo vodi škof in je uresničitev Kristusove Cerkve ter nosilka

evharistije, se le s težavo prebija v zavest vernikov. Predkoncilaska Cerkev ni bila naklonjena krajevni, zato so se teologi ogibali razmišljanju o njej.

Koncil je ponovno odkril krajevno Cerkev, s tem pa tudi vlogo in zakramentalnost škofovstva. S tem odkritjem je povezano odkritje škofovega poslanca: duhovnika, ki je član prezbiterija. »Duhovnik, škofov poslanec, je dal tako župniji njeno resničnost krajevne Cerkve, ki je sicer povezana s škofijsko Cerkvijo.« (286) V tej smeri so odkrili še diakona, »ne kot prehodni red k duhovništvu, ne le kot liturgično osebo, ampak kot tistega, ki ima po sebi strežniško vlogo – ta spada k bistvu zakramentalnega reda – in družbeno, cerkveno vlogo v skupnosti. Hipolitovo apostolsko izročilo ga je postavljalo v zvezo s škofom, ne pa duhovnikom, ki je tudi škofov poslanec, in ga je razumelo v vsej njegovi občestveni razsežnosti.« (287) Vendar pa krajevna Cerkev ni kleriška, ampak je Cerkev božjega ljudstva, ki je duhovniško ljudstvo.

Pokoncilaska teologija o krajevni Cerkvi ni šla dlje od koncila in tudi laiki še niso spoznali vloge in pomena krajevne Cerkve. Tudi ustanove, kot so sinoda, škofovske konference, ki bi morale poudariti pomen krajevne Cerkve, vse prepogosto dajejo vtis piramidalne Cerkve, kjer je krajevna Cerkev le neznaten delček. Škofje sami so krivi za to položaj, ker se preveč radi zatekajo v Rim in sklicujejo nanj. Avtor se tudi sprašuje, kakšen je katehetski učinek posvečenj, birmovanj in celo porok ter krstov v Vatikanu. Ali ni to v protislovju s teologijo krajevne Cerkve in voda na mlin tistim, ki je ne priznajo? Ta dejavnost, ki jo sredstva javnega obveščanja še predimenzionirajo, ruši zavest o pripadnosti krajevni Cerkvi in zavest o škofovi zakramentalni oblasti. Kateheza o teološki naravi krajevne Cerkve je šele na začetku in med verniki še marsikje ni rodila sadov.

4. Koncilski dosežki, ki jih sprejemanje ni upoštevalo

Zbornost (L. Vischer), kanonsko pravo (E. Corecco), reforma klera (Ch. Duquoc) in liturgija (L. Maldonado) so štiri področja, kjer koncilске zahteve niso izpolnjene.

4.1. Koncilске razprave o zbornosti so pokazale, da gre za pomemben, toda sporen pojem. Njegovo pomembnost lahko v celoti razumemo le v odnosu do prvega vatikanskega koncila. V tem kontekstu so se vzpostavili odnosi med papežem in škofi. Kmalu so za-

čeli uporabljati besedo za vso Cerkev, ne le za odnose med hierarhi, ampak tudi za odnose med škofi in duhovniki, duhovniki in verniki.

Po koncilu se je zbornost uresničevala v škofovskih konferencah in v vesoljni odmevnosti, ki so jo imeli nekateri dokumenti posameznih škofovskih konferenc. Pomembna je tudi škofovska sinoda, ki je sicer samo posvetovalen organ, vendar pa jo papež upošteva. Na podlagi zbornosti, ki so jo pojmovali v širokem pomenu besede, ne pa v odnosu do prvega vatikanskega koncila, so govorili tudi o *communio ecclesiarum*. Papeška služba bi bila v tem okviru služba edinosti v vesoljnem občestvu Cerkva.

Spremenila se je tudi papeška služba. Papež je danes povsod navzoč, če ne osebno, pa prek sredstev obveščanja, tako da opažamo nekakšen zaton škofovstva. Zbornost potrjuje njegovo avtoriteto in internacionalizacija kurije to avtoriteto povsod tudi uveljavlja. Papeška služba je tudi aktivno ekumenska. *De facto* so ga sprejeli nekatoliške Cerkve, čeprav ne brez pomislekov.

Do danes še ni prišlo do sinteze med dvema koncilskima tokovima: prvi je poudarjal papeško službo, drugi pa zbornost. Koncilski teksti dopuščajo dvojno razlago: lahko poudarjamo papeštvo in zbornost po eni strani in papeža kot vrhovnega škofa ali kot rimskega škofa v službi občestva Cerkva po drugi strani. Razprave o zbornosti niso prinesle sadov na ekumenskem področju, ker razlike presegajo to področje, ki je za zdaj dejansko problem oblasti v katoliški Cerkvi.

4.3. Vprašanje o sprejemu koncila v *Codex juris canonici* (CIC) lahko obravnavamo z več zornih kotov. Avtor se omejuje na dva: prvi je epistemološki, drugi pa vsebinski.

Z epistemološkega zornega kota se obravnava miselno ozadje, kriteriji in načela, ki so vodila sestavljalce CICA. Že koncil je določil, da je treba razlagati CIC v luči skrivnosti Cerkve, kot jo je podala konstitucija o Cerkvi (prim. DV 16). To metodološko načelo izraža »koncilsko zahtevo, naj se cerkveno življenje dejuridizira. Ta usmerjenost je reakcija proti 'institucionalni hegemoniji', kjer je živela Cerkev v krščanskem svetu in jo je zakonik iz leta 1917 še okrepil.« (329) Poleg koncilskega načela so sestavljalci upoštevali tudi kodifikacijo, ki jo je izdelalo razsvetljenstvo. Ta je izrazito racionalistična in dejansko protikrščanska, ker pojmuje Cerkev samo kot *Societas perfecta*, kjer velja naravno pravo, ne pa kot zakramentalno skrivnost. CIC mora upoštevati teološko razsežnost Cerkve,

zato zanj ni primerna racionalistična kodifikacija. »Če namreč sprejmemo neko metodološko načelo z vsemi zahtevami, ki izhajajo iz njegove notranje logike, potem je treba priznati, da ni bistvene razlike med rabo marksistične analize in rabo racionalistične avtonomije razuma (...) glede popačenja bistva našega cerkvenega izkustva.« (330)

Sestavljalci CICA so upoštevali koncilski svet, obenem pa so ohranili racionalistično kodifikacijo. Zato vsebuje CIC dve eklezilogiji: Cerkev kot *societas* in kot *communio*. Ta dualizem je tako v CICOvem pojmovanju prava kot tudi v celotni sistematizaciji zakonika. »Okrnjena razlaga globokega pomena *Lumen gentium* 8, 2 (...) in pomanjkljiva pozornost na metodološko navodilo v *Optatum totius* sta povzročili, da večina knjig novega CICA niso mislili v teološki epistemološki perspektivi.« (332)

Avtor preverja svojo hipotezo v posameznih knjigah in na koncu prvega dela predlaga sistematične rešitve za alternativo med racionalistično in teološko epistemologijo. V drugem delu omenja besedila, kjer se izraža koncilski duh.

4.3. Ta prispevek obravnava Odlok o službi in življenju duhovnikov (D) in pojasnjuje, zakaj ni omogočil reforme klera. Po eni strani odlok opredeljuje duhovnika po treh službah: beseda, zakrament, vodstvo; po drugi strani pa odklanja pastoralno dejavnost, ki bi bila le sakralno upravljanje verskih potreb. Med teologijo duhovništva ter pojmovanjem in dejanskim opravljanjem njegove službe je razkorak. Koncil ni imel ustrezne teologije, zato reforma ni mogla uspeli.

Sicer različno razlagajo krizo duhovništva, pogosto pa prezrejo, kako pomembno je razhajanje med evangelijskimi govori odgovornih in institucionalno stvarnostjo. Tako na primer se evangelijsko povabilo o služnji sprevrže v vladanje zaradi pravne organizacije. »Logika hierarhičnih odnosov je zankala izvorno evangelijski govor o oblasti kot služenju.« (397) Deklerikalizacija klera in njegovo združenje z verniki ni uspela; razprave o celibatu in ženskem duhovništvu so izzvenele v prazno, ker je Rim odločil drugače. »Dokumenti, ki zagovarjajo rimska stališča, dajejo vtis ideoloških opravičevanj statu quo.« (399)

S premikom od liturgične dejavnosti k evangelizaciji je koncil priznal poslušalčevu odločilno mesto pri njenem oblikovanju. Klerikovo duhovniško in kraljevsko službo obvezujejo tudi etične zahteve (D6). Ta etič-

ni popravek »preprečuje možne zlorabe, vendar jih preprečuje le na zasebni ravni in nič ne govori o družbeno-pravnem urejanju oblasti nad verniki. To ni naključno: hierarhična teorija, ki je v potridentski teologiji o zakramentu svetega reda, prepoveduje tak priziv. Ta teorija predpostavlja že vnaprejšnjo skladnost med duhovniško dejavnostjo in pristnimi željami ljudi.« (403–404) Nesoglasja in drugačne želje so sad greha. »Skratka, pomanjkanje pravne artikulacije v Cerkvi med pravicami in nalogami duhovnikov in pravicami in nalogami ljudstva je zakoreninjeno v potridentski hierarhični teoriji. Ta je še vedno tu, čeprav je odstavek o službi Besede, ki jo določa pojem evangelizacije, postavil radikalno pod vprašaj. Kler je nezadovoljen zaradi današnje nesposobnosti rimske Cerkve, da bi dala laikom dejansko mesto v svojem vladnem sistemu. Tega pa ne more zaradi tradicionalne teorije o zakramentu svetega reda.« (404)

Reforma klera ni uspela zaradi razkola med oznanjevanjem in pravno prakso. Oblast v Cerkvi prihaja od zgoraj, zato nižji ne morejo nadzorovati višjih. »Koncilski odlok ne popravi tega položaja: še razdraži, ko razglša načela, ki ne porajajo nobene ustrezne teologije in nobenega ustreznega prava.« (406) Reforma ne bo uspela, dokler ne bodo v luči evangelija na novo premislili hierarhičnega načela. Sicer bo prišlo do restavracije, ne pa reforme.

4.4. Liturgija kot občestvena stvarnost še ni prežela splošne krščanske prakse, to pa zato, ker je Cerkev še premalo občestvena. V liturgiji se prepletajo tri teoretična in pastoralna vprašanja. Prvo je ekleziološko ter obsega pojem in prakso Cerkve; drugo se nanaša na evangelizacijo in njen odnos do uvajanja, katehumenata ter zakramentov; tretje je vprašanje o obhajanju: kaj pomeni obhajati? kakšne so zakonitosti krščanske antropologije?

Med modelom Cerkve in obhajanjem je tesna povezava. Od podobe Cerkve je odvisna liturgija; »to trditev lahko tudi obrnemo: liturgija poraja določen model cerkvenega občestva« (410). Neobčestvena liturgija še vedno obstaja, ker obstaja Cerkev, ki ni občestvena. Zakramente delijo, ne da bi upoštevali njihovo cerkveno občestveno razsežnost. Danes obstajata dva modela liturgije, ker obstajata dva tipa Cerkve. V družbenem tipu so verniki le gledalci in odjemalci; Cerkev se enači s hierarhijo; ekleziologija pa je hierarhologija. Resnično občestveno angažiranje »gre prek obhajanja; je v celotnem cerkve-

nem in civilnem življenju; je angažiranje za pravičnost in ljubezen« (411). Koncil je povezal liturgično in ekleziološko konstitucijo ter opozoril na povezanost med sodelovanjem vseh in Cerkvijo kot božjim ljudstvom.

Po koncilu so se pojavile hišne evharistije in mala občestva. Ponekod so postale župnije skupnost teh občestev, drugod pa so ostale ob robu in so še vedno klerikalno zaznamovane. Ta občestva so pogosto revna in obrobnata, zato sta »uboštvo in obrobnost prenehala biti asketsko in moralno vprašanje in gresta v srce teologije o Cerkvi in zakramentih« (414). Ta liturgija tesno povezuje Jezusa in revne, upošteva njihovo kulturo in spodbuja njihovo ustvarjalnost. Vse te lastnosti bi lahko združili v besedi **koinonia**. »V liturgiji in še posebej v evharistiji mora biti zakramentalno občestvo s Kristusom in Cerkvijo. In hkrati mora biti v njej delitev časnih dobrin, to se pravi angažiranje v **agápe**. Kadar to manjka, zapademo v nevarni zakramentalizem.« (415)

Na Zahodu obstajata dve skupini katoličanov, ki imata zelo različen odnos do liturgije. Za ene je liturgija življenje, angažiranje, politika; za druge pa izpovedovanje vere, zakramentalna zahvala, tedenska srečanja pri evharistiji. Za Cerkev je življenjskega pomena, da se ti dve skupini ponovno združita.

5. Različna zavračanja koncila

V zadnjem delu D. Menozzi predstavlja različna gibanja, ki tako ali drugače zavračajo koncil ali pa kak njegov vidik.

Gibanja, ki zavračajo koncil, se gibljejo med dvema skrajnostima: eni trdijo, da je Cerkev brez papeža, ker je odpadel od vere, ko je potrdil koncil; drugi pa razlagajo, da je koncil samo pastoralen, ne pa dogmatičen in zato ne obvezuje v vesti. Oboji menijo, da je bil Pij XII. zadnji papež in da se je treba vrniti v čas pred koncilom.

So tudi gibanja, ki formalno sprejemajo koncil, dejansko pa vztrajajo pri starem pojmovanju Cerkve. **Coetus internationalis**, ki ga sestavlja koncilsko manjšina, se sklicuje le na svoje tekste, ki so prišli v koncilске dokumente. Nekatera gibanja, kot npr. **Comunione e liberazione**, »iščejo v koncilskih dokumentih le potrditev že vnaprej izdelanih stališč« (432). Nekateri koncilski teologi, ki jih R. Laurentin imenuje 'skesani preroki' (Maritain, Daniélou, de Lubac, von Balthasar) razlagajo **Lumen gentium** v luči rimske monarhistične ekleziologije; drugi se držijo črke in je ne razlagajo v koncilskem duhu; tretji zopet menijo, da je čas že prerastel koncil.

Nadškof Lefebvre odklanja koncil s stališča preteklosti, 'kristjani za socializem' pa s stališča 'svetle' prihodnosti. Oboji so bili zelo aktivni teh dvajset let, iz taktičnih razlogov pa so večkrat spreminjali ostrino svojih stališč.

Lefebvre je razlagal koncil najprej iz predkoncilskih stališč in je zaupal Pavlu VI., ki je samo kritiziral 'pretirano ljubezen' do Cerkve pri Lefebvrovih somišljenikih, medtem ko je bil odločen in trd do naprednih gibanj. Po letu 1970 se Lefebvre obrne odločno proti koncilu in ga razglasi za satanovo delo. Pavel VI. mu piše, in pravi, da je ta koncil pod določenimi vidiki še pomembnejši kot nicejski. Vendar pa je ob drugi priložnosti izjavil, da koncil ni prinesel pomladi in da je v Cerkvi vdrl satanov dim. Njegova nihanja so integristi pridno izkoriščali. Papežu tudi niso kaj prida pomagali naprednjaki, ki so prav takrat oznanjali, da je koncil zadnji poskus sprave med Cerkvijo in buržoazijo in ga je zato povozil čas. V teh okoliščinah je bil papež vsebolj prepričan, da lahko le papeštvo spravi te skrajnosti in reši Cerkvi. Ko je nastopil Janez Pavel II., je Lefebvre podpisal izjavo, da sprejema koncil, če ga razlagajo v luči izročila. Ustrezajo mu usmeritve novega papeža, razen verske svobode in človekovih pravic. Prepričan je, da »papež zahteva te vrednote iz taktičnih razlogov proti protikrščanskim deželam, ki jih zanikajo« (454). V novem kontekstu so spremenili mnenje tudi kristjani za socializem, ki se hočejo sedaj paradoksalno vrniti pred koncil, ker so odkrili ljudsko religioznost, »ki se nostalgичno ozira v predkoncilsko in tradicionalno Cerkvi« (456).

Tako je danes odprto vprašanje, ali se v zadnjih letih protikoncilna usmeritev posplošuje ali ne. »Samo leta, ki prihajajo, bodo lahko povedala, ali je to dejanje obupa osamljenih elementov v Cerkvi ali pa gre za usmeritev, ki jo na široko odobravajo verniki in močno podpira hierarhija. Lefebvrovo zadovoljstvo ob intervjuju kardinala Ratzingerja kaže, da je ta hipoteza dobro utemeljena.« (457)

(Verjetno bi bil po sinodi Menozzi menil drugače, saj so tisti, ki so pred sinodo krivili koncil vsega hudega, popolnoma izginili s scene. Seveda bo le čas pokazal, ali mislijo resno ali pa je to samo taktični umik.)

Drago Ocvirk

Burkhart Schneider, Plus XII. Friede, das Werk der Gerechtigkeit, Musterschmidt, Göttingen-Zürich-Frankfurt 1984, 115 str.

Dejavnost vsakega papeža je moč presojati pod različnimi vidiki in tako nekoliko vsak ostaja »sporna« osebnost. Posebno velja to za Pija XII., čigar dejavnosti dajejo poseben pečat obe svetovni vojni in vsa dogajanja svetovnega ideološko-političnega razvoja dobre polovice našega stoletja. Kakor se pogledi na tega papeža razlikujejo znotraj Cerkve, se pa še veliko bolj razhajajo, kadar gre za zunajcerkvene kroge; v ozadju teh so dostikrat očitno ideološko opredeljena izhodišča, posebno, kadar gre za papeževo zadržanje med zadnjo vojno. Strokovnjaki R. A. Graham, P. Blet, A. Martina in B. Schneider (slednji trije profesorji na Gregorijani v Rimu) so skušali čimbolj osvetliti misel in delo Pija XII. in s tem dati možnost za ustvarjanje nepristranske podobe o tem papežu. Zato so raziskali in v letih 1965–1981 v enajstih debelih zvezkih objavili dokumente vatikanskega arhiva, ki se nanašajo na dejavnost apostolskega sedeža med drugo svetovno vojno, pod skupnim naslovom *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*. B. Schneider je na temelju teh dokumentov pripravil monografijo o Piju XII.

Avtor najprej kratko predstavlja mlajša leta Pija XII. – rodil se je 2. marca 1876 v Rimu, odlikovala ga je velika naravna inteligenca in otroška pobožnost, 1899 je postal duhovnik, 1911. podtajnik kongregacije za izredne zadeve pri državnem tajništvu, 1914. tajnik iste kongregacije in s tem ožji sodelavec Benedikta XV. – potem pa se obširneje loteva Pacellijeve diplomatske in pastoralne dejavnosti.

Kot državnega podtajnika ga je Benedikt XV. poslal 1915 na Dunaj, da bi posredoval v sporu med Avstrijo in Italijo. Skupaj sta skušala posredovati pri vseh v vojno vpletelih straneh, da bi spopad končale, vendar so ostali njuni napor brezuspešni. Maja 1917 je Pacelli prevzel službo nuncija v Münchnu in bil posvečen v škofa. Spet je pripravil poziv vsem vojskujočim sestranam, da bi prenehale, pa tudi tokrat ni imel uspeha. 1920. je postal nuncij v weimarski republiki. Viden sad njegovega dela sta konkordata z Bavarsko 1925. in Prusijo 1929. V Nemčiji si je s svojo dejavnostjo pridobil velik ugled. Nemalo je k temu pripomoglo to, da je odlično obvladal nemščino in da je vsestransko poznal nemško kulturo. Njegovi besedi so radi prisluh-

nili ožji krogi kot tudi množice, ki so se zbrale na vsakoletni Katholikentag.

Papež ga je 1929. povzdignil v kardinala in mu 1930. poveril državno tajništvo. Tudi kot državni tajnik je osebno vodil vse zadeve, ki so se nanašale na Nemčijo; leta 1932 je dosegel sklenitev konkordata z Badnom, 1933 pa še s celotnim Reichom. Kot osebni papežev legat je bil 1934. v Buenos Airesu, 1935. Lurdu, 1937. v Lisieuxu in Parizu, 1938. v Budimpešti. Leta 1936 je privatno potoval po Združenih državah. Povsod je vzpostavljaj tesnejši osebni stik z episkopatom omenjenih dežel. Kmalu se je moral soočiti s fašizmom; ta je vse razločneje kazal svojo resnično podobo. Pri redakciji okrožnice *Non abbiamo bisogno*, s katero je Pij XI. 29. junija 1931 obsodil nacistično nasilje na verskem področju in absolutistične težnje države, ima nedvomno precejšen delež. Nedolgo za tem so nastale velike spremembe v Nemčiji. Kljub odločnemu odporu škofov in velike večine katoličanov (na to kaže analiza volitev marca 1933) se je nacizem dokopal do oblasti. Konkordat, ki ga je Vatikan sklenil 1933. z Reichom, je večkrat načenjal vprašanje: ali ni morda ta sklenitev pripomogla h krepitvi nacističnega režima. Pacelli je kasneje nekajkrat poudaril, da je bil poglavitni namen konkordata svoboda cerkvenega in verskega življenja ter še posebej varovanje in ohranjanje osnovnih človekovih pravic in njegovega dostojanstva. Naraščajoče nasilje nacizma je skušal ustaviti Pij XI. z okrožnico *Mit brennender Sorge* z dne 14. marca 1937; v soglasju z nemškimi škofi in ob dejavnem sodelovanju državnega tajnika Pacellija je odločno nastopil proti vse pogostejšemu kršenju osnovnih človekovih pravic in proti rasističnim tendencam nacističnega režima. Seveda se režim nanjo ni oziral; to se zdi še nekam razumljivo, pač pa je čudno, da se ni tudi svetovna javnost zanj zmenila in v ničemer ni spremenila svojega odnosa do nacizma (zgodovinarji poudarjajo, da nacizma ves ta čas, ko se je pripravljaj na osvajaalne vojne, nihče ni tako razločno obsodil kot apostolski sedež).

Kmalu po izvolitvi za papeža 2. marca 1939 se je Pij XII. sestal z nemškimi kardinali. Obstajala je bojazen, da bi nacistični režim lahko prepovedal vsakršno pastoralno dejavnost. Obenem je spodbujal, da bi prišlo do konference tedanjih evropskih sil, to pa po okupaciji Češke ni bilo več možno. Dne 24. avgusta 1939 je še enkrat ves svet pozval k ohranitvi miru (prvo besedilo tega poziva je sestavil substitut v državnem tajništvu

Montini), pa spet brezuspešno. Vojna se je začela. Piju XII. se je zdelo še posebej pomembno, da ohranja nevtralnno politiko, da bi tako mogel še naprej vsestransko delovati v prid miru. Nekaj takih poskusov v letih 1939 in 1940 je propadlo. Nemčija je dvakrat odločno zavrnila papežev poziv, naj bi vojno vsaj omejila, pa tudi njegovo ponudbo, da bi prek Vatikana stekle informacije o vojnih ujetnikih, sta Nemčija in Sovjetska zveza odklonili. Z nemškimi škofi je papež še naprej ostal v tesnih stikih, še posebej s kardinalom Preysingom (Berlin) in Faulhaberjem (München). Šlo je predvsem za pogosto izmenjavo pisem. Škofje niso imeli osebnih stikov s papežem (za ves vojni čas so znani le trije obiski škofov v Rimu), ker so se bali, da bi jim režim preprečil vrnitev v domovino.

Pij XII. je obenem še naprej ohranjal diplomatske stike z nacističnim režimom. Poudariti je treba, da ni nikoli pokazal nobenega znamenja naklonjenosti temu režimu, bal pa se je, da bi prekinitev teh stikov močno škodila Cerkvi na Nemškem. Nemška vlada si je zelo prizadevala, da bi v okupiranih deželah Rim imenoval za škofo Nemce, vendar se Pij XII. niti v enem samem primeru ni uklonil tej zahtevi. Za nemške katoličane so se razmere vse bolj slabšale. Propaganda si je zelo prizadevala, da bi papeža predstavila v javnosti kot sovražnika Nemčije in duhovščino kot sovražnika države. Nuncij Orsenigo pa je zapisal, da so takrat le redki Nemci razumeli, da je možno biti proti Hitlerju, ne da bi bil človek tudi sovražnik države. V teh razmerah je papež znova in znova pozival nemške škofo, naj ohranjajo medsebojno edinstvo in naj neustrašeno govore o osnovnih človekovih pravicah in o njegovem dostojanstvu.

Odkar se je razplamtel vojni spopad, sta si obe strani močno prizadevali, da bi papež odkrito zavzel stališče ene strani proti drugi. Po okupaciji Poljske sta Francija in Anglija zahtevali obsodbo agresije in anatemo za Nemce. Podobna zahteva je sledila po nemški okupaciji Belgije, Nizozemske in Luksemburga. Ko je papež izrazil okupiranim narodom svojo solidarnost, je italijanska vlada že menila, da apostolski sedež krši nevtralnno, nemška propaganda pa je Cerkev predstavljala kot nevarnost za nemški narod. Nasprotno pa je Nemčija junija 1941 po napadu na Sovjetsko zvezo pritiskala na papeža, naj javno obsodi komunizem. Tudi ko se je razvedelo o poteku »dokončne rešitve« judovskega vprašanja, so pritiskali na papeža, naj intervenira.

Že med vojno so določeni krogi, predvsem Poljaki v izgnanstvu, papežu očitali »molke«. Nekoliko so ti očitki razumljivi: slaba informiranost je mnogim zakrivala pogled na celovito tedanje stanje in na vse dejavnike, ki jih je bilo treba upoštevati. Bolj načrtni in premišljeni so postali taki očitki po vojni, ko so predvsem v vzhodnih državah skušali predstavljati papeža kot voditelja Cerkve, ki je bil naklonjen fašizmu. Sicer pa je moral Pij XII. že med vojno poslušati očitke, »da papež hoče to vojno, da daje denar, da bi se mogla nadaljevati, da ničesar ne stori v prid miru«. Navadno so vsi ti krogi prezrli (hote ali nehote), da se je papež znašel v izredno zapletenih okoliščinah, da je moral imeti pred očmi vse katoličane vseh narodov in da si je moral prizadevati, da s svojimi posegi ne bi še poslabšal stanja tistih, za katere bi se izrecno zavzemal. Tudi za Jude je papež storil, kar je bilo v njegovih močeh. Podatki govore, da je apostolski sedež med vojno rešil življenje 7–800.000 Judom. Tudi ob upoštevanju težkega časa in slabe informiranosti očitki niso upravičeni: 20. oktobra 1939, torej skoraj neposredno po napadu na Poljsko, je Pij XII. ostro obsodil vsako izvajanje nasilja; ko je konec 1940 prodrla v javnost novica, da v Nemčiji more umobolne, je papež taka dejanja obsodil z dekretom svetega oficija 2. decembra 1940; 2. junija istega leta se je odločno zavzel za narode, ki so trpeli pod okupacijo (v tem času sta tuje dežele okupirali le Nemčija in Sovjetska zveza, tako je papeževa beseda veljala izključno njima). Avtor ob koncu poglavja o »molku« poudarja, kako vsi viri kažejo na to, da je papež vedno ravnal zelo premišljeno, v okviru svojih možnosti in v prepričanju, da ne more delati drugače.

V posebnem poglavju avtor obravnava odnos Pija XII. do komunizma. Tako kot v nacizmu je papež videl veliko nevarnost za svet tudi v komunizmu, vendar se je kljub pritiskom z raznih strani med vojno vzdržal kakršnekoli obsodbe komunizma. Zanimivo je, ugotavlja avtor, da papežu očitajo »molke«, kadar gre za 'neobsodbo' nacizma, medtem ko mirno zamolče 'neobsodbo' komunizma. Papež je odločno zavrnil nemške zahteve, da bi pohod proti Rusiji potrdil kot »križarsko vojno« proti komunizmu, pa tudi na druge podobne zahteve se ni oziral, čeprav je vedel, da v Rusiji preganjajo kristjane. Po vojni, ko je bil stalinizem na višku, pa je ob volitvah v Italiji 1948 odločno apeliral na ves narod, naj se ne odloča za komunizem. Tega je z dekretom svetega oficija 1. julija 1949 tudi

obsodil. Treba pa je poudariti, da komunizem za Pija XII. ni bil političen problem, ampak izključno verski; to je s svojimi besedami razločno pokazal. Kmalu po Stalinovi smrti je v svoji božični poslanici leta 1954 že nakazoval možnosti za mirno sožitje in sodelovanje. Glede na to, da si je destalinizacija le počasi utirala pot, ni bilo mogoče kaj hitro doseči kakšnih vidnejših uspehov, vsekakor pa je že on začel tisto, kar so v »vzhodni politiki« nadaljevali in dosegli njegovi nasledniki.

Po vojni je Pij XII. za mnoge narode pomenil edino resnično avtoriteto. Zavzemal se je ublažitev težkih povojnih razmer, skušal je še naprej ohranjati svojo nepristranost in se v tem smislu tudi upr尔 obtožbam »kolektivne krivde« nemškega naroda. O božiču 1945 je imenoval 32 kardinalov, od teh le štiri Italijane; kardinalski zbor ni nikoli prej imel tako mednarodne narave. V »svetem letu« 1950 je sprejel v Rimu številne romarje; to je obenem pomenilo prvo manifestacijo sprave med narodi.

Dve poglavji je avtor posvetil Piju XII. kot učitelju in pastirju. Poleg razglasitve dogme o Marijinem vnebovzetju 1950 posebej poudarja pomen njegovih okrožnic in številnih nagovorov. Z okrožnicami je odprl številna vprašanja, ki naj bi jih teologi razglabljali še naprej. Okrožnice o Cerkvi (Mystici Corporis 1943), o liturgičnem gibanju (Mediator Dei 1947) o Svetem pismu (Divino afflante Spiritu 1943) s pozitivnim vrednotenjem moderne eksegeze so odpirale vprašanja, ki jih je kasneje povzel in razvil II. vatikanski koncil. Tem pa je sledila okrožnica Humani generis (1950), v kateri je pokazal določeno nezaupanje do moderne teologije, predvsem do francoske. Pomenljive misli je papež izrekel v božičnih poslanicah. V njih je znova in znova proti težnjam absolutizma poudarjal dostojanstvo človeka in njegove pravice. Posebno je presenetil njegov nagovor 6. decembra 1953 o sožitju med katoličani in nekatoličani. Za mnoge je to bil »govor o toleranci« z mislimi, ki jih je kasneje povzel tudi II. vatikanski koncil v dekretu o verski svobodi. Leta 1939 je kitajskim kristjanom dovolil, da smejo ohranjati svoje krajevne obrede (in s tem dokončal stoletja trajajoči »spor zaradi kitajskih obredov«). Dal je pripraviti nov latinski prevod psalmov; s tem se je začela reforma brevirja. Tudi za postopne spremembe v bogoslužju, vključno z uvajanjem živih jezikov, je pokazal dovolj posluha. Pač pa ni imel zaupanja do gibanja »duhovnikov delavcev«.

Avtor nazadnje povzema: Pij XII. je vodil Cerkev v izjemno težkih časih. Po svojih najboljših močeh si je prizadeval za človekovo dobro. Kot za vsakega, pa velja tudi zanj: človek ima svoje talente, pa tudi svoje meje. Ob tem, da je bil tako vpleten v politična dogajanja svojega časa, pa vendar ne more zanj veljati ocena, da bi bil zgolj »politični papež«, ampak je bil tisti, ki je v marsičem odprl pot do nadaljnjega razvoja in poglobljanja, kar je kasneje povzel in uveljavil II. vatikanski koncil.

Schneiderjevo delo je zanimivo in koristno po dveh platih: prvič, ker skuša na temelju avtentičnih virov predstaviti čimbolj pristno podobo »sporne« osebnosti Pija XII. v zapletenih svetovnih dogajanjih njegovega časa, in drugič, ker podčrtuje pomen Pija XII. tudi kot pobudnika in pospeševalca nekaterih idej in gibanj, ki so potem dozorele v okvirih II. vatikanskega koncila; notranji koncilski prenovi Cerkev in njeni odprtosti svetu je pripravljala pot dejavnost Pija XII.

Metod Benedik

Ermanno Ancilli (ured.), Mistagogia e Direzione Spirituale, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma 1985, 620 str.

Po nekaj letih predaha se spet pojavljajo knjige o duhovnem vodstvu. Pred seboj imamo obsežno knjigo, za katero je 23 strokovnjakov, zgodovinarjev, teologov, psihologov, napisalo študije. Čeprav je sodelovalo veliko avtorjev, je knjiga vsebinsko enotno zaokrožena. Razdeljena je na štiri dele: zgodovinske ugotovitve, teološke sestavine, psihopedagoški vidiki, dokumenti z obsežno bibliografijo.

Na prvi pogled se zdi naslov knjige malo nenavaden. Povedati pač želi, da ima mistagogija posebne vzgojne značilnosti pri duhovnem zorenju, ki vključuje asimilacijo in izkustvo krščanske skrivnosti. Beseda mistagogija je etimološko in semantično povezana z izrazom misterij in mistika.

Izraz misterij (skrivnost) pogosto srečamo v teologiji apostola Pavla in pomeni odrešenjsko božje delovanje. Sveta Trojica, ki je nakazana v Stari zavezi, se v polnosti razodeva v Kristusu in njegovi Cerkvi, zlasti pri bogoslužju. »Cerkev,« tako zatrjuje drugi vatikanski koncil, »odpira bogastvo moči in zasluženja svojega Gospoda, in sicer tako, da te skrivnosti v vsakem času postanejo nekako navzoče, verniki pa pridejo z njim v stik in se napolnjujejo z zveličavno milostjo« (B 102).

Kristjan je deležen bogastva odrešenjske skrivnosti, če dovoli, da ga prevzame in oblikuje Kristusov Duh, ki ga vodi v neizrekljivo božjo polnost (prim. Ef 3, 18–19). Takšen sprejem in deležnost pri življenju skrivnosti je bistveno za mistiko, ki je izkustvo navzočnosti neskončnega Boga. To izkustvo ustvarja posebno delovanje Svetega Duha. Tisti, ki se velikodušno prepušča vodstvu Svetega Duha, je mistik. To ni samo duhovni človek, temveč tudi božji pričevalec, pralik popolnega življenja. »Duhonosec«, čigar razsvetljujoča moč ne izvira iz človekove življenjske izkušnje, ne iz službe, ne duhovpiškega poslanstva, temveč iz posebne božje milosti, v kateri se razodeva Sveti Duh. Ob razsvetljujoči moči mistika stopa podoba »mistagoga«, ki je mistik sam v vlogi voditelja in pomočnika izkustvu skrivnosti. Prav ta mistagogaški vidik daje ravnovesje in polnost pristnemu in klasičnemu duhovnemu vodstvu, ki mu že nekaj desetletij niso naklonjeni, mu več toliko ne zaupajo kot nekdanj in so začeli zanj uporabljati druge izraze in oblike, npr. svetovalec, svetovalec in psiholog, animator, osebni voditelj itd. To naj bi nadomestilo nekdanje duhovno vodstvo in »očeta spirituala«, češ da nista več primerna za današnjo kulturo in miselnost. »Vodstvo« naj bi bilo preveč povezano s pokorščino, kar bi utegnilo ovirati svobodo posameznika. »Oče« pa preveč spominja na odnos oče – sin, kar more imeti slabe posledice pri zorenju osebnosti.

Ko govorimo o mistagogiji, je potrebno poudariti, da duhovno vodstvo, čeprav je na nivoju karizem, vključuje tudi psihološko razsežnost. Res je, da se predvsem srečuje z nadnaravnimi dejavniki, ki presegajo človeške sposobnosti. Vendar je popolnoma napačno misliti, da nimajo ti dejavniki nobene zveze s psihologijo in ostajajo zgolj »ontološko«, to je nezavedno. Če je res, da vaja podarjenih kreposti in teološka dejavnost ontološko in psihološko pripadata nadnaravnemu redu, in da vest kristjana, zlasti osveščenega kristjana, ni samo »naravna« vest, potem je prav tako res, da življenje milosti ne ostaja popolnoma skrito v globinah duha. Izkustvo božjega delovanja na človeka je mogoče študirati pod različnimi vidiki. Kot človeško izkustvo sega na področje psihologije, kot učinek božjega delovanja pa je predmet teologije in še posebno teologije duhovnosti. Takšno gledanje mora imeti duhovno vodstvo. Psihologija je s svojimi ugotovitvami v veliko pomoč duhovnemu vodstvu. Zapadla pa bi psihologija v velike zmote, če ne bi

upoštevala teološkega nauka. Varovati se je treba dveh skrajnosti: da bi napravili duhovno vodstvo premalo »človeško« ali pa bi ga zreducirali na psihologijo in psihoanalizo.

Kratko podana problematika, ki jo knjiga obravnava, je tale. Duhovno vodstvo je naravna potreba človeka, ki se želi posvetiti globljemu duhovnemu življenju. V krščanskem izročilu je nastalo s krščanstvom. Že apostol Pavel je dal duhovna navodila določenim kristjanom in prezbiterjem. V prvih treh stoletjih so nastali prvi spisi o duhovnem vodstvu, namenjeni posameznim osebam ali skupini oseb, ki naj jim pomagajo živeti krščanstvo v njihovem stanu: zakonu, vdovstvu, devištvu. Ti spisi razodevajo osebene stike in navodila, dana v določenih okoliščinah.

Močnejšo praktično in teoretično veljavo je dobilo duhovno vodstvo od 4. stoletja dalje v meništvu, tako v vzhodnem kot zahodnem. Duhovno vodstvo se pri prvih menihih ne oblikuje toliko kot šola, temveč bolj kot prakticiranje kreposti ob pomoči izvedenca (opata), ki je bolj zgled in vzor popolnosti meniškega življenja kot pa učitelj. Predmet duhovnega srečanja med očetom in sinom ustvarjata dva vidika, ki sta med seboj povezana: razkrivanje misli in sploh notranjosti na eni strani, na drugi pa nasveti in razlikovanje duhov. Razlikovanje duhov je klasičen problem krščanskega življenja in zato tudi duhovnega vodstva od Antona Puščavnika, J. Gersona, Bernardina Sienskega, Ignacija Lojolskega, Frančiška Saleškega vse do velikih duhovnih voditeljev našega časa. Zahteva zatekanja k božjemu možu, naravne posledice pa so razkrivanje misli in vesti, ugotovitve duhovne in psihološke zakorenjenosti z nasveti in »zdravili«.

Z ubožnimi redovi in pod vplivom 4. lateranskega koncila, to je od 13. stoletja dalje, se vedno bolj jasno kristalizira narava in naloga duhovnega vodstva, ki se tudi vedno bolj širi, saj zajema številne laike, ki živijo v senci konviktov kot člani tretjega reda ali različnih bratovščin.

V 16. stoletju se duhovno vodstvo znotraj redovnega življenja institucionalizira na jurišni in sistematizira na teološki ravni, da dobi svoj konkreten cilj. Frančišek Saleški je postal s svojim zgledom in naukom vzor duhovnega voditelja tudi za današnji čas.

V zadnjih nekaj desetletjih je, zlasti v nekaterih skupnostih, duhovno vodstvo doživelo neko krizo. To krizo identitete je povzročilo na eni strani propagiranje terapij v psiholoških posvetovalnicah, ki so, čeprav so na

nivoju izkustvenih znanosti, pogosto posegale tudi v tipično verska vprašanja, na drugi strani pa se je širilo skupinsko duhovno vodstvo kot alternativa osebnega duhovnega vodstva. Proti enačenju duhovnega vodstva s psihološkimi terapijami v posvetovalnicah teologija duhovnosti vztrajno ponavlja: a) duhovno vodstvo je bistveno cerkvena in teološka dejavnost, ki ima v Cerkvi svoje teološko mesto in v Svetem Duhu glavnega duhovnega voditelja; b) duhovni voditelj je pričevalec Boga, ki pomaga spoznavati in sprejemati božji načrt, pomaga sodelovati z božjo milostjo in jo uresničevati; c) v duhovnem voditelju ne smemo gledati psihoterapevta in psihologa svetovalca, temveč božjega moža, orodje Svetega Duha.

Idealen duhovni voditelj je mistagog, ki z izkustvi skrivnosti združuje tudi poznanje srca in razločevanje duhov. Vendar pa morejo tudi tisti, ki nimajo posebnega mističnega izkustva, dobro upravljati zaklade Cerkve, biti dobri duhovni voditelji in učitelji kontemplacije, sposobni, da v drugih vzbujajo žej po Bogu in jih voditi tako, »da se naučijo stalno živeti v prisrčnem odnosu z Očetom, po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu« (DV 8). Vse to pa pod pogojem, da poleg solidnega teološkega in antropološkega znanja, zlasti psihologije, živijo globoko duhovno življenje, ki jim omogoča in jih usposablja zaznavati voljo in delovanje Svetega Duha, edinega pravega mistagoga tistih, ki so osebno usmerjeni k polnosti krščanske skrivnosti.

Ob branju knjige človek kaj lahko spozna, da ni pravega duhovnega vodstva brez potrebnega znanja psihologije in njenih ugotovitev. Res je duhovno življenje v bistvu delo božje milosti, zahteva pa človekovo sodelovanje. Zahteva, da človek kar najbolj razvije svojo človeško razsežnost, da postane zrel, normalen. Seveda ne smemo pa misliti in delati, kot da naravna razsežnost in milost predpostavljata dve neodvisni prizadevanji, katerih učinki se kažejo v dveh zaporednih stopnjah. Nasprotno, gre za dve integralni prvini, ki ena druge ne ovirata pri njuni dejavnosti in učinkovitosti, temveč se v medsebojni dejavnosti podpirata in dopolnjujeta.

Knjiga v marsikaj na novo osvetljuje pomen in način duhovnega vodstva. Zato more biti vsem duhovnim voditeljem in vzgojiteljem v bogato orientacijo in pomoč.

France Oražem

Tretja številka mednarodne teološke revije *Communio* je posvečena pomembnemu vprašanju vrednotenja in pravičnega umevanja Sv. pisma.

Prvo razpravo z naslovom *Katoličani in Sv. pismo* je napisal kardinal König (193–203). V bistvu je to zgodovinski prikaz odnosa vernikov do božje besede. Temeljno načelo je že v patristiki lepo izrazil sv. Hieronim z besedami: »Ne poznati Sv. pisma pomeni ne poznati Kristusa.« To načelo velja za vse čase. Kljub temu opazimo v različnih obdobjih različne poudarke. Tako je npr. v protireformaciji prevladovalo mnenje, da Sv. pismo ni družinska knjiga, ni knjiga za osebno branje vernikov, ampak cerkvena knjiga, ki jo duhovnik uporablja pri božji službi, kjer jo je tudi dolžan razlagati v duhu Cerkve. Sv. pismu je potrebno izkazovati tudi liturgično čiščenje. Cerkve je tako zavračala načelo sola scriptura. V dobi restavracije sta Sailer in Hirscher ponovno odkrila velik pomen osebnega branja Sv. pisma. 2. vatikanski cerkveni zbor je na osnovi dialoškega umevanja razodetja poudaril, da božja beseda zahteva odgovor. Branje Sv. pisma mora biti povezano z molitvijo in z življenjem. Kardinal König meni, da katoličani še vedno premalo prebiramo Sv. pismo. Žal tudi v Cerkvi prodira enostransko branje Sv. pisma, ki je značilno za sekte. Zavedati se moramo, da pri Sv. pismu ne gre samo za razumevanje, ampak za večjo osebno povezanost s troedinim Bogom.

Kot ponazorilo nauka 2. vaticanskega koncila je natisnjeno zadnje, to je 6. poglavje dogmatične konstitucije o božjem razodetju (BR 21–26).

Zanimivo je tudi tukaj objavljeno besedilo druge točke iz navodila Sancta Mater Ecclesia, ki je bilo izdano že 21. aprila 1964 in govori o zgodovinski resničnosti evangelijev. (Slov. prevod gl. Vera Cerkve št 141–144).

Osrednjega pomena v celotni številki je gotovo razprava profesorja novozavezne teologije Ignaca de la Potterie, ki poučuje na papeškem bibličnem inštitutu v Rimu. Naslov razprave je *Branje Sv. pisma 'v duhu'* (209–224). Avtor se sprašuje: Ali je patristično branje Sv. pisma danes možno? Potterie se pridružuje mnenju A. Möhlerja, ki trdi, da je treba Sv. pismo razlagati duhovno, ker je dar Svetega Duha. Sveti Duh je bil dan Cerkvi, zato nobena prava interpretacija ne more biti v nasprotju s prepričanjem Cerkve. Na

patristično in srednjeveško eksegezo je opozoril H. de Lubac, ko je razlagal razumevanje Sv. pisma pri Origenu. Klasično razlago herminevtike, ki jo je podal Origen v svojem delu *De principiis*, je v bistvu povzel tudi 2. vatikanski koncil, ki izrečno pravi, da »moramo Sv. pismo brati in razlagati v istem Duhu, v katerem je bilo napisano« (BR 12). Hieronim je trdil, da je tisti, ki ne umeva Sv. pisma duhovno, heretik, čeprav se ne loči od Cerkve. Njegova je tudi misel, da se samo duhovnemu človeku odkrije globlji pomen Sv. pisma. Brez pomoči Svetega Duha nikakor ni mogoče razumeti Sv. pisma. To, kar presega črko Sv. pisma, so cerkveni očetje imenovali alegorija. V patristični dobi opazimo dve različni smeri. Aleksandrijska šola je razlagala Sv. pismo alegorično, antiohijska pa zelo dobesedno. Newman, ki je dobro poznal patristiko in se je naslonil na aleksandrijsko šolo, je trdil, da je bila antiohijska šola prava metropola herezij (npr. nestorianizem). Umevanje Sv. pisma po črki je bilo značilno tudi za farizeje. Po Newmanu sta med seboj najtesneje povezana alegorična razlaga Sv. pisma in pravovernost. Skupaj stojita in skupaj padeta. Srednjeveško izročilo je gradilo na patristični eksegezi. Zelo znan je verz, v katerem je označeno četverno umevanje Sv. pisma: »Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.« Dobesedno ali zgodovinsko umevanje nas poučuje o posameznem dogodku, alegorično umevanje o verskih resnicah, moralno umevanje o načinu našega ravnanja. Anagoško umevanje pa nam omogoča gibanje k poslednjemu cilju ob jasni zavesti prihodnjega življenja. V 14. stol. je začelo to srednjeveško izročilo o štirih pomenih Sv. pisma slabeti in je praktično splahnelo v 16. stol. Novi čas pa je z njo dobesedno prelomil. Od 16. stol. dalje postane preučevanje Sv. pisma znanost. Ignace de la Potterie vidi v Spinozi utemeljitelja moderne eksegeze. Za Spinozo je sleherni problem rešljiv samo s pomočjo razuma. Po njegovem umevanju so biblicisti izključno jezikovni in zgodovinski strokovnjaki. Vsako vmešavanje vere je potrebno izključiti. V razsvetljenstvu si je razum prisvojil popolno avtonomijo.

Kant je npr. govoril o »veri znotraj čistega razuma«. Duhovna razlaga Sv. pisma ne pride več v poštev. Zgodovinsko kritična metoda je iluzorno mislila, da bo brez vere prišla do zgodovinskega Jezusa. Pri Bultmannu je prišlo do usodne ločitve med Jezusom zgodovine in Jezusom vere. Deloma je ta ločitev navzoča tudi v današnji eksegezi (npr. pri

razlagi Marijinega devištva in Jezusovega vstajenja). Od reformacije dalje se je teologija vedno bolj ločevala od Sv. pisma. Nastal je razkol med vero in umevanjem zgodovine odrešenja. Danes poskušajo to ponovno povezati, integrirati. Vedno bolj tudi odkrivajo duhovni pomen Sv. pisma, in sicer zlasti ob patrističnih spisih, ki jih skušajo s prevodi napraviti dostopne na različnih jezikovnih področjih. Velike zasluge za ponovno ovrednotenje Sv. pisma in za smernice glede pravega umevanja ima 2. vatikanski koncil. Žal eksegeti niso v zadostni meri sprejeli načel 2. vatikanskega koncila. Premagati morajo strah, da eksegeza »v duhu« ni znanstvena. Vsekakor je potrebno razlikovati med črko in duhom. Glede duhovnega branja je postavil zlato pravilo sv. Pavel: »Črka namreč ubija, Duh pa oživi!« (2 Kor 3, 6). Po svoje je isto povedal tudi Kristus: »Besede, ki sem vam jih govoril, so duh in življenje« (Jn 6, 63).

Karmeličan Antonio Sicari je napisal zanimiv članek »Velikonočna skrivnost božje besede« (225–235). Avtor kaže, kako se v Sv. pismu nekako inkarnira božja beseda. V središču svetopisemskega oznanila je poročilo o Kristusovem križu, ki je za mnoge vir nespameti in pohujšanja. Voltaire in Renan sta se pohujševala nad nespametnostjo Sv. pisma. Zdi pa se, da so Kristusa danes ponovno križali moderni eksegeti. Jezus je danes v taki temi, da ga zgodovinarji komajda opazijo. Vendar je vstajenje božje besede možno tudi danes. Potrebno pa je delovanje Svetega Duha, da prodremo skozi črko v prostrane globine božje besede. H. de Lubac pripominja, da je Sv. pismo samo znotraj Cerkve živa govornica. Podobno tudi Hans Urs von Balthasar trdi, da je Sv. pismo namenjeno Cerkvi in pripada Cerkvi. Je božja beseda, beseda Glave, zato stoji nad telesom – Cerkvijo. Vsak posamezni del Sv. pisma je potrebno razlagati glede na celoto. Ekseget, ki ne moli, ne more pravilno razlagati Sv. pisma (klečeča teologija!). Avtor končuje razpravo z mislijo Tomaža Akvinskega: »Per Cor Christi intelligitur Sacra Scriptura quae manifestat Cor Christi.«

Razmišljanje o Sv. pismu zaključuje Franz Greiner v obliki namišljenega dvogovora, ob katerem zanimivo zavrne zgodovinsko kritično metodo in nakaže pravi odnos do Sv. pisma, ki bi moral biti tak, kakršen je v okviru maše. Tam sem poslušalec, ki sprejemam.

Med kritike in poročila je uvrščeno predavanje, ki ga je imel 17. nov. 1985 na 8.

mednarodnem kongresu za cerkveno glasbo kardinal J. Ratzinger v Rimu. Naslov je Liturgija in cerkvena glasba (243–256). Ratzinger prepričljivo pokaže, kako je razlog za krizo odnosa med glasbo in liturgijo potrebno iskati v napačnem pojmovanju liturgije in končno v napačnem pojmovanju Cerkve. Moderna rock in pop glasba iščeta smer odrešenja na poti osvoboditve od lastne osebnosti in se po svoji zasnovi uvrščata v anarhične svobodnjaške ideje, ki danes bolj odkrito prevladujejo na Zahodu kakor na Vzhodu. Krščanskemu pojmovanju odrešenja to diametralno nasprotuje in zato mora biti taka glasba izključena iz Cerkve. Sakralna glasba mora s svojo izrazno močjo, ki je prostranejša od besede, dvigati človeška srca k Bogu.

Tretja številka *Communio* objavlja tudi teze o dostojanstvu in pravicah človeške osebe (256–270), ki so bile v slovenskem prevodu že objavljene (Cerkveni dokumenti 28/1985).

Josef Stallmach prikaže, kako je katoliška mladina v Gornji Šleziji reagirala ob vse večjem nacističnem pritisku (271–279).

Hans Maier pa v razpravi Federalizem in decentralizem (279–287) prikaže ob primerjavi Nemčije in Francije na decentralistične težnje, ki pa se v upravni strukturi vsake od obeh dežel razodevajo drugače.

Andrej Pirš

Concilium 1985, št. 202

Concilium 202 je posvečen ženstvenemu bogoslovju in nosi podnaslov: Ženske, nevidne v bogoslovju in v Cerkvi. Ima uvodnik, štiri poglavja: Osnove, Ureditve, ki delajo ženske v Cerkvi nevidne, Cerkveni jezik in nevidnost žensk, Preučevanje primera: bogoslovni pouk in ženske, in sklep: Misel izdajateljice.

Kdor obravnava francosko besedilo, je v nevarnosti, da bo posejal svoja izvajanja s tujkami. Jaz grem rajši v drugo skrajnost in slovenim izraze tako, da jih bo marsikdo razumel šele, če jih bo prevedel v tujke. Primer: ženstven = *féministe*, očetnjaštvo = *paternalizem*, moškoosredinjenost = *androcen-trizme*, ženomrznost = *misogynie*.

Uvodnik je napisala Američanka Elisabeth Schüssler Fiorenza, to je tista, ki je v številki 200 pikro dejala: »Res je, Vatikan nima več oblasti, da bi nas pokuril na grmadi ali pozapiral v samostanih.« Članki tega zvezka, pravi v uvodu, »bogoslovno raziskujejo izkustvo žensk, prisiljenih k molku,

izključenih, omalovaževanih in v Cerkvi potisnjenih na rob, ker so ženske. Zato so jih vse napisale ženske. Čeprav so ženske vedno bile Cerkve in pogostoma danes sestavljajo večino dejavnih kristjanov, je Cerkev dejansko predstavljena in postane javno vidna kot moška ustanova, kot dolgo nasledovanje klerikov – moških. Nabožni in bogoslužni moško usmerjeni jezik izključuje ženske iz božanstvenega in stori, da smo celo same sebi nevidne... To bogoslovno raziskovanje s prstom pokaže na očetnjaška maličenja Cerkve in bogoslovja, da bi pozvalo vso Cerkev k spreobrnjenju, ki se kesa zaradi očetnjaškega cerkvenega ustroja, ki je stoletja odrival ženske na rob in jih prisilil k molku in ki nam je odrekel našo krstno pravico, da bi bile Cerkve» (9). Bogoslovinja, ki bi naj opisala podrejenost žensk v Tretjem svetu, ni mogla tega storiti pravočasno.

Tudi prvo razpravo je napisala Elisabeth Schüssler Fiorenza, profesorica za preučevanje Nove zaveze na Škofijski šoli v mestu Cambridge v Massachussettsu. Dala ji je naslov: Zdrobiti molk, postati vidne. Elisabeth nima dlake na jeziku. Najprej se razhudi nad svetim Pavlom, ki je ukazal, naj bodo ženske tiho v Cerkvi. Te prepovedi so danes še podkrepili. »Nič pozneje kakor zadnjega marca, med obiskom Janeza Pavla II. na Nizozemskem, so profesorici Katarini Halkes, voditeljici rimsko-katoliških žensstvenih bogoslovinj v Evropi, prepovedali, da bi govorila s papežem. Čeprav ženske morejo študirati bogoslovje, postanemo le poredkoma profesorice po vplivnih bogoslovnih šolah in fakultetah. Nesmemopridigati in ne moremo povedati svojega mnenja o dejavnosti Cerkve in njenem nauku, ker nimamo dostopa do škofovstva in do kardinalskega zbora. Nobena žensstvena bogoslovinja ne govori z uradno 'naučno veljavnostjo', nobene izmed nas ni, ki bi pripadala mednarodnemu ali papeškemu odboru; nobena ne opravlja naloge izvedenke pri kakem škofu ali škofijski sinodi... Dasi pravimo Cerkvi 'naša mati' in govorimo o njej z ženskimi zaimkom 'ona', jo posebljajo in vodijo edino očetje in bratje. Zato imamo vsakič, kadar govorimo o Cerkvi, pred očmi rimskega papeža, škofo ali pastirje, kardinale in prelate, diakone in ministrante, vsi sami moški... Cerkev se kaže na zunaj kot 'klub starih samcev'. Nič čudnega, da mnogi kristjani verujejo, da je Bog oče in da je zveličaven moški spol Jezusa Kristusa. Ženske 'kot Cerkev' niso nevidne ne po naključju, ne po naši krivdi, marveč zaradi očetnjaške postave, ki nas izključuje iz cer-

kvenih obredov zaradi spola... Izjava Vatikana proti posvečenju žensk jemlje za pretevezo, da ženske nimajo 'naravne podobnosti' s Kristusovo moškostjo. A ta dokaz vključuje bodisi, da ženske ne morejo biti krščene, kajti v krstu postanejo kristjani udje – moškega – Kristusovega telesa, bodisi da me ne ostanemo ženske, kajti krščeni so preoblikovani v podobo 'popolnega moža'... Skratka, moja trditev je naslednja: molk in nevidnost žena sta porojeni iz očetnjaških ustanov Cerkve, ohranjajih k moškim usmerjeno bogoslovje, to je, bogoslovje, kakor ga opredeljujejo moški» (16–17). Krivdo za tako stanje imata zlasti Avguštín in Tomaž, ker sta uveljavila v Cerkvi Aristotelov nauk, da je »po naravi« oče gospodar nad vso družino. Pa še nekdo ali nekaj ima del krivde: jezik. Jezik je tako zgrajen, da je »slovnico moški« (26).

To so žolčna izvajanja ognjevite borke za žensko enakopravnost. Iz dolge razprave (15–31) navedimo samo še podnaslova: Družbeno in cerkveno očetnjaštvo, Žensstveni pogled na svet in v moške osredinjen nazor.

Za konec pa nekaj bolj prikupnega in ljubkega: »Ko je bila moja sestra Chris v starosti, ki ji pravimo spraševalna doba, je stalno spraševala: Zakaj morejo samo moški postati predsedniki? Zakaj so vsi duhovniki moški? Zakaj zaslužijo ženske manj kot moški? Zakaj ima Bog samo dečke in ne deklice? Zakaj so ženske proti temu, da bi imele enake pravice? Zakaj fantki ne morejo nositi krilc? Zakaj so vse velike osebnosti v zgodovini moški? Zakaj učitelj vedno reče 'fantje in dekleta' in ne 'dekleta in fantje'? Zakaj je Bog moški? Zakaj ženske ne ohranijo svojega imena, ko se omožijo? Zakaj opravi Jessikina mama vse delo v hiši? Zakaj nimajo vsi otroci dovolj jesti? Zakaj se ličijo ženske, moški pa ne? Zakaj, zakaj, zakaj?...« (25–26).

Američanka Mary Collins, osb (ordinis sancti Benedicti?) je dosegla doktorat na katoliškem vseučilišču v Washingtonu in je profesorica za verstvo in versko vzgojo, ustanoviteljica samostana, sourednica Conciliuma, predsednica Severno-ameriške akademije za bogoslužje. Prispevala je razpravo Hčerke Cerkve: štiri Terezije. Med temi štirimi Terezijami, ki niso nevidne, sta tudi naša Mati Terezija, ki avtorica o njej meni, da je iz Albanije, in redovnica Terezija Kane, ki je pozdravila papeža Janeza Pavla II., ko je obiskal Združene države.

Terezija Avilska je na smrtni postelji nenehno molila: »Skesanega in ponižnega srca,

Bog, ne zametujes. » Ko pa je prejela sveto popotnico, je pomirjena zašepetala: »Končno sem pa, Gospod, hčerka Cerkve.« »Jaz sem hčerka Cerkve«, je postal naslov knjige, ki jo je napisala francoska karmeličanka. Knjiga je prevedena v angleščino in je doživela velik uspeh. Terezija Avilska je bila močna žena. Da bi mogla slediti svojemu notranjemu navdihu, si je izbrala več spovednikov, tako bi bil vedno eden, ki bi ji naročil to, kar je želel njen notranji glas. Vedno znova je trčila ob svoje cerkvene predstojnike, vendar se izmuznila njihovem varuštvo in španski inkviziciji (39).

Tudi Terezija iz Lisieux ni bila sladkoben otrok, kakor jo nekateri slikajo. J. Wolski Conn pravi: »Če smo pozorni na dejstva, moremo odkriti popolnoma nasproten vzorec. Terezija je močna, mlada žena, ustvarjalna oseba, ki je imela samostojno in izvirno misel in ki je torej zamogla podati pristno osebnost v svobodnem odnosu ljubezni do Boga« (36). Sestri je pisala: »V svoji notranjosti čutim duhovniški poklic« (36). Značilno je, kako pogumno je nastopila pred papežem Leonom XIII. in ga zaprosila, naj ji kljub mladosti dovoli stopiti v Karmel.

Tudi Terezija iz Kalkute, naša Mati Terezija, »je uspela v svojem osebnem poklicu, ker se je ubranila, da bi ji ustaljene uredbe in sprejete navade vzele pogum« (39). Njeno izjemno uspešno dobrodelnost so morale priznati svetne in cerkvene oblasti, pa so zato iz te pogumne in samostojne žene skušale narediti »bajko o spodbudni, nad vse pokorni Cerkvi« (40).

Američanke so posebej ponosne na svojo rojakinjo Terezijo Kan, četrto »vidno« Terezijo, ki je pozdravila papeža Janeza Pavla II., ko je obiskal Združene države. V svojem kratkem nagovoru je med drugim dejala: »Rotim Vašo Svetost, naj bo dostopna – in naj ustreže – glasom žensk te dežele, katerih želja je, da bi služile Cerkvi in po njej kot povsem soudeleženi udje« (36).

Jasna vidnost teh Terezij in drugih žensk v Cerkvi moti moške cerkvene voditelje, zato »prikrivajo njihovo resnično istost in pačijo njihovo osebnost. Kadar resnične Terezije in njihova življenja, polna bogastva, zadobijo vrednost vzora, jih (moški) znižajo na navadne cerkvene ženske, zgodovinske Terezije in z njimi vse druge resnične žene so prisiljene k molku« (34).

»Njen odkriti način, kako je ogovorila papeža, novo vprašanje, kar se tiče žensk in Cerkve, je naredilo Terezijo Kane za 'persona non grata', za nekoga, ki je prelomil s pri-

čakovano vlogo. Ženska, ki se predstavi z odkrito besedo in jasnostjo ter zastavi težko vprašanje, je morda vzorna ženstvena osebnost, ni pa osebnost, ki ugaja duhovščini. Zato so cerkveni ljudje v Vatikanu in na mestu zavrnili Terezijo Kane skupno z mnogimi enakimi redovnicami v Združenih državah kot z ne-osebami, ki jim manjkajo običajni znaki človeške olike« (42). – Za »vidnost«, za enakopravnost v Cerkvi, se bodo morale ženske še naprej boriti.

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisala Francozinja Marie Zimmermann. Ima državni doktorat iz bogoslovja, doktorat iz cerkvenega prava in diplomu iz modroslovja. Vodi Središče za raziskovanje in slovstvo krščanskih ustanov, ureja Oecumene in obzornik PJR = Pravni postopki in vera, ki ga je sama ustanovila. Naslov prispevka: Ne klerik ne laik – ženska v Cerkvi.

V prvem stoletju je beseda laik pomenila moža, ki je imel eno samo ženo, v drugem stoletju denarnega upravitelja, ki je plačeval desetino škofu. »Brez dvoma ženska kot vedna mladoletnica stare in posebej rimske družbe ni mogla sanjati o položaju laika v pravnem pomenu.« No, po novem Cerkvenem pravu, pikro pripominja Kanadčanka Gisèle Turcot, »vsaj položaj laika smo dosegli« (47). Ali so ga res? Avtorica meni, da ne. »Ne klerik, to je videti tako trdno, da izraz sam ne nudi nobene možnosti, da bi ga prevedli v ženski spol« (48), hoče reči, tako kakor prevedemo v ženski spol besedo zdravnik in rečemo zdravnica, učitelj – učiteljica, predsednik – predsednica. Pa tudi ne laik: »Kot sklep ugotavljamo, da izključitev od svečeništva žensko... načelno odmakne tudi od tega, da si laik. Ženska torej ni v pravem pomenu laik, to je, oseba, ki uživa vse prednosti krščenca... Končno ni ne klerik ne laik, to je, v naročju Cerkve je ni, pa naj se sicer kaže skrajno dejavno« (55). – V razpravi je še marsikaj, med drugim pravi opomba, da je neko ženstveno združenje »priredilo dne 10. marca 1985 v Parizu evharistično opravilo« (48). – Ženstveno gibanje, ki se pritožuje, da ženske niso ne kleriki ne laiki, razodeva željo, da bi bile njene članice kleriki, duhovnice.

Američanka Margaret Brennan, sestra iz reda Marijinega brezmadežnega Srca, vrhovna predstojnica svojega reda, predsednica sveta višjih predstojnic, svetovalka mednarodne zveze vrhovnih predstojnic, je danes profesorica za pastirno bogoslovje in ravnateljica Regis Collegea v bogoslovni šoli v Torontu v Kanadi. Napisala je razpravo: Klav-

zura – uzakonitev nevidnosti žensk v cerkvenih skupnostih. – »Ta članek se hoče osredotočiti na poseben vidik, ki osvetljuje osnovno stališče in nazor, ki se naprej prežema zgodovino redovnic v njihovem naporu, da bi posvetile svoje sposobnosti službi Cerkve. Predmet, ki ga je treba tukaj pretehtati, je klavzura, osnovni in bistveni dejavnik za uzakonitev nevidnosti žensk kot takih v cerkvenih skupnostih. V novem Zakoniku cerkvenega prava, so pravni predpisi, ki se tičejo klavzure, izdani za ženske redove, tako aktivne kakor kontemplativne. Na drugih mestih Zakonika se razodeva njegov duh prek zakonov, ki predpisujejo še njihove obleke, njihovo gibanje, njihove zveze in potemtakem njihov vpliv. To je nekako prispodoba ženskega položaja v Cerkvi« (59). Profesorica s tem položajem ni zadovoljna. »Vtem ko je moč državnega zakona v mnogih družbah odstranila neenakopravnost spolov, pa Cerkev, ki je postavljena v prid človeškemu dostojanstvu in svobodi vseh oseb, še naprej uzakonjuje manjvrednost žensk in določa, koliko morejo služiti drugim... Ženstvene redovnice soglasno zavračajo očetnjaštvo in moškoosredinjenost kot nazora, ki sta si hkrati podvrgla in ponižala njihove osebe in njihove sposobnosti« (58).

Drugi del obravnava zgodovino klavzure. Proti koncu pravi: »Ženske so se v Cerkvi temeljito zavedale svoje osebnosti zaradi ženstvenega bogoslovja, ki se resno razvija in meri na obnovo zgodovine in cerkvenega nauka, bogoslovja, ki bo Cerkev rešilo očetnjaštva in moškoosredinjenega pojmovanja, ki poudarja manjvrednost žensk in zabranjuje polno uresničenje njihovih sposobnosti in njihove osebnosti« (68).

Američanka Marjorie Procter-Smith, metodistka, ima doktorat iz modroslovja in je profesorica za obredje na metodističnem vseučilišču v Dallasu. Napisala je razpravo Podoba žena v berilih. »Za namen te razprave bomo osredinili svojo pozornost na Common Lectionary«, sad petletnega dela odbora, ki je bil sestavljen iz pastorejv in strokovnjakov zastopnikov rimskokatoliške, episkopske, prezbiterijske, luteranske in združene metodistične Cerkve v Združenih državah in v Kanadi« (73–74). Upoštevan je tudi Ordo lectionum missae, ki ga je razglasil Vatikan II 1969.

»Ženstveno bogoslovje mora podvreči brižnemu raziskovalnemu presojanju, kaj pravi in dela bogoslužje glede žensk: kako govori o ženskah in kako jih prezre; katerih žensk se spomni in na katere pozabi; kako so

ženske vključene v bogoslužna dejanja ali so izključene iz njih« (71). »Ženske vedo, da je Cerkev v svojem bogoslužju vedno več obljubila, kakor je dala. Hkrati, ko je zatrjevala krstno enakost in enakost vseh kristjanov, je bogoslužje pogostoma priznalo le prispevke vodilnih moških. Hkrati, ko je cerkveno bogoslužje oznanjalo nazor o človekovi neokrnjenosti, pogostoma v meglenih izrazih, ni znalo resno vzeti vsakdanjih bojov žensk za preživetje, za dostojanstvo, za pravico do gospodstva nad lastnim telesom, do naše spolnosti in do naše prihodnosti. Spričo duševnih, telesnih in spolnih žalitev, ki jih prizadevajo milijonom žensk – večinoma v naših lastnih domovih – je bogoslužje poudarjalo pokorščino, ponižnost in samozatajevanje. Navzlic cerkvenim klopem, ki jih zasedajo v glavnem ženske, je bogoslužni jezik dopustil, da je moški spol pravilo, nekaj zares človeškega, ženski pa izjema, nekaj podčloveškega. Razglasil je, da je tudi Bog moškega spola in razen tega Kralj, Gospod, Oče, Gospodar« (71–72). Da bi priročnikova berila v tem pogledu vsaj nekoliko popravili, so izrazu »bratje« dodali »sestre« in »Mater« »Očetu«.

Profesorica je podala razpredelnico, ki kaže, kolikokrat so navedene ženske v Stari zavezi, kolikokrat v Apostolskih delih, v Pismih, v Evangelijih, koliko navedkov je značilnih, koliko obrobni. »Sicer je pa vidno, da so besedila o ženskah, ki so uvrščena v berila, tam zaradi njihove vloge v zgodbi kakega junaka ali moškega igralca in ne zaradi kakršnega koli zanimanja za ženske, ki so omenjene v besedilu« (78).

Kakšen bi naj bil priročnik za berila? »Priročnik, ki resno jemlje boj žensk, da bi preživele in živele v dostojanstvu, bi ne mogel vsebovati mest kakor Ef 5–6 ali vsakega drugega besedila, ki zahteva potrditev slabega močnemu, vštevši Rim 13. Besedila, ki zvedejo žensko na trebuh, na kos pohištva ali na spolni predmet, morajo biti izključena.« Pa še nekaj: Tudi nasilja nad ženskami naj bodo omejena. »Pripovedovati take vrste zgodbe je potrebno, ne le da bi tarnali nad ženskami, za katere gre v zgodbah, in nad tistimi, ki so bile žrtve kakor one, marveč tudi, da bi zagotovili, da bi se take spremembe v stanje žrtve ne nadaljevale« (83). Res je, da se trpljenje žensk pridružuje Kristusovemu trpljenju, »a to ne pomeni niti dopuščati niti upravičiti trpljenja žensk, marveč priznati, da je takšna osramotitev bogokletstvo in žalitev Boga. To preprosto pomeni oznanjati, da so ženske božje hčere« (84).

Italijanka Adriana Valerio ima licenciat iz modroslovja in doktorat iz bogoslovja. Danes se na neapeljskem vseučilišču ukvarja z zgodovino. Prispevala je razpravo *Ženska v cerkveni zgodovini*. – Zgodovinska znanost obravnava »dogodke, ki so vredni, da ostanejo v spominu človeške družbe« (85). Temu se zdi omembe vredno to, drugemu drugo. Nepristranske zgodovine ni. Zgodovina podlega javnemu mnenju, ki vlada v zgodovinarjevem času. To javno mnenje pa je bilo in je deloma še neugodno za ženske. »Zgodovinar, kakor kdor koli, všteti ženske same, prav nič ne dvomi o manjvrednosti žensk, ki sta jo razglasila bogoslovec in pravnik vse do praga naše dobe« (86–87). – Med zgodovinskimi osebnostmi je bilo mnogo žensk, diakonis, vplivnih opatinj, kraljic. Vendar javnost ni videla v njih žensk, marveč posebljeno oblast in plemstvo. Razprava se končuje z ugotovitvijo: »Cerkvena zgodovina bo mogla imeti med drugimi nalogami tudi to, da bo za posamezne Cerkve osten in izziv, naj presežejo klerikalizem in torej pristranost in naj enako ovrednotijo vse sestavine občestva, vse poskuse, kako zasaditi vero v svetu, vse prireditve, skromne ali bučne, ženske ali moške, ki jih porajata vera in ljubezen, znaka osvoboditve in upanja« (93–94).

Norvežanka Kari Vogt, profesorica na Institutu za zgodovino verstev na vseučilišču v Oslu, je priobčila spis *Postati moški: vidik zgodnjega krščanskega človekoslovja*. – V verskih spisih zgodnjega krščanstva imata izraza »moški« in »ženska« navedeni pomen. Res je v ozadju prepričanje, da je moški več kot ženska, toda na navedenem področju pomeni v tej dobi »moški« popolnost, »ženska« grešnost. Puščavnica Amma Sarra je rekla bratom puščavnikom: »Jaz sem moški, a vi, vi ste ženske« (106). Podobno izražanje najdemo tudi pri Klementu Aleksandrijskem in pri Origenu (96–104).

»Postati moški« ali »postati popoln človek« se tiče obeh spolov in se nanaša na ne-spolno območje; »človek« in »moški« moreta torej označiti človeško naravo v tem, kar ima obema spoloma skupnega in se nanašati na stanje, v katerem je spol presežen. Nasprotno se pa »ženska« in »žensko« v tej zvezi vedno nanaša na nižje in začasno stanje, ki ga pozna človeško bitje na tem svetu. Vse to slovesstvo na novo opredeljuje in poduhovlja pojem »spol«; pripadnost določenemu spolu ni nekaj danega, naloga notranjega človeka je, da si jo pridobi. V tej zvezi je spol odvisen od duhovnega napredka in njegova vloga je odločilna, da dosežeš zveličanje. Prisposoba

človeka, ki postane ženska, izraža navedeno prijenost, vendar jo manj pogostoma uporabljajo, kakor tisto o »ženski, spremenjeni v moškega«, ki dolgo životari v življenjepisih ženskih svetnikov... Pod nekaterimi pogoji in v določenih okoliščinah doseči »veljavo moškega«, to vključuje, vedno v isti zvezi, da so priznali svetnicam isti nadnaravni ugled kakor svetnikom« (107).

Američanka Mary Hunt, doktorica modroslovnega bogoslovja, usklajevalka združenja WATER (ženske zveze za bogoslovje, etiko in obredje) je priobčila razpravo: *Spremeniti moralno bogoslovje – navedeni ženski izziv*. Takole začena: »Nikjer ni nevidnost in izključitev žensk v izdelavi bogoslovja in v izražanju smisla in vrednot bolj vidna kakor na področju moralnega bogoslovja in etike... Navedeno bogoslovje, kakor ga pojmujejo danes, daje vtis, pa naj se to še tako čudno sliši, da je nenravno« (110). Zakaj? »Prvič, večji del etičnih razprav ima za merilo moškost. Žensko izkustvo tolmačijo v tej luči in imajo za človeško samo to, kar je po smislu isto kakor moško« (110). »Drugič, očetnjaško moralno bogoslovje, ki prevladuje, ne le da prezre edinstveno izkustvo žensk, marveč služi tudi za to, da ga zanika. Ženomrznost (misogynije) je dobro zasidrana v delih, ki govorijo o nasiljih doma, o posilstvu in krvoskrvnosti in ki v mnogih primerih prikazuje ženske kot žrtve, pa tudi kot zapeljivke, ki so želele biti posiljene.«... »Tretji vidik očetnjaškega moralnega bogoslovja je težnja, da bi doseglo pokroviteljstvo moškega... nad telesom, srcem, dušo žensk« (111).

Cerkev bi morala bolj prisluhniti izkustvu žensk, pa bi se moralno bogoslovje v marsičem spremenilo. »Želim trditi z Beverly Harrisonovo, da je bilo marsikaj, kar je veljalo za moralni nazor, prav jedro tlačenja žensk in drugih obrobni osebniosti« (113).

Posebej bi rada spremenila odnos moralnega bogoslovja do lezbijk. Ne videti v tem pojavu samo spolnost! Ženske želijo biti včasih tudi same med seboj. Gre za medsebojno ljubezen, za »zakoreninjenost v žensko skupnost, kjer moremo biti popolnoma le me same, delati, igrati se, moliti, se sprostiti. Naglašanje skupnosti je namerno, kajti služi kot hoten popravek očetnjaških teženj, da bi opredelilo lezbištvo kot spolno dejavnost med ženskami« (115). – »Zaslišati moramo doživeto izkustvo vseh žensk a brez kazenskih ukrepov... To bo dalo novo vsebino in nov pomen pravilno živečemu navednemu življenju« (17).

Švicarska evangeličanka Marga Bühring, doktorica modroslovja, svetovalka v ekumenskem gibanju Švicark, ravnateljica Evangeličanske akademije, predsednica ekumenskih združenj akademij, sopredsednica Ekumenskega sveta Cerkev, je napisala razpravo *Vloga žensk v ekumenskem dogovarjanju*. Razprava se suče okrog vprašanja, ali je mašništvo žensk, ki so ga uvedle nekatere evangeličanske Cerkve, ovira za združitev krščanskih Cerkva. Zakaj bi naj bila to ovira? To je pojasnil cantorbéryjski nadškof dr. Runcie: »Pripomnil je, da je naklonjen mašniškemu posvečenju žensk, vendar ne v tem trenutku... V njegovih nadaljnjih razlagah pa osebe, za katere neposredno gre, namreč ženske, povsem izginejo, v ozadju je ostala pozornost, razumljiva z njegovega moškega in cerkvenega stališča, pozornost na Cerkev, ali natančneje, na Cerkev, s katerimi se anglikanska Cerkev dogovarja: na rimsko katoliško in na pravoslavno Cerkev« (124). To dogovarjanje bi postalo težavnejše, če ne povsem nemogoče, ako bi anglikanska Cerkev začela posvečevati ženske. »Razpravljajo, v katerem prevladujejo moški, je celo tam, kjer so rekli, da so v bistvu za posvečevanje žensk, neprestano postavljalo Cerkev nad človeška bitja, v tem primeru nad ženske« (125). »Verjetno gre«, beremo na drugem mestu, »za izredno stare predstave, da je ženska nečista« (123).

»So ženske vidne ali nevidne v Cerkvi? Vidnosti je več vrst in tu imajo tudi številke neko vlogo« (125). Na raznih sestankih se je pokazalo, da odstotek tistih, ki so za mašništvo žensk, stalno raste. – Avtorica sklepa svoja izvajanja: »Spričo te strahotne možnosti (da se človeštvo uniči z atomskim orožjem) odkrivajo ženske nova obzorja v službi človeštva. V tem odkrivanju, v tem odgrinjanju našega položaja je krščansko svečeništvo poklicano, da naj postane v polni meri Človeško. Samo tako bo mogoče začutiti v polni meri Boga« (128).

Prva razprava v četrtem poglavju nosi naslov: *Poklicne možnosti in položaj katoliških bogoslovinj na nemških bogoslovnih fakultetah*. V oklepaju: Poseben primer: Vseučilišče v Münstru v Vestfaliji. Razpravo je napisala Iris Müller, rojena v Vzhodni Nemčiji. Študirala je evangeličansko bogoslovje, postala katoličanka, pobegnila v Zahodno Nemčijo in dosegla doktorat iz bogoslovja. Ustanovila je posebno knjižnico za predmet: »položaj ženske v islamu in v islamskih združenjih vključno z judovstvom in krščanstvom.« Danes je znanstvena sodelavka na bogoslovni

fakulteti vseučilišča v Münstru. – »V naslednjem bomo kratko prikazali boj nemških žensk za dostop do vseučiliških študij, da bi bilo mogoče razumeti mnogo novejši pojav študentinj katoliškega bogoslovja v njegovi zgodovinski pogojenosti.« »Ker je krščanska Cerkev zelo zgodaj izključila ženske iz mašniškega posvečenja zaradi njihovega spola, je bilo posebno izobraževanje na bogoslovnem področju pridržano izključno moškim, ki so mogli izvrševati tudi cerkveni poklic« (192).

Nato opisuje boj nemških žensk, najprej da bi sploh mogle priti na vseučilišče, potem da bi prodrle tudi na bogoslovne fakultete. V skladu z Weimarskim konkordatom so se mogli vpisati na bogoslovne fakultete samo prihodnji duhovniki, šele po drugi svetovni vojni so se lahko na vseučilišču posvetili bogoslovju tudi laiki, torej tudi ženske. L. 1983 je bilo vpisanih na katoliških bogoslovnih fakultetah 40 odstotkov žensk. A pot, da bi postale tudi profesorice na bogoslovnih fakultetah, pot do znanstvenega dela na bogoslovnem področju je skoraj popolnoma zaprta. L. 1984 so določili nemški škofje, da mora biti na bogoslovnih fakultetah 85 odstotkov profesorjev duhovnikov. Zato si profesorji laiki prav nič ne želijo, da bi jim že tako maloštevilna mesta odjedale še ženske. »Zaradi takega odstotka so ženske praviloma izključene iz profesorstva, saj morejo v najugodnejšem primeru doseči le 5.7 odstotkov profsorskih mest.«

Kako je z ženstvenim bogoslovjem? »Od sredine sedemdesetih let na nemškem vseučiliškem bogoslovju ni mogoče prezeti ženstvenega bogoslovja, ki se je porodilo v Evropi in razvilo v Združenih državah. V teh letih so na bogoslovni fakulteti münstrskega vseučilišča obravnavali v seminarjih skupino predmetov ženstvenega bogoslovja« (141). Ena izmed bogoslovinj je predavala ta predmet na vseučilišču. Profesorji niso za to nič kaj navdušeni, vendar tega ne kažejo na zunanaj. »Njihova navidezna odprtost v prid prikrajšanim in zapostavljenim ženskam ima namen, da bi si pridobili naklonjenost svojih slušateljic« (141).

»Spričo pravnega položaja, ki je po nemških vseučiliščih vsiljen katoliškim ženskam, ni možno nobeno izvirno ženstveno raziskovanje.« To možnost si je treba šele pridobiti. »Samo če si bodo nemške bogoslovinje nartile ta boj, bodo pokazale svojo zrelost in svojo moč, da se osamosvojé. Dotlej je pa treba preteči še dolgo in težavno pot« (143), meni Iris Müller.

Američanka Mary Boys, ki je napisala drugo razpravo, je članica kongregacije Se-ster Svetih Imen Jezusa in Marije. Ima doktorat iz verstva in vzgoje. Danes je bogoslovna profesorica v Boston College in članica več znanstvenih in ekumenskih družb. Naslov njene razprave: *Ženske kot kvas – bogoslovno izobraževanje v Združenih državah in v Kanadi*. – Ko navaja, kako strokovnjaki grajajo današnji bogoslovni pouk, dostavlja: »Vendar izstopa kričeča opustitev: Ti pisci so dejansko prezrli kvas, ki ga ustvarja zagnanost pomembnega števila žensk pri poučevanju bogoslovja v vrstah slušateljev, v zboru učiteljev ali v upravi. Prav učinek 'kvasu' in zagnanost žensk v semeniščih in bogoslovnih šolah ter vključevanje študija o ženskah in o ženstvenem nazoru v predavanja nudijo bleščeče sredstvo in spodbudo za preoblikovanje bogoslovnega pouka« (146).

Že samo to, da so ženske navzoče v bogoslovnih šolah, spreminja življenje v njih. »V prisotnosti žensk ni mogoče imeti za ugotovljeno, da je bogoslovje moško področje in bogoslužje posebna moška pravica; še več, moški so spričo pristojnih strokovnjakinj prisiljeni preveriti globoko ukoreninjene predodke in spačene oblike žensk« (147). Tudi njihovo število v bogoslovnih šolah, ki stalno raste, vtem ko število bogoslovcev ostaja enako, zbujajo pozornost. »Ženske, ki so prenehale biti nevidne, so postale predmet raziskovanja zaradi samih sebe« (148). Treba je gledati nanje s stališča neokrnjenosti, dolžnosti, medsebojnosti.

Neokrnjenost: Po Aristotelu so samo moški v polnem pomenu razumna bitja. Toda suhi razum ni vse. Ženstveni nazor poudarja človekovo neokrnjenost: »Za moške in ženske je enako potrebno ne le preprosto naučiti se logično misliti, marveč se dati dovesti v globino skrivnosti, to pa pomeni priznati meje čistega razuma, kjer je priznanje mej sklepajočega razuma nekaj podobnega kakor sezuti se v navzočnosti Svetega« (149).

Dolžnost. Izvajanje pod tem naslovom ne pove jasno, kdo je dolžan in česa in komu je dolžan.

Medsebojnost: Ta izraz pomeni tukaj isto kakor odnos, odnos človeka do človeka, pozornost, ki jo je dolžan človek človeku. »Ne le ljubezen do Boga ima pozornost za svoje bistvo; ljubezen do našega bližnjega, ki o njej vemo, da je ista ljubezen, je narejena iz istega bistva. Tisti, ki so nesrečni, ne potrebujejo ničesar na tem svetu razen ljudi, kateri so jim zmožni podariti svojo pozornost. Sposobnost

posvetiti svojo pozornost trpečemu bitju je zelo redka in težavna stvar; to je skoraj čudež, to je čudež« (151).

Sklep: Ženske, ki so ogromno žrtvovale, da bi postale temeljito izvedene v bogoslovju, ne najdejo ustrezne zaposlitve, še več, v Cerkvi odkrivajo globine ženomrzništva (misogynie)... Nikoli ni bilo v Cerkvi toliko skupin izobraženih žensk; sedaj je treba postaviti vprašanje: ali se bo Cerkev odprla poučevanju teh žensk? Ali se bodo izpolnile besede Janeza XXIII., ko je odprl Vatikan II: 'Kakor danes stoji stvari, nas božja previdnost usmerja proti novemu redu človeških odnosov?'« (152).

Sklep je napisala Mary Collins. Boleča točka v Cerkvi, tako pravi, »nikakor niso ženske, marveč očetnjaštvo in moškoosredinjenost. Če je ta zvezek Conciliuma dovedel nekatere bralce, da so se približali temu stališču, je dosegel svoj namen« (155).

Janez Janžekovič

Concilium 1986, št. 203

Concilium 203 je posvečen ekumenizmu in ima naslov Krščanstvo med verstvi sveta. Vsebuje uvodnik: Krščanstvo med velikimi verstvi, Uvod: Razprava okrog pojma »vera«, pet poglavij: Islam in krščanstvo, Hinduizem in krščanstvo, Budizem in krščanstvo, Kitajsko verstvo in krščanstvo, Bogoslovje verstev ter povzetek. Uvodnik sta napisala H. Küng in J. Moltmann.

»Ta ekumenska številka Conciliuma si je zadala zahtevne naloge, kolikot hoče v isti sapi soočiti krščanstvo s štirimi velikimi verstvi. Tole hoče: 1. Opazovati krščanstvo v ogledalu predstavnikov štirih velikih verstev: islama, hinduizma, budizma in kitajskih verstev. 2. Pogledati v oči izzivu, ki ga prožijo kristjanom ta štiri velika verstva; to bodo poskušali krščanski bogoslovci. 3. Prikazati na dejanskih verstvih sodelovanje med kristjani in nekristjani, ki že obstaja v svetu« (7). Na koncu se zahvalujeta sotrudnikom, zlasti sotrudnikom iz drugih verstev.

Hans Küng se sprašuje v Uvodu, ali je sploh dovoljeno v znanstvenem jeziku uporabljati izraz »religion«, vera ali verstvo. Avtor opozarja, da ne francoska beseda »foi« ne nemiška »Glaube« nimata množine. Kako bi torej predelili vero ali verstvo? Ko mogoča sem in tja, tehta in zavrača razne opredelbe, podaja svojo: »Vera je življenjsko uresničenje, družbeno in posameznikovo, ki se udejanja v izročilu, in občestvo (v nauku, v nava-

dah in večinoma tudi v obredju); uresničenje odnosa do nečesa, kar presega in obsega človeka in njegov svet, do resnične najvišje stvarnosti, pa naj jo zaznamujejo kakor koli že (Bog, brezpogojnost, nirvana, šunjata, tao).« Vera ni le sestav nekaj resnic, »religija je verujoč pogled na življenje, zavesten in nezavesten, življenjska drža, način, kako živi« (12). Življenjska prepričanja, ki se ne nanašajo na kaj presežnega, niso vera. Komunizem, nacizem, materializem, scientizem niso vere, marveč, rekli bi, laživere, praznoverja.

Prvo razpravo, Krščanstvo, kakor ga vidi islam, je napisal Seyyed Hossein Nasr, doktor modroslovja iz zgodovine znanosti in modroslovja s poudarkom na islamsko znanost. Danes je profesor za islamske raziskave na vseučilišču George Washington v Združenih državah. Kot prvi musliman je bil povabljen, da je predaval naslavnih Gifford Lectures v Edinburghu. – Islamski pogled na krščanstvo ni enoten. Odvisen je od zemljepisnih in zgodovinskih odnosov, ki so jih imeli muslimani s kristjani. »A kljub tem zgodovinskim in zemljepisnim razlikam ostaja islamski pogled na krščanstvo zakoreninjen v nekaterih poglavjih Korana. Ta poglavja, ki se tičejo predvsem Kristusa in Device Marije, so stalno ozadje muslimanskih razmišljanj o veri, ki jo imajo za najbližjo islamu ne le po času, po zgodovinskem razvoju abrahamovskih verstev, marveč tudi po ustroju in verovanjih. V nasprotju s krščanstvom, ki očitno nima posebnega krščanskega nauka o islamu, ki bi koreninil v Svetem pismu, ima islam o krščanstvu svojo lastno razodeto spoznanje, ki so ga v teku časa razlagali na mnogih ravneh... Ta običajni islamski pogled na krščanstvo temelji predvsem na priznanju krščanstva kot od Boga razodete vere, Kristusa kot od Njega poslanega, ki ima celo čudežno naravo, vključno s svojim rojstvom.« Zato so muslimani tudi branili krščansko vero, kadar so imeli oblast nad kristjani. »Muslimanski pogled na krščanstvo vsebuje seveda svoj lasten nauk o Kristusu, njegovem poslanstvu, njegovem telesnem vnebovzetju, ne da bi pretrpel smrt na križu... Vsebuje tudi jasen nauk o Mariji, blagoslovljeni med vsemi ženami, edini ženski, ki jo Koran izrečno omenja... in ki je tista oseba, ki spremlja v raj muslimanske svetnike« (18–19).

Pač pa zavrača islam zaradi svojega strogega enoboštva krščanski nauk o presveti Trojici in o učlovečenju. Koran pravi: »Reci: On, Bog, je eden... Ne rodi, ni rojen« (20).

Zanimiv je muslimanski nauk o razveljavljenju ali ukinitvah. Nekateri učijo, da »so evangeliji razveljavili Toro (Mojsesovo postavo), in Koran Evangelije, in da bi se morali ob nastopu krščanstva vsi Judje okleniti krščanstva, ob nastopu islama vsi kristjani postati muslimani« (21). Drugi pa svarijo pred posploševanjem takega nauka, saj bi sicer nekateri poznejši stih Korana razveljavljali prejšnje, ko so vendar vsi božja beseda. – Muslimani so na splošno prepričani, da se bodo tudi kristjani zveličali, če živijo po svoji veri (22).

Etika: »Krščanska etika se zdi muslimanom preveč vzvišena, da bi ji sledili preprosti ljudje; naročilo nastaviti še drugo lice, se tiče samo svetnikov« (22). Islam se tudi ne strinja s krščanskim naukom o spolnosti. »Islam vidi enoženstvo in nerazvezljivost krščanskega zakona kot možnost, ki pa ne izčrpa vseh možnosti človeške narave. Sicer pa islam nasprotuje samskemu stanu in torej ne more sprejeti krščanskega nauka o odličnosti samstva v primeri z zakonskim življenjem« (23).

Muslimani cenijo verne kristjane. »Ne smemo pozabiti, da je imel svetnik kakor Rumi mnogo krščanskih učencev in celo krščansko ženo, ki se ni spreobrnila v islam in da je obiskoval krščanske samostane in se prijateljsko pomenkoval z redovniki« (24–25).

Muslimane moti tudi krščansko duhovništvo. V islamu je »vsak sam svoj duhovnik« (25). Krščanska umetnost se jim zdi malikovanje. Katoliškim in protestantskim misijonarjem očitajo, da skušajo iz misijskih dežel narediti evropske in ameriške kolonije. »Vendar so v islamskem svetu taki, ki se zavedajo, da sta usodi islama in krščanstva tesno povezani, da je Bog hotel, naj sta dve verstvi kot poti zveličanja za milijone človeških bitij in da so sovražniki obeh sodobni agnosticizem, brezboštvo in posvetnjaštvo in da krščansko ureditev hoče Nebo ne le kot zgodovinsko ozadje za islam, marveč kot razodetje, ki naj vodi del človeštva do drugega prihoda njegovega ustanovitelja« (27).

Anglež A. Johns je napravil doktorat iz filozofije o sufizmu. Danes je profesor (fellow) na hebrejskem vseučilišču v Jeruzalemu in ravnatelj Južnovzhodnega azijskega središča na vseučilišču v Canberri. Je strokovnjak za Koran in islamsko duhovnost. Prispeval je razpravo Izziv islama. V njej govori o Muhammađu (Mohamedu), o Koranu, o zbirki izrekov, ki imajo ime »hadith« in navaja mnogo muslimanskih molitev. – Koran zavrača Jezusovo božanstvo. Jezus je

rojen iz device, a Bog se ni učlovečil v njem. Bil je ustvarjen in poklican, da postane prerok» (37). Adam in Eva sta grešila in bila za to kaznovana, pa samo ona. Izvirnega greha ni. Človeku torej ni treba, da bi ga kdo odrešil. Zato Koran zanika, da bi bil Jezus križan in da bi bil na križu umrl. »Koran ima Jezusa za preroka kakor Mohameda, vendar nižje vrste« (34).

V Koranu so lepe in manj lepe strani. »Mesta, ki predpisujejo kazni, kakor pohabljanje in bičanje, ne zbuja sama od sebe priznanja in spoštovanja. Za mnoge je misel o dovoljenem mnogoženstvu odvrtna« (39). Kdor si želi lepega sožitja, bo poudarjal to, kar nam je skupnega.

Marokanec Calid Durán je študiral islamoslovje in vzhodne jezike v Pakistanu, potem politične in družbene vede v Bonnu in Berlinu, nato je bil profesor na Institutu za islamska raziskovanja na vseučilišču v Islamabadu, danes dela v Nemškem vzhodnem inštitutu v Hamburgu. Naslov njegove razprave: Sodelovanje med kristjani in muslimani; od Španije do Afganistana. – Ob lakoti v Etiopiji so spočetka kristjani podpirali predvsem kristjane, muslimani muslimane. Kenija je dala lepši zgled. Ustanovili so šolo, kjer je polovica učencev in učečega osebja krščanska, polovica muslimanska. Posebno odposlanstvo iz nesrečnega Afganistana se je prišlo v Latinsko Ameriko zahvalit škofoma iz Bogote in Buenos Airesa za veliko podporo, ki so jo dali mladi kristjani muslimanskega ljudstvu. »Hašim Zamani, 'pesnik afganistanskega odpora', je govoril o novi strani in odnosih med kristjani in muslimani« (43).

Ko je papež Janez Pavel II. obiskal Francijo, se je maroški pisatelj Tahar Ben Jellun zahvalil kristjanom: »Cerkve so se celo spremenile v zatočišča v dobesednem pomenu, kolikor so se morali muslimani nekoč zateči v cerkve, da bi jih ne izgnali iz države. Primer več stotin Marokancev na Nizozemskem je samo eden izmed najbolj osupljivih zgledov« (45).

Kot znak dobrih odnosov med krščanstvom in islamom so skovali besedo crislam (krislam), nad katero se nekateri pohujšujejo, drugi pa vidijo v njej zarjo »splošnega bogoslovja«. V Tretjem svetu, v svetu splošnega osvobajanja pa so osnovali »bogoslovje krščansko-muslimanskega osvobajanja«. »Kristjani in muslimani so soodgovorni za ta svet« (47). Tega se živo zaveda Vzhodni inštitut v Hamburgu.

Indijka Bithika Mukerji, dvakratna doktorica, se je udeležila drugega pomenka med

kristjani in skrajnovzhodnimi verstvi, ki ga je priredila ustanova Oratio dominica. Poučevala je na modroslovnem oddelku hindujskega vseučilišča v Benaresu. Danes je upokojena. Napisala je razpravo Krščanstvo, kakor ga vidi hinduizem. – Hinduizem se kaj malo zanima za druga verstva. »Hindu je na splošno ni poklican, da bi oznanjal svojo vero 'drugemu'. 'Drugi' je za hindujca bolj romarski tovariš kot pa nekakšno ogledalo, ki bi odsevalo njegovo lastno sliko. Ker oznanjevanje drugim ni njegova verska dolžnost, more z lahkoto dopuščati kakršen koli vzorec omike kot dopustno vodilo verskega življenja. To, da čisla pobožnostno vedenje 'drugih', mu brani, da bi ga v presojanju omalovaževal, tudi če bi s tem sebe branil« (52). »Krščanstvo je po sodbi hinduizma še ena razsežnost, ki se je v njej Bog razodeval svojemu ljudstvu« (57).

Izziv hinduizma; kakšen nauk morejo iz njega povzeti kristjani? Tak je naslov prispevka, ki ga je napisal metropolit sirske pravoslavne vzhodne Cerkve v Delhiju. Ima doktorat iz bogoslovja in doktorate honoris causa, ki so mu jih podelili v Budimpešti, Leningradu in Pragi, je predsednik ekumenskega sveta Cerkva, predstojnik Pravoslavnega bogoslovnega semenišča v Kottayamu, podpredsednik Zbora modroslovcev v Kerala. – »Vatikan II je priznal, da je hinduizem več kakor le malikovalsko mnogoboštvo. Izjava o odnosih Cerkve z nekrščanskimi verstvi pohvalno priznava kulturno in versko dediščino hinduizma... Ljudje v hinduizmu se skušajo osvoboditi tesnobe našega človeškega položaja s spokornimi vejami, z globokim premišljevanjem ali s poletom k Bogu z ljubeznijo in zaupanjem« (60). – »Da kristjani, ki le napol poznajo krščanstvo, a še manj hindujski nauk, morejo tako naglo zavreči hinduizem kot brez vrednosti in malikovalstvo, to mi gre na živce« (65).

Hinduizem ni enoten. Cepi se na mnogo različic: »Zame,« pravi avtor, »je izročilo Vede daleč najzanimivejše« (61). V njem imajo daritve podobno vlogo kakor v judovstvu.

Značilen je hindujski nauk o istosti vesolja in božanstva. Šankara uči: »Jaz (jiva), Bog (Brahman) in svet (jagad) niso tri ločene stvarnosti, marveč le različna javljanja v različnih okoliščinah iste in edine stvarnosti« (66). Avtor se sprašuje: »Pa so kristjani upravičeni to zavreči kot zgolj varljivo dokazovanje? Mislim, da ne. ... Če teizem zatrjuje božjo neskončnost, tedaj stvarstvo ne more biti nekaj, kar bi bilo zunaj Boga... Dosled-

no morajo teisti priznati neko obliko panenteizma... Če je Bog neskončen, tedaj je nemogoče, da bi bil Bog pa še stvarstvo. Kako more biti neskončnost, pa plus še nekaj drugega? Taki teisti morajo priznati, da Bog in svet nista dvojce» (67). Tudi izkustvo krščanskih mistikov zatrjuje, da »v mističnem doživetju izgine sleherni dvojstvo«. Razlike med hinduizmom in krščanstvom so manjše, kakor se zdi na prvi pogled. Razlog več, da navežemo spoštljiv pogovor.

Luteranski pastor iz Vzhodne Nemčije M. von Brück poučuje na zavodu Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute v Madrasu. Študiral je indijsko modroslovje in jogo, na Japonskem pa zen. Danes je profesor na vseučilišču v Hamburgu. Njegova razprava ima naslov: Sodelovanje med kristjani in hindujci, indijski zgled. – Kristjani so v Indiji neznatna manjšina iz nižjih kast. Hindujci jih čutijo kot tujek, ki so jim ga vsilili kolonialisti. Edino sirske pravoslavni kristjani, ki se sklicujejo na apostola Tomaža, veljajo za domačine. »Med njimi in hindujci so v Kerali prijateljski odnosi, ker se pravoslavci ne ukvarjajo z misijonsko dejavnostjo in ne zanikajo hindujske morale kast« (70). V zadnjih desetletjih ustanavljajo nekatere kaste združenja, ki se ne ozirajo na vero svojih članov.

V sedemnajstem stoletju je portugalski misijonar jezuit Robert de Nobili napravil zanimiv poskus. Hotel je postati brat brahmanov. Prevzel je vse njihove navade, se hranil in oblačil kakor oni, se do popolnosti naučil sanskrt in tamula. A vse to je počel, da bi hindujce spreobračal, da bi z njimi sodeloval.

Za pravo sodelovanje med obema verstvoma se je v prejšnjem stoletju zavzemal Ramakrišna, ki je učil: »Bog pošlje svojega Odrašenika vsakič, kadar v kakšnem delu sveta pojema vera. To je povsod eden in isti odrašenik, ki se potem, ko je odskočil v morje življenja, pojavi v kakem kraju in se imenuje Krišna, nato se znova potopi, da se v drugem kraju dvigne na dan kot Kristus« (73–74).

»Pod ključno besedo 'pogovor' je v zadnjih tridesetih letih, a zlasti po Vatikanu II in zaradi ustreznih načrtov Ekumenskega sveta Cerkva prodrli nov duh v odnose med hindujci in kristjani. Od takrat potekajo bolj ali manj redni uradni pomenki s področja dogmatike, ki spravljajo na dan zanimivo gradivo, služijo medsebojnemu razumevanju in naj uničujejo predsodke... Pomenek se mora zakoreniniti 'v največjih globinah', to

je, v skupni molitvi, v premišljevanju in v molku... Na kratko, reči moremo, da je sodelovanje med hindujci in kristjani življenjsko pomembno za Indijo, čeprav se pogostoma zdijo težave še nepremagljive« (74–75).

Prvo razpravo v tretjem poglavju, Krščanstvo, kakor ga vidi budizem, je napisal Sulak Sivaraksa, profesor iz Bangkoka, ki predava o budizmu po tajskih, ameriških in evropskih vseučiliščih. Bil je eden izmed štirih budistov, ki so jih povabili na sestanek Ekumenskega sveta Cerkva v mesto Vancouver. – »Ko je prvi misijonar prišel v Tibet, da bi širil evangelij, so ga tibetanski budistični menihi slišali govoriti o Bogu, o blagodatni osvoboditvi, trpljenju, večnega življenja... Iz tega so sklepali, da je Kristusov nauk podoben Budovemu. Moč in slabost budizma je v tem, da ima težnjo najti kake podobnosti z drugimi verstvami... Kristjani so bolj nestrpni. Kljub Vatikanu II, ki je pokazal večje razumevanje za budistično bogoslužje, bi radi »budizem pokristjanili, kakor je sveti Tomaž pokristjanil Aristotela« (79–81).

Budizem zavrača krščansko pojmovanje Boga. Vendar budizem ni agnosticizem. Ko govori o Vzvišeni Resnici, o večnem zakonu, ki vlada vesolju, se zelo približa temu, čemur kristjani pravijo Bog. – Budistično nirvano je težko opredeliti. Nikalno je mogoče reči, da ni ne to ne ono, mogoče je pa o njej tudi nekaj trditi, rekoč, da je »nirvana stanje popolnega miru in sreče. Je pa tudi stanje onstran sreče« (81).

»Ko je Guatemala postal Boda, je bil razsvetljen. Čeprav je ostal človek, je bil že združen z Bogom, zadnjo Stvarnostjo; tako je Buda Bog, ne v smislu utelešenja, marveč v smislu usmerjenosti« (81).

»Če slišijo kristjani govoriti, da imajo budisti svojega Budo za enakega krščanskega Boga, so hudi. Podobno imajo budisti občutek, da mora biti njihov Buda višji od Jezusa Kristusa. To je otročarija in prenapetost. To je zloraba dhammovskega jezika. Dejansko ni ne enakosti ne večvednosti ali manjvednosti med različnimi verami. Različni smo, a morali bi se med seboj spoštovati in skušati razumeti bistvo verske misli naših prijateljev z vso toplino in spoštovanjem, ki smo ga zmožni. Celo tako moremo pogrešiti. Tedaj je pa treba prositi za odpustanje« (82).

»To je moja osebna misel, ki ni znanstvena. Potrebno bi nam bilo resnejše raziskovanje, kakor je to, ki zanj jamči takle članek, ako naj globlje preniknemo v budistično raz-

mišljanje o krščanstvu: očarljiv predmet!« (83).

Drugo razpravo, Budistični izziv, je napisal jezuit, pater A. Pieris iz Sri Lanke, strokovnjak za budistično modroslovje, urednik mednarodnega obzornika za budiste in kristjane, profesor za azijska verstva in modroslovja v Manili. – »Budistični izziv je najprej v tem, da spominja kristjane, da je še druga zakonita možnost, kako razlagati stvarnost.« Mnogi kristjani se lotevajo stvarnosti z razumom, drugi, kakor Terezija iz Avile, s srcem, z ljubeznijo. »Kakor za izkustvo Boga, moremo tudi do zunanjega sveta zavzeti dve stališči: kristjanovo, ki svet uživa, in budistovo, ki zavzema do njega oprežno razdaljo. Vsako stališče ima svojo nevarnost: prvo, močno uživaštvo, drugo, ravnodušno brezbržnost. Vendar si moramo danes bolj kakor kdaj koli biti mi kristjani svesti, da sta spoznanje (gnoza) in ljubezen (agape) dve očesi duše in da nas je naš delni, enooki pogled na svet dovedel na rob vesoljskega uničenja« (88–89).

Budizem ni nagnjenje k temu, da bi molil Brezpogojno, ker se mu to zdi nekaj neosebnega, »budisti, nasprotno, težijo k temu, da pripisujejo tako rekoč osebno naravo vsemu, kar ni Brezpogojno... Prvine Narave izzovejo pri ljudeh spoštljivo držo... Ker je Narava vesoljsko razširjenje človeka, ni mogoče z njo slabo ravnati, ne da bi bil razkrojen ves človeško-vesoljni niz« (89).

Največji izziv, največje nasprotje med budizmom in krščanstvom je pa »oboževanje obeh osebnosti«, Kristusa in Bude. Eni povečujejo tega, drugi onega. Nekateri budisti naravnost ponižujejo Jezusa, ki se v njihovih spisih zmanjša na »duhovnega pritlikovca spričo orjaške osebnosti Bude« (91).

Pač pa budisti občudujejo Jezusovo ljubezen do ubožta in revežev ter vidijo v tem »potrdilo budistične vaje v odgovedi« (92).

Tailandec Seri Phongphit ima licenciat iz modroslovja in bogoslovja, ki ga je dosegel v Rimu, in doktorat iz modroslovja, ki ga je dobil v Münchnu. Danes je profesor modroslovja na vseučilišču Thammasat v Bangkoku in član več različnih odborov. Naslov njegovega prispevka: Sodelovanje med kristjani in budisti – tajski zgled. – Tudi na Tajskem so bili verski boji. »Razlika glede na druge misijonske dežele je morda le število mučencev. Samo sedem katoličanov je bilo ubitih zaradi njihove vere med preganjanjem v začetku štiridesetih let. Cerkev jih ni še razglasila za mučence. Mnogi cerkveni dostojanstveniki na Tajskem se bojijo, da bi razglasitveni postopek ne spomnil kje na vse nekdane spore,

to pa bi škodovalo današnjim dobrim odnosom med Cerkvijo in tajskim ljudstvom« (94). Avtor navaja razloge za nekdane spore. Majhna skupina je še 1983 kljub Vatikanu II ostro napadla Cerkev, češ da je začela samo na novo spreobračati budiste. V glavnem je pa prišlo do pomiritve in do medsebojnega spoštovanja. Budisti in kristjani se učijo drug od drugega in sodelujejo na verskem in gospodarskem področju.

Prvo razpravo v četrtem poglavju je napisal Šu-hsien Liu, profesor modroslovja in dekan na kitajskem vseučilišču v Hongkongu. Je poročen in ima dva sinova. Naslov razprave: Krščanstvo, kakor ga vidi kitajska vera. – »Splošno mnenje je, da je kitajsko ljudstvo kratko in malo brezverno... Imajo zelo natančen npravstveni pravilnik, ki pa nima nič trdega in nasilnega in ne pozna pojma 'greh'« (107). Kitajci po naravi brezverno ljudstvo? Če opredelimo vero kot »verovanje v nadnaravnega Boga«, potem so Kitajci zares brezverno ljudstvo. Če pa sprejmemo Tillichovo opredelbo, jo nekoliko razširimo in rečemo, da je vera »najvišja zavzetost za presežno počelo«, pa naj bo to Bog, denar ali narodnost, potem imajo tudi Kitajci vero. »Budistični Shunya, taoistična Pot, konfucijski Jen (človečnost) se izkažejo kot najvišje zavzetosti, ki tekmujejo s krščansko vero« (103). Kar je kristjanom Bog, to je konfucijancem Pot. »Konfucijanska Pot je hkrati presežna in vsebna... Pot je splošna in skrivnostna, je sicer presežna, vendar se uresničuje v življenju mož in žena običajne pameti; tako je tudi vsebna« (105–106).

Iz sklepa povzemimo tole misel: »Zanimivo, tri velika kitajska izročila, konfucionizem, taoizem in budizem se soočajo kljub razlikam z istimi težavami kakor krščanstvo, kajti vsem grozi sodobna znanstvena in industrijska omika. Zato morajo velika svetovna duhovna izročila strniti svoje sile, da bi oživila čut za presežnost v svetu, ki se že ne more še manj zavzemati za duhovne vrednote. Krščanstvo bi moralo odkriti, da se je mogoče marsičesa naučiti od kitajskih izročil, ki podajajo sporočilo o ravnotežju med presežnim in vsebnim« (109).

Julija Šing, rojena v Šanghaju, je dosegla doktorat na vseučilišču v Canberri. Predavala je na več vseučiliščih in je danes profesorica za verska raziskovanja na vseučilišču v Torontu. Naslov njene razprave: Izziv kitajske vere – taoizem. – »Izraz označuje ne samo eno šolo, marveč celo skupino nauk. Težava je tem bolj zamotana, ker besedo tao (Pot) uporablja vsaka šola ali vsaka kitajska

vera in ker uporabljajo francosko besedo 'taoisme', da označujejo modroslovje, imenovano taoistično, kakor taoistično vero. Povrh je bil vedno nekakšen ovoj skrivnosti okrog taoizma, ki ima kot modroslovje osamljenca namenjeno osamljenecem rajši brezimnost in se je odločilo izražati svoj nauk v nejasnostih ter kot tajna vera odkriva mnoge izmed svojih skrivnosti le poučenim« (112). Treba je razločevati, ljudski taoizem z njegovimi šamani in vrači ter novejši, modroslovni. Ena izmed mnogih ločin je imela celo dedno »papeštvo«, ki se pa zdi, da bo izumrlo, »kajti zadnji zakoniti taoistični 'papež' je umrl brez otrok na Tajvanu in boj med njegovo vdovo in njegovim nečakom do danes (januarja 1985) še ni rešen« (112).

Današnji taoizem časti prednike, veruje v množstvo po stopnjah razvrščenih bogov pod vodstvom najvišjega, ki ga imenujejo Vladar ali Gospod Neba. Taoizem se srečuje s krščanstvom zlasti na Tajvanu, v Hongkongu in Singapuru. Precej staroselcev se je pokristjaniilo, drugi »so ohranili in razvili versko izročilo, ki so se ga trdovratno oklenili, tudi med več desetletno zasedbo Japoncev, ki so jim skušali vsiliti šinto« (114).

Mladini, ki je dosegla višjo izobrazbo, ljudska vera ne zadošča več. »Kam se bodo torej obrnili mladi in razočaranci? K materializmu in posvetnemu humanizmu, ali h krščanstvu? Verjetno k obojemu« (117).

Sožitje med kristjani in prebivalstvom – primer Tajvan, tak je naslov razprave, ki jo je napisal Vang Hsien Cih. Ima več diplom in doktorat iz bogoslovja, ki si ga je pridobil na Višji bogoslovni šoli Jugovzhodne Azije. Poučuje bogoslovje. – »Od skoraj 20 milijonov Tajvancev so le trije odstotki kristjanov. Drugo prebivalstvo se bolj ali manj oklepa ljudskih ver: budizma, taoizma ali konfucianizma. ... Ljudska verstva častijo nad 243 božanstev. Leta 1981 je bilo 5539 templjev in svetišč, vtem ko je bilo 2169 cerkva. Povrh je desetine tisočev družinskih oltarjev ljudskih ver. Število svetišč, templjev in cerkva narašča od leta do leta. Vsakdanja kitajska miselnost gleda na Cerkev kot na 'tujo' vero. Na splošno pa Kitajci mislijo: vse vere so za človeštvo dobre in učijo ljudi delati dobro. Zato more na Tajvanu krščanstvo sožiti z drugimi verstvi, čeprav so kristjani povsem manjšinska skupina« (120).

Med številnimi bogovi je sedem božanstev najvišjih. Avtor porazdeljuje njihovo vlogo na štiri »vzorke« (modele): koristnostni vzorec, nravno-poučni vzorec, gospodovalni vzorec, osvobajajoči vzorec. »Koristnostni

vzorec je najprivlačnejši vzorec vere. A vodilne oblasti imajo rajši nravno poučni in gospodovalni vzorec, da bi spodbujale ljudstvo, naj v imenu nravnosti prenaša obstoječe stanje« (124).

Prvo razpravo v petem poglavju: Katoliško bogoslovje o verstvih na razpotju, je napisal misijonar Besede božje, ki je študiral na Gregorijani in postal doktor bogoslovja v Marburgu. Danes je profesor bogoslovja v Cincinnatiju. – V Cerkvi je dolgo časa prevladovalo geslo: zunaj Cerkve ni zveličanja. Da bi ga oblažili, so začeli govoriti tudi o nevidni Cerkvi, a še vedno o Cerkvi. Šele Vatikan II je izjavil, da se morejo zveličati tudi drugoverci. Vendar so tudi ti, kakor je dejal Karl Rahner, »brezimni kristjani«: »Hindujce in budiste, ki jim njihovi veri posredujejo, da doživljajo milost, so 'brezimni kristjani', ki sta jih pritegnila Kristus in njegova Cerkev ... Druga izročila ostanejo veljavna samo do trenutka, ko se pojavita krščanstvo in evangelij« (131).

Drugi, še bolj širokosrčni bogoslovci pravijo, da »preopredeliti budiste kot kristjane ni le žaljivo zanje, to tudi kristjanom zamegljuje pogled na tisto, kar more biti pristno novega in veljavnega v budizmu ... Po tem novem pojmovanju ni treba, da je Kristus v verah, da bi bile veljavne ... Ta pogled skuša priznati druga izročila za samostojne poti zveličanja ... Kristjani se spuščajo v pogovor s tistimi, ki drugače verujejo, ne le da bi jih učili, marveč da bi stopili k njim v šolo, da bi se morebiti naučili od njih nečesa, česar še poprej nikoli niso slišali ... Verstva morejo imeti sicer samostojno veljavnost, a ta veljavnost je pomanjkljiva, nedovršena« (32).

»Majhno število katoliških bogoslovcev, ki pa raste, namiguje, da čisto nov dostop do drugih ver ni le možen, ampak nujen.« Po njihovem mnenju »so katoliška bogoslovja o današnjih verstvih neučinkovita oziroma postanejo nehote nemoralna. Če eden izmed udeležencev trdi, pa naj še tako viteško, da ime odločilno in dokončno besedo, se pogovor ne more končati drugače kakor tisti med mačko in miško.« Nič ne pomaga, treba je priznati, da imajo tudi »druga verstva svojo lastno veljavnost, svojo samostojnost in svoj prostor na soncu« (133). Avtor navaja celo vrsto bogoslovcev, ki vsak po svoje razvijajo to misel, sam pa na koncu povezuje bogoslovje o verstvih z bogoslovjem osvobajanja. Bogoslovje osvobajanja obsoja kapitalizem, ker tlačí delavce in reveže, bogoslovje o verstvih pa pravi, da »mora bogoslovje osvobajanja verstev ponovno presoditi dosedanje

katoliške prijeme in način, kako so si, morda nezavestno, podrejali in tlačili druga verstva« (135–36). Vsa ta vprašanja so obdelana pod naslovi: Kristus proti verstvom, Kristus v verstvih, Kristus nad verstvi, Kristus z verstvi, Bogoslovje osvobajanja na verskem področju?

L. Rouner, profesor za moralno bogoslovje na bostonskem vseučilišču, ki ima bakalaureat iz bogoslovja in doktorat iz modroslovja, je ravnatelj Instituta za modroslovje in vero v Bostonu ter glavni urednik bostonskega glasila za modroslovje in vero. Napisal je razpravo Bogoslovje o verstvih v novejšem protestantskem bogoslovju. – »Današnje soočenje z življenjem in mislijo drugih svetovnih verstev je podobno prvemu srečanju z darvinizmom. V takratni zagati je protestantska misel devetnajstega stoletja sprejela znanost kot vrednoto in ne le kot življenjsko dejstvo. Danes sprejema množstvo ver kot vrednoto in ne le kot življenjsko dejstvo.« Preziranje drugih verstev in »krščanska domišljavost, da nadkriljujemo druge vere, sta sloneli deloma na nevednosti. Večina kristjanov ni dobro poznala ne tančin recimo budističnega nauka niti ni bila pravilno poučena o učinkovitosti vrednot in o bogastvu omike v budističnem dejanskem življenju... Za velik del protestantskega bogoslovja o verstvih vključuje politično in gospodarsko kesanje nad grehi zahodnega kolonializma odslej povrh bogoslovno kesanje nad grehi zahodnega krščanstva, ki je sramotilo vero Tretjega sveta« (14). Nato navaja dolgo vrsto protestantskih bogoslovcev, ki se spoprijemajo z vprašanjem, kakšno stališče naj zavzamejo kristjani do drugih verstev.

Povzetek je napisal znani bogoslovec Švicar Hans Küng in mu dal naslov: Za ekumensko bogoslovje verstev – nekaj postavk za razjasnitev vprašanja. – »Glavno vprašanje v pogovoru med verstvi je naslednje: ali je kje kakšna bogoslovno sprejemljiva pot, ki dopušča kristjanom, da priznajo resničnost drugih ver, ne da bi opustile resničnost svoje vere in s tem svoje lastne istosti?... Čeprav tukaj ne moremo govoriti v podrobnostih o posameznih piscih v našem zvezku, bo to, kar sledi, razumljivo le na ozadju različnih stališč, ki so bila razvita« (152). Taka stališča so: Stališče brezbožcev: »Vse vere so enako lažnive.« Stališče oblastnežev: »Ena sama vera je resnična, vse druge vere so napačne.« Stališče odnosnosti: »Vse vere so enako resnične.« Stališče vključenosti: »Ena sama vera je resnična, vsa druga verstva so deležna resnice edine vere.«

Iz sklepa samó tale pravila: »Mnogi kristjani se bodo brez dvoma strinjali z naslednjim: Nikoli več ne bi smeli hoditi po svoji lastni krščanski poti bedasto dogmatično, brez poznavanja drugih poti, brez razumevanja, strpnosti in ljubezni do drugih.«

»Ne smeli bi pa tudi, razočarani nad svojo lastno potjo in očarani od novosti kake druge, zaiti na druga pota.«

»Končno bi pa tudi ne smeli pridružiti tega, kar smo se naučili od drugih poti, kar od zunaj in kot dodatek k dosedanji veri.«

»Namesto vsega tega bi morali dopustiti, da bi nas preoblikovalo to, česar smo se novega naučili, da bi tako ne uničili prejšnje vere, marveč bi jo obogatili« (158).

Janez Janžekovič

Bogoslovni vestnik 46 (1986)

RAZPRAVE

Benedik Metod	
Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja	217
Cigoj-Leben Breda	
Pojmovanje kontemplacije pri svetem Janezu od Križa	309
Dolinar France Martin	
Od reforme do reformacije	205
Juhant Janez	
Moč in nemoč človekovega znanja	105
Krašovec Jože	
Božje povračilo v Ezekielovi knjigi	39
Inkulturacija božje besede v Svetem pismu	119
Ocvirk Drago	
Kršćanstvo med Bogom in svetim	127
Sveto in religije	25
Oražem France	
Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega duhovnega vidika	247
Papež Viktor	
Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 § 2	
ZCP v luči nauka Dunska Scota	67
Peklaj Marijan	
Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma	241
Plevnik Jože	
Priče vstalega Jezusa, Luka 24	301
Rajhman Jože	
Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge	271
Rozman France	
Evharistija v izvirnem okolju	3
Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze?	227
Odnos med spoloma v Svetem pismu	339
Smolik Marijan	
Marijina božja pot v Puščavi	141

Snoj Alojzij Slavko	
Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let	53
Osnovni dejavniki kateheze v katekizmi Primoža Trubarja	259
Sorč Ciril	
Ekološki problem v luči teologije	325
Stres Anton	
Transcendca v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki	149
Trstenjak Anton	
Človek bitje upanja	95

PREGLEDI

Dermota Valter	
Trstenjakova Metodika verouka	167
Rozman France	
Pomen glagola »je« v posvetilnih besedah	371
Smolik Marijan	
Pozabljena dvestoletnica	181
Strle Anton	
Evharistija kot daritev Cerkve po razlagi H. U. von Balthasarja	361
Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija	353
Oris eshatologije p. B. J. Korošaka in pojmovanje Kristusovega vstajenja	279

POROČILA

Teološka fakulteta v akademskem letu 1984–85 (F. Oražem)	77
Cerkvenostno poslanstvo Adrienne von Speyr (A. Pirš)	375
Simpozij o odgovornem starševstvu (A. Pirš)	377

DISKUSIJA

T. Ladan – V. B. Jarak – Đ. Seder, Evandjelje po Luki (A. Zirdum – F. Rozman)	291
--	-----

OCENE IN PRIKAZI

<i>Alberigo Giuseppe – Jossua Jean-Pierre, La réception de Vatican II</i> (D. Ocirk)	383
--	-----

<i>Ancilli Ermanno</i> (ured.), <i>Mistagogia et Direzione Spirituale</i> (F. Oražem)	397
<i>Barral-Baron André</i> , <i>Comprendre nos différences</i> (D. Ocvirik)	192
<i>Beinert Wolfgang</i> , <i>Dogmatik studieren</i> (A. Pirš)	191
<i>Beinert Wolfgang – Petri Heinrich</i> , <i>Handbuch der Marienkunde</i> (V. Dermota)	190
<i>Dubied Pierre-L.</i> , <i>L'athéisme: une maladie spirituelle?</i> (R. Koncilija)	83
<i>Hlebs J.</i> , <i>Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch</i> (A. Trstenjak)	187
<i>Fiores Stefano de – Meo Salvatore</i> , <i>Nuovo dizionario di mariologia</i> (V. Dermota)	293
<i>Maillard Bernard</i> , <i>Pouvoir et religion. Les structures socio-religieuses de la chefferie de Bandijoun (Caméroun)</i> (p. P. Prša)	82
<i>Schneider Burkhard</i> , <i>Pius XII. Friede, das Werk der Gerechtigkeit</i> (M. Benedik)	394
<i>Tomić Celestin</i> , <i>Iljino vrijeme</i> (F. Rozman)	80
<i>Tomić Celestin</i> , <i>Tajna vjere</i> (F. Rozman)	81
<i>Trstenjak Anton</i> , <i>Človek bitje prihodnosti</i> (J. Juhant)	185
<i>Woschitz Karl Matthäus</i> , <i>De Homine</i> (J. Juhant)	187
<i>Anthropos 1985</i> (A. Pirš)	196
<i>Concilium 1985–1986, 198–203</i> (J. Janžekovič)	86, 199, 296, 400 406
<i>Forum katholische Theologie 1985, 2–4</i> (A. Pirš)	193
<i>Internationale katholische Zeitschrift (Communio)</i> 1985, 5 – 1986, 3 (A. Pirš)	85, 195, 294 399

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE *(Articles)*

J. Plevnik

- Priče vstalega Jeusa, Luka 24 301
The Witnesses of the Risen Jesus in Luke 24

B. Cigoj-Leben

- Pojmovanje kontemplacije
pri svetem Janezu od Križa 309
Understanding of Contemplation of St. John of the Cross

C. Sorč

- Ekološki problem v luči teologije 325
Ecological Problems in the Light of Theology

F. Rozman

- Odnos med spoloma v Svetem pismu 339
Relation between Sexes in the Bible

PREGLEDI *(Surveys)*

A. Strle

- Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija 353

A. Strle

- Evharistija kot daritev Cerkve
po razlagi H. U. von Balthasarja 361

F. Rozman

- Pomen glagola »je« v posvetilnih besedah 371

POROČILA *(Reports)*

- Cerkvenostno poslanstvo
Adrienne von Speyr (A. Pirš) 375

Simpozij o odgovornem štarševstvu (A. Pirš) 377

OCENE IN PRIKAZI *(Book Reviews)*

- ALBERIGO G. – JOSSUA J.-P., *La réception de Vatican II*
(D. Ocvirk) 383

SCHNEIDER Burkhard, *Pius XII. Friede, das Werk
der Gerechtigkeit* (M. Benedik) 394

ANCILLI Ermanno (ured.), *Mistagogia et Direzione
Spirituale* (F. Oražem) 397

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 1986, 3) (A.
Pirš) 399

Concilium 1985, 202 (J. Janžekovič) 400
Concilium 1986, 203 (J. Janžekovič) 406

