

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec ZGRADBA DEBORINE PESMI
A. Strle NEUMRLJIVOST DUŠE IN »VSTAJENJE V SMRTI«
A. Štrukelj INSTITUCIJA IN AVTORITETA V CERKVI
J. Bajzek TEMELJNE KRŠČANSKE SKUPNOSTI
V. Novak DOPOLNILO K BIBLIOGRAFIJI M. SLAVIČA

OCENE IN PREDSTAVITVE

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 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana,
na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

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

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LJUBLJANA 1987

Jože Krašovec

Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5)*

1. Sedanje stanje raziskave in antitetična razčlenitev

Številne kratke in dolge študije o Deborini pesmi kažejo dvojno zanimanje preteklih raziskav. Po eni strani hočejo po možnosti kar najbolj natančno določiti zgodovinsko ozadje pesmi, po drugi pa si prizadevajo razčleniti pesniško strukturo pesmi. Obe smeri sta si večinoma v nasprotju druga drugi, ker so postopki raziskovalcev na obeh straneh pretežno enostranski in izključevalni. V prizadevanju po zgodovinski natančnosti so lahko zanemarili pesniške vidike¹; v obravnavi pesni-

* Pričujoči sestavek je nekoliko prirejen prevod prvega poglavja knjige **Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry** (Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984) 19–37. Prevod je pripravil F. Milavec.

¹ G. F. Moore, **A Critical and Exegetical Commentary on Judges** (The International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1895, 1966) 131, izjavlja o zgodovinskih razmerah pesmi takole: »Prikazovanje pesmi se povsem sklada z zgodovinskimi razmerami, kolikor smo ga sposobni rekonstruirati iz našega zelo skromnega gradiva. V njej nismo odkrili nobenih anahronizmov, s katerimi kasnejši pisec tako lahko izdaja svojo dobo; niti ne kaže razpoloženski vidik pripovedi, da bi stal pisec daleč stran od dogodkov, o katerih pripoveduje . . . Vtis realnosti, ki jo dobimo iz ode, se težko primerja s kakšno drugo pesmijo Stare zaveze . . .«

Prim. tudi C. F. Burney, **The Book of Judges** (London: Rivingtons, 1920; 2. izd. 1930; New York: Ktav, 1970: s »Prolegomenon« W. F. Albrighta); L. Desnoyers, **Histoire du peuple Hébreu des Juges à la captivité. I: La période des Juges** (Paris: Desclée / de Brouwer, 1922); J. Garstang, **Joshua, Judges** (The Foundation of Bible History; London: Constable, 1931); H. H. Rowley, **From Joseph to Joshua, Biblical Traditions in the Light of Archeology** (The Schweich Lectures of the British Academy – 1948; London: Cumberlege/Oxford University Press, 1950). Glede na preveč poudarjeno prizadevanje, da bi po možnosti ugotovili realno zgodovinsko ozadje pesmi, je umestno naslednje svarilo C. M. Bowra, **Heroic Poetry** (London: Macmillan & Co., 1961) 535: »Pesništvo, posebno še epsko, je nezadostno nadomestilo za zgodovino. Čeprav vsebuje stvarne osebe in stvarne dogodke, jih pogosto povezuje v namišljene odnose in celo dodaja izmišljene osebe in dogodke, če to zahteva polnost pripovedovanja. To se pravi, razen v malo izjemnih primerih nimamo nobene pravice obdelovati epsko pesništvo, kot da bi bilo zapis resničnosti. Njihova snov je v veliki meri zgodovinska, vendar pa njihova priredba in prikrojitev nista . . . Saj ne poroča po resnici, kar se je zgodilo, ampak kaže, kar ljudje verjamejo in občutijo.«

škega ustroja so se pa preveč omejili na metrična vprašanja². Vsekakor so ravnali veliko premalo celostno-strukturalno, da bi se mogli izogniti nevzdržnim predlogom za razčlenitev in popravkom besedila.

Zato je videti, da ima prav J. Blenkinsopp, ko ocenjuje stanje raziskav: »Zares velik, moremo reči prevladujoč, del monografij in kritičnih razlag v priložnostnih in revijah je posvečen zgolj kritičnemu stališču; vsak verz, celo vsaka beseda je postavljena pod lupo kritične presoje. Sklepi pa le v zelo malo primerih uživajo soglasno odobritev učenjakov in pesem ostane za vse delavce na tem področju, kot je vedno bila, kamnolom neobdelanega kamna³.«

Glede na to stanje so toliko pomembnejši poizkusi G. Gerlemana⁴ in J. Blenkinsoppa⁵, da bi obrnili pozornost na razne slogovne vidike te pesmi. Čeprav oba pisca svoja splošna zapažanja komaj usmerjata na natančno analizo besedila, vseeno zadevata jedro problematike in s tem odpirata nove možnosti raziskovanja.

Glede na razne ponesrečene poizkuse, da bi pesnitev razčlenili po enostranskih metričnih vidikih, je G. Gerleman zahteval razčlenitev po vsebinskih kriterijih. Že v osnovi je odkril antitetično strukturo pesnitve in je jasno uvidel razmejitev med posameznimi elementi. Pri tem je impresionistični videz nanj napravil tako velik vtis, da je pri tem zanemaril ne le skrbno jezikovno analizo posameznih delov pesnitve, ampak večinoma celo reference verzov⁶. To dejstvo zato tem bolj obvezuje to

² Gl. zlasti W. F. Albright, »The Earliest Forms of Hebrew Verses«, *Journal of the Palestine Oriental Society* 2 (1922) 68–86; O. Grether, *Das Deborahlied. Eine metrische Rekonstruktion* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 43, 2; Gütersloh: Bertelsmann, 1941); R. G. Boling, *Judges* (The Anchor Bible 6A; Garden City / New York: Doubleday & Company, 1975) 101–20. R. G. Boling se opira na nekaj predhodnih raziskovalcev, posebno na W. F. Albrighta in razčlenjuje pesem na 9 delov: I (2–9); II (10–13); III (15–16); IV (17–20); V (21–22); VI (23); VII (24–27); VIII (28–30) IX (31). Razlago za to dobimo na str. 106: »Naša razdelitev pesmi na devet delov, ki se znatno spreminjajo po dolžini, sloni predvsem na sistemu štetja zlogov obenem z zapažanjem, da se vsebina pesmi zelo lahko poveže s prikazano predlogo.« Razčlenitev R. G. Bolinga deloma ustreza vsebinsko zaokroženim elementom. Nekaj vsebinskih elementov pa je vendar nenaravno razkosanih.

³ Gl. »Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion«, *Biblica* 42 (1961) 61.

⁴ Gl. »The Song of Deborah in the Light of Stylistics«, *Vetus Testamentum* 1 (1951) 168–80.

⁵ Gl. »Ballad Style...«, 61–76.

⁶ Na str. 171 njegovega članka je naslednja splošna razčlenitev pesmi: »1 – Slavita se navdušenje in voljnost naroda; 2 – Slavi se veličanstvo Jahveja; 3 – Predhodna nemoč Izraela; 4 – Ponovno se slavi voljnost voditeljev in ljudstva; 5 – Voditelji se pozivajo, naj pristopijo k dejanju; 6 – Udeleženi rodovi; 7 – Odstopajoči rodovi; 8 – Udeleženi rodovi; 9 – Kanaanski kralji se bore; 10 – Potok Kišon odnaša Siseraja; 11 – Meroz preklet; 12 – Jaela blagoslovljena; 13 – Siserajeva mati.«

Morda pod vplivom G. Gerlemana tudi L. Alonso Schöckel v svojem članku »Die stilistische Analyse bei den Propheten«, *Congress Volume – Oxford 1959* (Supplements to Vetus Testamentum 7; Leiden: E. J. Brill, 1960) 162–63, na kratko omenja antitetično strukturo pesmi: »Zgradba more biti posredna izjava, če odkrijemo njene osnove in jih oblikujemo. Tako je v Deborini pesmi blokovna zgradba nasprotij: zapuščeno ljudstvo – mogočni Bog; hrabri – bojazljivi rodovi; Jaela – Siserajeva mati.«

Po G. Gerlemanu se še trije pisci podrobno ukvarjajo s strukturo pesmi: H. P. Müller, »Der Aufbau des Deborahliedes«, *Vetus Testamentum* 16 (1966) 446–59; A. Globe, »The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah«, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 493–512; M. D. Coogan, »A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah«, *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 143–66. Je pa presenetljivo, da je ravno v teh sestavkih, katerih naslovi zvene tako obetajoče, komaj kaj novega in uporabnega glede na antitetično strukturo pesmi. Prva dva sestavka sta zelo splošna in površno napisana; tudi ne zadevata vprašanja o antitetični razčlenitvi. Članek M. D. Coogana pa je nasprotno zelo temeljita analitična jezikovna raziskava, ki je predvsem koristna za metrična vprašanja. Predlagana razčlenitev pesmi na pet delov: I = A (2–5) – B (6–8); II (9–13); III (14–18); IV (19–23); V = A (24–27) – B (28–30) le deloma ustreza dejanskim vsebinskim in oblikovnim kriterijem. Povod za deloma zgrešeno razčlenitev si moremo razlagati po eni strani s preveč poudarjenimi metričnimi kriteriji, po drugi strani pa s pomanj-

raziskavo, da miselni tok presoja vedno glede na odnose do jezikovno-slogovnih dejstev.

Antitetični ustroj pesnitve narekuje obdelavo naslednjih vidikov: miselni tokovi in osnove jezikovno-slogovnih značilnosti njihovih medsebojnih odnosov; ustroj posameznih delov v njihovi formalni celoti; vprašanje o enotnosti pesnitve. Da bi se olajšala obdelava teh vprašanj, naj bo takoj navedeno še strukturirano besedilo. Naslednja razčlenitev sloni le na najpomembnejših in posebno vidnih vsebinskih in oblikovnih kriterijih. Nadaljnja razčlenitev posameznih vrstic masoretskega besedila glede na negotove metrične vidike vsaj na tem mestu ni potrebna⁷.

Tematska in jezikovna razčlenitev pesmi nam poda naslednji vrstni red delov in njih glavno antitetično razmerje:

2–3	Poziv, naj slavijo Jahveja
4–5 / 6–8	Jahvejeva epifanija (prihod) / stiska ljudstva pred bojem
9–11ab	Ponoven poziv k slavitvi Jahveja
11c–15ab / 15c–17 / 18	Rodovi Efraim, Benjamin, Mahir ⁸ , Zabulon in Isahar hite v boj pod vodstvom Debore in Baraka / brezbriznost rodov Ruben, Gilead, Aser in Dan / poveličevanje posebno hrabrih rodov Zabulon in Neftali
19 / 20–22	Kanaanski kralji pridejo v boj / zvezde se bore z njimi in jih prisilijo v beg
23 / 24	Mesto Meróz je prekleto / Jaéla je blagoslovljena
25–27 / 28–30	Preprosta žena Jaéla ubije v šotoru vodjo Siserája / Siserájeva mati si v palači z velikim pričakovanjem razlaga zakasnitev
31a / 31b	Sklepni antitetični paralelizem: »Tako naj izginejo Jahvejevi sovražniki, / tisti, ki ga ljubijo, pa naj vzhajajo kot sonce v svoji močik«.

- 2 Ko knezi v Izraelu prevzamejo vodstvo,
ko se ljudstvo voljno odzove, slavite Gospoda.
- 3 Poslušajte **kralji**, prisluhnite **vladarji**;
slavil bom Gospoda, pel mu bom,
igral bom Gospodu, Izraelovemu Bogu.

*

kljivim celotno-strukturalnim metodičnim postopkom. Antitetičnih odnosov se le bežno dotika na straneh 152–54.

Potrebno je omeniti še predloge razčlenitve pri nekaterih drugih piscih, ki se zelo približajo dejanskemu stanju. Posebno ustrezen je opis razčlenitve O. Eissfeldta, *Einleitung in das Alte Testament* (3. izd.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964) 134–35, v naslednje enote: 2–3; 4–5; 6–8; 9–15a; 15b–17; 18; 19–22; 23; 24–27; 28–30; 31. J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (New Century Bible; London/Edinburgh: Nelson, 1967) predlaga naslednjo razčlenitev: 2–3; 4–5; 6–8; 9–11; 12; 13–18; 19–22; 23; 25–27; 28–30; 31.

⁷ Takšna delitev nima pomena za našo študijo. Poleg tega se M. D. Coogan po številnih drugih piscih znova ukvarja v glavnem z metričnimi razčlenitvenimi kriteriji. Kolikor bo potrebno, se bomo pri obdelavi posameznih delov pesmi lotili tudi teh vprašanj.

⁸ Mahir je pesniški izraz za zahodni delu rodu Manase. Prim. C. F. Burney, *The Book of Judges*, 135; R. G. Boling, *Judges*, 112.

- 4 Gospod, **ko si šel** iz Seirja,
ko si stopil iz edomske dežele,
 se je zemlja **tresla**, nebo je **rosilo**,
 iz oblakov **se je ulivala** voda.
- 5 Gore **so drgetale** pred Gospodom iz Sinaja,
 pred Gospodom, Izraelovim Bogom.
- 6 **V dnevih** Anátovega sina Šamgárja,
v dnevih Jaéle so karavane **izginile**;
 tisti, ki so sicer hodili po cestah,
 so morali hoditi po stranpotih.
- 7 **Izginili** so deželani,
izginili so v Izraelu,
 dokler se nisem dvignila jaz, Debora,
 dvignila kakor mati v Izraelu.
- 8 Izvolili so si nove bogove,
tedaj je bila vojna pred vrati.
 Niti štita niti kopja ni bilo videti
 med štirideset tisoči v Izraelu.

*

- 9 Moje srce je z izraelskimi voditelji.
Voljni med ljudstvom, slavite Gospoda;
- 10 vi, ki jezdite na belih oslicah,
 vi, ki sedite na preprogah,
 in vi, ki hodite po poti, pojte.
- 11 Zvoki cimbal med napajališči,
 tam opevajo **Gospodova odrešenjska dela,**
odrešenjska dela za Izraelove deželane.

*

- Tedaj je Gospodovo ljudstvo šlo k vratom.**
- 12 Zbudi se, zbudi se, Debora,
 zbudi se, zbudi se, poj pesem.
 Vstani, Barak, pelji svoje ujetnike,
 Abinóamov sin.
- 13 **Tedaj je šel dol** ostanek plemenitih,
Gospodovo ljudstvo je šlo zame dol med junaki.
- 14 Iz Efraima, njihov izvor je v Amaleku,
 za teboj Benjamin s tvojimi trumami;
 iz Mahirja so šli poveljniki,
 iz Zabulona voditelji z žezlom.
- 15 Isaharjevi knezi so šli z Deboro,
 kakor Isahar tako tudi Barak,
 v dolino so ga vodile njegove noge.
 V Rubenovih oddelkih
 so se dolgo posvetovali.

- 16 Zakaj **si sedel** med ovčjimi stajami,
da bi poslušal žvižganje za črede?
V Rubenovih oddelkih
so se dolgo posvetovali.
- 17 Gilead **je ostal** onkraj Jordana,
in Dan, čemu **se je mudil** pri ladjah?
Aser je sedel na morskem obrežju
in počival ob njihovih zalivih.
- 18 Zabulon je ljudstvo, ki se je žrtvovalo do smrti,
prav tako Neftali na poljskih višinah.

*

- 19 **Prišli so kralji, borili so se,**
tedaj **so se borili** kanaanski kralji,
pri Taanahu, ob megidskih vodah;
plena v srebru niso dobili.
- 20 Z neba **so se borile zvezde,**
s svojih tirov **so se borile** proti Sisaráju.
- 21 Potok Kišón jih je odplavil,
starodavni potok, potok Kišon.
Pogumno naprej, moja duša.
- 22 Tedaj so zapeketala konjska kopita
v divjem drvenju bojnih konjev.

*

- 23 **Preklinjajte Meróz,** pravi angel Gospodov,
nad vse preklinjajte njegove prebivalce,
ker niso prišli na pomoč Gospodu,
na pomoč Gospodu z junaki.
- 24 **Blagoslovljena pred vsemi ženami** bodi Jaéla,
žena Kenejca Héberja,
pred vsemi ženami v šotoru bodi blagoslovljena.

*

- 25 Vodé je prosil, dala mu je mleka,
v sijajni skodelici mu je prinesla smetano.
- 26 Njena levica je segla po klinu,
njena desnica po kovaškem kladivu;
udarila je Sisarája, **prebila mu je glavo,**
strla in prebodla mu je sence.
- 27 K njenim nogam se je **zgrudil,**
padel je in obnemogel;
k njenim nogam se je **zgrudil, padel;**
kjer se je **zgrudil,** tam je **padel** ubit.
- 28 Skozi okno gleda in toži

- Siserájeva mati, skozi mrežo:
 Zakaj njegov voz tako dolgo ne pride,
 zakaj je tako pozen topot njegovih vpreg?
 29 Najmodrejše med kneginjami ji odgovarjajo,
 celo sama si dopoveduje besede:
 30 Mar ne pobirajo, mar ne delijo **plena**:
 eno ali dve dekleti **za vsakega moža**,
plen barvane obleke za Siserája,
plen barvane obleke,
 eno ali dve barvani pletenini,
 plen za ogrinjala vratu.

*

- 31 Tako **propadejo vsi tvoji sovražniki**, Gospod,
tvoji prijatelji pa so kakor sonce, ki z močjo vzhaja.

Potem je v deželi vladal mir štirideset let.

2. Medsebojno razmerje med celoto in deli

Kot nekateri razlagalci radi poudarjajo, je Deborina pesem čustveno-impresionistična stvaritev. Pesniku je šlo očitno bolj za dramatsko-pesniški učinek kot za kakšno pripovedno nazornost, ki bi dosledno privedla do osebne udeležbe pri opisanih zgodovinskih dogodkih. Posebno jasen znak za to je blokovni in napetost vzbujajoči antitetični ustroj⁹.

a) *Jahvejeva slava (4–5) / stiska ljudstva (6–8)*

V vrsticah 4–5 opisuje pesnik v nedoločniški in pretekli obliki mogočen Jahvejev prihod. Če se ta živa pripoved nedoločeno nanaša na razne pretekle posege Jahveja ali na določen dogodek, kot je bil npr. odhod iz Egipta ali v pesmi slavljen boj pri Megidu, se niti iz same vrstice niti iz celotne pesmi ne da zanesljivo sklepati. Pri tem nam niti nenavadno sorodna vzporednica v Ps 68, 8–10 ne pomaga, posebno še, ker povzroča Ps 68 še večje razlagalne težave kot Deborina pesem.

Pa naj bo že kakorkoli, naslednje vrstice 6–8 so v »določenem nasprotju z vrsticami 2–5«¹⁰. Obe skupini vrstic imata zelo podoben uvod. S tem postane dovolj jasna najtesnejša notranja zveza med obema skupinama. Da je ta zveza v osnovi antitetična, lahko spoznamo iz raznih jezikovnih dejstev. Celo v uvodnem stihu se kaže osnova antiteze: v 4a je časovni izraz glagolski in takoj prikaže, da se dejavno pojavi Jahve; v 6a pa je časovni izraz samostalniški in označuje bedno stanje v deželi. Kako pomembna je ta razlika, se pokaže šele iz antitetično postavljenih glagolov

⁹ Zato se ne moremo brez pridržka pridružiti stališču O. Eissfeldta, ko v *Einleitung in das Alte Testament*, 136, takole sklepa: »Gotovo jele to, da se moramo glede na nastanek pesmi tesno približati samim dogodkom. Kajti udeležba pri dogodkih je tako pristna in tolikšna, da si le s težavo predstavljamo, kako bi se nekdo pozneje mogel tako dobro živeti v razpoloženje, ki je tedaj vzbujalo duhove«.

¹⁰ Gl. A. Weiser, »Das Debrahlid. Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959) 75.

v obeh vrsticah. Po eni strani opisuje moč in izobilje, po drugi strani pa kaže slabost in pomanjkanje.

Iz celote pesmi vidimo, da pripisuje pesnik zmago pri Megidu pravzaprav Jahveju. Zato je mogel zavestno podčrtati nemoč ljudstva pred bitko, da je mogel poudariti odvisnost ljudstva od Boga. To se zdi tembolj verjetno, ker je nemoč ljudstva prikazana v zvezi z njegovo nezvestobo Jahveju. V 8. vrstici se glasi:

Izvolili so si nove bogove,
zato je bila vojna pred vrati . . .

Važnost te vrstice se kaže tudi v tem, da stavek »... tedaj je bila vojna pred vrati« izrazi lepo antitetični ustrezeni dvojnik vrstici 11 c:

Tedaj je Gospodovo ljudstvo šlo k vratom.

Zveza med obema stavkoma nam dopušča, da spoznamo idejno antitezo celo v najširšem pomenu: Nezvestoba je privedla ljudstvo do brezuspešne bitke pred »vrati«; če pa gre »Jahvejevo ljudstvo« v bitko k »vratom«, more sovražnika slavno premagati.

Antitetično razmerje med stihoma 8a in 11c je eden izmed znakov, da 11c uvaja novo antitetično prizorišče, ki ga pa od tistega v vrsticah 4–8 ločuje drugi poziv za slavljenje Jahveja (9–11ab).

b) *Voljni in nevoljni rodovi (11c–18)*

V vsem odseku 11c–18 sloni delovanje na Izraelovih rodovih, ki se različno odzivajo na poziv vojnega stanja. Znano je, da povzroča ta odstavek razlagalcem posebne težave. Vendar je dovolj vsebinske in oblikovne podlage za razčlenitev odseka na tri antitetično sestavljene člene:

vrstice 11c–15ab	voljni rodovi
vrstice 15c–17	nevoljni rodovi
vrstica 18	posebno hrabra rodova Zabulon in Neftali

Prvi in tretji člen si vsebinsko ustrezata in sestavljata določeno vključitev (inkluzijo) glede na skupni antitetični drugi člen. Posebnost vrstice 18 je razvidna že s tem, ko je razmejitev in jezikovno-vsebinski odnos med prvim in drugim členom jasno določen.

Preseneča že to, da ima enota 11c–15ab štirikrat ponovljeni glagol jarad – »iti dol« (11c.13 – dvakrat 14b), ki ima najvažnejšo vlogo. To pa tem bolj, ker ta glagol dvakrat uvaja členica *'az* – »tedaj« (11c.13a): Našteti rodovi »so tedaj« »šli dol« v bitko. Iz tega je razvidno, da spada 11c k temu in ne k poprejšnjemu odstavku. Pesnik hoče po možnosti zelo poudariti gibanje rodov. Zato prekine pripoved s čustvenim pozivom Debori in Baraku (12) in jo potem nadaljuje. Na ta način pride do vključitve vrstice 12 med stihoma 11c in 13:

- 11c Tedaj je Gospodovo ljudstvo šlo k vratom.
13 Tedaj je šel dol ostanek plemenitih,
Gospodovo ljudstvo je šlo zame dol med junaki.

V stihih 11c in 13b se pojavi izraz »Gospodovo ljudstvo«, ki ga sicer nikjer več ne srečamo. Čim bolj veljajo rodovi, ki so hrabro »šli dol« v boj, kot »Jahvejevo ljudstvo«, toliko bolj obremenjevalno se izkaže zadržanje bojazljivih rodov.

Če je gibanje posebnost, ki kaže na enotnost prve enote, se obenem pokaže tudi kot pomemben kriterij razmejitve glede na drugo enoto. Tu je namreč nekaj popolnih glagolskih antitez h glagolu »iti dol«. Vprašalna členica **lammah** – »zakaj« (16a.17a) podeli enoti poseben poudarek: stiha 16a in 17a sta vprašnji pesnikovega začudenja.

Ne smemo prezreti, da imata ta dva stiha vlogo hiazma. Med obema stihoma se pojavi stavek, ki ga poznamo že iz stiha 15c. 16b jasno kaže na to, da je treba izraz v 15c razumeti kot uvod v drugi člen. Glede na glagol »sedeti« je pomen »dolgih posvetov« na dlani: Namesto da bi hrabro odšli na boj, kot so storili nekateri rodovi, »sedijo« in »se posvetujejo« tu navedeni rodovi v svojih udobnih mestih daleč od bojnega polja.

Toliko bolj učinkovita je zato antiteza, ki izraža v tretjem členu (18) s kratkim poudarkom izredno hrabrost rodov Zabulon in Neftali. Sedaj je jasno, da naj izraz »na poljskih višinah« (18b) deluje kot antiteza k izrazoma »med ovčjimi stajami« (16a) in »na morskem obrežju« (17b).

c) *Boj kraljev in zvezd (19–22)*

Odsek 16–18 doseže v vrstici 18 višek: Voljni in hrabri Izraelovi rodovi so pripravljani na boj.

Sedaj se pesnik preseli v sovražni tabor. Pohod kanaanskih kraljev povzame skrajšano. Vseeno pa je dobro vidna antitetičnost obeh odsekov: Po eni strani »gredo« Izraelovi rodovi (11c.13.14c); po drugi strani pa »pridejo« kralji (19a). V zvezi s prihodom obeh vojska se pojavi časovna členica **'az** – »tedaj« (11c.13 / 19a).

Sedaj se pa zgodi nekaj nepričakovanega: Izraelove rodove formalno zamenjajo zvezde. Zato je tu skladno opisovanje bitke opuščeno. Pesnik se usmeri na ostro različnost med obema silama, ki se razmakneta, še preden bi njun medsebojni spopad prišel do veljave.

Ta učinkovita pesniška jedrnatost podaja v 19–22 edinstveno hiastično oblikovano antitetično strukturo. Prva točka (19ab) združuje prihod in boj kraljev:

Prišli so kralji, borili so se,
tedaj so se borili kanaanski kralji,
pri Taanahu, ob megidskih vodah . . .

To pripoved prekine kratka opomba (19b), ki naj jo očitno razumemo kot protivno-antitetično:

plena v srebru niso dobili.

Ta kolon je uvod v drugo točko (20), ki opisuje zvezde, ko se s kralji borijo:

Z neba so se borile zvezde,
s svojih tirov so se borile proti Siseráju.

To soočenje obeh osebkov »kralji« / »zvezde« posebno poudarja glagol »boriti se«, ki se v vsaki točki dvakrat pojavi v nedovršeni pretekli obliki.

Bojevanje zvezd privede do preobrata, ki se izvede v dveh točkah: Najprej je potok Kišón (21), ki odnaša kralje:

Potok Kišón jih je odplaval,
starodavni potok,
potok Kišón.

Drugi del preobrata pa je sovražnikov beg. Da bi pesnik še bolj povzdignil ta višek, prekine opisovanje z vzklikom »Pogumna naprej, moja duša«, z namenom, da bi se moč ponovno aktivirala¹¹. Odločilen preobrat uvede s pozornost vzbujajočo členico 'az – »tedaj«:

Tedaj so zapeketala konjska kopita,
v divjem drvenju bojnih konjev.

Dejanska naloga členice 'az je v odseku torej očitna. Primera v 19a in 22 sta si v hiastičnem antitetičnem razmerju: »tedaj« se bojujejo kralji / »tedaj« izginejo dirja-joč. Preobrat se zgodi zaradi posega zvezd. Prav ta nenavadni osebek, ki odrine Izraelove rodove popolnoma v ozadje, povzroči, da je celoten antitetično strukturirani prizor tako dramatski¹².

č) *Meróz preklet (23) / Jaéla blagoslovljena (24)*

Antiteza med pozivom na prekletstvo in željo za blagoslovom se najprej zdi, kot da je enota zase. Vendar je razumljiva le v zvezi s celotnim antitetičnim ustrojem pesmi. Oba izreka, ki neločljivo spadata skupaj, se pojavita v višku pesniške pripovedi, ko sovražniki izzivajo rodove, ko se ti odzovejo in ob izidu boja. Sedaj more pesnik, ko hkrati gleda nazaj in naprej, presojati dogodke.

Naslednje vrstice 25–27 nam pojasnjujejo, zakaj hoče pesnik Jaelo povzdigniti z blagoslavljanjem¹³. Razumljivo je imela Jaela glede na tu opisano dejanje v izročilu nekaterih rodov pomembno vlogo. Prav lahko je postala zgledna (paradigmatska) osebnost, kar tudi v tej pesmi razločno občutimo. Bog uporabi šibko osebo, da poniža mogočnega sovražnika. To tudi jasno kaže, da Jaela nadomešča vse voljne rodove, o katerih je bil prej govor.

Poziv prekletstva spravi na dan sicer neznano mesto Meroz. Vendar si moremo misliti, da je bilo to prekleto mesto pisateljevim sodobnikom dobro znano, tako da je moglo v tej pesmi podobno kot Jaela dobiti paradigmatski pomen. Videti je namreč, da moremo strogo prekletstvo Meroza razumeti v njegovem bistvu šele, če pogledamo nazaj na pripoved o nevoljnih rodovih¹⁴.

¹¹ Prim. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 91.

¹² K temu gl. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 90–91: »Okvir normalnega dogajanja se tu razleti zato, da poudari neenakost nasprotnikov: Tam željni kralji, tu Jahve, ki so mu na razpolago nebeške moči in zemeljske naravne sile, tako da končno bitka ne poteka na enakih ravninah«.

¹³ Gl. tudi H. P. Müller, »Der Aufbau des Deborahliedes«, 446: »V središču pozornosti je tako tu kot tudi v IV. poglavju (nota v. 9!) Jaelino dejanje. Da bi povzdignili junakinjo, ji je v Sod 5, 24–27 posvečeno blagoslavljanje«.

¹⁴ K temu prim. P. R. Ackroyd, »The Composition of the Song of Deborah«, *Vetus Testamentum* 2 (1952) 161: »Prekletstvo je poudarjeno s prikazom rodov, ki so se odzvali, in teh, ki so zavrnili odziv; bla-

Če iz teh strukturnih preudarkov sklepamo, da je zgolj zemljepisno-zgodovinska razlaga nezadostna, je iz istih vzrokov tudi vsaka enostranska kultno-sakralna razlaga sporna. Saj vendar ni tako, da bi izreki o blagoslovu-prekletstvu imeli svoj izvor samo v kultno-sakralnem delu življenja, kot meni A. Weiser¹⁵. Pregled sorodnih izrekov o blagoslovu-prekletstvu pokaže, da morejo nastati v različnih zvrsteh in zvezah, tudi v takih, ki vsaj neposredno nimajo nič opraviti s kultom. Izvirajo iz skupne težnje po soočenju, ki se hoče neposredno in po možnosti čimbolj izrazito ostvariti. Kako primerna je zato antitetična dvočlenost, nam kaže tudi to, da imajo več ali manj vsi izreki o prekletstvu-blagoslovu tudi v proznih pripovedih poetično obliko. Nekateri imajo obsežnejši ustroj, večinoma so pa oblikovani prav na kratko¹⁶.

Pregled nad raznimi oblikami izrekov o prekletstvu-blagoslovu v hebrejski Bibliji nam nudi precejšnjo osnovo za zanesljivo vrednotenje tega izreka. Najprej zbuja pozornost to, da spada naš primer v skupno kategorijo kratko oblikovanih izrekov te vrste. Tem bolj jasno pa se pojavi posebnost našega izreka.

V obeh antitetičnih delih je celoten poudarek namenjen besednemu paru prekletstvo-blagoslov. To je razvidno predvsem v tem, ker sta oba pojma navedena dvakrat. V 24. vrstici je nadalje poudarjen blagoslov; po eni strani s presežno obliko; po drugi pa z nenavadnim hiazmom:

Blagoslovljena pred vsemi ženami bodi Jaéla,
žena Kenejca Héberja,
pred vsemi ženami v šotoru blagoslovljena.

V primerjavi s to slogovno obliko pa je v vrstici 23a dosežen drug primer z izrecno poudarjenim antitetičnim pojmom prekletstva v absolutnem nedoločniku.

Ta ugotovitev zadošča, da glede na navedeno »vzporednost« spoznamo edinstvenost našega izreka. Med tem ko je v drugih primerih ta par nasprotij preklinjati

goslavljanje uvaja s tradicionalno zgodbo o Jaeli in Siseraju, spretno oživiljeno s primerjavo prizora s Siserajevo materjo«. To razlago je vsekakor treba razumeti kot reakcijo na raziskovalce, ki mesto Meroz jemljejo le zase in ga hočejo brezpogojno zemljepisno-zgodovinsko identificirati. K temu gl. posebno A. Alt, »Meroz«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 58 (1940–41) 244–47. Prim. tudi O. Grether, »Das Deborahlied. Eine metrische Konstruktion«, 47; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I–III (München: Beck, 1953–59), I. 275; Y. Aharoni, »Problems of the Israelite Conquest in the Light of Archaeological Discoveries«, *Antiquity and Survival*, II: 2/3 (Hague/Jerusalem: Hebrew University/Israel Exploration Society, 1957) 142–50.

¹⁵ A. Weiser, »Das Deborahlied«, 92, meni, da predpostavlja prekletstvo mesta Meroz »navzočnost zborovanja s sakralnim namenom in po analogiji s 5 Mz 27 in Sod 21,5 samo predstavlja sakralni akt«. K 24. vrstici pravi: »Kot antiteza k prekletstvu nad Merozom spada v 24. vrstici blagoslovitvena oblika in gledano iz zgodovinskega izročila obenem s preletstvom . . . Vsekakor se Deborina pesem na tem mestu drži že podane kultne tradicije o blagoslovu in preletstvu (prim. 5 Mz 27,12 sl.) in jasno kaže tudi tu svojo povezavo s tradicionalnim sakralnim okvirom«.

¹⁶ Med obsežnimi primeri je posebno znamenito modrostno besedilo Jer 17,5–8, v katerem sta preletstvo moža, ki zaupa v človeka, in blagoslov tistega, ki zaupa v Jahveja, izražena s trpno obliko »preklet« (5a) / »blagoslovljen« (7). Ista trpna oblika, vendar v obrnjenem vrstnem redu, je štirikrat navedena v 5 Mz 28; »blagoslovljen« v vrsticah 3–6, »preklet« v vrsticah 16–19. V 5 Mz 28 so vrstice blagoslova (1–14) in vrstice preletstva (15–68) shematsko strukturirane.

V obsežni pripovedi o Bileamovem blagoslovu (5 Mz 22–24) so že navedeni kratki antitetični izreki: 22,6b; 24,9b (prim. 22,11; 24,10b). Posebno zanimivi pa so klasični antitetični izreki v 1 Mz 9,25–26; 12,3; 27,29c. Upoštevati je nadalje treba še Prg 3,33. Seznam izrekov o preletstvu-blagoslovu bi mogli še razširiti, če bi navedli tudi primere s sorodnimi besednimi pari nasprotih. Posebno dober primer je 5 Mz 11,26–28.

/ blagoslavljati (tudi v obrnjenem vrstnem redu) bodisi v trpni ali v nedovršni obliki in zato izraža prej ugotovitev ali zatrjevanje kakor slovesno pesniško izjavo, imamo tu opraviti z izredno stopnjevanim izrazom poziva za prekletstvo – ali želje za blagoslovom v ukazovalno velelniški obliki. V zvezi s celotno pesmijo je glede na velelniški poziv v vrsticah 12 in 21c ta zanos pač razumljiv. Tu je vendar v vsakem pogledu dosežen višek.

Pesnik vsekakor to utemeljuje: Za željo po blagoslovu Jael v Jaelinem prizoru, vrstice 25–27, za poziv prekletstva v 23b:

... ker niso prišli na pomoč Gospodu,
na pomoč Gospodu z junaki.

d) *Jaela (25–27) / Siserájeva mati (28–30)*

Želja blagoslova za Jaelo v 24. vrstici nas privede v izraziti, impresionistično oblikovan Jaelin prizor, vrstice 25–27, ki je očitno sestavljen glede na nasprotni prizor v vrsticah 28–30. Antiteza med obema ženskima prizoroma je namreč posebno očitna¹⁷, čeprav je v njih komaj kakšna glagolska antiteza. Antiteza ima osnovo v izraziti različnosti obeh tipov žensk, različnost v prostoru in delovanju. Nasproti si stojita preprosta beduinska žena v šotoru (glej 24b) in mati mogočnega vojskovodje Siserája v palači. Jaela umori skrajno sramotno Siseraja, med tem ko si njegova mati in »najmodrejše med njenimi kneginjami« razlagajo dolgo Siserajevo odsotnost z bogastvom plena.

Prizora sta si tako različna, da more le zelo redko priti do skupnega antitetičnega besedišča. Vendar pa zbuja pozornost določena somernost med opisoma prizorov:

25–26 / 28–29 Sisera po begu prosi Jaélo za vodo, ta ga pa ukani / Siserájeva mati ga željno pričakuje in se v svojih velikih upih prevara.

27 / 30 Sisera pade kot Jaelina žrtev k njenim nogam / Siserájeva mati z »najmodrejšimi med svojimi kneginjami« v ponosni zavesti zmage preštevata bogati Siserájev plen.

V obeh zadnjih vrsticah je izražena ironija ne le s kontrastno temo, temveč tudi s pesniško-ritmičnim poudarkom. Sramotna Siserájeva smrt je poudarjena s ponavljanjem glagola »pasti« (trikrat), »zgruditi se« (trikrat) in s preobratom »k njenim nogam« (dvakrat):

K njenim nogam se je zgrudil,
padel je in obnemogel;
k njenim nogam se je zgrudil, padel;
kjer se je zgrudil, tam je padel ubit.

Podobno je v 30. vrstici dosežen poudarek o pričakovanem plenu po eni strani s kopičenjem posameznih besed, tj. »plen« (štirikrat), »barva« (trikrat), po drugi strani pa s stopnjevanjem iz ednine v dvojino:

¹⁷ O. Eissfeldt, *Einleitung*, 135, vzklika k tem prizorom: »Kako ostro nasprotje!«. G. Gerleman, »The Song of Deborah«, 173, ga opisuje takole: »Sklepno in izredno učinkovito nasprotje sklene pesem; namreč veličasten opis dveh žena: po eni strani preprosta ženica v šotoru, hrabra Jaela, ki ubije sovražnega voditelja, po drugi strani pa princesa v palači, zaskrbljena mati, ki je vznemirjena zaradi sina«.

Mar ne pobirajo, mar ne delijo plena:
eno ali dve dekleti za vsakega moža,
plen barvane obleke za Siserája,
plen barvane obleke,
eno ali dve barvani pletenini,
plen za ogrinjala vratu.

To naštevaje opozarja še na nekaj nadaljnjih notranjih antitetičnih odnosov. Preobrat se pokaže kot ostra ironija glede na Siserájevo usodo, ki zaradi svoje pohotnosti pade v roke eni sami ženi. Prav tako zbuja pozornost antitetično razmerje med stihoma 26b in 30a. Nadalje spominja beseda **seba'** na 19b, kjer je prvič navedeno, da sovražniku plen ni priznan:

... plena v srebru niso dobili.

Nadalje je pomembno omeniti po eni strani očitno protivno-antitetični preobrat v vrstici 25a: Vodé je prosil, dala mu je mleka . . .; po drugi strani pa lepo hiastično strukturo A – B – B' – A' v 28a, ki izrečno poudarja skrb Siserájeve matere:

Skozi okno gleda in toži
Siserájeva mati, skozi mrežo . . .

Čim bolj stopa v ospredje zaskrbljenost, ki naj dopušča slutnjo o dejanskem izidu boja, tem bolj ironično se pojavi slepilno naštevaje plena, kot to delajo Siserájeva mati in »najmodrejše med njenimi kneginjami«.

e) Antiteza povzetka (31)

Pazljivemu bralcu zadostuje nenavadna osnovna antitetična struktura pesmi. Vseeno pa se zdi, da ni odveč antitetični paralelizem na koncu, posebno še, ker so taki povzetki pogosto v psalmskih pesmih¹⁸. Tak povzetelek povzroči, da postane vsakemu bralcu dejanski izpovedni namen pesmi jasen.

Ta ugotovitev obrne našo pozornost na podoben pojav v Ps 68, ki je, kot znano, zelo soroden Deborini pesmi. Ker je psalm precej manj homogeno razčlenjen in vsebuje številne nerazrešljive probleme, je zanj tem bolj pomembno, da se začne z antitetičnim paralelizmom, ki očitno predstavlja vidik in namen psalma. Nasproti si stojе vrstici 2–3 in vrstica 4.

Po položaju antitez Ps 68, 2–4 in Sod 5, 31 v obeh pesmih ugotovimo, da je sorodnost med obema pesmima očitna prav zaradi teh antitez¹⁹. Iz njenega položaja na začetku (Ps 68, 2–4) in na koncu (Sod 5, 31) je namreč razvidna njuna skupna funkcija: Uvodna in sklepna antiteza določata vidik in namen in s tem tudi enotnost teh pesmi²⁰.

¹⁸ Gl. posebno Ps 1,6; 73,27–28; 145,20; 146,9. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 94, se sklicuje na »psalmski slog« pesmi in meni, da »se zdi vrstica 41 kot sklep, ki povzema celoto, ne le možna, ampak celo nujna«. S tem pa pove seveda malo preveč, če iz »nujnosti« te vrstice sklepa na njeno »pristnost«.

¹⁹ Oblikovne razlike med obema antitezama so le drugotnega pomena, medtem ko je vprašanje o njeni funkciji v zvezi s celoto izrednega pomena. Končno je čisto naravno, da sklepni paralelizmi enake ali vsaj podobne misli izražajo na razne načine.

²⁰ V razlagi psalma 68 je bilo premalo pozornosti posvečene vprašanju njegove enotnosti. To velja predvsem za W. F. Albrighta, ki v svojem članku »A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm

3. Sklep

Deborina pesem je sestavljena iz različnih posameznih tem, ki slikovno in ritmično neenotno učinkujejo. Antitetična osnova razčlenitve pa kaže načrtno izvedeno zgradbo. Navidezno nepovezani posamezni prizori, ki so drug ob drugem vsak zase sklenjeni, se dejansko pokažejo kot stopnjevana enotnost miselnih tokov. Ne nazadnje je dosežena enotnost v pesmi z močno strastnimi čustvenimi izrazi. Izjavni vidik in njegov čustveni vtis sta tako izrazita, da pesmi ni bila potrebna enakomerna zgradba vrstic kot tudi kakršnokoli enotno ritmično načelo.

Kaj je pri vsem tem dejanska podlaga za enotnost pesmi?

V analizi antitetičnih pesemskih enot so bile že poudarjene posamezne ključne besede in ključni preobrati, ki sestavljajo enotnost idejnega vidika in čustvenega vtisa pesmi. Enotnost sestavlja skrajna različnost usod obeh nasprotnih si osebkov: Izrael in sovražniki.

Kljub temu pa nosilec dejanja in zato tudi dejanska osnova za enotnost ni ljudstvo Izrael, ampak njegov Bog Jahve. To moremo spoznati iz naslednjih znakov: Prvič, iz imena Jahve, ki je daleč najpogostejša beseda v pesmi; drugič, iz dvakratnega poziva k slavljenju Jahveja (v. 2–3.9–11ab); tretjič, s pojavom »zvezd« v boju s kanaanskimi kralji (v. 20); četrtič, s pozivom prekletstva na mesto Meroz, ker ni prišlo na pomoč Jahveju (v. 23b); petič, iz antitetičnega paralelizma ob sklepu (v. 31), kjer je treba antitezo uspeh-neuspeh pripisati odnosu do Jahveja.

Pesem se začne s pozivom, naj slavijo Jahveja (v. 2–3). Poziv se zopet pojavi v zelo podobni obliki v v. 9–11ab. Oba poziva pomenita torej vključitev (inkluzija) prvega antitetičnega para vrstic, ki je vstavljen med oba poziva. Glede na ta strukturni odnos je po eni strani razumljiva tematska in oblikovna sorodnost obeh pozivov, po drugi pa je očiten poseben pomen tega prvega antitetičnega para vrstic.

V obeh pozivih je Jahve povzdignjen ne le s pozivom k njegovi slavi, temveč tudi s kategorijo naslovljenec. Pred vsem so tu »kralji«, ki naj slave Jahveja; kralji, ki prav lahko podležejo skušnjavi, da bi uspehe pripisovali sebi²¹. Zato zbujajo tem večjo pozornost »Gospodova odrešenjska dela« v v. 11, ki naj predstavljajo pravi objekt slavljenja: Jahvejeva dela, ki jih hoče pesnik pojasniti z opisom bojev pri Megidu, naj bodo slavljena.

V vmesni antitezi se pomen Jahveja okrepi tako, da se njegov mogočni prihod primerja z bedo ljudstva ob času nezvestobe (v. 8). S tem pa je tudi rečeno, da more ljudstvo doseči uspehe le pod Jahvejim vodstvom.

Z vsem navedenim je dana podlaga za opis dogodkov v bitki pri Megidu (v. 11c–30). Najpomembnejše pri tem opisu je, da antitetični elementi poudarjajo ne le razumljivo antitezo Izrael-sovražniki, ampak tudi nasprotje med Izraelovimi rodovi

LXVIII)«, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950–51) 1–39, govori o 30 raznih enotah v psalmu, ne da bi pri tem iskal vezne elemente celote. Podobno postopa H. Schmidt, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament 15; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934) 127, ko poudarja »medsebojno nepovezanost posameznih odsekov«: »Vsak poizkus, da bi jih sestavili v medsebojno zvezo ali da bi spoznali v njih celo miselno zaporedje, je brezuspešen. To ima svoj razlog v tem, da gre tu za same samostojne male pesmi, za zbirko besedil, ki niso med seboj povezani s svojim predmetom ampak s svojo priložnostjo, za katero so bile sestavljene in pri kateri naj bi jih peli«.

²¹ Gl. J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 227: »Naravni nasprotniki najvišje oblasti Boga se pozivajo, naj prisluhnejo pripovedi o njegovem zmagoslavju in o priznanju njegove najvišje oblasti. To je navadni motiv v odstavkih na temo o kraljevanju Boga (npr. Ps 2,2; Iz 52,15; Hab 1,10. Prim. Ps 68,32 (M. T. 33))«. Prim. tudi str. 289 za stih 19a.

glede na njihovo voljnost sodelovanja. Šele s tem dobita poln poudarek skoraj identična ključna stiha v obeh pozivih, naj slavijo Jahveja:

2b . . . ko se ljudstvo voljno odzove, slavite Gospoda.

9b Voljni med ljudstvom, slavite Gospoda.

Beseda **ndb** (v hitraelu) – »ki so bili voljni« pojasnjuje v zvezi s pesmijo, da ne more biti naloga ljudstva v tem, da bi samo določalo zgodovinske dogodke; dati se mora na razpolago božji stvari²².

Zahteva za voljnost sloni na osnovi najtesnejših odnosov med Jahvejem in izraelskim ljudstvom. Da je ta osnova podlaga pesmi, je razvidno že iz tega, da se nobena beseda ne pojavlja tako pogosto kot Jahve in Izrael. Bog je imenovan izključno Jahve. »Bog« (Elohim) se pojavi le v 3c in 5b, pa tudi tu le za boljše določitev imena Jahve:

3c . . . igral bom Gospodu, Izraelovemu Bogu.

5b . . . pred Gospodom, Izraelovim Bogom

Če je Jahve imenovan kot »Izraelov Bog«, velja Izrael v vsem pomenu kot »Jahvejevo ljudstvo« (11c.13b). To razmerje pa sloni vsekakor bolj na religiozno-moralnih kot na etničnih pridržkih. Le voljan narod se more označiti kot »Gospodovo ljudstvo«. Vsi drugi so izključeni. Prekletstvo nad Merozom (23) in sklepni antitetični paralelizem (31) to razločno izražata. V obeh besedilih je odločilen odnos do Jahveja. Prebivalci Meroza naj bodo prekleti, ker niso sodelovali pri Jahvejevi stvari. Izraelovi sovražniki bodo poraženi, ker Jahveja ne »ljubijo«. Čim bolj je vidno zavrženje izraelovih sovražnikov in nevoljnih med Izraelovimi rodovi, toliko jasneje postane »Gospodova odrešenjska dela« v korist voljnih, toliko glasnejši bo poziv: »Voljni med ljudstvom, slavite Gospoda«.

Povzetek: Jože Krašovec, Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5)

Nekateri novejši razlagalci so že ugotovili, da je Deborina pesem sestavljena po antitetičnem načelu. Pričujoča razprava je načrtna študija te pesmi pod vidikom njene antitetične zgradbe. Bila je tudi povod za prevod ob upoštevanju jezikovnih in slogovnih značilnosti celotne pesnitve.

Pesem je razčlenjena v pet antitetičnih parov in eno tročlensko antitetično enoto: 4–5 / 6–8; 11c–15ab / 15c–17 / 18; 19 / 20–22; 23 / 24; 25–27 / 28–30; 31a / 31b. Vrstici 2–3 sta uvod, 9–11ab ponovitev uvoda, vrstica 31 pa je sklepni antitetični paralelizem, ki povzema temeljno vsebino celotne pesnitve. Posamezne antitetične enote odražajo antitetično vsebino, bolj ali manj impresionistične antitetične prizore in določen patos. Vse to pa je pesniku narekovalo tudi oblikovno antitetično razmerje: izbiro nasprotnih osebkov, glagolov oz. samostalnikov, pa tudi večjih jezikovnih enot.

Summary: Jože Krašovec, Antithetic Structure of Song of Deborah (Judg 5)

Some recent exegetes have already ascertained that the Song of Deborah is composed according to the principle of antithesis. The present paper represents a systematic study of the Song under the aspect of its

²² Gl. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 71.

antithetical structure. It has also resulted in a new translation taking account of linguistic and stylistic characteristics of the whole poem.

The Song is divided into five antithetic pairs and an antithetic unit of three members: 4-5 / 6-8; 11c-15ab / 15c-17 / 18; 19 / 20-22; 23 / 24; 25-27 / 28-30; 31a / 31b. The verses 2-3 are an introduction, 9-11ab a repetition of the introduction and the verse 31 is the concluding antithetic paralelism, summing up the content of the whole poem. Individual antithetic units reflect antithetic contents, more or less impressionist scenes and a certain pathos. Therefore the poet also chose formal means to express this antithetic relation: contrary subjects, verbs or nouns, and also larger linguistic units.

Anton Strle

Vprašanje o neumrljivosti duše in teza o »vstajenju v smrti«

Ameriški protestantski teolog B. G. Niebuhr pripoveduje: »Zadnje besede apostolske vere, ki izražajo upanje na dovršitev življenja, so bile, kolikor se spominjam, pohujšanje in kamen spotike za mlade teologe v času, ko je moja generacija dosegala akademske stopnje v teoloških semeniščih. Tisti med nami, ki so v pastorski ordinaciji morali izraziti svojo veroizpoved z besedami apostolske vere, so imeli dolge in mučne debate glede problemov, ki jih prebuja apostolska vera zlasti z zadnjim stavkom: 'Verujem v vstajenje telesa.'¹ Če smo se končno le dali prepričati, da smo to storili, je bilo to napravljeno s pokroviteljsko kretnjo v razmerju do kristjanov preteklosti, ko smo hoteli izraziti, da smo z njimi enega mišljenja celo za ceno teoloških in moralnih pomislekov, ki jih je v nas prebujal način, kako so pretekli kristjani izražali krščansko vero.« Ko so ti ordinandi – pravi Niebuhr – izgovarjali »vstajenje telesa«, so na tihem to razlagali kot ekvivalent za neumrljivost duše, kakor je to kar splošno razlagala liberalna teologija kot edino sprejemljivo. Obenem Niebuhr prav tam pristavlja, kako je nato po dvajsetih letih v teologiji nastopilo nekaj čisto drugega: »Mnogi med nami so se dali prepričati, da so spet vzeli v roke kamen, ki so ga bili zavrgli, in ga napravili za vogelni kamen . . . Nobenega člana apostolske vere ni, ki bi po našem sedanjem gledanju bolj jasno in bolj določno izražal osnovno značilnost krščanskega oznanila kakor zaničevani stavek: 'Verujem v vstajenje telesa'.«²

Ta Niebuhrova ugotovitev velja za protestantsko področje. Glede katoliške teologije je treba reči, da je v njej do nedavnega neumrljivost duše nesporno veljala za takšno versko resnico, ki je tudi filozofsko dokazljiva³, hkrati pa seveda nujno vključena tudi v verski resnici o »vstajenju mesa«, to se pravi v prav posebej specifični vsebini krščanskega razodetja. Glede neumrljivosti duše do srede našega stoletja med katoličani praktično sploh ni bilo dvomov.

¹ Tako se glasi v angleščini: »telesa«, ne »mesa« (carnis), kakor je to bilo v dosedanem našem prevodu.

² Navaja A. M. Ramsey, *La résurrection du Christ*, Casterman, Paris 1968, 119 sl.

³ Prim. L. Ott. *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg ⁶1963, 118 sl.; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2, M. Hueber, München 1970, 771–776.

Nato je polagoma nastopila sprememba. Po 2. vaticanskem koncilu, na katerem je jasno stopila v ospredje velikonočna skrivnost in s tem pomembnost vstajenja od mrtvih (Kristusovega in našega), je ponekod že sam izraz »duša« skoraj izginil in nastopila je težnja, da bi o »neumrljivosti duše« sploh nič več ne govorili, marveč samo še o »vstajenju mrtvih« ali pa o »vstajenju v smrti«.

Kako je do tega prišlo in kako so žive, včasih burne teološke diskusije končno prispevale k takšnemu pojmovanju neumrljivosti duše, ki je skladnejše z viri razodetja in hkrati z naravnim umovanjem? In kaj naj si mislimo o podmeni »vstajenja v smrti«? Naslednja razprava hoče na ta vprašanja odgovoriti vsaj z nekaterimi pojasnili.

I. »Duša« in njena neumrljivost v virih razodetja ter ugovori novodobne eksegeze

I. Sv. pismo nove zaveze ne pozna še nobenega količkaj določno opisanega **pojma o »duši«**. Na podlagi Kristusovega vstajenja upira svoj duhovni pogled na naše vstajenje, v katerem bo naša usoda dokončno postala eno s Kristusovo. Vstajenje mrtvih je brez vsakega dvoma v prvotnem krščanskem pojmovanju, kakor se zrcali v Sv. pismu nove zaveze, pa tudi še v prvih krščanskih spisih, mnogo bolj izrazito stalo v središču, kakor pa je to bilo v poznejših časih krščanstva. O usodi duše, kolikor je sploh nastopal ta izraz, se prvotno niso posebno veliko vpraševali. Vendar že novozavezno Sv. pismo samo – v nepretrgani povezavi z vero takratnega judovstva – ve, da se človek ob smrti ne pogrezne v nič, tako da bi od njega do Kristusovega prihoda v slavi in do povelčanega vstajenja v »vmesnem stanju« ničesar ne ostalo (v takem primeru bi sploh ne šlo za »vstajenje rajnih«, marveč za ustvaritev novih subjektov). V novozaveznih spisih marveč najdemo opise tega vmesnega stanja. In sicer uporabljajo ti opisi besede raj, Abrahamovo naročje, bivanje pod oltarjem (to zadnje je v Raz 6, 9) ali bivanje »v kraju hladila« (locus refrigerii, prim. »rimski kanon« pri spominu rajnih) in podobno, kakor je bilo to v navadi v judovstvu. Obenem pa začenjajo te besede razločno povezovati s kristologijo: Kdor umre, biva »pri Gospodu« ali »z Gospodom«; kdor pa biva pri Gospodu, ne umrje.⁴ Dvoje je jasno: a) Človek tudi že pred vstajenjem živi še naprej, »pri Gospodu«. – b) To nadaljevanje življenja pa še ni istovetno z vstajenjem, ki pride šele »ob koncu časov« in ki bo polni vdor božjega vladarstva nad svetom.

Za antropološko razjasnitev teh trditev in za izraze, ki bi bili ustrezno »orodje« pri takšni razjasnitvi, se sprva kristjani niso veliko zmenili; šele v zelo dolgotrajnem procesu se je na podlagi omenjenih temeljnih podatkov vere izkristaliziralo krščansko **pojmovanje človeka iz telesa in duše** in so odslej »dušo« označevali kot **nositeljico »vmesnega stanja«**.⁵ Obenem so cerkveni očetje polagoma začeli trditi, da je človeška **duša neumrljiva**, kar so potem splošno sprejeli tudi teologi pred sholastiko in v zgodnji ter visoki sholastiki, ko so za to navajali teološke in filozofsko-metafizične dokaze. Sama trditev, da je duša neumrljiva, je bila tukaj podobna Platonove mu nauku. Čisto drugače kakor Platon pa so isti cerkveni očetje in teologi prav do tridentinskega in celo do 2. vaticanskega koncila mislili glede razmerja te neumrlji-

⁴ Prim. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg ²1978, 107–112; J. Ukmar, *Nauk o poslednjih rečeh ali Eshatologija*, Škedenj pri Trstu 1972, 51 sl.

⁵ Tako J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung*, v: *IKZ* 9(1980) 209–223, tu 211 sl.

ve duhovne duše do telesa. Telo jim je vedno veljalo za bistveno sestavino celotnega človeka; ob smrti telo sicer stopi na pot razkroja, toda ob koncu časov ga bo Bog obudil (seveda spremenjenega) in ponovno zedinil z dušo, ki po smrti – ločena od svojega telesa – še naprej živi. Na smrt niso gledali kot na osvoboditev duše iz telesne »ječe«, saj bi takšno gledanje ne bilo več krščansko, marveč prej platonsko. Po bibličnem pojmovanju in po gledanju poznejših dokumentov cerkvenega učiteljstva⁶ sestavljata človekovo telo in duša naravno in osebnostno enoto; smrt je zato neko zlo, ki bi ga po prvotnem stvariteljskem božjem načrtu ne smelo biti (vsaj ne glede na takšno smrt, kakršna je v našem dejanskem stanju); to zlo smrti je prišlo na svet šele z grehom, kakor naglašča posebej sv. Pavel (Rim 5, 12). Odrešenje bo torej dovršeno šele tedaj, ko bo tudi telo obujeno k netrohljivosti in k poveljčanemu življenju (prim. Rim 8, 19–23 in 1 Kor 15).

Krščanski pojem »duše« in njene neumrljivosti – tako moremo reči – je dobil več ali manj zares izoblikovano podobo šele pri Tomažu Akvinskem, torej v visokem srednjem veku. Vendar pa je beseda »duša« že v času cerkvenih očetov postala temeljna beseda vere in molitve kristjanov, beseda, v kateri je dobivala svoj izraz gotovost o takšni kontinuiteti (nepretrganem obstajanju) človeškega jaza, ki neuničljivo traja tudi še onkraj smrti. Tako je pri kristjanih zrasla takšna podoba o človeku, v kateri »neumrljivost duše« in »vstajenje mrtvih« nista nasprotji, marveč dopolnjujoči se trditvi glede dveh stopenj ene same gotovosti upanja na poslednjo človekovo dovršitev.⁷

2. V nasprotju s tem, kar smo pravkar povedali, moderni protestantski eksegeti, katerim so se pred nedavnim začeli več ali manj določno pridruževati tudi marsikateri katoličani, očitajo Cerkvi in njenemu učiteljstvu, da je z **naukom o neumrljivosti duše pokvarila in popačila krščansko blagovest, kakršno vsebuje Sv. pismo**. Sv. pismo namreč – tako pravijo ti eksegeti – ne pozna neumrljivosti duše, marveč le smrt vsega človeka in nato njegovo vstajenje v vsej celoti; smrt je popoln izgin človeškega življenja, ki bo nanovo obujeno šele ob vstajenju. Nauk o neumrljivosti duše je, pravijo, omenjeni eksegeti, v krščansko teologijo in v nauk Cerkve vdrl iz grške filozofije kot tuje telo, zato ga je treba spet odstraniti. Takšne trditve so v zadnjem času s področja protestantske eksegeze in teologije prešle tudi med katoličane in se med njimi na široko in močno uveljavile. Celo povsem resni katoliški teologi, ki se ne predajajo modernističnim idejam, so se začeli nagibati k temu, da bi se odrekli misli na neumrljivost duše, ki bi po človekovi smrti ločeno od (svojega) telesa obstajala še naprej do dneva poslednje sodbe, ko bo – v smislu navadnega naziranja vere – spet združena s telesom. Misel o neumrljivosti duše se jim je namreč začela zdeti nebiblična, izposojena iz platonsko-helenistične filozofije, češ da v Sv. pismu Bog obljublja neumrljivost ne ravno ločeni duši, marveč celotnemu človeku; in da obuditev mrtvih nastopa v Sv. pismu ne kot nekaj dopolnjujočega k predhodni in od tega neodvisni neumrljivosti duše, marveč kot bistvena in temeljna trditev glede usode celotnega, nedeljivega človeka.⁸

Nauk o neumrljivosti duše je s tem postal tako rekoč na celi črti osumljen nezakonitega heleniziranja, ki da je popačilo pristno biblično gledanje na človekovo

⁶ DzS 902: S 329; DzS 1440: S 331; 2 Vat CS 14.

⁷ Prim. J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 213.

⁸ Prim. F. Holböck, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, v: H. Peil (Hrsg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit*, Bd. 2, Pattloch, Aschaffenburg 1977, 15–49, tu 28–32.

enoto in na človekovo posmrtno usodo, hkrati pa se oddaljilo od predmeta resnično krščanskega odrešenjskega upanja.

Odgovor na ta – tudi med katoličani – sum in ne le sum, marveč naravnost obtožbo zoper cerkveni nauk, češ da se je povsem očitno oddaljil od Sv. pisma in zabredel v pravo zmoto, podaja v pretehtani obliki M. Schmaus, ko pravi:

»V luči Sv. pisma cerkveni nauk o neumrljivosti duše ni nezakonit. Ta nauk je marveč razvitje pričevanja Sv. pisma. Samo biblicistični pozitivizem, ki Cerkvi odreka pooblaščenost, da razvija svetopisemski nauk, bi mogel to tajiti. Če je bila pri cerkvenem razvijanju svetopisemskega nauka v pomoč grška (posebno platon-ska) filozofija, tedaj to ni bilo nekaj nezakonitega. Brez dvoma more takó filozofija kakor predfilozofsko mišljenje pripomoči k temu, da spoznamo pomen svetopisemskih besed tudi v nečem takem, kar sega onkraj njihove črke . . . Če Sv. pismo ni le zanimiv časovni dokument, marveč v zapisu izročeni nagovor Boga ljudem, potem mora dati odgovor na njihova vprašanja, torej tudi na vprašanja, kakršna vsebuje duh grškega mišljenja. Danes sicer po pravici poudarjajo razlike med tako imenovanim helenističnim in bibličnim mišljenjem. Vendar pa se, če si stvar ogledamo ob jasni luči, izkaže, da v odkrivateljskem veselju neredki avtorji priostrujejo razlike v nasprotja, ki se medsebojno izključujejo. A trdi ali-ali je tudi tukaj kratko in malo napačen. Sv. pismo ne zanikuje grške filozofije, saj je silno pomembna stopnja v razvoju človeškega duha, marveč jo jemlje sebi v služenje, jo očiščuje in obenem presega. Cerkev se ni vdala zablodi, če se je v našem vprašanju okoristila z grško filozofijo. V teoloških začetnih raziskavah . . . kakor tudi v cerkvenem oznanjevanju ter v ljudski pobožnosti so tako človeka kdaj nepremišljeno naravnost poistovetili z njegovo dušo; to je sicer prikrajšanje dejanske biblične vsebine, vendar pa je takšno prikrajšanje v primerjavi z grobim materializmom in monizmom manjša zmeta. Po gledanju Sv. pisma namreč tvar in dih življenja nista adekvatno istovetna. Kdor bi to trdil, bi napravil Sv. pismo za materialistično knjigo. Do dejanske vsebine smo pravični le, če Sv. pismu pripisujemo ne sicer polno istovetnost, pač pa sintezo stvari in duha (telesa in duše). Težko je razumeti, zakaj se teologi danes kdaj z veliko strastnostjo borijo zoper neupravičeno ločevanje telesa in duše in zoper osamosvojevanje duhovne duše (kar v Sv. pismu res ni utemeljeno in je zaradi tega dejansko nezakonito), ne borijo pa se z enako ihto in ostrino zoper materializem, to je zoper istovetenje duha s stvarjo, kar očitno s silno izrazito jasnostjo nasprotuje Sv. pismu. Sicer pa ne pomeni nikakršnega odpravljanja tiste enote človekovega bitja, o kateri pričuje Sv. pismo, in nikakršnega dualizma, ki bi nasprotoval Sv. pismu, če v človeku razlikujemo telo in duha (dušo).«⁹

Kako pa je v območju krščanstva moglo priti do tako ostrega nasprotovanja nečemu, kar je dolga stoletja nekako samoumevno veljalo za nedvomljivo versko resnico in za kar je tudi zgolj filozofsko razmišljanje navajalo vrsto dokazov?¹⁰ O tem v naslednjem oddelku.

II. Miselnogodovinsko ozadje ugovorov zoper neumrljivost duše

1. V neumrljivosti duše in vstajenju od mrtvih kristjani – kakor je bilo že rečeno – niso videli nasprotja, marveč le dve dopolnilni stopnji istega upanja v večno živ-

⁹ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 1, Herder, Freiburg 1969, 358.

¹⁰ Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi IX*, Ljubljana 1941, 50–66; J. Janžekovič, *Filozofski leksikon*, Celje 1981, 64–69.

ljenje celotnega človeka. Ta gotovost je bila navzoča tako v molitvi in življenju (skupaj s prestajanjem smrti) kakor tudi v teologiji. »Prvi vdor v to gotovost,« pravi kardinal J. Ratzinger, »je nastopil pri Lutru, kateremu je uporabnost pojma duše postala dvomljiva, in sicer dvomljiva natančno iz istih razlogov, ki so v našem stoletju povzročili krizo tega pojma tudi v katoliški Cerkvi. Do tedaj je govornica upanja rasla v občestvu vere; to občestvo je v svoji diahronični enoti jamčilo za identiteto verovanega pri postopnem razvoju besed in izoblikovanju celostnega pogleda na stvarnost, ki jo ima vera v mislih: Razvoj in identiteta nista bila nikakršni nasprotji, saj je skupni subjekt, to se pravi Cerkev, oboje zedinjal v trdno enoto. Za Lutra pa **Cerkev ni bila nikakršno poroštvo več**, nasprotno, začela mu je veljati za samostalno kvariteljico čiste božje besede. Izročilo mu ni več trajna živost prvotnega, marveč nasprotje tega. Pravi smisel začetka je treba zdaj iskati v **historičnem razumevanju Sv. pisma zoper živo razumevanje Cerkve**; razvoj ni več nikakršna kategorija, ker manjka nositelj razvoja. S tem postane ostro naslajanje na biblično terminologijo neizbežno in prav tako neizbežno tudi zamenjanje pojma duše, ki ni izražal takšne sinteze posameznih prvin naziranja, kakršna v Sv. pismu še ni bila verbalno (po besedi) navzoča. S to ločitvijo od izvora in od izročila je pri Lutru povezan notranji odpor do helenistične, filozofske prvine v krščanstvu. Zgodovinsko krščanstvo sloni na spojitvi (Verschmelzung) biblične dediščine z grškim mišljenjem; to sintezo je treba zdaj – po Lutrovem mnenju – spet razdreti in poiskati ne-helenistično krščanstvo.«¹¹

Lutrova radikalnost – tako nadaljuje Ratzinger – se je kakor v mnogih drugih območjih tudi tukaj izkazala kot duhovnozgodovinska (oziroma miselnozgodovinska) anticipacija, ki je šele veliko pozneje uveljavila v polnosti svoj učinek, v dobi luteranske ortodoksije nikakor še ne. To se je zgodilo z nastopom velike krize izročila med razsvetljenstvom in tedaj, ko je v 19. stoletju polagoma dosegel zmago historicizem. Šele tedaj se je na široko uveljavilo spremenjeno stališče do izročila. V takšnem stališču se zgodovinar postavi v duhovni prostor zunaj živega subjekta, ki je nositelj izročila. Zdaj nič več ne bere zgodovine v smeri naprej, marveč v smeri nazaj; in skuša tako najti njen prvotni namen kakor v nekakšnem čistem preparatu, ki ni več živ.

2. Ko je **katoliška teologija** začela sprejemati **historično-kritično metodo**, se je polagoma tudi v njej pripravljala kriza. Seveda je historično-kritična metoda na ustreznem mestu ter v pravem okviru upravičena in potrebna ter jo je okrožnica Pija XII. Divino afflante l. 1943 tudi uradno legitimirala.¹² Žal, da tradicionalna šolska filozofija ni znala obdelati in razjasniti problemov, ki tukaj nastanejo. Tako je z 2. vatikanskim cerkvenim zborom zlasti tam, kjer so se najbolj krčevito in z zares neumestno togostjo držali vsega starega – pri tem pa pozabljali, da je izročilo v Cerkvi nekaj živega – nastal vtis popolne novosti, vtis, da je zdaj treba krščanstvo na vseh področjih zasnovati docela nanovo. Takšno stanje pa je nekako nujno prebudilo krizo, ki je ponekod prodrla na dan naravnost z elementarno silovitostjo. Tako so tudi v območju eshatologije že zdavnaj pripravljena vprašanja skoraj brez napore potisnila stran to, kar je zgradila dotedanja šolska teologija. Kako naglo je vse to potekalo, potrjuje Holandski katekizem. Ta je izšel leto po koncilu in je že pustil za

¹¹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 213; o odnosu M. Lutra do filozoskih prvin v krščanstvu glej Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa Réforme*, Cerf, Paris 1983, 31–49.

¹² Izvlečki iz okr. Divino affl. Sp. so v DzS 3825–3831: S 132–134.

seboj neumrljivost človeške duše, namesto tega pa na osnovi močno nerazjasnjene antropologije uvedel misel o stopnjevitem vstajenju, če že ne o vstajenju v smrti sami.¹³ K temu pojmovanju se je, kakor sam priznava, nagibal nekaj časa tudi J. Ratzinger, ki je potem v svoji Eshatologiji obširno in delno z ostro polemiko zavrnil prav to stališče, katero je ob poglobljenem študiju in razmišljanju jasno spoznal za zgrešenega.¹⁴

Katoliško stališče v razmerju do izročila je postalo nerazumljivo za vsakogar, ki je nekritično in brez pridržkov sprejel umevanje zgodovine, lastno svetu tehnike in njegovi protizgodovinski racionalnosti. Tej tehnični racionalnosti ustrezno ravnanje historično-kritične metode s spoznavnim predmetom je mogoče primerjati nekakšni nekrofiliji: Pripadniki takšnega ravnanja vsakokrat ustavijo dogajanja in jih fiksirajo v njihovi takratnosti. Doseči skušajo kolikor le mogoče čiste preparate vsakokratnih točk tega, kar je nekdaj bilo. Glede na krščansko vero to pomeni, da skušajo izolirati najstarejšo obliko izrazov vere od njenih poznejših izoblikovanj, da bi končno imeli tako rekoč v rokah Jezusovo oznanilo v »čisti« obliki. Ko so našli Jezusa »logionskega vira«¹⁵, je vse poznejše razjasnjeno kot »človeški dodatek«; in nato je mogoče kombinirati tudi dejavnike pri nastanku tega »dodatka«. Pravi oskrbnik ključa do smisla oznanila, katero je v duhu takšne metode treba umevati pravzaprav arheološko, more biti le historik. »Tukaj ni mogoče več uvideti, da bi mogel v zgodovini obstajati tak subjekt kontinuitete, v katerem je razvoj zvestoba in ki nosi sam v sebi polnomočje.«¹⁶ O upoštevanju delovanja Svetega Duha tukaj seveda ne more biti govor.

»Za takšno stališče je antropološka sinteza, v kateri je krščansko izročilo zedinilo posamezne prvine bibličnega verovanja, morala postati brezpomembna, dà, sumljiva. Pojma duše, kakršen je lasten izročilu, dobesedno in enotno v Sv. pismu nove zaveze dejansko ni mogoče najti. Za smer, ki jo je ubralo teološko mišljenje po koncilu, sta postala odločilna dva nadaljnja motiva. – Najprej je treba tukaj govoriti o okrepljeni vrnitvi **antihelenističnega afekta**, ki je v dogemskozgodovinskih spisih praktično že od časa njihovega začetka postal naravnost temeljna kategorija podajanja; vsebina, pomembnost, meje tega afekta – to ni nikoli bilo zares obdelano. Negativno razmerje do tega, kar je grško, sta pospeševali dve aktualni temeljni stališči: Najprej je tu skepsa zoper ontologijo, zoper govorjenje o biti (Sein), govorjenje, ki nasprotuje funkcionalistični in aktualistični usmerjenosti današnjega mišljenja, dà, ki se zdi nesprejemljivo. V teologiji so nasproti ontološkemu mišljenju, katero radi obtožujejo kot statično, postavili zgodovinsko-dinamično stališče Sv. pisma; tudi so vse, kar je ontološkega, označili za opredmetenost (sachhaft), kot nekaj, kar je nedialoško in neosebno. – Temu se je dalje pridružil tudi skoraj paničen **strah pred očitkom dualizma**. Gledati na človeka kot na bitje iz telesa in duše, verovati v nadaljnje življenje duše med telesno smrtjo in človekovim vstajenjem se je zdelo kakor izdajstvo nad bibličnim in modernim spoznanjem enote človeka, enote stvar-

¹³ **Krščansko oznanilo. Holandski katekizem za odrasle**, Maribor 1971, 487–492. Na str. 488 je značilno rečeno: »Čakajo. Kmalu bodo vstali (nem.: Sie sind dabei auferweckt zu werden).« Str. 490 govori o »napredovanju v vstajenju« (nem. In-der-Auferweckung-fortgeschritten-Sein).

¹⁴ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 14 sl.

¹⁵ O »logionskih virih« prim. A. Grabner-Haider in J. Krašovec s sodelavci, **Biblični leksikon**, Celje 1984, 422.

¹⁶ Tako dobesedno pravi J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 215.

stva – reči kaj takega je očitno veljalo isto kakor zavreči biblično misel o stvarjenju in se pogrezniti v grški dualizem, ki deli svet v duha in tvar.«¹⁷

Z omembo odklonilnega stališča do »ontološkega mišljenja« stopa pred nas še drug vidik krize, kakršna je nastopila v teologiji. Gre za predrugačenje v določanju **razmerja med vero in razumom**; to razmerje je zdaj potegnjeno v negotovost. Mostovi skupnosti mišljenja v razmerju verujočega človeka do filozofije so podrti. Vera in razum nimata po »novem« gledanju **nobenih zanesljivih povezav**. Kakor hoče historična metoda pretekla dogajanja in pretekle pojave destilirati prav do njihove golote in jih fiksirati v njihovi prvotni obliki, tako naj bi vse, kar je teološkega, očistili od slehernih filozofskih dodatkov. »Nezaupanje historičnega razuma do filozofskega razuma ima tukaj odločilno vlogo. Redkokdaj pride v zavest, da gre obakrat za razum in da torej ravno historična rekonstrukcija ni taka, da bi postavila pred nas vero v 'čisti' obliki.« Nato postavlja Ratzinger vprašanje: Ali pa je res, da povezava vere v vstajenje z vero v neumrljivost duše temelji na neprimernem in nezakonitem privzemu filozofije v vero? In povzema odgovor v dve točki:

a) Zgodovinsko je mogoče nedvoumno izkazati, da pojem duše v krščanskem izročilu nikakor ni kratko in malo prevzem filozofskega mišljenja. Oblika, ki jo je temu pojmu dalo krščansko izročilo, brez tega izročila nikjer ni obstajala. Krščansko izročilo je pobralo že pripravljene uvide ter raznovrstne miselne in jezikovne prvine, jih na podlagi vere očistilo in preoblikovalo ter pretopilo v novo enoto, ki je pritekala iz logike vere in omogočila tej logiki njeno izražanje. Krščanska novost je svoj najmočnejši izraz na tem področju našla v obrazcu »duša kot lik telesa«. Tomaž Akvinski je ta obrazec prevzel od Aristotela, a ga privedel do radikalno novega pomena; tako je viennski koncil mogel v tem najti veljaven izraz za krščansko antropologijo, izraz, katerega je ta koncil (in nato še 5. lateranski koncil) v sporih tistega časa zaščitil kot jezikovno obliko verovanja.¹⁸ »Na osnovi vere v stvarjenje in na podlagi temu ustreznega krščanskega upanja je bilo tukaj doseženo takšno stališče onkraj monizma in dualizma, ki bi ga morali prištevati k neizgubljivim temeljnim prvinam antropoloških uvidov. V ostalem bi moral kristjan (in sploh mislec) imeti monizem ne za nekaj manj nevarnega in usodnega kakor pa dualizem.«

Po takšnem gledanju, kakor ga je izrazil Tomaž Akvinski, »je nekako samo-umevno, da človek v vsem svojem življenju 'ponotranja' tvar in sploh tvorni svet in da to povezanost s stvarjo tudi s smrtjo ne 'odpihne', marveč jo nosi v sebi še naprej. In ni tako, da bi po smrti dušo držalo skupaj neke vrste telo, marveč duša, ki še naprej obstaja, ohranja v sebi ponotranjeno tvar svojega življenja in je tako razprostrta v smeri k vstalemu Kristusu ter k svojemu prihodnjemu vstajenju ob koncu časov.« Vsekakor je edino skladno z logiko govornice, če govorimo o nadaljnjem življenju **duše**.

b) Naj bo še tako upravičeno, da kličemo v spomin trajno vključenost (integracijo) tvari v dušo, tiste tvari namreč, ki je postala v človeku telo, je vendar napačno, če si predstavljamo, kakor da je to pravi in bistveni pogoj za večno življenje. Tvar je namreč za življenje najprej pogoj smrti. »Na čem pa človekovo pričakovanje večnega življenja sploh temelji? To bistveno vprašanje je ob disputiranju okoli dualizma in

¹⁷ J. Ratzinger, pr. t., 215 sl.

¹⁸ J. Ratzinger navaja na str. 221 za to vprašanje pomembno delo Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen*. Die anthropologische Formel »anima forma corporis« im sogenannten Korrekortienstreit und bei Petrus Johannes Olivi, Münster 1972; prim. tudi J. Ratzinger, *Eschatologie*, 124–127.

monizma nazadnje sploh izginilo spred oči. Kaj je tisto, kar človeka sploh nagiba, da hrepeni po trajnosti? Izolirani jaz gotovo ne, marveč izkustvo ljubezni: Ljubezen hrepeni po večnosti ljubljene in zato hoče tudi lastno večnost. Potemtakem se krščanski odgovor na naš problem glasi: Neumrljivost ne tiči v človeku samem; neumrljivost temelji na relaciji, na odnosu do tega, kar je večno in kar napravi večnost smiselno. Tista stalna stvarnost, ki more dati in izpolniti življenje, je resnica, ljubezen. Človek more večno živeti zato, ker je zmožen odnosa do tistega, kar daje večnost. Tisto, ob čemer ta odnos najde v človeku navezovališče (Anhalt), imenujemo 'duša'. Duša ni nič drugega kakor človekova zmožnost za odnos do resnice (Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit), do večne ljubezni. In tako postane zapovrstnost realitet pravilna: Resnica, ki je ljubezen, to se pravi Bog, daje človeku večnost, in ker je v človeškega duha, v človeško dušo integrirana tvar, zato v človeku tvar doseže možnost za dovršitev v vstajenju (Vollendbarkeit in die Auferstehung hinein).«¹⁹

Z navedbo teh dveh Ratzingerjevih premislekov smo delno posegli že v naslednji oddelek našega razpravljanja.

III. Ponovno vračanje k »duši« in njeni neumrljivosti

Raziskave in diskusije zadnjega časa so postavile v jasnejšo luč marsikaj takega, na kar so se sklicevali ali se še sklicujejo tisti eksegeti in teologi, ki so začeli bolj ali manj določno spodbijati resnično upravičenost govorjenja o »duši« in o neumrljivosti duše, češ da se zares pristno krščansko upanje nanaša le na vstajenje celotnega človeka, medtem ko je neumrljivost duše helenističnega izvora in je hkrati v nasprotju z današnjo znanstveno miselnostjo.

1. Vprašanje o domnevni helenizaciji krščanstva v splošnem in posebej glede kristologije je podrobno preučeval zlasti A. Grillmeier. Izsledki so ga privedli do prepričanja, da ni mogoče zagovarjati podmene o globokem vplivu helenistično-kulturnega okolja na krščansko oznanilo. »Cerkveni očetje in prvi koncili so se skrbno držali podatkov Sv. pisma, saj je bilo to zanje edino res odločilno, kadar je šlo za vsebino vere in ne le za izrazne oblike.« Znebiti se moramo, poudarja Grillmeier, »nezaupanja, ki je bilo z nepreverenim govorjenjem o heleniziranju prebujeno zoper stare cerkvene zборе . . . Niceja ni helenizacija, marveč dehelenizacija ali osvoboditev krščanske podobe o Bogu od helenistične zožitve ali razcepitve. Niso Grki napravili Niceje, temveč je Niceja premagala grške filozofe.« Zoper trditev, da so cerkveni očetje odrešenjskozgodovinsko in funkcionalistično gledanje, ki je lastno Sv. pismu, nadomestili in popačili s helenistično ontologijo in metafiziko, poudarja Grillmeier: Cerkveni očetje so se oprli na grško ontologijo in metafiziko le toliko, kolikor je bilo potrebno, da so zavarovali vsebino božjega razodetja pred pačenjem, ki je grozilo od helenističnega mišljenja. Le neradi so se spustili v to, da bi bili govorili v filozofskih pojmih o skrivnosti Boga, razodetega v Kristusu. Ko so na primer sprejeli obrazec o treh hipostazah (osebah) v enem bistvu, so ustvarili podlago za vedno globlje premišljevanje o Bogu, ki ni mrtva bit in ne čista funkcija, marveč bit kot ljubezen, in to kot Oče in Sin in Sveti Duh. Grillmeier tudi opozarja: Enačenje bibličnega mišljenja s funkcionalno miselno obliko in govorico, helenističnega pa z ontološko in bistvenostno (metafizično) – takšno enačenje je zgrešeno.

¹⁹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 222.

Pri grško-krščanskih pisateljih najdemo ne le ontološko in bistvenostno, marveč tudi izredno bogato funkcionalnostno in bivanjsko terminologijo.²⁰

Če kdo nepremišljeno povečuje nasprotje med bibličnim in »helenističnim« gledanjem, lahko pride do napačnih sklepov. To vidimo na primer ob Oscarju Cullmannu. Takole je zapisal: »Nova zaveza nas ne more in noče poučevati o božji 'biti', gledani zunaj dejavnosti, s katero se razodeva; raziskovanja glede 'biti' v filozofskem pomenu so Sv. pismu Nove zaveze popolnoma tuja.« Iz tega so mnogi bralci sklepali, da se kristjanu v smislu Cullmannove trditve sploh ni treba zanimati za »bit« oziroma »eksistenco« Boga, češ da o tem Sv. pismo sploh ne govori, marveč se zanima le za »funkcionalno« stran Boga, za »vlogo, ki jo ima Bog za nas«. O. Cullmann pa je nato v novi izdaji svoje knjige zavrnil nesporazum, ko je izrečno dostavil: »Če se Sveto pismo od začetka do konca drži tega, da govori o božji dejavnosti in ne o božji biti . . . , se vendar v dejavnosti razodeva božja bit.«²¹

Kar je bilo tukaj navedeno glede očitkov »helenizacije«, se neposredno tiče predvsem osrednje vsebine krščanskega oznanila; a velja tudi za naše ožje vprašanje: za »dušo« in njeno neumrljivost.

2. A ne le na teološkem področju, marveč tudi v prostoru današnje filozofske diskusije je **strah pred pojmom duše** in s tem povezani **strah pred neumestnim dualizmom** postal več ali manj **brezpredmeten**. Znani filozof J. Seifert je še posebej obširno in bistro analiziral mnogoumnost, ki tiči v izrazu dualizem, in pokazal osem medsebojno različnih stališč, ki jih razni avtorji vsi vtikajo v ohišje te besede in tolikokrat popolnoma neutemeljeno sumničijo »dualizma« tiste avtorje, ki govorijo o »duši«.²²

J. Ratzinger splošno ugotavlja: K današnjim najpomembnejšim točkam razvoja v filozofski diskusiji glede našega vprašanja spada dejstvo, da sta se pomembni nevrofiziolog J. Eccles (dobil Nobelovo nagrado) in filozof C. Popper, ki velja za pozitivista, srečala v zavračanju nevrofiziološkega monizma in materializma. Eden je te monistične predstave zavrnil naravoslovno, drugi strogo logično. To ju je privedlo do tega, da sta izdelala »pregnantno dualistično stališče«, pri čemer je beseda tukaj mišljena popolnoma nevtralnno v smislu relativne samostojnosti, kakršna pripada na eni strani zavesti, na drugi strani telesnemu instrumentu te zavesti. Oba sta skupaj objavila delo pod zgovornim naslovom *Das Selbst und sein Gehirn* (Jaz in njegovi možgani). Že iz tega naslova odseva teza knjige, po kateri ima »Selbst« možgane kot svoj fiziološki substrat, kot svoj instrument. V skladu s svojo metodo pušča pri tem Eccles vprašanje o neumrljivosti odprto: »Tako nastanek kakor izgin (Dahinschwinden) naše eksistence sta obe strani prav iste skrivnosti, kakor je to mogoče spoznati na zadnji ravni problema telo-duša. Kaj nastane iz naše zavesti po smrti možganov? Čudoviti instrument te zavesti razpade in se nič več ne odziva na dotike svojega spoznavajočega subjekta (auf sein erkennendes Darüberstreichen). Ali se bo subjekt (das Selbst) potem v drugačni pojavni obliki (Erscheinungsform) spet obno-

²⁰ A. Grillmeier, *Jezus von Nazaret – im Schatten des Gotessohnes?*, v: H. U. v. Balthasar, A. Deisler etc., *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*, M.–Grünwald, Mainz 1976, 60–82. Tu Grillmeier povzema sadove svojih dolgoletnih študij.

²¹ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux-Niestlé, Neuchatel-Paris 1968, 286; manj jasno je Cullmann to izrazil že v izdaji istega dela l. 1958, 286. H. de Lubac to navaja v svoji knjigi *Dieu se dit dans l'histoire*, Cerf, Paris 1974, 41 sl.

²² J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979, 126–130.

vil? To vprašanje leži zunaj tistega, kar more vedeti znanost; in znanstvenik bi se zato moral varovati, da ne bi tukaj prehitro izrekel dokončnega ne.«²³

K temu pripominja J. Ratzinger: »Gotovo bo teolog, ki se danes v smislu krščanskega izročila poteguje za existenco in neumrljivost duše, naletel na ugovore od mnogih strani. Toda ne trdi nečesa filozofsko ali naravoslovno nesmiselnega, nekaj takega, česar ni mogoče zastopati. Nasprotno: Poteguje se zoper posurovitve in zoper zgodovinsko pozabljanje, ki grozi, da se bo razširilo daleč naokrog; poteguje se za natančnejše in obsežnejše mišljenje in sme biti prepričan, da s tem ne stoji osamljen. S teorijo o vstajenju v smrti pa nasprotno podere mostove skupnosti mišljenja, mostove k filozofiji, kakor jih podere tudi v razmerju do zgodovine krščanskega mišljenja: Predrugačenje v določanju razmerja med vero in razumom kakor tudi predrugačenje v odnosu do izročila, do notranje enote, lastne zgodovini vere – to je celo odločilno ozadje celotnega procesa.«²⁴

Ratzinger misli tukaj na proces, ki je privedel do odklanjanja pojma duše in pa njene neumrljivosti. S »teorijo o vstajenju v smrti«, ki jo omenja in obenem odklanja, se bomo nekoliko seznanili pozneje.

3. Navedena Ratzingerjeva izvajanja so dobila nepričakovano močno potrdilo na študijskem zborovanju, ki ga je od 2. do 5. januarja 1985 priredila delovna skupnost nemških katoliških dogmatikov. Skupna téma razpravljanj je bila **'Duša' kot problematičen pojem krščanske eshatologije**.²⁵

V prvem referatu je freiburški strokovnjak za fundamentalno teologijo Hansjürgen Verweyen prikazal, kakšno je pri današnjih evangeličanskih teologih stanje glede diskusije o »duši« in o eshatoloških vprašanjih, ki so s tem v zvezi. Ugotovil je, da neredki evangeličanski teologi spet pozitivno govorijo o duši in njeni neumrljivosti. Obenem je Verweyen zastavil vprašanje: Katere so tiste prvine, ki pod vidikom sistematičnega razmišljanja povezujejo starozavežno upanje s tistim upanjem, kakršnega zasledimo v filozofskem izročilu? Gre za vprašanje, ki se nanaša na povezanost med vero in (filozofskim) razumom. – Naslednje predavanje je imel Ernst Haag, trierski strokovnjak za Staro zavezo. Postavil je most od Stare do Nove zaveze, kar se tiče njunega gledanja na neumrljivost duše. Od 1 Mz 2,7.8 (bogopodobnost človeka!) je potegnil črto prav do izrečnih trditev Mdr o ustvaritvi človeka za neminljivost (2,23), s tem je pa pokazal, kako je Izraelova vera v Jahveta odprta za predstavo o takšni človekovi poklicanosti, ki je utemeljena v stvarjenju. Pri diskusiji so nekateri sicer ugovarjali, da je Haag v interesu svoje temeljne teze o duši premočno sistematiziral raznovrstne starozavezne trditve, vendar ni bilo mogoče zanikati: Haag je prepričevalno dokazal, da ima tudi v obzoru biblične miselnosti svoje mesto vprašanje o **antropoloških predpostavkah** za božje delovanje na človeku in s tem tudi vprašanje o »duši«.

S čisto drugačnega stališča je prav tako v prid »rehabilitiranja« duše govoril münchenski filozof Gerd Haeffner SJ. Ugotovil je, da sta problem telo-duša in pa čisto splošno **filozofska psihologija** spet postala živo področje filozofskega razmišljanja. Haeffnerjevo filozofsko približevanje k problemu se je odvijalo v dveh kora-

²³ C. R. Popper/J. C. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin/Heidelberg/London/New York 1977; nav. J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 219 sl.

²⁴ J. Ratzinger, pr. t., 220.

²⁵ Podatke o tem zborovanju povzemam po U. Tuh, *Rehabilitierung der Seele? Dogmatikertagung zur Eschatologie*, v: *Herder-Korrespondenz* 39 (1985)78–81.

kih. **Najprej** je pokazal, da nič več ne držijo pglavitni argumenti, ki jih navadno navajajo zoper obstoj neuničljivega, nerazrušljivega jedra v človeku. Zgrešeno je dokazovanje, ki pravi: Ljudje so telo (Körper), torej se razkrojijo v vsej celoti; ali: k človeški biti spada eksistencialna razsežnost telesnosti (Leiblichkeit), ki vključuje tvarnost (Körperlichkeit), zaradi česar z razpadom telesa preneha eksistirati tudi človek; ali: tudi če ima duša v sebi svojo subsistenco, izgubi ta v smrti kljub temu skupaj s svojim telesom tudi svojo individualnost. V **drugem** oddelku je nato Haefner razvil pozitivne, a od vere neodvisne, v samem človekovem izkustvu zasidrane utemeljitve (Hinweise), iz katerih sklepamo, da duše obstajajo oziroma živijo tudi še onkraj smrti. Na prvem mestu je navedel postulat onstranske izravnave, ki sledi iz brezpogojne zahtevnosti nravnih imperativov (zapovedi); na drugem mestu duhovnometafizični argument, da takšno bitje, ki more spoznavati zgolj duhovne bitnosti, ne more biti kratko malo minljiv del tvarnega sveta. Dostavil pa je: niti postulato-rična pot niti metafizična pot, če vsako od njiju vzamemo samo zase, ne moreta docela nositi dokaznega bremena v prid neuničljivosti duše; treba ju je vzeti skupno. – Obenem je Haeffner poudarjal, da se teologija pri vprašanju o večnem življenju ne sme izmikati v »**fideistični decizionizem**«, kakor da se je pri sprejetju pozitivne trditve o večnem življenju treba na slepo in brez kakršnihkoli razumsko spoznatnih razlogov odločiti za sprejetje tega. Teologija se mora marveč zanimati in zavzemati tudi za **izdelavo filozofske poti**, po kateri bi prišli do spoznanja neumrljivosti duše. »Zaprta svet finitizma je treba razbiti z argumenti, ki temeljijo na osnovi življenjskega izkustva, ki gre dovolj v globine.« Tudi v tem naj se torej kristjan ne vdaja nekakšni shizofreniji, nekakšni dvotirnosti v razmerju med vero in vednostjo (védenjem): kristjan ne sme ravnati tako, da bi v veri živel v prepričanju, da je »duša« neumrljiva. glede na naravno spoznanje pa bi sprejemal »psihologijo brez psihe«, kakor se danes marsikdaj dogaja.²⁶ – Obenem se je Haeffner postavil zoper napačno substancialistično in spiritualizirajoče pojmovanje duše: kakor da bi bila duša brez odnosov, ko so vendar ravno odnosi zanjo nekaj bistvenega; ali pa, kakor da bi trditev, da je duša neumrljiva, neuničljiva, vodilo k zanikanju tvarnih zemeljskih realnosti.

Naslednja dva referata sta šla več ali manj v nasprotno smer, vsaj pod nekim vidikom. Vendar nista mogla spodbiti prepričljivosti prvih treh referatov.

G. Greshake, dunajski dogmatik, je zagovarjal tisto zamisel, ki jo je ne nazadnje prav sam sistematično izdelal: zamisli o »**vstajenju v smrti**«. Ta zamisel poudarja človeka kot enoto. Smrt prizadene človeka v tej enoti; hkrati pa človek izkuša v smrti božjo zvestobo v vsej celoti in je torej deležen dovršitve tudi v tvorni razsežnosti (svojega telesa in sveta), ki se v človeku »ponotranji« (wird verinnerlicht). Tako je – pravi ta teorija – smiselno govoriti o »vstajenju v smrti«; saj pozna Sv. pismo nove zaveze samo eno zmago nad smrtjo, namreč deležnost pri Jezusovem vstajenju, potem ko je bil človek deležen s smrti v Kristusu. Greshake je podal pregled čez zgodovino eshatologije in poudaril, da so najmanj tri prve generacije kristjanov shajale brez eshatološkega pojma »duše«. Nato je bil res oblikovan specifično

²⁶ Prim. o tem J. Seifert, v op. 22 n. d., 72–79; pa tudi J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung (Kleine katholische Dogmatik Bd. III)*, Pustet, Regensburg 1875, 276 sl. Oba navedena avtorja »psihologijo brez psihe« odločno odklanjata. Posebno razvita pa je takšna psihologija brez psihe na primer pri Miguelu de Unamunu, čeprav brez vsake resnične logije; prim. njegovo **Tragično občutje življenja**, Ljubljana 1983, 107, 145 in še večkrat.

krščanski pojem duše (ki tudi v vmesnem stanju med smrtjo in poslednjo sodbo ni brez odnosa do telesa). A po Greshakejevi trditvi je »duša«, kolikor naj si jo mislimo prosto telesa, »v sebi zgrešen pojem« (Unbegriff); tako naj bi tudi danes nič več ne govorili o neumrljivosti duše, marveč o »vstajenju v smrti«, kar se – po Greshakejevi trditvi – more opreti na mnoge prvine izročila, obenem pa ustreza prizadevanjem za primerno govorico vere in oznanjevanja.

Pridržke zoper pojem duše je izrazil tudi Otto-Hermann Pesch (iz Hamburga) v referatu *Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien* (Teološka antropologija med naukom o duši in teorijami o evoluciji). zavzemal se je za to, da bi **namesto o »duši« govorili rajši o »duhu«**, ki kaže na subjektiviteto in svobodo kot na dve specifičnosti, kakršnih naravoslovno in evolutivnoteoretično ni mogoče povsem obseči. Pesch je postavil tezo: Človeška svoboda je »podarjena deležnost pri tisti subjektiviteti in svobodi ter sposobnost za komunikacijo s tisto subjektiviteto in svobodo, ki je bistvena Bogu v razmerju do sveta«; zadostno jo razložimo šele s posebnim stvarjenjskim dejanjem svobode od Boga samega. Ko Bog s stvarjenjem podari človeku delež svojega duha (oziroma Duha) in ga s tem napravi za človeka, naveže z njim hkrati tudi komunikacijo. Iz tega sledi za eshatologijo: »Človekov duh je kot deležnost (Teilhabe) pri božjem duhu neuničljiv (unauslöschbar), ker bi njegovo ugasnjenje pomenilo, da je Bog preklical tisti svoj klic (Berufung), katerega je dobresedno izrekel človeku, ko je z njim navezal komunikacijo.« To je dialoško utemeljena neumrljivost, ki velja – tako je poudarjal Pesch v referatu – celotnemu človeku kot poklicanemu k življenjskemu občestvu z Bogom.²⁷ Kako je pri tem z dovršitvijo stvarnih razsežnosti oziroma stvari same, to vprašanje je Pesch pustil v glavnem odprto. Obenem je naglasil, da je za novejšo krščansko eshatologijo značilna zadržanost in pičlost, ko gre za razne trditve; tega teologija pač ne sme spet zamenjati s preveč številnimi tezami, ki bi hotele prinesiti jasnosti tam, kjer je ni mogoče doseči. S tem pa ni rečeno, da je zanaprej dovoljeno kar opustiti resen miselni napor glede eshatoloških vprašanj. Teologija se mora tudi zanaprej kritično spoprijemati s tem, na kar zadene v družbeni zavesti, kjer nastopajo več ali manj resne predstave o onstranstvu in bi mogle krščansko oznanilo o »poslednjih rečeh« spraviti v nejasnost. Nekaj pozornosti bo v prihodnje treba posvečati tudi eshatološkim trditvam drugih religij, ki imajo vsaj delno vpliv tudi na Zahod (na primer predstave o reinkarnaciji). Nekaj tega zadnjega je načel švicarski misiolog R. Friedli s premisleki o razmerju med krščansko in afriško tradicionalno eshatologijo.

Vsekakor je to študijsko zborovanje zares pomenilo nekakšno rehabilitacijo duše in njene neumrljivosti, čeprav z novimi osvetlitvami.

V novejših diskusijah se je vedno znova pokazalo, kako hitro teorije skupaj z miselnimi modeli, na primer teorija o razmerju med individualno človekovo dovršitvijo onkrat smrti ter dovršitvijo sveta in zgodovine, ali teorija o vstajenjski telesnosti, zadenejo ob meje in postanejo abstraktne. G. Greshake je glede na to pri diskusiji prav na tem zborovanju predložil v premislek vprašanje: Ali bi ne bilo mogoče v eshatologiji uporabljati dva komplementarna (medsebojno dopolnjujoča se) načina

²⁷ Misel o »dialoški neumrljivosti« je že prej razvijal J. Ratzinger v razpravi *Schwierigkeiten mit dem Apostolicum*, v: P. Brunner/G.Friedrich/K. Lehmann/J. Ratzinger, *Veraltetes Glaubensbekenntnis?*, Pustet, Regensburg 1968, 97–123, zlasti 120–123. Isto misel ima Ratzinger v svoji znani knjigi *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968, 249–257, 289–300: slov. prevod. *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, zlasti 260–267.

govorjenja in dva miselna modela, enega poleg drugega? Ali bi torej ne bilo mogoče enako govoriti z ene strani o »vstajenju v smrti«, z druge strani pa o »duši, ki čaka na svojo dokončno dovršitev«? S tem bi obenem bilo upoštevano tisto, za kar se zavzema kongregacija za verski nauk v svojem pismu »k nekaterim vprašanjem o eshatologiji«. ²⁸

Med glavnimi točkami navedenega pisma je pod praktično oznanjevalnim vidikom navedeno ravno vprašanje o »duši« in njeni neumrljivosti, s čimer so več ali manj povezane tudi druge točke. Tako je G. Greshake, ki se je med katoliškimi teologi še prav posebej in pač najobširneje zavzemal za to, da bi tezo o »neumrljivosti duše« in o »vmesnem stanju« (med smrtjo in vstajenjem) nadomestili s tezo o »vstajenju v smrti«, izrečno priznal (tudi notranjo, ne le praktično-izrazoslovno) upravičenost še nadaljnjega vztrajanja pri neumrljivosti duše, medtem ko bi teza o »vstajenju v smrti« bila samo nekakšno dopolnilo k prvemu.

Téma trierskega zborovanja je bila 'Duša' kot problematičen pojem krščanske eshatologije. Pokazalo pa se je, da ta pojem vendarle ni tako zelo problematičen, kakor so tudi mnogi katoličani začeli misliti v zadnjem času. Razpravljanja so odstranila neredke vprašaje in pomisleke zoper »dušo« in – kljub nekaterim nasprotujočim glasovom – pokazala, da tudi govorjenja o njeni »neumrljivosti« ²⁹ ni mogoče kratko in malo označiti za nekaj neumestnega ne pod filozofskim ne pod teološkim vidikom. Seveda pa ne smemo na dušo in telo gledati kot na dve ločeni in popolni podstati, združeni le pritično, nekako po naključju. Saj bi to ne bilo ne biblično in ne krščansko umevanje, marveč ono pojmovanje grškega filozofa Platona ali pa Descartesa, ki zlamlja človekovo enoto in napravlja za nekaj nerazumljivega tisto, kar je bistvena vsebina evangelija: »Bog je bil namreč človeka poklical in ga kličče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja« (CS 18,2). »Tedaj boskupaj s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (C 48,1). In neumrljivosti seveda ne smemo pojmovati »substancialistično«: kakor da »podstat« duše po smrti še naprej obstaja iz lastne moči, iz svojega. Zoper takšno »substancialistično« pojmovanje moramo reči: nadaljevanje življenja po smrti temelji na božjem hotenju in delovanju, ne ravno na »nedeljivosti duhovne podstati«, naj bo ta nedeljivost še tako resnična; neumrljivost temelji na tem, da je človek (po duši); sposoben za spoznavanje Boga in za ljubezen do njega, kakor to pojmujejo veliki učitelji teologije, med njimi sv. Tomaž Akvinski. ³⁰

²⁸ G. Greshake, nav. U. Ruh, v op. 25 n. d., 80 sl. Zanimivo je primerjati Greshakovo in Ratzingerjevo stališče; glede Ratzingerja glej v op. 5 n. d., 213 sl. Če pogledamo bolj od blizu, vidimo, da si stvarno mnogo manj nasprotujeta kakor pa izrazoslovno.

²⁹ Boljše bi bilo, če bi govorili o netrohljivosti ali neminljivosti, »in corruptibilitas«, ne o »immortalitas«. Saj če »umreti« ne vzamemo abstraktno, moremo to pridevati le živemu človeškemu posamezniku, ne pa (zgolj) duhovnemu bitju (»Geist-Seiendes«); zato pa tudi zanikati tega o takem bitju ne moremo. Seveda pa moremo takšno nerazkrojljivost (netrohljivost) oziroma neminljivost ugotavljati le tedaj, če predpostavljamo človekovo ustvarjenost, takšno prvino v človeku, o kateri imamo trdno gotovost, da bo »večno« ostala kljub svoji prigradnosti (kontingenci). z drugimi besedami: Gotovost o in corruptibilitas duhovne duše izvajamo iz vere, da Bog ne bo nikoli preklcal svojega stvarjenjskega dejanja; nikakor ne iz duše same, kakor da bi se mogla katerakoli ustvarjena »podstat« (substancia) obdržati v bivanju sama iz sebe. Tako po pravici pripominja R. Schulte, *Leib und Seele, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Tbd. 5, Herder, Freiburg 1981, 5–61, tudi 56 sl.; prim. tudi G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, pr. t., 63–133, tu 106 sl., 118 sl.

³⁰ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 129 sl.

IV. Nesprejemljivost teze o »vstajenju v smrti« kljub nekaterim njenim pozitivnim vidikom

Teza o »vstajenju v smrti«, kakršna se je kmalu po 2. vatikanskem koncilu na široko razmahnila tudi med katoliškimi teologi in začela močno prodirati tudi v oznanjevanje, je imela na praktičnem področju življenja Cerkve močno vprašljive učinke. Z druge strani pa diskusije okoli te teze niso bile tudi brez dobrih učinkov; saj so v zvezi s tem boljše razjasnili nekatere vidike krščanskega oznanila. Vendar teza – ob vseh zrnih resničnosti, ki jih vsebuje – nikakor ni sprejemljiva. To moremo pokazati ob treh premislekih, ki se kritično obračajo zoper troje razlogov, na katere se opira ta teza.

1. »S smrtjo se konča sleherna časovnost« in se začne »božja večnost«

Svojo tezo oziroma podmeno o »vstajenju v smrti« opirajo njeni zagovorniki zlasti na trditev, da se za človeka s **smrtjo konča sleherna časovnost** in da se zanj takoj izvrši tudi že poslednja sodba, Kristusov prihod v slavi in konec časov. Človek, ki doseže zveličanje že takoj po smrti, stopi v **božjo večnost**, kjer obstaja le »večni sedaj«.³¹

S prepričljivimi razlogi spodbija to predpostavko ne le Ratzinger, marveč tudi mnogi drugi. Navedimo le nekaj od vsega.

a) Znani filozof (hkrati teolog) J. B. Lotz v svoji knjigi o »smrti in dovršitvi« še posebej izrečno jemlje v pretres razne trditve, na katere se sklicujejo zagovorniki »vstajenja v smrti«, zlasti trditev o vstopu v brezčasovnost, v božjo večnost. Ob celi vrsti besedil Sv. pisma Nove zaveze kaže, kako v svoji celoti vsekakor neovrgljivo jasno nasprotujejo takšni teoriji. In nato povzema svoje razpravljanje: »Teološko gledano ni **za** novo trditev mogoče najti nobenih prepričljivih razlogov, medtem ko moremo navesti mnogo tehtnih razlogov **zoper** njo. Kako pa je s to teorijo, če gledamo nanjo **filozofsko**? Odgovor se glasi: Tudi filozofsko jo je mogoče samo spodbijati. Ta teorija pravi, da posameznikova smrt in njegovo vstajenje sovpadata zaradi tega, ker v drugem življenju **ni več časa**. Zoper to moramo reči: V drugem življenju

³¹ Ta misel se je v našem stoletju močno razširila med protestantskimi teologi, ki pa se v podrobnostih razhajajo. Nekateri mislijo na neke vrste spanje duše (npr. P. Althaus v naslonitvi na Lutra; tudi O. Cullmann); drugi (npr. H. Ott), da v smrti uničeni celotni človek ostane uničen do konca časov, nato pa ga bo Bog nanovo ustvaril; spet drugi (npr. E. Brunner) zastopajo mnenje, da vsak človek umre iz časa v božjo brezčasovnost in stopi v večnost samega Boga, s tem pa že takoj doseže poslednji dan in obujenje od mrtvih. Prim. o tem F. Holböck, v op. 4. n. d., 129 sl., – Ti teologi se opirajo na nekaj, kar je res treba upoštevati, čeprav se njihovemu mnenju v celoti ni mogoče pridružiti. Dobro to izraža novi nemški Katekizem za odrasle (*Erwachsenenkatechismus*, str. 409): Res je, »ne šele za našo današnjo podobo človeka, marveč že za podobo človeka v Svetem pismu duša in telo nista dva dela človeka, marveč je človek v telesu in duši eden. Smrt zato prizadeva ne le telo, marveč celotnega človeka; z druge strani bi večno življenje ne bilo človeško, če ne bi spet veljalo celotnemu človeku. Iz tega so v evangeličanskem krščanstvu mnogokrat izvajali **nauk o smrti celotnega človeka** (Ganztod). Ta nauk pravi, da s smrtjo umre celotni človek in da ga spet nanovo ustvari Bog ob koncu časa. Vprašanje pa je, kako je potem mogoče ohraniti istovetnost človeka v tem in v prihodnjem življenju. Večkrat govorijo tudi o **spanju duše** do vstajenja mrtvih. Če je s tem mišljena neobčutljivost duše, potem tudi ta nauk nasprotuje tako pričevanju Svetega pisma kakor cerkvenega izročila, ki je svoje prepričanje o življenju rajnih že zelo zgodaj izražalo predvsem s vojo molitveno prakso.«

gotovo ni več časa v smislu našega zemeljskega sveta; isto velja za prostor. Vendar pa s tem ni rečeno, da čas in prostor popolnoma izgineta, saj bi v tem primeru v poveličanju ne bilo nikakršnega telesa več; zlasti ni mogoče domnevati, da tam obstaja popolna hkratnost večnosti. Nasprotno, že Tomaž Akvinski meni, da onkraj našega navadnega časa obstaja neke vrste trajanje, ki ne sovпада niti s tem našim časom niti z večnostjo. S tem nakazana **vmesna vrsta trajanja** se da opisati le negativno; to trajanje je še nekakšna zaporednost, a ne da bi bilo to trajanje podvrženo naši raztreseni in nekako razbiti zapovrstnosti; ta vrsta trajanja pomeni že nekako hkratnost, a ne da bi dosegla takšno enovito hkratnost, ki presega sleherno zapovrstnost.³²

Prava večnost v polnem pomenu pripada samo Bogu. Srečanje z Bogom po smrti res pomeni odkritje Večnega, za katerega ni časa. Vendar pa božja večnost, v katero stopi rajni, ko doseže zveličanje (v »gledanju« Boga iz obličja v obličje), ne pomeni razbitja človekove ustvarjenosti in časovnosti. Bog gotovo ne bo napravil, da bi naše bitje nekako izhlapelo v večnosti Boga samega, ko se bomo srečali s to večnostjo.³³ Ko se človek v onstranstvu neposredno sreča z Bogom, ga ta ne razbije in ne uniči v njegovi ustvarjenosti in končnosti, marveč ga preoblikuje; ne napravi iz njega nekakšno brezčasno bitje, pač pa ga napravi **deležnega** brezčasnosti božjega spoznanja in božje sreče, se pravi deležnega notranjega božjega življenja. Ko človek umre, tedaj Bog tudi ne uniči njegove povezanosti z drugim človeštvom ter s svetom in njegovo zgodovino – če zanjo še ni konec časa, tedaj ga tudi za rajnega še ni.³⁴

³² J. B. Lotz SJ, *Tod als Volendung. Von Kunst und Gnade des Sterbens*, J. Knecht, Frankfurt/M. 1976, 119–124; tudi 125–132; prim. C. S. Lewis, *Was der Laie blökt. Christliche Diagnosen*, Johannes, Einsiedeln 1977, 177–224, kjer v zvezi s prosilno molitvijo zelo prepričljivo zavrača misel o takem človekovem stopu v brezčasnost Boga samega, da bi sam postal brezčasen in večen v smislu božje večnosti (pač pa bi mogli tu govoriti o »deležnosti večnosti«, kakor na primer govorimo o »deležnosti božje narave«, s tem pa se stvar ne spremeni v Boga).

³³ Vključno ali pa celo izrečno je takšna misel zelo razširjena. Tu tiči nesporazum, kakor da zedinjenje z Bogom odpravlja samostojnost ustvarjenega bitja, kakor da je ustvarjeno bitje tem bolj nesamostojno, čim bolj se približa Bogu; in če se mu približa kar najbolj, da sploh izgine. Ta nesporazum izrazito nastopa na primer pri Heglu. Prim. o tem W. Kasper, *Hoffnung auf der endgültige Ankunft Jesu Christi in Herlichkeit*, v: *IKZ* 14(1985)1–14, tu 11 sl. V resnici je čisto drugače. To nam posebno jasno kaže kristologija, če jo vzamemo tako, kakor jo jemlje Cerkev (na osnovi Svetega pisma). Kristusova človeška narava (človeškost) ni prav nič okrnjena zaradi tega, ker je privzeta v najvišje možno zedinjenje z drugo božjo osebo, marveč se godi prav nasprotno: najbolj je dovršena. To ima svoj temelj navsezadnje v troedinosti Boga, kakor se nam razodeva v Kristusovi skrivnosti, ki ima korenine v troedinosti Boga. »Ker je v tej skrivnosti Bog sam večno dogajanje, more dati svoboden prostor za zgodovino in jo spet pritegniti k sebi, ko jo dovrši kot zgodovino. Tako velja o dovršitvi časa v večnosti temeljno načelo vsakega odnosa med Bogom in svetom, da namreč čim večja enota z Bogom ne odpravi samostojnosti stvari, marveč dovrši,« pravi W. Kasper, pr. t., 13). Kam človek pride v umevanju krščanstva, če tega ne upošteva, se vidi posebno izrazito pri M. de Unamunu, ko ob mnogih biserih izreka toliko nesmiselnega v svoji knjigi *Tragično občutje življenja*. – Veliko razsvetljujočega pod tem vidikom je najti tudi v knjigi J. Galot, *La persona di Cristo*, CE Assisi 21972, zlasti 18–22, 35–39, 43–46.

³⁴ J. Ratzinger po pravici pravi: »Začeta večnost ni nikakršna večnost; kdor je torej živel v določenem času in umre v določenem trenutku, se ne more preseliti kratko malo iz 'časa', s katerim je do dna zaznamovan, v 'večnost', v zaznamovanost z brezčasnostjo . . . Človek v smrti prav tako ne postane angel kakor tudi ne postane Bog . . . Človek, ki umre, stopi sam iz zgodovine – zanj je (pred koncem celotne zgodovine) končana. Vendar umrli ne izgubi razmerja do zgodovine, saj spada mreža človekovih odnosov k človekovemu bistvu . . . Ljubezen je odprtost za čas. Bistvo ljubezni je 'biti za'; prav zato se ne more zaključiti v nasprotju z drugim in ne brez drugega, dokler je čas nekaj stvarnega in trpljenje ter bolečina časa nekaj stvarnega. Nihče ni lepše izrazil teh povezav kakor Terezija Mala v svoji predstavi o nebesih kot razprostranjenju ljubezni nasproti vsem . . . Dokler se zgodovina resnično dogaja, ostane tudi onstran

b) V isto smer gredo tudi premisleki, ki jih glede našega vprašanja razvija znani francoski biblicist Pierre Grelot, ki pogostokrat s prepričljivo veljavnostjo posega tudi v območje sistematične teologije.

P. Grelot ugotavlja: Po nauku sv. Pavla so tisti, ki »umro v Kristusu«, »s Kristusom« že takoj ob svojem »odhodu« s tega sveta. Jezus na križu izjavlja desnemu razbojniku: »Še danes boš z menoj v raj« (Lk 22,43). Sv. Ambrož dobro razlaga to mesto, ko pravi, da ima ta stara podoba o rajju natančno vsebino: Kjer je kdo s **Kristusom**, tam je raj.

Vendar je tu treba vprašati: V kakšnem odnosu sta vstop **posameznih ljudi** v večno življenje s Kristusom in pa **vesoljno vstajenje** ob koncu časov? Če je za človeka nekaj bistvenega to, da je duh, ki oživlja telo, in sicer tako oživlja, da to telo daje duhu njegov posebni način izražanja, nastopi vprašanje: Kako naj si predstavljamo »življenje« ločenih duhov oziroma »duš« v času med človekovo smrtjo in koncem življenja?

To težavo skušajo nekateri moderni teologi – pravi Grelot – rešiti tako, da hočejo »demitologizirati« teme o vesoljnem vstajenju, o Kristusovem prihodu v slavi ter o poslednji sodbi.³⁵ Vse to troje hočejo postaviti izključno v trenutek posameznikove smrti. Kaj naj k temu rečemo?

Grelot nadaljuje: Res je potrebna primerna razlaga velikih simbolov, uporabljanih za predstavljanje in umevanje »poslednjih reči«. Vendar bi pa pravkar omenjena demitologizacija povsem odpravila tisto razlikovanje med dvema končnima »trenutkoma«, ki je v Svetem pismu jasno označeno: razlikovanje med tem, kar se nanaša na posameznike ob njihovi smrti, in tem, kar se tiče celotnega človeštva. Grelot se prav posebej ustavlja ob Razodetju (7; 20,611–13; 21,ss.): S trenutkom svoje smrti so se sveti že izmaknili peklenski oblasti personificirane smrti, in sicer zato, ker so stopili v življenje vstalega Kristusa. Kljub temu se skupna zgodovina nadaljuje (»tisoč let«, ki pomenijo čas Cerkve: Raz 20,6) prav do trenutka, ko bo »število izvoljenih« polno in bo »zmagoslavna« Cerkev dosegla polnost svoje rasti (prim. Raz 7). Ta pojem **celote** (totalité), ki je korelat za skupnost veselja, katero Bog pripravlja svojim izvoljenim, dodaja bistveno potezo temi o »prvem vstajenju«; in prav ta celota je vezana na vesoljno vstajenje, to pa Razodetje – kakor sv. Pavel skupaj s četrtem evangelijem (Jn 5,28.29) – postavlja na konec časov.

Seveda pa je potrebno krotiti domišljijo glede dveh točk, če naj se izognemo napačno postavljenim problemom. Najprej ne smemo prenašati na rajne tistega izkustva trajanja, kakršnega imamo mi tukaj na zemlji, ko govorimo o »času«, ki poteka med njihovo smrtjo in poslednjim dnevom. Takšno pojmovanje ima smisel samo **za nas**, ki živimo sredi zgodovinskega časa. A **popolnoma** nepoznan nam je način življenja, v katerem se znajdejo ljudje, kakor hitro so deležni blažene Kristusove večnosti. Reči moremo le to: dokler traja zgodovina, hrepenijo ti zveličani po **poslednji popolnosti**, ko bosta uresničena novo nebo in nova zemlja. Tedaj se bo namreč izvršilo celotno preoblikovanje njihovega telesnega bitja, popolno »odreše-

smrti stvarnost in ni mogoče o njej razglašati, da je tam povzeta v poslednji dan in v njem že odpravljena.« (V op. 5 n. d., 150–155). Prim. tudi G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1975, 145 sl.

³⁵ Katoliški zagovorniki »vstajenja v smrti« sicer nočejo iti v »demitologizaciji« tukaj povsem do kraja, a je to v nasprotju z logiko.

nje telesa« (Rim 8,23). – Drugič se moramo – pravi Grelot – varovati spekulacij o tem, kakšno bo telesno vstajenje.³⁶ A to spada že k naši naslednji točki.

2. Modifikacija pojmovanja »vstajenja mrtvih«

Zagovorniki »vstajenja v smrti« so pri uveljavljanju svoje teze – zavestno ali nezavestno – nekako modificiral pojem »vstajenja mesa« oziroma »vstajenja mrtvih« in ga tako priredili za svojo teorijo.

G. Greshake pravi: »S tega sveta ne gre breztelesna duša, da bi našla poslednjo domovino pri Bogu, marveč celoten človek sme z vsem svojim dejanjem in nehanjem upati na dovršitev, celoten človek, ki je vtkan v svet in v družbo in se v zgodovini svobodno napravi za takšnega, kakršen je končno v smrti . . . Upanjska podoba o telesnem vstajenju hoče izraziti, da človek najde izpolnitev ne le kot brezsgodovinski duhovni jaz, marveč da se vrne domov k Bogu človek s svojim svetom in zgodovino, s celotnim svojim življenjem. – V smrti človek pretrpi izgubo zunanje energije, toda v tem trenutku se v njem hkrati ponotranji (interiorizira) njegov svet, svet, ob katerem je človek dozorel: Človek si je kos sveta popolnoma usvojil (zu eigen gemacht). Če torej upamo, da smrt ni poslednje, marveč da Bog onkraj smrti podarja novo življenje, potem smemo sklepati: To novo življenje velja ne le goli duši, zgolj duhovni subjektiviteti, marveč celotni, določeni osebi, ki je s svojim občevanjem s svetom, s svojim telesnim življenjem v svetu postala takšna, kakršna je. Vsako človekovo zgodovinsko srečanje in dejanje je dalo svoj pečat ne le zunanjemu svetu, marveč je vtisnilo notranji pečat človeku. V tej dokončni oblikovanosti (Verfassheit) človeka sta zato v nas za smeraj zbrana telo in svet; za trajno je v nas povzet kos sveta. Kakor je v gubah starega obraza vpisana celotna življenjska zgodba, tako je v človeški subjekt nepreklicno vnesena 'njegova' zgodovina in njegov svet. Če verujoči upa, da ga Bog tudi v smrti ne zapusti, marveč mu tam, kjer se zdi, da je konec vse zgodovine, podarja novo neprekosljivo prihodnost, tedaj se prihodnost, ki je predmet upanja, pač ne tiče duše, ki se zdaj izseli iz sveta, marveč se tiče osebe, ki je v njeno konkretno izoblikovanost (Prägung) svet za vedno vpisan, shranjen in privzet. Človek vnese v svojo smrt 'žetev časa'. Ker torej v smrti telo, svet, zgodovina niso odpihnjeni stran, marveč so v človeku za vedno notranje vpisani, je mogoče in je treba upanje na prekoračenje smrtne meje označiti kot vstajenje celotnega človeka in ne kot nerazrušljivost (Unzerstörbarkeit) duše.«³⁷

Če ta Greshakejeva izvajanja pogledamo količkaj od bliže, moremo reči: Saj je vse to, kar tu govori, res in je zelo dobro povedano. Vsemu temu lahko brez pridržkov pritrdimo. Le da tega ni mogoče po pravici označiti kot človekovo »vstajenje«, kakršno imata pred očmi na primer »apostolska vera« in nicejsko-carigrajska veroizpoved. Vsekakor je treba pritrditi temu, kar pravi h Greshakovim premislekom A. Ziegenaus: Tu gre pravzaprav za nesporazum. Če vstajenje v smrti pomeni samo to,

³⁶ P. Grelot, *Le monde à venir*, Centurion, Paris 1974, 115–118.

³⁷ G. Greshake, *Stärker als der Tod: Zukunft-Tod-Auferstehung-Himmel-Hölle-Fegfeuer*, M. Grünewald, Mainz ²1977, 66–70; prim. G. Greshake-Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg ⁴1982, 170 ss., 179 ss. Greshake večkrat uporablja »nerazrušljivost« oziroma »nerazpadljivost« namesto »neumrljivost« duše (v polnem pomenu je namreč le Bog neumrljiv).

da po človekovi smrti ne obstaja le takšna duša, ki je, podobno kakor platonska ideja, povsem brez sveta in brez zgodovine, marveč da še naprej obstaja konkretni individuuum z zgodovinsko izoblikovanostjo, tedaj je to stvarno sprejemljivo – le da tega ne moremo po pravici označiti kot »vstajenje v smrti«. Tradicionalna teologija, ki sprejema »neumrljivost duše« v krščanskem (in ne helenističnem) smislu, je to domnevala že za vsakogar, ki je postal deležen blaženega gledanja po telesni smrti še pred splošnim »vstajenjem mesa«. Po Greshakejevi nekako ohlapni, neostri formulaciji se pravzaprav že samo **upanje** na prekoračenje smrtne meje imenuje »vstajenje v smrti«. Tudi tradicionalna teologija, ki govori ne le o vstajenju, marveč tudi o neumrljivosti duše in o »vmesnem stanju«, meni, da je takšno upanje spolnjeno že v vmesnem stanju in ne šele ob koncu časov – seveda pa tega ne označuje kot »vstajenje«. Ziegenaus dobesedno povzema: »Greshakejevo prizadevanje je, kakor se vidi iz miselne zveze njegovih izvajanj, razumljivo. Pravzaprav so obrača zoper predstavo breztelesne duše, kakor on to razume. Zato postulira že za vmesni čas 'telesnost'. Treba je ugovarjati le sklepanju, da s smrtjo nastopi že dovršitev in da postane zato poznejše vstajenjsko telo odveč.«³⁸

3. Zgrešenost dematerializacije vstajenja

Pravkar očitana modifikacija, ki jo v umevanje vstajenja uvajajo zagovorniki teze o »vstajenju v smrti«, skriva v sebi nekaj, kar zelo razločno nasprotuje bistveni vsebini krščanskega oznanila. Na to opozarja zlasti J. Ratzinger.

V zvezi s kritiko znane knjige *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*³⁹, ki sta jo napisala G. Greshake in G. Lohfink, prihaja Ratzinger do ugotovitve: Pravzaprav pa se zagovorniki »vstajenja v smrti« nekako na tihem in pod drugimi izrazi hočejo **izogniti pohujšanju**, katero – pač še bolj kakor neumrljivost duše – v ljudeh tudi danes enako kakor že ob začetku krščanstva prebuja **verska resnica o »vstajenju«**, kolikor prizadeva tudi **tvarno veseljstvo, tvar samo**.

Teološka teorija, ki se odpoveduje neumrljivosti duše in hoče namesto tega govoriti le o »vstajenju«, se pravi o vstajenju v smrti oziroma takoj po smrti, je v marsičem preoblikovala pojem vstajenja v njegovi vsebini. Vstajenje je izgubilo časovnost, ker je bilo preloženo v trenutek smrti. Ta detemporalizacija je imela posledico, **dematerializacijo**. Saj je jasno, da človek v trenutku svoje smrti ne vstane telesno⁴⁰.

Gotovo je, da po smrti verujočega človeka nastopi zanj tisto, kar sv. Pavel imenuje »biti s Kristusom« oziroma »biti pri Gospodu« (»z Gospodom«). To se uresniči takoj po smrti kot nadaljevanje sedanjega, »tostranskega« življenja »s Kristusom« (pravzaprav »v Kristusu«). Tukaj se moramo vprašati: Ali tes pride zanj tudi že konec zgodovine kot take in kot celotne in s tem »poslednji dan«? Reči

³⁸ A. Ziegenaus, *Die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas, v: *Forum Katholische Theologie* 1(1985)1–19, tu 15 sl. Ziegenaus tu navaja tudi L. Borosa. Ta prav tako zagovarja »vstajenje v smrti«, vendar pa se še naprej drži »strožje« eshatološkosti vstajenja, kolikor končno povečanje tistega veseljstva, ki je bistveni prostor za vstala telesa, še ni nastopilo (pr. t., 16).

³⁹ Glej op. 37.

⁴⁰ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 137 sl.

moramo: sv. Pavel razlikuje vstajenje od vernikovega stanja takoj po smrti kot nov korak, ki s smrtjo še ni izvršen, marveč je še pričakovanje⁴¹.

Temu vprašanju se nujno pridruži še nadaljnje: Ali ima »vstajenje« po tej teoriji sploh kaj opraviti s **tvarjo samo kot takšno**?⁴² Ni dovolj, če kdo zatrjuje: Človek je zorel in se osebno oblikoval ob tvarnem, telesnem svetu in zdaj – po smrti – je to po notranje vtisnjeno in vtakano v človekov osebnostni jaz. Če bi šlo pri »vstajenju« le za to, potem bi, kakor Ratzinger po pravici naglaša zoper Greshakova razmišljanja, resnično prišli do dualizma med duhom in tvarjo. Tvarno, telesno vesoljstvo z ene strani, z druge strani pa svet duha – drugo poleg drugega ali celo v medsebojnem nasprotju, gotovo pa brez vsake smiselne medsebojne povezanosti: to bi sledilo iz takšnega pojmovanja »vstajenja«. Ali pa je to res tisto, kar od začetka in v vseh stoletjih pričakuje krščanska vera in kar 2. vatikanski koncil povzema v svojem osrednjem dokumentu, v dogmatični konstituciji o Cerkvi, ko pravi: »Cerkev . . . bo dosegla dovršitev šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega. Tedaj bo skupaj s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (C 48,1)?

Krščanska vera v vstajenje seveda pričakuje preoblikovanje celotnega človeka, zato pa tudi celotnega stvarstva, tudi tvarnega vesoljstva, torej obenem nekaj takšnega, kar je mišljeno z »vstalim« ali »vstajenjskim« (poveličanim) telesom⁴³.

Teга vstajenjskega, novega sveta si kajpada ne moremo predstavljati. Moramo se varovati spekulacij o tem, kakšno bo telesno vstajenje. To je mogoče sprejeti in v veri umevati samo v zvezi s Kristusom. Za vstalega Kristusa sta novo nebo in nova zemlja že prišla v tem smislu, da je njegov odnos do tvarnega sveta korenito preoblikovan. Tako se bo zgodilo tudi za vstale ljudi, čeprav ne moremo povedati kaj natančnega o njihovem odnosu do tvarnega vesoljstva in do preoblikovane telesnosti. To je področje, o katerem velja, da »oko ni videlo, uho ni slišalo in v človeško srce ni prišlo, a je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2,9). Tu je – v zvezi s Kristusom – dano neko spoznanje, a je to »spoznanje ljubezni, ki presega vsakršno spoznanje« (Ef 3,19)⁴⁴.

Ratzinger pravi: »Kakršnihkoli podrobnosti vstajenjskega sveta si ne moremo zamišljati (sind unausdenkbar); zoper takšne poskuse stoji 1 Kor 15,50 in prav tako Jn 6,63. V tem pogledu se Greshake po pravici obrača zoper 'fizicistične' miselne igre. O tem ne moremo dobiti nikakršnih predstav in jih tudi ne potrebujemo; od takšnih poskusov bi se morali zares dokončno posloviti. Onkraj vseh podob in neodvisno od njih pa ostane tole: Večno obstajanje materialnega in duhovnega sveta drugega poleg drugega brez vseh medsebojnih odnosov in torej statičnega obstajanja – to nasprotuje bistvenemu smislu zgodovine, nasprotuje božjemu stvarjenju in stvarstvu in je v nasprotju s Svetim pismom. Zato je treba – ne da bi kakorkoli zmanjševali zasluge Greshakejeve knjige – ugovarjati stavku: 'Materija je sama na sebi . . . nedovršljiva' (386). To bi pomenilo delitev stvarstva in s tem poslednji dualizem, pri katerem bi celotno območje stvari postavili iz območja tistega namena, ki ga ima stvarstvo, in bi ga napravili za realnost drugega reda. Kristjani v svojem

⁴¹ Pr. t., 140 sl. Ratzinger tukaj navaja izsledke raziskav znanega biblicista F. Mussnerja, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 101–120.

⁴² J. Ratzinger, pr. t., 141 sl.; isti, v op. 5 n. d., 217.

⁴³ Prim. A. Ziegenaus, v op 38 n. d., 14 ss.

⁴⁴ Prim. P. Grelot, v op. 36 n. d., 118–120.

Credu izpovedujejo vero v vstajenje mesa. Nikakor ne moremo uvideti, zakaj naj bi ostajali za marksističnimi misleci, kakršna sta Bloch in Marcuse, ki od novega sveta čisto odločno pričakujejo tudi novo stanje stvari; to zadnje sledi iz uvida, da je le tako mogoče zares premagati zgodovinske odtujitve . . . Takšne trditve ostanejo v marksističnem mišljenju postulat; a izpolnitve si ni mogoče zamisliti iz postulatov antropologije.«⁴⁵ Tudi krščansko oznanilo bi tega ne zmoglo, če bi se ne naslanjalo na Kristusovo skrivnost, na križanega in vstalega Kristusa⁴⁶. Tudi tako si sicer ne moremo o novem svetu napraviti določnih predstav, da bi nato mogli izreči o njem in o odnosu ljudi do materije v tem novem svetu in o »vstalem telesu« takšne trditve, ki bi vsebovale opis posameznosti in ponazoritve z določnimi predstavami. Vendar pa »obstaja gotovost, da dinamika vesoljstva vodi nasproti cilju, nasproti stanju, v katerem bosta tvar in duh na novo in dokončno pripadala drug drugemu. Ta gotovost ostane vsebina stavka, v katerem izpovedujemo vero v 'vstajenje mesa' tudi danes, prav danes.«⁴⁷

Dobro je tukaj navesti nemški katekizem za odrasle (Erwachsenenkatechismus), ki je pred kratkim izšel. Navaja razumevanjske težave, ki jih je močno občutil že antični naravoslovno misleči človek in jih seveda občuti tudi današnji, kadar gre za sprejem krščanskega oznanila o telesnem vstajenju. V povzetku pa pravi:

»Teologi so za odgovor na ta vprašanja uporabili mnogo bistrumnosti in so pri tem razvijali tudi marsikatero nam danes tuje zveneče teorije. **Dveh skrajnosti** se je bilo treba izogibati: na eni strani primitivnemu **materializmu**, ki misli, da bomo pri vstajenju mrtvih privzeli spet isto materijo, isto meso in iste kosti kakor v tem življenju. A vemo, da že v tem življenju našo tvar nekako v sedmih letih vedno znova izmenjamo. Istost osebe med tem in prihodnjim življenjem torej ne more biti odvisna od istosti stvari . . . Z druge strani ne smemo razumeti te spremenitve v smislu brezsvetnega **spiritualizma** zgolj duhovno (rein geistig). Gre za novo, po božjem Duhu spremenjeno in poveličano (verklärte) telesnost in za bistveno (ne snovno) istost tudi telesa (wesenhafte/nicht stoffliche/ Identität auch des Leibes). V tem smislu uči 4. lateranski koncil (1215), 'da vsi vstanejo z lastnim telesom, katerega so tukaj nosili' (DzS 801). To sredo med materializmom in spiritualizmom moramo označiti kot **duhovni realizem**. To pomeni, da bo ob koncu Duh božji vse preoblikoval in poveličal. O tem si ne moremo napraviti nikakršne predstave. Vemo le: Mi, naš svet in naša zgodovina – vse to bo isto, vendar pa povsem drugačno (1 Kor 15, 42–44) . . . Če v smislu Svetega pisma razumemo o telesu tisto razmerje do sosveta

⁴⁵ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 159.

⁴⁶ Glede tega so si danes pomembni katoliški teologi, ne izvemši tiste, ki se potegujejo za »vstajenje v smrti«, zelo izrazito edini. Tako ugotavlja posebej W. Kasper, ki pravi: »Kristološko koncentracijo eshatologije, kakor je pred nami pri K. Rahnerju in pri H. U. v. Balthasarju, udejanjajo vsak po svoje tako J. Ratzinger kakor G. Greshake in G. Lohfink. Tu imamo torej opraviti z bistveno stvarno točko konvergence v sedanji eshatološki diskusiji, točko, ki obstaja kljub naravnost zmedo povzročujoči različnosti govorice (tudi pri D. Wiederkehrju, Chr. Schützu, W. Breuningu). Ta konvergenca je toliko pomembnejša, ker zoper mnogovrstne moderne utopije, ideologije napredka in zasnutke prihodnosti soglasno vztraja pri izpovedovanju: Jezus Kristus je nepreklicna, dokončna določitev (unüberholbare, endgültige Bestimmung) človeka – vsakega človeka. Zato je Kristus tudi dokončno merilo (Massstab) zgodovine, sodnik živih in mrtvih« (v op. 33 n. d., 7; na str. 4 pripominja Kasper: H. Vorgrimler o vsem »zelo netočno poročila, ko kritizira zlasti Ratzingerja«).

⁴⁷ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 160. Ratzinger se tu ne opira na znano tezo Duranda a S. Porciano (149 sl.), marveč na tisti temeljni uvid, ki ga ima sv. Tomaž Akvinski in ga je nanovo podal K. Rahner (*Theologie des Todes*, 22) ter ga poglobil Teilhard de Chardin (Ratzinger, pr. t., 157–160).

in okoliškega sveta (Bezug zur Mitwelt und Umwelt), ki je za človeško osebo nekaj bistvenega in svojevrstnega, tedaj telesno vstajenje pomeni, da bo to razmerje do tega sosveta in okoliškega sveta spet vzpostavljeno na novo in v polnosti. Pri vstajenju mrtvih torej ne gre le za dovršitev posameznika, marveč za dovršitev vse stvarnosti, tudi tvarnega vesoljstva. Ves svet in vsa zgodovina bosta ob koncu časa napolnjena z božjim Duhom. Jezus Kristus bo tedaj predal svoje gospostvo Očetu, in Bog bo vse v vsem (prim. 1 Kor 15,28) . . . Novo bratsko-sestrsko občestvo in vzajemnost bosta nastala v tem kraljestvu svobode (prim. Rim 8,21; CS 32). Pri tem bo vse, kar so ljudje storili v zgodovini, vneseno v veliko žetev časa. Vse, kar je bilo storjeno iz ljubezni. 'Ljubezen in njena dela bodo ostala' (CS 39). Tako se bo razkrilo, kar je zdaj mogoče dojeti le skrito in v veri: da je Bog Gospod vsega; njegovo veličastvo bo tedaj napolnilo vse.«⁴⁸

Vsekakor moramo reči: Vstajenje, ki ne prodre prav do materije in do konkretnega sveta zgodovine, ni nikakršno vstajenje. Tajiti neumrljivost duše in sploh opustiti govorjenje o duši in njeni neumrljivosti, namesto tega pa govoriti o »vstajenju v smrti«, pri tem pa se nekako na tihem odreči nauku Svetega pisma in stalnega izročila Cerkve o poveličanju in večnostni pomembnosti tudi tvarnega vesoljstva – tega po pomati ni mogoče storiti.

Poskus, kako bi se izognili odtenkom resnično zgrešenega dualizma v gledanju na razmerje med duhovno in telesno prvino v človeku in kako bi bolj zares jemali izvirnost krščanskega upanja, je sicer gotovo prinesel s seboj tudi marsikaj dobrodejnega. »Bilo je,« pravi Ratzinger, »v marsikaterem pogledu tudi povsem koristno in upravičeno do kraja preigrati eksperiment, ali je mogoče opisati z novo terminologijo in z odpovedjo pojmu duše tisto, kar je mišljeno. A kdor nepristransko pogleda na izid, mora priznati: Ne, to ni mogoče.« Ni mogoče zares utemeljeno trditi: Po človekovi smrti sploh ne gre za človekovo dušo, ki bi dosegla (ali ne dosegla) neminljivo srečo 'pri Gospodu', v občestvu s troedinim Bogom in z vsemi zveličanimi, ki še čakajo na poslednjo dovršitev vsega stvarstva, marveč gre za takojšnje vstajenje.⁴⁹

Tukaj se tudi ni mogoče potegovati za to, da bi kratko in malo sprejeli prav tisto in samo tisto izražanje, ki ga najdemo v Svetem pismu. Vsekakor je treba pritrditi

⁴⁸ *Erwachsenenkatechismus*, 412 sl. Ta katekizem pa se ne dotika podrobnejšega vprašanja: Ali je istovetnost zemeljske in vstale telesne materije mogoče po Durandovem »modelu« umevati tako, da odloča o istovetnosti samo duša kot lik materije (Ratzinger se od tega izrečno oddaljuje: *LThK* I, 1068–1072), ali pa nasprotno vstajenje ne gre mimo »relikvij« prejšnjega zemeljskega telesa (to drugo zagovarja npr. Ratzinger: *LThK* I, 1053)? V zvezi s Kristusovim vstajenjem, ki gotovo ni šlo mimo »Jezusovih relikvij«, in v zvezi z versko resnico o Marijinem vnebovzetju, definirano l. 1950, se A. Ziegenaus še posebno odločno zavzema za drugi del alternative in se glede te točke med drugim obrača tudi zoper J. Auerja (A. Ziegenaus, v op. 38 n. d., zlasti 17–19). In dejansko ni mogoče navajati resnih ugovorov zoper to drugo umevanje, če vzamemo versko resnico o Kristusovem vstajenju v polnosti zares. Tu bi mogli v prirejeni obliki navesti Pascalovo trditev: »Kako zoprne so mi te neumnosti, da ne verujejo v Evharištijo, itd! Če je evangelijski resničen, če je Kristus Bog, kje je potem kakšna težava?« (Misli 224).

⁴⁹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 218. V isti razpravi Ratzinger tudi pripominja: Če bi tisto, kar Greshake in Lohfink trdita glede povezave med Kristusovim vstajenjem in posmrtno usodo vsakega kristjana, radikalno izvedli, bi postalo problematično tudi Kristusovo vstajenje samo. Če namreč kdo reče, da se vsakemu kristjani ob njegovi smrti zgodi tisto, kar se je zgodilo s Kristusom pri njegovem vstajenju, potem bi človek hitro mislil, da tudi pri Kristusovem vstajenju telesnost in zgodovinskost sploh odpadeta (»Entleiblichung und Entgeschichtlichung«). Vendar Ratzinger poudarja, da Greshake in Lohfink ne izvedeta te notranje logike svoje teološke misli in ju nikakor ni hotel prav nikjer potiskati v bližino herezije in tudi ni spodbijal resnosti in resnično pozitivnih prvin njunega prizadevanja (217, 218 sl., 221).

Ratzingerju, ko poudarja: »Ni se mogoče kratko in malo predstaviti za dva tisoč let nazaj v govornico biblije. To je – zares razveseljivo! – G. Lohfink kot ekseget nedvoumno izrazil: biblicizem ni nikakršna možnost.«⁵⁰ Tudi tisti, ki bi hoteli odpraviti govorjenje o »duši« in bi radi govorili odslej le o »vstajenju«, in sicer o »vstajenju v smrti« sami, nikakor pa ne o »neumrljivosti duše«, ne ostajajo niti jezikovno niti smiselno znotraj biblije, marveč gredo daleč mimo nje, celo mnogo dlje, kakor pa je to delalo izročilo. Nova pot torej ni našla »čiste« govornice Svetega pisma, pa tudi ne boljše miselne logike. Nasprotno! Za oznanjevanje ni s tem nič pridobljenega, marveč narobe.

O tem zadnjem pravi J. Ratzinger: »Verniku je sicer navsezadnje mogoče dopovedati, da umrljivosti duše ni. Nobena oznanjevalna govornica pa mu ne more razjasniti, da je njegov mrtvi prijatelj ravnokar vstal; kajti takšno uporabljanje besede 'vstajenje' je tipično **lingua docta**, historicistična učenjaška govornica, ki pa nikakor ne more biti izraz skupne in skupno umevane vere. Hermenevitična ovinkarstva (Windungen) so kot ozadje potrebna za razumevanje obrazca, nikoli pa ne morejo stopiti v oznanjevanje. Ne glede na to se teolog s tem tudi kot znanstvenik (als Gelehrter) umakne v takšen teološki jezikovni in miselni geto, v katerem jezikovno in miselno nihče z njim ne komunicira. Zato je tudi pravilno, da kongregacija tukaj hkrati odločno zatrjuje: Vstajenje **celotnega** človeka in neumrljivost duše spadata skupaj.«⁵¹

IV. Sklep

Ko se ob sklepu razprave oziramo na izsledke mnogovrstnih in zelo živih diskusij moramo ugotoviti: V krščanskem oznanilu imata – kar se tiče človekovega poslednjega cilja – **prvenstveno mesto** čisto gotovo »vstajenje (mesa, telesa, mrtvih)«⁵² ter »novo nebo in nova zemlja«, ne pa »neumrljivost duše«. Današnje oznanjevanje

⁵⁰ G. Lohfink, v: Greshake-Lohfink, *Neherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, 145.

⁵¹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 218.

⁵² Po 2. vatikanskem koncilu so izraz »carnis resurrectionem«, ki stoji ob koncu tako imenovane apostolske vere in ki je bil v slovenščini preveden z »vstajenje mesa«, začeli prevajati v domače jezike različno. Ponekod so namesto »mesa« postavili »telesa« (npr. v Angl., body); drugod (v nemščini in španščini) so prevedli tako, da so vzeli iz nicejsko-carigrajske veroizpovedi izraz »mrtvih« (mortuorum); v it., franc. in port. so ohranili »della carne«, »de la chair«; v slov. so prireditelji liturgičnih besedil uporabili kar »naše vstajenje«. – V pismu z dne 14. decembra 1983 je glede tega kongregacija za verski nauk med drugim izjavila:

1. Dva obrazca 'vstajenje mrtvih' in 'vstajenje mesa' sta različna in komplementarna izraza istega prvotnega izročila Cerkve; in torej bi izključno ali popolno prevladovanje enega bilo doktrinalno obubožanje. Res je, da dejansko tudi drugi izraz vključno vsebuje trditev o telesnem vstajenju (franc.: resurrection corporelle), toda obrazec 'vstajenje mesa' je kot **izraz** bolj izrečen (explicite) v trditvi glede tega posebnega vidika vstajenja, kakor to dokazuje sam njegov izvor. – 2. Opustitev obrazca 'vstajenje mesa' vključuje nevarnost, da bi se držali tistih današnjih teorij, ki postavljajo vstajenje v trenutek smrti in ki s tem praktično izključujejo telesno vstajenje, posebej vstajenje tega mesa (de **cette** chair). O današnjem širjenju takšnega 'poduhovljavačega' gledanja (vision 'spiritualisante') na vstajenje je kongregacija za nauk vere opozorila škofo v svojem pismu 'o nekaterih vprašanih glede eshatologije' z dne 17. maja 1979. « – Celotno pismo kongregacije za verski nauk, skupaj s pismom kongregacije za zakramente in za bogoslužje, je bilo objavljeno v Doc. cath. n. 1888(1984)849 sl. pod naslovom **La 'résurrection de la chair' dans le Symbole des Apôtres**. V pismu je tudi rečeno, da bo »v prihodnjih prevodih, ki jih je treba preložiti cerkveni potrditvi, potrebno ohraniti natančni izročeni prevod. Kjer je bila sprememba že avtorizirana, bo primerno sporočiti škofom razloge, ki priporočajo vrnitev k natančnemu izročnemu prevodu.«

mora s teologijo to resno upoštevati. **Vendar je potrebno ohraniti tudi še govorjenje o »duši«** (čeprav z večjim poudarkom na človekovi »enoti iz duše in telesa«, CS 14, kakor se je to dostikrat dogajalo ali se morda kje še zdaj) **in o njegovi »neumrljivosti«** (umevaje to ne »substancialistično«, marveč »dialoško«).⁵³ **Nikakor** pa ni opravičljivo, da bi govorili o »**vstajenju v smrti**«. Takšna »enofazna« eshatologija je nesprejemljiva,⁵⁴ čeprav je tudi res, da moramo bolj upoštevati biblično celostno podobo človeka, kakor to mnogokrat delamo.

Povzetek: Anton Strle, Vprašanje o neumrljivosti duše in teza o »vstajenju v smrti«

Vsebina razprave je razvidna iz naslovov njenih štirih oddelkov: I. »Duša« in njena neumrljivost v virih razodetja ter ugovori novodobne eksegeze. – II. Miselnogodovinsko ozadje ugovorov zoper neumrljivost duše. – III. Ponovno vračanje k »duši« in njeni neumrljivosti. – IV. Nesprejemljivost teze o »vstajenju v smrti« kljub nekaterim njenim pozitivnim vidikom.

Summary: Anton Strle, Immortality of Soul and Thesis on »Resurrection in Death«

The content of the paper is clearly evident from the titles of its sections: I. «Soul» and its immortality in revealed sources and objections raised by modern exegesis. II. Philosophical and historical background of objections to the immortality of the soul. III. Return to the »soul« and the immortality thereof. IV. Thesis on »resurrection in death« is not acceptable in spite of having some positive aspects.

⁵³ Danes zasledimo ponovno razumevanje za »dušo« tudi v krogih, ki so se od nje hoteli že povsem posloviti. To je vidno na primer iz predavanja, ki ga je na 4. srečanju slovenskih pesnikov v Kranju imel pesnik in esejist Samo Simčič (roj. v Ljubljani 1946). Predavanje je bilo objavljeno v **Naših razgledih**, 5. 7. 1985, 401. Tu na primer beremo: »Sodobni tokovi kulture, med katere sodi avantgarda šestdesetih let . . . niso morda nič drugega kot težnja po prikrivanju duše in duha v človeku . . . Kje je tu avtonomen človeški duh? In celovito človeško bitje: telo, duša in duh? . . . Prepričan sem, da znanost in ekonomija ter pravo in politika ne morejo voditi človeštva, če ne marajo za spoznanje duha in duše.«

⁵⁴ Kot »enofazno eshatologijo« označuje A. Ziegenaus tisto teološko teorijo, ki ne mara več govoriti o »duši« in njeni »neumrljivosti«, marveč samo še o »vstajenju«, in sicer »vstajenju v smrti« (v op. 37 n. dn. 16). Zoper zastopnike te teorije navaja A. Ziegenaus še eno: »Teološka refleksija pri razlagi bibličnih besedil o vstajenju prihaja do sklepa, da Jezusovo telo kot orodje za zmago nad smrtjo ni smelo v smrti razpasti. Če torej vstajenje ne gre mimo Jezusovega trupla (Leichnam), tedaj je tudi za Jezusa treba sprejeti 'vmesni čas'. Kristološki koncentraciji teologije ustreza tudi novozavezna povezava vesoljnega vstajenja z drugim Kristusovim prihodom. Toliko je 'vmesno stanje', ki sicer biblično ni dobro izpričano, treba sprejeti, tudi če ostanejo teološka in antropološka vprašanja nerazjasnjena in odprta. Vsekakor vstajenje v smrti pubi tudi še večje probleme. Nova zaveza torej postavlja drugačna, kristološko osredotočena težišča« (pr. t., 18).

Anton Štrukelj

Institucija in avtoriteta v Cerkvi

V začetku tega stoletja je veliki mislec in teolog R. Guardini zapisal stavek: »Začelo se je novo dogajanje z nesluteno razsežnostjo: Cerkev se prebuja v dušah.«¹ V svojem pravem jedru je Cerkev živa stvarnost, občestvo verujočih, kraj svobode in naša duhovna domovina. Cerkev smo mi. Cerkev ni organizacija, ampak organizem Svetega Duha. Cerkev je naša mati, ki nas rodi za božje življenje. Cerkev je Kristusova nevesta, je skrivnost, o kateri je tako lepo govoril zadnji koncil.

Prav drugemu vatikanskemu koncilu in pokoncilskemu razvoju v Cerkvi je bila posvečena izredna škofovska sinoda v Rimu l. 1985. Kardinal Ratzinger je (v latinščini) med drugim poudaril naslednje: »Noben drug koncil ni podal tako obsežnega in globokega nauka o Cerkvi kakor 2. vatikanski cerkveni zbor. Toda skoraj v vseh delih sveta se je v teh zadnjih dvajsetih letih zmanjšalo cerkveno čutenje, ljubezen do Cerkve pa se je pri mnogih spremenila v sumničenje in nezaupanje . . . Danes mnogi primerjajo Cerkev nekakšni veliki mednarodni instituciji, kakršne obstajajo tudi v ekonomskem in političnem življenju. Ljudje se takšnih institucij bojijo in jim nasprotujejo, ker jih imajo za skupek brezimne oblasti, ki ogroža njihovo svobodo. Če ni Cerkev nič drugega kakor mednarodna institucija, . . . nihče ne more živeti od nje, nihče je ne more ljubiti in brez smisla ostanejo tudi besede sv. Avgušтина: 'Toliko ima vsak Svetega Duha, kolikor ljubi Cerkev' . . . Zato je potrebno spet na novo odkriti v Cerkvi skrivnost Boga, skrivnost Odrašenika, tisto pravo stvarnost Cerkve, ki je ne naredimo mi, marveč nam jo Bog sam podarja kot možnost novega življenja . . . Cerkev nima svojega lastnega bistva sama v sebi, ampak najde sama sebe tedaj, kadar se podarja, kadar sebe presega in sebe izgublja v Gospodu . . . V prenovi Cerkve ne more biti nič pomembnejšega kakor to, da se v Cerkvi in po njej spet zasveti sijaj božjega veličastva.«²

V bolj ali manj tesni zvezi s tem hočemo razmišljati o temi, ki jo izraža naslov: Institucija in avtoriteta v Cerkvi. Najprej bomo označili nekatere bistvene poteze Cerkve. Nato bomo prešli na Cerkev kot institucijo, se pravi kot božjo ustanovo, h kateri spadajo tudi vidne, zunanje prvine, povezane posebej tudi z zakramentalnostjo Cerkve. Končno bo na kratko govor o avtoriteti, ki jo je Kristus dal Cerkvi in jo pravzaprav sam izvršuje.

¹ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922 (41955) 19.

² J. Ratzinger, *L'uomo non cerca le strutture*, v: *Trenta giorni*, 4 (4. jan. 1986) 46.

1. Cerkev kot zakrament

a) *Koncilski poudarki*

Avguštin pravi, da »božji zakrament ni nič drugega in nihče drug kakor Kristus«. ³ Kristus sam je »prazakrament«, medtem ko je Cerkev v Kristusu »vesoljni zakrament«. Zadnji koncil pravi: Vstali Kristus »je poslal učencem svojega oživljajočega Duha in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2). Cerkev je vesoljni zakrament v odvisnosti od Kristusa in v neločljivi zvezi s Kristusom in njegovim Duhom. Cerkev je po nauku zadnjega koncila »čudoviti zakrament« (B 5), »zakrament edinosti« (B 26), »zakrament odrešenja« (M 5) in »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2; M 1). Čeprav so že cerkveni očetje pogosto označevali Cerkev kot zakrament ⁴, je pri precejšnjem delu koncilskih očetov vendarle zbudilo presenečenje, ko je 6. marca 1963 belgijski teolog in kanonist Philips predlagal za Cerkev naziv »sacramentum«. ⁵ Koncil je dejansko sprejel njegov osnutek, ki se glasi: »Cerkev je v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Ta označba za Cerkev je v tesni in ozki sorodstveni zvezi s trditvijo, da je Cerkev »skrivnost«, kakor je izrečeno že v naslovu I. pogl. dogm. konstitucije o Cerkvi. ⁶

V Kristusu se je za njegovo človeško naravo skrival in hkrati razodeval Bog. Kristus je bil v svoji človeški naravi »znamenje« Boga in »orodje« odrešenja. Božanstvo, ki je samo v sebi ostajalo nevidno, se je javljalo na zunaj v različnih učinkih po Kristusovi človeški naravi – podobno kakor se sonce javlja s svojo svetlobo, čeprav ga pokrivajo oblaki. Tako je iz Kristusovega delovanja in oznanjevanja, zlasti pa iz njegovih čudežev, odsevalo njegovo božanstvo. Zato moremo najprej o Kristusu in njegovi človeški naravi reči, da je zakrament odrešenja, »prazakrament« in temelj vse zakramentalnosti Cerkve. Vsi sedmeri zakramenti imajo kristološko strukturo. Cerkev pa je zakrament v zakramentih; sedmeri zakramenti so načini, ko se uresničuje zakramentalnost Cerkve. Cerkev in posamezni zakramenti se medsebojno osvetljujejo, to pa je najbolj razvidno pri evharistiji.

Čudno je, pripominja J. Ratzinger, da pojmovanje Cerkve kot zakramenta vse doslej še ni prišlo v našo zavest, medtem ko se je izraz »božje ljudstvo« kakor veter hitro razširil na vse strani in ga danes vsi uporabljajo, čeprav velikokrat povsem napačno ali vsaj močno okrnjeno. ⁷

³ Avguštin, Ep 187, 11 PL 33, 845; nav. G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*, I. Desclée Paris 1977, 72–74.

⁴ Prim. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot »sacramentum«*, Löwen 1924; M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 20. Jhdts.*, v: *MThZ* 20 (1969) 29–54; W. Löser kaže, da je H. U. von Balthasar že 1936 razvil iz Origenove teologije misel, da je Cerkev zakrament, v: *Im Geiste des Origenes*, Frankfurt 1976, 94ss; s tem vprašanjem se izčrpno sooča tudi H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von H. de Lubac*, Frankfurt 1979, 76–85.

⁵ G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«*, v: *Das zweite Vat. Konzil. Dokumente und Kommentare = LThK, Ergänzungsband I*, Freiburg 1966, 139–155.

⁶ A. Strle, *Eshatološki značaj putujoće Crkve i njezino sjedinjenje s nebeskom Crkvom*, v: *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, Zagreb 1981, 698s. Za razumevanje Cerkve kot Mysterium-sacramentum prim. tudi W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, v: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Festschrift für K. Rahner), (hrsg. von E. Klinger u. K. Wittstand), Freiburg i. B. 1984, 221–239.

⁷ J. Kard. Ratzinger, *Die Kirche als Heilssakrament*, v: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 45–57; prim. O. Semmelroth, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, v: *MySal* 4/1, 309–356.

Beseda zakrament, lat. **sacramentum** je prevod grške besede **mysterion**, ki pomeni **skrivnost**. Gotovo je, da moramo na Cerkev gledati zlasti kot na skrivnost, mysterium, in v zvezi s tem kot na vesoljni zakrament odrešenja.

Cerkev je najprej skrivnost. To je temeljni povedek o Cerkvi. Skrivnost Cerkve pa je treba razlagati iz Kristusove skrivnosti. Cerkev je Kristusova polnost in v nji se nadaljuje Kristusova skrivnost, ki je skrivnost odrešenja v ljubeči pokorščini Očetovi volji. Cerkev vedno živi iz Kristusa. Cerkev sploh nima središča sama v sebi, ampak v Kristusu.

Kdor hoče razumeti to ali ono osrednje vprašanje o Cerkvi, se mora z živo vero poglobljati v to skrivnost. Razum se koplje v tej polnosti kakor plavalec v morju. Nobena posameznost v Cerkvi ni razumljiva, če jo ločimo od te celote, če jo obravnavamo samo zase brez povezave s to celoto.

b) Kristocentričnost

Veliki francoski teolog H. de Lubac je v naslonitvi na cerkvene očete že pred več leti zapisal, in to še danes velja: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa – iz vere, katero je izpovedal apostol Peter na poti v Cezarejo – bi se mi odvrnili od nje, in sicer ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vse njene dobrote za ljudi in vse njene veličastnosti, vse bogastvo njene zgodovine in vse njene obljube za prihodnost bi ne mogle odtehtati grozovite praznote njene notranjosti . . . Zares, če njeno bogastvo ne izvira iz Kristusa, potem je Cerkev bedna (Ep. ad Diogn. 6,2). Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa (Hipolit). Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji (Origen). Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa (Ambrož) in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa (Avguštin). Varljivo je znanje, na katero se sklicuje, in goljufiva je modrost, ki jo krasi, če oboje ne temelji na Jezusu Kristusu (Avguštin). Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni 'razsvetljena luč', ki izhaja od Jezusa Kristusa (Origen). Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus (Irenej). Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa (Leon Veliki). Celó njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«⁸

Prav nič težko ni videti, da je vprašanje o Kristusu za Cerkev in za pravilno razumevanje Cerkve ključnega pomena. To je vprašanje o biti oziroma ne biti.

Skrivnost Cerkve izhaja iz Kristusove skrivnosti. Sporočilo drugega vatikanskega cerkvenega zbora je kljub pastoralni usmerjenosti izrazito kristocentrično in trinitarično. Koncil začenja svojo dogmatično konstitucijo o Cerkvi s pomenljivimi in značilnimi besedami »Kristus je luč narodov« (C 1).⁹ Jezus Kristus je Očetov poslanec, ki deluje v Svetem Duhu. Svoje odrešensko poslanstvo nadaljuje po Cerkvi, svoji ljubljeni nevesti.

⁸ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, 188s.

⁹ Prim. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris 1967, zlasti 1. pogl. *Paradoxe et Mystère de l'Eglise* (9–29), 2. pogl. *Comment l'Eglise est-elle Mystère* (30–58) in 3. pogl. »Lumen gentium« et les Pères de l'Eglise (59–129).

c) *Občestvenostna ekleziologija*

S tem v zvezi je treba vsaj na kratko omeniti občestvenostno ekleziologijo zadnjega koncila. Cerkev je v prvi vrsti občestvo, *communio*. Skrivnost Cerkve je po nauku drugega vatikanskega cerkvenega zbora v tem, da smo kristjani deležni trinitarnega občestva treh božjih oseb. V Svetem Duhu imamo po Kristusu dostop k Očetu in tako postajamo deležni božje narave. Sveta Trojica je predpostavka in najvišji vzor, ki omogoča in nenehno uresničuje občestvo Cerkve. To izhaja iz občestva sv. Trojice. Cerkev je po besedah sv. Ciprijana »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4, E 2).¹⁰

Občestvenostna ali komunitarna ekleziologija odkriva nov, globlji vidik skrivnosti Cerkve. »Občestvenostna ekleziologija je dejansko srce nauka o Cerkvi zadnjega koncila. To je novost in hkrati zasidranost v izvoru, ki nam jo je hotel podariti koncil.«¹¹ Zato tudi za prihodnost ostaja pot, ki nam jo je nakazal koncil: to je polno sprejetje in uresničenje koncila in njegove občestvenostne ekleziologije.¹² Walter Kasper, glavni tajnik škofovske sinode l. 1985, piše: »goreča želja te sinode je, da bi vse ljudi razsvetlila s Kristusovim veličastvom, ki odseva na obličju Cerkve« . . . Cerkev ni središče, je le ikona Trojice v svetu in za svet.¹³ Cerkev je podoba in odsev sv. Trojice prav kot občestvo. Cerkev je nekakšna ikona trinitarnega občestva Očeta in Sina in Svetega Duha.¹⁴ Zakramentalni in seveda najučinkovitejši izraz te stvarnosti je evharistija, ki je *communio*, občestvo kateksohen.¹⁵ To je čudovito upodobljeno na ikoni sv. Trojice A. Rubljeva.

Iz teh pomembnih uvidov sledi, da Cerkev obstaja samo v Kristusu in ob njem. Cerkev je Kristusova polnost in njegova nevesta.¹⁶

Cerkev kot občestvo ni kolektiv brezimnih posameznikov, ampak je občestvo oseb v Kristusu. Cerkev sama je oseba, je subjekt. Zato je razumljivo, da ni skladno s stvarnostjo, če kdo vpraša: »Kaj je Cerkev?« Pravilno vprašanje se glasi: »Kdo je Cerkev?« Na tako zastavljeno vprašanje je mogoče odgovoriti: »Cerkev je oseba, je subjekt.« Cerkev je **kdo**, ni **kaj** ali nekaj. Kot osebek, kot subjekt je Cerkev v vsem pokorna Kristusu, od njega je odvisna. Prav Cerkev kot **oseba** biva ob sebi, eksistira, biva zunaj sebe, ne ostaja le sama v sebi. Cerkev ima namreč ob sebi Kristusa, ki ji stoji ob strani. Cerkev kot celota mora hoditi za Kristusom, njega se mora oklepiti, njemu se mora ljubeče pokoravati. To novost bivanja v zaupni božji bližini je napovedal že prerok Jeremija: »Gospod je ustvaril nekaj novega v deželi: žena, bo obdajala moža« (mulier circumdabit virum, Jer 31,22). V tem smislu je Marija idealna in hkrati realna podoba Cerkve.

¹⁰ Prim. W. Kasper, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, v: F. Kard. König (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84, tu 68.

¹¹ J. Kard. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, v: IKZ 15(1986)41–52, tu 44.

¹² W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Freiburg i. Br. 1986, 60–69. Prim. H. Pottmeyer, *Die Kirche als Mysterium und als Institution*, v: *Concilium* 22(1986)474–480.

¹³ W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 61.

¹⁴ Isti, *Kirche als Communio*, 68; 78; Prim. B. Forte, *La chiesa – icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984.

¹⁵ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, v: IKZ 14(1985)196–215, tu 209–213.

¹⁶ L. Bouyer, *Die Kirche*. Bd. II: *Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, 79–117; 347–393.

Cerkev je torej skrivnost, je oseba, je Kristusovo skrivnostno telo, njegova polnost in nevesta. A. Rebula je v svoji Epistoli M. de Unamuno, ki je zametal Cerkev kot institucijo, takole nagovoril naslovljenca: »Se zavedaš, kaj pomeni ena sekunda Cerkve sredi človeštva – da je v tej sekundi ves misterij križa in vstajenja.«¹⁷

2. Cerkev kot institucija

a) Pojem institucije

Institutio (in-statuere, stare) etimološko pomeni postavitev in označuje nekaj trdnega, stabilnega in trajnega. Ta trajna postavitev in ureditev predpostavlja zunanjo organizacijo. Razlikujemo stvarne in osebne institucije. Skupni cilji kakšne institucije oziroma ustanove so zavarovani z avtoriteto, ta pa obvezuje vse posameznike, ki spadajo k instituciji, in jih podreja določeni zakonitosti sodelovanja in sožitja.¹⁸

Institucija nikakor ni nujno le od zunaj in od zgoraj naložena, ampak more biti pristni izraz in potreba človeške narave. Človek živi, deluje in se uresničuje skupaj z drugimi. Celo posameznikova najosebnejša poslanstva in karizme so namenjene skupni blaginji in postajajo rodovitne v širšem občestvu in zanj.

Cerkev je božja ustanova, ki ima poleg nevidne stvarnosti tudi svojo vidno podobo. Seveda so v Cerkvi celó nekatere vidne prvine nadnaravne in ne zgolj naravne in človeške.¹⁹ Kot Kristusovo skrivnostno telo mora Cerkev nujno imeti tudi zunanjo strukturo, zunanjo zgradbo in s tem zunanja sredstva. Vse to pa služi duhovnemu, nadnaravnemu poslanstvu Cerkve. Nekatere institucije so za Cerkev bistvenega pomena, so neodtujljive in jih zato ni mogoče odpraviti. Tudi v Cerkvi razlikujemo stvarne in osebne institucije. K prvim štejemo npr. zakramente, ki jih je postavil Jezus Kristus, k drugim pa spadajo: npr. papeška, škofovska in duhovniška služba. Poleg institucij božjepravnega izvora so še druge, ki jih je uvedla Cerkev in so zato spremenljive, npr. razdelitev ozemlja na škofije in župnije itd.²⁰

Nas zanimajo zdaj le tiste institucije, ki spadajo k bistvu Cerkve, saj so sestavni del Cerkve in brez njih Cerkev ne bi bila to, kar je: božja ustanova, Kristusova institucija.

b) Smisel institucije

Institucija je po katoliškem gledanju kakor posoda, v kateri je dragocena vsebina. Brez zunanjega okvira tudi vsebina ne more obstajati. Potrebno je eno in drugo. Institucija ne nasprotuje življenju, je le **način**, kako se življenje podarja. Življenje in oblika nista nujno v medsebojnem nasprotju.

Kristus ni mogel dopustiti, da bi bili za njegov prihod na svet in za njegovo delo odrešenja zvedeli samo njegovi maloštevilni sodobniki. Moral je ustanoviti nekaj takega, kar bi presegalo meje prostora in časa. Potreboval je nekaj več.

Potreboval je »ogrinjalo ali skrinjo, ki ga vsebuje, ne da bi jo mogli zamenjati z njim samim. Potreboval je nekaj, kar ga napravlja navzočega za verujoče in za ljubeče, ne da bi se ga ti mogli magično polastiti, ne da bi mogli napasti njegovo božjo svobodnost. Potreboval je nekaj trajnega in neprestano dejavnega, nekaj, kar bi

¹⁷ A. Rebula, *Epistola Miguelu de Unamuno*, v: *Celovski zvon* II/2(1984)108.

¹⁸ Prim. R. Théry, *Institutions*, v: *Catholicisme* V, 1793s.

¹⁹ Prim. F. Grivec, *Kristus v Cerkvi*, Ljubljana 1936, 155, 203ss.

²⁰ Prim. G. Jacquemet, *Institutions chrétiennes*, v: *Catholicisme* V, 1799.

moralo biti takšno, da bi kot celota kazalo in usmerjalo na Kristusovo lastno, neprestano dejavno navzočnost, na njegovo osebno nagovarjanje vsakega, na njegovo pripravljenost za vsakogar.

Drugega sredstva ni bilo kakor le tisto, kar imenujemo 'postavitev', po latinsko 'institucija'. Kaj za Jezusa institucija prvotno pomeni, spoznamo ob njegovi postavitvi evharistije: 'To je moje telo, moja kri za vas prelita, **to delajte** v moj spomin'.

Kristus podarja sam sebe bolj telesno, kakor si moremo to predstavljati. Podaritev samega sebe Jezus zapečati v obliko, ki ta dar ohranja živ za vsako prihodnost. Evharistija je samo najgloblje jedro celotne institucije, ki ji pravimo Kristusova Cerkev. Cerkev sama je institucija. K njej spada mnogo prav tako bistvenega, kar bi se moglo, gledano samo zase v osamitvi, zdeti zgolj kot lupina, odtujitev, okamenitev. Vse to pa nam, če gledamo globlje, če vrednotimo s stališča Jezusovega namena, omogoča in posreduje Kristusovo neposredno navzočnost. Sem spadajo predvsem cerkvena služba, Sveto pismo, izročilo in tudi cerkveno pravo. Vse te institucije so po krščanskem gledanju načini Kristusove navzočnosti. Vedno gre za isto: izoblikovanost žive vsebine je poroštvo, da ostaja vsebina zares živa. Institucija je pogoj za možnost neponarejene, trajne osebne Kristusove navzočnosti.«²¹

c) Institucija v službi življenja

To osnovno zakonitost moremo razbrati že iz stvarstva. Pri cerkveni instituciji se na višji ravni ponavlja osnovna zakonitost vsega živega od rastline do živali in človeka: življenjsko počelo, duša, more uspevati in se izražati le v razčlenjenem organizmu. Čim bolj je ta ali oni organizem razvit, tem bolj je razčlenjena tudi njegova zunanja zgradba. Zato je popolnoma zgrešeno in nesmiselno, če hočemo kar splošno razvrednotiti strukturo, zgradbo, kakega organizma z zaničljivim označevanjem »institucija«. Kolikor više stoji organizem, toliko bolj izoblikovana in komplicirana je njegova organizacija. Okostje je v službi gibljivosti. Živo telo bi bilo brez trdnih in žilavih delov nemočna kepa. Kosti so potrebne, da organizem stoji pokonci in se giblje. Seveda okostje samo nujno šklepeta. Toda kdo je tega kriv? Tisti, ki je s kosti potegnil živo meso. To je začetek razpadanja. Živi organizem mora imeti tudi trdno ogrodje. Poglejmo človeško roko ali dlan! Kako je razčlenjena in kaj vse je mogoče z njo narediti! To je tudi odgovor tistim dolgočasnežem, ki neprestano godrnjajo nad cerkvenimi institucijami in sanjarijo o tem, da bi po odpravi institucij zadeli na živo jedro, na neposredno občevanje z Jezusom: Jezus da, Cerkev ne. Kakšna Cerkev neki bi to bila? Cerkev brez cerkvene službe bi bila morski klobuk, mehkužec. Živo telo je iz mesa in kosti!

Zaletavanje zoper cerkvene institucije je tako jalovo početje kakor Don Kihotovo naskakovanje mlinov na veter. Do tistega, ki vidi v Cerkvi samo zunanjo institucijo, establishment, in besni proti cerkveni službi, ima človek lahko samo sočutje. Saj vendar okostje omogoča notranje življenje organizma.

Paleologi vedo, da gora ni mrtva gmota. Tudi kamenina pozna svojo rast v milijon letih trajajočem nastajanju. Sledovi njene rasti, sledovi njenih plasti so neizbrisno vbetonirani v njeno fiziognomijo. Kakšne korenite spremembe so doživela posamezna pogorja! Medtem ko so ponekod pokale cele stene, so drugod, recimo na morskem dnu, nastajali konglomerati, sprimki apnenčastih kamenin in živih bitij, tako da še danes občudujemo fosilne mozaike školjk in rib.

²¹ H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 52s.

Kamen je nekaj živega, nastajajočega, nekaj, kar ima svoj čas od rasti do umiranja. Ognjeniki kot gejziri iz osrčja zemlje bruhajo žarečo lavo, ki vsebuje največ rudnin in mineralov. Zato je prst vulkanskega izvora najrodovitnejša.

Če je že v dozdevno mrtvi naravi tako, ali ne velja ta zakonitost tem bolj za živo prirodo? Saj vendar že sam izraz priroda – natura – pomeni isto, kar se na-rodí: na/scí'tura; omne vivum ex vivo.

Podobno velja za Cerkev, saj se je – v podobi govornice – skupaj s svojimi zakramenti rodila iz prebodene strani na križu umrlega Gospoda. (*Ex latere Christi in cruce dormientis ortum est totius ecclesiae mirabile sacramentum.*) Zakramenti – institucije – so studenec, ki je privrel iz prebodene Odrešenikove strani. Cerkev, nova Eva, se je rodila iz strani Kristusa, novega Adama, ko je bil pogreznjen v smrtno spanje. Vstali in poveljani Gospod je postal oživljajoč Duh – kakor je Adam poprej postal živo bitje (prim. 1 Kor 15,45).

Zato institucije nikakor niso okamenele tvorbe, ki bi bile življenju bolj v napoto kakor v oporo. Institucije so podobne kapnikom. Apnenčasta voda prenika od zgoraj z oboka, s svojim dolgotrajnim kapljanjem pa povzroča nastajanje stalaktita in stalagmita. Ko se oba združita, nastane steber, ki nosi in podpira čudovito podzemeljsko galerijo. V tej razkošni dvorani so kapniki vseh vrst. Po svoji izvorni umetniški dovršenosti ti slikoviti kapniki presegajo najsijajnejše lestence iz brušenega kristala v cesarski palači. Spomnimo se na sijaj nebeškega Jeruzalema, ki ga je gledal v svojem Razodetju na otoku Patmosu evangelist Janez. Vse stvarstvo je kakor veliki zakrament; pričakujemo novo nebo in novo zemljo.

Prav zato ima tudi vse, kar je ustvarjeno, svojo vrednost. Stvarstvo je kakor abeceda, ki je potrebna za zapis besede. Stvarstvo je prisposoda, da laže dojemamo učlovečenje božje Besede. Vse je bilo ustvarjeno v Kristusu in vse po njem obstaja. Kristus je zato prazakrament, učlovečenje pa je prvi začetek in temelj Cerkve kot institucije.

Koncil pravi: »Edini srednik Kristus je svojo Cerkev, občestvo vere, upanja in ljubezni, ustanovil in jo nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost. Toda na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo nesestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji (podobnosti) primerjamo skrivnosti učlovečene božje Besede. Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, podobno uporablja za rast telesa (Ef 4,16) socialno organizacijo Cerkve, tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (C 8,1).

Učlovečeni božji Sin je kot ustanovitelj Cerkve hkrati tudi ustanovitelj njene institucije. Cerkev je institucija, in sicer Kristusova ustanova. Še več, Jezus Kristus sam je v nekem smislu božja institucija. Odrešenjski božji načrt se je uresničil tako, da si je Bog privzel določeno vidno podobo, ki je življenje samo. »To je mysterium (Latinci so pozneje to prevedli zlasti s 'sacramentum'): v liku izraženo uresničevanje neskončnega in zato skrivnostnega (tudi v svoji razodetosti še naprej skrivnostnega) ljubečega božjega namena s stvarstvom. Kot nekaj izoblikovanega je skrivnost

'institucija'; kot telo neskončne ljubezni je ta institucija hkrati življenje.«²² Iz tega sledi, da Cerkev ni institucija šele v svojih uredbah in v svoji razčlenjenosti. Kot institucijo moramo označevati že njeno počelo, Jezusa Kristusa. Saj je Jezus Kristus kot edinorojeni Očetov Sin prav ta posamezni človek iz mesa in krvi. Okrog njega se kristalizira v živo stvarnost vse, kar je odrešenjsko-zgodovinskega.

Življenju je institucija posoda in omogočenje, zato med njim in institucijo ni nasprotja. Utemeljitev institucije je v učlovečenju božjega Sina, v katerem si je božje življenje privzelo viden lik. Odrešenjsko dogajanje se nadaljuje v Cerkvi, v Kristusovem skrivnostnem telesu, zato institucija neodpravljlivo spada k notranjemu bistvu Cerkve.

Iz tega sledijo nekatere bistvene ugotovitve.

č) Značilnosti cerkvene institucije

1. **Evharistično telo in Cerkev.** Institucija v Cerkvi je instituciji v čisto človeškem območju v nekem pogledu podobna, v drugem nepodobna. Svobodna osebnost se more razvijati samo v urejeni družbi, ne v anarhiji. Ta človeška utemeljitev institucije je tudi v Cerkvi povsem veljavna, čeprav cerkvene institucije ne utemeljuje dokončno. Za verujoče je po Pavlovem nauku urejeno cerkveno občestvo »telo« navzočega Kristusa, ki se najprej ponavzočuje v svojih postavljenih, »institucionaliziranih« zakramentih. Dalje so verniki udje tega telesa. S posebnimi darovi in poslanstvi se medsebojno dopolnjujejo in razlikujejo. Cerkev je osnovni zakrament sredi sveta, je sacramentum mundi: zunanja organizacija Cerkve, ob kateri se mnogi spotikajo, ni nič drugega kakor ponazoritev življenjskosti in življenjske moči tistega velikega organskega telesa, ki ga napolnjuje, vodi in oživlja po svojem Duhu Kristus. To moremo videti tudi ob neodpravljlivi povezavi med evharistijo in Cerkvijo (prim. 1 Kor 10,16 s). »Evharistija vzpostavlja Cerkev in Cerkev vzpostavlja evharistijo« (Henri de Lubac).²³

2. **Pričevanje ljubezni.** Institucija omogoča svobodnost oseb, kakor smo že rekli. Čim bolj je organ razčlenjen – npr. človekova roka –, tem več more duša z njim narediti. Telo gotovo omejuje posameznega človeka, a mu hkrati omogoča vso svobodo, da se poveže z vsemi prostori in časi. To je v veliko večjem smislu resnica o Cerkvi kot Kristusovi navzočnosti. Cerkev je **sacramentum mundi**: Kristus je v njej telesno navzoč po vsem svetu in v vsej svetovni zgodovini. To odliko univerzalnosti pa mora Cerkev **izpričati svetu z edinstvo v ljubezni**. Za to edinstvo je Kristus prosil svojega Očeta: »Naj bodo vsi eno, kakor sva midva eno, da tako svet spozna, da si me ti poslal, in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (Jn 17,23). Kristjani zato dolgujemo svetu pričevanje medsebojne ljubezni v Kristusu kot edino učinkovito apologetiko za resničnost krščanstva. Pri tem more sodelovati in sograditi vsakdo, tudi najbolj neizobraženi.²⁴

3. **Svoboda.** Cerkevna institucija kot Kristusova navzočnost ustvarja tudi za posameznega kristjana vsak zaželeni prostor svobode. Vzemimo spet zgled iz člove-

²² Isti, *Priester des Neuen Bundes*, v: *Pneuma und Institution*, Johannes V., Einsiedeln 1974, 340–368, tu 343.

²³ Isti, *Neue Klarstellungen*, 57s; prim. *Der antirömische Affekt*, Herderbücherei Bd. 429, Freiburg 1974, 238.

²⁴ Isti, *Neue Klarstellungen*, 58s.

škega telesa: Oko je silno subtilna naprava, a zre v prostrani svet zunaj sebe, le sebe ne more videti. Oko ne potrebuje nikakršnega vizuma. Vse do zvezd ima prosto pot. Tako tudi kristjan: Boga in Kristusa more srečati povsod. Forma je zanj izhodiščna točka; ta forma je obenem napotek, v kateri smeri naj začne teči. Tako je, če gledamo institucijo od znotraj. Resnica vas bo osvobodila. Takšne svobode je deležen tisti, ki živi iz institucije kot Kristusove navzočnosti, medtem ko je institucija, gledana od zunaj, kakor kletka.²⁵

4. **Kamen spotike in dovršitev vsega v Bogu.** Institucija Cerkve, ki je navznoter Kristusova navzočnost in osvobajajoči prostor, deluje za svet kot pohujšanje. In ravno to pohujšanje je nepogrešljivo, če naj se učlovečenje Boga ne razpusti v idealistično paro in razvodenelo moralo. Cerkev bo v svoji trdi strukturi vedno 'kamen spotike' za ljudi. Beseda prihaja od Izaija, iz stare zaveze in je po svoje uporabna tudi za judovstvo, ki je v svetovni zgodovini vedno navzoče. Izrael in Cerkev skrivnostno spadata skupaj, tako da je morda to treba imenovati tragično, sta kakor prednja in zadnja stran novca. Skupaj pričujeta za zvestobo Boga svojim obljubam, Cerkev posebno za Kristusovo zvestobo do svojih: da bo pri nas vse dni do konca.²⁶

»Poskušali so izbrisati judovstvo; a to je nemogoče. Poskušali bodo, morda z uspehom, zdecimirati Cerkev; a povsem je ne bodo uničili. Danes obstaja, kakor ugotavljajo, 'napad svetovnih religij na krščanstvo' (G. Vicedom). Zakaj? Izsesali so krščanstvu tisto, kar se dozdevno da priličiti, asimilirati, in sedaj obstaja neprebavljiva, neprijetna institucija; ta mora izginiti. Toda prav lupina kakega sadu vsebuje največ vitaminov. Ravno v živem liku (Gestalt) tiči življenje. Goethe spet pravi: 'In čas noben, in prav nobena moč razkosati ne more lika trdnega, ki živo se razvija.' Le da pri formi (liku) Cerkve ne gre za nič takega, kar bi bilo samo sebi namen, marveč za forma Christi, za Kristusov lik, ki hoče biti navzoč v svetu in svetovni zgodovini in iz nje delovati za celoto. Kristus je forma, Kristus je lik, ne mi. Mi smo deležni tega lika po milosti, kakor služabniki, ki naj delajo za njegovo stvar. Ljudje morejo Kristusovi instituciji dodati kaj obrobnega, morda balast, ki ga čas spet izvotli in odplakne. Toda živi organizem ne bo nikdar postal balast. Šele truplo brez življenja bi bila gola institucija, ki bi jo bilo treba nemudoma pokopati ali sežgati. A do tedaj je še dovolj časa; kajti telo, ki ga imamo v mislih, oživlja neumrljiva duša, od mrtvih vstali Gospod, ta pa ne pusti umreti svojega telesa, Cerkve, marveč ga hoče vzeti s seboj v vstajenje mesa. Ne kakor da bi bili v večnem življenju še potrebni zastirajoči zakramenti ali črke Sv. pisma ali cerkveno pravo, toda vse to ne bo uničeno, marveč spremenjeno v telesno bivajoče osebnostno življenje: svet ne bo izginil v Boga, marveč bo poslednji zakrament – celotni troedini Bog se bo razodeval v celotnem poveličanem stvarstvu.«²⁷

Cerkvi je potrebna hierarhija (ne v smislu gospodovanja, temveč v smislu služnja z učinkovitim, z božje strani zagotovljenim vodstvom). Potrebno je vse tisto, kar gradi in hrani našo vero, dokler smo še na poti in »ločeni od Gospoda« (prim. 2 Kor 5,6.7). Dokler je božji tempelj, Cerkev, še v gradnji, je potrebno še ogrodje in vse, kar se poleg tega še zahteva za graditev. Šele ob koncu, ob drugem Kristusovem prihodu, ko bo ta tempelj dograjen, bodo lahko vsa pomožna sredstva odstranjena.

²⁵ Prim. Isti, *Neue Klarstellungen*, 59s.

²⁶ Isti, pr. t., 60s.

²⁷ Y. Congar, *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiastiques*, Paris 1963, 63.

Mana je prenehala padati z neba, kakor hitro je izvoljeno ljudstvo odšlo iz puščave in stopilo v Obljubljeno deželo; podobno bodo izginili za nas tudi zakramenti in med njimi tudi prvenstveni in najsvetejši zakrament, evharistija – tedaj bomo gledali Boga iz obličja v obličje in »kruh popotnikov« se bo umaknil »angelskemu kruhu«, Besedi, s katero se bomo zedinjali neposredno in neminljivo.²⁸

Zadnji, eshatološki vidik cerkvene institucije je z eshatološko naravnostjo celotne Cerkve zelo pomemben. Zato dodajmo k temu še kakšno misel.

d) Nenehno prenavljanje

Cilj Cerkve je svetost, milost, priobčenje Boga ljudem in končno zedinjenje z Bogom v blaženem gledanju. A dokler še traja romanje vere, so nam potrebna sredstva milosti. Kdor bi to zametal, bi s tem kazal, da ne pozna človeške narave ne univerzalnega značaja krščanstva. »Če je vera oropana ne le sleherne zunanje, vidne opore, marveč tudi prvin, s katerimi se hrani, potem se zaduši.«²⁹

To pa nikakor ne pomeni, da bi se morala Cerkev krčevito oklepiti starih in preživelih oblik. Narobe, v skladu z nenehnim prenavljanjem Cerkve (*ecclesia semper reformanda*) se morajo spreminjati tudi tiste strukture, ki so spremenljive in ne ustrezajo več sedanjim zahtevam. Včasih je to nujno, da more Cerkev še zvesteje služiti svojemu poslanstvu. »Cerkev, oproščena ali oropana mnogo dosedanjih oblik, naj doseže novo prostost in prepozna svoje poslanstvo, da postane luč in sol zemlje.«³⁰

Če se komu vendarle nepremagljivo vsiljuje misel, da je Cerkev okostenela, naj si priklīče v spomin tisto presunljivo videnje, ki ga je imel prerok Ezekiel v Ezdrelonski dolini, polni mrtvaških kosti. Te kosti so bile podoba izraelove hiše. Na vprašanje, ali bodo te suhe kosti oživele, odgovarja prerok: »Moj Gospod, ti veš.« Nato je šinil v te suhe, pobite kosti Gospodov Duh in jih obudil k novemu življenju. Tako tudi vstali Gospod nenehno oživlja svojo Cerkev s svojim Svetim Duhom. Vstali ni prikazen, ampak je povsem navzoč, viden in otipljiv: »Poglejte moje roke in moje noge, da sem res jaz. Potipljite me in pogledajte, kajti duh nima mesa in kosti, kakor vidite, da jih imam jaz« (Lk 24,39). Vstali celo je z učenci. Tako tudi h Kristusovemu skrivnostnemu telesu, ki je Cerkev, bistveno spada vidna podoba. To je doživel tudi apostol Pavel pred Damaskom. Oslepljen pregnanjec je padel s konja in vprašal: »Kdo si, Gospod?« »Jaz sem Kristus, ki ga ti pregnajaš« (Apd 9,5). Tu je Pavel doživel, da je Cerkev Kristusovo skrivnostno telo, kar je pozneje učil.

Sloviti francoski pisatelj in dramatik G. Bernanos je nameraval v svoji zadnji, a žal nedokončani drami, ki so jo našli šele po njegovi smrti, opisati viharno obdobje, ki ga je Cerkev preživljala med reformacijo. Bernanos je položil Kristusu na usta svarilne besede, namenjene Lutru: »Martin, gnoj boš kidal v Cerkvi. Samo to glej, da se ne boš dotaknil Cerkve, moje ljubljene neveste. Glej, da se ne boš pregrešil proti edinosti moje Cerkve!«

²⁸ Prim. A.–M. Rouget, v: *Initiation théologique* IV³, Cerf Paris 1961, 547ss; nav. A. Strle, *Eshatološki značaj putujuće Crkve i njezino sjedinjenje s nebeskom Crkvom*, v: *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, Zagreb 1981, 671–802, tu 717.

²⁹ H. de Lubac, *Foi, croyance, religion*, v: *NRTh* 101(1973)306–314, tu 310.

³⁰ H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, v: *MySal* 4/1, 223–285, zlasti 272–279.

3. Avtoriteta v Cerkvi

Avtoriteta v Cerkvi ni gospodovanje, ampak služenje.³¹ Avtoriteta v Cerkvi je deležnost pri Kristusovi oblasti, ki je najponižnejše služenje Boga samega človeškemu odrešenju.

Oblast ni isto kot oblastnost. Avtoriteta nima nič skupnega z avtoritarizmom. Etimološko pomeni avtoriteta tisto instanco, ki pospešuje in spodbuja rast: augeo pomeni pospeševati rast, (po)večati, (po)množiti, okrepiti, obdariti, obsipati s čim. Auctoritas je poroštvo, jamstvo, zgled, vzor, ugled, moč, oblast, veljavnost.

a) Oblast, podeljena za služenje

Avtoriteta staršev je avtorstvo. Starši so avtorji, so začetniki, so počelo novega življenja, ki so ga spočeli. Starši so otrokom od Boga posredovali in darovali življenje. Nato ga razvijajo, varujejo, bogatijo telesno in duhovno. Otroci se imajo zato za svoje življenje zahvaliti najprej staršem. Hvaležnost, spoštovanje in ljubezen, ki jo otroci dolgujejo staršem, je najprej priznavanje svojega izvora. Brez staršev me ne bi bilo.

Avtoriteta hierarhije izhaja neposredno od Kristusa, ta edini pa ima »vso oblast v nebesih in na zemlji« (Mt 28,18). Pomembno je, da Kristus svojo avtoriteto, ki temelji na pokorščini Očetu, zdaj hkrati s svojo ljubeznijo izroča dvanajsterim.

Kristusova pokorščina Očetu ostaja kot središčno dejanje njegove ljubezni središče odrešenja in celotne nove zaveze. Če naj ima apostolova zahteva, da naj bo v nas isto mišljenje, kakor je v Jezusu Kristusu, ki je bil pokoren do smrti (Flp 2,4–11), res svojo veljavnost, če naj kristjani zares zmorejo dosegati to radikalno pokorščino, ki gre v ljubeči predanosti Očetovi volji do konca, potem – sklepa Balthasar – »jim mora biti predložena **avtoriteta**, ki je prav tako bližnja in neizbežna, kakor je bila na križu Očetova avtoriteta za Sina. O takem krščanstvu, ki bi hotelo žeti le sad križa, 'svobodo krščanskega človeka', ne da bi hotelo samo poznati mišljenje Križanega, bi bilo treba reči, da je pustilo trpečega Gospoda samega in ločilo mišljenje telesa od mišljenja Glave.«³²

Avtoriteta zahteva v svojem bistvu pokoravanje. Namen avtoritete pa je v tem, da služi z ljubeznijo. Cerkvena avtoriteta je avtoriteta Jezusa Kristusa, ki je bil pokoren do smrti na križu. Zato avtoriteta ne le zahteva pokorščino, marveč je pokorščina v svojem bistvu.

b) V službi svobode

»Avtoriteto dandanes pogosto razkrinkujejo s slabšalnimi besedami, sposojenimi iz sociologije, kot družbi škodljivo ideologijo. Avtoriteta je – tako pravijo – **represija**, to se pravi nedopustno in predrzno prisvojeno omejevanje svobode. Takšno omejevanje, pravijo, ki more v osebi, spravljeni pod nasilje, prebuditi le frustracijo in to osebo napraviti za pacienta pri psihoterapevtu. Na dnu takega umovanja je določeni, zelo površni sociološki pojem svobode, pojem, ki nima nič več skupnega s krščanskim pojmovanjem, po katerem resnično svobodo dosežemo le s premagovanjem samega sebe in se je naučimo s tem, da se držimo reda, ki nam ga kaže Cerkev.«³³

³¹ Prim. L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 92s.

³² H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 205.

³³ Isti, *Der antirömischer Affekt*, 83s; prim. 32, 34, 47s, 258.

Seveda pa je treba cerkveno avtoriteto izvrševati v smislu krščanskega očetovstva in materinstva. To je najlepše razvidno pri apostolu Pavlu, ki pojmuje in izvršuje svojo apostolsko avtoriteto z vso materinsko nežnostjo in očetovsko skrbnostjo: »Čeprav bi bili lahko uveljavili svoj ugled kot Kristusovi apostoli, smo vendar nastopili med vami z vso ljubeznivostjo. S prav takšno toplino, s kakršno mati neguje svoje otroke, smo vam hoteli dati ne samo božji evangelij, ampak tudi svoje življenje, in sicer zato, ker ste se nam priljubili« (1 Tes 2,7.8). S tem je apostol podoben Kristusu, dobremu pastirju, in evharističnemu Gospodu, ki se sam ves razdaja za svoje. Nositelj cerkvene službe mora kazati na ideal, na tisto pravilo, ki je nad vsemi, na Kristusa. A samo kazanje ni dovolj. Nositelj cerkvene službe tudi dejansko predstavlja Kristusa in ga veljavno ponavzočuje med verniki. Krščansko avtoriteto v Cerkvi je mogoče izvajati samo iz ljubezni in glede nanjo. Avtoriteta je oblast, podeljena za služenje.

Cerkvena služba je podeljena. Nihče si je ne more sam vzeti, ampak jo more samo sprejeti od tistega, ki »ima vso oblast v nebesih in na zemlji« (Mt 28,19) in je prišel, »da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45).

Samo zato, ker je notranja cerkvena struktura s službo in avtoriteto Cerkvi vzpostavljena od zgoraj, more služiti nepopolnemu kristjanu kot trajna spodbuja in nagib za njegovo lastno poslanstvo . . . V tem pogledu je institucija 'nujno zlo' (toda ali se ne da to reči tudi o Kristusovem križu?). Saj je človeški naravi, ki se plazi po tleh, potreben latnik, na katerega more biti privezana navzgor, da obrodi sadove . . . Cerkvena služba in disciplina sta kot bistvena oblika navzočnosti božje ljubezni. Institucija je kakor realni simbol za to, da si človek milosti ne more sam vzeti, ampak jo more le sprejeti kot podarjeno.³⁴

c) Poroštvo Kristusove navzočnosti

Cerkvena služba torej vodi h Kristusu in nanj opozarja. Prav zato mora nositelj službe vedno bolj izginjati v ozadje, da bi tem jasneje stopal v ospredje Kristus. »On mora rasti, jaz pa se manjšati.« Služba je nekakšen prevodnik, kanal milosti. Brez službe ni nobenega zakramenta, nobene dogme, nikakršne cerkvene discipline. Kdo bi me sicer mogel odvezati mojih grehov? Če ne bi bilo tako, bi si lahko podelil odvezo ali evharistijo kar sam. Toda ni svetnika, ki se tega ne bi zavedal, nihče ni prišel do svetosti mimo cerkvene institucije. Svetnik je vedno znova dokaz, da je prav, da je Cerkev takšna, kakršna je.

V katero smer naj se oziramo, da bomo zagledali jutranjo zarjo? Pač v tisto smer, kjer je v cerkvenem izročilu vidno nekaj zares duhovnega. Tja, kjer krščanstvo ni le nauk, ampak živa in neustavljivo privlačna avantura. Zakaj se je ves svet kar naenkrat zazrl v nagubani, a sijoči obraz naše rojakinje v Kalkuti? Krščanska dela usmiljenja, ki jih vrši mati Terezija, so opravljali že mnogi usmiljeni Samarijani pred njo. Nič posebno novega. Toda vulkan, o katerem so mislili, da je že ugasnil, je znova začel bruhati ogenj. Ta žena uteleša živo središče vere, uteleša tisto celoto, ki zna povezovati molitev s služenjem. Prav v tem živem središču vere sta zasidrani tudi cerkvena institucija in avtoriteta.

Tako prav ob svetnikih najlepše vidimo, kako je mogoče ljubiti Cerkev takšno, kakršna je. Svetniki, ki jih je Bog poklical v najhujših obdobjih cerkvene zgodovine, so znali biti neizprosno kritični do tistih slabosti in zlorab, ki so se vgnezdili v Cer-

³⁴ Isti, *Katholisch*, Einsiedeln 1975, 41s.

kev. Toda njihova kritika ni bilo rušilno oporečništvo, marveč konstruktivno zavzemanje za pristno prenovu.

Kritika seveda mora biti; tudi v Cerkvi mora biti, če naj vse ne zaspi v napačni samovšečnosti. Vendar se je treba najprej in predvsem veseliti tistega, kar je. In pozitivnega nikoli povsem ne manjka. Samo tistemu, ki že ima in se zna tega veseliti in s prejetim talentom gospodariti, se bo dalo še več (prim. Mt 25,29). Kdor pa neprestano godrnja in vsepovsod razširja svojo nevoljo, svoj odpor do vsega, se mu bo vzelo še tisto, kar misli, da ima. Kdor povsod išče dlako v jajcu, jo bo seveda tudi mogel najti, a bo s tem pokvaril apetit sebi in drugim. »Človek more, čeprav umira od žeje, z nevoljo odkloniti pol kozarca vode z utemeljitvijo, da je kozarec na pol prazen. Zoper tako bolezen ni nobenega zdravila,« duhovito pripominja W. Kasper.³⁵

Enostransko poudarjanje strukturnih in institucionalnih reform pogostokrat lahko zakrije pogled na tisto, kar je bistveno. Zato mora biti koncilska prenova poglobljena, obrnjena k bistvu, k notranjosti. Brez notranje prenove se poslanstvo Cerkve lahko sprevrže v goli aktivizem brez duše, v aktivizem, ki naposled razočara pričakovanja ljudi.³⁶

Zavedati se moramo, da je Cerkev skrivnost. V vidni, zemski Cerkvi je navzoča nebeška Cerkev. Če uvidimo to, potem bomo pač previdnejši pri kritiki na račun vidne Cerkve. V nekem pogledu je mogoče primerjati Cerkev ledeni gori, ki plava v morju. Le majhen del ledene gore je na površju, medtem ko je velika večina skrita v globini. Cerkev kot mala čreda nepopolnih kristjanov, njena zunanja organizacija in druge malenkosti nikdar ne smejo zakrivati teh globin, ampak morajo učinkovito kazati nanje in jih ponavzočevati. Na tej vidni podobi Cerkve je treba sicer vedno marsikaj izboljšati. A s spremembo zgolj zunanjih struktur je zelo težko doseči kaj bistvenega, dokler smo ljudje grešniki. Kamni nebeškega Jeruzalema pa so »živi kamni« (1 Pt 2,6), ljubeče duše, svetniki.³⁷ Vsaka pristna in učinkovita prenova Cerkve se začneja s prizadevanjem za svetost.

V skrivnosti Cerkve, o kateri smo govorili v začetku, sta tudi institucija in avtoriteta nepogrešljivi. Institucija, avtoriteta in cerkvena služba so prvine, ki bi jih mogli primerjati žeblju ali trnu, ki je zasajen v meso svetovne zgodovine. To je žebelj, ki ga ni več mogoče izrupati. Ta žebelj je zabil Jezus že s svojim učlovečenjem in s svojim križem. Služba kot žebelj, ki je zabit v zgodovino in ki na njem visi Cerkev kot poroštvo njene mesenosti, je skozi vse čase dejavna navzočnost Izvora. To je več kakor le spomin na Jezusa: ta žebelj neposredno kaže nanj. To je resnična navzočnost. Služba je resnično služenje, je izginjanje v funkcijo, je razlastitev samega sebe, da bi bilo prav s tem mogoče delovati in govoriti s Kristusovo oblastjo in po njegovem pooblastilu.

Edina in najvišja avtoriteta v Cerkvi je Jezus Kristus.³⁸ Kdor je deležen njegove oblasti, jo mora izvrševati v duhu ljubezni: »Kristus je Cerkev ljubil in sam sebe dal zanjo, da bi jo v vodni kopeli očistil in posvetil, da bi napravil sam sebi slavno Cerkev, ki ne bi imela madeža ali gube ali kaj podobnega, ampak da bi bila sveta in brezmadežna« (Ef 5,26s).

³⁵ W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 108.

³⁶ Isti, pr. t., 78; prim. 68.

³⁷ Prim. H. U. von Balthasar, *Die himmlische Kirche und ihre Erscheinung*, v: *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 148–164, tu 163.

³⁸ Prim. B. Hanssler, *Autorität in der Kirche*, v: *IKZ 14(1985)493–504*.

Povzetek: Anton Štrukelj, Institucija in avtoriteta v Cerkvi

Razprava ima tri dele: 1. V prvem je Cerkev predstavljena kot skrivnost. »Cerkev kot communio je zakrament za odrešenje sveta« (Sklepni dokument izredne škofovske sinode l. 1985).

2. Cerkev kot institucijo je mogoče pravilno pojmovati le v tej luči. Institucija namreč bistveno spada k Cerkvi.

3. Vsa avtoriteta v Cerkvi pripada Jezusu Kristusu in je podeljena kot oblast za služenje.

Summary: Anton Štrukelj, Institution and Authority in the Church

The paper consists of three parts. First the Church is represented as a Mystery of Christ. »The Church as communio is a sacrament of the salvation of the world« (final document of the extraordinary Bishops' Synod 1985). The institution in the Church can only be correctly understood in this view. In fact, the institution forms an essential part of the Church. All authority in the Church belongs to Jesus Christ and is conferred upon the hierarchy so that they might be of service to men.

Jože Bajzek

Temeljne krščanske skupnosti v Latinski Ameriki

1. Uvod

Razmere današnje Latinske Amerike so zelo zapletene, in to na ekonomsko-političnem, socialno-kulturnem in religioznem področju. Latinska Amerika je dežela prihodnosti, saj je več kot 60% vsega prebivalstva mlajšega od 24 let¹. Če mladim pripada prihodnost, ker so oni sol zemlje², bi lahko upravičeno gledali na te dežele z optimizmom. Toda trenutni pogled na te dežele daje takemu optimizmu malo upanja. Velika zadolženost in težke ekonomske in politične razmere teh dežel vsaj v kratkem času ne dajejo večjega upanja. Ekonomika vladaljudem in množicase ji mora samo pasivno podrejati, ne da bi razumela njene zakone, zakonitosti in zahrbtnosti. Svetovna ekonomska kriza, ki se je začela s podražitvijo nafte, je najbolj prizadela prav revne in nerazvite, saj so bili v glavnem odvisni od uvoza razvite tehnike, temu pa so cene narekovali njeni proizvajalci.

Z druge strani postajajo v teh deželah posamezne države vedno močnejše in vedno bolj totalitarne. Sodobna tehnika in komunikacijska sredstva jim omogočajo še večjo kontrolo nad množicami. Orožje in močna policija postajajo vedno večja moč vojaških diktatur, ki se ji mora množica prav tako samo pasivno podrejati, ne da bi razumela in doumela njeno politiko.

Znanost je v službi ideologije in države, ne pa naroda. Država lahko kontrolira učbenike, učne programe in učitelje. Taka znanost, vprežena v ideološki voz, ne najde dovolj poleta in svobode, da bi izkoristila ves potencial, ki ga ima v mladih. Lahko je kontrolirati tistega, kateremu režeš kruh. Tisti, katerim pa delijo potico, postajajo tako po nekem nepisanem zakonu prostovoljni kontrolorji nad rezanjem in delitvijo kruha.

Latinsko-ameriški narod je zelo religiozen, kakor da mu je to še edino, kjer se počuti varne. Ta religioznost mu je postala »meso in kri«. Toda tudi tu ni tako mirno in lepo, kakor bi to nekateri želeli. Mnogi so se začeli spraševati z znanim teologom L. Boffom, kako danes slaviti evharistijo v svetu tolikih krivic? Kako danes oznanjati križ med križanimi? Kako oznanjati vstajenje in odrešenje v svetu,

¹ Prim. *World Population Trends and Policies 1977*, Monitoring report, New York, United Nations 1977, II, 126.

² Glej J. Makarovič, *Mladi iz preteklosti v prihodnost*, Ljubljana 1986, 201.

ki ga ogroža kolektivna smrt³? Kako živeti ljubezen v takem okolju? Kako v teh ekonomskih, socialnih, političnih in kulturnih okoliščinah živeti z vero v Kristusa? Imeti vero v Kristusa pa pomeni živeti tudi v takšnih okoliščinah.

Vsak, ki si skuša odgovoriti na zgornja vprašanja, ima seveda na izbiro različne poti. Eden od prvih odgovorov je lahko protest, upor, revolucija, kot edina pot do prave svobode in osvoboditve od vseh naštetih krivic. To je verjetno za nekatere zadnja možnost, ko človek izbere heroično in nesmiselno smrt. Za takā dejanja pa so najbolj odgovorni povzročitelji krivic in neznosne revščine preprostega naroda. Druga pot je pot resignacije. To je predati se usodi takšni, kot pač je, saj se ne da ničesar spremeniti. Kdor si izbere to pot, se sprijazni z brezizhodnimi razmerami. Taki ljudje nimajo dovolj poguma, da bi se uprli, niti dovolj potrpežljivosti, da bi upali in kaj storili za izboljšanje razmer. Ali ostaja tretja pot? Ali si jo je lahko vsaj teoretično zamisliti? Ali niso morda vse tretje poti le utopije in poceni upanje, ki se lahko hitro prikrade ob reševanju zapletenih razmer? Ne vem. Gotovo je lahko le to, da obstaja veliko poti in veliko rešitev tam, kjer se ljudje ne vdajo v svojo usodo, ampak želijo biti soustvarjalci in gospodarji svojega življenja in načrtovanja.

Seveda tudi Cerkev ne more neprizadeto gledati vseh teh krivic nad preprostim, ubogim ljudstvom. Najbolj napreden in osveščen del teologov v Latinski Ameriki se danes zavzema za tako imenovano »teologijo osvoboditve«, saj v okoliščinah, kjer živijo, drugače niti ne morejo. Ta teologija osvoboditve ima sicer več obrazov, in kdor se je hotel pri nas z njo seznaniti, je imel možnost prek revij in časopisov. Zame je vprašanje nekje drugje. Lahko imamo še tako lepo teorijo, še tako mikavno in privlačno teologijo osvoboditve, toda kaj vse skupaj pomaga, ko se pa bistvenega ne spremeni nič. Ali ni potem taka teoretična teologija osvoboditve samo lepa teorija za razumnike ali teoretike? Preprosto in izkoriščano ljudstvo Latinske Amerike teh teoretičnih knjig niti ne bere. Morda te bolj berejo tukaj v Evropi kot v Latinski Ameriki. Mi smo namreč bolj usmerjeni k teorijam in smo bolj pozorni na teoretične zmote in prestopke. Kaj pa je potem lahko pomembno in zanimivo in kje lahko Latinska Amerika pričakuje kakšen resničen premik in napredek? Za tak premik ali spremembe so, vsaj s sociološkega vidika, zdaleč bolj pomembne temeljne krščanske skupnosti, ki se množično porajajo v Latinski Ameriki. V teh skupinah se nekaj dogaja, kar je zaznavno, pomembno, kar ima lahko dolgoročne posledice za celotno Cerkev. Tu se lahko pojavi novi obraz Cerkve danes.

Tukaj si na kratko oglejmo te temeljne krščanske skupnosti. Preden pa se neposredno srečamo s temi skupinami, je prav za razumevanje celotne situacije, da si najprej ogledamo vsaj s sociološko teoretičnega vidika religiozno stanje ali možne religiozne predstave Boga in njegove navzočnosti v svetu Latinske Amerike.

2. Tri predstave božje navzočnosti v svetu

Emile Pin⁴, ki s sociološkega vidika analizira versko stanje v Latinski Ameriki, podaja tri možne religiozne vizije ali predstave Boga. Tukaj si jih na kratko oglejmo.

³ Prim. L. Boff, *Do lugar do pobre*, Petrópolis 1984; it. prevod: *Quando la teologia ascolta il povero*, Assisi 1984.

⁴ Glej É. Pin, *Elementos para una sociologia del catolicismo latino-americano*, Lovanio – Bogotá 1963, predvsem tretje poglavje; J. Comblin, *Monoteismo e religione popolare*, v: *Concilium* (it. izdaja).

a) *Naravna predstava ali monistična navzočnost Boga v svetu*

Po tej predstavi je Bog navzoč v svetu nekako »naravno«. Svet je skoraj izenačen z Bogom. V takem pojmovanju je dovolj to dejstvo poznati in se mu podvreči. Ni pomembno v življenju uresničiti Boga, z življenjem pričati za svojo vero, dovolj je, da ga človek prizna. Edino pravilno religiozno pojmovanje je podvreči se Bogu. Iz tega seveda sledi fatalizem. Vse je že določeno, zapisano usodi ali božji previdnosti. Primitivne religiozne predstave ali tako imenovani providencializem v jedru vsebuje taki pojmovanji Boga: prvo je bolj zaznamovano z nekim strahom, drugo pa s pretiranim zaupanjem, obe pa sta blizu magičnemu religioznemu pojmovanju. Latinsko Ameriška vernost je močno zaznamovana s tem providencializmom, ki je zelo blizu naravni viziji monistične navzočnosti Boga v svetu. Pretirani providencializem seveda ni privilegij narodov Latinske Amerike, pač pa ga najdemo povsod, kjer je katoliška vera postala del kulture ljudske pobožnosti. Ta providencializem ali pretirano zaupanje v božjo previdnost in njegovo usmiljenost se je rodil in se rojeva, ko se človek srečuje z omejenostjo svoje eksistence. Človek se popolnoma vda in zaupa Bogu, ki naj vodi njegovo življenje v vseh podrobnostih, kajti on sam po sebi ni sposoben kaj dosti storiti in ukrepati. Vdanost in sprejemanje božje volje je torej v prvi vrsti in najvišji ideal življenja. Temu se mora človek samo vdati in to sprejeti. To je potem tudi božja volja in najvišji in najpristnejši izraz religioznosti.

Latinska Amerika je po Pinu zelo zaznamovana s takim providencializmom. To sicer ne pomeni, da bi ljudje živeli v kakšni vdanosti v usodo brez bolečin. Nasprotno, religija Latinske Amerike je religija bolečine in trpljenja. Ljudje sicer sprejemajo trpljenje, ker je to del življenja, toda tega bi se hkrati radi rešili. Zato se toliko zatekajo k molitvam, religioznemu zunanemu izražanju. Zelo se zatekajo k Bogu, trpečemu Kristusu, Mariji in svetnikom.

b) *Bog navzoč samo v ritualu ali dualistična predstava Boga*

Ta religiozna predstava sveta deli svet na dve strogo ločeni polovici, in to, sveto (sacro) in posvetno (profano). V tej viziji svet ni božji, pač pa posveten, profan. Stik s svetim, absolutnim, drugačnim, je možen samo po obredih v ritualu. Po obredih ali ritualu človek doseže sveto ali postane svet. Vse drugo pa je posvetno in nima kaj opraviti s svetim.

V takem pojmovanju Boga je nekaj globoko laicističnega. Cerkev in duhovniki kot zastopniki svetega naj se zanimajo samo za obrede in religiozne ceremonije. Ti sicer pomagajo doseči večno življenje, toda nimajo kaj početi z vsakdanjim življenjem. Po takem pojmovanju tudi zakramenti ne prinašajo milosti spreobrnjenja in spreminjanja, ampak so veljavni sami v sebi. Tako pojmovanje lahko pripelje do neke predstave individualističnega zveličanja. Bog je pojmovan kot popolna presežnost, ki se ne more mešati z ustvarjenimi bitji. V obredih želi človek jamstvo za svoje zveličanje. Normalna posledica tega dualizma (svetno-prosvetno) je ritualizem, kjer je pomembno izpolnjevanje verskih dolžnosti ne glede na osebne nagibe posameznika. Ljudje lahko postajajo tudi lahkoverni. Obredi služijo kot

1985/1, 124–137; Ontario Moser, *La rappresentazione di Dio nell'etica della liberazione*, v: *Concilium* (it. izdaja) 1984/2, 255–265.

moderne zavarovalnice, za vsak primer, če se kaj zgodi. Dobro je, da je človek zavarovan za primer nesreče. Taka predstava dualističnega pojmovanja se pojavlja v bolj industrijskih krajih. Čeprav nekateri več ne verjamejo, še vedno na primer, krstijo otroka, sprejemajo zakramente, pač za vsak primer.

Taka predstava, ki tako strogo loči med svetim in posvetnim, sveto pa zapira v ozek ritualistični krog, se počasi zapira in postaja vedno bolj nerazumljiva in brez odmeva v vsakdanjem življenju. Tudi religiozna dejanja se odtujijo, človek ne razume več, zakaj so potrebni Cerkev, obredi, duhovniki itd. Ko počasi postanejo tuji tudi obredi in rituali, se ljudje obračajo k svoji bolj praktični religiji, bodisi da so to praktični kulti, spiritizem ali kakšne povsem in samo tostranske ideologije. To je lahko posledica rituala, dogem in drugih religiozних idej in dejanj, ki so postali tuji in nepomembni za vsakdanje življenje.

Medtem ko je prva vizija, ki si Boga predstavlja »naravno« navzočega v svetu, blizu poljedelskemu prebivalstvu, je druga, dualistična predstava bližje urbanizirani in industrializirani populaciji.

c) Bog navzoč v svetu kot spreminjevalec sveta

Tretja predstava Boga in njegovega odnosa do sveta je v pojmovanju, da je Bog človeku zaupal ta svet, ki ga je ustvaril, in mu dal nalogo, da ga spreminja po ljubezni, ki mu jo je razodel Jezus Kristus. Medtem ko sta prvi dve viziji statični, je tretja dinamična. Človek pa je dobil nalogo, da to uresniči. Premaguje naj sebičnost, ki podira in ruši, namesto nje naj prinaša ljubezen, ki gradi in združuje. V tej predstavi Bog ni dokončno racionalno opredeljen ali celo institucionalno določen, ampak obstaja kot odprtost, ustvarjalnost in transcendenca. Človeka pojmuje kot ustvarjalca in božjega sodelavca. Bog je navzoč v vseh spremembah, v vsem novem. Bog je vedno ustvarjalno nov, ker drugačen ne more biti, toda s to ustvarjalnostjo prežema človeka. Ta se nikoli ne more in ne sme ustaviti in zadovoljiti z doseženim. Za vsakega posameznika, za vsako generacijo, za vsak narod, za vsako kulturo veljajo ti zakoni preseganja, ustvarjalnosti, uresničevanja in to za vse tiste, ki svobodno sprejemajo vero v božje sporočilo, dano človeku. Tukaj ni več stroge delitve med svetim in posvetnim. Vse namreč, kar obstaja, pa naj bo na materialnem, intelektualnem, političnem, rekreativnem, ustvarjalnem in duhovnem področju, postaja snov, kjer se manifestira duh, ljubezen in odprtost do drugih, Drugega do drugačnih in Drugačnega, ki je vedno nov.

Seveda niso vse tri predstave med seboj tako ločene, kakor je to podano v opisu. Meje ni mogoče ostro potegniti niti med narodi niti med posameznimi ljudmi. To so le značilnosti, ki nam pomagajo razumeti nekatere pojave, ki so zelo zapleteni. Dobro pa je, da jih poznamo, ko bomo premišljevali o temeljnih krščanskih skupnostih v Latinski Ameriki.

Druga pomembna stvar pri našem razmišljanju, ki bi jo prav tako rad poudaril, je veliko pomanjkanje duhovnikov v Latinski Ameriki. Da bi to lahko razumeli, si oglejmo samo razmerje, koliko vernikov v katoliški Cerkvi pride na enega duhovnika.

V svetovnem povprečju za leto 1983 je prišlo 2032 vernikov na enega duhovnika⁵. Po celinah zneso to razmerje:

Evropa	1162
Azija	2458
Afrika	3769
Severna Amerika	909
Oceanija	1114
Centralna amerika (kontinentalna)	7542
Centralna Amerika (Antile)	7580
Južna Amerika	6805

Rekli smo, da je narod Latinske Amerike zelo religiozen. Ljudje religiozno sodelujejo. Če pomislimo le na sprejemanje zakramentov, si lahko predstavljamo, koliko je duhovnik zaposlen samo pri tem, tako da se vsa pastoralna lahko raztegne samo na zakramentalizacijo. Kako in kdaj evangelizirati, pa je drugo in nerešeno vprašanje. To so vprašanja, ki se zastavljajo že ob pogledu na številke in njihova sorazmerja. Koliko ljudi je zaradi teh okoliščin in takih razmerij »prisiljenih« izbirati predstavo o Bogu, kot smo jo opisali najprej.

3. Začetki temeljnih skupin in vzroki za nastanek

Temeljne krščanske skupnosti se v Latinski Ameriki pojavljajo že pred koncilom. Skušajo biti nekaka prenova ali verska poglovitev. Že leta 1956 se je škof Angelo Rossi v Barba di Piry v Braziliji⁶ začel spraševati, kako bi naredil nekaj temeljit misijon v svoji škofiji, saj se je hudo občutilo veliko pomanjkanje duhovnikov. Pravijo, kako mu je preprosta ženica potožila, da je zelo žalostna, ker so bili za božič ljudje v dveh protestantskih cerkvah, katoliška pa je ostala zaprta, ker niso mogli dobiti duhovnika, ki bi maševal. To je bil izziv za škofa, da se je spraševal: ali se mora zaradi pomanjkanja duhovnikov res vse ustaviti, celotno versko in cerkveno življenje? Ali brez duhovnika res ni nobenega možnega občestvenega verskega življenja?

Počasi so se pojavljale skupine, ki so se zbirale k molitvam, devetdnevniciam in raznim paraliturgičnim dejavnostim. Navadno jih je vodil laik. Take skupine so vedno bolj in bolj rasle, kajti potreb je bilo veliko. Danes se te skupine zbirajo enkrat na teden ob molitvah, branju Svetega pisma, premišljevanju in pogovoru o raznih življenjskih problemih. Voditelji ali animatorji takih skupin v skrajnih potrebah tudi krščujejo in stojijo ob strani umirajočih, ko zaradi velike oddaljenosti ni mogoče poklicati duhovnika.

Te skupine so se najprej pojavile v Braziliji, Panami in Čilu, nato pa so se vedno bolj in bolj množile ter rasle. Skupino sestavlja deset do petnajst ljudi. V

⁵ Glej *Annuario statisticum Ecclesiae (Statistical Yearbook of the Church) 1983*, Ex Urbe Vaticana 1985, 101.

⁶ Prim. L. Gallo, *Comunità di base (America Latina)*, v: *Dizionario di catechetica*, Torino 1986, 164-165.

glavnem so iz revnega socialnega okolja, to je večina vaške, poljedelske populacije ali iz obrobja velikih siromašnih predmestij. Te skupine ne želijo biti neka alternativa župnijski skupnosti in se iz nje ne izključujejo, saj želijo biti celo njen najbolj živi in aktivni del. Animatorji takih skupin so po navadi laiki. Če je voditelj duhovnik, ima navadno več takih skupin. Vsaka skupina pa ima enega, ki je odgovoren za povezovanje in delo skupine. Kot sem rekel, ne želijo biti alternativna župnija, ampak neki nov izraz Cerkve. Cerkvena skupnost kot vidni posrednik odrešenja se je v stoletjih različno izražala. Župnija je bila dolgo njen temeljni izraz. Temeljne skupine pa se tudi ne enačijo z župnijo, čeprav je ne izključujejo in ji ne nasprotujejo.

C. Boff, ki se je veliko ukvarjal s temeljnimi skupinami, navaja različne vzroke za nastajanje teh skupin⁷. Eden od prvih vzrokov je bila gotovo praktična nujnost, kako ohranjati in narediti vedno bolj živo vero v narodu, kjer so skoraj vsi krščeni in torej juridično pripadajo Cerkvi, vendar zaradi velikega pomanjkanja duhovnikov in velike oddaljenosti od cerkve praktično ne morejo izpolnjevati svojih verskih dolžnosti, vsaj kar se tiče zakramentalnega in občestvenega življenja, ki je temeljni za katoliško vero. Velika oddaljenost od cerkve in nezmožnost prakticiranja (sprejemanja zakramentov), kjer je vsak skoraj samemu sebi, je vplivala na veliko nepoznavanje same vere, saj se je vse končalo le z hitro in množično pripravljenimi zakramenti. Zato so vedno bolj in bolj čutili potrebo po poglobljenem poznavanju lastne vere, ki naj bi bila bolj osebna in dejavna. Iz teh potreb so se rodile skupine laikov, ki so se začele zbirati z namenom, da spoznavajo svojo vero in jo poglobijo.

Tudi duhovniki in škofje, ki so videli nemogoče razmere, so se začeli vedno bolj spraševati. Vedno bolj so uvidevali, da bi mnoge stvari lahko prevzeli laiki. Tako se rojevajo mnoge skupine, ki jih vodijo zainteresirani laiki. Ko so nekatere izkušnje na tem področju pokazale primerne in dobre, so se te vedno hitreje širile. Tudi duhovniki, redovne sestre in laiki, ki so že imeli izkušnje s takimi skupinami, so začele ob preseljevanju z novimi skupinami, ki so se hitro in naglo širile.

C. Boff navaja tudi nekatere socialne razloge za nastajanje teh skupin. Siromašni kmetje so velikokrat doživljali, da so nanje pritiskali njihovi lastniki in zahtevali, da se izselijo iz njihovega področja. Ob takih priložnostih so se ljudje zbirali v skupine in razpravljali o teh težavah. Tudi druge različne potrebe, kot je recimo priprava na skupne stavke ali kakšna izboljšava na socialnem področju, so združevale ljudi. Taka združevanja so imela ne samo socialen ali političen, temveč tudi velik socialen pomen, saj so ljudje na teh srečanjih in shodih tudi molili in poslušali božjo besedo⁸.

Ko so skupine ustanovljene, dobijo določeno strukturo. Navadno se zbirajo enkrat na teden, in sicer v različnih krajih. To je lahko hiša kakšnega člana skupine, župnijska ali družbena dvorana, kapela. Zbirajo se celo na prostem. V skupinah najprej poslušajo božjo besedo, ki jo podoživljajo molitveno. Vsak navzoč član, pa naj bo preprost ali tudi nepismen, lahko spregovori h komentarju božje besede. Člani v skupinah so vsi enaki in med njimi ni hierarhične razdelitve. Tudi če je navzoč duhovnik, ima v skupini prav tako besedo kot vsi drugi. Božja beseda je dana vsem. Po molitvenem delu sledijo pogovori o socialnih zadevah ljudi. Evangeljska beseda

⁷ Prim. C. Boff, *Fisionomia delle Comunità ecclesiali di base*, v: *Concilium* (it. izdaja), 1981/4, 625–635.

⁸ Prav tam, 627.

more najti v življenju vedno odmev. Take skupine hočejo postati Cerkev ubogih, ki v luči Evangelija teži k popolni osvoboditvi. Tako se Cerkev vedno konfrontira z vsakdanjim življenjem in zgodovinskim trenutkom. Taka živa Cerkev ne more postati nekaj zasebnega, intimističnega in samo osebnega. Bistvo skupine, kot smo rekli, je poslušanje božje besede. Brez teh ni skupin. Sveto pismo je tako resnično dano ubogim. Po njih je Bog navzoč v zgodovinski stvarnosti, v življenju. Tako skupine sestavljajo avtentično Cerkev. Božja beseda je kašipot in moč za akcijo, brez katere ni žive vere. Ta izhaja iz analize stvarnosti, iz vsakdanjega življenja in se z akcijo vračajo vanj. Tako so najbolj preroška Cerkev. Temeljne skupine seveda ne pomenijo kakšnega systemskega ali načrtnega poglobljanja študija ali verske izobrazbe, ampak prej versko življenjsko praktične poglobitve.

Že leta 1968 so na drugi generalni konferenci škofje Latinske Amerike v Medelinu razglašali te skupine za temeljne celice cerkvene strukture in središča za evangelizacijo in humanizacijo. Tretja škofovska konferenca je v Puebli leta 1979 priznala te skupine kot motive za upanje in veselje celotne Latinske Amerike in kot njen največji prispevek vesoljni Cerkvi.

4. Kaj želijo biti temeljne skupnosti

Eno od prvih usmeritev teh skupin lahko imenujemo »maksimum življenja – minimum strukture⁹. Življenje je zapisano v veselje, življenje je zapisano v človeka, brez njega ni nič. Skupine so poklicane v življenje, da bi res živele življenje. Morda se to sliši samo po sebi umevno, vendar v praksi ni vedno tako. Življenje je v praksi večkrat obsojeno na životarjenje iz dneva v dan, iz dolgočasja v dolgočasje. Strukture s svojo železno logiko postavljajo železne okvire istemu življenju. Institucionalizacija želi hitro spraviti v red življenje in večkrat postane le birokratična navzočnost kontrole življenja, ki se težko ujame v okvire. Zato se te temeljne skupine ne zmenijo preveč za strukture, ampak želijo biti navzočnost in življenje, ki je nepremagljivo in neokvirljivo. Tako želijo biti skupine Cerkev na novo, v vsej svoji preprostosti tako kot prve Cerkve. Te temeljne skupine so Cerkev ubogih, ki imajo veliko upanja Kristusove odrešilne besede; to tudi želijo uresničiti v življenju.

Te skupine želijo uresničiti evangelij v svojem življenju. Zato je njihov namen ne samo pridobivati nove člane ali braniti »resnico«, ampak zaživeti osebno vero. Ta pa lahko najprej zaživi in se poglobi v skupini. Seveda vedo, da je potrebna tudi katehizacija, in to predvsem odraslih; to naj bi skupine tudi pomenile. Take skupine so že žive Cerkve v malem, saj znajo in morajo prinašati svoje odločitve, kako uresničiti Kristusovo ljubezen in njegov evangeljski zgled tukaj in danes. Pri takih skupinah tudi ne nastaja nevarnost za centralizacijo oblasti ali moči. V takih skupinah tudi duhovnikova navzočnost ne pomeni avtoritete. V skupini je njegovo mesto v služenju skupnosti. Laiki v skupnosti niso pasivni, pač pa imajo aktivno vlogo. V takih skupinah se učinkovito uveljavljajo vsi člani, medtem ko so v nevarnosti, da se v sodobni družbi izgubijo v anonimni množičnosti in samo pasivno prevzemajo verske vrednote. Taka cerkev želi biti kvas v svetu, najprej seveda s svojim zgledom in življenjem. Opozarja pa tudi na družbene krivice in nepravčnosti, ki jih v druž-

⁹ J. Morins, *Comu mità ecclesiali di base in America Latina*, v: *Concilium* (it. izdaja), 1975/11, 572.

benem življenju zaznava. Tako želi biti tudi v funkciji preroške Cerkve, ali z drugimi besedami, Cerkve, ki je na poti k integralni in popolni osvoboditvi.

C. Boff označuje temeljne skupine s trojno značilnostjo:¹⁰

a) Prva in temeljna značilnost je **evangeljski duh**, ki prevzema te skupine. Ta evangeljski duh je duh veselja, upanja in svobode. Pravzaprav to je tisti duh, ki je duh evangelija, ta pa je temelj vsem skupinam. Ta duh je življenje temeljnih skupin. To je nekaj, kar te skupine loči od kakršnihkoli drugih skupin, bodisi političnih ali drugih. To je duh, ki je dan ubogim, kot Kristusova obljava.

b) Druga značilnost teh skupin bi lahko izrazili z besedo **občestvo**. To občestvo je sodelovanje v veri, v molitvi, v poslušanju božje besede in v življenju sploh. V temeljni skupini so vsi soudeleženi, vsak se lahko svobodno izraža o vseh stvareh. Občestvo v teh skupinah pomeni neko avtentično demokracijo tudi v religioznem pomenu. Božja beseda je dana vsem ne samo strokovnjakom, ki bi jo naj razlagali. Ta beseda je dana skupnosti, kjer so vsi enaki.

c) Tretja značilnost teh skupin je **zavzetost** (sodelovanje, akcija). To je skupnost, ki dela, ki je v akciji, ki živi svojo osvoboditev v vsakdanjem življenju. Tako se mu ne odtuja, ampak ga želi spreminjati, kakor je to evangeljsko naročeno po zgledu Jezusa Kristusa. Akcije v skupini so usmerjene v zelo konkretno delo in pomoč bližnjemu, pa naj bo na religioznem, družbenem, kulturnem ali političnem življenju.

Naštete tri lastnosti so nekakšni temelji vsake krščanske temeljne skupnosti, ki se med seboj dopolnjujejo in povezujejo. Monistično ali dualistično vizijo božje navzočnosti v svetu, o tem smo govorili na začetku, želijo spremeniti v živo prisotnost Boga med ljudmi.

Temeljne krščanske skupnosti torej niso kakšno gibanje, še manj pa samo zunanja organizacija, pač pa so enostavno Cerkev. So skupnosti vernih in avtentični nasledniki prve Cerkve in prvih cerkvenih skupnosti. Te skupine niso in nečejo biti kakšna magična formula za reševanje vsega zla na svetu. Saj se dobro zavedajo, da popolnoma čiste Cerkve ni na svetu. So le narod popotnikov, ki skuša živeti po Kristusovem nauku v moči Svetega Duha. Te skupine niso kakšne protestne skupine, ki bi želele protestirati proti malomeščanskemu krščanstvu, ampak želijo preprosto zaživeti krščansko ljubezen v našem času in naših razmerah. Niti se ne razglašajo za mesijansko Cerkev ali alternativno, čeprav je v njih mnogo preroškega in so znak kraljestva, a nikakor že uresničene kraljestva.

Središče in izhodišče teh temeljnih skupnosti, kot smo videli, je vedno božja Beseda, Kristusov Evangelij, veselo oznanilo. Vsi v skupini so učenci besede, ki osvobaja. In ta Beseda je vedno aktualizirana v socialnem življenju. V Božji besedi išče popolno in integralno osvoboditev. V takih skupnostih, kot poudarja C. Boff, ne ustvarjajo teologije za druge, ampak zase. Tako so te skupine nekaj skupinski teolog. Vera postaja del življenja. Kateheza v teh skupinah (skupnostih) ni kakšna posredovalnica prežvečenega verskega znanja ali verskih resnic, ampak postane njeno ustvarjanje in soustvarjanje; pri tem so vsi navzoči angažirani in imajo pri tem enak delež. Vse krščansko izročilo je tako dano v nov premislek in novo osebno prisvajanje.

Temeljne skupnosti izhajajo iz baze, ne iz vrha. V Latinski Ameriki je namreč globoko pričujoča zavest, da je ljudstvo, ne pa elita, nosilec kulturne identitete

¹⁰ Prim. C. Boff, v op. 7 n. d., 165; L. Gallo, v op. 6 n. d., 165.

naroda. Ljudstvo predstavlja pravo dušo Latinske Amerike. Cerkev tako postaja Cerkev ljudstva v skupnosti, potovanja in iskanja osvoboditve po stopinjah Evangelija, ki mora zmeraj na novo zaživeti v vsaki skupnosti in v vsakem posamezniku.

Tudi uradna cerkev (škofje) postavlja na prvo mesto svojega pastoralnega načrtovanja prav te temeljne krščanske skupnosti. To je zanje novo upanje, nov obraz Cerkve, tako da ga lahko ponudi tudi vesoljni Cerkvi. Temeljnim skupnostim je glavna skrb, kako uresničiti ljubezen v vsakdanjem življenju. Taka Cerkev noče biti ustanova, struktura, ki bi se v prvi vrsti bojevala proti herezijam in modernizmu, ki bi bila bolj podobna političnim organizacijam kot pa božjemu ljudstvu. Njena najpomembnejša naloga in namen sta, da zaživi evangeljski duh v vsakdanjem življenju. Njena naloga ni bojevati se za »resnico«, ampak živeti ljubezen. Verovati v Kristusovo trpljenje in smrt ne pomeni pasivno ali le intelektualno-teoretično sprejemati tradicionalne simbole, ne pomeni podajati te simbole na teoretični ravni, ampak jih živeti, to je za druge, ob pozabi na samega sebe, aktivno sodelovati pri spreminjanju sveta in podobno.

Tudi kongregacija za katoliško doktrino in verski nauk je v Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi spregovorila o novih krščanskih temeljnih skupnostih, ki imajo namen, da pričajo o evangeljski ljubezni v svetu. Pravi, da so motiv velikega upanja Cerkve. Toda te skupnosti so to samo, kot poudarja navodilo, če živijo združene z lokalno in vesoljno Cerkvijo. Svoji nalogi bodo ostali zvesti samo, če bodo svoje člane vzgajali k integralni veri, in to po poslušanju božje besede, zvestobi naukom učiteljstva in hierarhije Cerkve ter zakramentalnemu življenju. S temi pogoji postajajo te skupine bogastvo vse Cerkve, priznava Navodilo¹¹.

5. Prihodnost temeljnih skupin

Težko je predvidevati prihodnost. Saj vemo, da ni cvet nikoli podoben semenu. Vsako drevo je večje in drugačno od semena. Tudi otrok, ko odraste je drugačen, kot si ga je zamišljala mati. To je normalno. Božje stvari se namreč rodijo iz Boga in Svetega Duha. Nihče pa nima v žepu tega Duha življenja, da bi ga delil drugim. Duh namreč veje, kjer hoče in kakor hoče.

Cerkev se je v Latinski Ameriki odločila za uboge. To ji je ali ji še bo vzelo moč in oblast, ki jo je imela ali jo kje še ima. To jo je nekako naredilo slabotno s slabotnimi. Zato bo tudi ali pa že je izgubila institucionalno pomoč oblastnikov. Ne bo mogla več deliti praktične miloščine, ker bo tudi sama revna. Pokazala pa bo lahko na krivice in vzroke revščine in izkoriščanja. Njena moč postaja moralna moč. Postala bo bolj romarska in preroška. Postaja popotnik, kot Abraham, ki je odšel na pot, in to na zelo negotovo.

Taka Cerkev bo skoraj tudi nujno prišla v konflikt z oblastmi, vsaj s tistimi, ki želijo, da bi se s krivico obdržale na oblasti. Vsaka osvoboditev, in to integralna, kot se zapisuje v temeljnih skupnostih, nujno prinaša s seboj tudi socialno in politično osvoboditev. Osveščeni ljudje si namreč ne pustijo vladati kar tako nekritično. Ne sprijaznijo se slepo s svojo usodo. Trdna zavest temeljnih skupin je namreč v tem, da sta vera in življenje povezana. Ne naključno, saj je ta utemeljena po volji Stvar-

¹¹ Prim. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, 69; (Cerkveni dokumenti 31, Ljubljana 1986, 32–33).

nika in Odrešenika. Obljuba odrešenja je vezana z osvoboditvijo. Uradna Cerkev in njeni predstavniki se niso postavili na stran ubogih zato, da bi jih tolažili, ampak da bi v njih zbudili zavest resničnega dostojanstva človeka kot božjega otroka in sodelavca. Tako oblast ne more več računati s Cerkvijo, ki ji pomaga držati v pokorščini ljudi. Tako pa je Cerkev tudi v nevarnosti, da jo bodo preganjali. Sicer pa je bil to vedno eden od znakov Cerkve, ki želi biti preroška, ki se bojuje proti kakršnikoli oblasti človeka nad človekom.

Po teh temeljnih skupinah pa se očiščuje tudi Cerkev. Cerkev, kot sama uči, ima trojen pomen; vodstveni, preroški in duhovniški. Vse te vloge pa so zgodovinsko monopolizirali njeni predstavniki, to je duhovniki. V temeljnih skupinah se tudi te vloge nekako deklerikalizirajo.

Nadalje so temeljne skupine podoba Cerkve, ki se uresničuje v zgodovini. Krščanstvo tako ni v nevarnosti, da bi postalo samo neka ideja, ampak je vera inkarnacije, ki se uresničuje v določenem zgodovinskem trenutku in okolju. Cerkev se uresničuje v določeni skupnosti in občestvu, to pa se ne more dogajati v kakšni anonimni družbi, kjer se ljudje porazgubijo v nepomembne in osamljene posameznike.

Vilko Novak

Dopolnilo k bibliografiji Matije Slaviča

Dvajset let bo že od izida desetega zvezka Slovenskega biografskega leksikona (1967), v njem je Jakob Aleksič napisal na str. 358 do 359 članek o Matiji Slaviču, biblicistu in narodnoobrambnem delavcu, kot ga označuje. Članek ne obsega niti poldruga stolpca, za to pa najbrž ne smemo dolžiti njegovega avtorja, ampak tudi stroga merila uredništva, ki pa niso bila vedno dosledna. Saj najdemo v istem zvezku SBL članek o manj pomembnem politiku, ki obsega kar osem in pol strani (z navedbo njegovih časniških člankov in celo njih vsebine!). Ta kritična opomba je potrebna – mogli bi jo razširiti na mnoge druge primere – da pokažemo na neopravičeno varčevanje s prostorom pri nekaterih naših najpomembnejših ljudeh, pa tudi na kočljivost pisanja za SBL. Govorim kot njegov sodelavec od črke M dalje, ki sem imel stalne stike z uredniki in poznam njihove težave, pa tudi težave sodelavcev.

Jakob Aleksič je gotovo dobro (pač prejedrnato) obdelal Slaviča kot biblicista. Njegovo dejavnost na drugem območju pa je kratko opravil z naštevanjem njegovih spisov o Prekmurju – toda niti ne vseh najpomembnejših. Zato ta naknadni zapis, ker vem, da take biografije in njihove podatke prepisujejo – z vsemi pomanjkljivostmi v njih in na škodo pravične podobe obravnavane osebnosti. Čeprav sva bila s pok. Jakobom Aleksičem prijatelja in sva se pogosto srečevala, mi ni omenil, da pripravlja ta članek, čeprav je vedel, da pišem marsikaj o Prekmurju. Ko sem ga opomnil na pomanjkljivosti v njem, se je zdrznil in dejal nekako tako: Pa jaz tega nisem vedel. To je seve razumljivo. Nisva se pa oba spomnila, da bi bil napisal kateri od naju za BV opozorilo o tem. Naj za stodesetletnico Slavičevega rojstva (27. jan. 1877) storim to zdaj – s spoštljivo mislijo nanj, svojega dobrotnika, sodelavca mojega zbornika in prijatelja naše družine že v preteklem stoletju.

V članku v SBL ni dovolj poudarjeno Slavičevo delo za osvoboditev Prekmurja: njegova potovanja po Prekmurju, njegovo delo na mirovni konferenci v Parizu in še po njej. Prav tako so njegovi spisi o Prekmurju, najboljše in najpomembnejši v prvih letih po osvoboditvi 1919, samo naštet. Najprej je treba poudariti, da je njegova knjiga: **Prekmurje**, Ljubljana 1921, izdala in založila Slovenska krščansko-socialna zveza, 132 strani – prva knjiga o tej pokrajini sploh. V njej je M. Slavič, kot tedaj najboljši poznavalec dežele, v štirinajstih poglavjih kratko opisal njeno zgodovino, posebej cerkveno in slovstveno, označil njen jezik, »narodno življenje prekmurskih Slovencev«, natančneje opisal dogajanje v letih 1918 in 1919, predvsem pa osvoboditev Prekmurja in usodo njegovih mej na mirovni konferenci.

Posebno poglavje je namenil geografiji in topografiji Prekmurja, splošnemu kulturnemu življenju Prekmurcev in – kar je danes ter za zgodovino posebno pomembno – »prekmurški slovenski upravi v prvih dveh letih«, saj govori tu kot očividec o tolikih nadrobnostih, ki niso nikjer drugod zapisane ali pa le v težko dostopnih časnikih.

O tej dragoceni knjigi niso niti tedaj pisali dovolj v slovenski publicistiki niti pozneje, zato njen pomen ne sme ostati skrit le v navedbi njenega naslova v SBL. – Čez dve leti je Slavič v Finžgarjevi Mladiki 1923 v šestih številkah opisal **Naše Prekmurje** in s tem približal poznavanje te tedaj tako malo poznane slovenske pokrajine večjemu številu bralcev. Posebno pomembno je v tem spisu poglavje o delu razmejitvene mednarodne komisije, ki je dokončno določila prekmurske meje.

Aleksič pa ne omenja dveh pomembnih Slavičevih razprav, ki obsegata skupaj 61 strani. Obe sta bili objavljeni v »zborniku ob petnajstletnici osvobojenja« **Slovenska krajina** (uredil Vilko Novak, Beltinci 1935). Razpravi je napisal M. Slavič na prošnjo podpisanega, ki edini še živi od sodelavcev zbornika (Milko Kos, France Stele, Avgust Pavel, Franjo Baš, Svetozar Ilesič). V prvi: **Narodnost in osvoboditev Prekmurcev** (str. 46–82) je Slavič reagiral – kot prej v Slovincu 1926, št. 152, 161, 178 – na »dokazovanja« nekih hrvaških publicistov in časnikarjev, da so Prekmurci – Hrvati. Slavič obširno govori o slovenskem značaju prekmurskega narečja, o njihovi statistiki v času madžarske vladavine, o stikih prekmurskih Slovencev s štajerskimi Slovenci v preteklosti, posebno pa o osvoboditvi Prekmurja, saj je hrvaški časnikar v Obzoru dokazoval, da so ga »osvobodili« – Hrvati z neuspešnim vdorom čez Muro v decembru 1918. Slavič pa je opisal nadrobno vse vojaško in politično delo za osvoboditev Prekmurja.

V drugi razpravi: **Prekmurske meje v diplomaciji** (str. 83–107) Slavič opisuje prizadevanja in uspehe naše delegacije na mirovni konferenci v Parizu 1919, posebej tudi nestrokovne trditve Madžarov, da so prekmurški Slovenci neka posebna narodnostna skupina »Vendi« (kot »Vindišarji« na Koroškem!). V drugem poglavju: Pri mednarodni razmejitveni komisiji pa Slavič dokumentarno govori o delovanju te komisije 1921 pri določanju prekmurskih mejá na terenu ter o dokončni potrditvi teh mejá pri Svetu Društva narodov in končno na veleposlaniški konferenci v Parizu, ki je 10. novembra 1922 sprejela predlog razmejitvene komisije in šele 8. julija 1924 so v Zagrebu komisarji mednarodne razmejitvene komisije podpisali končni razmejitveni akt.

Ti dve temeljni razpravi za novejšo prekmursko zgodovino, a tudi nekatera poglavja iz Slavičeve knjige Prekmurje bi zaslužila ponatis, ker so današnjemu rodu neznana in težko dostopna. J. Aleksič ne bi bil prezrl teh Slavičevih razprav, ko bi bil poznal članek zgodovinarja Boga Teplýja o Fr. Kovačiču in M. Slaviču v Panonskem zborniku (M. Sobota 1966, 310–321), kjer sta navedeni. Verjetno je bil Aleksičev članek napisan že pred izidom tega zbornika. Tudi ta primer kaže, da bi uredništvo SBL moralo dajati podobne članke o ljudeh, ki so delovali na več področjih, lektorirati strokovnjakom. – V članku o Slaviču je tudi napačno naveden naslov njegove razprave: Državni prevrat v mariborski oblasti (ne: »V Mbru« – kot v SBL).

Naj bo omenjen tu tudi obširnejši spis Ivana Škafarja o Matiji Slaviču: Dva velika za svobodo zaslužna iz Prlekije, Stopinje za 1975, 40–43.

Felix Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 328 str.

Doktorski disertaciji, sprejeti na teološki fakulteti v Trierju, je predgovor napisal založnik Hans Urs von Balthasar, ki sam izvrstno pozna sv. Avgušтина, posebej še njegovo umevanje Cerkve.

Avguštin se je v sredini svojega življenja kot katoliški škof žilavo bojeval zoper donatiste in bil s tem prisiljen, da je do globin in posameznosti utemeljil resnično podobo Cerkve. V tem boju je za trajno pokazal na »objektivno svetost in veljavnost njene hierarhične, zakramentalne in občestvene strukture: v tem bi morali videti njegovo največje duhovno dejanje in resnično središče njegove teologije. Pričujoča knjiga se preudarno in neodjenljivo (tudi zoper zelo mnoge kratke stike v katoliškem slovstvu) natančno drži pri tej sredini. Kaže, da ravno pri Avguštinu tako težko izvedljivo sintezo zagledamo le, če hkrati obdržimo pred očmi njegov nauk o Trojici in o milosti, namesto da bi se oklepali posameznih obrazcev, morda enostranskih in takih, da jih je mogoče napačno razumeti. V tem središču je dokončno premagan tudi vsak goli subjektivizem izkustvene teologije (Confessiones)« (16). Tako pravi Balthasar v peti točki svojega kratkega, zgoščenega očrta celotne Avguštinove nadvse bogate teologije.

Nadaljnja točka opozarja na pomanjkljivost sicer tako globokega nauka o sv. Trojici: Avguštin je iz strahu, da bi postavil v nevarnost edinitost Boga, omejil podobo Trojice (imago trinitatis) na temeljne zmožnosti posameznega duha, to pa ne ustreza takšnemu pojmovanju ljubezni (caritas!), kakršnega je razvijal v svojih govorih (tudi sam je označil svoje grandiozno delo o Trojici kot nezadovoljivo). Drugo Avguštinovo pomanjkljivost navaja v sedmi (zadnji) točki: »To sta tisti

dve skrajni tezi o ('dvojni', kakor so rekli pozneje) predestinaciji in o pretirano poudarjeni nesvobodnosti grešne volje; ti dve tezi so večkrat jemali izoliranovali k nastanku krivoverstev reformacije in janzenizma. Danes bi bil čas, da bi namesto polemiziranja zoper te enostranosti, te včlenili v duha celotnega Avgušтина, takšnega duha, v moči katerega Avguštin ostane veliki učitelj božje ljubezni in milosti; na tej podlagi pa bi relativizirali Avguštinove skrajne stavke« (16 sl.).

Najboljše sredstvo za takšno relativiranje – pristavlja Balthasar – ostane stališče, do katerega je Avguštin prišel v boju zoper donatiste. »Katoliška Cerkev je z ene strani odprta (geöffnete) Trojica: Kristus glava in telo, ki v Svetem Duhu kliče 'Aba, Oče'; poleg tega je, v skladu z odnosi božjih oseb, ljubezen kot predanost (Hingabe) in kot objektivno služenje, v skladu s hierarhičnim redom notranjih božjih izhajanj. To izključuje donatistični in vsak drugi psevdo-karizmatični subjektivizem, vključuje pa tisto resnično, v prostoru absolutne svobode dobljeno, zaresno človeško svobodo, katere veliki branitelj ostaja Avguštin, svobodo, ki kristjana osvobodi iz odvisnosti od svetosti pridigarja ali delilca zakramentov za neposrednost do Kristusa in do troedinega Boga« (17).

S tem je Balthasar v vsebinsko nabito zgoščeni govorici označil pglavitni izsledek Gennove raziskave. F. Gennu se je ob dolgotrajnem študiju (pri tem mu je mnogo pomagala skrbna kritična vglobitev v najboljše dosedanje, silno obsežno, slovstvo, nanašaje se na Avguštinov nauk o Cerkvi in zakramentih) z vso razločnostjo pokazalo, da omenjeno trinitarično gledanje na Cerkev in na odnose med nositelji cerkvene službe (ki je bistveno služenje) ter ostalimi udi Cerkve spada k osrednjim Avguštinovim intuicijam.

k takšnim intuicijam, ki tudi danes in v prihodnje ohranjajo neokrnjeno veljavo in odločilno pomembnost za poslanstvo Cerkve kot »vesoljnega zakramenta odrešenja«.

Balthasar še omenja, kako je kardinal Ratzinger že pred več leti, in to ravno v zvezi z Avguštinovim gledanjem na Cerkev, označil povezavo med pojmom trinitaričnih odnosov in cerkveno službo kot razjasnjujočo »podmeno«. F. Genn pa je, pravi Balthasar, »podmeno« dvignil na raven gotovosti; to mu je moglo uspjeti zato, ker je ne samo natančno preučeval in analiziral tudi najmanjše podrobnosti, temveč je znal pri vsej metodični eksaktnosti zreti na posamezne tekste iz višine celotnega avguštinkega duha.

Knjiga ima tri glavne dele: I. Zum Stand der Forschung (23–67); II. Amt als Beziehung (71–168); III. Amt als Repraesentanz (166–299). Vsak od njih je zelo podrobno, obenem pa pregledno in logično razčlenjen v oddelke in pododdelke, tako da je abecedno kazalo skoraj upravičeno moglo odpasti. Pač pa so dodana druga kazala, kolikor so res potrebna (tudi pregled obravnavanih Avguštinovih tekstov), medtem ko je podroben znanstveni aparat (skupaj z nekaterimi drugimi podrobnostmi) ostal nenatisnjen.

Izhodišče za raziskavo je bilo vprašanje, ali pri Avguštinu obstaja notranja povezanost med naukom o sv. Trojici in teologijo cerkvene službe. Pregled slovstva je pokazal, da večina avtorjev Avguštinovo predstavo o službi (Amt) v Cerkvi opisuje kot »služenje« (»Dienst«). Ti avtorji postavljajo to služenje v večji okvir celote Kristusovega odrešitjskega dela. Kristus izvršuje posvečenje po duhovniku, ki je orodje njegove milosti, neodvisno od duhovnikovega nramnega življenja. Seveda mora nositelj službe, če naj bo resničen Kristusov služabnik, s svojo notranjo naravnostjo ustrezati temu, za kar je poslan. Toda nramna naravnost nima vpliva na veljavnost oznanjevanja in delitve zakramentov. Tu se je pokazalo, da je dosedanje raziskovanje Avguštinovo teologijo cerkvene službe skušalo razumeti predvsem na podlagi Avguštinove protidonatistične perspektive. Gennova raziskava pa je zastavila vprašanje, ali iztočnica »služenje« ne zavaja k temu, da bi v cerkveni službi (Amt) videli zgolj neko funkcijo v Cerkvi. Tudi če Avguštin govori o »ministerium«, ne izraža s

tem pojmom nujno vse razsežnosti svojega umevanja cerkvene službe.

Na podlagi dosedanjega raziskovanja se je pojavilo še drugo vprašanje, katero je vsekar mogoče z neko upravičenostjo zastaviti Avguštinu: Kakšno vrednost prišteva cerkveni oče sploh temu, kar je zunanjega, zgodovinski, Cerkvi, zakramentom, cerkveni službi? To vprašanje je vodilo k nadaljnjemu: Kakšno mesto daje Avguštin učlovečenju, inkarnaciji? S tem je raziskovalec postavljen pred problem Avguštinove podobe o Bogu.

Pričujoča študija je v svoje premisleke vključila tudi delo De Trinitate, da bi tako bolje prikazala Avguštinovo umevanje cerkvene službe. Pri tem je prišla do ugotovitve, da upoštevanje odnosov (das Relationale) spada k Avguštinovi miselni strukturi. Tako Avguštin določa razmerje med Očetom, Sinom in Svetim Duhom kot odnose (relationes). Ob zgledu gospodarja in služabnika, zgledu, ki ima veliko vlogo pri opisovanju cerkvene službe, ponazarja Avguštin, kaj razume pod odnosom, relacijo. Prav tako označuje kot relacijo razmerje med glavo in tistim, kar spada k njej. Poleg teh formalnih povedkov se je pokazalo, da po Avguštinovem gledanju delo troedinega Boga meri na človekovo zveličanje in da pri tem delu sodelujejo skupno vse tri božje osebe, vendarle pa vsaka po svoje. V to odrešitjsko-zveličavno delo privzema Bog Cerkev. Cerkvena služba spada k Cerkvi in je dar Jezusa Kristusa v Svetem Duhu.

Za označitev nositeljev službe uporablja Avguštin različne podobe. Študija obširno prikazuje in razlaga podobe, kakršne so »servus« (služabnik), »pastor« (pastir) in »doctor« (učitelj). Te podobe oziroma izrazi označujejo odnose do »dominus« (gospodar), »grex« (čreda) in »schola« (šola). Povedna vsebina teh podob in njihovega medsebojnega razmerja se krije s tem, kar Avguštin izraža s pojmovnim parom »episcopus-christianus« (škof-kristijan). Nositelj cerkvene službe stoji v odnosu do Kristusa, katerega predstavlja oziroma ponavzočuje (repraesentiert). Avguštin govori, da pastirji eksistirajo v Kristusu. Svoje stoji nimajo v sebi, marveč v Kristusu. Zato morejo tudi imeti isti naslov (»pastir« in podobno) kakor on (prim. 136–143). Tako je mogoče skupno delovanje Kristusa in duhovnika razumeti kot eno

samo notranjo dejavnost. Enota se kaže ravno v delovanju: Če duhovniki pasejo, pase Kristus. V njih slišimo njegov glas, v njih je njegova ljubezen. Avguštín mnogokrat poudarja, da po človeških pastirjih deluje Kristus (138 sl.).

To seveda nujno postavlja tudi zahteve nositelju cerkvene službe. Ko ponavzočuje dobrega pastirja, Kristusa, mora vedeti, da je tisti dober, ki ljubi, ki gre za Kristusom in ne išče sebe. Toda kvaliteta »dober« dobiva svojo določitev najprej od biti v Kristusu, pravem dobrem pastirju. Šele iz indikativa more slediti imperativ, ki ga Avguštín vedno znova izraža: »Vsi nositelji cerkvene službe morajo torej biti v enem samem dobrem pastirju in dajati, da govori Pastirjev glas« (Serm.46,30). Kako tukaj niti malo ne gre le za funkcionalne in moralne kategorije, vidimo na primer iz Avguštínovega poudarjanja, da so (človeški) pastirji »ženinovi prijatelji« in da je prijateljstvo s Kristusom pri nositeljih službe naravnano na Cerkev (prim. 139–141). Avguštín vidi škofovo dejavnost utemeljeno v ljubezni do Kristusa. Že s tem je odklonjena vsaka misel na to, da bi gledali na cerkveno službo le kot na funkcijo. Tudi je premalo, če jo določamo le kot služenje. Cerkevna služba je res tudi funkcija in služenje: »a to ima svoj temelj v relacionalni razsežnosti biti (des Seins): Cerkevna služba je iz odnosa do Kristusa služba (Amt) v Gospodovem telesu, kajti nositelj te službe ima bit v Kristusu; je služba v Kristusovem telesu, služba v Kristusu. Temu se pridružuje še ena bistvena misel, tista, namreč, ki upošteva, da je kristološki moment presežen v smeri k trinitarični skrivnosti« (166).

Za umevanje **oznanjevalne službe** je pomembna pozornost na povezavo med učlovečenjem in oznanjevanjem. Oboje – vsako na svoji stopnji – je postavljeno v službo spoznavanja Boga in tako v službo človekovega zveličanja. Vsa zunanja znamenja in vse službe, ki jih Bog uporablja, temeljijo v božji volji, istovetni z božjo bitjo. Za človekovo odrešenje-zveličanje so znamenja in službe nekaj nujno potrebnega. Misel, da pridigar predstavlja oziroma ponavzočuje Kristusa (Repraesentanz Christi im Prediger), nam od znotraj razlaga škofovo duhovno avtoriteto in pokorščino vernikov kot nekaj teološkega (298). Škofovska avtoriteta ima temelj samo

v povezavi s Kristusom. Ker je prek škofa (in v škofu) navzoč Kristus, more tisti, ki opravlja službo, zahtevati pokorščino. Resnično in pravilno pa izvaja to avtoriteto le tedaj, če je po Kristusovem zgledu hkrati na »višjem mestu« (»altior locus«) in »pri nogah verujočih« (prim. 211). V tem pa se šele v polnosti razodevata globoka pogubnost in tako rekoč absurdnost položaja pri nevrednem nositelju službe: biti v Kristusu, ga predstavljati in ponavzočevati, vendar pa ne mu pripadati! (298). Razmerje škofa in duhovnika do Cerkve je utemeljeno v »communio«, v občestvu, katerega ostvarja Sveti Duh. »Če nositelj službe izpade iz te 'communio', četudi ji po zunanje pripada, se delo milosti ne razbije. Delo vzpostavljanja sprave, ki ga izvaja duhovnik, je globoko povezano z delom, ki ga udejanja troedini Bog po Kristusu v Svetem Duhu v svoji Cerkvi za odrešenje in zveličanje ljudi. Če nositelj službe ne pripada po notranje Cerkvi, je s tem delom odrešenja povezan le po zunanje. A tudi tedaj Bog deluje po njem, ki tudi še zastopa Cerkev. To je mogoče, ker so milostni božji darovi večji kakor ljudje« (296).

Pomembno ostane tudi to, da Avguštín postavlja cerkveno oznanjevanje v povezavo s troedinim Bogom: Bog, se pravi Oče, sam uči po Kristusu, ki podarja maziljenje Svetega Duha. Pri tem dogajanju je pridigar udeležen na osnovi svojega odnosa do Glave tistega telesa, kateremu pripada pridigar sam in poslušalci.

V zvezi z **delitvijo zakramentov** je pomembna podoba duhovnega očetovstva v tistem, ki predstavlja Kristusa. Pri obhajanju evharistije duhovnik izgovarja predstojniške molitve in daruje daritev. Privzet je v skupnost, a ji stoji nasproti, ker zastopa duhovnika Kristusa. (226–242).

Premisleki o **službi pastirja** so različno pokazali, kako nositelj službe stoji v Kristusu, kako je pastirska služba izraz ljubezni do Kristusa in izraz navzočnosti Kristusove ljubezni (242–252). Škofov »prae-esse« (biti predstojnik) se izpolnjuje v »prodesse« (biti koristen), kar je izraz ljubezni do Kristusa predvsem tedaj, če pastir Kristusove črede pase prav do žrtvovanja lastnega življenja. »Prodesse« je izraz in navzočnost ljubezni Kristusa samega. Cerkevna služba je odnos, ta odnos pa je v smislu »amicus sponsi« (že-

ninov prijatelj) osebnosten; to Avguštin kaže z močnim naglašanjem ljubezni, ki se zahteva od nositelja službe.

Odnos cerkvene službe do občestva Cerkev se kaže najprej v tem, da je škof sokristijan in ud telesa. To telo pa je »communio« v Svetem Duhu. Tisti, ki mu je dana cerkvena služba, je ud tega občestva in mu kot tak služi, saj ga je za to postavilo občestvo samo. Tudi tukaj pomaga pojem predstavništva: »Nositelj cerkvene službe (Diener) je predstavnik (Repraesentant) ne le Kristusa, marveč tudi Cerkev. Avguštin predvsem v podobi duhovnega materinstva ponazarja stvarnost, ki obstoji v tem, da škof predstavlja Cerkev. Avguštinu pomeni Cerkev sveta Cerkev, ki jo oblikuje Sveti Duh. Tako stoji nositelj cerkvene službe tudi v notranjem odnosu do Svetega Duha, zlasti ker je služba (Amt) dar poveličanega Gospoda, dar, katerega Gospod v tem Duhu podarja svoji Cerkvi. To postane posebno jasno ob Avguštinovem umevanju odpuščanja grehov. Sprava človeštva z Bogom je delo troedinega Boga. V Duhu se dogaja odpuščanje grehov v Cerkvi. V svetih vidi Avguštin nositelja oblasti odpuščanja. V zavezovanju in razvezovanju, ki ga vrši cerkvena služba, je navzoče delovanje te svete Cerkve. Ob liku apostola Petra postane vidno predstavništvo (Repraesentanz) Cerkve, predstavništvo, ki ga udejanjajo nositelji službe« (242–253; 298 sl.).

Avguštin gleda na cerkveno službo v luči, kakršna prihaja iz praglobin troedinega Boga, ki je sam v sebi večno in neizrekljivo prekipevajoče morje ljubezni in podarjanja ter je v absolutno svobodni dobroti priklical v bivanje ustvarjena bitja, da bi svobodno sodelovala pri dosegu notranjega božjega veličastva in sreče. – To gledanje pa nekako nujno privabi iz človekovega srca vzklik vélikega pesnika Paula Claudela ob njegovem spreobrnjenju: »O svet, zdaj meni preroben, ves nov! Gledam te s katoliškim srcem.«

Gennova knjiga sicer govori naravnost o Avguštinovem umevanju cerkvene službe v luči sv. Trojice; a korelativno s tem je spet in spet govor tudi o laikih. Iz Avguština je 2. vatikanski koncil vzel med drugim (Avguštin neposredno navaja vsaj 42-krat!) tudi eno od osrednjih trditev v 4. poglavju konstituci-

je o Cerkvi, kjer cerkveni zbor govori o laikih: »Če me je strah, ker sem za vas, pa mi je v tolažbo, da sem z vami. Za vas sem namreč škof, z vami sem kristjan. Ono je ime dolžnosti (officii), to milost; ono je ime nevarnosti, to zveličanja« (C 32,4). Tako bo moglo Gennova delo biti dober prispevek k problematiki, ki jo bo obravnavala izredna škofovska sinoda 1987.

Anton Strle

Joseph Godenir OCSO, *Jesus, l'Unique. Introduction à la théologie de H. U. von Balthasar*, Lethielleux – Culture et Vérité (Sycamore), Paris-Namur 1984, 184 str.

Pisec tega Uvoda v Balthasarjevo teologijo pripravlja na univerzi v Louvainu doktorsko tezo o »pro nobis« v delih H. U. von Balthasarja. Pričujoče delo je nekako pripravljalno in naj bi ne pomagalo le njemu samemu, marveč tudi drugim k dobremu »razgledu«, ko gre za umevanje Balthasarjeve teološke misli v njegovem skoraj neverjetno mnogovrstnem in obširnem opusu.

1. J. Godenir že takoj v začetku usmerja svojo pozornost naravnost v središče Balthasarjeve teologije: na Kristusa kot »lik razodetja«. To nakazuje že z geslom, postavljenim na čelo knjige in vzetim iz Misli (556) Bl. Pascala: »Jezus Kristus je vrh vsega in središče, kamor vse teži. Kdor ga pozna, ve za smiselnost vsega. . . Svet obstaja le po Jezusu Kristusu in za Jezusa Kristusa.« Obenem pravi Godenir, da bo Balthasarjevo teologijo stalno soočal s filozofijo, leposlovjem, umetnostjo in podobno, kakor to dela tudi Balthasar. Tega se Godenir res drži, zlasti kar zadeva filozofijo, zaradi česar bo ta njegova knjiga zanimiva predvsem za filozofsko interesirane bralce, medtem ko se bo drugim prav zato zdela na nekaterih mestih skorajda pretežka.

V nasprotju z religioznim teženjem človeštva, ki iz množstva stvari hrepeni po enoti, po »edino potrebnem«, se je krščanska misel od baročne dobe naprej trudila, da bi izvajala iz bibličnega razodetja – ki daje za to ne-

izčrpne možnosti – razne podrobne povedke. V tej miselni zvezi govori teologija 19. stoletja samozavestno o »razvoju dogem«. Tu gotovo nastopa zakonito in celo objektivno potrebno razvijanje »bogastva modrosti«, skritega v Kristusu (Kol 2,3). Vendar je, če gledamo zgodovinsko, takšno razvijanje teologije (in dogme) imelo za posledico to, da so začeli kristjani na vsebino razodetja gledati preveč enostransko kot na verske resnice, ki jih je treba pač sprejeti, niso pa dovolj videli njihove notranje enote. Balthasar preobrne ta postopek in prihaja nazaj v srce krščanstva: »Bog je ljubezen« (seveda ne kot ideja ljubezni). Balthasar posluša božje razodetje in »v polifoniji dogmatičnih variacij razločuje sijočo suverenost enega samega temeljnega tona: Treba se je navaditi na to, da bi videli v dogmah oznanilo ene same resnice . . . nedeljene resnice Boga . . . Dogme niso nič drugega kakor 'vidiki ljubezni, ki se razkriva'. Vzemimo, da se je nam ta edina, nedeljiva resnica Boga samega predstavila kot večna ljubezen, a kot takšna večna ljubezen, ki se presenečajoč obrača na nas ljudi, ki živimo v času, in nam postavlja zahteve, vabila. Ali ne postanejo s tem temeljne razčlenitve (artikulacije) tako imenovanega krščanskega 'nauka' – Trojica, učlovečenje, križ in vstajenje, Cerkev in evharistija – neposredna izžarevanja razžarjenega jedra tega krščanskega 'nauka'? Kako naj bi Bog, eden in absoluten, bil večna ljubezen, če bi ne bil troedin? In kako bi to bil, če bi svetu, katerega je ustvaril iz ljubezni, ne dokazoval v križu in vstajenju prav do konca to svojo ljubezen in če ne bi tega sveta v Cerkvi in vstajenju privzemal in zbiral v spokojnost večne razgibanosti izmenjavanja ljubezni?« (Balthasar, *Retour au centre*, 11). (7 sl.).

Tako označuje Godenir bistveno orientacijo, v katero se zgošča Balthasarjeva teološka refleksija, orientacijo, ki je značilna za celotno Balthasarjevo teologijo. V srce takšne orientacije je postavljena oseba Jezusa Kristusa, ki ga Balthasar označuje kot »lik razodetja« (franc. *Figure de révélation*, nem. *Gestalt der Offenbarung*) in ki stopa pred nas kot nekaj »edinstvenega« in »vesoljnega« (univerzalnega), kot »concretum universale«.

Izraz »edinstvenost« (*unicité*) označuje Kristusovo skrivnost kot skrivnost, ki je ni

mogoče skrčiti in ki je transcendentna. »On je edini, ki prihaja od zgoraj in ima od tam oblast reči (brez norosti in brez bogokletja) one nezaslišane besede, ki bi si jih ne upal izrekati noben človek: 'Kdo me more obtožiti greha?', 'Moje besede pa ne bodo prešle', 'Prišel bom na oblakih neba'.« Izraz »univerzalnost« (vesoljnost) pa se tiče Jezusa Kristusa, kolikor mu je lastna razsežnost solidarnosti s sleherno človeško besedo, z vsakim človeškim dejanjem in vsako človeško mislijo. – Kot tisti, ki je univerzalen, obsega vse vesoljstvo; kot tisti, ki je edinstven, pa sodi to vesoljstvo, ga dovršuje in obenem presega. »Kristus je podoba vseh podob, Lik vseh likov.« (8 sl.).

Na osnovi takšne perspektive, ki prešinja Balthasarjevo teologijo, prihaja J. Godenir do »sintetičnega obrazca«, v katerega hoče zajeti »notranjo substanco« svoje knjige in ki naj bi strogo določal tudi njeno glavno ogrodje (10):

(I) V tistem razmerju transcendentnosti, sodbe in dovršitve, katerega udejanja Kristus nasproti eksistenci, mitu in zgodovinski refleksiji, zgodovini religij in stari zavezi, se

(II) razkrivata in uveljavljata v umljivosti in nedoumljivosti, v razvidnosti in temnosti

(III) absolutna edinstvenost in absolutna vesoljnost lika, v katerem

(IV) sije nedoumljiva svoboda trinitarične ljubezni.

V skladu s tem je knjiga razdeljena na štiri glavne dele: **I. Le poids de gloire** (13–86); **II. Sa lumière propre** (87–121); **III. Unicité et Universalité** (123–146); **IV. La liberté insondable de l'amour trinitaire** (147–158). – Temu sledi **Conclusion** (159–167), nekakšen povzetek celotne vsebine, ki naj jo v naslednjem podamo, držec se dokaj zvesto avtorjevega izvajanja.

2. Balthasar usmerja svoj pogled na živeto realnost (eksistenco) v redu ljubezni, na vlogo mita in filozofske refleksije, na območje religij, ki se nadaljuje po svoje v stari zavezi; in na podlagi vsega tega analizira dialektiko ideje o Bogu.

Na osnovi temeljne zakonitosti »jaza« in »tija« (jaz najde sebe in sebe ohranja v tiju, katerega ljubi) razodeva materina ljubezen

globoko realnost; vendar pa v svoji bežni minljivosti s to globino realnosti ni istovetna. Osebnostna dobrotljivost nadzemeljskega »zame«, to se pravi mitični bog, nastopa kot izpopolnitev materinega obraza; a ker je ta bog podrejen »usodi«, ga je treba preseči in se povzpeti do »absolutnega«, tj. do filozofskega boga, ki po novoplatonskem gledanju odpravlja (razveljavlja, anulira) svet, po gledanju moderne misli pa se razpušča v zgodovini. Kot krhke izmiritive med hrepenenjem srca in zahtevami razuma, med mitičnim bogom in filozofskim absolutom dobivajo religije svojo izpopolnitev v stari zavezi, »kjer more absolutnost ljubezni zahtevati slavo Absolutnega«.

Na vsaki stopnji te dialektike nastopi in izgine kakšen lik; ta lik nastopa kot spremstvo in hkrati kot preseg vsakega trenutka in okoliščine; vsa obdobja povzema vase (vesoljnost!) in jih hkrati radikalno transcendira (edinstvenost, enkratnost!): to je lik Jezusa Kristusa.

Jezus Kristus dovršuje temeljno zakonitost eksistence, vendar pa lika Jezusa Kristusa v polnosti ne izrazi nobeno človeško izkustvo. Prilagodi se tako rekoč svetu mitov, a je vzvišen nad njim; za filozofijo pomeni sodbo, a obenem njeno napredovanje; religijam ustreza in je hkrati njih zasenčenje. Stara zaveza napoveduje lik in lik se povzpinja nad napovedi: nesposobnost Izraela za to, da bi vztrajal v območju absolutne ljubezni, se razvzolja v pokorščini Sina, katerega Oče potrdi z Duhom.

3. V skladu s predmetom, na katerega se nanaša Balthasarjeva teološka refleksija, se v tej refleksiji srečujemo z redom umljivosti in hkratne nedoumljivosti ter s paradoksom razvidnosti in temnosti.

Balthasar je globoko zakoreninjen vistem krščanskem izročilu, ki v posnemanju grških cerkvenih očetov in Avguština ščiti božjo nedoumljivost zoper vse racionalizme; tako Balthasar neusmiljeno zavrača filozofske sisteme (zlasti Heglovega), ki skrivnost Boga pretaplajo v gnozo: Absolutni se podarja ljudem v Jezusu iz Nazareta, a slava Ljubezni ostane za vedno nezgrabljiva, nedoumljiva in neizrekljiva.

Ta paradoks razsvetljujeata dve poglavitni izkustvi: umetnina in odnos ljubezni. Čim si-

jajneje stopa lepota pred nas, tembolj se upira našemu raziskovanju, tembolj je skrivnostna; in beseda ljubezni, ki se podarja, uveljavlja zastonjskost, ki ji ne more priti do živega nobeno dokazovanje. Tako se krščansko razodetje, ki je nedoumljivo v umljivosti, priobčuje na način razvidnosti in hkratne temnosti.

Če je lik edinstven, enkratno, tedaj subjektivni pogoji ne morejo zadostovati, če naj ga zaznamo (Kant). Javljanje (Epiphaneia, apparition) izpričuje samo sebe z objektivno razvidnostjo, ki sije in žari iz lika; zato odpadnik, ki se obrne stran od tega, posredno priznava ta lik. To je razvidnost ljubezni, ki se razdaja prav do skrajnosti in se nepreklicno razsiplje.

A čeprav tukaj obstaja objektivna razvidnost, je vendar res, da razodetje ne postavlja pred ljudi objektivnosti surovega dogodka, dostopnega komurkoli: razvidnost se ne vsiljuje. Skrita je v Sinovo pokorščino in ponižanje križa ter zahteva angažiranje svobode, ki v molku vere s kontemplativnim pogledom zre na lik in se zanj v predanosti odpre. – Skušnjava sistema se Balthasar odločno upira; nikoli ne pozablja na dva paradoksa umljivosti v nedoumljivosti ter razvidnosti v temini. Tako izdeluje dogmatiko, ki vse žarke krščanske skrivnosti povezuje s središčem: z »ljubeznijo, ki je edina verodostojna«, z razvidnostjo tiste ljubezni, ki jo izžareva iz svojega središča (iz prebodenega srca) Lik razodetja.

4. Ko je Balthasar tako določil svoje metodološko stališče, prehaja na vprašanje: Zakaj lik Jezusa Kristusa zajema dialektiko ideje o Bogu? In zakaj je vsak del poti te dialektike podrejen sodbi tega lika? Ključ do celote je hipostatično zedinjenje, uresničeno v Jezusu Kristusu. En sam in prav isti Sin, resnično človek in resnično Bog, postavlja pred nas neprekosljiv dogodek: božja Beseda tukaj razodeva resnični obraz človeštva, in sicer dokončno; človeške podobe razkrivajo svoje meje in dobivajo svoje resnično gravitacijsko središče.

V zedinjenju dveh narav v eni sami osebi dobiva stara zaveza svoj celotni smisel in svojo umljivost (v zastrtosti): Kristus pomeni absolutno sintezo med besedo in srednikom. Miti se sesujejo in se dopolnijo: Jezus vzpo-

stavlja identiteto med eksistenco in mitološko resnico. Mnogoteri nihanja med absolutnim in zgodovino pridejo tu do skladja: dve naravi se srečata, ne da bi bil človek zanikan ali Bog izključen; Jezus Kristus zavrača samo greh, ki odklanja Boga ali zatira človeka. Človeško izkustvo se tu razkrije v svoji resnični globini in prejme notranjo prebuditev k teženju po višjem cilju. Sleherna bolečina, sleherni obup se pomiri: edinstveni (edini) Lik, zaradi greha človeštva »nečloveško spačen« (Iz 52,14; prim. 53,2–9), sije v veličastvu vstajenja, večno neuničljiv; v njem odkrivamo novo Obličje Boga in obraz prihodnjega človeka.

Človek-Bog Jezus Kristus nam zastavlja vprašanje o odnosu med svetom in božanstvom. Stvarstvo je utemeljeno v praisvirni polnosti trinitarične ljubezni in kot takšno pričuje za pozitivnost, za vrednoto, ki ne dopolnjuje božje svobode in z njo tudi ne tekmuje. Prek odrešenjskega učlovečenja Besede, ki v skrivnosti križa (in vstajenja) razkriva greh ljudi, nas ta božja svoboda osvobaja sleherne negacije, in sicer osvobaja s takšno negacijo negacije, ki se v Bogu že od vekomaj udejanja.

Ker nas odrešuje trinitarična skrivnost, zato moremo trpljenje (pravilno) prenašati le v sozvočju s tem trinitaričnim Občestvom (Communio); a to nas nikakor ne ločuje od sveta, marveč nas potiska v zgodovino.

Godenirov Uvod v teologijo H. U. von Balthasarja se omejuje na en vidik Balthasarjeve teologije, na tistega, ki je nakazan z glavnim naslovom *Jésus, l'Unique* (Jezus, Edinstveni). In še tukaj se J. Godenir ozira predvsem na filozofske razsežnosti predmeta, ki naj ga nato z lučjo, kakršna prihaja iz božje besede (predvsem Besede), osvetli teologija; ustavlja pa se v glavnem ob Balthasarjevi »teološki estetiki« (Herrlichkeit), medtem ko »teološko dramatik« in »teološko logiko« (drugi in tretji del vélike Balthasarjeve trilogije) pušča ob strani. Dalje je treba ugotoviti, da našega avtorja očitno močno zanima moderna filozofija, začenši s Kantom in Heglom in nato tudi Heideggerjem, katerih vpliv je – vsaj v odtenkih – več ali manj navzoč skoraj v vsej današnji miselnosti. In v obdelavi Balthasarjeve teologije (vsaj glede temeljnih, »uvodnih« prvin) gre Godenirju predvsem za soočanje s to miselnostjo. V tem pogledu je

posebne pozornosti vredno poglavje *La réflexion philosophique* (49–63), kjer je govor posebej o Balthasarjevi metafiziki.

Vsekakor je Godenirjevo delo *Jésus, l'Unique* zares koristen uvod v Balthasarjevo teologijo, vsaj glede prvih osnov. V njem najdemo tudi navedbo vsega, kar je bilo do 1984 napisanega v francoščini o Balthasarju in njegovi teološki misli.

Anton Strle

Eugen Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 264 str.

O enem največjih teologov našega časa, o H. de Lubacu, ki je letos (20. 2. 1986) obhajal že 90-letnico rojstva, izhaja v zadnjem času mnogo razprav, tudi obširnih doktorskih disertacij. Eno od njih, čeprav ne najbolj obširno, je sprejela teološka fakulteta v Freiburgu. Glavni mentor je bil K. Lehmann, drugi H. Riedlinger. H. U. von Balthasar pa je to delo – nekoliko razbremenjeno obširnejšega in podrobnejšega znanstvenega aparata – sprejel v svojo založbo, pač zato, ker je on tudi glavni pripravljalec poti za razumevanje H. de Lubacove teologije (prim. tu, 12).

Poleg predgovora in uvoda (do str. 24) ima knjiga 5 poglavij, vsako pa je razdeljeno in razčlenjeno v manjše enote, tako da je celota res pregledna in v marsičem nadomešča tudi abecedno vsebinsko kazalo, čeprav bi bila knjiga še bolj uporabna, če bi ji bilo dodano. Saj obravnava tematiko, ki je po dvajsetih letih, odkar se je končal 2. vatikanski cerkveni zbor, vsekakor izredno pereča, v nekem pogledu bolj kakor kdajkoli prej. H. de Lubac je eden tistih teologov, ki so v najboljšem pomenu pripravljali 2. vatikanski koncil, posebej še njegov osrednji dokument, se pravi dogmatično konstitucijo o Cerkvi, tisto konstitucijo, ki je bolj ali manj povezana tudi z drugimi najpomembnejšimi točkami, s katerimi je hotel koncil prispevati k prenovi Cerkve »ad intra« in »ad extra«.

Kakor pove podnaslov knjige, gre za H. de Lubacovo umevanje katolištva, kar je potem izraženo tudi v naslovu vseh petih poglavij, ki so: I. *Mysterium crucis: Die Offenbarung des Katholischen* (25-48); II. *Corpus*

mysticum: Die Einsetzung der Menschheit in die katholische Einheit des Mysteriums (49–86); III. Das Katholische und die Geschichte (87–128); IV. Das Katholische in der Schöpfung (129–160); V. Mysterium und Paradox der katholischen Kirche (161–229). Ob koncu je še Zusammenfassung und Ausblick (231–256) in pa zelo pregledno sestavljen seznam v knjigi navedenega slovstva (v izvorniku in obenem v nemškem prevodu, kolikor gre za Lubacova dela sama).

Kakor je mogoče videti že iz naslovov petih poglavij, nikakor ne gre za »katolištvo« (ali »katicolizem«) v poznejšem, konfesionalnem pomenu, na kakršnega pri tej besedi – zlasti pri nas – skoraj izključno mislimo, v tistem zoženem pomenu namreč, ki se je polagoma izoblikoval šele v času po nastopu reformacije, ko je antiprotestantska in antiracionalistična apologetika »katolištvo« začela uporabljati le kot enega od »znakov Cerkev« (nota ecclesiae). H. de Lubac je »katolištvo« spet začel umevati v prvotnem krščanskem pomenu, v tisti neobremenjeni izvorni svežosti, ki je prvokrat privrela na dan pri Ignaciju Antiohijskem, ko piše: »Kjer nastopi škof, tam bodi ljudstvo, kakor je tam katoliška Cerkev, kjer je Jezus Kristus« (Smirn. 8,2).

Katolištvo v tem izvornem pomenu je najprej in izključno tista božje-človeška enota (zedinjenost), ki se je udejanila v skrivnosti učlovečenja, križa in vstajanja Jezusa Kristusa; to je tista enota (edinost), v kateri se večno občestvo Očeta s Sinom v Svetem Duhu, občestvo, ki je troedini Bog sam, odpre celotnemu svetu in vsej njegovi zgodovini, vsakemu človeku in slehernemu človeškemu občestvu. V skrivnosti križa (ki je vedno tudi skrivnost vstajanja) je Bog prestal in premagal vsako razdaljo med Stvarnikom in stvarjo, med grešnikom in odrešenikom; obenem je prebudil človeški odgovor, ki ustreza božji ljubezni – odgovor (se pravi Križani, ki je bil obujen k poveličanemu življenju v troedinem Bogu), ki je napolnjen z vsem božjim bogastvom in deležen božje večnosti. Božja večnost in človeška zgodovina sta v skrivnosti križa načelno zedinjeni v novo in večno zavezo v občestvu ljubezni, ki je Bog sam (prim. 231–233). – Ta absolutno nova, z božje strani že izvršena stvarnost katolištva (des Katholischen) ne ostane v svoji lastni dovršitvi,

marveč vdira v zgodovino. Ljudje skupaj s svojo zgodovino niso postavljeni v vlogo nečesa dodatnega (pozneje dodanega) in niso le od zunaj in od zgoraj vključeni v celoto, ki bi bila že brez človeškega sodelovanja v vsakem oziru dovršena. Božja ljubezen v Jezusu Kristusu stvarno vzpostavlja katoliški »in« med Bogom in človeštvom. Božja ljubezen se nič več ne potegne nazaj sama vase, marveč svojo enoto (občestvo) s človekom v skrivnosti Jezusa Kristusa daje v celoti in dokončno celotni zgodovini ljudi, tako da je mogoče to novo in večno enoto oseb in njihove svobode sprejeti in odgovoriti nanjo ter jo soudejanjati. Skrivnost Jezusa Kristusa je temelj za »ljudstvo, zbrano v Očetu in Sinu in Svetem Duhu« (prim. 2 Vat C 4). In sicer je to ljudstvo (Cerkev) namenjeno vsem časom in vsakemu človeku, da bi tako občestvo med Bogom in ljudmi končno moglo najti svojo katoliško polnost, izhajajočo tudi iz svobode vseh odrešenih.

»Božja Cerkev« ne pozna »načelno nobenih meja ne v času ne v prostoru. Odprta je v smeri k vsem ljudem, zbira jih od vsepovsod in zaobjema celotno človeštvo. Cerkev je na svoj prvi dan našla prostor v ozki dvorani zadnje večerje, s čudežem jezikov pa se razprostira že med vsemi ljudmi zemlje« (78 sl.). Dar Duha, ki je učinek Kristusove samopodaritve Cerkvi, je temelj tudi za polno človeškost Kristusovega odrešenja; za sočloveško katolištvo (Katholizität). Nihče ne more biti eno s katoliško skrivnostjo, ne da bi iskal tudi edinost z vsemi ljudmi in po njej hrepenel. In Cerkev ni »nič drugega kakor – v vseh obdobjih svoje zgodovine – človeški rod sam, kolikor naj preide v Kristusa in naj ga Kristusov Duh obudi k novemu življenju« (79).

Ko gre za razumevanje katolištva po H. de Lubacovem gledanju, sta pomembna predvsem dva vidika: Kako se to umevanje uveljavlja na dveh področjih misijonskega dialoga: v srečanju z religijami narodov in pa v spoprijemanju z modernim zahodnim ateizmom? Prav na temelju svojega katolištva je Cerkev poslana v ta misijonarski dialog. Njen »misijon«, se pravi njeno poslanstvo, spada k njenemu bistvu. Seveda pa gre tudi za vprašanje, kako se H. de Lubacova misel vključuje v ekumenska prizadevanja znotraj krščanstva in kako de Lubac opredeljuje katolištvo v razmerju do teologije, ki je izšla

iz reformacije. Razklanost med kristjani in tudi notranji razdori v katoliški (če enkrat vzamemo ta izraz v bolj ozkem pomenu) Cerkvi sami namreč zatemnjujejo katolištvo Cerkve in s tem katolištvo krščanske skrivnosti (231).

Že prvo veliko H. de Lubacovo delo, ki je izšlo l. 1938 in ki je nato izmed vseh avtorjevih del doživelo največ izdaj, ima naslov *Catholicisme*. Podnaslov pove, da gre v tej knjigi za »socialne vidike«, ki jih vsebuje celota božjega razodetja, povzetega v eno samo »dogmo« (ki je seveda vse kaj drugega kakor nekakšni teoretični povedki). H. de Lubac tukaj npr. pravi: »V zadnjih stoletjih izvršeni napredek v socialnih znanostih je izostril naš čut za odvisnost posameznika od različnih skupnosti, ki so zanj mnogo več kakor le zunanji okvir in opora, predvsem za posameznikovo odvisnost od velike človeške skupnosti... Hkrati pa nam je napredek naravoslovnih znanosti, združen z vdorom genetične metode v vse znanstvene stroke dal spoznati ne le neizmernost, marveč tudi rodovitnost časovnega trajanja. Tudi od tu nam je prišla z novo močjo v zavest prostranost in globina socialne povezanosti... Razločneje kakor v drugih dobah sta se nam razkrili prostranost in silna prepletenost naše zgodovine« (v zač. XII. pogl.). – Temu razkritju vesoljne zgodovinske povezanosti in njenih ustvarjalnih moči se pridružuje »odvrnitev zahodnega človeštva od svojih krščanskih izvirov«, to se pravi ateizem modernega humanizma. Na tem ozadju so – v veliki meri zoper krščanstvo – nastala v novjšem času mnogovrstna gibanja. Najpomembnejše je po de Lubacovem mnenju marksizem. To gibanje ima za cilj zgraditev nove, popolnejše družbe, da bi tako z oblikovanjem zgodovine, za katero človek sam odgovarja, humaniziralo razklani svet in ga napravilo resnično zadovoljivega. Hkrati pa obstaja težnje posameznika, da bi ponovno odkril svojo vrednost, se osvobodil v lastno eksistenco in dobil zase brezpogojno pomembnost.

Ti dve težnji (v smeri h kolektivizmu in v smeri k individualizmu) izročata, kolikor sta sami sebi prepuščeni in poabsolutizirani, »bitja njihovi osamljenosti ali pa uničujoči izravnavi«. Svet prihaja v položaj, v katerem niha »med emancipacijo majhnega jaza v

anarhično suverenost in emancipacijo skupnosti kot velikega jaza v kolektivno tiranijo, ki absorbira svobodo posameznika, pri čemer si obe smeri prisvajata univerzalnost, čeprav moreta to univerzalnost predstavljati le kot osebni ali pa kolektivni apartheid in stranka« (232).

V naši zgodovinski uri dobiva po H. de Lubacovih mislih katolištvo in katoliškost Cerkve novo pomembnost. Obenem vidi de Lubac v navedenih dveh gibanjih – kljub njunim onemoglostim ali škodljivim učinkom, kljub vsem zmotam in zablodelostim – »konvergenca« tega, kar je katoliško. Naloga Cerkve je, da upošteva deležnost teh dveh gibanj pri skrivnosti katolištva in s tem »pristno kal« njunih teženj, to se pravi tisto, kar vsebujeta »resnično človeškega«; s takšnim upoštevanjem naj bi Cerkev služila spreobrnjenju slehernega človeškega teženja, da bi vse človeške težnje mogle biti v občestvu Jezusa Kristusa s Cerkvijo osvobodjene zmot in brezizhodnosti in bi postale dokončno plodovite za novi svet, katerega bo dovršil Bog v kraljestvu svojega večnega občestva. Če naj Cerkev uspešno izvršuje to poslanstvo, se mora truditi za to, da bi se njeno katolištvo, ki je zaradi razcepljenosti in razprtij globoko zastrto in zatemnjeno, obnovilo in prenovilo v svojem resničnem izviru: v skrivnosti učlovečenja, križa in vstajenja Jezusa Kristusa, tisti skrivnosti, v kateri se razodeva in podarja človeštvu in njegovi zgodovini ter celotnemu vesoljstvu večno občestvo Očeta s Sinom v Svetem Duhu (232 sl.).

Hans Urs von Balthasar je prevodu H. de Lubacove knjige *Catholicisme* v drugi izdaji (1970) dal naslov *Glauben aus der Liebe*. Katholizismus bi namreč (z namigovanjem na »izem« ideoloških tvorb in na zoževanje, ki se tako rado vrine vsaki konfesionalnosti, čeprav je v nekem pogledu in zaradi določenih dejstev konfesionalnost potrebna) v nemščini ne izrazil tistega, kar je nameraval povedati H. de Lubac. »Katolištvo« Cerkve raste iz Kristusovega srca, prebodenega na križu v odrešenje vsega človeštva. Na to katolištvo, ki ima svoj najgloblji izvir v večnih globinah troedinega Boga, misli 2. vatiškanski koncil, ko pravi, da je Kristus »Cerkev napravil za vesoljni zakrament odrešenja« (C 48; CS 45; prim. C I in 9).

Knjiga E. Maierja Zedinjenje sveta v Bogu je vsebinsko zelo bogata in vsekakor vredna veliko večje pozornosti, kakor pa bi se zdelo na prvi pogled in ob površnem branju.

Anton Strle

Forum katholische Theologie 2 (1986), 1 in 2

V prvi številki je najprej članek Ernsta Burkhartha z Dunaja, ki ima naslov *Odrešenjski pomen nekrščanskih verstev* (1–23). V bistvu je to kritična obravnavna knjige, ki jo je 1984 izdal misiolog kapucin p. W. Bühlmann. Naslov Bühlmannove knjige se glasi: *Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001, Nachwort von Karl Rahner, Styria, Graz 1984, 274 str.* Bühlmann je knjigo napisal v časnikarskem jeziku in zaradi njenega velikega vpliva se Burkharthu zdi potrebno preveriti, ali se dogmatična načela, ki so navdihovala Bühlmannu, skladajo z naukom 1. in 2. vatikanskega koncila. Bühlmann priznava samorazodetje Boga. Priznava tudi neko prednost krščanstva, a v tej točki je zelo nedosleden in omahuje. Za Bühlmannu so vsa verstva zveličavna. Zaha-ja v indiferentizmu in podcenjuje misijonsko delo.

Ernst Burkhardt kaže, da še vedno velja načelo »zunaj.Cerkve ni zveličanja«. Pri tem je potrebno upoštevati nezadolženo krivoverstvo, o katerem je prvi govoril Pij IX., ki pa je hkrati avtor Syllaba, v katerem je obsodil indiferentizem. Ko govori o nezadolženem krivoverstvu 2. vatikanski koncil, nadaljuje takoj s pozivom k zavzetemu misijonskemu delovanju. Vsa polnost zveličavnih sredstev je v katoliški Cerkvi (E 3) in objektivno ne moremo enako vrednotiti npr. katolištvo in protestantizem. Po nauku tridentinskega koncila niti goreč katoličan ni popolnoma gotov, da je v stanju milosti. Toliko manjšo gotovost more imeti nekatoličan. Za število zveličanih ve samo Bog. Možno je, da se zveličajo tudi tisti, ki so brez krivde zunaj katoliške Cerkve. Vprašanje pa je, če se bomo zveličali mi, kolikor jim iz malomarnosti ne oznanjamo evangelija. Burkhardt meni, da je potrebno zavreči tezo o zveličanju poganov kot nekaj normalnega. Bolj se

moramo zavedati opomina pri Mr 16,16: »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen.« Pri tem je seveda Burkharthu znana trditev 2. vatikanskega koncila: »Božja previdnost ne odreka za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si prizadevajo, ne brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli« (C 16). Burkhardt očita Bühlmannu, da ne upošteva dogmatične konstitucije o božjem razodetju, ki jasno pove, da pred drugim Kristusovim prihodom ne moremo pričakovati nobenega novega javnega razodetja (BR 4). Tako so brez osnove vse tiste teorije, ki pričakujejo novo in drugačno razodetje, kakor je tisto, ki ga oznanja katoliška Cerkve. Bühlmann napačno umeva dialog z nekrstjani in ateisti. Odprtost gre pri njem na račun resnice. Burkhardt svoje razmišljanje ob naslonitvi na 2. vatikanski koncil končuje z mislijo, da Cerkve z misijonskim delom osvobajajo posameznike in narode. Pri tem pa so potrebni ljudje, ki resnico povezujejo z ljubeznijo, in božja milost ne bo manjša kakor nekdaj.

Zanimiv je članek Margota Schmidta, ki opisuje Hildegardino razumsko-mistično predstavljanje Boga kot luči (24–42). Simbolika luči nastopa že v stari zavezi, predvsem pri zadnjih prerokih, v psalmih in v modrostnem slovstvu. Zasledimo pa jo tudi v novi zavezi, zlasti pri Janezu in Pavlu. Pavel je imel na poti v Damask še posebno močno izkustvo Boga kot svetlobe (Apd 9,1–9). Tudi Hildegarda je v svojih mističnih izkustvih dojemala Boga kot svetlobo. V svojih treh preroških knjigah in v obsežni ohranjeni korespondenci vidimo, kako je s podobami svetlobe prikazovala božjo nedoumljivost ter pravičnost in usmiljenje. Luč, sijaj in ogenj sestavljajo plamen in v tem je videla podobo sv. Trojice. Stvarjenje, učlovečenje, pobožanstvenje in poveščanje je prav tako opisovala s podobami svetlobe. Ob razlagi spreminjenja na gori govori Hildegarda, kako bo svet ponovno zasijal v prvotni svetlobi.

Sledijo avtobiografski zapiski laika, univerzitetnega profesorja Josefa Pieperja iz Münstra o doživljanju pokoncilskih zmed (43–57). Že 30 let pred koncilom je bral pri Newmanu v nemški izdaji njegovih pism, da vsak koncil spremljajo velike zmede. Tedaj ni vedel, da bo to na lastni koži boleče iz-

kušal. Pieper pogrēša koralno petje in latinščino, ki bi po naročilu konstitucije o svetem bogoslužju moralo imeti še vedno mesto v Cerkvi. Zelo so ga prizadele zmede na ekumenskih srečanjih, kjer je prišlo celo do zaničanja resnične Kristusove navzočnosti v evharistiji in do tajitve razlike med skupnim in službenim duhovništvom. Velika razočaranja je izkušal tudi v Ameriki. V benediktinski opatiji v Minnessoti mu je menih razlagal, da so tabernakelj pač morali postaviti, ker je to zahteval škof. V Kanadi mu je Louis Bouyer pripovedoval, kako je neki protestant predaval redovnicam o smrti Boga, te pa so mu navdušeno pritrjevale. V nekem drugem ameriškem samostanu je doživel pravo liturgično razdejanje za velikonočno tridnevje.

Joachim Piegsa iz Augsburga poroča o mednarodnem kongresu moralistov in družbenih etikov (Sozialethiker), ki je bil od 16. do 20. septembra 1985 v Brixenu (58–64). Navzočih je bilo 120 udeležencev iz 13 dežel. Predavali so Josef Fuchs iz Rima, Hans Roter iz Innsbrucka in Lothar Roos iz Bonna. Fuchs še vedno vztraja pri trditvi, da ne obstaja specifična krščanska morala. To mnenje je napačno.

Adolf Wilhelm Ziegler prikazuje številno literaturo, ki je bila v zadnjem času posvečena prvemu Klemenovemu pismu (67–74). Razlagajo ga zelo različno. Ziegler se osredotoča na vprašanje odnosa med Cerkvijo in državo. Ob koncu zavrača tiste avtorje, ki vidijo v pismu prvenstveno političen pou-darek.

Sledijo še recenzije (75–80). V tej, prvi številki so posvečene bogoslužju otrok in izdaji pomembnih besedil (npr. kritična izdaja dela Sedem poti frančiškanskega mistika Rudolfa von Biberacha, 1274–1326, ter prikaz nastajanja Rimskega katekizma).

V drugi številki je osrednjega pomena članek kardinala Ratzingerja z naslovom Pluralizem kot vprašanje Cerkvi in teologiji (81–96). Beseda pluralizem se je porodila ob koncu prejšnjega stoletja v Angliji, in sicer na politično-socialnem področju ob obravnavanju odnosa med državo in posameznikom. Tedaj se je uveljavilo mnenje, da je država samo ena od skupnosti. Nad človekom nima nobene poslednje avtoritete. Takšno mišljenje je bilo naperjeno zoper absolutizem države v obrambo človekove osebnosti.

Po drugi svetovni vojni se je tudi srednja Evropa navdušila za pluralizem. Že v Angliji je Laskis zastavil vprašanje, ali ne veljajo iste omejitve kakor za državo tudi za Cerkev. Ratzinger odgovarja, da se morata tako Cerkev kakor država podrejata objektivni resnici. Glede vprašanja pluralizma znotraj Cerkve je imela velik vpliv kriza filozofije in zato kriza univerze ter civilizacije. Vprašanje o resnici se pojmuje kot neznanstveno. Filozofija naj bi bila samo pozitivna znanost. Ker pa človek ne more živeti samo od pluralizma, nastopa kot posledica mišljenja, da ni merilo resnica, pač pa človekov produkt. Človek sam naj bi torej ustvarjal resnico. V tako pojmovanem pluralizmu je učiteljstvo v Cerkvi absurd. Vprašanje pluralizma znotraj Cerkve je torej povezano z metafizičnim vprašanjem. Frankfurtska šola in neomarksizem sta ponovno sprožila zanimanje za resnico, a nekateri teologi so se v teh obetavnih trenutkih oprijeli neomarksizma. Če slepec slepca vodi, padeta oba v jamo, meni Ratzinger glede povezave med neomarksizmom in nekaterimi teologi. Ratzinger govori nato o pravem pojmovanju pluralizma znotraj Cerkve. Vprašanje odnosa med dogmatičnim načelom in svobodo, med enoto (ali edinostjo) in različnostjo, med staro in novo zavezo, med Cerkvijo kot občestvom in posameznikom, med Bogom in človekom, ponazori Ratzinger s pojmom »simfonije« (sozvočja). Resnica ne zveni kot monofonija, pač pa kot simfonija. Tega se moramo zavedati, ko imamo pred seboj navidezno nasprotno trditve. Tudi človek mora biti urejen po načelu simfonije. Načelo simfonije ponazarja Ratzinger nekoliko obsežneje glede odnosa med vesoljno in krajevno Cerkvijo ter med teologijo in teologijami. Evharistična ekleziologija nas opozarja, da je povsod, kjer je obhajanje evharistije, navzoča celotna Cerkev. Krajevna Cerkev je povsem Cerkev, ne le posamezna parcela celote. Vendar ne smemo pozabiti, da mora biti edinost krajevne Cerkve s celotno (vesoljno) Cerkvijo notranja prvina krajevne Cerkve. Priča smo simfoniji ene Cerkve v mnogih Cerkvah. Načelo simfonije mora obstajati tudi v odnosu med episkopatom in primatom, prav tako znotraj episkopata samega. Po eni strani mora obstajati medsebojna povezanost, po drugi strani pa mora biti prav tako nujno ohranjena

osebna odgovornost. Ko govorimo o primatu, je potrebno upoštevati njegov pomen v boju za svobodo Cerkve v odnosu do države in njegovo potrebnost za uspešen apostolat v krajevnih Cerkvah (obstajajo redovi in gibanja, ki niso vezana na episkopat, ampak na primat). Glede teologije pa velja, da se nikoli ne sme osamosvojiti od vere. Teologija, ki se osamosvoji od vere, ni več teologija. Sledi nekaj misli o tako imenovani teološki kreativnosti. Kolikor se ta kreativnost oddalji od dogmatičnega načela, se s tem oddalji od realnosti, in to ima usodne posledice. Pravi pluralizem (pluralnost) je v tem, da sleherni v svojem času teži samo za resnico. Pri tem ne sme postaviti za merilo sebe, ampak Cerkve. Isto velja glede narodnih teologij. Francoska teologija npr. ni zato nekaj velikega, ker hoče uvesti francoske prvine, marveč zato, ker je zvesta resnici. Tako je hkrati francoska in univerzalna.

Martin Rhonheimer ima članek Praktični razum kot nasprotje filozofski etiki (97–119). Ob sklicevanju na Tomaža Akvinskega želi avtor pokazati, da je za pravo umevanje naravnega zakona nujno potrebno upoštevati praktični razum. Zdi se mi, da se mu ni najbolje posrečilo povezovanje Kantove in Tomaževe misli.

Hugo Staudinger opisuje, kako moderni način življenja dodatno zastira stik današnjega človeka z Bogom. Po drugi strani pa obstajajo tudi nekatere prednosti. V vsakem primeru bo moderni človek v prihodnje moral biti bolj pozoren na osebnega Boga.

Leo Scheffczyk med pregledi poroča, kako so po svetu časopisi in revije zelo nasprotujoče si poročali o izredni škofovski sinodi, ki je bila posvečena 2. vatikanskemu koncilu. Ob izjavah udeležencev sinode (navaja tudi nastop kardinala Kuharića) skuša nato objektivno pokazati, kako so bili doseženi trije nameni izredne sinode.

Sledijo še recenzije knjig s področja življenja iz vere, kristologije, mariologije in osebne izkušnje Boga.

Andrej Pirš

Forum katolische Theologie 2 (1986), 3

Tretja številka drugega letnika Forum katolische Theologie je prvič v celoti posve-

čena samo eni tematiki. Članki, poročila in recenzije se v tej številki v celoti ukvarjajo z vprašanjem ekumenizma. Obdelan je zlasti odnos do protestantov in pravoslavnih. Že v predgovoru je poudarjeno, da mora dialog temeljiti na resnici.

Joseph Schumacher iz Freiburga predstavlja stanje ekumenskih prizadevanj med katoličani in protestanti (162–183). Po učenju sedanjega papeža se moramo za ekumenizem prizadevati, če hočemo biti zvesti Kristusu. Sad pogovorov s predstavniki protestantov in anglikancev so različni skupni dokumenti, v katerih je poudarjeno zlasti to, kar nas povezuje. Po letu 1970 so se začeli med protestanti in katoličani pojavljati glasovi, ki so trdili, da ni nobene take resnice, ki bi ločevala Cerkvi. V zadnjem času zlasti protestanti zagovarjajo mnenje, naj bi se Cerkve odpovedale svoji ekskluzivnosti in naj bi druga drugo pojmovale kot različne obrede v katoliški Cerkvi. Vendar avtor poudarja, da edinost ne more iti mimo resnice. Temeljna načela ekumenskega prizadevanja so sistematično podana v odloku o ekumenizmu. Prvo načelo, ki je osnovnega pomena, govori o duhovnem ekumenizmu (lastno notranje spreobračanje, prenova, pokora in molitev). Danes tudi protestanti vidijo v grehu prvi razlog za razdeljenost. Edinost je božji dar, ne pa sad zgolj človeških prizadevanj. Drugo pomembno načelo je zvestoba resnici. Sinkretizem ni dopusten. Upoštevati pa je potrebno toleranco, ki spada k moralnemu in ne k intelektualnemu redu. Indiferentizem, irenizem in prilagoditev svetu niso nobena pot k edinosti. Še hujša ovira kakor razlike v veri so verska skepsa, brezbriznost in nevera. Za uspešno ekumensko delo je potrebno, da je resnica vedno povezana z ljubeznijo. Kot tretje načelo je priznavanje pozitivnih vrednot sogovornika. Skupno, čeprav je le delno in nepopolno, mora biti osnova dialoga. To pa seveda ne pomeni, da bi moral človek zapirati oči pred tem, kar nas loči. Oscar Cullmann meni, da si moramo v dialogu odkrito povedati tudi razlike. Vendar nas pri tem večja osredotočenost na skupno obvaruje polemike. Naslednje načelo ekumenskega razgovora je upoštevanje jezika. To pomeni, da se moramo živeti v to, kar sogovornik razume pod posameznim izrazom. Hkrati moramo tudi sami

jasno in nedvoumno razložiti verske resnice. Razlikovati je potrebno tudi med verskimi resnicami in teološkimi mnenji. 2. vatikanski koncil govori o hierarhiji resnic. S tem misli na vrednostno lestvico v odnosu do temelja krščanske vere (npr. resnice o sv. Trojici, učlovečenju, odrešenju). Vendar je potrebno upoštevati, da so verske resnice tudi tiste resnice, ki niso ravno v središču. Na osnovi hierarhije resnic nikakor ne moremo legalizirati dogmatičnega minimalizma. Utemeljena pa je zakonita različnost. Protisloven bi bil ekumenizem, ki bi bolj vrednotil različnost kakor edinost. Ekumenizem ima svoj smisel ravno tedaj, kadar različnost privede v službo edinosti. Prizadevanje za edinost se mora začeti najprej v lastni skupnosti, v nasprotnem primeru pa prinaša ta skupnost namesto edinosti lastno razcepljenost. Polnost in cilj edinosti je evharistija. »Communicatio in sacris« ne more biti pot k edinosti. Skupno obhajanje evharistije in skupni prejem obhajila, to je možno šele tedaj, kadar je edinost že vzpostavljena. V izrednih primerih (smrtna nevarnost, zapor, okoliščine, ko ni mogoče priti v stik s pastorjem) je možno, da protestant prejme katoliško obhajilo, kolikor zaprosi in ima vero v Kristusovo navzočnost v evharistiji. Danes je precej razširjeno mnenje, da cilj ekumenizma ni povratek v katoliško Cerkev, ampak sožitje različnih Cerkva. Katoliška Cerkev je prepričana, da v njej že obstaja edinost v učenju, zakramentih in vodenju. Samo ona je v polnosti Kristusova Cerkev in ima vsa zveličavna sredstva. Zato je potrebno, da drugi v bistvenih stvareh sprejmejo njeno ureditev. V odnosu do protestantov imamo nekatere skupne stvari, nekatere podobne, a navzoče so tudi razlike. Evangeličani gledajo danes bolj pozitivno na izročilo. Glede več zakramentov je podobno gledanje. Velike pa so razlike v pojmovanju papeževе službe. Protestanti imajo težave glede marijanskih dogem, ki sta bili razglašeni 1854 in 1950. Kljub vsem težavam se je z ekumenskim pogovorom prebudilo medsebojno zaupanje. Popolna edinost še ni dosežena. Še naprej mora ekumenizem temeljiti na resnici, drugače bo eliminiral sam sebe.

Angelo Amato je napisal razpravo Ekumenski dialog med katoličani in pravoslavni mi (184–200). Avtor napravi najprej krajši zgodovinski prikaz pred razkolom in po raz-

kolu. Nato govori o dialogu ljubezni, ki se je začel ob koncu papeževanja Pija XII. Cari-grajski patriarh Atenagora je prekinil molk s tem, da je javno izrazil žalost nad boleznijo Pija XII. Nato si je eno leto dopisoval s kardinalo Beom. Za časa Pavla VI. je bila pomembna razglasitev odloka o ekumenizmu (21. 11. 1964) in preklid medsebojnega izobčenja (7. 12. 1965). Ob deseti obletnici tega preklica je Pavel VI. poljubil noge metropolita Melitona, ki je bil predstavnik patriarha Demetrija I. 1978 sta se obe sestrinski Cerкви odločili vsako leto poslati svojo delegacijo (29. junija in 30. novembra). Po tem približno 20-letnem obdobju dialoga ljubezni je papež Janez Pavel II. začel s dialogom resnice. Ob njegovem obisku v Carigradu 30. nov. 1979 se je uradno začel teološki dialog. Ustanovljena je bila mešana komisija (60 članov). Prvo skupno srečanje celotne komisije je bilo 1980 na Rodosu, drugo 1982 na Bavarskem, tretje 1984 na Kreti in četrto 1986 v Bariju. V Münchnu so zadnji trenutek še dosegli soglasje glede skupnega besedila izjave, v kateri so govorili o skrivnosti Cerkve in evharistije v luči skrivnosti sv. Trojice. Na Kreti so razpravljali glede odnosa med vero, zakramentom in edinostjo. A do skupnega besedila zaradi nekaterih nesoglasij in omejenega časa skupnega bivanja ni prišlo. Avtor ugotavlja, da je bil v zadnjih 25 letih dosežen velik uspeh, a dialog je naporna stvar.

Alfred Glässer iz Eichstättu je napisal članek, v katerem meni, da je v odnosu do protestantov za ekumensko teologijo nastopil trenutek soočenja s temeljnimi vprašanji (201–217). S to nalogo so se vsak po svoje soočali Heinrich Fries – Karl Rahner, Eilert Herms ter Heribert Rucker.

Med prispevki (Beiträge) in poročili sta dva prispevka. Walter Brandmüller iz Augsburga najprej prikazuje razne poskuse za edinost v 450-letni zgodovini zahodnega razkola (218–230). Že v Lutrovem času so upali na edinost. Jezuit Peter Faber je v dnevnik zapisal, da redno moli tudi za Lutra. Generalu je pisal, da se morajo s protestanti pogovarjati o stvareh, ki jih družijo. Ovira za ekumenizem je bil indiferentizem humanistov. V času po westfalskem miru so tudi protestanti na novo odkrili Aristotelovo metafiziko in zmagovati je začela Melanhtonova smer nad protimetafizično usmerjeno Lutrovo smerjo.

Tako so prišli katoličani in protestanti do skupnega jezika. Zelo se je zanimal za ekumenizem Cristobal de Rojas y Spinola, ki je bil sin španskega generala in je po vojaški karieri stopil k frančiškankom ter postal 1666 škof v Kninu v Dalmaciji (224s). Prizadevanja za edinost so bila navzoča tudi v razsvetljenstvu, a so doživela polomijo. Nanovo se je poživilo zanimanje za edinost v romantiki. S pojavom liberalne smeri v protestantizmu, ki jo je vpeljal Strauss z ločitvijo od vere v Jezusa Kristusa kot božjega Sina in Odršenika, se je Cerkev znašla pred novim problemom, s katerim se mora soočiti, in tako stopi odnos do protestantov v ozadje.

V drugem sestavku Leo Scheffczyk predstavlja ekumensko naravnano dogmatiko protestanta E. Schlinka (+ 1985), ki je bil opazovalec na 2. vatikanskem koncilu. Schlink je dejansko naravnano zelo ekumensko, a žal napačno umeva ekumenizem. Osnovna teza Schlinkove knjige je, da smo že eno vsi, ki verujemo v Kristusa, smo krščeni in prejemo evharistijo. Lastna Cerkev po Schlinku ne bi smela biti merilo za presojanje drugih Cerkva. Različne krščanske Cerkve pojmuje kot planete, ki se vrtijo okoli sonca – Kristusa. Zaradi takih mnenj se Scheffczyk zdi, da kljub mnogim dobrim stvarim v knjigi problem ekumenizma ni rešen.

Recenzije so v tej knjigi vse povezane z vprašanjem ekumenizma, in sicer pod zgodovinskimi sistematičnim in versko-pedagoškim vidikom.

Andrej Pirš

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 15 (1986), 4 in 5

Četrta številka Communio je posvečena meditaciji in duhovnosti. Več razprav obravnava odnos do vzhodnih duhovnosti, ki se danes širijo tudi po Evropi. Joga in zen sta postala neke vrste moda. Današnji položaj je predvidel zelo jasno kardinal H. de Lubac, ki je že l. 1952 izdal knjigo Srečanje budizma in Zahoda. V tem delu se je de Lubac že tedaj temeljito spoprijel z vprašanjem, ki je postalo danes aktualno.

Prvo razpravo je napisal pred kratkim umrli dominikanec Jan Hendrik Walgrave

(1911–1986), dober poznavalec Newmana, ki je bil vse do smrti član mednarodne teološke komisije. Naslov razprave je Mistike Vzhoda in krščanska duhovnost (289–302). V katoliški knjigarni je našel vse polno knjig, ki govorijo o mističnih religijah Vzhoda, iskati pa je moral dela krščanske teologije. To je znamenje našega časa. Walgrave najprej pojasnjuje, da je razlog zanimanja za vzhodne religije praznота, ki jo je na Zahodu povzročilo razočaranje nad pozunanjeno tehnično civilizacijo. Kljub navideznemu nasprotju sta si sekularizirani Zahod in budizem zelo podobna. Prvi pričakuje kolektivno, zgodovinsko odrešenje, drugi subjektivno odrešenje. A niti sekularizirani Zahod niti budizem ne računata na Kristusa. V budizmu je možna ateistična mistika. Veliki holandski pisatelj Simon Vestdijk je že l. 1947 zastopal mnenje, da bo šlo krščanstvo v zaton in da imajo možnost osvojiti Zahod mistične religije v stilu budizma. Napovedoval je torej prehod iz krščanstva v ateizem po budizmu. Nato Walgrave pokaže, da je veliko kriva izguba čuta za nadnaravno (transcendentalno) tista napačna teologija, ki od renesanse dalje preveč poudarja horizontalno razsežnost in postopoma prehaja v povsem sekularizirano obliko z govorjenjem o smrti Boga. Krščanstvo, ki je prežeto s tako teologijo, nima nobene moči. Takšno krščanstvo niti ne more ponuditi več kakor joga in zen. Joga je v nekem pomenu monoteistična, zen je enoumno ateističen. Modernemu človeku je potrebno s poglobljenim krščanskim življenjem pokazati ravno to, da krščanstvo zelo presega jogo in zen.

Precej drugačen odnos do joge in zena ima mlajši benediktinec Peter Wild (r. 1946), gimnazijski profesor za nemško literaturo v samostanu Einsiedeln ter je hkrati voditelj meditativnih tečajev zena in tečajev za jogo. Trdi, da sta mu joga in zen pomagala k meditativnemu življenju; pomagala, da je sredi ropota vzpostavil notranjo tišino in s tem globlje dojel liturgično molitev. Sploh se avtorju zdi, da je s pomočjo joge in zena mogoče prenoviti samostansko življenje. Med vrsticami moremo razbrati, da p. Wild nima ravno dosti pojma o pristnem benediktinskem stilu redovniškega življenja.

V tretjem sestavku jezuit Klaus Riesenhuber (r. 1938) iz Frankfurta, ki deluje od

1967 dalje kot profesor filozofije na Institutu srednjeveške misli univerze Sophia v Tokiju, kritično sprejema zen. Napisal je razpravo, v kateri razvija pogoje, pod katerimi bi bil zen sprejemljiv tudi za kristjana (320–331). Sprejemljiva je samo metoda meditacije, nikakor pa ne vsebina. Avtor razmejuje med metodo in vsebino na filozofskem in teološkem področju in tako zen nekako pokristjani. Z drugimi besedami: skuša ohraniti posodo, izliti pa pogansko vsebino ven in naliti krščansko razodetje.

Jezuít Peter Henrici je napisal krajšo razpravo Romanje in meditacija (303–306). Avtor primerja duhovno pot Ignacija Lojolskega in nekega vzhodnega meniha. Oba sta se vedno bolj bližala z vsem svojim življenjem Bogu, čeprav je bila njuna pot različna. Ignacij je romal v smeri zavzetega aktivnega dela za božje kraljestvo, vzhodni menih pa v smeri samotarskega življenja in je končal svojo življenjsko pot na otoku Solovki. Avtor zaključuje, da je Boga mogoče najti ob vsakem delu in na vsakem prostoru.

Albert Görres piše o zdravnikovi duhovnosti (312–319). Avtor pojasnjuje, kako nasprotje med mesom in duhom pri Pavlu ne pomeni nasprotja med materijo in duhom. Z izrazom živeti po mesu označuje Pavel sebičnost, življenje brez odnosa do božje volje. Zdravnik naj bi živel duhovno, tj. opravljal naj bi svoje delo v zavesti božje navzočnosti.

Med kritike in poročila je najprej uvrščen zanimiv prikaz cerkvenega položaja na Filipinih in vloga Cerkve pri ponovni vzpostavitvi demokracije (332–352). Sestavil ga je Eckhard Hofer (r. 1944), ki deluje od 1983 na Filipinih. Najprej je na kratko orisana zgodovina katoliške Cerkve na Filipinih, nato pa sedanji zapleteni položaj, katerega še dodatno otežuje polarizacija med duhovniki in deloma celo med škofi. Zelo negativno vpliva napačno umevano teologija osvoboditve, ki ima tudi na Filipinih svoje navdušene pristaše. Med teologi so zastopniki zlasti Carlos Abesamis SJ, Catalino Arevalo SJ in najbolj radikalni Edicio de la Torre SVD, ki dejansko povsem sprejema marksistično ideologijo.

Zanimiv je tudi opis nemške univerze, ki ga je za Amerikance podal Nikolaus Lobkowitz, po rodu Čeh (r. 1931 v Pragi), v sestavku Enajst let predsednik nemške univerze

(352–373). To so spomini na njegovo delovanje v Münchnu. Iz prikaza vidimo veliko svobodo nemških profesorjev. Kot celota je veliko bolj neodvisna ameriška univerza (sama razpolaga npr. z denarjem), a profesorji so tam neprimerno bolj omejeni pri delu. Ko je bil predsednik, si je prizadeval, da so v Münchnu dobili pravico odločanja o skupnih stvareh univerze tudi tisti profesorji, ki niso bili predstojniki kateder. Po l. 1967 je bil na univerzi precejšen nemir, ki so ga povzročali levo usmerjeni študenti. Večkrat je moral v predavalnicah napraviti red s pomočjo policije, da je zagotovil nemoteno delo. Lobkowitz meni, da je danes na univerzah na splošno nižja raven poučevanja kakor pred dvajsetimi leti. Eden od razlogov je neznanje latinščine. Sedaj deluje Lobkowitz kot predsednik univerze v Eichstättu, ki je edina katoliška univerza v Nemčiji.

Kilian Lechner poroča, da novejši raziskave navadno zamolčujejo moralno stran vprašanja pri vstaji zoper Hitlerja. Dejansko je imela pri tem tudi vera pomembno vlogo.

Na koncu poroča Oskar Simmel, kako zveza nemške katoliške mladine kritizira osnutek (Lineamenta) za škofovsko sinodo o laikih. Študentje sploh ne vidijo, da osnutek le navaja in opozarja na koncilski besedila. Kot zgled prave konstruktivne kritike navaja Simmel tajnika vatikanske Propaganda fide in kasnejšega kardinala Celsa Constantiniija, ki je tudi predlagal razne reforme, a z vsem spoštovanjem in v ljubezni do Cerkve.

Peta številka *Communio* je posvečena vprašanju uboštva in razvoja.

Kratko uvodno razmišljanje o uboštvi je napisal Hans Urs von Balthasar (385–387). O uboštvi govorita stara in nova zaveza. V stari zavezi je poudarjeno, da imajo ubogi pravico do dostojnega življenja. Devterozaija, psalmi in Zaharija omenjajo, da se Bog ozira na nizke. Jezus ovrednoti prostovoljno uboštvo. To je novost, za katero v stari zavezi ni bilo prostora. Kristjani, ki sprejmejo prostovoljno uboštvo, postanejo rodovitni za Cerkev in za svet. Uboštvo je deležno blagovanja, ker omogoča in olajšuje vstop v nebeško kraljestvo. Tudi v nebeškem kraljestvu je neka oblika uboštva. Ubog je, kdor vse daruje. Tako je v nekem pomenu ubog nebeški Oče, tako je uboga celotna sv. Trojica, ki v nobeni božji hipostazi nima ničesar

samo zase, ampak vse le v izmenjavanju z drugima dvema. V tem pomenu je ubog tudi Jezus, ker vse (tudi sramoto...) sprejema kot Očetov dar. V tem pomenu so ubogi vsi tisti, ki so v nebeškem kraljestvu. Teologija osvoboditve na ta poudarek ne bi smela pozabiti. Ko se trudimo za uboge, jih ne smemo oropati blagra v Bogu utemeljenega uboštva.

Podobne misli razvija tudi Hans Stephan Puhl (r. 1941 v Pragi), ki je referent za Azijo pri dobrodelni ustanovi Misereor v Aachnu (388–392). Upoštevatil moramo tudi pozitivni pol in ne le negativni pol uboštva.

Sledijo razprave treh kardinalov. Agostino Casaroli razmišlja o skupni odgovornosti Cerkve in gospodarstva za razvoj svetovnega gospodarstva (393–398). Cerkev ima prvenstveno versko poslanstvo, vendar spodbuja gospodarstvo k razvoju. Pri tem pa opozarja, da mora gospodarstvo služiti človeku in omogočiti njegov razvoj.

Kardinal Joseph Höffner piše o svetovnem gospodarstvu v luči katoliškega socialnega nauka (399–408). Prevladati bi morale načelo solidarnosti. Države bi morale gledati tudi na skupne interese in ne le na lastne. Če kristjani ne bomo pomagali, je nevarnost, da se uveljavijo krivi odrešeniki. V odnosu do nerazvitih smo približno na istem, kakor je bil položaj v evropskih deželah v drugi polovici 19. stoletja. Höffner daje praktična navodila za pomoč tretjemu svetu. Ne upošteva pa dejstva, da se morajo tudi dežele v razvoju ravnati po krščanskem socialnem nauku. Tam so problemi večkrat zaradi najrazličnejših vrst egoizma, ne le zaradi pomanjkanja dobrin.

Vsebinsko zelo bogato in pomembno je predavanje z naslovom Svoboda in osvoboditev, ki ga je imel kardinal Ratzinger ob podelitvi častnega doktorata na teološki fakulteti v Limi v Peruju. Ratzinger pojasnjuje Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi. Najprej poudarja, da je potrebno upoštevati tudi Navodilo o teologiji osvoboditve. Pri Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi pa se ne smemo zadrževati samo pri petem poglavju. Danes marsikje svobodo umevajo napačno. Nekateri mislijo, da pomeni svoboda delati vse, kar človek hoče, in samo to, kar mu je prijetno. Tako pojmovanje svobode vodi v anarhijo in zavračanje družine, Cerkve ter morale. Vsak zakon in

red začnejo pojmovati negativno. Porodi se »protimorala«. Dobro postane vse, kar razbija obveznosti. Tako pojmovana svoboda vodi v suženjstvo. Bolj ko se človek bliža tej svobodi, manj jo je. V anarhistični morali je človek pojmovan samo kot sredstvo. Krščanska morala, ki upošteva osebo, pa sprejema tudi vezi obveznosti. Ratzinger meni, da osvoboditev ni v boju zoper institucije, pač pa v naporu za prave institucije. Potrebno si je prizadevati za moralno zakonodajo. Ratzinger govori nato o pravem razlaganju Sv. pisma. Teologija osvoboditve, ki jo je zavrnila Cerkev, ne umeva pravilno Sv. pisma. Smer razlage ni več od stare zaveze k novi, pač pa obratno: od nove zaveze v staro zavezo in od tod k Marxu. Napačno umevajo odhod iz Egipta. Jezusa razlagajo v luči Mojzesa, tega pa v luči Marxa. Pri odhodu iz Egipta moramo upoštevati, da je svoboda izraelskega ljudstva vezana na zvestobo zavezi z Bogom. Kadar izvoljeno ljudstvo ne živi iz zaveze, je v bistvu v Egiptu. V pravilno umevanem izhodu iz Egipta je v nastavku navzoče to, kar je v polnosti uresničil Kristus. Napačna teologija osvoboditve ne vidi dovolj razlike med Cerkvijo in državo in se tako povsem ujema s trditvami heretika Celsa, zoper katerega je nastopil Origen. Razlikovanje med Cerkvijo in državo seveda ne pomeni, da ni med njima nobenega odnosa. Življenje iz vere je stalen imperativ za oblikovanje človeške družbe. Mnogi kritizirajo krščanski realizem, a kaj pomagajo utopije, ki končno razočarajo človeka. Krščanstvo zavrača mit revolucije in si prizadeva za realne reforme. Samo Bog more notranje preustvariti človeka. Brez rešitve vprašanja o smrti je vse ostalo nereально in si nasprotuje. Samo če obstaja vstajenje po smrti, je smiselno umreti za pravičnost. V anarhizmu hoče človek postati Bog, dejansko pa postane suženj. V krščanstvu pa je možno postati deležen božje narave. Skratka, v krščanstvu je drugačno gledanje na človeka, tega pa želi odkriti tudi Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi.

Filippo Santoro (r. 1948), ki je profesor teologije na papeški univerzi ter na nadškofijskem teološkem institutu v Rio de Janeiru, je napisal nekatere opombe k problemom in vprašanjem teologije osvoboditve (425–439). Lepo pokaže, kako je napačna teologija osvoboditve v Latinski Ameriki nastala pod

vplivom zgrešene pokoncilске teologije v Evropi ter zašla večkrat prav v marksizem. Avtorju se zdi inkulturacija in prenova ljudske pobožnosti nujna, a izvesti je potrebno to po navodilih izredne škofovske sinode 1985 in po načelih, ki so bila sprejeta v Puebli.

Med kritikami in poročili je objavljen najprej govor, ki ga je imel ob podelitvi nagrade 22. aprila 1975 na bavarski umetnostni akademiji sedaj že pokojni glasbeni kritik Karl Heinz Ruppel (1900–1980). V svojem govoru je predstavil francoskega glasbenega umetnika, profesorja in raziskovalca Oliviera Messiaena.

Hans Maier pa predstavlja protestanta Justusa Möserja (1720–1794), ki je ena najbolj znanih osebnosti Osnabrücka. Bil je literat, jurist in politik. Do katoličanov je bil pravičen in je s simpatijo gledal na katoliško Cerkev. Dejal je, da katoličani napravljajo iz vere umetnost, protestanti znanost.

Paul Stöcklein pa na koncu predstavlja slikarja in profesorja likovne akademije v Münchnu Emila Preetoriusa (1883–1973), katerega je Stöcklein osebno poznal.

Andrej Pirš

Internationale katolische Zeitschrift (Communio) 15 (1986), 6

Ta številka Communio je posvečena družini. Thomas Langan, profesor filozofije v Torontu, je napisal članek z naslovom Rešite družino! (481–485). Avtor najprej ugotavlja, da nobena družina ni osamljen otok. Obdaja jo nihilistično okolje, šola, sredstva družbenega obveščanja. Ena prvih nalog Cerkve je rešiti družino. Avtor navaja nekatere predloge, kako naj bi Cerkev pomagala družini. 1. V pripravi na zakon naj bi teologija posredovala ideal krščanskega zakona. 2. Župnija naj bi pomagala mladim družinam vse od nasvetov do finančne pomoči in preskrbe stanovanj. 3. Cerkev naj bi poskrbela, da katoliške šole ne bi bile katoliške samo po imenu, ampak tudi v resnici, in bi tako podprle starše pri njihovem vzgojnem prizadevanju. 4. Cerkev naj bi duhovno oblikovala starše. Pomoč so molitvene skupine, dnevi zbranosti, zlasti pa družinska molitev. Ugotovili so, da je v Združenih državah Amerike na 3 zakone 1 ločitev; od tistih pa, ki redno skupaj moli-

jo, pride 1 ločitev na 1250 zakonov. 5. Cerkev naj bi poskrbela, da bodo na katoliških univerzah profesorji dobro intelektualno in duhovno pripravljeni.

Nevrolog Alexander van der Does de Willebois (r. 1928), ki živi v bližini Utrechta, je napisal razpravo Oče in njegov otrok (486–495). V prvem obdobju otrokovega življenja ima odločilno vlogo mati. Očetova vloga je bolj posredna. Oče naj spodbuja k pravemu odnosu med otrokom in materjo. Če ni zadosti čustvene navezanosti med otrokom in materjo v prvem letu, ima to posledico kasneje pri otroku, in sicer neke vrste temeljno razočaranje in nezaupanje do življenja. Vendar je oče notranje oče že pred otrokovim rojstvom. To se vidi zlasti pri njegovem vedenju ob morebitnem hotenem splavu. Tudi če ženo ni nagovarjal k temu dejanju, se čuti notranje krivega. (Avtor opisuje, kako je po splavu navadno konec medsebojne ljubezni in gresta oče in mati splavljenega otroka redno vsak svojo pot). Že stari Egipčani so opisovali očeta kot tistega, ki otroku odpira pot v kulturo in zgodovino. Mati mora postopoma dati otroku dovolj prostora za očeta. Drugače zaide v narcisizem. Mož in žena se morata dopolnjevati. To pa je mogoče, če sprejmeta vsak svojo vlogo. Otrok potrebuje pozitivno očetovo podobo. Razlog za homoseksualnost, za težnjo po mamilih in za različne oblike shizofrenije je večkrat odsotnost ali pa zelo negativna očetova podoba. Prav tako je to eden od razlogov za mladinski kriminal in otrokovo dezorientacijo. Avtor končuje članek s trditvijo, da je vir vsakega pravega očetovstva v nebeškem Očetu.

Barbara von Wulffen (r. 1936) iz Münchna, mati štirih otrok in sodelavka časopisa Süddeutsche Zeitung, v obliki pisma nakazuje skrb, s katerimi se mora ubadati mati ob doraščajoči hčerki (496–498).

Franz Greiner v razpravi Žena in družina v Zvezni republiki Nemčiji (499–514) na osnovi anket prikazuje razvoj v obdobju 1950–1980. Zmanjšuje se število tistih, ki pojmujejo zakon kot nekaj potrebnega. Pada število sklenjenih zakonov in število rojstev, raste pa število ločitev. L. 1951 je bilo sklenjenih 503.000 zakonov, l. 1984 pa 364.000. L. 1965 je bilo rojenih 1,044.000, l. 1983 le še 594.000 otrok. Razmerje je približno isto

tudi za katoliške zakone. Ankete kažejo, da pada starost prve spolne izkušnje, predzакonski spolni odnosi so kar splošno sprejeti, zelo je poraslo samozadovoljevanje pri ženskah. 2/3 študentov ima lastno stanovanje in od tega jih je le polovica poročenih. Stanje je zastrašujoče.

V celotni številki je vsebinsko daleč najpomembnejše predavanje z naslovom Teologija in Cerkev (515–533), ki ga je imel kardinal Ratzinger 14. 4. 1986 v Torontu v St. Michel Collegeu.

Nacizem je hotel luteransko krščanstvo spremeniti v nemško krščanstvo in ga nato zlorabiti v svoje stranske namene, Heinrich Schlier, učenec Rudolfa Bultmanna, se je l. 1935 živo zavedal, da je skrb za božjo besedo zaupana samo Cerkvi. Uvidel je, da samo povezanost s Cerkvijo zagotavlja pravo svobodo teologije in da je vsaka druga svoboda izdajstvo. Zavedal se je, da mora biti teologija zakoreninjena v Cerkvi in izhajati iz Cerkve, drugače sploh ne moremo govoriti o teologiji. Postalo je jasno, da brez cerkvenega učiteljstva teologija nima nobenega drugega jamstva kot lastno znanstveno zavest, tj. gotovost hipoteze, glede katere se človek more prepirati, ne more pa nanjo nasloniti svojega življenja. Brez cerkvenega učiteljstva teologija ne more biti drugega kakor zgodovina, morda psihologija in sociologija ali tudi filozofija krščanstva.

Danes so na zunaj mirnejši časi, a katoliški teologi so večinoma izgubili iz zavesti, da je potrebno učiteljstvo. Prevladuje mnenje, da mora teologija slediti samo lastni zakonitosti, temu, kar je razumno in vidno. Naj bi ne odločala avtoriteta, ampak argumenti. Danes mislijo katoliški teologi, da se je treba postaviti v bran zoper avtoriteto, ki se skuša uveljaviti. Ratzinger vidi z Guardinijem v takšnem gledanju obnovljeno in še bolj zaostreno modernistično krizo.

Če postane teologiji Cerkev in njena avtoriteta prvina, ki je tuja znanosti, je to ločevanje usodno tako za teologijo kakor za Cerkev. Cerkev brez teologije obuboža in oslepi, teologija brez Cerkev pa se razkroji v poljubnost (ins Beliebig) (517). Potrebno je ponovno premisliti njun medsebojni odnos.

Ratzinger navaja zglede več velikih teologov, ki so med obema vojnama spoznali povezanost med teologijo in Cerkvijo. Prvi tak

zglede je Romano Guardini. Kantizem je zrušil njegovo otroško vero. Spreobrnjenje je bilo povezano z zmago nad Kantom in zmaga nad Kantom je bila ponoven začetek razmišljanja v pokorščini besedi, ki prihaja iz živega in obvezujočega soočenja s Cerkvijo.

Po prvi svetovni vojni je evangeličanski ekseget in zgodovinar Erich Peterson ob razpravljanju s Harnackom in Barthom spoznal nezadostnost dialektike in liberalizma. Odkril je dogmo in potem katoliško Cerkev. Barth pa je ob sporu s Harnackom ponovno zatrjeval, da je teologija cerkvenostna ali pa je sploh ni. Svoje veliko delo je značilno naslovil Cerkvena dogmatika.

Omenjeni Heinrich Schlier pa je v sporu z nacizmom videl, da je poslanstvo teologije samo v tem, da omogoča urejeno in izrečno spoznati božjo besedo. V francoskem jezikovnem področju je videl povezanost med teologijo in Cerkvijo zlasti L. Bouyer.

Ratzinger vidi temelj teologije v besedah apostola Pavla v Gal 2,20: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni«. Stavek je na koncu Pavlove kratke avtobiografije, kjer pojasnjuje svoj odnos do Kristusa in Cerkve. Navedeni stavek je najradikalnejši izraz njegovega spreobrnjenja. Gre tako rekoč za zamenjavo subjekta. Lastni jaz se vključi v Kristusov jaz. S Kristusom postane novi subjekt. »Vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). K tej enosti s Kristusom je poklican vsak kristjan. Trditev: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni«, je temeljni opis krsta. Navzoča je torej eklezialna, cerkvenostna razsežnost. V ta okvir je potrebno postaviti Pavlovo pojmovanje Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa. Janez pa poudarja, da moremo Kristusa spoznati le s pomočjo Svetega Duha. Kristologija je povezana s pnevmatologijo in ta z ekleziologijo.

Teologija živi iz znanosti in vere. Pomanjkanje enega ali drugega bi teologijo razkrojilo. In kakor ni teologije brez vere, tako ni teologije brez spreobrnjenja. Spremenjenje ima mnogo oblik. V vsakem primeru mora biti to prehod od »jaza« k »ne več jaz« (Gal 2,20). To pomeni, da je teologija ustvarjalna, kolikor živi iz vere. Medsebojno sta povezani tudi teologija in svetost. Ratzinger navaja več zgledov iz zgodovine: Atanazijevo povezanost s krščanskim izkustvom Antona, očeta meništvaja; Bonaventurovo zakoreninjenost v

Frančišku Asiškem in Tomaževo v Dominiku. Racionalizem ni sposoben ustvariti velike teologije. Ritschl, Jülicher, Harnack in drugi so teološko prazni, če jih beremo iz razdalje kasnejših generacij.

Razvidno je, da Cerkev za teologijo ni znanosti tuja instanca, pač pa bistvena osnova in pogoj za njen obstoj. Teoretično ni težko spoznati, da je teologija v svojem bistvu cerkvenostna. Govorica Cerkve je obvezujoča tudi za teologe. Če bi trdili, da Cerkev oznanja samo vernikom, ne pa teologom, bi ponavljali trditve gnostikov, ki so želeli imeti svoboden prostor zunaj Cerkve in zunaj vere.

Oznanjevanje v pridigi mora ljudem povedati, kdo je človek; razkriti mu mora resnico o njegovem začetku in koncu ter povedati, kaj mora delati, da se uresniči. Za mite človek ne umira in od podmen ne more živeti. Življenje ni podmena, marveč neponovljiva resničnost, od katere je odvisna usoda večnosti. Teologija se mora podrežati oznanjevanju in ne narobe. Učiteljstvo ima neke vrste demokratsko vlogo. Brani skupno vero, v kateri ni nobene prednosti razlike med učenimi in preprostimi.

V praksi se pojavlja strah glede svobode in ustvarjalnosti; strah, da bi se cerkveno učiteljstvo vmešavalo v povsem znanstvene stvari. Resno je potrebno vzeti te pomisleke. Vendar pa je tudi res, da človek, ki vidi v cerkvenosti same okove, sploh nima pravega gledanja na teologijo. Po Guardinijevem mnenju bi morali na Cerkev in na dogmo gledati kot na dar, ne pa kot na okove.

Za zgled, kam vodi učenje, ki ni povezano s Cerkvijo, navaja Ratzinger tisto eksegezo, ki se je emancipirala od Cerkve. Taka eksegeza postane antikvariat. Podobno tudi zgodovinsko kritična metoda vedno bolj siromaši Jezusovo podobo in nazadnje ostane samo še nekaj podmen.

Vidimo, da mora biti teologija vedno povezana s Cerkvijo. Ratzinger nato opozarja, da bi ob govorjenju o svobodi morali pomisliti tudi na svetopisemske vesede: »Kdor pohujša enega teh malih, ki verujejo vame, je zanj boljše, če mu obesijo mlinski kamen na vrat in ga vržejo v morje« (Mr 9,42). Poslanstvo cerkvenega učiteljstva je obramba preprostih vernikov pred učitelji, ki so zlorabili zaupano avtoriteto.

Ob koncu se Ratzinger sprašuje, kakšno mesto zavzema danes teologija. V romanski katedrali majhnega južnoitalijanskega mesta Troia je na prižnici relief iz l. 1158. Upodobljena je okrvavljena ovca, ki jo napada lev, bel pes pa se zaganja v leva in ga prisili, da popusti ovco. Ratzinger duhovito meni, da ovca predstavlja Cerkev. In mesto teologije? Biti more lev ali pa beli pes. Ta podoba je spraševanje vesti za pastirje in za teologe.

Med kritikami je uvrščena razprava Curta Hohoffa z naslovom Goethejev verski razvoj (534–547). V mladosti je bil vzgojen v protestantskem pietističnem okolju. A v štirinajstem letu je zašel v versko krizo, iz katere se ni več rešil. Njegovo osebno življenje ni bilo ravno najbolj zgledno. Dobro se je poznal s spreobrnjencem Stolbergom, ki je avtor prve moderne cerkvene zgodovine. Na Goetheja je Stolberg napravil globok vtis, a krščanstvo mu je ostalo tuje.

Hans Maier piše o politologiji na heidelberški univerzi (548–574) in kaže, kako je štiri stoletja akademski študij povezoval etiko, politologijo in ekonomijo. Prevrat je nastal šele pod Kantovim vplivom. Natančneje je obdelan Max Weber, ki je nastopil kot privatni docent 1892. Menil je, da je znanstveno, če kdo poučuje samo to, kar jè, ne pa tega, kar bi moralo biti. Tu vidimo očitno ločitev med politologijo in etiko.

Na koncu je obvestilo, da je jeseni začela izhajati 12. izdaja *Communio*, in sicer v arabščini. Odgovorni urednik je Michel Hayek.

Pomembna je še Balthasarjeva opredelitev glede dveh razprav v julijski številki. Jezuitu Klausu Riesenhuberju očita, da ni pravilno rešil poskusa glede povezave med budizmom in krščanstvom. Nesprejemljiv se mu zdi tudi krajši članek benediktinca Petra Wilda, ki ne vidi, kako je križ višek ljubezni nebeškega Očeta.

Andrej Pirš

Concilium 1986, 204

Concilium 204 je posvečen duhovnosti in govori o odpuščanju ter o njegovi človeški, bogoslovni in duhovni razsežnosti.

Da bi BV ne bil preveč obremenjen s poročilom o Conciliumu, se zadovoljimo tokrat

s prevodom posnetka, ki sta ga kot uvod podala C. Floristán in C. Duquoc.

»Izraz **odpuščanje** pogostoma uporabljamo, kadar nehote povzročimo komu kakšno neprijetnost ali napravimo neumestno ali surovo opazko. To je tako rekoč zgoščeno opravičilo. Z druge strani pa pomeni **odpustiti** prostovoljno se odreči, da bi kaznovali kak prestopok ali izterjali dolg. Sicer pa latinski glagol **perdonare** izhaja iz **donare**, 'dati'. Kdor odpusti (pardonne), daruje (donne), kar pomeni, da ni več užaljen in da ne odgovarja enako, kadar ga kdo užali.

Kolikor se pošteno npravno vedemo, vsi odpuščamo in prosimo za odpuščanje, čeprav je odpuščanje v nekaterih okoliščinah in na določenih krajih včasih isto kar slabost, strahopetnost ali pomanjkljivo samospoštovanje. Vsekakor sta odpuščanje ali prošnja za odpuščanje dejanji, ki obsegata neštevilne odtenke (dovolj je preleteti izraze z istim pomenom v katerem koli jeziku), mnogotere učinke (nasilja prehajajo, na smrt obsojena življenja so pomiloščena) in verske vidike (vrednost kake vere se meri po tem, kako razume in uresničuje odpuščanje).

Odpuščanje kot nasprotje zadolženosti, žalitve ali greha ima natančno vlogo v vseh človeških odnosih. Dovolj je, da preletimo zgodovino ali da presodimo današnje spore, da uvidimo njegovo pomembnost. Tak je predmet J. Petersovega članka.

Zaradi svoje nebogljenosti je človeško bitje vse od rojstva obremenjeno z dolgovi. Mi vsi smo dolžniki, ker smo omejeni. So pa še drugi dolgovi, ki so isto kar žalitve, ki jih vest priznava kot pregreške, ker v kakem položaju ali v določenem trenutku nismo storili, kar bi bili morali. Stalno čutimo potrebo, da bi odpuščali ali prosili za odpuščanje. Odpuščanje kot vedenje ali obnašanje spada kar k bistvu človeške osebnosti. To misel razvija R. Studzinski.

Odpuščanje pa ima, če ga uresničujemo v družbi, pomembno javno razsežnost. Žal je pa to, kar mnogo bolj prevlada, uresničevanje maščevanja, ki se izrodi v zavojnico nasilja. Zaradi opuščanja prikladnih pomilostitev, sporazumov na delavskem področju, narodnih in mednarodnih pomiritev in konec koncev zaradi družbene popustitve odpuščanja so se ugnezdili spori, razbesnele so se vojne in neštevilna življenja so bila uničena. Da

bi ovrednotili družbenopolitično razsežnost odpuščanja, imamo na voljo nedavni italijanski poskus pomilostitve, ki sta ga opisala F. Gentiloni in J. Ramos Regidor.

Toda odpuščanje je treba razumevati začeni pri njegovi odrešenjski korenini: pravo in korenito odpuščanje je samo eno: božje. Sprava se preoblikuje v odpuščanje, kadar dopustimo Bogu posredovati v zvezi s Kristusovo smrtjo in njegovim vstajenjem. Odpustiti pomeni biti podoben Bogu. Izvirnost božjega odpuščanja obravnava z bogoslovnega stališča Ch. Duquoc. Odpuščanje ni toliko povezano z grehom kakor z nasprotjem do brezpogojne pravne pravičnosti.

Greh pa dela škodo ne samo grešniku, pač pa satansko kvari stvarnost. Škofijska posvetovanja v Medellínu in Puebli opozarjajo, da je Latinska Amerika 'v grešnem stanju'. Zato mora odpuščanje doseči stvarnost samo, če hočemo izruvat greh. J. Sobrino razmišlja o grehu in odpuščanju v Latinski Ameriki v luči teologije osvoboditve.

Odpuščanje, kakršnega izraža Gospodova molitev, je bistveno za krščansko življenje. Vendar medsebojno bratovsko odpuščanje ni pogoj za božje odpuščanje, marveč obratno: mi smo zmožni odpuščati, ker je Bog najprej nam odpustil. Novozavezni pomen odpuščanja raziskuje, začeni s pogledi vzhodnih verstev, G. Saores-Prabhu.

Krščansko izvajanje odpuščanja običi pred nepremostljivo zagato: nemožnost pozabiti na žalitve. Da bi V. Elizondo premagal to veliko težavo, primerja kristjanovo ravnanje s tistim, milosrčnim, Jezusovim. Odpuščanje se dvigne daleč nad pozabo: njegov kraj je na ravni milosti. Posnemati Kristusa mora biti duhovno stališče do odpuščanja, ki je kristjanova bistvena značilnost.

Odpuščanje se ne omejuje le na npravno vedenje. Stopilo je v skrivnost odrešilne ljubezni Boga, čigar usmiljenje prekaša vsako pravičnost. Odpuščanje je čisti božji dar, pa tudi, nam pravi M. Rubio, stalna krščanska naloga. Prav v tem je krepost odpuščanja.

Skratka, uresničevanje odpuščanja preoblikuje družbene odnose, odkriva bistvene možnosti pri osebnem zorenju, je bistven pogoj krščanskega napredka in nenadomestljivo skupnostno cerkveno poslanstvo, ker je razodevanje izvirnega božjega obličja (7-9).«

Janez Janžekovič

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Jože Krašovec

- Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5) 3
Antithetic Structure of Song of Deborah (Judg 5)

Anton Strle

- Vprašanje o neumrljivosti duše in teze o »vstajenju v smrti« ... 19
Immortality of Soul and Thesis on »Resurrection in Death«

Anton Štrukelj

- Institucija in avtoriteta v Cerkvi 43
Institution and Authority in the Church

PREGLEDI (Surveys)

Jože Bajzek

- Temeljne krščanske skupnosti v Latinski Ameriki 57

Vilko Novak

- Dopolnilo k bibliografiji Matije Slaviča 67

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- F. Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus* (A. Strle) 69
J. Godenir, *Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de*
H. U. von Balthasar (A. Strle) 72
E. Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische*
bei Henri de Lubac (A. Strle) 75
Forum katholische Theologie 2 (1986), 1-2 (A. Pirš) 78
Forum katholische Theologie 2 (1986) 3 (A. Pirš) 80
Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 15 (1986), 4-5
(A. Pirš) 82
Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 15 (1965), 6
(A. Pirš) 85
Concilium 1986, 204 (J. Janžekovič) 87

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

F. Oražem	SVETI DUH V ZAKRAMENTIH
D. Ocvirk	KRISTJANI V JAVNOSTI
J. Krašovec	BOŽJA PRAVIČNOST PRI PRIDIGARJU
J. Ramovš	ŽUPNIJA PRIHODNOSTI
A. Strle	ZVELIČANJE VSEH LJUDI
E. Biser	PRIHODNOST CERKVE
J.-Y. Calvez	TEOLOGIJA OSVOBODITVE

POROČILA

OCENE IN PREDSTAVITVE

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 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, 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

France Oražem

Delovanje Svetega Duha v zakramentih

A. SVETI DUH IN ZAKRAMENTI

Naravno in nadnaravno božje delovanje »ad extra« je skupno vsem trem božjim osebam: Očetu, Sinu in Svetemu Duhu, ki deluje kot eno počelo. Iz božjega razode-tja vemo, da je samo druga božja oseba, ki jo je Oče poslal, sprejela človeško naravo, in da je Sveti Duh, ki sta ga poslala Oče in Sin, prišel na prve binškoosti nad apostole in Cerkev. Zaradi dvojnega poslanja glede na Sina in Svetega Duha pripisuje Sveto pismo vsaki od treh oseb posebno vlogo v odrešenjski skrivnosti: Krščansko odreše-nje uresničuje Oče v Sinu po Svetem Duhu. Namen pa je, da se človeškost v Kri-stusu po Svetem Duhu vrne Očetu, ki je izvor in cilj odrešenjskega delovanja (prim. Gal 4,6–7; Ef 1,3–14). Odrešenjska božja moč, ki deluje v Kristusovi skrivnosti in njenem odrešenju, pa po pnevmatologiji pripada Svetemu Duhu.

V našem obdobju zgodovine odrešenja, to je od binškoostne skrivnosti sem, deluje Sveti Duh na vseh ravneh cerkvenega življenja in posameznega vernika. Krščansko življenje je res življenje »v Duhu« (prim. Rim 14,17). Razumljivo je, da deluje Sveti Duh najbolj učinkovito tam, kjer Cerkev najde vir in vrhunec vsega svojega življe-nja, to je v bogoslužju (prim. B 10). Tu namreč »po zakramentalnih znamenjih deluje na nas moč Svetega Duha« (C 50). »Tukaj Sveti Duh z zakramenti in služba-mi posvečuje in vodi božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi« (C 12). Zakramenti so močni stvariteljski posegi v življenje božjega ljudstva. So božji posegi, ki jih smemo primerjati z božjimi posegi v zgodovino Izraela po navdihnjenih sodnikih, kraljih in prerokih in prav tako s posegi v Kristusovo življenje; zakramenti so nadaljevanje le-teh.¹ Bog ima v svojem načinu delovanja neke stalnice, ki jih J. Daniélou imenu-je »čudovita božja dela«.² Čudovita božja dela so zakramenti, te je postavil Bog, da posvečujejo ljudi; to pa je delo Svetega Duha, saj je njegova posebna naloga, da posvečuje in daje življenje. Misel na delovanje Svetega Duha v zakramentih je bila

¹ Prim. Janez Pavel II., *Dominum et vivificantem*, Typis Polyglottis Vaticanis 1986, zlasti štev. 49–66; F. Oražem, *Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja*, v: BV 42(1982)9–26; J. Castellano, *Prezenza ed azione dello Spirito Santo nella liturgia*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma 1981, 116–140; O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart 1975, 21–96; J. Delarue, *A la rencontre de l'Esprit Saint*, Paris 1978, 17–18; M. Henry, *L'Esprit Saint*, Paris 1959, 11–16.

² Navaja M. Magrassi, *Vivere la liturgia*, Noci 1978, 50.

v zakramentalni teologiji pred drugim vatikanskim koncilom premalo navzoča. Med drugim tudi zato, ker ni bila povezana z obredi zakramentov.³

1. Zakramenti so dejanja poveličanega Gospoda

Zelo tesna je povezanost med Svetim Duhom, ki je bil v polnosti v Kristusu in je deloval pri njegovem poveličanju, ko ga je obudil od mrtvih in postavil na Očetovo desnico, in Svetim Duhom, ki je prišel na binkošti in zdaj stalno prebiva v Cerkvi. Sámó Jezusovo poveličanje je potreben pogoj, da pride Sveti Duh v Cerkev. »Za vas je dobro, da grem, kajti če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7). Poveličanje vstalega Kristusa na Očetovo desnico se začne hkrati z delovanjem Svetega Duha v Cerkvi. Človeškost, s katero se je božja Beseda v učlovečenju osebno združila in je bila ob smrti na križu znamenje in vzrok našega odrešenja, je postala z vstajenjem in vnebohodom prosta »mesenega stanja« in dvignjena v svet slave Svete Trojice, da bi bila vir odrešenja za vse ljudi. Zdaj je ta poveličana človeškost, oblikovana po Svetem Duhu, postala zakrament, da se širi Sveti Duh v Cerkvi in zakramentih. To je pomen resnice, da »sedi Kristus na Očetovi desnici«.

Naloga Svetega Duha je, da nadaljuje delo učlovečene Besede in ga privede do polnega uresničenja. Prav zakramenti pa spadajo v ta pnevmatični dinamizem, saj Sveti Duh, ki prebiva v Cerkvi, deluje v njih. Janez Krizostom prav nič ne pretirava, ko zatrjuje: »To, kar je v zakramentih najpomembnejše, je Sveti Duh.«⁴ Sveti Duh deluje ontološko v dejanjih delivca zakramentov, da more delati v Kristusovi osebi. Sveti Duh je tisti, ki pridruži človeka Kristusu pri krstu ali ga pri mašniškem posvečenju usposobi, da deluje v Kristusovem imenu in v Cerkvi učinkovito razlaga sredstva odrešenja. To nam med drugim razloži, zakaj more biti delivec kakšnega zakramenta samo tisti, ki je od Svetega Duha prejel obliko, kakršno Kristus zahteva za oskrbovanje tega zakramenta. Prav tako tudi pojasnjuje, zakaj mora imeti delivec zakramentov namen deliti to, kar hoče Cerkev storiti. Zakramenti so neločljivo dejanje Kristusa in Cerkve. Tu še posebno veljajo besede sv. Ireneja: »Kjer je Cerkev, tam je Gospodov Duh in vsa milost.«⁵ Izidor iz Seville pa zagotavlja: »Samo v Cerkvi plodno obhajamo zakramente, zakaj v njej prebiva Sveti Duh, da skrivnostno učinkovito deluje.«⁶ Ni zakramentalnega dejanja, ki ne bi bilo cerkveno dejanje, in ni cerkveno-zakramentalnega dejanja, ki ne bi bilo Kristusovo dejanje po Svetem Duhu, ki prebiva v Cerkvi. Če so zakramenti Kristusova dejanja, so zato, ker Sveti Duh deluje v Cerkvi in delivcu. Vendar pa Sveti Duh ne deluje samo v delivcu in po njem, temveč tudi na zakramentalne prvine, da jih posveti in jih napravi za učinkovita znamenja navzočnosti odrešenjskega dogajanja. Sveti Duh posveti zakramentalne kretnje in uresniči istovetnost pashalnega dogodka in zakramentalnega dogodka Cerkve. Brez delovanja Svetega Duha Kristusovo delo ne bi

³ V vzhodni teologiji so vedno zelo poudarjali delovanje Svetega Duha v zakramentih. Vsak zakrament ima tudi svojo epiklezo. Prim. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 102.

⁴ Janez Krizostom, PG 60, 21.

⁵ S. Irenej, *Adversus haereses* III, 24, 1; PG 7, 966.

⁶ Izidor Seviljski, *Etymologiarium* VI, 19, 40–41; PL 82, 255.

segalo v čase, ne bi se moglo uresničevati v zakramentalnih znamenjih in se naklanjati vernikom. Zaradi delovanja Svetega Duha pa so zakramenti časovna vez, ki posvečujejo Cerkev z odrešenjskim Kristusovim dogajanjem in ga naobračajo v sedanji zgodovinski trenutek.

Skrivnost odrešenja, ki ima svoj izvor v večni Očetovi ljubezni in se uresničujejo po dvojnem poslanstvu Sina in Svetega Duha, se nadaljuje in razširja v zakramentih vere, ki so hkrati darovi Očetove ljubezni, dejanja poveličanega Kristusa in razodevanje navzočnosti Svetega Duha, ki deluje v Cerkvi.

2. Zakramenti podarjajo dar Svetega Duha

Zakramenti so povezani s Svetim Duhom še drugače. Končni učinek v obhajanju zakramentov je dar Svetega Duha z mesijanskimi dobrinami, ki ga spremljajo. To, kar imenuje teologija »res sacramenti«, stvarnost ali učinek zakramentov, je končno vedno dar Svetega Duha, sinteza vseh dobrin, ki prihajajo iz Kristusovega dela, korenina in srce vsakega drugega odrešenjskega daru. Isti posebni učinki posameznih zakramentov so zajeti in izraženi v daru Svetega Duha kot poseben sad vsakega zakramentalnega dejanja.

Vse to se sklada z razvojem zgodovine odrešenja in novozaveznim pričevanjem. Preroki so stalno oznanjali, da bodo poslednji časi, časi Svetega Duha. Na binkošti se apostol Peter izrecno sklicuje na to oznanjevanje, da bi ljudi prepričal, da so ti časi prav zdaj prišli. Tako očiten prihod Svetega Duha, razlaga Peter, ni nič drugega kot izpolnitev nekdanjih obljub in slovesen začetek eshatoloških časov. Sveti Duh ni bil namenjen samo skupini apostolov, temveč prav vsem, ki bodo verovali v Kristusa, se spreobrnil in se dali krstiti v njegovem imenu in prejeli bodo dar Svetega Duha (prim. Apd 2,14–41). Apostolska dela poročajo o večkratnem prihajanju Svetega Duha na vernike brez razlike na Jude in Nejudе, in to v povezanosti z zakramenti in oblikovanjem Cerkve v različnih pokrajinah in mestih. Apostolska pisma poglobljajo teologijo o daru Svetega Duha, tako v zvezi z zakramenti krščanskega uvajanja, kakor tudi z drugimi zakramenti, posebno s svetim redom. Posebno močan odmev je v apostolski skupnosti imelo izražanje: »obljubljeni Sveti Duh« (prim. Apd 1,4; 2,17–18.33), ki je deloval med preroškimi pričakovanjem, njegovim prihodom na Cerkev in živo resničnostjo daru Svetega Duha v posameznih vernikih. V temelju je to pravzaprav tisto, kar apostol Pavel imenuje živeti po duhu v nasprotju živeti po mesu (prim. Rim 8,1–27), in je »prvina« in »poroštvo« za dosego dobrin božjega kraljestva (prim. 2 Kor 1,21–22; 5,5; Ef 1,14–15).

Zakramenti so »privilegirani prostor«, kjer se podarja Sveti Duh vsakemu verniku, da se obnavlja in raste Cerkev v svetu. S tem darom Sveti Duh postopoma ustvarja novo stvarstvo, katerega začetek in poroštvo je Kristusovo vstajenje (prim. Rim 8; 1 Kor 15). Če tako gledamo na zakramente, moremo reči, da niso samo enkratno delo Svetega Duha, temveč so neprestane binkošti. Sveti Duh ni izčrpal vseh svojih posegov v svetu na prve binkošti, prav nasprotno, te so postale zakramentalno odrešenjsko dogajanje, v katerem postajamo vedno bolj deležni življenja Svetega Duha samega in njegovih zveličavnih darov. Zakramentalna epikleza se ne ozira samo na dovršitev pashalnega dogodka v Cerkvi, temveč hkrati tudi na prihod Svetega Duha v vernike. Klicanje Svetega Duha na darove je hkrati klicanje na vernike, saj ima spremenjenje darov – kruha in vina pri evharistični daritvi – namen

spremeniti, preoblikovati vernike.⁷ Prav tako v drugih zakramentih deluje Sveti Duh, da nas oblikuje po učlovečeni Besedi in nas napravlja za resnične »otroke«, ko nam dovoljuje, da smemo Boga imenovati »Abba«, »Oče« (Rim 8,14–17; Gal 4,4–7).

3. Sveti Duh ponotranja Kristusovo odrešenjsko delo

Sveti Duh, ki posedanja velikonočni dogodek in ljudem naklanja milosti velikonočne skrivnosti po zakramentih, deluje tudi v vernikih, in sicer pred obhajanjem zakramentov, med njim ali za njim in ponotranja v njih zakramentalno dogajanje milosti. Sveti Duh ustvarja v vernikih potrebno uglašnost za nadnaravno življenje, ki se jim nudi v zakramentih. Navzoč je v vsakem sogovorniku zakramentalnega dialoga. Je v Bogu in ga Oče pošilja Sinu, da ljudem podarja milost velikonočne skrivnosti, prav tako je v ljudeh, da jim pomaga pozitivno odgovarjati in vredno prejemati zveličavne božje darove. Posebno poslanstvo Svetega Duha je, da ponotranja Kristusovo odrešenjsko delo. Ko Sveti Duh prebiva v vernikih, jih spodbuja, da si vedno bolj živo in osebno prizadevajo, da bi v življenju zvesto hodili za Kristusom. Kakor je v življenju Svete Trojice Sveti Duh vez ljubezni, tako tudi v zakramentih ustvarja in spopolnjuje našo povezanost z Očetom in Sinom.

Kristus je prišel med ljudi, da bi spremenil njihova srca. To notranje preoblikovanje je sad »božje ljubezni, ki je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). V moči Svetega Duha zakramentalna milost posega v najglobljo razsežnost našega bitja. Krščanska svetost ni sad človekovega asketičnega prizadevanja (čeprav tudi to vključuje), temveč je izraz tega, kar dela Sveti Duh v nas, to pa dela po zakramentih. Zato je življenje kristjana vse potopljeno v zakramentalno življenje.

B. SVETI DUH IN POSAMEZNI ZAKRAMENTI

Dosedanje razmišljanje nas utrjuje v prepričanju, da je vsak zakrament dogodek Svetega Duha v Cerkvi. Zato je potrebno o tem posebej spregovoriti, čeprav kratko.

1. Krst

Nova zaveza je oikonomija, ki vsa temelji na Svetem Duhu. »Nismo sami od sebe zmožni, da bi se sami nase zanašali, ampak vse zmoremo v Bogu. On nas je tudi usposobil za služabnike Nove zaveze, ne črke, ampak Duha. Črka namreč ubija, Duh pa oživlja« (2 Kor 3,5–6). Že Janez Krstnik je na to opozarjal: »Jaz vas krščujem z vodo, da bi se spreobrnili; toda on, ki pride za menoj, je močnejši od mene in jaz nisem vreden, da bi mu nosil sandale. On vas bo krstil v Svetem Duhu in ognju« (Mt 3,11). Kristus pa pravi: »Janez je krščeval z vodo, vi pa boste krščeni v Svetem Duhu« (Apd 11,16). Ti dve izjavi se neposredno ne nanašata na zakra-

⁷ Prim. C. Rocchetta, *Lo Spirito Santo e le »miraviglie di Dio«*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma 1981, 94–96.

ment krsta. Krstiti v Svetem Duhu pomeni najprej »potopiti se« v veliki dar Svetega Duha. »Vi boste v nekaj dneh krščeni v Svetem Duhu« (Apd 1,5). Tu je že napoved čudeža prvih binkošti. Vendar pa smemo reči, da vsaj posredno meri na zakrament krsta. Nova odrešenjska oikonomija se je prav tedaj začela pod znamenjem Svetega Duha. Obred, s katerim se je uresničevala ta pnevmatična oikonomija, pa je krst. Božji dar, s katerim so apostoli, krščeni brez vode na binkošti, pozneje podeljevali vernikom s »potapljanjem« v krstni vodi. To potrjujejo tudi Petrove besede množici neposredno po binkoštnem dogodku: »Spreobrnite se!« Vsak izmed vas naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha.« (Apd 2,38). Sveti Duh, ki je dopoldne prišel na apostole, je podeljen Judom in vsem, potem ko so se spreobrnil in prejeli krst v Jezusovem imenu. Krst v Jezusovem imenu pridružuje kristjana Kristusu, ki ga je Oče obudil in poveličal, da bi postal za človeštvo življenjski vir Svetega Duha.

Krst je pravo rojstvo »iz vode in Svetega Duha«, kot naglašá Jezus v pogovoru z Nikodemom: »Če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, kar pa je rojeno iz Duha, je duh« (Jn 3,5–6). Sv. Pavel pa razlaga, da je krst kopel prerodenja v Svetem Duhu: »Ko pa sta se razodeli dobrotá in človekoljubnost Boga, našega Odrešenika, nas je odrešil, a ne zaradi pravičnih del, ki bi jih storili mi, marveč iz svojega usmiljenja, ko nas je v kopeli prerodil in prenovil po Svetem Duhu« (Tit 3,4–5). V krstnem prerodenju postane človek tempelj Svetega Duha. »Mar ne veste, da ste božji tempelj in da božji Duh prebiva v vas« (1 Kor 3,6). »Vi pa ne živite po mesu, ampak po duhu, če le prebiva v vas božji Duh« (Rim 8,9).

Krst je najtesneje pod mnogimi vidiki povezan s Svetim Duhom. Ta misel je živa pri cerkvenih očetih. Tertulijan primerja navzočnost Svetega Duha nad krstno vodo z njegovo navzočnostjo nad prvimi vodami: »Božji Duh je vel nad vodami, on, ki more prerajati krščene.«⁸ »Mi smo ribice, ki imajo svoje ime po veliki Ribí: »Ichthys« – Jezus Kristus; rodimo se v vodi krstnega studenca in samo če ostanemo v vodi, ki jo oživlja Sveti Duh, bomo rešeni.«⁹ Tisti, ki preraja, je vedno Sveti Duh, ponavlja Novacian: »Drugo rojstvo izvrši Sveti Duh v krstni vodi. Tako je on seme božjega prerodenja, duhovnik nebeškega rojstva, poroštvo obljubljené dediščine in kot oporoka večnega zveličanja. Napravil nas je za božji tempelj in bivališče njegovega življenja. Naš priprošnjik je pri Bogu z neizrekljivimi vzdihí; zagovornik, ki spopolnjuje našo službo in dolžnosti, prebivalec in pospeševalec naših teles.«¹⁰

Bogoslužje obnovljenega krstnega obreda različno naglašá delovanje Svetega Duha. V tem pogledu je zelo bogata blagoslovna molitev krstne vode: »Ta voda naj prejme od Svetega Duha milost tvojega edinorojenega Sina, da bi človeku, ki si ga naredil po svoji podobi, zakrament krsta izmil staro pregreho, in ga iz vode in Svetega Duha poklical v novo mladost. Naj pride, prosimo, Gospod, na to vodo po tvojem Sinu moč Svetega Duha, da bi vsi, ki so bili s Kristusom pokopani po krstu v smrt, z njim vstali v življenje.«¹¹ Neposredno pred maziljenjem s sveto krizmo krstitelj moli: »Vsemogočni Bog, Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, te je rešil greha, te prerodil iz vode in Svetega Duha in te pridružil svojemu ljudstvu. On te je

⁸ Tertulijan, *De baptismo*, PL 1, 1204A

⁹ Tertulijan, *De baptismo*, PL 1, 1036A

¹⁰ Novatia, *De Trinitate* 29; PL 3, 973B

¹¹ *Sveti krst*, Ljubljana 1970, 27–28.

mazilil z oljem odrešenja, da ostaneš ud Kristusa duhovnika, preroka in kralja za večno življenje.«¹²

Krst se podeljuje v imenu Svete Trojice. Zanimiva je razlaga sv. Ireneja o pomenu treh božjih oseb pri krstnem prerojenju. »Ko smo bili pri krstu prerojeni v imenu treh božjih oseb, smo postali obogateni z dobrinami, ki so v Bogu Očetu, po Sinu s Svetim Duhom. Tisti, ki so krščeni, so prejeli Svetega Duha, in ta jih daje Besedi, to je Sinu; Sin jih sprejme in daruje Očetu, ta jim podarja nepokvarljivost. Torej brez Svetega Duha ni mogoče videti božje Besede, in brez Sina ne more nihče priti k Očetu, kajti poznanje Očeta je Sin in poznanje Sina je mogoče doseči samo po Svetem Duhu. Vendar je Sin, ki po svojem poslanstvu pošilja Svetega Duha po Očetovi volji tistim, katerim in kakor Oče hoče.«¹³ Krst je res delo vseh treh božjih oseb, saj povzema v sebi celotno zgodovino odrešenja. Prav tako napravi krščenca za pravi tempelj Očeta, Sina in Svetega Duha in ustvarja tako notranjo skupnost vernikov kot »ljudstvo zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4).

2. Birma

V prvem tisočletju so birmo pogosto podeljevali hkrati s krstom. Da gre za dva zakramenta, je bilo dovolj jasno tam, kjer je krščeval duhovnik, birmoval pa škof. Vsekakor je ta obred uvajanja vseboval kopel prerojenja in podelitev Svetega Duha. Vodna kopel je ostala vedno nespremenjena v znanih treh oblikah: potapljanje, oblivanje, škropljenje. Obred podeljevanja Svetega Duha pa se je spreminjal, čeprav je ohranil isti glavni učinek: podelitev Svetega Duha. Šele od 12. stoletja naprej je imel zakrament birme svoj, od krsta ločen obred.¹⁴

Birma je zakrament za podeljevanje Svetega Duha. Sveti Duh se daje in daruje že pri krstu, kot smo videli. Vendar se pri krstu na poseben način kot oseba daje učlovečeni božji Sin. Po krstu postane človek »sin v Sinu«. Tu se ne izvrši mesijanski dar Svetega Duha, ki so ga slovesno napovedovali že starozavezni preroki in večkrat tudi Kristus. Krstno zakramentalno znamenje tudi ne kaže neposredno na podelitev Svetega Duha, kakor to kaže birmansko zakramentalno znamenje. Krst je nujna priprava na prejem Svetega Duha, ki ga zakrament birme daje v polnosti. Pri birmi se v prvi vrsti daje Sveti Duh kot oseba. Sveti Duh je oseba, ki je »Dar«, »Dovršitev«, »Svetost«. Birma podeljuje napovedano polnost, obilje Svetega Duha. Samo zakramentalno znamenje neposredno kaže na to podelitev.

Pri Kristusu se je izvršilo dvojno poslanstvo Svetega Duha, in to v trenutku spočetja (prim. Lk 1,35; Mt 1,20), in po krstu v Jordanu (prim. Mt 3,16–17). Prvo je pomenilo začetek njegovega zemeljskega življenja, drugo pa začetek posebnega poslanstva trpečega božjega služabnika in odrešenika. Pri vsakem kristjanu se izvrši

¹² Prav tam, 45.

¹³ Sv. Irenej, *Adversus haereses* IV, 20; PG 8 457.

¹⁴ Ločitev obredov je zahtevala praksa. Od 3. stoletja dalje se jih je vedno več spreobrnilo h krščanstvu, število krstov otrok se je pomnožilo, otroci so umirali vsak dan. Zato je bila Cerkev postavljena pred izbiro: Ali naj škofoje, redni delivci zakramentov uvajanja – krsta in birme – oba zakramenta odslej prepustijo duhovnikom, ki so škofom že doslej pomagali, ali pa ločiti maziljenje in polaganje rok od krsta ter samo birmo pustiti škofu, krščeval pa bi odslej le duhovnik. S tem bi se medsebojna povezanost obeh zakramentov nekoliko zbrisala. Za prvo možnost so se odločile vzhodne Cerkve, Rim pa je izbral drugo, čeprav do 12. stoletja ni izoblikoval samostojnega obreda za zakrament birme.

nekaj podobnega. Prva podelitev Svetega Duha pri krstu kristjana nadnaravno prerodi in ga usposobi za krščansko življenje, ko ga včleni v Kristusovo skrivnostno telo. Druga podelitev Svetega Duha pa ga obdari z vsemi darovi, ki so potrebni, da kristjan v polnosti živi življenje skrivnostnega telesa. Zato je birma zakrament osebnosti in doraosti. Seveda tu ne gre za juridično in psihološko doraost, temveč za bitno-nadnaravno izpopolnitev, za zavestno krščansko zrelost.«¹⁵

Obnovljeni obred svete birme (svete potrditve) ponovno poudarja povezanost tega zakramenta s Svetim Duhom. Že obe molitvi pri posvetitvi krizme na veliki četrtek pri krizmeni maši izražata navzočnost Svetega Duha. »Gospod, prosimo te, s svojim blagoslovom posveti to izdatno olje. Pridaj mu moč Svetega Duha po sodelujoči moči tvojega Maziljenca, ko se po njegovem svetem imenu to olje imenuje krizma. Vsem, ki bodo prerajeni iz vode in Svetega Duha, naj bo krizma zveličanja in naj jim da delež večnega življenja in nebeške slave.«¹⁶ Vredno se je spomniti tudi molitve, ki spremlja polaganje rok: »Prosimo vsemogočnega Boga Očeta, naj na te svoje posinovljene otroke, ki so bili pri krstu prerajeni za večno življenje, dobrotno razlije svojega Duha, ki naj jih potrdi z obiljem svojih darov in jih po svojem maziljenju naredi še bolj podobne božjemu Sinu Kristusu.«¹⁷ Razveseljivo je, da so v prenovljeni obred sprejeli kratko, a bogato staro bizantinsko zakramentalno slovilo: »Sprejmi potrditev – dar Svetega Duha.« Glavna prednost sedanjega besedila je, ker jasno izraža, da je ta dar Sveti Duh, gre torej za podaritev Svetega Duha samega, ne pa morda samo za kak njegov dar.

V zvezi s podelitvijo Svetega Duha navadno govorimo tudi o njegovih sedmerih darovih. S svojimi darovi napravi Sveti Duh kristjana sposobnega in voljnega, da rad sprejema njegove svete in opomine ter tako popolneje opravlja dela krščanske kreposti. Dajejo mu smisel za Boga, posluh za njegov glas, za njegovo voljo, da more v različnih življenjskih okoliščinah priti do pravega spoznanja in se v skladu s temi tudi odločati. Darovi Svetega Duha so na poti k svetosti vsem nujno potrebni.¹⁸ »Darovi Duha so različni: nekatere kliče Sveti Duh k temu, da bi očitno pričevali za hrepenenje po nebeškem prebivališču in da bi to hrepenenje ohranjali živo v človeški družini; druge kliče k temu, da bi se posvečali zemeljskemu služenju ljudem in s to svojo nalogo pripravljali snov za nebeško kraljestvo. Vse pa osvobaja, da bi se v odpovedi samoljubju in s privzemanjem vseh zemeljskih sil v človeško življenje gnali naproti prihodnosti, ko bo človeštvo samo postalo Bogu prijetna daritev« (CS 38,1).

3. Evharistija

Evharistija kot najodličnejši in središčni zakrament, kjer je Kristus prav posebno pričujoč, ima namen, da bi bila zagotovljena Kristusova vseobsegajoča in stalno dejavna navzočnost v božjem ljudstvu, dokler ne bo prišlo do najtesnejšega zedinjenja s Kristusom ob njegovem prihodu v slavi.¹⁹

¹⁵ Prim. M. Magrassi, v op. 2 n. d., 234–245; C. Rocchetta, *I sacramenti, sorgenti di santità*, v: *Santità cristiana*, Roma 1980, 275–277.

¹⁶ *Posvetitve*, Ljubljana 1978, 175.

¹⁷ *Sveta birma*, Ljubljana 1972, 20.

¹⁸ Prim. *Prenova 2* (Ljubljana) 11.

¹⁹ Prim. A. Strle, *Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkv in sv. evharistiji*, v: BC 38(1978)80.

Teologija je na osnovi razodetja poglobila nauk o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. Nekateri menijo, da je danes nauk o realni Kristusovi navzočnosti neka-ko v krizi, posebno kar zadeva razlago, češ da sta dosedanja razlaga in utemeljevanje tuja današnji miselnosti. Proti vsem poskusom, da bi temeljito spremenili razlago glede razodetega nauka, je cerkveno učiteljstvo ponovno potrdilo vero Cerkve v realno Kristusovo navzočnost v evharistiji.²⁰

Enostranska razlaga evharistične skrivnosti izključno v kristološkem smislu sicer ni ravno zmotna, vendar nepopolna in v nevarnosti, da osiromaši resnično bogastvo evharistije. Današnja teologija, ki poudarja v evharistiji bistvene vidike – daritev, spomin na obed – razširja svoja obzorja v smeri trinitarične razsežnosti v evharistiji in k njenemu bistvenemu pomenu za duhovno življenje. Ta dva momenta se predvsem kažeta v povezanosti med evharistijo in Svetim Duhom.²¹ Ta nova odprtost opozarja predvsem na dve dejstvi: na delovanje Svetega Duha v evharističnih darovih in na zakramentalno milost evharistije kot duhovno zedinjenje s Kristusom po daru Svetega Duha. Ta dva vidika sta biblično utemeljena in zlasti v vzhodni liturgiji precej upoštevana.²²

a) Sveti Duh spremeni darove

Sveti Ciril Jeruzalemski pravi: »Česar se dotakne Sveti Duh, se vedno spremeni.«²³ Tako se dotakne Sveti Duh pri evharistični daritvi kruha in vina in ju spremeni v Gospodovo telo in kri. Skrivnostni moči Svetega Duha pripisujeta spremenjenje evharističnih darov predvsem vzhodna teologija in liturgija. V tem je pomen epikleze ali klicanje Očeta, da pošlje Svetega Duha, ki naj posveti kruh in vino. Ta misel vzhodne Cerkve je izražena v mnogih tekstih. Tu navedimo samo enega: »Darujemo ti to duhovno in nekrvavo daritev in te kličemo in molimo ter ponižno prosimo: pošlji svojega Svetega Duha nad nas in nad te darove, ki so pred nami . . . Napravi iz tega kruha dragoceno telo tvojega Kristusa in iz tega, kar je v kelihu, dragoceno kri tvojega Kristusa, in spremeni s svojim Svetim Duhom.«²⁴ Epikleza, ki jo uporabljajo v vzhodni liturgiji, nam pove, da je konsekracija delo Svetega Duha.

²⁰ V okrožnici *Mysterium fidei* pravi papež Pavel VI.: Ni dovoljeno . . . obravnavati skrivnosti transsubstanciacije, ne da bi kaj omenili čudovito spremenjene vse substance kruha v Kristusovo telo in vse substance vina v Kristusovo kri, o čemer govori tridentinski koncil, tako da bi se ustavljali le pri spremnitvi pomena (transfinalisatio), kakor da v posvečenih hostijah, ki preostanejo po končani mašni daritvi, Kristus. Gospod ni več navzoč«(11). Z izvršitvijo transsubstanciacije podobi kruha in vina nedvomno dobita nov pomen, ker nista več navadni kruh in navadna pijača, temveč znamenje svete stvari in znamenje svete hrane; toda nov pomen in nov namen dobita zato, ker vsebujega novo 'stvarnost', katero po pravici imenujemo ontološko. Pod podobama kruha in vina ni sedaj nič več tega, kar je bilo prej, temveč čisto nekaj drugega; in sicer ne le v odvisnosti od sodbe, ki je vsebovana v veri Cerkve, ampak v objektivni stvarnosti sami«(47).

²¹ Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, v: *NRTh* 100(1968)378–387; A. M. Kothgasser, *Die katholische Pneumatologie im Zwanzigsten Jahrhundert*, v: *Credo in Spiritum Sanctum*, Libreria editrice Vaticana 1982, 623–655.

²² Prim. J. M. Rovira Belloso, *El Espíritu Santo, ámbito divino de la celebración eucarística*, v: *Credo in Spiritum Sanctum*, 1098–1107; L. Bouyer, *Eucharistie*, Tournai 1966, 273–304; J. M. R. Tillard, v: op. 21, n. d., 380–382. Tudi v protestantski, zlasti kalvinistični teologiji je zelo v ospredju delovanje Svetega Duha; prim. M. Thurian, *La pneumatologie réformée*, v: *Credo in Spiritum Sanctum*, 687–694.

²³ Ciril Jeruzalemski, *Catechesae* V, 16.

²⁴ *Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega in sv. Vasilija Velikega* (slov. prevod) Rim-Trst 1965, 52.

V zahodni teologiji in liturgiji je ta misel preveč potisnjena v ozadje. Le posamezni starejši teologi izrečno omenjajo delovanje Svetega Duha pri posvetitvi evharističnih darov. Tako na primer srednjeveški sholastik Paschasius Radbertus pravi: »Z močjo Svetega Duha in po Kristusovih besedah postaneta njegovo meso in kri.«²⁵ Še bolj naglašata delovanje Svetega Duha v evharistiji Tomaž Akvinski: »V tem zakramentu je Kristusovo telo duhovno, to je nevidno in po moči Svetega Duha.«²⁶ »Ko pravimo, da se samo z močjo Svetega Duha spremeni kruh v Kristusovo telo, ne izključujemo instrumentalne moči, ki je v formi tega zakramenta.«²⁷ Veroizpoved, ki jo je Inocenc III. predložil valdencem, pravi, da evharistijo ostvarja »Stvarnikova beseda in moč Svetega Duha.«²⁸

Prepričanje o delovanju Svetega Duha pri transsubstanciaciji, ki je v vzhodni liturgiji tako jasno izraženo, temelji na dveh osnovnih načelih: Tesna povezanost Svetega Duha s Kristusovo človečnostjo, ki jo evangelisti predpostavljajo kot poglavito dejstvo v Kristusovem življenju; učlovečenje je bilo delo Svetega Duha (prim. Lk 1,31); maziljenje s Svetim Duhom za oznanjevanje božjega kraljestva (prim. Apd 10,36–38). Na soteriološki ravni je evharistija kakor čudovito spremenjenje, v katerem postaneta kruh in vino poveličana Kristusova človeškost.²⁹ Od tod izhaja drugo načelo, ki ga zasledimo pri vzhodnih cerkvenih očetih, da je namreč delo Gospodovega duha³⁰ vse, kar Bog velikega dela v zgodovini odrešenja.

Tako moremo reči, da je Sveti Duh tisti, ki posveti darove, jih napolni s svojo močjo in spremeni v Kristusovo telo in kri. To spoznanje je zelo pomembno prav zaradi aktualnega razpravljanja o realni Kristusovi navzočnosti in transsubstanciaciji. Če je v teologiji v ospredju misel, da je spremenjenje darov delo Svetega Duha, potem so teorije o transignifikaciji in transfinalizaciji v ožjem pomenu nepotrebne.³¹ Delo Duha Stvarnika se ne more omejiti na neko približno spremenjenje. Če se v evharistiji zgodi pravo in smotrno spremenjenje, je to zato, ker Sveti Duh notranje popolnoma spremeni kruh in vino in jim da nov pomen in cilj: spremeni ju v nekaj novega, kar pripada sedaj Svetemu Duhu.

b) Zedinjenje s Kristusom po daru Svetega Duha

Drugi vatikanski koncil naglašata, da je evharistija Kristus sam, »ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživiljenem in oživljajočim, daje ljudem življenje« (D 5). Kristusova človečnost, navzoča v evharistiji, je poveličana, duhovna, »pnevmatična«, to je napolnjena s Svetim Duhom. Sveti Duh je dar vstalega Kristusa vernikom. V obhajilu se uresničuje občestvo s Svetim Duhom posvečevalcem. V tem smislu

²⁵ Navaja J. M. R. Tillard, v op. 21 n. d., 382.

²⁶ S. th. 3 q. 75 a. 1 ad 1.

²⁷ S. th. 3 q. 78 a. 4 ad 1.

²⁸ A. Strle, *Vera Cerkve*, Celje 1977, šte. 560.

²⁹ Prim. J. Corbon, *Liturgie de source*, Paris 1980, 130–131.

³⁰ Prim. J. M. R. Tillard, v op. 21 n. d., 383.

³¹ Z izrazom *transignifikacija* hočejo nekateri teologi povedati, da sta kruh in vino z evharističnim spremenjenjem dobila nov pomen; postala sta znamenje Kristusovega telesa in krvi. Z izrazom *transfinalizacija* pa hočejo naglasiti, da kruh in vino nista več namenjena našemu telesnemu hranjenju in dobita nov pomen; postala sta hrana nadnaravnega življenja. Gotovo je, da moremo v nekem smislu sprejeti obe teoriji kot razlago *transsubstanciacije*, upoštevaje pri tem nauk cerkvenega učiteljstva. Prim. A. Starič, *Teološko tumačenje euharistijske Kristove prisutnosti*, v: BS 51(1981)239–255, tu zlasti 251–255.

moramo tudi razumeti Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Iz deležnosti pri Gospodovem telesu in njegovi krvi se dar Duha kot žive vode (prim. Jn 7,37–39) v obilju razliva v posameznike, če le prejmejo obhajilo ne le zakramentalno, ampak tudi duhovno, to je z živo vero, ki deluje po ljubezni« (38). Ko sv. Ambrož razmišlja o evharistiji, pravi: »Vsakokrat, kadar piješ, prejmeš odpuščanje grehov in se napiješ Svetega Duha. Zato pravi apostol: 'Ne opijanajte se z vinom, v čemer je razbrzdanost, temveč se napolnajte z Duhom' (Ef 5,18). Tisti, ki se opije z vinom, se ziblje in opoteka, kdor se opija z Duhom, je zakoreninjen v Kristusu.«³²

Tudi teologija danes predstavlja poudarek od zakramentalne Kristusove navzočnosti na zakramentalno milost, ki je duhovno zedinjenje s Kristusom in vsemi udi njegovega telesa po Svetem Duhu. Odrešujoče srečanje s Kristusovo človečnostjo se nadaljuje v notranjem prerojenju in posvečenju, ki je v oikonomiji odrešenja delo Svetega Duha. Tako tudi današnja duhovnost ni usmerjena toliko na češčenje Kristusa, ki je navzoč v evharistiji, temveč bolj na zedinjenje z njim po Svetem Duhu vsak trenutek življenja v srečanju z bližnjim in spolnjevanju bratske ljubezni, ki jo spodbuja in usmerja Duh ljubezni. Na to opozarja že imenovano Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Za zedinjenje s Kristusom, na katero je ta zakrament naravnán, pa je treba skrbeti ne le v času obhajanja evharistije, ampak je treba to zedinjenje nadaljevati v celotnem krščanskem življenju, tako da bodo verniki v veri neprestano premišljevali prejeti dar in da bodo ob vodstvu Svetega Duha v zahvaljevanju živeli svoje vsakdanje življenje ter prinašali obljubljeni sadove ljubezni« (38).

c) Pnevmatološkost evharističnih molitev

Liturgična prenova drugega vatikanskega koncila je močno posegla v obred evharističnega bogoslužja. Po 400 letih je spet uvedla starodavno prakso – v vzhodnih Cerkvah ni bila nikoli pretrgana – da pri evharistični daritvi uporabljajo različne, predvsem štiri, evharistične molitve.³³

Značilnost novih evharističnih molitev je epikleza, ki jo Rimski misal takole opisuje: »Cerkev s posebnim klicanjem prosi, naj darove, ki so jih ljudje darovali, božja moč posveti, to je, naj postanejo Kristusovo telo in njegova kri, in naj bo brezmadežen dar, ki naj ga prejmemo v obhajilu, v zveličanje vsem, ki ga bodo deležni.«³⁴ Ta opredelitev epikleze je zelo splošna, zato ne bo odveč, če jo kratko dopolnimo, saj ima v novih evharističnih molitvah pomembno vlogo. Beseda epikleza je vzeta iz grškega izrazoslovja. Epikalein pomeni klicati na, nad. Tako pomeni v bogoslužju epikleza prošnja, s katero se Cerkev obrača na Boga Očeta, da po svojem Sinu pošlje Svetega Duha, da bo nadaljeval delo posvečevanja med ljudmi. Ker je posvečevanje posebej delo Svetega Duha, zato je njegovo poslanstvo neprecenljivo v življenju Cerkve, bogoslužju, zakramentih in še posebno v evharistiji.

Rimski kanon – navadno ga imenujemo zdaj kar prva evharistična molitev – in nove tri evharistične molitve imajo dve epiklezi, prva je pred posvetitvijo, druga pa njej. V tem se kaže njihova sorodnost z aleksandrijsko liturgijo, ki ima tudi dve epiklezi. Druge vzhodne liturgije imajo samo eno epiklezo po pripovedi Kristuso-

³² *De sacramentis* V, 3, 17; PL 16, 449.

³³ V Sloveniji uporabljamo poleg teh štirih še dve za spravo in za Cerkev; torej kar sedem. Vendar tu upoštevamo samo prvotne štiri.

³⁴ RMu 55c

vih posvetilnih besed.³⁵ Obe epiklezi rimskega kanona in novih evharističnih molitev imata svojo posebno fiziognomijo.

Nekaj posebnega je epikleza rimskega kanona ali prve evharistične molitve, ki se po obliki precej razlikuje od epiklez drugih treh evharističnih molitev. V tej se Sveti Duh omenja samo implicito, medtem ko se v drugih imenuje eksplicito. Sveti Duh se ne omenja, da bi posvetil darove. »Blagoslovi in sprejmi, o Bog, to daritev, naj bo duhovna in tebe vredna, da nam postane telo in kri tvojega ljubljenelega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa.« Implicito je vključeno klicanje Svetega Duha v prošnji, naj postane daritev Kristusovo telo in kri. To pa pomeni posvetitev darov, kar je delo Svetega Duha. Kar je implicito v rimskem kanonu, je izrečno izraženo v novih evharističnih molitvah, ki razodevajo poglobljen nauk o Svetem Duhu. Pnevmatološko izražanje teh evharističnih molitev ima različne oblike. V vseh pa je razločno povedano, da moč Svetega Duha posveti oziroma spremeni darove. V drugi evharistični molitvi³⁶ je rečeno, da Oče posveti darove po Svetem Duhu: »Resnično si svet, Gospod, naš Bog, vir vse svetosti. Zato posveti, prosimo, po svojem Duhu te darove, da nam postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa.« Podobna je tudi epikleza v tretji evharistični molitvi: »Zato te ponižno prosimo, da po Svetem Duhu milostno spremeniš te darove, ki ti jih prinašamo. Naj postanejo telo in kri tvojega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa.« V epiklezi četrte evharistične molitve pa se posvečenje darov neposredno pripisuje Svetemu Duhu: »Prosimo torej, dobri Oče, naj Sveti Duh posveti te darove. Naj postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa.«

Ko govorimo o posvetilni epiklezi, je prav, da se dotaknemo vprašanja, ki je skozi stoletja poglobljal razdaljo med kristjani. Gre za vprašanje, ali je posvetitev kruha in vina vezana na epikleze posvetitve ali na besede postavitve (»to je moje telo . . . to je moja kri«). Prvotno se to vprašanje sploh ni pojavilo, kajti evharistično molitev so imeli za eno celoto in niso razlikovali bistvenih in nebistvenih delov. Vendar pa so začele v 4. stoletju vedno bolj izstopati besede postavitve, ki so jim tudi pripisovali odločilno veljavo pri posvetitvi kruha in vina, in to tako na Zahodu kakor na Vzhodu. V 8. stoletju so na Vzhodu začeli imeti epiklezo, ki je za besedami posvetitve, za bistveni del pri konsekraciji. To sporno vprašanje se je posebno zaostriilo v 14. stoletju.³⁷ Danes se je to vprašanje zelo ublažilo. Na eni strani so pravoslavni začeli jemati besede postavitve in epiklezo kot nedeljivo enoto, potrebno za konsekracijo. Na drugi strani pa katoliški teologi besede postavitve vse bolj povezujejo s celotno evharistično molitvijo in je tako bolj upoštevano delovanje Svetega Duha pri posvetitvi darov. Epikleza posvetitve je en vidik edinstvene stvarnosti: konsekracija kruha in vina.³⁸

Ustavimo se kratko še pri drugi epiklezi, obhajilni, kakor jo nekateri imenujejo. Tudi ta je v prvi evharistični molitvi drugače oblikovana kot v drugih treh: »Vse-

³⁵ Prim. S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, Celje 1986, 78; A. Cuva, *Fate questo in memoria di me*, Roma 1980, 191–192.

³⁶ Prvotno besedilo druge evharistične molitve prihaja iz Rima in je ohranjeno v Apostolski tradiciji Hipolita iz leta 217. Seveda je sedanja oblika druge evharistične molitve v primerjavi s prvotno Hipolitovo obliko precej spremenjena. Tretja in četrta pa sta sad prenovljenega bogoslužja drugega vaticanskega koncila.

³⁷ Prim. S. Čakić, *Euharistijska epikleza u istočnoj i zapadnoj teologiji*, Zagreb 1970, 23–30; T. Ivančič, *Euharistija i Duh Sveti*, v: BS 51(1981)256–270, zlasti 267–268; S. Rinaudo, *La liturgia epifania dello Spirito*, Torino 1980, 140–153.

³⁸ Prim. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint III*, Paris 1980, 294–310.

mogočni Bog, ponižno te prosimo, naj te darove tvoj sveti angel prinese na nebeški oltar pred tvoje veličastvo, da bomo vsi, ki od tega oltarja prejmemo presveto telo in kri tvojega Sina, polni milosti in vsega nebeškega blagoslova.« Kakor v posvetilni tako tudi v tej epiklezi ni izrečno imenovan Sveti Duh. Prosi pa, da bi bili vsi, ki bodo prejeli Gospodovo telo, polni milosti in vsega blagoslova z nebes. Vse to pa sodi v območje delovanja Svetega Duha, saj pripada njemu, da razdeljuje božje darove Cerkvi in posameznim vernikom.

V treh novih evharističnih molitvah je tudi v tej epiklezi jasno omenjen Sveti Duh. Vse tri izražajo prošnjo, naj Sveti Duh tistim, ki bodo prejeli Kristusovo telo, podeli milost edinosti v Cerkvi. V drugi in četrti evharistični molitvi je ta milost neposredno povezana z delovanjem Svetega Duha. »Ponižno prosimo, naj nas Sveti Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi, da bomo vsi eno« (2. ev. mol.). »Vse, ki bodo deležni istega kruha in keliha, naj Sveti Duh združi v eno telo« (4. ev. mol.). V tretji evharistični molitvi pa je edinstvo posledica polnosti Svetega Duha. »Napolni nas s Svetim Duhom, da bomo eno telo in en duh v Kristusu, ko se hranimo z njegovim telesom in njegovo krvjo.« Vredno je opozoriti na posebno obliko epikleze v novih treh evharističnih molitvah, ki je drugačna od epikleze prve evharistične molitve (rimskega kanona). V tej zadnji je izražena prošnja, da bi vsi obhajanci prejeli polnost milosti in ves blagoslov iz nebes. Medtem ko je v novih evharističnih molitvah prošnja za milost, ki prihaja iz evharističnega zakramenta (»res sacramenti«), to je zedinjenje vseh v skrivnostno Kristusovo telo. Tako je poudarjena eklezialna razsežnost evharistije. O tej pravi papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik: »To je temeljna resnica ne samo za poučevanje, temveč tudi za življenje: Evharistija gradi Cerkev in jo ureja kot pravo skupnost božjega ljudstva, kot zbor vernikov, ki je zanje značilna ista edinstvo, kot je družila apostole in prve Gospodove učence. To skupnost in edinstvo nadalje vedno znova gradi, vedno snuje in obnavlja s Kristusovo žrtvijo, ker obnavlja spomin njegove smrti na križu, s čigar krvjo smo bili odkupljeni« (20,3).

Poglobljen študij pnevmatologije ima ugoden odmev tudi v obeh epiklezah novih evharističnih molitev. Delovanje Svetega Duha v evharistiji in Cerkvi je kot dar neprestanega spominjanja, ki ga Kristus daje Očetu. Delovanje Svetega Duha pri spremenjenju kruha in vina in pri zedinjenju vseh v skrivnostno Kristusovo telo ustvarja v Cerkvi ozračje prvih krščanskih binkošti.

Obnovljeno zanimanje za vlogo Svetega Duha v zahodni teologiji in liturgiji je sad študija bogatega teološkega izročila in liturgije vzhodnih Cerkva, kar je dober temelj za uspešno ekumensko delo.

4. Sprava

Vstali Kristus je na velikonočno nedeljo zvečer v dvorani zadnje večerje razlil na apostole svojega Duha: »Prejmite Svetega Duha! Komur grehe odpustite, so jim odpuščeni; komur jih zadržite, so jim zadržani« (Jn 20,22–23). Podelitvi Svetega Duha se pridružuje ustanovitev zakramenta sprave. S tem zakramentom so ljudje deležni odpuščanja grehov, sprave z Bogom in Cerkvijo, kar je sad Kristusove smrti in vstajenja. Človek ne more sam popraviti nereda, v odnosu do Boga, bližnjega in sebe, ki ga je povzročil greh. Sprava izhaja iz ljubezni Očeta, ki deluje po Kristusu v Svetem Duhu. Ker gre tu za notranje spreobrnjenje, je posebno očitno delo Svetega

Duha. Takšno prerobjenje človekovega srca je napovedal že prerok Ezekijel: »Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega duha vam vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali . . . Boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog« (Ezk 36,26–28). Sveti Duh je tisti, ki »da« človeku novo srce in ga napravi sposobnega, da ljubi Boga. Bog ljubi človeka v Svetem Duhu, ki je ljubezen, in človek ljubi Boga v Svetem Duhu, ki je ljubezen. Kristjan je zaradi prebivanja in delovanja Svetega Duha deležen božjega življenja, življenja, ki je ljubezen. »Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). Ljubezen, ki je izlita v naša srca po Svetem Duhu, je treba razumeti v njeni polnosti in vseh njenih razsežnostih: ljubezen Boga do človeka kot začetek in vir, ljubezen človeka do Boga kot odgovor in ljubezen do bližnjega kot nadaljevanje božje ljubezni do človeka in dokaz ljubezni do Boga.

Oživljajoča in posvečevalna moč Svetega Duha v zakramentu sprave je navzoča v prenovljenem obredu. Pri začetnem obredu sprave moli duhovnik: »Katere je smrt premagala, naj tvoj Duh obudi k življenju« (štev. 99). Ali: Sveti in dobri Bog, pošlji nam svojega Duha, da nas očisti z zakramentom pokore in nas naredi tebi prijetno daritev« (štev. 50). Besedilo zakramentalne odveze ima v mislih podelitev Svetega Duha apostolom za odpuščanje grehov: »Bog, Oče usmiljenja, ki je s smrtjo in vstajenjem svojega Sina svet spravil s seboj in poslal Svetega Duha v odpuščanje grehov, naj ti po službi Cerkve podeli oproščenje in mir. In jaz te odvežem tvojih grehov v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« Besedilo odveze jasno pove, da spokornikova sprava izhaja iz Očetovega usmiljenja; kaže na povezanost, ki je med grešnikovo spravo in Kristusovo velikonočno skrivnostjo; poudarja vlogo Svetega Duha pri odpuščanju grehov; končno opozarja na cerkvenostni vidik zakramentalne pokore s tem, da za spravo z Bogom prosi Cerkev in se ta sprava podeljuje po službi Cerkve.³⁹

5. Bolniško maziljenje

Prenovljeni obred zakramenta bolniškega maziljenja razodeva globljo pnevmatologijo kot prejšnji obred.

Pri krizmeni maši na veliki četrtek moli škof, ko blagoslavlja bolniško olje: »Prosimo usliši verno molitev in pošlji iz nebes svojega Svetega Duha Tolažnika v to olje, ki si mu dal priteči iz zelenega lesa, za naše telesno okrepčilo.«⁴⁰ Še bolj pa je pnevmatološkost bolniškega maziljenja izražena v zakramentalnem besedilu: »Po tem svetem maziljenju in svojem dobrotnem usmiljenju naj ti Gospod pomaga z milostjo Svetega Duha, odpusti naj ti grehe, te reši in milostno poživi.«

Milost Svetega Duha pri bolniškem maziljenju pomaga celotnemu človeku k ozdravljenju. Bolnika poveže s trpečim, umrlim in vstalim Kristusom in ga notranje na novo upodobi po njem. Krepi mu zaupanje v Boga in ga utrdi zoper skušnjavo hudega duha in zoper strah pred smrtjo. Vse to, da bi húdo ne le bolj prenašal, temveč tudi premagal in dobil zdravje, če bi mu bilo v duhovno korist. Če je potrebno, odpusti tudi grehe, in tako dopolni zakrament sprave.⁴¹

³⁹ Prim. S. Rinuado, v op. 37 n. d., 32–33.

⁴⁰ Posvetitve, Ljubljana 1979, 173.

⁴¹ Prim. L. J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?* Desclée de Brouwer 1974, 56–58.

6. Duhovniško posvečenje

Zakrament sv. reda je dejanje, s katerim Oče Jezusa Kristusa po ponovni podelitvi Svetega Duha kristjana oblikuje po svojem edinorojenem Sinu in ga pošilja, da v prostoru in času nadaljuje Kristusovo večno duhovništvo v posvečenje božjega ljudstva. To pomeni, da je zakrament sv. reda bistveno dar Svetega Duha, ki se podeljuje, kot zatrjuje apostol Pavel, s polaganjem rok (prim. 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6–7). Drugi vatikanski koncil kratko pove: Duhovniki so z maziljenjem Svetega Duha posvečeni in od Kristusa poslani (prim. D 12). Milost sv. reda je na poseben način povezana s Svetim Duhom. Tu ne gre za neko splošno povezanost, ki je pri vsaki zakramentalni milosti. Naj navedem besede današnjega slovila za vse tri stopnje sv. reda – diakonat, prezbiterat, episkopat – ki izražajo prav podelitev Svetega Duha: »Gospod, prosimo te, pošlji vanje Svetega Duha, da jih z darom tvoje sedmerovrstne milosti utrdi za zvesto opravljanje službe.«⁴² »Prosimo, vsemogočni Oče, podeli tem svojim služabnikom dostojanstvo mašništva; obnovi v njihovih srcih Duha svetosti, od tebe podeljeno službo druge stopnje duhovništva naj sprejmejo in s svojim zgledom spodbujajo h krepostnemu življenju.«⁴³ »Izlij sedaj na tega izbranega svojo moč, tistega Svetega Duha, ki si ga dal svojemu ljubljenu Sinu Jezusu Kristusu. Ta ga je podaril apostolom, ki so tebi v neminljivo slavo in čast po vseh krajih ustanovili Cerkev kot tvoje svetišče.«⁴⁴

Prav Sveti Duh, ki je Kristusov Duh, duhovnika notranje oblikuje po Kristusu, da je z njim vedno pripravljen spoznavati in spolnjevati Očetovo voljo in samega sebe nesebično darovati Očetu za božje ljudstvo, ki mu je zaupano.

7. Zakon

Zakrament zakona je dogajanje, ki »potopi« ljubezen med možem in ženo v veliko skrivnost zaveze Kristusa s Cerkvijo in Cerkve s Kristusom. Je nova obdareitev s Svetim Duhom, ki prebiva v Cerkvi in delo istega Svetega Duha, ki prebiva v poročenih in jih posvečuje. Zakramentalna milost Svetega Duha zakonca okrepi in tako rekoč posveti za dolžnosti in dostojanstvo njunega stanu. Ko v moči milosti tega zakramenta spolnujeta svojo nalogo v zakonu in družini, prežeta s Kristusovim Duhom, ki z vero, upanjem in ljubeznijo prešinja vse njuno življenje, tedaj bolj in bolj dosejata svojo polnost in medsebojno posvečenje (prim. CS 48,2). Sveti Duh je osebna ljubezen med Očetom in Sinom, tako je tudi navzoč v zakonu, da iz dveh napravi »enega«.

Žal moramo reči, da je v novem obredniku svetega zakona pnevmatološka razsežnost tega zakramenta v celoti pozabljena.

SKLEP

V zakramentih Sveti Duh aktualizira Kristusovo velikonočno skrivnost, posedanja samega Kristusa kot vstalega Gospoda. Zato je vsak zakrament na poseben na-

⁴² Posvetitve, 45.

⁴³ Posvetitve, 55.

⁴⁴ Posvetitve, 72.

čin vir svetosti vstalega Kristusa in Svetega Duha, ki je obilno razlit v naša srca. Ker Sveti Duh pri vsakem zakramentu podarja tudi posebno zakramentalno milost, uresničuje tudi vsak zakrament poseben vidik božje svetosti v človeku in posvečuje njegove posebne življenjske naloge.

Sveti Duh, ki deluje v vsakem zakramentu, uvaja kristjane v Kristusovo veliko-nočno skrivnost in jih spodbuja, da se oblikujejo po Kristusu. »A Bog je sklenil ljudi poklicati k temu, da prejmejo deležnost pri njegovem življenju, ne le kot posameznike, brez vsake medsebojne povezanosti; hotel jih je namreč napraviti za ljudstvo, v katerem naj se njegovi otroci, ki so bili razkropljeni, zberejo v enoto« (M 2). Notranje oblikovanje po Kristusu je v Cerkvi in s Cerkvijo. Po zakramentih se vključuje kristjan v Cerkev, ki mu pomaga, da vztrajno napreduje na poti svetosti.

Če so zakramenti »spomin« velikih del odrešenja, ki jih je napravil Bog v preteklosti in »posedanje« velikonočne skrivnosti v času Cerkve, so tudi »prerokba« velikih prihodnjih del. »Pri zemeljskem bogoslužju vnaprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalemu, h kateremu romamo in kjer na božji desnici sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotora. Z vso množico nebeške vojske pojemo hvalospjev Gospodu; ko častimo spomin svetnikov, upamo na delež in družbo z njimi; pričakujemo Odrešenika, našega Gospoda Jezusa Kristusa, dokler se ne prikaže on, naše življenje in se mi z njim prikažemo v slavi« (B 8). Sveti Duh deluje v vsakem zakramentu in vsak zakrament je priložnost za delovanje Svetega Duha v Cerkvi. Ob premišljevanju pnevmatološke razsežnosti zakramentov piše sv. Ambrož: »Odprite ušesa in zaznajte prijeten vonj večnega življenja, ki vam prinaša veter Svetega Duha po zakramentih.«⁴⁵

Povzetek: France Oražem, Delovanje Svetega Duha v zakramentih

Razprava odkriva pnevmatološko razsežnost zakramentov, ki je v zahodni teologiji še vedno premalo navzoča. Naloga Svetega Duha je, da nadaljuje delo učlovečene Besede in ga privede do polnega uresničenja. Prav zakramenti so zaradi delovanja Svetega Duha časovna vez, ki posvečujejo božje ljudstvo z odrešenjskim Kristusovim dogajanjem in ga naklanjajo v sedanji zgodovinski trenutek. Pri vsakem zakramentu podarja sveti Duh posebno zakramentalno milost in posvečuje človekove življenjske naloge.

Summary: France Oražem, The Action of the Holy Spirit in the Sacraments

This paper deals with the pneumatological dimension of the sacraments, which is still insufficiently present in Western theology. It is the task of the Holy Spirit to continue the work of the incarnated Word and to bring it to its full realization. Owing to the action of the Holy Spirit the sacraments represent a temporal connection, consecrating God's people with Christ's redemptory action and conferring it upon them in the present moment of history. With every sacrament the Holy Spirit confers special sacramental grace on men and consecrates their life-work.

⁴⁵ Sv. Ambrož, *De mysteriis* 1, 2; PL 16, 389B.

Kristjani v javnosti*

Apologija ali zagovor krščanstva v javnosti je tako stara kot krščanstvo. Miselno težo in posebno literarno obliko pa ji je dal sv. Justin¹ v drugem stoletju po Kristusu, da bi dosegel za kristjane pravico do obstoja in javnosti. Ko je naš svet postal uradno krščanski, je ta oblika razmišljanja zatonila. Ljudem se je zdelo samo po sebi umevno, da so kristjani. Nihče jih zaradi tega ni napadal ali zapostavljal.

* Besedilo predavanja, ki ga je imel avtor na proslavi sv. Tomaža Akvinskega v Mariboru 5. marca 1987.

¹ **Misli iz prve Apologije sv. Justina:**

(1) V imenu ljudi iz vsakega rodu, ki so po krivici osovraženi in preganjani, jaz, Justin, naslavljam ta govor in to prošnjo vladarju Titu Ęliju Hadrijanu Antoninu Piju, vzvišenemu cesarju, njegovima sinovoma Marku Avreliju, filozofu, in Luciju Veru, svetemu senatu in vsemu rimskemu ljudstvu.

(2) Razum zahteva, da tisti, ki so resnično bogaboječi in modri, cenijo in ljubijo samo resnico in nočejo slediti starim nazorom, če so slabi. Ne le, da zdrav razum narekuje, naj ne hodijo za tistimi, ki delajo ali učijo krivico, ampak se mora prijatelj resnice v vsakem primeru ravnati po pravici v svojih besedah in dejanjih, četudi ogroža svoje življenje in mu preti smrt.

Vas imajo torej povsod za bogaboječe in modre, varuhe pravice in prijatelje znanosti. Toda videli bomo, če ste to v resnici. Tega govora nisem napisal, da bi vam laskal, niti da bi dosegel vašo naklonjenost. Pisal sem, ker zahtevam, da nas sodite pravično in po treznem premisleku. Tudi zato sem napisal ta govor, da ne bi vi obsodili sami sebe, ker ste pod vplivom predsodkov in ker želite ugajati prazno-vernežem. Kar se nas tiče, vemo, da nam nihče ne more storiti zla, če nam ne dokaže hudodelstva in če nismo spoznani za krive. Lahko nas umorite, škodovati pa nam ne morete.

(3) Ne mislite, da so to prazne besede in kljubovanje. Zahtevam namreč, da preiščete tožbe proti nam. Če bodo spoznane za utemeljene, naj bomo kaznovani, kot se spodobi. Če nam ni kaj očitati, pa še zdrav razum ne dopušča, da se dela krivica nedolžnim na podlagi klevetanja. (. . .) V očeh vsakega pametnega človeka je zahteva, da so podložniki svobodni v svojem vedenju in v svojih besedah, poštena in edino pravična. Vladajoči pa naj razsojajo v duhu usmiljenja in modrosti, ne pa v duhu nasilja in tiranstva. Tako bodo zagotovo srečni oblastniki in podložniki.

(11) Ko slišite, da pričakujemo kraljestvo, zlahka mislite, da gre za človeško kraljestvo. Toda mi govorimo o božjem kraljestvu. To dokazujemo, ko na naših zasliševanjih odgovarjamo, da smo kristjani, čeprav dobro vemo, da se s tem priznanjem obsodimo na smrt. Če bi pričakovali človeško kraljestvo, bi tajili, da bi tako rešili svoje življenje. Skrivali bi se, da ne bi bili prikrajšani za to, česar se nadejamo. Toda naše upanje se ne ustavlja ob sedanosti, zato se tudi ne bojimo svojih krvnikov. In končno, ali ni treba vsem umreti?

(12) V nas boste našli najbolj goreče prijatelje in sodelavce za mir. Po našem nauku namreč nihče ne more uiti Bogu: ne hudobnež ne skopuh ne zahrbtnjež pa tudi poštenjak ne. Vsak bo šel po svojih delih v večno kazen ali večno zveličanje. Če bi bili vsi ljudje o tem prepričani, bi nihče ne hotel storiti hudodelstva, ki traja le trenutek, ker bi vedel, da ga bo zadela večna kazen v ognju. Vsi bi se povsem zdržali hudega in bi se okrasili z vsemi krepostmi, da bi dosegli od Boga obljubljene dobrine in se izognili kazni.

V novem veku se ta misel znova pojavi kot apologetika v šolah. Z razumom je hotela dokazati resničnost religije proti ateizmu, resničnost krščanstva proti nekrščanskim verstvom in resničnost katolištva drugim krščanskim Cerkvam. V resnici pa je apologetika predvsem obramba pred novim in drugačnim.

Danes, ko Cerkev ne vpliva več neposredno na vse družbeno in politično življenje, ampak je le ena od sestavin sodobne družbe, moramo kristjani ponovno zagovarjati svojo vero. Biti kristjan v sodobni družbi ni več samo po sebi umevno. Marsikje kristjane zapostavljajo, zatirajo ali celo preganjajo. Zaradi novega položaja kristjani ponovno razmišljajo o svoji navzočnosti v družbi in o pravici do javnosti.

Tokrat ne izhajajo več iz sveta, ki ga je treba braniti in ohraniti, kot je to delala apologetika, ampak iz sveta, ki ga je treba šele ustvariti. Gre za svet, kjer se bo lahko vsak človek svobodno odločal in svoje prepričanje javno izražal, ne da bi zaradi tega kakorkoli trpel. V tem duhu je razmišljal zadnji koncil. Objavil je celo posebno *Izjavo o verski svobodi* s podnaslovom *Pravice osebe in skupnosti do družbene in državljanske svobode v verskih zadevah*. Ta izjava je znamenje novih časov, tudi v Cerkvi.

Okoliščine in svet, v katerem živim, kot tudi osnovno bogoslovje, s katerim se ukvarjam in ki izhaja iz apologije, so me spodbudili, da bi v bežnih obrisih predstavil nekatere vidike krščanske navzočnosti v javnosti.

Dve plati življenja

Znano je, da označujemo zadnje obdobje Jezusovega življenja kot javno delovanje. V tem času so mu posamezniki in nekatere skupnosti nasprotovali, verske in politične oblasti pa so mu pripravile javen sodni proces. Med preiskavo ga je véliki duhovnik spraševal, Jezus pa mu je odločno odvrnil: »Javno sem govoril svetu. Vselej sem učil v shodnici in v templju, kjer se shajajo vsi Judje, na skrivnem pa nisem nič govoril. Kaj me sprašuješ? Vprašaj tiste, ki so slišali . . .« (Jn 18,20–21). Pavel omenja Jezusovo srečanje s Pilatom in pravi, da je »lepo pričal« (prim. 1 Tim 6,13). Javno pričevanje je zahteval tudi od svojih učencev in ob neki priložnosti jih je opomnil: »Nič ni skritega, kar se ne bo razodelo, in nič tajnega, kar se ne bo zvedelo. Zato se bo vse, kar ste povedali v temi, slišalo pri belem dnevu, in kar ste pri zaprtih vratih šepetali na uho, se bo oznanjalo na strehah« (Lk 12,2–3).

Ustanovitelj krščanstva je javno govoril in delal; pred nikomer ni imel nič skrivati. Izrecno je želel, da tudi njegovi učenci delajo tako. To seveda ne pomeni, da ne

V resnici se zdi, kot bi se bali, da bi vsi delali dobro in ne bi mogli več nikogar kaznovati. V tem primeru bi se vedli kot krvniki, ne pa kot dobri vladarji. Vendar mislimo, da niste tako malo razumni. Vladarji, ki žrtvujejo resnico javnemu mnenju, niso nič boljši od puščavskih razbojnikov.

(17) Mi torej častimo edinega Boga, za vse drugo pa smo vam radi pokorni in vas priznavamo za kralje in vladarje ljudstva. Boga prosimo, naj ljudje vidijo v vas poleg vladarske moči tudi modrost in razumnost. Če pa se ne boste zmenili za nas kljub našim prošnjam, čeprav delamo vse javno, zato še ne bomo trpeli. Verujemo namreč, ali bolje, prepričani smo, da bo vsak kaznovan v večnem ognju, kakor je s svojimi deli zaslužil, in bo dajal odgovor v skladu z oblastjo, ki jo je prejel od Boga. Kristus je rekel: »Od vsakega, ki mu je bilo veliko dano, se bo veliko zahtevalo« (Lk 12,48).

(68) Če se vam zdi, da se naš nauk sklada z razumom in resnico, ga upoštevajte. Če se vam zdi prazno govorjenje, ga omalovažujte kot čenče. Toda ne obsojajte nedolžnih ljudi na smrt kot sovražnike. Kajti vnaprej vam povem, da se ne boste izognili božji sodbi, če boste vztrajali v krivici. Mi pa bomo vzklikali: »Zgodi se božja volja!« (prevedel M. Špelič)

bi poznal trenutkov samote, daleč od javnosti. Ko so se učenci vrnili z misijonskega potovanja, jih je poslal na samotni kraj (prim. Mr 6,31). Ob drugi priložnosti jim je naročil, naj se ne razkazujejo, kadar se postijo, molijo in dajejo miloščino (prim. Mt 6,1-18).

Ustanovitelj krščanstva spodbuja torej svoje učence, naj negujejo tako javno kot zasebno življenje. Ta spodbuda se ujema z vsakdanjimi skušnjami. Vemo namreč, da je človek, ki nima možnosti za javno ali zasebno življenje, nujno okrnjen v svoji človečnosti in svobodi. So družbe in skupnosti, ki ukinjajo zasebnost, zahtevajo od svojih članov popolno prosojnost in jih dejansko podružbijo ali podržavijo. Birokrat v pripovedi Gorov Gradov zanosno pravi: »... človek nima več časa za tako imenovano zasebno življenje. To življenje so zamenjale dejavnosti, ki koristijo javnosti in so pod državno kontrolo. Država je postala človekova duša.«² V tem duhu delujejo države z uradno ideologijo in sekte. Druge družbe in skupnosti pa ne dovoljujejo ljudem, da bi javno nastopali ter izražali svoja mnenja in poglede. Določena skupina izbrancev je vzela javnost v zakup. V tem primeru omogočajo dostop v javnost predvsem neznačajnost, vdinjanje, konformizem in korupcija.

Kristjani odklanjajo obe skrajnosti, tako popolno pozasebljenje kot popolno podružbljenje osebe, čeprav nista redkost. Kjerkoli kristjani že so, poskušajo vzpostaviti določeno ravnovesje med obema poloma človekovega življenja, med javnostjo in zasebnostjo, tako da bi bilo čim manj izobčenih in izbrisanih pa tudi čim manj razosebljenih in podržavljenih. Za uresničitev teh ciljev je treba delovati na dveh različnih področjih, ki pa sta medsebojno povezani. Prvo področje je področje svobode vesti in ravnanja po njej, drugo pa so odnosi med Cerkvijo in državo.

V svobodo poklicani

V zavesti kristjanov, nekoč in danes, glasno odmevajo Pavlove besede: »Vi ste bili namreč poklicani k svobodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč služite drug drugemu v ljubezni« (Gal 5,13). Krščanski rodovi so to svobodo različno pojmovali in jo okoliščinam ustrezno uresničevali. K uresničitvi svobode, zase in za druge, je poklican tudi današnji rod kristjanov.

Za nami je drugi vatikanski koncil, ki pomeni prelomnico v pojmovanju svobode za kristjane. V Cerkvi so pojmovali svobodo kot pokorščino pastirjem. Sveti Pij X., ki je vladal v začetku stoletja, je glede tega jasen: »Samo zbor pastirjev ima pravico in avtoriteto . . . , krmariti in voditi. Večina nima nobene druge pravice, kot da se da voditi in sledi svojim pastirjem kot poslušna čreda.«³ Nasprotno pa je koncil poudaril enako dostojanstvo in poslanstvo vseh, kljub različnim službam in nalogam.

Človek ni svoboden le, kadar se odloča za vero, ampak tudi potem, ko je vero sprejel in postal član Cerkve. Nihče ne more zamenjati človeka in njegove vesti. Cerkev je v službi človeka in mu učinkovito pomaga na njegovi poti k Bogu in vseplošni človeški rasti. V tem smislu je Cerkev kot ustanova drugotna v odnosu do

² Navaja M. Heller, *La machine et les rouages*, Paris 1985, 32. Na isti strani navaja V. Afanaseva, ki je v moskovskem Komunistu (1975/12) zapisal: »Vzgojitelj oblikuje človekova čustva in razum, ko posreduje in uvaja v njegovo zavest določeno sporočilo. To sporočilo usmerja človeka v vsakdanjih stvareh in v njegovih dejanjih.«

³ Navaja L. Boff, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor 1986, 246.

kristjanov, ki vsi skupaj sestavljajo božje ljudstvo. Da bi lahko opravljala svojo službo, mora upoštevati zahteve vsega božjega ljudstva, jih oblikovati in izražati v javnosti. Tako se tudi izogne stalni nevarnosti, da bi se ujela v mreže institucionalne logike, si podvrgla kristjana in vse božje ljudstvo, namesto da bi mu služila.

Cerkev kot ustanova mora skrbeti, da vsi člani božjega ljudstva množijo prejete talente in se medsebojno bogatijo z darovi Svetega Duha. Ta naloga ni lahka, še zlasti ne, ker je obilje božjih darov neizmerno in ker Duh veje, kjer hoče. Zato odgovorni v Cerkvi večkrat mislijo, da jim vse uhaja iz rok. Največkrat je to tudi vzrok, da enkrat zavirajo, drugič grajajo, tretjič zviška poučujejo. Tako prihaja do napetosti med Cerkvijo kot ustanovo in vsem božjim ljudstvom. Priznati pa je treba, da je prav Cerkev kot ustanova velikokrat spodbudila in predramila vso Cerkev, ko se je ta upehala ali ustalila. Dovolj je, če omenimo prebujanje in ozaveščenje latinskoameriških kristjanov, ki ju je začela domača hierarhija.

Vsa Cerkev postaja kljub notranjim nasprotjem ali pa ravno zaradi njih vedno bolj odprt prostor, kjer je vsak sprejet in se more izražati v vsej svoji posebnosti in enkratnosti. Če je bila cerkvena javnost prej dostopna predvsem hierarhiji, je danes vse bolj odprta vsem članom Cerkve in skupinam v njej. Laiki se izražajo in zahtevajo več pravic in več odgovornosti. Ženske opozarjajo, da so v podrejenem položaju, kar ni prav, saj »ni več moškega in ženske« v Kristusu (prim. Gal 3,28); neevropski kristjani izražajo vero v svojih kulturah in verskih izročilih. Pestrost je spet dobila domovinsko pravico v Cerkvi, ki doživlja nove binškoči.

Javnost za vse

Obenem s svobodo, ki jo je koncil ponovno razglasil za kristjane v Cerkvi, je zahteval podobno svobodo tudi v družbi. Tega pa ni zahteval le za kristjane, ampak za vsakega človeka. Tudi to stališče je novo v primerjavi z zadnjimi stoletji, ko so poudarjali le pravice institucije in krščanske vere v družbi. Pod Pijem IX. se je ta miselnost dokončno izoblikovala. Ta papež je označil za zmoto sodobnega časa prepričanje, da se sme vsak svobodno okleniti tiste religije in jo izpovedati, ki jo z razumom spozna za resnično (prim. Syllabus 15); kot norost je ožigosal prepričanje, da je svoboda vesti in kulta pravica, ki je lastna vsakemu človeku ter jo je treba razglasiti in zagotoviti v vsaki dobro urejeni državi (prim. *Quanta cura*).

Toda preskočimo sedaj zadnji dve stoletji, ko se je Cerkev vedno bolj zapirala, in pojdimo globlje v preteklost. Tam bomo odkrili velike osebnosti, ki so se navdihovale pri evangeliju, ko so se bojevale za ljudi in ustvarjale abecedo njihovih pravic. Vzemimo za primer »zbiralca indijanskih solza« Bartolomeja Las Casasa. Ta je sprožil ognjevite razprave o človeškem dostojanstvu in s svojo odločno obrambo indijanskih pravic skupaj s teologom Franciscom de Vitoria postavil temelje človeških pravic v novem veku. V ta boj se je samo petinštirideset let po odkritju Amerike vključilo tudi papeštvo. Pavel III. je v buli *Sublimis Deus* (1537) popolnoma nedvoumen glede pravic nekristjanov: »Odločamo in izjavljamo, da je prepovedano odvzeti Indijancem in vsem drugim ljudstvom, ki bodo še spoznala kristjane, njihovo svobodo in njihovo lastnino, čeprav so zunaj vere. Nasprotno izjavljamo in odločamo, da smejo svobodno in dopustno rabiti in uživati svobodo in svojo lastnino kot tudi do njiju priti; da jih nihče ne sme zaslužniti . . . in da je treba

Indijance in druga ljudstva povabiti h Kristusovi veri z oznanjevanjem božje besede in z zglednim življenjem.«⁴

Bogato in pestro cerkveno izročilo nedvomno potrjuje zasuk, ki ga je naredil zadnji koncil, ko je priznal pravico do svobode pripadnosti in zahteval pravico do javnosti za vse, ne glede na vero.

Cerkev in države

V istem zamahu, ko je koncil odprl cerkveno javnost vsem vernikom, je zahteval, naj bo družbena javnost odprta vsem članom ne glede na njihovo prepričanje in naj državne oblasti spoštujejo njihovo izbiro. Tem zahtevam je pridružil še zahtevo, naj država prizna Cerkev in naj je ne ovira pri njenem poslanstvu.

Danes je Cerkev navzoča v skoraj vseh deželah sveta. Ponekod je ta navzočnost zgolj formalna, saj ji ne pustijo ne delovati ne sprejemati novih članov iz vrst domačinov. Tako je v mnogih islamskih deželah. V Latinski Ameriki ima Cerkev vse več težav z vojaškimi diktaturami in finančnimi krogi, ker se že dalj časa zavzema za revno in zatirano večino. V demokratičnih deželah prihaja navzkriž z javnim mnenjem na mnogih področjih, kljub temu pa tam ne ovirajo njenega delovanja. Drugače je v socialističnih deželah, kjer uradna ideologija še vedno obravnava religijo kot mračnjaštvo. Novembra lani je sovjetski voditelj Gorbačov govoril v Taškentu, da »se je treba odločno in neusmiljeno boriti proti verskim pojavom«, in je spodbujal komuniste, naj »okrepijo ateistično propagando«.⁵ V mnogih deželah tretjega sveta pa so veseli cerkvene navzočnosti in lahko opravlja svoje delo in poslanstvo.

Odnosi med Cerkvijo in državo imajo torej zelo različne vsebine širom po svetu. Skoraj povsod je treba razlikovati med pravnim položajem in predpisi na eni strani ter dejanskim položajem v deželi na drugi strani. Na njihove razsežnosti vplivajo deloma razmerja moči v posameznih deželah in v svetu, še bolj pa kultura dialoga, odprta miselnost, apriorno spoštovanje in vzajemna dobrohotnost ljudi samih.

V naši domovini urejajo odnose med Cerkvijo in državo posebni zakoni ter protokol med Vatikanom in državo. V pogovoru o položaju Cerkve pri nas je ljubljanski metropolit in nadškof dr. Šuštar leta 1983 izjavil: »Večkrat pa sem slišal tudi opombo, da se je s protokolom spremenilo več v mednarodnih odnosih med Jugoslavijo in Vatikanom, manj med vrhovnimi predstavniki družbe in Cerkve pri nas, še manj pa v napetosti med vernimi in nevernimi v vsakdanjih življenjskih vprašanjih.«⁶

Cerkev in družba

To mnenje še vedno velja, kot smo lahko brali lansko leto za dan republike v Delu: »S pravnega stališča je torej vse jasno: državljanske pravice niso odvisne od verske pripadnosti in nimajo torej nikakršne zveze z delitvijo na verne in ne-

⁴ Pavel III., *Bulle du 2. juin 1537*, v: *Colonisation et conscience chrétienne*, Paris 1953, 140.

⁵ *L'actualité religieuse*, janvier 1987, 6.

⁶ A. Šuštar, *Na razpotjih časa*, Ljubljana 1986, 31.

verujoče. Pa vendar – v zvezi z verniki in vero ves čas uporabljamo izraz toleranca. Govorimo o strpnem odnosu, ne pa o sožitju. Če vzamemo za primer vzhodnoevropske države, potem je očitno, da smo z načelnimi stališči prišli veliko dlje, kot so tam. V praksi pa imajo verniki precej manjše možnosti za družbenopolitično uveljavitev, kot jih imajo tam (. . .). Pri vrhu socialistične zveze je nepartijcev komaj za vzorec, pa še tega imamo komaj nekaj po zadnjih volitvah. Strah pred religijo je očiten. Saj ni problemov pri sporazumevanju med vrhovi, težave so, ko gre za ljudi.«⁷

Med enakopravnostjo, ki je načelno zagotovljena, in njenim uresničevanjem v praksi, je razkorak. To dejstvo je mogoče različno razlagati. Vendar se mi zdi, da se Zdenko Roter ne moti, ko pravi: »Dodati je treba še to, da se zapostavljanje vernikov, glede na moje poznavanje stvari, ne dogaja naključno kot posledica ravnanj neučakanih ali napačno usmerjenih posameznikov, temveč to protislovno prakso obnavlja in omogoča družbenopolitični sistem. V njegovi zasnovi in funkcioniranju so napake, ki onemogočajo doseganje pozitivno opredeljenih ciljev. Od tod začaran krog neprestanega (besednega) ponavljanja nujnosti družbeno-politične enakosti vernikov in neprestanega obnavljanja nasprotno protislovne prakse.«⁸

Ko Cerkev zahteva pravico do družbene navzočnosti, se ne ukvarja s politiko in se ne vmešava vanjo. S to zahtevo ne posega na politično in oblastniško področje, ampak na področje temeljnih vrednot, ki jih je vsaka politična oblast dolžna spoštovati. Med nje pa gotovo spada nenapisana pravica državljanov do svobodnega združevanja ter do različnih verskih in ideoloških nazorov. Cerkev je ločena od države, ne pa tudi od družbe. V njej in zanjo deluje. O tem pravi koncil: »Cerkev ničesar ne želi bolj goreče kakor to, da bi se v službi blagru vsem mogla svobodno razvijati pod kakršnokoli obliko vladavine, ki priznava temeljne pravice osebe in družine ter potrebe skupne blaginje« (CS 42,5).

Do očitkov, da se Cerkev ukvarja s politiko, prihaja navadno zaradi neupravičenega enačaja vladajoče stranke ali države z družbo ali voljo ljudstva. To počnejo diktatorski in totalitarni režimi. Na to nas je opozoril že Trocki v svojem delu o Stalinu: »**Država, to sem jaz!**» je skoraj liberalni izrek, če ga primerjamo z resničnostjo Stalinovega totalitarnega režima. Ludvik XIV. se je enačil samo z državo. Rimski papeži so se enačili hkrati z državo in Cerkvijo – in še to samo med svetno vladavino. Totalitarna država gre daleč onstran cesaropapizma, saj obsega vse gospodarstvo dežele. V primerjavi s Sončnim kraljem lahko Stalin upravičeno pravi: »Družba, to sem jaz!«⁹

Da bi se izognili tej usodni teoretični in praktični zmešnjavi,¹⁰ moramo razlikovati med politiko v širšem in ožjem pomenu. To razlikovanje so opredelili

⁷ J. Grgič, *Pravila igre veljajo zgolj za vrhove*, v: *Delo*, 28. novembra 1986, 22.

⁸ Z. Roter, *Brez enakopravnosti vernikov ni demokracije*, v: *Delo*, 28. novembra 1986, 22.

⁹ L. Trocki, *Staline*, Paris 1979, 338.

¹⁰ To usodno zmešnjavo je osvetlil, analiziral in pokazal njene uničujoče posledice za družbeno življenje Claude Lefort v delih: *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*, Paris 1976; *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981; *Essais sur le politique*, Paris 1986. Iz teh del razberemo, da pride do totalitarizma, kadar se monolitna oblast polasti civilne družbe, s silo uniči različnost in zaduši navzkrižja, ki vnašajo v družbo življenje in so sad družbenega življenja ter zlije v eno različna družbena področja: ekonomsko, politično, pravno, kulturno . . . Temu smrtonosnemu poenotenju se upira boj za demokracijo. Ta ni enkrat za vselej določen in zamejen političen režim, ampak trajen proces. Demokracija je namreč uglašena z nepredvidljivostjo civilne družbe in s človekovo presežnostjo. V njej nista družba in posameznik v službi oblasti in njene ideologije, kot se to

latinskoameriški škofje v sklepnem dokumentu iz Pueble. Tam beremo, da je politika v širšem pomenu besede dejavnost, ki »je usmerjena v skupno blaginjo, pospeševanje pravičnosti in človeških pravic, odpravljanje korupcije in kratenje človekovega dostojanstva. Politika, pisana z veliko začetnico, 'mora izoblikovati temeljne vrednote vsake skupnosti – notranjo edinost in zunanjo varnost – pri tem pa uskladiti enakost s svobodo, uradno avtoriteto s pravično avtonomijo in soodločanjem posameznikov in skupin . . . Določa tudi sredstva in etiko družbenih odnosov. V tem širšem pomenu je politika zares stvar Cerkve, vključno z njenimi škofi, ki so vendar služabniki edinosti'« (Puebla, št. 521). Škofje grajajo vse, ki »hočejo omejiti področje vere na osebno oziroma družinsko življenje in pri tem ne upoštevajo poklicne, gospodarske, družbene in politične ravnine, kot da greh, molitev in odpuščanje ne bi imeli s tem nič opraviti« (Puebla, št. 515).¹¹

Politika v ožjem smislu pa je izvajanje »politične moči s ciljem, da bi reševali gospodarska, politična in socialna vprašanja po načelih in ideologiji posameznih skupin prebivalstva« (Puebla, št. 523).¹² Tokrat gre torej za strankarsko dejavnost. »Strankarska politika je področje laikov. Laiškemu stanu pripada ustanavljanje in vodenje strank, ki z ideologijo in strategijo pospešuje svoje pravične cilje« (Puebla, št. 524).¹³

Danes veliko slišimo in beremo o demokratizaciji naše družbe. Ni jasno, kako bi jo lahko uresničevali, če bi kristjani in Cerkev ne mogli v tem procesu sodelovati v vsej svoji enkratnosti in posebnosti: to se pravi kot ljudje in skupnost z lastnim prepričanjem, vrednotami in sredstvi. Če bi njihov glas odmeval zgolj v prazno in bi ga s posmehom zavrnil, češ: »Papež, Cerkev, kristjani, koliko legij?«, potem ne bi šlo za demokratizacijo in globoke družbene spremembe, ampak le za liberalizacijo,

dogaja v totalitarizmu. To je še zlasti očitno ob različnih simbolnih dejanjih. Tako npr. ob praznikih, pa naj bodo verski ali civilni, voščijo oblastniki, medtem ko zahteva totalitaristični ritual, da se ljudstvo pokloni oblastem, jim vošči praznike in, predvsem, izrazi svojo srečo zaradi tako enkratne oblasti, ki je – tega se ljudstvo zaveda – v vsej svoji nevednosti ne zasluži.

O nesmiselnosti te zmešnjave in poenotenja razmišlja naš pesnik Janez Menart v **Pridigi 1559**. V njej govori o Karlu V., ki je hotel za vsako ceno poenotiti svoje cesarstvo in ker ni uspel, se je zagrenjen umaknil v samoto.

Sto ur si je naredil in trudil se nad vsako
le z eno sólo željo: da dve bi šli enako.
Nastavljal je, popravljaj, a zmerom prej ko slej
so ene zaostale in druge ušle naprej.

Nekoč pa zažarel je od blagega nasmeha:
»Kako naj bi cesarstvo imelo več uspeha,
ko še celo te ure, izdelek **mojih** rok,
tiktakajo križemkražem, tako kot hoče Bog;
jaz pa z besedo, mečem sem gnal se zaneseno,
da pisano cesarstvo tiktaka naj kot eno.
Zahvaljen bodi Jezus, da oči si mi odprl!«

(. . .)

Preljubi krščeni, ta prilika uči,
da **ena** volja nikdar ni volja **vseh** ljudi.
Pri vseh stvareh je eden **za** stvar in drugi **proti**,
a tretji rad bi hodil po svoji tretji poti.
Zato nihče ne bodi le v lastni Prav zazrt!
Pustimo svetne marnje in mislimo na smrt!

¹¹ L. Boff, v op. 3 n. d., 58–59

¹² L. Boff, v op. 3 n. d., 60

¹³ L. Boff, v op. 3 n. d., 60

ki ni nič drugega kot taktično ravnanje oblasti, da bi še naprej ohranila monopol nad javnim življenjem. Če pa je verjeti enemu naših kulturnikov, so tokrat spremembe korenite, kajti »Slovenija je dosegla tako stopnjo materialnega in duhovnega razvoja, da je naš nadaljnji napredek možen samo v pravi demokratični družbi, ki bo, v prostoru in času, v katerem živimo, razvijala najboljše dosežke samoupravne Socialistične Jugoslavije in zavrгла vso svojo preživelo, zavirajočo, nesvobodno dediščino.«¹⁴

V tem primeru pa je neizogibno dvoje. Neizogibno je, da kristjani so in smejo biti do družbe in ureditve, kjer živijo in delujejo, tudi kritični. Po besedah koncila je Cerkev »znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe« (CS 76,2), zato je kritična do vseh držav in sistemov, čeprav v vseh deluje, da bi človeku pomagala do celostne osvoboditve. Prav tako pa je tudi neizogibno, da so kristjani in Cerkev sprejemljivi za kritiko. Iz tega sledi, da Cerkev in kristjani ne morejo nikjer stati ob strani družbenih dogajanj. Razumno in vztrajno morajo opozarjati na družbene, gospodarske, politične, ideološke in kulturne mehanizme, ki ljudem jemljejo pravico do javnosti in jih spreminjajo v nemo neodgovorno in brezoblično maso. Pred oportunistom in konformizmom more obvarovati le pravica do javnega izražanja in delovanja. V javnosti se soočajo različni pogledi in mnenja, ne da bi kdo imel že a priori več pravice kot drugi. V javnosti je edino veljavna le moč besede in dejanj, ki besede potrjujejo ali ovračajo. Nobeno sklicevanje na Boga, ljudstvo in zgodovinske zasluge, ne more napraviti ene za bolj enake kot druge.

Javna navzočnost je bistvenega pomena za človekovo in družbeno celostno rast in osvoboditev, zato bi bilo neopravičljivo, če je kristjani ne bi želeli in spodbujali. Tudi ni razumljivo, če za ceno lastne varnosti ne zastavimo svoje besede, »krotko in spoštljivo, iz mirne vesti«, kot pravi Peter, v prid in zagovor tako tistih, ki nimajo pravice do javnosti, kot tudi tistih, ki jih zaradi poštenega in nekonformističnega nastopa oblast sramoti ali preganja. Vsako popuščanje na področju svoboščin krepi totalitarne mehanizme, ki hočejo uničiti človekovo presežnost, da bi lahko z njim razpolagali po svojih načrtih in zamislih.

Noetova barka?

Auschwitz, Gulag in Hirošima so trdno zakoličeni mejniki v zgodovini človeštva: z njimi se začne nova doba. Pred njimi so ljudstva lahko živel druga brez drugega ali drugo proti drugim; po njih pa lahko preživijo samo drugo skupaj z drugimi. Nobeno ljudstvo si ne more narediti barke kot Noe, da bi ubežalo naraščajočim vodam; angelov ne bo, da bi nas odvedli na varno kot Lota in njegovo družino; faraonova hči se ne sprehaja več ob Nilu, da bi nas rešila gotove smrti, kot je rešila Mojzesa.

Iz našega sveta ni mogoče ubežati drugam kot v smrt; če pa ostanemo v njem, smo vsi v stalni smrtni nevarnosti. Ali smo prepuščeni sami sebi? Ali ni izhoda?

Izhod je, če postanemo drug drugemu barka, angeli, faraonova hči. Vendar smo prepuščeni sami sebi. Tega namreč ne more storiti nihče namesto nas. Posameznik ali skupnost ali narod lahko drugega sprejme ali zavrne, ljubi ali sovraži, prezira ali

¹⁴ M. Mikeln, *Za pluralizem, ki ni oportunistično slogaštvo, ampak diferenciacija med različno mislečimi, toda enako spoštovanimi*, v Delo, 9. februarja 1987.

spoštuje. Posameznik lahko skupnost ruši ali gradi in skupnost more posameznikovo osebno rast pospeševati ali pa ga razosebiti ter ukrojiti po planu. Za kaj se bomo odločili?

Kristjani smo se odločili hkrati za Boga in človeka, v zasebnem in javnem življenju. To pomeni, da se hočemo oblikovati v trdne in zgrajene osebnosti, ki živijo iz prepričanja in ne trepetajo zase, ko ugotavljajo, da niso vsi ljudje kristjani. Ljudje s trdno hrbtenico in pokončno glavo pa ne morejo ostati v zapečku. Nasprotno, v javnosti mirno in suvereno živijo zvesto Jezusu Kristusu; njihova zvestoba se kaže v tem, da spolnjujejo zapoved ljubezni. Tedaj se uresničujejo Učenikove besede: »Vi ste sol zemlje . . . Vi ste luč sveta . . . Tako naj sveti vaša luč ljudem, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,5–16). Tedaj ima človeštvo nekaj več možnosti, ne le da preživi, ampak da živi prekipavajoče in polno, skratka, da ima življenje v obilju.

Povzetek: Drago Ocvirk, Kristjani v javnosti

Razprava je slavnostno predavanje, zato v posebnem slogu govori o vedno aktualnem vprašanju javnosti krščanske vere. Najprej pokaže nekaj značilnih zgodovinskih dejstev, nato pa se predvsem zadržuje pri sedanjem stanju v naši domovini in možnostih za prihodnost.

Summary: Drago Ocvirk, Christians in Public Life

This paper is an official lecture and therefore it deals with the ever-relevant question of living Christian faith in public in a special style. First it shows some historical facts after which it dwells on the present situation in our country and on the possibilities for the future.

Jože Krašovec

Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi

Pridigar je znan kot skeptik glede vseh značilnih vidikov bibličnega verovanja.¹ Ta posebno izviren modrec izhaja iz lastnega izkustva, saj govori o tem, kar je sam videl in spoznal. Domala vse njegove ugotovitve se končajo z označitvijo **hebel** – »dih vetra«, v abstraktnem pomenu »ničnost, minljivost...« Kako osrednjega pomena je pri Pridigarju ta beseda, pokaže že statistično dejstvo. V celotni hebrejski Bibliji se beseda pojavi 73-krat, od tega 38-krat pri Pridigarju.

Ker sodi vprašanje glede povračilne božje pravičnosti v celotni Bibliji med najbolj osrednje teme, je zahteva logike, da Pridigar s svojim skepticizmom tudi tu ni prizanesljiv. Bralcu dejansko najbolj zbuja pozornost besedila, v katerih Pridigar govori o enaki usodi pravičnih in krivičnih ali celo obrne na glavo tradicionalno načelo o ustreznem povračilu.²

Stanje besedil in obstoječa mnenja narekujejo obravnavo v dveh delih: a) Besedila s tematiko božje pravičnosti; b) Kritična presoja besedil in razlag.³

a) Besedila s tematiko božje pravičnosti

Povračilna božja pravičnost prihaja različno do veljave v nekaterih posebno vidnih besedilih: 1,12–2,26; 3,16–22; 7,15–22; 8,2–9; 8,10–9,10; 11,9; 12,14.

¹ Prim. A. Lauha, **Kohelet** (Biblischer Kommentar XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, 14: »Pri svojem delu sem se trdno prepričal, da je treba razumeti knjigo Kohelet predvsem kot oster protest proti racionalno-mističnemu pojmovanju, ki se kaže tako v šolski modrosti Stare zaveze kakor tudi drugje v izraelsko-judovskem religioznem pojmovanju.«

² A. Lauha, ki v svojem dokaj novem komentarju podaja celotno panoramo novejših diskusij in študij Pridigarjeve knjige, dejansko tako v uvodu kakor v komentarju predvsem poudarja Pridigarjev skepticizem glede tradicionalne vere v božjo pravičnost. Prim. tudi E. Podechard, **L'Ecclesiaste** (Études bibliques), Paris 1912, 161.

³ Med komentarji gl. poleg že omenjenih E. Podechard in A. Lauha še: G. A. Barton, **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes**, Edinburgh 1908; K. Galling, **Die Fünf Megilloth. Prediger Salomo** (Handbuch zum Alten Testament 18), Tübingen 1940, 47–90; H. W. Hertzberg, **Der Prediger** (Kommentar zum Alten Testament XVII/4–5) Gütersloh 1963; O. Loretz, **Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet**, Freiburg-Basel-Wien 1964; P. L. Di Fonzo, **Ecclesiaste** (La Sacra Bibbia), Roma-Torino 1967.

1,12–2,26 – vse zadene ista usoda smrti

V pričujočem besedilu se Pridigar predstavlja kot kralj v Jeruzalemu, ki »z modrostjo« preiskuje vse, kar se dogaja pod soncem (1,12–13). V besedilu izpoveduje svoje poglede glede osnovnega vprašanja, ali ima dogajanje v svetu kakšen smisel. Kakor vedno, tudi tu svoje ugotovitve označuje z besedo **hebel**. Od 2,12 dalje se neposredno dotika vprašanja pravičnosti v svetovnem redu, ko govori o usodi modrih in neumnih oziroma pravičnih in krivičnih. Pridigar načelno priznava prednost modrosti pred neumnostjo, a z bolečino poudarja, da končno vendarle vse, tako modre kakor bedake, zadene ista usoda smrti (2,12–16). Zaradi tega zasovraži življenje in ves svoj trud (2,17–18). Posebno ga moti, da mora človek, ki si nekaj s težavo pridobi »z modrostjo, znanjem in spretnostjo«, vse zapustiti nekemu drugemu, ki se za to ni prizadeval (2,21).

Sklepna vrstica 2,26 končno prinaša izjavo, da Bog različno ravna s pravičnimi in krivičnimi:

Da, on daje človeku, ki mu je všeč, modrost, znanje in veselje, grešniku pa daje muko, da zbira in kopiči, da zapusti tistemu, ki je Bogu všeč.

Ker ta vrstica spominja na tradicionalno povračilno načelo, nekateri razlagalci sklepajo, da gre tu za dodatek kasnejšega glosatorja.⁴ Nekateri drugi pa ugotavljajo, da v tej vrstici ni govor o povračilu, temveč o svobodi božjega delovanja, na katero človek nima nobenega vpliva. Zato ne vidijo razloga, zakaj bi morali besedilo odrediti Pridigarju.⁵

3,16–22 – tudi za sodbo je določen čas

Ta enota se neposredno dotika vprašanja božje pravičnosti v v. 17, ki se glasi:
Rekel sem v svojem srcu:

Pravičnega in krivičnega bo Bog sodil,

zakaj je čas za vsako opravilo in vsako dejanje.

Sklepanje na božjo sodbo v 17a je ustrezno navezano na ugotovitev, da vlada v svetu nepravica. V v. 16 beremo:

Še nekaj sem videl pod soncem:

na mestu pravice je tam krivica,

na mestu pravičnosti je tam krivica.

Izjava o povračilu kljub temu preseneča, ker že neposredno sobesedilo nasprotuje takšnemu sklepanju. V v. 19–21 Pridigar ugotavlja, da človeka zadene ista usoda smrti kakor žival. Zato bi bilo prej pričakovati, da bo njegov sklep glede usode pravičnih in krivičnih podoben, da namreč smrt poruši sleherno razliko med obema kategorijama. Mar to pomeni, da je treba v. 17a preprosto razglasiti za poznejši dodatek?⁶

⁴ Gl. G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*, 84; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 677; A. Lauha, v op. 1 n. d., 58. O. Eissfeldt dopušča, da so kasnejši dodatek tudi 3,17; 7,18b.26b; 8,5.12b.13a; 11,9b; 12,7b. A. Lauha, *Kohelet*, »Einleitung«, str. 7, pripisuje kasnejši roki: 3,17a; 5,18; 7,26b; 8,12b.13; 11,9b. Gl. tudi njegov komentar k omenjenim vrsticam. E. Podechard, v op. 2. n. d., 284, pravi k istemu mnenju: »Ta hipoteza se zdi utemeljena.« Gl. tudi »Introduction«, str. 160–62.

⁵ Gl. K. Galling, *Kohelet-Studien*, v: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 9 (1932) 289; K. Galling, v op. 3 n. d., 57; H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 94.

⁶ Gl. npr. G. A. Barton, v op. 4 n. d., 108.

Če smo pozorni na Pridigarjevo izhodišče in temeljne poudarke, se pokažejo še druge možnosti interpretacije brez hipoteze o kasnejšem dodatku. Kakor je razvidno iz izjave »zakaj je čas za vsako opravilo in vsako dejanje« v v. 17b, piše Pridigar enoto 3,16–22 pod vtisom svoje filozofije o »določenem času« za vse dogajanje na svetu (gl. predvsem 3,1–8). Potemtakem tudi v v. 17a poudarek ni na povračilu kot takšnem, temveč na sklepanju, da je tudi za sodbo nad pravičnimi in krivičnimi določen čas. Na osnovi v. 19–21 bi mogli domnevati, da Pridigar pri tem misli na smrt: smrt je absolutno zanesljiv čas sodbe za vsakega človeka.⁷

Kaj to pomeni za vrednotenje sodbe kot takšne? Pridigarjeva knjiga ne dopušča gotovosti glede vprašanja, ali avtor v svojem verovanju oziroma filozofiji vključuje sodbo z ustreznim povračilom po smrti. Toda ni dvoma, da krepost, pravičnost, modrost načelno višje vrednoti kakor njihovo nasprotje. Če zdaj ugotavlja, da v svetu vlada in uspeva krivica, se utemeljeno tolaži, da bo nekoč, to je vsaj s smrtjo tudi tega konec. To je sicer skromna tolažba, vendar pa v določenem trenutku lahko zadostuje; posebno če Pridigar sprejema slutnjo, da je vsako uspevanje brez modrosti in pravičnosti le navidezno in je torej konec krivičnih v vsakem primeru drugačen, kakor je konec pravičnih.

7,15–22 – ideal zlate sredine

Že velike razlike v razlagi kažejo, da je besedilo zahtevno. Obstoječe metode razlaganja premalo upoštevacjo literarno in jezikovno zgradbo besedila, to je organsko povezanost vrstic v dejanskem sobesedilu.

Vse kaže, da sta ključnega pomena dve izjavi: »Kdor se Boga boji, uide obema« (18b); »Kar se tiče človeka, ni na zemlji pravičnega, ki bi delal samo dobro in ne bi grešil« (20). Ti dve izjavi sta v vzročni zvezi. Za človeka je tem bolj logično, da se Boga boji, čim bolj se zaveda svoje omejenosti in nepopolnosti. Kdor spozna lastno nepravičnost, lahko odkrije svojo resnično možnost v presežni božji pravičnosti. Ta vzajemnost je pri Pavlu priostrena do skrajnosti in je osnova njegove teologije o opravičenju.

Iz spoznanja, da nihče ni zgolj pravičen, Pridigar logično sklepa, da se mora človek že v prizadevanju za pravičnost zavedati svojih meja. Ta sklep mu narekujejo vrstice 15–18, ki jih lahko ustrezno dojamemo le v njihovi notranji povezavi. Besedilo se glasi:

- 15 Oboje sem videl v dneh svoje ničnosti:
Obstaja pravičnik, ki propade kljub svoji pravičnosti,
obstaja krivičnik, ki dolgo živi kljub svoji hudobiji.
- 16 Ne bodi preveč pravičen,
ne bodi pretirano moder!
Zakaj bi se ugonabljal?
- 17 Ne bodi preveč krivičen,
ne bodi bedak!
Zakaj bi umrl pred časom?
- 18 Dobro je, da se oprimeš tega,
pa tudi onega ne izpustiš iz rok,
kajti kdor se Boga boji, uide obema.

⁷ Prim. K. Gallig, v op. 3 n. d., 63–64; H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 110: »... Pri tem se zdi, da je smrt **sama** čas sodbe.«

V. 15 je izraz preprostega izkustva, ki ne potrebuje dokaza. S tem je postavljena pod vprašaj nesporna veljavnost tradicionalne teze o povračilu. Hoče Pridigar s to obrnjeno antitezo izraziti protest proti tradicionalni veri v božjo pravičnost, da bi dal duška svojemu pesimizmu?⁸ Paralelizem v. 16–17 skupaj z nasvetom v v. 18 kaže, da je Pridigarjev osnovni namen precej drugačen, ker ne izhaja le iz površnega opazovanja videza ali čustvene romantike, temveč iz poglobljene in trezne refleksije. V. 16–17 sta čudovit izraz ideala zlate sredine, ki je med drugim značilen za Aristotelovo etiko.

Par v paralelizmu: »Ne bodi preveč pravičen . . .« // »Ne bodi preveč krivičen . . .« je izvirna oblika merizma v najbolj navadni obliki polarnega izraza, to je izražanja celote z nasprotji.⁹ Avtor figurativno uporablja obe nasprotji, da poudari nesmiselnost človekovega naprežanja v najsplošnejšem smislu. Dejanski pomen figure bi lahko izrazili nekako takole: »Ne naprezaj se za vsako ceno!« ali »Varuj se vseh skrajnosti!« V. 18ab prinaša merističen povzetek merizma v. 16–17, da že omenjen abstraktno izražen nasvet ustrezno podkrepi. V. 18c pa razkriva teološko ozadje svarila. Izraža namreč prepričanje, da le »strah božji« človeka lahko obvaruje pred skrajnostmi oziroma pred ničevim naprežanjem, ki ugonablja. Iz vsega tega je razvidno, da se dejanska Pridigarjeva teološka perspektiva pokriva z vrhom značilnega bibličnega verovanja. Pridigar se zaveda, da je ravno pomanjkanje zavesti o lastnih mejah in zaupanja v božjo pravičnost in božjo modrost razlog ničevemu človekovemu naprežanju v najrazličnejših smereh. Če človek nič ali premalo upošteva božjo pravičnost in božjo modrost, za vsako ceno sam poskuša doseči pravičnost in modrost. Tako hoče življenje vzeti v svoje roke. Pridigarjevo svarilo je torej izviren izraz najbolj klasične biblične kritike glavnega človekovega greha: napuha, ki je razpoznavni znak farizejske zaverovanosti v lastno pravičnost in poganškega ponosa nad lastno modrostjo.¹⁰

Kakšna je po vsem tem vloga v. 15 v okviru celote? Nič drugo kakor priprava svarila pred pretiranim zaupanjem v lastno pravičnost. Bog s svojo pravičnostjo določa potek dogajanja v svetu. V svoji presežni pravičnosti si lahko dovoli, da so dejstva za človekovo omejeno izkustvo celo v nasprotju s povračilnim načelom. Človek se mora torej ukloniti determinaciji presežne božje pravičnosti in iskati

⁸ Tako meni zlasti A. Lauha, v op. 1 n. d., 130–36. Kakor vedno A. Lauha tudi tu pretirava z enostransko ideologijo o Pridigarjevem »svetovnonazorskem bankrotu« in s tem dokazuje, da mu manjka potrebna intuicija za dojemanje globine in širine Pridigarjeve knjige.

⁹ Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33), Rome 1977.

¹⁰ Kot redkost lahko k tem ugotovitvam navedemo nekaj izjav iz komentarja H. W. Hertzberga (v op. 3 n. d., 153–154). K vrstici 15 pravi: »Mišljeni so primeri, ko pravičnost . . . postaja pedanterija, čistost pretirana sramežljivost, potrpežljivost neučinkovitost, pobožnost napuh . . .« K vrsticam 16–17 pa pravi: »Včasih so pravični in modri oziroma brezbožni in nespametni tako vzporedno drug ob drugem, kot bi šlo pri obeh parih za enako teološko osnovo: za stavek o božji pravičnosti, za katerega seveda tudi tukaj gre.« K vrstici 18 pravi: »Če kdo hoče spraviti vrstico 18a v zvezo s pravičnostjo in grešnostjo, zaide v nemogoče . . . Veliko bolj je potrebno, da upoštevamo oba opomina hkrati, se pravi, da **obdržimo pravo sredino**. . . . Tudi tukaj prihaja do veljave, da sta za Pridigarja biti preveč pravičen in biti preveč hudoben samo **na sebi** nekaj nepravičnega, kajti s tem človek prekorači meje, ki so mu začrtane. Življenje iz človekove polne moči, kipeče po neizmernem, v katero koli smer se že obrača, je vedno greh. Zato sta v Pridigarju **skladna** pojma hoditi po srednji poti in bati se Boga. . . . Najgloblji razlog za takó priporočeno odklanjanje skrajnosti je nagoni občutek, da so takšna pota le človeška in zato usmerjena proti Bogu – hibris. Kdor se boji Boga, se bo ogibal obeh skrajnosti in tako ušel posledicam, s katerimi grozi 16. vrstica.«

svoje ustrezno mesto, to je zlato sredino v realnih okvirih svojega bivanja. Odpovedati se mora ničevemu naprežanju, ki bi hotelo prekoračiti lastne meje. Če je Pridigar prišel do tega spoznanja po grenkih izkušnjah nekdanjih lastnih ničevih poskusov, da doseže pravičnost in modrost, je razumljivo, zakaj začenja enoto s stavkom: »Oboje sem videl v dneh svoje ničnosti (hebli).«

8,2–9 – vsaka reč ima čas in sodbo

Tu Pridigar zavzema stališče glede vprašanja, ali je smiselno, da se človek upira kralju, ki vlada nad njim v njegovo nesrečo (9). Njegov odgovor je negativen. Besedilo se začenja z nasvetom: »Drži se kraljevih besed, in sicer zaradi Bogu dane prisege« (2). Ni mogoče spregledati, da Pridigar v v. 2b navaja teološki razlog za svoje stališče. Pokorščina kralju ima končno svojo osnovo v zaprisegi Bogu. V tej luči je treba razumeti tudi v. 3–4, ki sicer zvenita pragmatično. Tu je poudarjeno, da bi bilo vsako zapletanje v »slabo stvar«, to je v upor proti kralju, nevarno, ker ima kralj vso oblast v svojih rokah. Zato ugotavljanje v v. 5a: »Kdor se drži zapovedi, ničesar ne ve o slabi stvari.« Ni mogoče z gotovostjo sklepati, čigava zapoved je mišljena, božja ali kraljeva, vendar v vsakem pogledu velja isto: moder človek bo ohranil pokorščino do kralja.

To stališče vendar ni izraz resignacije pred nezlomljivo despotovo oblastjo. Tudi se ne opira le na pragmatizem, ki ga narekuje izkustvo. V ozadju je trden teološki razlog, ki je dokaj jasno podan v v. 5–6:

Kdor se drži zapovedi, ničesar ne ve o slabi stvari,

toda o času in sodbi ve srce modrega.

Zakaj vsaka reč ima čas in sodbo,

kajti človeka težko pesti njegova krivda.

Tu Pridigar podaja značilno biblično verovanje, da je samo Bog absolutni gospodar nad zgodovino. On vsemu dogajanju v svetu in tudi vsem vladarjem določa »čas in sodbo«. V tem dejstvu je človekova tolažba, ko občuti svojo nemoč pred neredom v svetu. Neizbežnost božje sodbe se pokaže v dveh smereh: prvič v načelu, da ima vse svoj določeni čas, torej tudi svoj konec; drugič v krivdi. In ravno to je tu najbolj poudarjeno. Pridigarju se zdi samo po sebi umevno, da krivda mora biti kaznovana. Sodba je postulat božje pravičnosti.¹¹

V v. 7–8 Pridigar osvetljuje svoje stališče z ugotavljanjem človekove popolne nemoči nad prihodnostjo, nad silami narave, nad vojno in nad smrtjo. To lahko velja kot utemeljitev, zakaj ni smiselno, da se podanik upira despotu, ali pa podkrepitev zavesti o sodbi v v. 6. V. 8 se namreč končuje z izjavo: »In hudobija svojih storilcev ne pusti prostih.« Na vsak način hoče Pridigar poudariti, da za krivičnika ni rešitve.¹² V sobesedilu tega besedila to pomeni, da krivičnega kralja neizbežno čaka božja sodba.

¹¹ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 165: »Zato modri ve, da obstajata čas in sodba. Torej ni nujno, da bi se človek ogorčeno upiral usodi. Bog že ve, koliko časa bo vladar gospodoval, in če ter kdaj ga bo poklical pred sodbo.« Na str. 165–166 Hertzberg še ugotavlja: »Vrstica 6 hoče vrstico 5b podpreti s splošno resnico. Človek lahko v miru dela, ne da bi se pre naglil (3a), lahko čaka, da začno božji mlinci mleti: kajti za vse pride sodba. Ta resnica izhaja iz druge: takšen obračun pač terjajo človekovi grehi, saj jih je veliko. Vrstica je teološko pomembna. Ne kaže samo, da obstaja predstava o vesoljni sodbi (3,16sl.), temveč podaja tudi utemeljitev s trditvijo o vsesplošnem grehu.«

¹² Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 167: »Greh ima prav tako neizbežne posledice kot vojna in smrt in človek prav tako ne more zadržati teh nepreklicnih posledic, kakor ne more zadržati vetra. Misel o neogibnih posledicah, ki sledijo grehu, spominja na eni strani na Grke (erinije), na drugi pa se ujema z judovskim občutkom pravičnosti (Jer 31,29sl.), kjer Bog greh kaznuje.«

Z obrazcem »Dalje sem videl...« odpira Pridigar novo, daljšo enoto, ki do skrajnosti priostri nasprotje med verovanjem v presežno božjo pravičnost in med dogajanjem v svetu. V v. 10 izraža nasprotje med postulati pravičnosti in med resničnostjo v svetu. Usoda pravičnih in krivičnih je v živem nasprotju z zahtevami pravičnosti: krivični so deležni vse pozornosti, pravični pa morajo oditi iz svetega kraja in jih pozabijo v mestu.¹³ Obstoječa nepravičnost v svetu brez ustrezne sankcije je krivičnim naravnost v spodbudo: »Ker se sodni izrek nad slabim dejanjem ne izvrši takoj, zato raste ljudem pogum, da delajo hudobije« (11). Takšno ugotavljanje hočeš nočeš zveni kot očitek Bogu: Zakaj vendar pusti človeško hudobijo nekaznovano, da se ta še bolj bohoti? »Grešnik stokrat stori hudo, in vendar dolgo živi« (12a).¹⁴

Na to vprašanje, ki vpije proti nebu, Pridigar najde odgovor izključno v nadizkustveni perspektivi večnega postulata božje pravičnosti (12b–13):

Da, vem tudi,
da bo dobro tistim, ki se bojijo Boga,
ker se ga bojijo,
in da ne bo dobro krivičniku
in ne bo dolgo živel, kakor senca,
kateri se ne boji Boga.

Nekateri razlagalci to besedilo odrekajo Pridigarju, čeprav ne morejo navesti v podkrepitev nič drugega kakor svoje enosmerne ideologije.¹⁵ Zato so toliko bolj dobrodošli primeri poglobljene eksegeze, ki ves čas upoštevajo temeljno Pridigarjevo nasprotje med vero v nesporno božjo pravičnost samo na sebi in med človekovo grešnostjo, ki ustvarja nered v svetu, in med mejami v prizadevanju človekove modrosti.¹⁶

Prav to temeljno nasprotje razlaga, zakaj se Pridigar po izpovedi vere v božjo pravičnost (12b–13) spet dotakne ničevega stanja v svetu (14):

Nično je, kar se dogaja na zemlji,
da obstajajo pravični, ki jih zadene
plačilo dejanja krivičnih,
in da obstajajo krivični, ki jih zadene
plačilo dejanja pravičnih.

Človek tega ne more spremeniti. Toda Pridigar se ne obrača s pozivom ali celo z obtožbo k Bogu. Njegovo stališče je zelo realistično: človek naj sprejme svojo omejenost in se veseli nad tem, kar mu je dano (15).¹⁷ »Božje delovanje« mu končno

¹³ Glede tekstnokritične problematike te vrstice gl. predvsem H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 173–174; A. Lauha, v op. 1 n. d., 155–156. Slednji pravi: »Vsekakor se mu zdi, da je tukaj na dnu edinstveno nasprotje: zločinci bodo pokopani, pravični pa pozabljeni« (str. 155).

¹⁴ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 174.

¹⁵ A. Lauha, v op. 1 n. d., 157 navaja zelo enostavno utemeljitev svoje teorije, ko med drugim pravi: »Stavek je kot tujek vrinjen v smiselno popolnoma drugačen kontekst. Tako je najbolj preprosto, če razumemo vrstici 12b–13 kot pravoveren protest proti krivoverski Pridigarjevi usmerjenosti.«

¹⁶ Gl. predvsem H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d. Hertzberg na več mestih v podkrepitev svojih na splošno izjemno poglobljenih ugotovitev navaja tudi druge avtorje, zlasti odličnega komentatorja F. Delitzcha.

¹⁷ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 175.

ostane prikrito. Naj se človek še tako napreza, nikoli ne bo mogel doumeti božjega delovanja.¹⁸

V v. 9,1–10 Pridigar nadaljuje z istimi ugotovitvami. Najprej izjavlja, da so pravični in modri v božjih rokah z vsem svojim delom (1). Potem poudarja, da vse ljudi zadene enaka usoda (2):

Vsem se pripeti enako,
pravičnemu in krivičnemu,
dobremu, čistemu in nečistemu,
temu, ki daruje, in onemu, ki ne daruje,
kakor dobremu, tako grešniku,
tistemu, ki prisega, kakor onemu, ki se boji prisega.

Avtor v nasprotnih pojmih najbrž ne vidi predvsem moralnega pomena, temveč njihovo vlogo v slogovno-retorični figuri merizma. Glavni poudarek je na celoti človeštva. Pridigar hoče s to figuro poudariti, da zadene ista usoda vse ljudi brez izjeme, ne glede na njihove kvalitete. S tem hote ali nehote zanika vsako upravičenost, da bi se človek skliceval na svoje zasluge.¹⁹

V v. 3 še enkrat naravnost poudarja, da je zlo ravno v tem, da vse zadene ista usoda in je pri tem človekovo srce polno hudobije, v njegovem srcu nespamet. Zato imajo živi le majhno prednost pred mrtvimi. »Mrtvi ne vedo prav ničesar, zanje ni več plačila (šakār), kajti njihov spomin je pozabljen« (5). Za živeče pa nasprotno ostaja odprto še kakšno upanje. Glede na njihove dejanske možnosti Pridigar vendar nima boljšega sporočila, kakor da ponovi svoj značilni nasvet, naj se človek veseli nad vsem, kar mu je naklonila božja roka (7–10).²⁰

11,9 in 12,14 – svarilo pred sodbo

11,9 je uvod v zadnjo večjo enoto 11,9–12,8 in se glasi:

Veseli se, mladenič, v svoji mladosti,
tvoje srce naj bo vedro v tvojih mladih dneh.

Hodi po potih svojega srca
in po želji svojih oči.

Toda vedi, da te bo za vse to
Bog privedel pred sodbo.

Med novejšimi razlagalci jih približno polovica pripisuje svarilo o sodbi v v. 9c kasnejši roki, druga polovica pa ga razume kot sestavni del prvotnega besedila. Celotno Pridigarjevo naziranje v resnici bolj govori za to tezo. Pridigar ne priporoča uživanja brez čuta odgovornosti, zato je takšno svarilo zelo umestno.²¹

Končno se svarilo pred sodbo pojavi še v sklepni besedi Pridigarjeve knjige, ki je, po vsem sodeč, kasnejši dodatek. V 12,13–14 beremo:

Konec vseh besed se glasi:

Boga se boj in spolnuj njegove zapovedi,
kajti to velja za vsakega človeka.

Zakaj Bog bo privedel pred sodbo vsako dejanje,
vse skrito, bodisi dobro ali slabo.

¹⁸ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 176.

¹⁹ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 177.

²⁰ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 179.

²¹ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 208–209.

b) Kritična presoja besedil in razlag

Presoja besedil in razlag, ki se tičejo vprašanja božje pravičnosti, ne more obetati veljavnih sklepov, če ne upošteva predvsem medsebojnega razmerja v smislu komplementarnosti med vsemi izreki Pridigarjeve knjige. Pozorno branje besedil namreč kaže, da Pridigar presoja vtise iz življenjskega izkustva s poglobljeno refleksijo in tako prihaja po najrazličnejših potih do istih temeljnih spoznanj o človeku in Bogu.

aa) *Božja pravičnost v komplementarnosti besedil*

Pridigar največkrat spregovori o človeku, in sicer pod različnimi vidiki njegovega bivanja in njegove dejavnosti. Vse dogajanje v svetu, ki se tiče človeka in njegovo dejavnost, označuje z besedo **hebel** in nekaterimi sinonimi. Najbolj nesporen dokaz za sklep, da je vse nično, vidi v smrti. V luči smrti vidi zabrisane vse meje, ki sicer obstajajo v človeški zavesti: med živaljo in človekom, med modrim in neumnim, med bogatim in revnim, med pravičnim in krivičnim. Smrt mu pokaže, da končno nobena od naštetih vrst nima prednosti pred drugo. Konstantnost Pridigarjevega refrena o ničnosti hočeš nočeš naredi močan vtis, da je Pridigar klasičen primer skepticizma in pesimizma. Neredki razlagalci dejansko tako označujejo knjigo.

Toliko bolj velja, da je treba upoštevati vse tone in celotno idejno perspektivo Pridigarjeve knjige. Nekatera ključna besedila nedvoumno kažejo, da Pridigar vse dogajanje v svetu in vso človekovo dejavnost presoja v luči božje večnosti in presežnosti. Ker je za Pridigarja Bog edino neizpodbitno dejstvo, vse drugo zbledi v videz ničnosti. Prav besedila, ki neposredno izražajo božjo večnost in nespoznanost, so najbolj pomembna: 3,11.14–15; 6,10; 7,23–24; 8,16–17; 11,5. Če teh ne upoštevamo dovolj, je lahko celotna perspektiva v presojanju Pridigarjeve knjige zgrešena. Razlagalec ostane zgolj na površini. Poglejmo na primer 3,11:

Vse je (Bog) storil lepo ob svojem času,
tudi večnost jim je položil v srce,
samo da človek ne more doumeti
dela, ki ga je Bog napravil, od začetka do konca.

V 3,14–15 Pridigar poudarja božjo večnost, ki določa vse, a ne pozabi pristaviti: »Bog je tako storil, da bi se ga bali« (14). V 8,16–17 beremo, kako človek zaman poskuša doumeti vse božje delovanje pod soncem. Zelo nazorno Pridigar isto izraža v 11,5:

Kakor ne veš, kakšna je pot vetra
in kako nastajajo kosti v noseči ženi,
tako ne moreš poznati dela Boga,
ki deluje v vsem.

Z ugotavljanjem božje večnosti in nespoznanosti je neločljivo povezan vtis o determiniranosti vsega dogajanja. Od tod drugi Pridigarjev refren: vse ima svoj (določen) čas (gl. predvsem 3,1–10; 7,5–6). Človek se pred neskončnim Bogom čuti neznatnega, pred dogajanjem v svetu popolnoma nemočnega, tako da v luči smrti, ki zapečati njegovo usodo v svetu, dobi videz tragičnosti. Občutek lastne tragike človeka zlahka vodi v upor proti neskončnemu bitju, ki določa njegovo usodo. V njem zlahka vidi neizprosnega despota.²²

²² A. Lauha, v op. 1 n. d. v resnici večkrat v tem smislu opisuje Pridigarjevo doživljanje Boga.

Prav ta nevarnost je odločilen test človekovega razmerja do Boga. Vsak upor proti Bogu pomeni najmanj dvom o božji pravičnosti. Človek hoče veljati za žrtev, ki po krivici trpi zaradi despotizma višje sile. To sta v resnici filozofija in vedenje samozavestnega despotizma sodobnega nihilizma, ki brez dvoma pomeni višek človeške ničnosti v človeški zgodovini. Toda Pridigar ne gre po istih tirmicah. V resnici nikoli ne obtožuje Boga, temveč le ugotavlja dejansko stanje, ki ga mora človek upoštevati, ko določa svoje mesto in vlogo svoje dejavnosti v svetu. Bog je za Pridigarja edino nesporno in nedotakljivo dejstvo.²³ Posledica Pridigarjevega poudarjanja neskončnega prepada med Bogom in človekom je determinizem s primesjo predestinacije, vendar njegov determinizem ni absoluten. Človeku ostaneta svobodna volja in odgovornost med modrostjo in neumnostjo, med pravičnostjo in krivičnostjo. Najbolj jasen dokaz za to je Pridigarjeva nesporna zavest o božji sodbi. Pridigar za vsako človekovo dejanje predvideva čas sodbe.²⁴

Trditve določenih komentatorjev, da je Pridigarjevo knjigo treba razumeti predvsem kot protest proti tradicionalnemu verovanju v božjo pravičnost, so, po vsem tem sodeč, odveč. V resnici Pridigar po svoje do skrajnosti poudarja, da je samo Bog pravičen. Ko ugotavlja nezadovoljivo stanje v svetu, ne krivi Boga. Na eni strani v tem vidi osnovo za svojo tezo, da je vse božje delovanje v svetu nedoumljivo, na drugi pa ugotavlja, da je nered v svetu posledica človekove krivde. V tem je najbrž višek človekove tragike. Pridigar s **hebel** označuje ne le človekovo ontološko omejenost, temveč še bolj njegovo ničnost v etičnem smislu. Človekovo prizadevanje za modrost je končno le toliko nično, kolikor je zgolj človeško.

Ugotavljanje nedosegljive božje večnosti na eni strani in človeške ontološke ter etične omejenosti na drugi strani narekuje tretjo, zelo logično izpeljano značilnost Pridigarjeve knjige: sklep, da je za človeka najboljše, če vse sprejema od Boga kot dar in uživa. Ta sklep, ki se nekajkrat ponovi (2,24; 3,12–13,22; 5,17–19; 8,15; 9,7–9), nima negativnega hedonističnega prizvoka prav zaradi že omenjenih teoloških osnov.

Pričujoči oris dokazuje, da razlagalci pretiravajo, če označujejo Pridigarja kot skrajnega pesimista. Bolj ustrezno bi bilo, če bi ga označevali kot realista. V kateri kulturi in religiji teološke predpostavke dopuščajo in terjajo od človeka toliko realizma kakor v hebrejski?

bb) Pridigar v luči komplementarnosti celotne Biblije

Da je Pridigar bolj zmeren realist kakor pesimist, nam pokaže tudi kritična primerjava Pridigarjeve knjige z drugimi besedili hebrejske oziroma celotne Biblije. Preden sploh začnemo primerjati, je treba imeti pred očmi načelo parcialnosti oziroma enostranosti vseh bibličnih besedil. Vsa besedila izražajo ugotovitve in obljube le pod določenim zornim kotom, zato so vsa potrebna dopolnila. Govorica je literarna, največkrat pesniška. Toliko bolj velja, da nobeno besedilo ni enoumen izraz celotne absolutne resnice. Da je temu tako, seveda ni naključje. To je posledica omejenosti človekovih spoznavnih in izraznih možnosti. Izrednega pomena pa je

²³ To na nekaj mestih poudarja H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d. Gl. zlasti njegov oris teologije Pridigarjeve knjige, str. 222–38.

²⁴ Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 226.

tudi položaj, v katerem določen avtor govori. S pojmom razodetja tu tudi ne pride mo daleč, saj pri razodetju ne gre le za razodetje Boga samega, temveč tudi za človekovo sprejemanje razodetja v njegovih omejenih razmerah.

Če tega ne bi upoštevali, bi lahko nastali usodni nesporazumi, zlasti ko primerjamo besedila, ki si navidez zelo nasprotujejo: na primer skrajno optimistične napovedi prihodnjega odrešenja in mesijanske tekste na eni, na drugi pa Pridigarjev determinizem. Vsak avtor hočeš nočeš v marsičem pretirava, kadar hoče posebej poudariti določen vidik sporočila. Izkustvo lahko celo pokaže, da je sporočilo neresnično, če besedilo razlagamo več ali manj dobesečno, ne da bi upoštevali situacijo, ki je dala povod, in literaren izraz. Absolutiziranje besedil, ki so po vsej svoji naravi parcialna, nujno vodi v ugotavljanje, da si nasprotujejo ne le na videz, temveč tudi v resnici. Takšno ravnanje lahko vodi do vtisa, da so vsa besedila nastala kot protest enega proti drugemu.

V resnici ostajajo vsa besedila zaradi svoje nedorečenosti, parcialnosti in enostranosti odprta za dopolnila. Vsa se med seboj dopolnjujejo, kolikor izhajajo iz istih temeljnih teoloških predpostavk. Kakor povsod, moramo torej tudi v razlaganju Pridigarjeve knjige delati po načelu komplementarnosti. Če upoštevamo Pridigarjevo teološko izhodišče in zorni kot, iz katerega presoja dogajanja v svetu, ugotovimo, da so njegove posamezne ugotovitve zelo resnične, tako glede človeka kakor glede Boga. Isto ugotovimo, kadar presojamo druga, v marsičem nasprotna besedila. Po drugi strani marsikaj pogrešamo zaradi svojega zornega kota, iz katerega presojamo vsa besedila.

Na kaj se lahko opiramo, ko v pluralizmu situacij, pristopov in izraznih posebnosti vseh besedil iščemo skupno jedro, neke vrste skupni imenovalec? Najbrž ne zgolj na izkustvo samo na sebi, pa tudi ne zgolj na abstrakcijo nadizkustvenih teoloških postulatov, temveč na komplementarnost obeh komponent, končno vseh racionalnih in iracionalnih danosti. Pri vsem tem pa je osnovni pogoj, da stalno upoštevamo vse značilne hebrejske teološke predpostavke; brez njih bi vsa biblična poezija in pripovedi z vsemi mitičnimi, simboličnimi in antropomorfnimi značilnostmi zbledeli v kaos. Kaj lahko v Bibliji pomembnega razložimo brez predpostavk, da je Jahve absoluten začetek in konec vsega sveta, da je absolutno svet, moder, pravičen, dober, zvest?

Vse te predpostavke seveda pomenijo, da obstaja med človekom in Bogom neskončna razdalja. Pridigar ima torej popolnoma prav, ko v luči božje večnosti ugotavlja človekovo minljivost in ničnost vsega človekovega prizadevanja za lastno modrost in pravičnost. Končno isto različno izražajo tudi druge knjige hebrejske Biblije. Najbolj klasičen primer za to je Jobova knjiga. Slavno 28. pogl. na primer v čudovitih pesniških prispodobah ugotavlja, da modrost ni dostopna nobenemu ustvarjenemu bitju. V v. 23 pravi: »Le Bog ve pot k njej; on ve, kje jo je najti.« Konec besedila pa se glasi: »Človeku pa je rekel: Glej, strah pred Gospodom je modrost in hudega se ogibati je razumnost« (28). Da je za človeka najvišje pravilo »strah božji«, pa ve tudi Pridigar (gl. 3,14; 7,18; 8,12–13). V 3,14 na primer beremo:

Spoznal sem, da vse, kar Bog dela,
ostane na veke;
temu ničesar ni mogoče dodati,
od tega ničesar ni mogoče odvzeti.
In Bog je tako storil,
da bi se ga bali.

Zares, tudi Pridigar se zaveda, da je začetek modrosti strah božji (prim. Prg. 1,7).

Nekateri razlagalci radi poudarjajo bistveno razliko med Jobom in Pridigarjem. Primerjava je zadovoljiva, če ostane le na površini in je bralec zadovoljen, preden je sploh zaslutil, v čem je bistvo problematike Jobove knjige. Ali niso vsi dialogi med Jobom in njegovimi prijatelji pokazali, da je vse zgolj človekovo prizadevanje za modrost, tam konkretno za razrešitev problema trpljenja v svetu, nično? Šele potem spregovori božja modrost, da pokaže, kako človek ničesar, tudi na videz najbolj preprostih reči, ne more doumeti (pogl. 38–42). Zato naj se ne pravda z Bogom, temveč popolnoma utihne. Job v resnici to spozna in izpove svoj »strah božji«: »Glej, premajhen sem, kaj naj ti odvrnem? Svojo roko položim na svoja usta« (40,4). »Kdo je tisti, ki načrtno delo zatemnjuje brez pameti? Torej sem govoril brez razumevanja; prečudežno je to bilo, da bi doumel. Poslušaj, govoriti hočem! Vprašal te bom in ti me pouči! Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko. Zato preklicujem in se kesam v prahu in pepelu« (42,3–6). Kje pride bolj do veljave »resignacija« pred domnevno nedoumljivo, večno božjo pravičnostjo kakor tu, če je rezultat Pridigarjeve knjige resignacija, kakor menijo mnogi? Saj se Job kesa »v prahu in pepelu« na robu smrti! In vendar razlagalci Jobove knjige spoznavajo: Edina nedotakljiva resnica je neskončna božja modrost in pravičnost; pred njo mora človek umolkniti v strahu božjem. Šele tu je osnova za zaupljiv odnos do Boga v veri, upanju in ljubezni. Pred božjo pravičnostjo nima človek nobenih zaslug, na osnovi katerih bi se lahko pritoževal pred Bogom. Človek nima nobene pravice, da bi sam določal, kako naj Bog vrši sodbo nad pravičnimi in krivičnimi. Človek je v celoti podarjeno bitje. Zato je njegova življenjska dolžnost v tem, da se odpove svoji ničevi modrosti, vse sprejema od Boga kot dar in ga časti.

Res je sicer, da je človek lahko deležen božje modrosti in pravičnosti. Bog jo človeštvu dejansko naklanja na najrazličnejše načine, slednjic po svojem Sinu. Toda za človeka velja vedno isti pogoj: spoznanje ničnosti lastne pravičnosti in pokorščina srca postavi božje pravičnosti. Kdo lahko trdi, da pri Pridigarju niso izpolnjeni temeljni pogoji za odločilno stopnjo: adoracijo večne božje pravičnosti, ki vlada onkraj majhnega sveta človeškega izkustva, življenja in smrti? Kdo lahko trdi, da Pridigar vsaj ne izključuje najbolj osebne adoracije in je torej vsaj odprt tudi za dopolnilo Nove zaveze?

Povzetek: Jože Krašovec, Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi

V zgodovini interpretacije je močno zastopano mnenje, da Pridigarjeva knjiga neposredno ali posredno zavrača tradicionalno tezo o božji pravičnosti, ker govori o ničnosti oz. nesmislu vsega dogajanja v svetu. Pisec pričujoče razprave ugotavlja, da je takšno naziranje posledica poenostavljanja. Pridigarjeva knjiga v resnici ne zavrača nobenega vidika tradicionalne teze o božji pravičnosti, pač pa človekovo zmožnost, da bi spoznal delovanje božje pravičnosti v svetu. Besedila 1,12–2,26; 3,16–22; 7,15–22; 8,2–9; 8,10–9,10; 11,9; 12,14 nam kažejo, da Pridigar priznava povračilno božjo pravičnost. To je popolnoma v skladu z njegovimi teološkimi predpostavkami: Bog je večni, absoluten gospodar vesoljstva in določa vse dogajanje v svetu, med drugim tudi čas in način sodbe; človek je omejeno in minljivo bitje, ki lahko samo v spoznavanju svojih mej, v »strahu božjem« in uživanju vsega, kar mu je podarjeno, doseže modrost. Spoznavanje lastnih meja in božje večnosti pomeni ugotavljanje, da mora Bog vedno veljati kot modri in pravični Bog, čeprav človek ne more doumeti njegovega delovanja.

Summary: Jože Krašovec, The Problem of God's Righteousness in Ecclesiastes

In the history of the interpretation of the Bible it has often been said that the Book of Ecclesiastes directly or indirectly rejects the traditional thesis of God's righteousness since it speaks of vanity, i.e. absurdity of everything going on in the world. The author of this paper emphasizes that such an opinion represents a simplification. Actually, the Book of Ecclesiastes does not reject any aspect of the traditional thesis of God's righteousness, however it denies man's ability to recognize the action of God's righteousness in the world. The texts 1.12–2.26; 3.16–22; 7.15–22; 8.2–9; 8.10–9.10; 11.9; 12.14 show that Ecclesiastes acknowledges God's retributive justice. This is in complete accordance with his theological presumptions: God is the eternal and absolute Lord of the universe and it is he who decides upon everything going on in the world, including time and the manner of judgement; man is a limited and transitory creature, who can only achieve wisdom by knowing his limitations, by »fear of God« and by enjoying everything that has been given to him. If one knows of his own limitations and of God's eternity, he realizes that God must always be considered to be wise and righteous even though man does not understand His actions.

Jože Ramovš

Župnija prihodnosti kot občestvo skupin

Župnija, osnovna strukturna enota občestvenega verskega življenja v današnji katoliški Cerkvi, je tačas v obnovitvenem procesu. Kot že večkrat v zgodovini Cerkve, so tudi danes življenjske okoliščine prerasle ustaljene pravne, oznanjevalne, sožitvene in druge modele, ki jih ima današnja župnija od potridentskih časov sem. Teološke smeri za prenovo župnije je dal drugi vatikanski koncil zlasti s pojmovanjem Cerkve kot božjega ljudstva. Strukturni modeli, ki se nanovo oblikujejo in ki po njih župnija postopoma dobiva novo podobo, so z ene strani sad teh pokoncilskih teoloških pojmovanj, z druge strani pa odgovor na nove potrebe ljudi v današnji družbi.

Župnija kot občestvo skupin je eden od modelov nastajajoče župnije na pragu tretjega tisočletja. Ker je ta model dovolj zakoreninjen v potrebah časa in skladen s koncilskimi teološkimi pojmovanji, lahko pričakujemo, da se bo bolj ali manj uresničil. Tudi razvoj v zadnjem desetletju to potrjuje.

Preden bomo ta model podrobneje razčlenili, bomo operativno opredelili temeljno izrazje, ker ni o njem v današnji cerkveni rabi enoumne jasnosti.

Skupina je trajnejša celota ljudi; šteje od enega para do dvaintrideset članov, ki so tako povezani, da doživljajo neko medsebojno pripadnost; vsi med seboj neposredno občujejo, imajo določene skupne cilje, vrednote in norme in temu primerne dejavnosti ter lastno strukturo vlog in položajev.

Skupina je **temeljna, primarna ali naravna**, če so ljudje v njej povezani prvobitno po svoji naravi, zgodovinskem razvoju in osebni rasti, tako da so v njej doma in skupina živi iz svoje notranje energije. Če pa so ljudje povezani v skupino le iz trenutne potrebe, zaradi zunanjih okoliščin ali pa če se skupna pot teh ljudi za razvoj temeljne skupine šele oblikuje, je to **umetna oziroma sekundarna skupina**.¹

Verska skupina ima svoje specifične značilnosti verske, zlasti cilje, vrednote, norme in dejavnosti.

Skupinsko delo je namensko in preiščeno delo s skupinami, ki ima določene cilje in primeren program dejavnosti, da te cilje doseže. Pri skupinskem delu gre

¹ Tukaj smo lahko za naše potrebe pojme temeljna, primarna in naravna skupina združili in enačili, ker pretežno pomenijo isto stvarnost, čeprav imajo deloma različen poudarek; tega je treba pri natančnejših opredelitvah razlikovati. Enako velja za sekundarne in umetne skupine.

torej vedno za umetno skupino, ki želi bodisi delati začasno, da zadovolji neke delne potrebe svojih članov, bodisi da se želi razviti v temeljno človeško skupino. Tisti, ki skupino zbere, organizira in usmerja program njenih dejavnosti, je **vodja ali voditelj**.²

S **skupinskim verskim delom** ali versko oblikujemo člane, da bi globlje versko živeli v svojih naravnih skupinah, ali pa oblikujemo novo temeljno versko skupino.

Skupnost je socialna in strukturna povezanost več ljudi, kot je skupina, vezi med njimi so rahlejšje in manj osebne.

Občestvo je »skupnost ljudi glede na duhovne vrednote, miselnost, izročilo«. ³ Beseda je zelo živa v verski rabi in pomeni skupni pojem za temeljne verske skupine, za umetne verske skupine in skupinsko versko delo ter za versko skupnost v vsej njeni prostorski razsežnosti vse do vesoljne Cerkve in v časovni razsežnosti živih ter umrlih, ki so že na cilju ali še na poti do njega.

Nekatere pomembne spremembe v današnji stvarnosti

Nasploh velja, da je današnji čas prehodni, krizen, poln menjav in globokih notranjih sprememb. Te spremembe so splošno poznane, zato jih tu ne bom niti našteval. Omenil bom le nekatere, ki niso tako splošno znane, za področje, o katerem govorimo, pa so zelo pomembne.

1. Človek se v svoji zavesti čedalje bolj odtuja od stika z naravo, katere del je. Na mesto, ki ga je imela v razvoju življenja in človeka na zemlji narava s svojimi samodejnimi zakonitostmi, stopa čedalje bolj kultura. Ko Trstenjak⁴ postavlja ta dva pojma v polarno nasprotje, mu je vezni člen med njima delovanje, ali natančneje, delovanje zavesti, ki sorazmerno avtonomno spoznava naravne zakonitosti in na tem spoznanju uravnava rabno ali funkcionalno delovanje v svoj prid. Človek doživlja torej naravo čedalje manj kot svojo »mater«, kot svojo »zibelko«, svoj »dom« in čedalje bolj kot svojo »delavnico«, kot »bojišče« za preizkušanje absolutnosti svoje moči, kot priložnost, v kateri se je treba znajti in jo izkoristiti. Z Bubrom⁵ je treba reči, da človek izgublja ontološko doživljanje narave »jaz–ti« in jo doživlja potencirano funkcionalno v odnosu »jaz–ono«. Če je odnos jaz – ti neposreden, spoštljiv, dopuščajoč, dialoški in bogati obe strani, povzroča funkcionalno doživljanje jaz – ono posreden, zgolj raben, manipulatorski, obvladovalni in monološki odnos, ki koristi le enemu.

Pri tem pa je bistveno Bubrovo spoznanje, da brez rabnega odnosa jaz – ono človek ne more preživeti, kdor pa živi samo z njim brez ontološkega odnosa jaz – ti, ni več človek,⁶ kajti odnos jaz – ono postane univerzalen model, ki zajame tudi

² Izraz animator ni tu primeren, saj gre v resnici za vodenje in ne le za navduševanje in podobno sportivno delovanje, ki ga izraža beseda animirati. Tudi izraz asistent ni dober iz istega razloga, saj sama prisotnost nikoli ne more oblikovati skupine, da bi dosegla zahtevne cilje. Poleg tega sta ta dva izraza nepotrebni tuji. Namesto vodja ali voditelj ju uporabljajo v umetnih skupinah iz manipulativnih razlogov – lahko nezavednih, ker je avtoritarno zlorabljeno vodstvo odvrtno. Toda zlorab niso krive besede in novo poimenovanje vloge ima iste skušnjave za zlorabljanje kot staro, ki z jezikovno pristnostjo izraža bistvo stvari v duhu jezika.

³ Slovar slovenskega knjižnega jezika III, Ljubljana 1979, 175.

⁴ Prim. A. Trstenjak, *Kršćanstvo in kultura*, Tinje 1875, 13–21.

⁵ Prim. M. Buber, *Princip dialoga*, Ljubljana 1982, 3–26.

⁶ Prim. M. Buber, v op. 5 n. d., 26.

doživljanje sebe in sočloveka in iz zavesti se izgubi sleherna sled svetega, kot ga je klasično odpredelil R. Otto.⁷

2. Človekov JAZ v zadnjih stoletjih ne more dovolj slediti zunanjemu razvoju; nasprotno je prešibak in premalo dozorel, da bi zmozel suvereno usklajati človekovo gonskost z njenimi energetske silnicami (ONO), družbeno moralni kodeks vedenja v NADJAZU in zapletenost določene situacije, zato mu ne preostaja drugega, kot da s povečanimi obrambnimi mehanizmi vzdržuje navidezno osebnostno ravnovesje.⁸ To je psihološka korenina odtujitve od sebe in od sočloveka, ali natančneje, nesposobnost za ozaveščeno doživljanje sebe, drugega in sveta. Toda takšno stanje človeka še zdaleč ni vrnitev k naravi, to je k spontani gonski skladnosti človeka z naravo; ta »raj« je za človeka dokončno izgubljen. Kot pravi Brajša: » . . . Če torej naš JAZ ne uspe opraviti te naloge, ostajajo naši nagoni nedorečeni, neizoblikovani, brez avtoregulacije in brez heteroregulacije. Prepuščeni sami sebi in načelu užitka, nehumanost in pogosto zunaj družbenega konteksta se velikokrat spreminjajo v nekaj razbrzdanega, destruktivnega, antičloveškega, nehumanega, v nekaj, kar ni niti živalsko niti človeško. V tem je vzrok, da človek nikoli ne more postati žival; je bodisi človek bodisi nečlovek, človek ali monstrem, človek ali nenavadno bitje, podobno živali in človeku, ne med njima, temveč pogosto pod njima.«⁹

Ta proces se pri človeku kaže navadno kot neka omama,¹⁰ ki ima bolj ali manj značaj umetne življenjske opojnosti in odvisnosti ter pomeni moralno avtodestrukcijo. Pri tem ni bistvene razlike, ali gre za kemično omamljanje z alkoholom ali katerim drugim od množice možnih sredstev, za ideološko omamljanje s kakšno omejujočo in izključujočo miselnostjo, za omamljanje z enostranskim in čezmernim zadovoljevanjem katerekoli od človekovih naravnih ali umetnih potreb ali za kako drugo obliko omamljanja; človekova zavest se vedno usodno zoži in pohabi, ujeta v mrežo obrambnih mehanizmov, da je stanje zelo podobno, kot smo ga srečali v prvi točki: človek doživlja sebe, druge in sleherno sveto tako zverženo in sprevrženo, da to ni le daleč od njegove naravne usmeritve, ampak navadno bolj ali manj v nasprotju z njo.

3. V povezavi z omenjenima dvema spremembama je tudi tretja: razpad in preoblikovanje človekovih naravnih skupin.

Aristotelova opredelitev človeka zoon politikon ne pomeni toliko, da je človek družbeno bitje, ki tvori države in druge makrosociološke ustanove, ampak predvsem, da je skupinsko bitje. V skupini (družini) se rodi, skupine ga odločilno oblikujejo (socializirajo), v skupinah dela in zadovoljuje vse človeške potrebe, v skupini dosega svoj smisel življenja; saj ljubezen lahko doživlja, daje in prejema le v skupini.

V nekaterih temeljnih skupinah je torej človek »doma«. Če nima nobene take skupine, je »brezdomec«, izkoreninjen, socialno mrtev. Osnovna naravna skupina je vedno družina, izvorna in lastna, nato pa zakon, delovna tovarišija, prijateljska

⁷ R. Otto, *Sveto*, Sarajevo 1983.

⁸ Ta spoznanja, ki so eno najpomembnejših odkritij Freuda in sploh psihoanalize, so pregledno strnjena v razpravi P. Brajša, *Freudova psihoanaliza in individualni obrambni mehanizmi*, v: J. Rugelj, *Uspešna pot*, Ljubljana 1983, 156–166.

⁹ P. Brajša, v op. 8 n. d., 158–159.

¹⁰ Prim. J. Ramovš, *Alkoholno omamljen*, Celje 1986 (2. izdaja).

združba. V okvir te zadnje bi lahko šteli tudi primarne verske skupine, lahko pa bi jih pojmovali tudi kot čisto svojsko kategorijo temeljnih skupin.

Vse naravne skupine so danes v krizi: stare oblike sožitja v njih razpadajo, ker so neživiljenjske za ta čas, novih modelov pa še ni. Kriza naravnih človeških skupin seveda ni dokončen razpad teh, ampak transformacija oblike, ki pa tem usodnejše prizadeva pokolenja v teh časih. To velja nasploh za vsa bistveno človeška področja, saj pomeni kriza naravnih skupin krizo vrednot, kajti te se oblikujejo in uresničujejo predvsem sožitveno v trdnih naravnih skupinah. Najgloblja korenina stisk v našem času je torej verjetno kriza naravnih skupin.

V tem okviru je kriza naravnih skupin tudi verska. Če je drugi vatikanski koncil pribil, da je Bog hotel človeka odrešiti ne posamič, ampak v občestvu,¹¹ pomeni, da je skupina kot bistvena sestavina sleherne občestvenosti tudi teološka zahteva. Občestvo (communio) je namreč tam, kjer se ljudje med seboj bogatijo, ko drug drugeму **občijo** (komunicirajo) ljubezen, ali konkretno: dajejo tvarno in duhovno dobro, ki ga premorejo, in isto od drugih prejemajo. Človeški delež je pri oznanjevanju in posredovanju vere v občestvu učinkovit le toliko, kolikor je pristno občenje lastnih verskih izkušenj.

Množični ateizem v deželah zahodne civilizacije, to je v deželah »krščanske kulture«, je tudi posledica omenjenih treh in drugih sprememb v današnjem svetu. Kot pravi Welte, je ta današnji ateizem za nas kristjane uganka, je bolečina in spotika,¹² je pa tudi izziv in kairos – čas ugodnega trenutka in božjega obiskanja, ki kliče po vsestranskem premisleku o tem, katera »smokva ne rodi več sadu in jo je treba posekati« in katere nove sorte je treba gojiti, da bo božji vinograd spet bolje rodil; ali z drugo besedo, katere oblike socialnega spreobrnjenja terja Bog od svojega ljudstva po znamenjih našega časa.

Odnos med strukturnimi modeli v občestvu in med vernostjo

Pod vernostjo imamo tukaj v mislih vso versko vsebino s človeško in božjo razsežnostjo, pod strukturnimi modeli pa konkretne oblike verskega ravnanja, mišljenja, socialne oblike sožitja in organiziranja občestva, skratka, vso metodično plat konkretne pojavnosti verovanja v določenem času in prostoru.

Duh današnjega časa je še vedno precej pozitivističen, tako da ima čut pretežno le za določeno metodičnost oblik, glede vsebine in vrednot pa je pluralističen, relativističen, če že ne nihilističen. Zato je metodologija zelo v ospredju vseh antropoloških ved. Kar se ne da operacionalizirati v merljivo količino, torej v metodično oprijemljivo obliko, je skoraj toliko pomembno, kot bi sploh ne obstajalo. Operacionalizirati pa se ne da tisto, kar človeka presega; tudi sam v svoji lastni presežnosti se ne more, to pa ne pomeni, da vse to ni metodično v določeni obliki dojemljivo in človeku dosegljivo. Vendar pa pozitivistični duh časa za te oblike dosegljivosti nima posluha.

Kot reakcija na to je v cerkvenih krogih pogosto neki krčevit, iracionalen odpor do govorjenja o strukturnih oblikah, o modelih, o socialnih, doživljajskih in sploh antropoloških razsežnostih verovanja. Zaradi te okoliščine moramo z nekaj beseda-

¹¹ Primerjaj na primer: **Dogmatična konstitucija o Cerкви**, 9.

¹² Glej: B. Welte, **Ateizem: uganka, bolečina, spotika**, Ljubljana 1985.

mi razčleniti razmerje med strukturnimi modeli in med vernostjo v krščanskem občestvu, torej med obliko in vsebino, med metodičnostjo in bistvom.

Pri tem razčlenjevanju se lahko omejimo le na človeško, to je antropološko plat, kajti Bog s svojo ljubečo naklonjenostjo do stvarstva je konstanta; ni v »krizi« in razčlenjevanje tega bi bilo odveč. Kadar gre za božjo plat pri verskem dejstvu, mislim, da je bolje prepustiti se češčenju, kadar pa gre za človeško plat in njeno današnjo transformacijsko krizo, smo dolžni vanjo se poglobiti odgovorno tudi z vsem razpoložljivim pojmovnim aparatom, ki ga premore človeška pamet.

Osnovna zakonitost človeškega sveta je, da sta nam vsebina in bistvo dostopna le po svoji obliki in »operacionalizirani« metodični izvedbi v stvarnosti. Tudi najčišče simboleško umovanje je vedno odskok duha iz določene oblike; vsebina, ki bi ne dobila človeku primerne in dojemljive oblike, bi ostala človeškemu doživljanju popolna neznanka, enako kot bi ne obstajala. Kdor torej omalovažuje metodično plat in poudarja le pomen vsebine, je sam s sabo v nasprotju, saj je tudi to njegovo početje zgolj metodično.

Za kristjana pa ima metodična plat verovanja, to je utelešen božji odnos do stvarstva, še globlji, celo najgloblji teološki pomen. Osrednji verski resnici sta božje stvarjenje in odrešenje. To sta osrednji točki človeku podarjene dojemljivosti Boga, torej osrednja verska vsebina. In kaj sta z metodične plati? Dve obliki božjega razodevanja, dve poti Boga do stvarstva oziroma do človeka, torej dobesedno dve metodično konkretizirani izpeljavi božje ljubezni.

Antropološka in teološka razčlenitev torej pokažeta, da sta vsebinska in metodična plat neločljivi povsod, tudi pri verovanju. Vsebinska, tudi sleherna verska, je za človeka vedno v neki metodično izpeljani obliki; sleherna metodologija in oblikovna izvedba, najsi bo socialna, doživljajska ali kakršna koli, pa je utelešenje kakšne vsebine. Do vere, ki je po svojem bistvu nadnaravnega izvora, je za človeka edini možni dostop z metodične plati; božji vsebini se lahko bolj ali manj približujemo le s spreobračanjem življenja v konkretnosti; pot do čedalje popolnejše ortodoksije je ortopraksija.

Ortopraksija pa v današnji stopnji socializiranosti ni le ustrezno ravnanje posameznika, ampak v marsičem predvsem ustrezni strukturni model celotnega občestva.

Novе strukturne potrebe v krščanskem občestu

Medsebojna zračenost strukturnih modelov in verske vsebine, ki smo pravkar o njej govorili, že določa osnovne značilnosti novim strukturnim potrebam, ki se danes pojavljajo v krščanskem občestvu kot njene naloge. Če se torej te potrebe kažejo navzven predvsem v svoji strukturni sociološki obliki, to ne pomeni, da gre le za poljubno menjavo zunanjega, ampak ustreznejša zunanja oblika povzroči obenem tudi ustreznejši dostop do verske vsebine v vsej njeni globinski razsežnosti. Druga značilnost pa je: menjava enega od strukturnih modelov v delovanju krščanskega občestva terja ustrezno menjavo vseh, kot pravi tudi evangeljska modrost, da se novo vino deva v nove mehove, kdor pa je pil staro vino, ostaja raje pri njem, ker ima starino za boljše.¹³

Ko govorimo o novih strukturnih potrebah in o menjavi strukturnih modelov v

¹³ Prim. Lk 5,37–39.

krščanskem občestvu, to pomeni, da gre za poživitev temeljnih treh razsežnosti krščanske pastorale: liturgije, martirije in diakonije, to je:

- bogočastja v njegovi razsežnosti osebnega poglobljanja in kontemplativnosti in v razsežnosti občestvenega slavlja,
- oznanjevanja v njegovi razsežnosti tihega in spontanega pričevanja kristjanov s svojim življenjem med ljudmi in v razsežnosti namenskega katehiziranja in
- služenja potrebnim v razsežnosti osebne oziroma institucionalne dobrodelnosti in v razsežnosti pri večanju socialne pravičnosti v družbi.

Če je koncil čutil potrebo, da prenovi bogoslužje, ali če govorimo, da so nujne nove oblike katehiziranja, izhaja iz tega potreba po menjavi in prenovi vseh modelov na liturgičnem, martiričnem in diakonijskem področju, kajti »med tremi nalogami Cerkve, oznanjevanje, liturgija, diakonija ali martyria, leiturgia in diakonia, obstaja notranja enotnost.«¹⁴ Potrebe po menjavi strukturnih modelov so torej na vseh treh temeljnih področjih pastoralnega dela.

Znani pokoncilski pastoralni teolog Klostermann, ki ga je papež Janez XXIII. že 1960 v pripravi koncila imenoval v komisijo za laiški apostolat, je orisal naloge in poti v prihodnost občestva, in sicer z naslednjimi splošnimi tezami¹⁵:

1. resno vzeti Jezusovo zahtevo in sporočilo,
2. resno vzeti legitimne zahteve našega časa in današnjih ljudi, saj so za Cerkev kairos, to je priložnost, ki jo pošilja Bog,
3. Jezusova zahteva narekuje novo razmerje služb in služenja v občestvu,
4. naučiti se moramo živeti s spori tudi v Cerkvi (poleg sociologije, psihologije in pedagogike konflikta je tudi teologija konflikta),
5. Cerkev in življenje po Jezusovi zahtevi poteka in se razvija najbolje v majhnih temeljnih občestvih in skupinah.

Bäumler¹⁶ pa govori o načelih za oblikovanje cerkvenega občestva in ugotavlja, da Cerkev je, zato mora tudi delovati kot:

1. prazakrament za človeštvo,
2. skupnost za druge in
3. poskus osvobajanja.

Morda bi lahko osnovne strukturne potrebe v današnjem krščanskem občestvu strnili v dve zahtevi:

1. Premostiti je treba prepad med vero in vsakdanjim življenjem, ki je poglavitni današnji »verski razkol«.¹⁷ Danes ni dovolj, da Cerkevno občestvo poskrbi za zakramentalizacijo, pač pa mora poskrbeti tudi za vse, kar predpostavlja zakramentalizacija in skupno proslavljanje vere: za versko doživljanje vsakdanje stvarnosti in za učenje razpoznavanja religiozne razsežnosti vsakdanjega življenja.

2. Izoblikovati je treba takšne socialne strukture za medsebojno sožitje v krščanskem občestvu, ki bodo ustrezale zahtevam iz prejšnje točke. To pa so temeljne verske skupine.

Naša tradicionalna slovenska vernost, ki se je doslej prenašala skozi vse rodove, se je (s človeške strani) oslanjala z ene strani na skupnostno oziroma množično

¹⁴ Prim. A. Šuštar, *Pomen diakonije v pastorali*, v: *Bogoslovni vestnik* 38 (1978), 398.

¹⁵ F. Klostermann, *Kirche – Ereignis und Institution*, Wien-Freiburg-Basel 1976, 139–142.

¹⁶ Prim. Ch. Bäumler, *Gemeindeaufbau*, v: F. Klostermann und R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, 425.

¹⁷ Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 43, 1.

oznanjevanje v nasplošno verskem okolju, z druge strani pa na trdno družino in druge naravne človeške skupine, ki so verske vrednote in vedenjske oblike dosledno uresničevale v vsakdanjem življenju in jih socializacijsko prenašale. Danes je odpadla socialna opora veri, morali in duhovnosti naklonjenega okolja in so izginili vedenjski vzorci, po katerih so družina in druge naravne skupine prenašale in internalizirale te življenjske vrednote. V teh razmerah ostaja skupnostno, množično oznanjevanje Cerkve brez nujno potrebnih opornikov in konkretizerjev, s tem pa sorazmerno zelo nemočno. Edini, ki lahko uspešno zapolni to vrzel, so temeljne verske skupine.

V pokoncilskem desetletju je temeljna krščanska občestva raziskal Kleiner.¹⁸ Tedaj so po vsem katoliškem svetu množično poganjale kot gobe iz tal spontane skupine in gibanja. To je bil primarni duhovni zagon tistega časa. Do danes je ostal primarni duhovni zagon zlasti v latinskoameriški in afriški Cerkvi, drugod pa je že nastopilo zrelo »zakonsko« obdobje rasti, ki ga sicer več ne poganja naravna energija »zaljubljenosti«, vendar pa nima sedaj nič manjših možnosti in nalog, le da moramo delati z lastnim zavestnim naporom, v primarnem zagonu pa »dela namesto nas narava«.

Preden razčlenimo mesto skupin in skupinskega dela v modelu slovenske župnije jutrišnjega dne, moramo razmisliti še o vlogi laikov pri opravljanju poslanstva Cerkve v današnjem času.

Ali pomoč ali sodelovanje laikov pri delu Cerkve?

Omenili smo že, da so vse tri osnovne pastoralne naloge Cerkve v tesni medsebojni soodvisnosti. Šuštar¹⁹ o tem pravi: »Zaradi notranje enotnosti oznanjevanja, liturgije in diakonije in nujnega sodelovanja treh služb in njihovih nositeljev v Cerkvi so te tri naloge v pastoralni druga za drugo preizkusni kamen in merilo za njihovo pristnost.« Če torej v kakšnem času in prostoru ne teče dobro opravljanje ene od njih, zahaja vse življenje krščanskega občestva v zagato. Zadnje obdobje se je to dogajalo; praktično so imeli vso pobudo in vso odgovornost na vseh teh področjih v rokah duhovniki oziroma kler, tako da je bila Cerkev glede na obliko socialne strukture resnično klerikalna znotraj sama sebe.

V današnji sekularizirani, marsikje pa socialno bolj ali manj izrazito proticerkveni družbi, so duhovniki izgubili ključni položaj na tolikih mestih v javnosti, da je pastorala zahajala v slepo ulico in je šlo versko življenje po svojem tiru čedalje dalj od tira vsakdanjega življenja, dokler ni med obema nastal očiten prepad. Koncil je ta položaj uvidel in upošteval, zato v večini svojih dokumentov govori o popolnoma prenovljeni vlogi laikov v Cerkvi in pri njenem pastoralnem delu. To je epohalen premik, saj dobiva laik v praksi in v teološki refleksiji katoliške Cerkve postopoma spet vlogo, kakršno je imel zlasti v prvih stoletjih krščanstva.

Povod za ta premik je bila omenjena praktična, funkcionalna nuja. Največje katoliške množice v Latinski Ameriki so imele najmanj duhovnikov in v klerikalno pojmovanem pastoralnem poslanstvu bi sledilo pri njih razkristjanjenje. Zadnje desetletje je nastopila še nova funkcionalna nuja: pomanjkanje duhovnikov v starih krščanskih deželah Evrope.

¹⁸ R. J. Kleiner, *Basisgemeinden in der Kirche*, Graz-Wien-Köln 1976.

¹⁹ A. Šuštar, v op. 14 n. d., 399.

Ko govorimo o funkcionalni nuji, ki je sprožila prenovu laiške vloge v katoliški Cerkvi, je to antropološko gledanje, ki je popolnoma upravičeno in nujno, če hočemo stvari razumno dojeti. Seveda pa je treba imeti pred očmi tudi teološko dejstvo, ki je v veri samoumevna konstanta, da zgodovinsko dogajanje vodi Bog, zato so okoliščine in pobude, ki se pojavljajo v Cerkvi, vedno tudi božji milostni dar.

Razlogi za prenovljeno vlogo laikov, kot jo je opredelil drugi vatikanski koncil, niso zgolj funkcionalna nuja, ampak so predvsem teološki: utemeljeni v krstu, praksi apostolske Cerkve in v vsem Jezusovem evangeljskem oznanilu. Klostermann je kot eden najvidnejših koncilskih teologov glede vprašanja laikov strnil koncilski nauk o laikih v knjigi *Teze o laikih*.²⁰ Druga teza o laiku v svetu in njegovem teološkem mestu se glasi:

»Poleg krščanske prapoklicanosti – ta je laikom v svetu skupna z vsemi kristjani, torej tudi z najvišjimi hierarhi in redovniki, in na temelju katere v božjem ljudstvu vlada v najglobljem pomenu fundamentalna »resnična enakost« glede poklicanosti, dostojanstva in obveznosti – lahko laiki v svetu sodelujejo tudi v številnih drugih nalogah, ki postanejo vsaka zase po njihovi veri in krstu krščansko, nadnaravno poslanstvo.«²¹

Tretja teza v poglavju o nalogah laika v svetu in Cerkvi pa se glasi:

»Koncil ne dopušča nobenega dvoma o tem, da laik že v moči svojega »biti-kristjan«, ne glede na svojo posvetno službo sodeluje pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve, pri njenih nalogah evangelizacije in posvečevanja, in sicer tako v notranji izgradnji občestva kot v njenem poslanstvu navzven.«²²

V razvoju laikove vloge v katoliški Cerkvi v zadnjih desetletjih se je lepo pokazala enost funkcionalno metodološke in vsebinsko teološke razsežnosti. Proces se je začel in nadaljeval iz funkcionalno metodološkega razloga: iz potrebe, celo iz nuje. Pripeljal pa je Cerkev v izrazito vsebinsko teološko dogajanje: v notranje strukturno spreobrnjenje bliže k pristnejšemu evangeljskemu modelu sožitja kristjanov v občestvu.

Takšen proces je tudi v slovenski Cerkvi. Prvo pokoncilsko sodelovanje vernikov je bilo konkretno, zlasti v župnijskih svetih. V brošurici *Duhovnikovi sodelavci v župniji* je 1971. škof Držečnik pisal²³: »Zato je tudi na verskem področju potrebna specializacija laikov, da bi mogli in znali opraviti tisto delo, ki ga duhovnik sam ne more učinkovito opraviti.« Nakazuje torej že pastoralno specializacijo laikov in jim s tem daje vlogo, ki je za tiste čase še izjemna v naši Cerkvi, toda utemeljuje jo zgolj funkcionalno. Grmič v istem delu prikazuje tedanji položaj in vlogo laikov v različnih deželah, utemeljuje njihovo delo in povzema²⁴: »Morda bi najkrajše in splošno odgovorili na to vprašanje, če bi rekli, da se laiki udeležujejo povsod, kjer niso nujno potrebni duhovniki.« Kljub širokemu gledanju ostaja vpet v funkcionalno gledanje na vlogo laika in v dualizem duhovnik – laik. Zanimivo je tudi, da je skupina okrog revije 2000, ki je eno najznačilnejših slovenskih gibanj iz primarnega pokoncilskega zagona in je ostalo zelo živo do danes, v javni pozornosti slovenske Cerkve zelo ignorirano, na robu; morda prav zato, ker je delovalo zelo malo v funkcionalnem smislu trenutnih potreb, tembolj pa v vsebinsko teoretičnem in še to

²⁰ F. Klostermann, *Teze o laicima*, Zagreb 1967.

²¹ F. Klostermann, v op. 20 n. d., 12.

²² F. Klostermann, v op. 20 n. d., 41.

²³ M. Držečnik–V. Grmič, *Duhovnikovi sodelavci v župniji*, Maribor 1971, 4.

²⁴ M. Držečnik–V. Grmič, v op. 23 n. d., 16.

morda korak pred siceršnjim razvojem mišljenja. To pa bi govorilo v prid hipotezi, da se pojmovanje razvija le pod neizprosno kladivom funkcionalne nuje v življenjski praksi, tudi v življenjski praksi Cerkve.

Dokler je gledanje na vlogo laika pretežno funkcionalno, še nismo na ravni drugega vatikanskega koncila. Kazalec tega je lahko tudi poudarjen miselni dualizem duhovnik-laik. Kakor imata tako duhovnik kot laik svoje specifično poslanstvo in vlogo ter sta različna uda na istem Kristusovem telesu, pa je specifična diferenca med njima v koncilskem gledanju zelo v ozadju v primerjavi z njunim skupnim imenovalcem. Strukturnalna analiza izrazja torej razgali dejstvo: kdor govori predvsem v dualističnem žargonu duhovnik-laik, ima svoje mišljenje usmerjeno predvsem na specifično razliko, in če že govori o poslanstvu laika v Cerkvi kot skupni nalogi z duhovnikom, dela to iz funkcionalne potrebe.

Tipičen primer, kako poteka razvoj laikove vloge v naši pastoralni, lahko sledimo tudi ob dilemi: ali je laik pomočnik ali je sodelavec pri delu Cerkve? Razčlenimo shematično to dilemo z obeh strani.

Cerkev, ki samo sebe jemlje pretežno kot hierarhično ustanovo, ima svoje služabnike, – v današnjem izrazju bi morali reči uslužbenca – ki opravljajo njeno poslanstvo in odgovarjajo za izvajanje osnovnih verskih razsežnosti. Kolikor sami tega ne zmorejo, si naprosijo, pridobijo ali naročijo pomočnike za pomoč. Pomočniki so v službi cerkvenih služabnikov, za svoje delo so odgovorni njim, ki so jih najeli, in ne predvsem sebi, občestvu in Bogu. Odnos med cerkvenim služabnikom in njegovim pomočnikom je enosmeren, hierarhičen in funkcionalen. Ta odnos je globoko zakoreninjen, obe strani ga v temelju tako doživljata in tudi izhaja iz dejanske lestvice odgovornosti za stvar. Če se torej reče, da je cerkovnik župnikov pomočnik, se nikaikor ne more reči, da je tudi župnik cerkovnikov pomočnik.

Ko pa Cerkev sama sebe pojmuje pretežno kot odrešenjsko ustanovo, kot božje ljudstvo, kot Kristusovo skrivnostno telo in kot bratsko občestvo vernih v hoji za Kristusom, vlada med vsemi verniki temeljna enakost, različnost pa je le v vlogah, ki jih opravljajo. Gre torej za funkcionalno različnost organov v telesu in ne za socialno različnost v stopnji pripadnosti in odgovornosti. Funkcionalna različnost pa je nekaj zelo obrobnega v primerjavi z ontološko enakostjo. Nihče torej ni bolj Cerkev kot drugi in Cerkev ni nikogaršnja »last« bolj kot drugega. Za osnovne razsežnosti verovanja in osnovne pastoralne naloge so torej vsi soodgovorni. Kdor to odgovornost bolj doživlja v svoji vesti, se bolj vključuje v delo, pač tam, kjer je nadarjen, poklican in kjer ga občestvo potrebuje in pošlje. Vsi, ki kakorkoli delajo pri osnovnih nalogah poslanstva Cerkve, so si medseboj sodelavci v istem pomenu besede. Birmanski voditelj je v enakem pomenu župnikov sodelavec kot je župnik sodelavec birmanskega voditelja. Zato v jedru ne more le župnik oblikovati birmanskih voditeljev, ampak tudi birmanski voditelji župnika; vsi se med seboj kot bratje sooblikujejo. Sodelavci se namreč med seboj sooblikujejo, pomočnike pa nekdo oblikuje.

Besedo sodelavci so zadnja leta začeli pri nas uporabljati mnogi v Cerkvi. Toda prevzeli so le novo besedo, ohranili pa starega duha: doživljajo in ravnaajo kot gospodarji ali kot pomočniki, pač s katere strani je kateri, saj je odnos vedno obojestranski; za pomočnika gre le tisti laik, ki ne doživlja svoje vere kot zrel brat vsem drugim vernikom in z laiki bratsko sodeluje le tisti duhovnik, ki Cerkev doživlja pokoncilsko v globini svoje zavesti. Samo uvajanje novih besed za stare odnose pa je vedno velika prevara ali samoprevara, ki se čez nekaj časa v praksi kruto maščuje:

daljnoročno ne doseže tega, kar je trenutno želela, prek zmede besed pa za kako pokolenje vzbudi odpor tudi do nove vsebine, ki jo ljudje zamenjujejo s staro prakso, pretihotapljeno v novo besedo. Orvellovsko socialno zmedo omogoča prav nepristna uporaba besed, to je novorek, kar je dobro vedel že Konfucij;²⁵ ne povzročajo le zgrešeni odnosi zmedenega jezika, ampak tudi obratno: netočno izražanje prinaša zmedo med ljudi.

Kako se ob dilemi: ali je laik pomočnik ali sodelavec pri delu Cerkve razhajajo poti predkoncilskega in koncilskega pojmovanja Cerkve, nazorno kaže Offele²⁶, ko razpravlja o patologiji občestva. Med drugim si postavlja alternativni, kot sta: služiti ali vplivati, občestvo ljubezni ali interesna skupnost. Rešitev je jasna: patologija nastaja v današnjem krščanskem občestvu, če skušajo »očetje imeti otroke za pomočnike in nanje le vplivati«, če skušajo »sodelovati« z njimi le v besedi, sicer pa živeti z njimi svojo interesno skupnost . . .

Morda bi dejstva ob razvoju laikove vloge v Cerkvi lahko strnili takole. V času, ko je bila Cerkev že zrela »mati« in so prihajali ob preseljevanju novi narodi kot kulturni in verski »otroci«, je bilo samoumevno, da so se kleriške vloge absolutizirale in sakralizirale: odgovornost v družini z majhnimi otroki imajo lahko le starši. Z rastjo pa se v družini pojavi izrazita transformacijska kriza: otroci niso več otroci, ampak mladostniki. Bistvo krize družine kot skupine je v tem času to, da se prej zgolj »zunanja družina« internalizira in postaja notranja »družina« v zavesti večrajšjih otrok²⁷: vrednote, norme in deloma celo modeli ravnanja postanejo pri mladostnikih notranji, s tem pa so sami sposobni enake odgovornosti kot starši. Zato odgovornost za skupne stvari v družini ne more biti več pokroviteljska, ampak bratsko pričevanjska.

»Pubertetno ravnanje« narodov Evrope in Amerike glede njihovih medsebojnih odnosov je hkratno s transformacijsko krizo naravnih skupin in s ponovno emancipacijo temeljne enakosti vseh kristjanov v poslanstvu Cerkve; morda to pomeni takšen sociološki prehod od zunanje družine k internalizirani »družini« nove razporeditve odgovornosti in vlog v modelih ravnanja in v sožitvenih strukturah. Tembolj, ker je vse to hkratno s sekularizacijo, ki je spet analogna navideznemu zavračanju vseh vrednot pri mladostniku, v resnici pa je to pri njem le nujno razvojno preizkušanje njihove trdnosti, preden jih odraščajoči dokončno ponotranji in prevzame. Zato ni čudno, če Metz²⁸ v zvezi z odgovornostjo krščanskega občestva za načrtovanje prihodnosti govori predvsem o pozitivnih teoloških vidikih sekularizacije.

Razčlenjevanje dileme: ali pomoč ali sodelovanje laikov pri delu Cerkve? lahko sklenemo z Restovimi²⁹ besedami; ko govori o duhovnikih in laikih v pokoncilskem krščanskem občestvu, končuje razpravo s slovesnim tonom, ki je za strokovno delo nenavaden, razumljiv pa postane v kontekstu aktualnosti vprašanja, ki ji je razvoj zadnji dve desetletji pritrnil: »Napočila je ura, ko sta se obe strani pripravlje-

²⁵ Prim. Konfucije, *Veliko učenje*, Beograd 1984, 12–13.

²⁶ Prim. W. Offele, *Pathologie der Gemeinde*, v: A. Exeler-J. B. Metz-W. Dirks, *Die neue Gemeinde*, Mainz 1968, 183–202.

²⁷ O internalizirani družini govori zlasti R. D. Laing, *Die Politik der Familie*, Reinbek bei Hamburg 1979.

²⁸ Prim. J. B. Metz, *Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft*, v: A. Exeler-J. B. Metz-W. Dirks, *Die neue Gemeinde*, 247–260.

²⁹ W. Rest, *Priester und Laie in der Gemeinde*, v: A. Exeler-J. B. Metz-W. Dirks, *Die neue Gemeinde*, 46.

ni med seboj sprejeti in potrjevati v krščanskem bratstvu in polnoletnosti. Bržčas je to kairos, ki ga ne bo več, če ga sedaj **ne zaznamo in ne vzamemo zares**. Torej se mudil!» (podčrtano v izvirniku)

Model župnije v začetku tretjega tisočletja

Župnija je temeljna strukturna enota Cerkve skorajda vso njeno zgodovino. Krajevna občestva med pokristjanjevanjem v prvih stoletjih imamo lahko za njene zakonite predhodnike, s širjenjem škofije zunaj mest pa dobiva že tedaj čedalje bolj podobo sestavnega dela škofije. Današnja župnija je pretežno krajevna, svojo podobo je dobila iz tridentinskega koncila, v naših krajih pa so jo juridično in delovno nekoliko preoblikovale tudi jožefinske reforme.

Današnja razprava o teritorialni župniji se je začela pred prvo svetovno vojno z vprašanjem o velikosti župnije. Od tedaj pa dobiva to vprašanje nove in nove vsebinske in strukturne razsežnosti. Pred drugo svetovno vojno je globlje posegalo v župnijsko prenavo liturgično gibanje in je zajelo tudi našo Cerkev; najprej z mladinskim gibanjem, pozneje pa tudi v precejšnji liturgični publicistiki; za naše razpravljanje je pomembna zlasti Oražmova³⁰ knjiga Naša župnija.

Posebno ostrino so vprašanja o župniji dobila ob novih velikih mestnih naseljih, kjer je klasična teritorialna župnija ostala kot nemočna starka; v njeni veliki, kot mravljišče naseljeni hiši jo poznajo in upoštevajo le redki prebivalci. To pa ne pomeni, da je teritorialna župnija dokončno preživela. Greinacher³¹ je bil že takoj po koncilu mnenja, da bo imela teritorialna župnija v takih spremembah tudi v prihodnje veliko vlogo, ne bo pa edina oblika, zlasti pa se bo zelo popestrila v svoji notranji zgradbi in podobi.

Pri nas ni mogoče zajeti sedanjega stanja župnije v kakšen tipičen opis, saj so razmere župnije v novih mestnih naseljih z deset ali dvajset tisoč prebivalci popolnoma drugačne kot v kakšni podeželski župniji, ki jo sestavlja nekaj hribovskih vasi z večino ostarelih, ker so se mlajši odselili. Ker v tej drugi župniji niso v krizi ustaljeni strukturni modeli, moramo imeti pri našem razpravljanju v mislih le prvo, pa tudi vse druge župnije v živahno se razvijajočih manjših središčih po Sloveniji. Zanje je značilno, da cerkvena praksa upada, precejšen del župljanov pa so tako imenovani obrobni in oddaljeni kristjani, ki imamo stike z župnijo le pri tistih zakramentih in obredih, ki so najgloblje ukoreninjeni v tradicionalne življenjske navade.

Ustaljena pastoralna praksa poteka z ene strani skupnostno s pridiganjem, javnim bogoslužjem, tiskom in drugimi oblikami farnega življenja, z druge strani pa individualno s spovedovanjem in osebnimi pastoralnimi pogovori ob raznih priložnostih. Poleg skupnostnega in individualnega pastoralnega dela je utečen »šolski« verouk, povezan s šolsko obveznostjo od Marije Terezije sem. Čeprav dobiva v povojni dobi novo podobo, ne more po svoji naravi bistveno preseči veroučne šole in odločilno prispevati pri reševanju verske krize. Pri osnovnošolskem verouku tudi ne moremo govoriti o skupinah, saj otroci do mladostništva razvojno niso zmožni živeti v skupini in skupinsko delati v pravem pomenu besede.

³⁰ J. Oražem, *Naša župnija*, Ljubljana 1939.

³¹ Prim. N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966, 346–351.

Ta pastoralni model danes ne more niti vzdrževati verske prakse, kaj šele, da bi deloval misijonsko v sorazmerno razkristjanjenem okolju. Kot smo ugotovili prej, so temeljne skupine ali majhna občestva edina metodično zmožna prevzeti to nalogo. Tako je v pastoralni literaturi čedalje več govora o skupinah in eden od možnih modelov župnije v začetku novega tisočletja je župnija kot skupnost skupin.³² V naših župnijah je tudi dejansko čedalje več skupin. Poleg njih nastajajo tudi medžupnijske skupine, ki imajo prav tako svoje mesto v Cerkvi, toda o njih tukaj ne govorimo.

Župnijske verske skupine so dvojne: temeljne in sekundarne. Temeljne živijo svoje versko življenje celostno primarno, so »zrele« in sorazmerno trajne, sekundarne pa so umetne, priložnostne, začasne in prehodne, najsi želijo s svojim programom skupinskega verskega dela poglobiti posamezen izsek verskega življenja ali pa imajo namen izoblikovati se v temeljno versko skupino. V naših sedanjih razmerah ni kakšnega primarnega zagona, kot je bil po koncilu, niti ni take naravne spontanosti in eruptivnosti, kot je v Afriki in Latinski Ameriki. Zato se lahko oblikujejo župnijske skupine le z dobrim skupinskim verskim delom po ustreznih delovnih programih. Pri skupinskem verskem delu po metodi naključnih uspehov in zmot ni pričakovati, da bi se razvile župnijske skupine, ki bi imele kakšen večji pastoralni pomen in bi bile bistveno komaj kaj več kot modna muha enodnevnica. Primer je mladinski verouk, zanj so bila pred dvajsetimi leti zelo ugodna tla, do danes pa še ni našel svoje prave podobe, medtem pa so se tla precej izčrpala.

Odločilni pomanjkljivosti našega skupinskega verskega dela sta pomanjkanje dobrih delovnih programov za različne župnijske skupine in neusposobljenost pastoralnih delavcev za skupinsko delo. To je namreč metodično popolnoma drugačno kot individualno ali kot skupnostno pastoralno delo, pastoralni delavci pa se zanj niti teoretično niti praktično ne usposablajo. Toda o teh vprašanih ne moremo tu razpravljati obširneje.

Kakšno mesto imajo torej skupine v jutrišnji župniji?

So najbolj živ del župnijskega življenja in iz njihove dinamike se napaja individualno in skupnostno pastoralno delo v župniji. Zlasti pa omogočajo svojim članom pristno versko izkušnjo, brez katere je vse versko življenje v župniji le folklorne narave.

Vsaka verska skupina v župniji, tako temeljna kot umetna, mora biti živ in dejaven člen celotnega župnijskega občestva, in sicer na liturgičnem, pričevanjsko oznanjevalnem in na diakonijskem področju. Konkretno na primer. Vsaka skupina nekajkrat na leto pripravi nedeljsko župnijsko mašo, pri večjih praznikih pa en del celotnega slavlja, stalno skrbi za nego nekaterih bolnikov, za branje verskega tiska slepim, njeni člani prevzemajo v pripravi na birmo nekaj birmancev in podobno.

Naj poudarim še, da bi bila župnija kot občestvo skupin verjetno tudi v veliki meri rešitev sedanje krize duhovniške identitete, saj bi bile temeljne skupine duhovniku pravi družinski dom, kjer bi se polnil in duhovno odpočil od nenehnega pastoralnega garanja. Toda to vprašanje bi zahtevalo širšo razčlenitev.

Strukturni model župnije kot občestva skupin lahko pregledno prikažemo v tejle risbi:

³² Pri nas je imel na primer predavanje o župniji – skupnosti občestev dr. Rafko Valenčič na katehetskem tečaju na Mirnu 1979; gl. R. Valenčič, *Župnija – skupnost občestev*, v: *Bogoslovni vestnik* 39 (1979), 143–166.



Skupine in skupinsko versko delo v župniji

Na prelomu v tretje tisočletje je stvarno možno, da bo imela naša župnija naslednje vrste temeljnih in sekundarnih skupin:

1. **Župnijski svet** je osrednja vodstvena, svetovalna in odgovorna skupina v župniji. Programom za delo župnijskih svetov je bila pri nas posvečena že precejšnja pozornost.³³ Člani župnijskih svetov so izmed najbolj dejavnimi verniki, zato so navadno tudi člani te ali one matične verske skupine v župniji, če v njej le obstajajo še druge skupine poleg župnijskega sveta.

2. **Pevski zbori.** Te vrste skupin so v župniji posebne, ker se v njih verniki zbirajo pretežno okrog glavne dejavnosti – petja. Zadnja leta uspešno zapolnjujejo z

³³ Poleg že omenjene Držečnikove in Grmičeve brošurice Duhovnikovi sodelavci v župniji so delu župnijskih svetov namenjeni še naslednji priročniki in publikacije s številnimi prispevki:

– **Župnijski sveti v ljubljanski nadškofiji**, pripravila Komisija za župnijske svete pri Škofijskem pastoralnem svetu, Ljubljana 1972.

– **Župnijski pastoralni sveti**, Priročnik I, Ljubljana 1980.

– **Župnijski pastoralni sveti**, Priročnik II, Ljubljana 1982.

– List **Naše poslanstvo**, pisma članom ŽPS, ki izhajajo od 1985 občasno kot posebna številka **Pastoralnega gradiva**, **Pastoralne priloge** in **Pastoralnih pogovorov**.

– Številni članki zlasti v pastoralni reviji **Cerkev v sedanjem svetu**.

orglarsko šolo pomanjkanje organistov in zborovodij. Mislim pa, da ostaja pri njihovem šolanju še naloga, da bi jih bolj usposobili za vodenje zbora kot človeške verske skupine, delovne programe pevskih zborov in ansamblov pa bi bilo treba razumno dopolniti zlasti s pokoncilskim liturgičnim duhom. Pevski zbor postane praviloma hitro naravna prijateljska skupina; ob neustreznem vodenju pa se v njem razmahnejo zelo »neverske« razvade (govorjenje in pitje med bogoslužjem na koru, podcenjevanje ljudskega petja kot temeljne oblike liturgičnega sodelovanja in podobno).

3. **Mladinske veroučne skupine** so prehodne, nikoli se ne razvijejo v naravno versko občestvo. Njihov namen je preraščanje otroške vere v osebno in odraslo, vključevanje v župnijo in poglobitev verske izobrazbe na srednješolsko raven. Program in vodenje te vrste skupin ima več posebnosti zaradi specifične mladostniške dobe. Pri njenem delu se da s pridom uporabljati kakih štirideset dejavnosti, po katerih bi dosegali zgoraj navedeni namen. V okviru mladinske veroučne skupine v župniji deluje lahko tudi nekaj stalnih ali občasnih podskupin (ansambel, pritrkovalci, dramska . . .).³⁴

4. **Skupine za pripravo na zakon.** Slovenska Cerkev je zelo uspešno ukoreninila skupnostno informativno pripravo na zakon. Kot dopolnilo tega je treba začeti s skupinami od štirih do devet parov, ki bi se dobivali na primer dvotedensko dve leti (torej tudi po poroki) z namenom, da se skupaj naučijo nenehnega partnerskega usklajanja odnosov ter verskega doživljanja svojih vsakdanjih križev in medsebojne ljubezni.

5. **Zakonske skupine.** Medžupnijski model zakonskih skupin pri nas uspešno razvija zlasti p. Vider. Treba pa je razviti tudi model župnijskih zakonskih skupin, ki bi bil v prvih letih zakona nadaljevanje mladinske veroučne skupine in skupine za pripravo na zakon. Daljnja priprava tal za to vrsto skupinskega dela in skupin so tudi sedanja predavanja za zakonce ob misijonih, duhovnih obnovah in v nekaterih župnijah tudi redno med letom.

6. **Družinske skupine** so enako potrebne kot zakonske. Na njih sodelujejo zakonci skupaj s šolskimi in odrasčajočimi otroki. Take skupine bodo v veliki meri prevzele versko vzgojno vlogo sedanjega verouka, kajti pri njih bo šlo za celostno življenjsko sprejemanje verskega razpoloženja v skupini od intelektualnih informacij pri pogovoru do skupne molitve, bogoslužja, dobrotelčnosti, razvedrila . . . Kako bi bilo treba oblikovati programe za delo teh skupin, slutim po izkušnjah pri občasnem skupnem »mladinskem« verouku za mladince in za njihove starše, saj se je dobro obnesel.

7. **Skupine samskih.** Slovenskega kristjana so v preteklosti zelo oblikovale tete in strici v družinah. Tudi cerkvena tradicija Marijinih družb kot skupin samskih v župniji je bila bogata. Samskih je tudi danes veliko, so pa razkropljeni ob robu družbenega in cerkvenega ugleda in njihove velike proste sile se izgubljajo v škodo občestva in njih samih, saj začno z leti s svojo odvečno energijo »žreti« sami sebe, kot je ugotavljal v svoji razvojni shemi Erikson.³⁵

³⁴ Z mladinskimi veroučnimi skupinami delam sistematično petnajst let, razčlenjujem in izpopolnjujem delovne programe (zlasti skupaj z dipl. teologom Imrejem Jerebicem), in ocenjujem vrednost dosežene. O vsebinskih vidikih dela mladinskih veroučnih skupin sem pisal v nekaj deset člankih v našem verskem tisku, približno toliko osrednjih vsebinskih tem mladine pa ostaja še neobjavljenih, kot naloga pa tudi sistematični prikaz spoznanj in izkušenj o metodiki dela z mladinsko veroučno skupino.

³⁵ Prim. E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1980.

8. **Skupine ostarelih in ovdovelih.** Stari so v današnjem svetu med najbolj osamljenimi in družbeno odrinjenimi. Njihove življenjske izkušnje so nujno potrebne občestvu, narodu, Cerkvi, da se lahko skladno razvija in ima potreben zgodovinski spomin. Podobno kot pri samskih so tudi tu zelo plodna tla, da bi v slovenski Cerkvi izoblikovali primerne programe za delo teh vrst skupin, nekaj časa z njimi delali in bi tako postale v župniji temeljne skupine, od katerih bi bili bogati sadovi.

9. **Molitvene skupine.** Te uvajajo pri nas zlasti razna gibanja, vendar pa imajo to pomanjkljivost, da slepo prenašajo tuje modele organiziranja in oblike (pesmi, molitve . . .), zanemarjajo pa v svoji duhovnosti slovenskega duha, naše izročilo in specifičnost naših sedanjih razmer. Kljub temu pa je njihova izkušnja vredna in jo bo treba upoštevati pri oblikovanju programov za tovrstne skupine. Molitvene skupine bodo v župniji lepo zapolnile praznino, ki je nastala z osipom nedeljskega popoldanskega blagoslova in nauka ter celodnevni čiščenj Najsvetejšega.

10. **Meditativne skupine** so posebna vrsta molitvenih, le da je pri njih poudarek na sistematičnem in celostnem učenju verskega doživljanja vsakdanje stvarnosti.³⁶ Meditativne skupine so seveda zlahka tudi medžupnijske.

11. **Biblične skupine.** Zanje mislim, da je ta čas pri nas posebno ugoden trenutek. Izšlo je toliko biblične literature kot nikdar od Trubarjevih časov sem. Nov prevod Nove zaveze je bil razgrabljen prvi dan, ko je izšel. Bogastvo biblične literature pa lahko zaživi v cerkvenem občestvu le, če se utelesi prek župnijskih bibličnih skupin. Treba je imeti pred očmi, kolikšna sila je živ stik občestva s Svetim pismom: drugi vatikanski koncil je bil v veliki meri sad bibličnega gibanja, današnja prenova verskega življenja Latinske Amerike v temeljnih občestvih se veliko hrani s Svetim pismom itd. Zato bi se morala slovenska Cerkev sistematično zavzeti za biblično delo, zlasti za župnijske biblične skupine.³⁷

12. **Študentske skupine.** Sedaj so večinoma medžupnijske, organizirane okrog MOŠ. Številne njihove dejavnosti so dobro utečene (teološki tečaj, romanja, tisk . . .), niso pa še izdelani modeli dela na rednih srečanjih. Seveda je študentska populacija odprta, zato morajo biti delovni programi tovrstnih skupin prožni. Vsekakor bi bilo potrebno narediti vsaj bilančni presek in zbirni skup različnih možnosti dela v študentskih skupinah. Najsi so študentske skupine župnijske ali medžupnijske, so po obliki prehodne, podobno kot mladinske veroučne. Zdi se, da zaradi sorazmerno neizdelanih programov dela študentskih skupin naredijo za poglobitev verske izobrazbe na raven drugega akademskega znanja več teološki tečaji kot skupine, za poglobljanje duhovnosti študentov pa več duhovne vaje kot redna skupinska srečanja, čeprav bi redno delo skupin moralo nuditi v osnovi več kot te dopolnilne oblike.

13. **Izobraženske skupine.** Redno morajo biti izobraženci razpršeni po različnih vrstah drugih skupin, kajti življenjskost primarnih skupin oziroma temeljnih občestev je odvisna tudi od tega, ali obsega kar najširši življenjski prostor izkušenj najrazličnejših ljudi. Vendar pa so tudi posebne izobraženske skupine upravičene, sicer

³⁶ Tudi z meditativnimi skupinami delam že petnajst let, bil sem na tečajih meditacije pri K. Tilmanu in nekaterih drugih učiteljih, postopoma pa razvijam meditativne programe, ki bi bili primerni danes pri nas. Prim. J. Ramovš, *Sprostitev v zbitosti*, v: *Znamenje XII* (1982), 501–515.

³⁷ V letu 1985/86 sem prvič preizkušal enega od delovnih programov za župnijsko biblično skupino, ki sva ga pripravila z dr. Jožetom Krašovcem, nadaljnji delovni programi pa so pred tem, da jih tudi začnemo poizkusno izvajati v praksi. Jeseni 1986 sem začel delati z učno skupino duhovnikov za vodenje župnijskih bibličnih skupin.

si danes slovenski verni razumnik težko stalno pogloblja versko znanje na raven svojega siceršnjega posvetnega znanja, zlasti pa si težko zgradi most nad prepadom med vero in vsakdanjim življenjem, kar se praktično kaže kot »nikodemovski kompleks«. Delo vernih izobražencev se pri nas nanovo obuja, zato bi bilo treba misliti tudi na delovne programe teh skupin.

14. **Birmanske skupine** se pri nas naglo uvajajo kot priprava na birmo in po njej za pubertetnike (7. in 8. razred). Vodijo jih navadno mladinci in študentje, deloma starši, kar je bolj primerno. Sedanji programi so preveč teološki, so le nov »zvočnik« izobraževalno katehetskega dela v sedanjem verouku. Takim programom niso kos teološko neizobraženi sodelavci, niti po njih ni nujna ob sorazmerno veliko izobraževalnega verouka. Posebno pozornost je treba posvetiti voditeljem birmanskih skupin, tako da so le-ti skorajda samostojna **skupina birmanskih voditeljev** v župniji. Birmanske skupine so trenutno ena od obetavnejših možnosti slovenske kateheze, ker lahko oblikujejo skupinsko zavest takoj v začetku oblikovanja samostojne osebnosti (v puberteti), ker je ob njih zavzetih veliko voditeljev – laičnih sodelavcev iz župnije in ker so možnosti za uspešno gradnjo mostu nad prepadom med vero in vsakdanjim življenjem, še preden se mlad človek tega prepada ove v mladostništvu in s tem pogosto začne opuščati versko prakso.³⁸

15. Poleg naštetih so v župnijah možne še **razne priložnostne skupine** (na primer gradbeni odbor ob gradnji in podobni). Nekateri uvajajo zlasti v okviru župnijskih svetov specializirane diakonijske, liturgične in podobne skupine. Mislim, da to ni dobro (razen kolikor gre za ozaveščanje in organizacijo teh vidikov prek župnijskega sveta), ker morajo biti vse te osnovne krščanske razsežnosti in dejavnosti primerne vgrajene v programe sleherne verske skupine. Pač pa je zelo pomembno, da bi sestavljali zelo živo **skupino vsi kateheti in pastoralni sodelavci** v eni župniji, lahko pa tudi iz več župnij, če so dovolj povezane. Pri sistematični obdelavi skupin v župniji bi bilo treba upoštevati tudi **redovna občestva v župniji in skupine ob njih** (»tretji redovi«) ter morebitne **skupine sodobnih duhovnih gibanj**, ki so večno razpete med absolutizirajočim »vsiljevanjem« svojega modela vsej župniji (na primer ponekod neokatehumenat) in med povlačenjem v osamo pred župnijo (ponekod ognjiščarji); ena in druga težnja pa sta zakonitost patologiziranja gibanja v sekto.

S tem seveda ne mislim podcenjevati gibanj, ki so pogloblitvena prenovitvena sila v Cerkvi. Poleg tega sodijo lahko v župnijske verske skupine tudi zelo posrečena diakonijska gibanja, kot sta **Bratstvo bolnikov in invalidov**, ki pri nas že dalj časa lepo dela, zlasti medžupnijsko ob reviji Prijatelj ali pa gibanje **Vera in luč** za duševno prizadete in njihove svojce, ki si zadnja leta tudi lepo utira pot pri nas in izdaja svoj časnik, Lučko.

Skupinsko versko delo in temeljna župnijska občestva, ki so sad dobrega skupinskega verskega dela, bo možno množično uvajati v župnijah slovenske Cerkve, če začnemo načrtno usposablјati pastoralne delavce ter oblikovati in primerno preizkušati delovne programe za različne skupine. Mislim, da je to velika skupna odgovornost slovenske Cerkve, posebej pa teološke fakultete.

Ob skupinskem verskem delu v župniji se odpirajo še številna teoretična in praktična vprašanja. Eno od zelo pomembnih je na primer prehajanje umetne ver-

³⁸ Tudi to delo sem študijsko preizkusil od začetka do konca v eni župniji, v nekih drugih pa sodeloval. Do navedenih spoznanj sem prišel ob tem delu. Poleti 1986 smo priredili 8-dnevni tečaj za župnijske sodelavce, pretežno voditelje birmanskih skupin; predavanja so izšla v zborniku **Uskovniški teden 1986**.

ske skupine ob skupinskem verskem delu v temeljno versko skupino. Toda to in druga podobna vprašanja presegajo okvir tega prikaza. Vsekakor sta za sedaj osnovno vprašanje in temeljna dilema, ali bo slovenska Cerkev zmogla pastoralni napor, da v nekaj desetletjih ustvari in uteče primerne modele za delo številnih župnijskih in medžupnijskih skupin in tako prenoči župnijo v občestvo živih malih skupin.

Povzetek: Jože Ramovš, Župnija prihodnosti kot občestvo skupin

Razprava izhaja iz postavke, da bo župnija tudi v prihodnje ostala osnovna strukturna enota občestvenega življenja v katoliški Cerkvi.

Po opredelitvi izrazja v zvezi s skupino in skupinskim verskim delom v župniji so orisane nekatere relevantne spremembe v današnji stvarnosti, kot so: prevlada funkcionalnega doživljanja nad odnosnim, nesposobnost človekove zavesti, da bi se soočala s sodobno stvarnostjo brez patoloških obrambnih mehanizmov in omamljanja ter transformacijska kriza temeljnih človeških skupin. Vse to globoko zadira v verovanje sodobnega človeka; zlasti kot transformacijska kriza vseh metodičnih in strukturnih modelov verskega življenja, oznanjevanja in sožitja vernih. Možna rešitev krize se kaže v smeri, da bi oblikovali temeljne verske skupine.

Summary: Jože Ramovš, The Future Parish as a Community of Groups

This paper is based on the assumption that the parish will remain the basic structural unit of community life in the Catholic Church.

After defining the terms in connection with group and religious group work in the parish, there are described some relevant changes in the present reality, e. g. the predominance of structural experience over the relational one, the inability of the human consciousness to confront modern reality without pathological defence mechanisms and without being drugged or intoxicated and the transformational crisis of basic human groups. All these phenomena deeply influence the believing of modern man, especially as a transformational crisis of all methodical and structural patterns of religious life, preaching and coexistence of the faithful. A possible solution to the crisis seems to lie in the direction of forming basic religious groups.

Anton Strle

H. Urs von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi in o miru v teologiji

Gotovo je, da Bog »hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice« in Kristus je »sam sebe dal v odkupnino za vse« (1 Tim 2,4,6). Iz tega pa ne sledi, da se bodo gotovo navsezadnje zveličali vsi ljudje. Verska resnica o vsezveličavnosti božje volje pomeni, da noben človek ni izključen od poklicanosti k odrešenju in zveličanju, tudi ne tisti ljudje, h katerim evangeljsko oznanilo ni prišlo in ne bo prišlo. »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22, 5).

Vendar pa z druge strani Bog pri podeljevanju milosti brezpogojno upošteva in spoštuje svobodo svoje stvari. Bog ne ravna z ljudmi kakor z nedoraslimi bitji, ki navsezadnje ne morejo biti odgovorna za svojo lastno usodo. Bog nikomur ne vsili zveličanja; s podeljevanjem milosti, ki je potrebna za zveličanje, Bog ne odpravi svobodnega sodelovanja.¹ Zato nihče o sebi ne more s popolno gotovostjo vedeti, ali bo dosegel zveličanje. Božja milost mu je sicer zagotovljena, a ne ve, ali je ne bo svobodno odklonil in se v tem odklanjanju dokončno zakrknil. Tako apostol kliče: »Kdor stoji, naj gleda, da ne pade« (1 Kor 10,12); »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,13). Ko tridentinski koncil zanika takšno vednost, dostavlja: »Kljub temu so vsi dolžni postavljati in spet postavljati kar najtrdnejše upanje v božjo pomoč,« ko gre za milost, kakršna je potrebna za dosego zveličanja.²

Upati glede svojega lastnega zveličanja smo torej celo dolžni. Ali pa smemo upati tudi glede vseh ljudi, da se bodo zveličali (čeprav s pristavkom, da tega ravno ne vemo, da pa upamo)? Na to vprašanje odgovarja Hans Urs von Balthasar v svojem odzivu na hude pomisleke zoper nekatere njegove trditve. S tem vprašanjem povezuje Balthasar obenem vprašanje takšnega »miru v teologiji«, kakršen je danes zelo potreben. To je problematika, s katero se hočemo seznaniti v tem sestavku.

¹ DzS 1555 sl.: S (slov. prev. v: *Vera Cerkve*) 823 sl.

² DzS 1540: S 810.

I. Ne »teolog praznega pekla«, temveč krščanskega upanja

V času, ko je H. U. von Balthasar prejel nagrado Pavla VI., se je v italijanskem časopisju pojavila trditev, da je nagrajenec »teolog praznega pekla«, češ da zagovarja mnenje, ki je podobno origenističnemu nauku o »apokatastazi«, »vesoljni poravnavi«³, mnenje, da končno ne bo prav nobenega pogubljenca, tudi ne satana (o katerem precej govori Sv. pismo), da se bo torej končno »pekel izpraznil«, če je sploh kaj »naseljen«. V pogovoru s časnikarji je nato Balthasar rekel: »Nikdar nisem rekel, da je pekel prazen. Ta stavek je sad hudega nesporazuma; jaz namreč zagovarjam nekaj zelo drugačnega od tega: da božja ljubezen nikogar ne zavrže. Kristusove besede: kar storite drugim, storite meni, odpirajo pri Pavlu in Janezu prepričanje, da Bog želi zveličanje vseh ljudi in da mora Cerkev moliti prav za vse, kajti za vse obstaja upanje. Samo kdor dokončno odkloni Kristusovo ljubezen, se pogubi: dejansko sam sebe pogubi; in ogenj, ki ga žge, je božja ljubezen, ki jo je odklanjal. Z druge strani sv. Pavel, ki se ne čuti krivega, ve, da ga bo Kristus sodil, a ne ve (in mi ne vemo), kako ga bo sodil – torej ne moremo napraviti nikakršne teorije.«⁴ Tudi je Balthasar za odstranitev omenjenega nesporazuma objavil v časopisu *Il Sabato* Majhno katehezo o peklu, ki jo je nato (brez Balthasarjeve vednosti) ponatisnil *Osservatore Romano* v svoji nemški izdaji.

Ta »kateheza o peklu« ima štiri točke: O bistvu pekla; svetopisemsko razodetje; cerkveno izročilo; izkustvo križa pri svetnikih. V 3. točki pravi Balthasar: Kar se tiče cerkvenega učiteljstva, ni bilo nikdar dvomov o obstoju pekla (kot možnega pogubljenja ljudi); obenem to učiteljstvo naglašja, da hudobni sami sebi s svojo odločitvijo svobodne volje (*arbitrio voluntatis propriae*: DzS 443) pripravljajo pogubljenje. A medtem ko je cerkveno učiteljstvo mnoge razglasilo za blažene in svete, se pa nikdar ni o kakem določnem človeku izreklo, da je v peklu. – Teološko izročilo pozna dve skrajni stališči, ki sta danes obe nesprejemljivi. Eno z določnostjo ve, da bodo vsi ljudje končno rešeni, da torej nikogar ni v peklu. To stališče je obsojeno (D 411). Obsodba se obrača zoper origenistične trditve nekaterih menihov 5. in 6. stol. Danes ni gotovo, ali je Origen sam zastopal to stališče; najboljši poznavalci Origenovih del to zanikajo. Nasprotno stališče je Avguštinovo in je imelo vpliv na sholastični srednji vek in nato še na reformacijo in janzenizem: to stališče z določnostjo ve, da je tolikšno in tolikšno število ljudi (ali je večje ali manjše kakor pa število zveličanih, to je nekaj drugotnega) za večno pogubljenih. Tudi to drugo stališče ni združljivo z ravnanjem cerkvenega učiteljstva v tem pogledu, pa tudi ne s končno tendenco Sv. pisma Nove zaveze. Celotno oznanjevanje Cerkve bi moralo vprašanje o možnem pogubljenju, kakor pravi kardinal J. Ratzinger, obravnavati bivanjsko, eksistenčno, se pravi kot nekaj, kar si mora vsakokrat vzeti k srcu vsak posameznik zase; saj tu ne gre za nekakšno vsakdanjo objektivno resnico, ki se potem bolj tiče drugih kakor pa mene. Tukaj je danes vsekakor mesto za najpomembnejšo, življenjsko daljnosežno korekturo, ki je potrebna, korekturo, ki seveda čisto nič in v ničemer ne oslablja resnobe cerkvenega oznanjevanja, vendar pa pušča tudi odprt prostor krščanskemu upanju glede vseh ljudi – upanju, ki nikdar ne postane vednost. Tem premislekom Balthasar pristavlja: »Najbolje je govorila o tem vesoljnem

³ Tako sloveni »apokatastazo« A. Ušeničnik, v: *IS VI*, 97. J. Ukmar sloveni z »zopetna prenova« ali »končna splošna sprava umnih bitij z Bogom«, v: *Eshatologija*, Škedenj pri Trstu 1972, 149 sl.

⁴ V časopisu *La Repubblica*, 30. 8. 1984, 14, je izšel članek *Ecco il teologo dell'inferno vuoto. Il grande amore di Dio non respinge nessuno*, odkoder jemljem vsebino tega pogovora.

upanju sv. Terezija iz Lisieuxa. Terezija ne gre prek zahtevanih mejá ne na desno ne na levo, upa pa si postaviti v sredino upanje, ki brezpogojno zaupa v preobilje božje milosti in se pri tem tesno naslanja na to, kar je rečeno v 5. poglavju pisma Rimljanom.«⁵

Ta Balthasarjeva kateheza o peklu je v Nemčiji takoj izzvala ostre ugovore pri neredkih, ki so – pač po pravici – vznemirjeni zaradi današnjega, kakor se zdi, vedno močnejšega širjenja verskega in nramnega laksizma tudi med kristjani z vsemi nadvse žalostnimi posledicami, ki spremljajo takšen laksizem. Oglasili so se avtorji, ki menijo: eden od odločilnih vzrokov, da se usodno širi razkrajalni laksizem med kristjani (to potem vpliva na celotno okolje), je prav takšno ali podobno naziranje, kakršnega v tej katehezi zagovarja Balthasar – in to tisti Balthasar, ki je sicer znan po izrazito katoliškem mišljenju in po nemalokrat ostri, jedki kritiki zoper poskuse, da bi »zmehčevali« in »redčili« krščansko vero ter krščansko življenje. V mesečniku *Der Fels* se je z nekaj ostrimi članki oglasil G. Hermes; v reviji *Theologisches* pa sta kmalu za tem nastopila H. Schauf in J. Böckmann s sicer bolj umirjeno, vendar nič manj odločno kritiko zoper Balthasarjevo tezo o »upanju na zveličanje vseh ljudi«. Glavna trditev navedenih avtorjev je: Večno pogubljenje določenega števila ljudi je za kristjane nekaj popolnoma gotovega, tako da kristjan nikakor ne sme upati glede vseh ljudi, da bodo zveličani; takšno upanje je po mnenju teh avtorjev nujno združeno z zagovarjanjem apokatastaze in s pospeševanjem docela nekrščanskega laksizma. Če bi sprejeli Balthasarjevo tezo o upanju na zveličanje vseh ljudi, bi nujno zašli v zmote, ki jih je Cerkev enoumno obsodila, in bi praktično postali sokrivci za še večje razkristjanjevanje.

Ti avtorji so z ene strani preveč površno prebrali Balthasarjevo katehezo in trgali posamezne trditve iz miselne zveze, z druge strani pa so jemali za versko resnico takšne prvine iz nauka o »poslednjih rečeh«, ki so samo teološko mnenje ali pa takšna teološka razlaga, ki se ob globljem premisleku izkaže za nezdržljivo z resničnim naukom Sv. pisma in avtentičnega cerkvenega izročila. Le tako se je pač v njih mogel vzbuditi sum o »strogem« Balthasarju kot »teologu praznega pekla«, namesto da bi v njem videli teologa tistega pristnega krščanskega upanja, ki človeka nagiblje, da dela »s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,12) in že zaradi tega iz območja svojega upanja (ki je bistveno upanje na zveličanje) ne odpiše prav nobenega človeka – saj je Sin božji daroval na križu svoje življenje za vse ljudi in »božja ljubezen nikogar ne zavrže« (če je zavržen, se zavrže sam, ko se dokončno svobodno odloči zoper Boga in se zapre v svoj egoistični jaz).

Kako bi spričo teh nesporazumov in očitkov mogel molčati Balthasar, saj je kmalu po 2. vaticanskem cerkvenem zboru začel opozarjati na veliko škodo, ki jo napravljajo zgrešene smeri v teologiji in življenju Cerkve, in je povzel ta opozorila v dramatičen vzklik: »Položaj v Cerkvi je krvavo resen!«⁶

II. Odgovor v eseju Kaj smemo upati?

Pred dvajsetimi leti je H. U. von Balthasar napisal knjigo *Cordula oder der Erstfall*, kjer je z nenavadno razvnetostjo in ihto izrekel svarilo pred lahkomiselnostjo

⁵ H. U. von Balthasar, *Kleine Katechese über die Hölle*, v: *Oss. Rom.* (deutsch), 21. 9. 1984, 1 sl.

⁶ H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln 1966, 134 str.

(»napredno«) usmerjenostjo nekaterih vplivnih krogov v katoliški teologiji (s tem pa tudi v oznanjevanju), knjigo, ki se tako rekoč izliva v že navedeni klic: »Položaj v Cerкви je krvavo resen!« Po dvajsetih letih se je marsikaj spremenilo, a položaj je v Cerкви (in v svetu) tudi še danes – čeprav v več pogledih drugače – vsekakor tudi po Balthasarjevem gledanju »krvavo resen«. Tako je Balthasar imel tako rekoč za svojo dolžnost, da napiše knjigo, ki je v nekem pogledu svoji »prednici« povsem nasprotna (čeprav je čisto nič ne preklicuje in mu tega tudi v ničemer ni treba), knjigo *Was dürfen wir hoffen?*⁷ V tej se zdaj Balthasar z enako odločnostjo, čeprav – v skladu s stvarjo – bolj umirjeno, obrača zoper takšno usmerjenost v teologiji (in oznanjevanju), ki je v prejšnji knjigi kritizirani usmerjenosti čisto nasprotna in ki bi se hotela preveč togo in boječe držati ustaljenih, čeprav – ob globljem gledanju – neutemeljenih teoloških stališč (ne verskih resnic!) iz preteklosti, pri tem pa bi pozabljala na tisti zakoniti razvoj v Cerкви in v teologiji, na katerega misli 2. vati-kanski koncil, ko pravi, da »apostolsko izročilo v Cerкви ob podpori Svetega Duha napreduje. Raste namreč razumevanje izročenih stvari in besed«, kajti »Cerkev v stoletjih stalno teži k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo božje besede« (BR 8).

Knjigo *Kaj smemo upati?* avtor označuje kot esej (127). Razdeljena je na 11 poglavij.

1. *Streitpunkt und Anklage* (11–23). – Na vprašanje, ali more človek kot kristjan, ko stoji **pod** božjo sodbo, za vse ljudi upati na zveličanje, se je Balthasar drznil odgovoriti pritrnilno, čeprav je obenem zelo naglasil, da prav o sebi noben človek ne more vedeti, ali je opravičen ali ne, ali bo mogel obstati pred sodbo ali ne (1 Kor 4,4), in da je povsem smiselno zelo resno opravljati po Ignacijevem navodilu meditacijo o peklu kot realni možnosti zase. G. Hermes, H. Schauf in J. Böckmann so Balthasarja prav glede na to »poklicali k redu« (13). Balthasar odgovarja: Ti avtorji – in ne le oni – z gotovostjo **vedo**, da je realna možnost pogubljenja ne le možnost, marveč kratko malo realnost. Toda odkod vedo? Biblicist R. Schnackenburg na primer glede Juda ni gotov, če je pogubljen za vekomaj. Navedeni avtorji navajajo samo eno vrsto novozaveznih trditev, drugo vrsto (1 Tim 2,1–6; Jn 12,32; Rim 5,12–21 itd.) obidejo. A treba je imeti pred očmi obe vrsti. In človek, ki stoji **pod** božjo sodbo, nima pravice graditi tu nikakršnih sintez, predvsem ne takih, ki eno vrsto trditev podredijo drugi, tako da druga vrsta končno sploh izgine. Saj vendar ne more z gotovostjo vedeti, da velja le prva vrsta. G. Hermes je prezrl, da so bili v 12. in 13. stol. teologi tisti, ki so preveč vedeli glede izida božje sodbe (čeprav na podlagi nekakšnega – delnega – izročila), medtem ko cerkveno učiteljstvo »ni vedelo« (prim. DzS 625) (20). Dokler človek roma na zemlji, v resnici stoji **pod** božjo sodbo in ne ve, kako se bo ta sodba izšla, tako da niha med strahom in upanjem. Niti ne sme predrzno upati niti obupati (23).

2. *Das Neue Testament* (24–27). – Tu avtor prikazuje, kako imamo eno vrsto besedil, ki govore o večnem pogubljenju tistih, ki se ne odzovejo vabilu božje ljubezni; drugo vrsto takih, ki kažejo na to, kako Bog hoče in more rešiti vse ljudi. Glede Mt 25,31–40 se Balthasar pridružuje Rahnerju, ki pravi, da tega »**ne smemo brati kot anticipirano reportažo** o nečem, kar se bo nekoč zgodilo, marveč kot razkritje stanja, kakršno nagovorjenega človeka zdaj v **resnici** določa. Je namreč subjekt, ki je postavljen pred odločitev z nepovratnimi posledicami; je tisti, ki se more dokončno

⁷ H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien 75), Einsiedeln 1986, 132 str.

pogubiti v odklonitvi božje ponudbe zveličanja» (v: Sacram. M. II, 736) (26). Enako je treba razumeti besedilo ob koncu Mr (16,16): »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen.« Tudi to ni reportaža, marveč sklepni poziv k odločitvi. Glede Janezovega Razodetja je treba upoštevati, da gre tu za videenje in ne za poročila. – Ob koncu tega poglavja pravi Balthasar: »Pretežno predvelikonočnih vidikov ni mogoče spraviti v pregleden sistem povezanosti s pretežno povelikonočnimi vidiki. Tisti strah pred možnim pogubljenjem, strah, ki ga zahtevajo predvelikonočna besedila, v besedilih drugega, namreč povelikonočnega vidika, ni odpravljen v prid vednosti glede izida sodbe; pač pa je starozavezna, z malo izjemami strogo dvostranska podoba o sodbi dobila tukaj razsvetlitev (sodnik je rešitelj za vse), tako da zdaj zaradi tega upanje prevladuje nad strahom. To ostane teološko utemeljena eksistenčna, nikakor pa ne teoretično-sistematska trditev. Zato bi je tudi ne smeli razlagati v takšnih tezah, ki sestavljajo sistem, kakor je to pri tezah K. Bartha, ko pravi: Jezus, božji izvoljenec, je zavržen namesto (an Stelle) vseh grešnikov, 'da bi se – razen njega – noben ne izgubil' (Kirchl. Dogm, II/1, 551). To besedo je K. Barth sicer obdal z drugimi, ki govorijo manj absolutno; izraza 'apokatastaza', 'vesoljne sprave' (Allversöhnung), se skrbno izogiblje in ga celo odklanja. Vendar se moramo odvracati od tako sistematične trditve in se omejiti na tisto krščansko upanje, ki z njim ne razprostrimo nikakršnega plašča čez prikrito vednost, marveč se bistveno zadovoljimo s cerkveno, v 1 Tim 2,4 zahtevano molitvijo za tisto zveličanje vseh, katerega hoče Bog (36 sl.).

3. *Origines und Augustinus* (38–58). – Med drugim navaja Balthasar tukaj v zvezi z Origenovim naukom, kako je sv. Hieronim vedno govoril le o duhovnem ognju, ker tvorni ogenj sploh ne more doseči duhovne duše (42). – Ne moremo trditi, da je Bog »ustvaril pekel«, kakor nekateri avtorji tudi še danes trdijo. M. Schmaus nasprotno pravilno poudarja: »Pekel ustvari ustvarjeno bitje, ne Bog. Vsak pogubljenec ustvari pekel, ki pripada njemu« (KD IV/2, 449). Balthasar navaja tudi G. Marteleto, ki pravi: »Če je Bog ljubezen, kakor nas uči Sveto pismo Nove zaveze, bi moral biti pekel nemogoč . . . Vendar prav zato, ker je ljubezen, ne odpravi naše svobode . . . Niti Kristus niti Duh niti Oče – nihče ne zmore ničesar zoper svobodo, ki sama sebe tako zelo zapre vase, da se odklonitev ljubezni toliko bolj vzpostavlja kot nekaj absolutnega, kolikor bolj se podarjena ljubezen izkazuje za neskončno . . . Toda če govorimo o odklonitvi ljubezni, ni nikoli Bog tisti, ki bi odklonil ljubezen. Nikoli ne bodo obstajala bitja, ki bi jih Bog ne ljubil, kajti Bog je ljubezen sploh. Če bi obstajal tak primer, bi morali najti Boga samega obtoženega – in naj bi bilo to tudi le v enem samem primeru –, češ da ni resnično ljubil. Zato moramo Novo zavezo brati in spet brati v luči božje ljubezni. Gotovo je govor o ognju, črvu in drugi smrti, ki izključuje od božjega kraljestva. Kristus ne pozna tistih, ki delajo krivice, odžene jih od sebe. Toda pekel, ki je odklonitev božje ljubezni, obstaja le enostransko: na strani tistega, ki neprestano sam zase ustvarja pekel. Nemogoče pa je, da bi Bog sam le v najmanjšem mogel sodelovati pri tej zmedi, predvsem nemogoče, da bi s to zmago svoje pravičnosti znova pridobil veličastvo svoje zatajene ljubezni; to pa so, žal, dovolj pogosto trdili . . . Smisel novozaveznih besedil torej gotovo ni: 'Poslušajte, kaj se vam bo zgodilo,' marveč: 'Poslušajte, kaj se vam prav v nobenem primeru ne sme pripetiti.' Če nam Kristus v evangeliju govori o možnem človekovem pogubljenju, ker ta odklanja ljubezen, tedaj to gotovo ni zaradi tega, da bi se moralo zgoditi, marveč edinole zaradi tega, da bi se ne zgodilo. Kako bi mogel Kristus, ki se je bojeval zoper smrt in greh, naložiti takšno pogubo in ji pritrditi, ko

je vendar storil vse, da bi se ji bilo mogoče izogniti« (G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*, Desclée 1974, 181–191) (43).

Posebej glede Avguščina pravi Balthasar: Že pred Avguštinom so v »ljudskih pridigah« mnogi radi preprosto dobesedno razlagali »dvojno sodbo« v Mt 25 in nekatera druga novozavezna besedila. Vendar je pri Avguštinu treba videti nekakšno preokretnico v cerkveni zgodovini in upoštevati: Besedila, ki prihajajo v poštev, Avguštin razlaga na način, ki kaže, da za izid božje sodbe kratko in malo ve. In vsi, ki so podlegli Avguštinovi avtoriteti, od Gregorja Velikega prek zgodnjega in visokega srednjega veka (tu so tudi Anzelm, Bonaventura in Tomaž) ter prav do reformatorjev in janzenistov, v enakem pomenu **vedo** in na podlagi te vednosti snujejo nadaljnje spekulacije o dvojni vnaprejšnji določitvi »pred predvidenimi zaslugami in po njih« (52).

Proti koncu tega poglavja Balthasar navaja iz Adrienne von Speyr: »Resnica ni kratko malo ali-ali: ali je kdo v peklu ali nihče. Oboje je delni izraz celovite resnice . . . Ta obstaja iz vsote delnih resnic, in vsako od teh delnih resnic je treba v **celoti** izraziti, v celoti premisliti in življenjsko prestati. Resnice ne dosežemo, če pokažemo samo en del in zakrijemo drugega. V vsaki perspektivi se mora izraziti celota.« To je treba upoštevati tudi glede obeh največjih genijev patristične teologije, glede Origena in Avguščina. Središče njunega teološkega mišljenja ni pekel. Glede Avguščina velja: »Čeprav njegovih neštevilnih miselnih nastavkov ni mogoče strniti v trdno sklenjen sistem, so vendarle živo povezani med seboj in kažejo skupaj na eno samo sredino, ta pa ni nobena druga kakor srce, ki plameni od ljubezni . . . En del ljubeče skrbi za duše je njegova misel, da mora svoje svarilo pred možnim pogubljenjem prelititi v skrajno obliko. Njegov boj se ni usmerjal le zoper laksizem, marveč tudi, in to popolnoma upravičeno, zoper predrzno upanje vélikih, zgoraj imenovanih cerkvenih očetov, kakor da se kristjanom, tudi če imajo smrtni greh, ni treba bati, da bi jih doletela dokončna obsodba (57 sl.). Nato Balthasar dostavlja ugotovitve dveh »francoskih mojstrov teologije«. H. Rondet je 1969 zapisal: »Avguštin je iz tega, kar je bilo pri Pavlu dialektično nasprotje, napravil trdi historični nasprotji. Kakor da je teologa milosti premagal teolog izvirnega greha. Šele v naših dneh je katoliški teologiji uspelo najti pot iz slepe ulice.« A Manaranche pa (v svojem delu *Le monothéisme chrétien*, Cerf, Paris 1985, 238) pravi: »Celo véliki Avguštin je nehote prenesel pogansko prikazano božjo vsemogočnost na božjo ljubezen, ko je opisoval milost kot neustavljivo slast (*delectatio*), kot čisto nasprotje do grešne poželjivosti. Zato pri njem ne najdemo dejanskega učenja, da je Kristus umrl za vse ljudi, tudi za pogubljene, kajti potem bi se človeška svoboda mogla upirati vsemogočnemu usmiljenju. Ker to ni mogoče, nujno sledi, da pogublencu ni bila podeljena milost. Vnaprejšnja določitev za zveličanje je torej omejena, to pa nasprotuje Pavlovi trditvi (1 Tim 2,4) . . . Meja velikega Avguščina je tam, kjer spravlja odrešenjsko zgodovino iz ravnovesja, ko jo osredotoča v Adamu namesto v Kristusu. Sodba se tako ravná po prvem padcu v greh, ob odsotnosti prihodnjega Odrešenika . . . Po Avguštinovi trditvi je v Adamu ves svet obsojen na pogubljenje (čeprav neštete ljudi Bog iz posebnega usmiljenja vnaprej določi za zveličanje) . . . Toda odkod to Avguštin ve?« (58).

4. *Thomas von Aquin* (59–68). – Novost pri Tomažu je zlasti v tem, da – v nasprotju z Avguštinom in Lombardom ter njegovimi razlagalci – izvaja vesoljnost človekovega upanja iz vesoljnosti božje ljubezni. Ali pa ni tej ljubezni postavljena meja tam, kjer jo grešnik dokončno odkloni? Pri Tomažu tu ni jasnega odgovora;

glede gotovosti, da obstaja število pogubljenih, se ne oddaljuje od Avgušтина. – Tomaž sicer uči, da se mora človekova ljubezen ravnati po božji, ki je vesoljna in brez pridržkov. A tu nastopi vprašanje: Ali more ljubiti brez pridržkov, kdor realno računa s pogubljenjem le enega samega človeka? (63). – Vsekakor velja, da ne moremo postaviti teorije o izidu božje sodbe. Obenem moramo vztrajati pri »možnosti radikalnega, osebnostnega in za dokončnost odločenega 'ne' v razmerju do Boga . . . kot 'skrivnosti hudobije'«, kakor pravi K. Rahner (Grundkurs, 109). Vsekakor je tudi treba pritrditi Gabrielu Marcelu, ko pravi: Upati samo zase bi bilo neznosno egoistično in ošabno; vendar je skupno upanje – zase in za vse druge –, upanje, ki temelji v ljubezni (kar je izrazito poudaril Tomaž), neločljivo od ponižnosti in molitve, kar je popolno nasprotje od sleherne predrznosti (67).

5. *Der personale Charakter* (69–78). – »Oseba«, to se pravi jaz, ki vedno znova presega sam sebe v smeri k ti in k vsem, ljubi bližnjega le v takšnem preseganju. Z drugimi besedami, le v takšnem samopreseganju človek res ljubi bližnjega tako, kakor ga ljubi Bog, ki »daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi«; v upanju, ki se nanaša na vse ljudi, vidi vključenega tudi samega sebe, in to na zadnjem mestu. In celo če bi kdo o sebi mogel vedeti, da je vključen v tisto »gotovost«, ki je lastna krščanskemu upanju kot nekaj notranjega, je vendarle potrebno dostaviti, da kljub temu ne ve, ali se ne bo v prihodnosti pregrešil zoper ljubezen, s čimer more biti zanj izgubljena tudi gotovost upanja.

»Zato je neobhodno potrebno, da se vsak kristjan z največjo resnobo zaveda možnosti, da bi bil pogubljen. Kajti z ene strani bi bil gotovo izgubljen, če bi ga odrešenje po Kristusovem križu ne rešilo te izgubljenosti – 'ves svet je kriv pred Bogom . . . saj so vsi grešili in so brez božje slave' (rim 3,19.23) –; z druge strani pa po krščanski veri nihče ne more biti tako gotov glede svojega stanja milosti, da bi se ne mogel v tem motiti (DzS 1534, 1563). Zato Ignacij v svojih Duhovnih vajah hoče, da udeleženec ob koncu prvega tedna z neizprosno resnostjo in globoko prizadetostjo preišlja o peklju, da bi ga osebno prešinilo 'kar najgloblje občutje kazni, ki jih trpijo pogubljeni, da me vsaj strah pred kaznijo obvaruje greha, če bi po svoji krivdi kdaj pozabil na ljubezen do večnega Gospoda' (št. 65). Kdor pa preišlja, naj se v to ne pogloblja v peklensko zaprti, zaključeni samoti, marveč – to velja za vsa preišljevanja o grehu v prvem tednu – v 'pogovoru z našim Gospodom Jezusom Kristusom', ki je bil 'doslej z menoj vedno tako blag in usmiljen, da me ni pustil umreti in se pogubiti' (št. 71). Te usmiljene ljubezni pa posameznik ne more (antropomorfno) tako omejiti, da bi bilo mogoče vsaj v najmanjšem pripisovati 'mejam' potrpežljive Kristusove ljubezni, če bi človek na osnovi preziranja te ljubezni sam sebe pahnil v pogubo. In naša ljubezen se mora ravnati po božjem zgledu. Pridiga na gori to izrečno zahteva ravno v zvezi z ljubeznijo do sovražnikov (Mt 5,48; Lk 6,36)« (69 sl.).

Ob sodbi bo vsakdo postavljen pred tisti kriterij, ki ga je pokazal Kristus: »Lačen sem bil in mi niste dali jesti . . .« Moje navidezno majhne opustitve bodo dobile takšno tehtnost, da ne bo več časa gledati na levo in desno, kako je z drugimi. Moje malenkostne reči bodo postavljene nenadoma v absolutnost: »To ste meni storili.« Spričo dokončnega merila obstaja nekaj takega kakor sodba nad samim seboj (Selbstgericht). »Posameznik nenadoma spozna, kakšen je v resnici. To spoznanje lastne osebe z njeno krivdo in napakami moremo označiti kot sojenje samega sebe; a tudi to ima opraviti z velikim, vseobsegajočim božjim dejanjem sodbe . . . Človek vidi sebe takega, kakršen je . . . Ker mora gledati sam sebe in sebe presoditi, kakršen

je, brez zakrivanj in opravičevanj, postane v smrti svoj lastni sodnik . . . In gotovo se ta sodba nad samim seboj izvrši v pričo velikega razkritja poslednje resnice, namreč v pričo razkritja križa kot resnice tega, kar je svet storil Bogu in kar je Bog storil za svet: 'In vsako oko ga bo videlo, tudi tisti, ki so ga prebodli, in zaradi njega se bodo bili na prsi vsi narodi na zemlji' (Raz 1,7). Dovolj je torej, da se pokaže resnica, če naj se izvrši sodba. To je pač smisel Jezusove besede: 'Nisem prišel, da bi svet sodil, ampak da bi svet zveličal. Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; nauk, ki sem ga oznanil, ta ga bo sodil poslednji dan' (Jn 12,47.48). J. Ratzinger govori v tej miselni zvezi o 'poslednjem očiščenju kristologije in pojma o Bogu: Kristus nikogar ne pošilja v pogubljenje, Kristus je čista rešitev, in kdor stoji pri njem, stoji v prostoru rešitve in odrešenosti. Pogube ne odreja Kristus, marveč ta poguba sama po sebi obstaja tam, kjer je človek ostal daleč stran od Kristusa; poguba nastane s človekovim vztrajanjem v tem, kar je lastnega' (Eschatologie, Regensburg 1977, 169). Kaj in kako mnogovrstno more biti tisto lastno v nasprotovanju nebeškemu merilu, je opisal C. S. Lewis v svoji genialni noveli 'The Great Divorce' (nem. Die Grosse Entscheidung, Einsiedeln⁴ 1985), kjer se po smrti, v onstranstvu v vedno novih fingiranih pogovorih nebeško stališče ljubezni vsakokrat sreča s peklenkim egoizmom, večinoma tako, da se pogovor konča brezuspešno, včasih pa tako, da je končno najden v egoizmu nastavek za vsaditev ljubezni in je potem mogoče stopiti na pot očiščenja« (72–74).

V navedeni Lewisovi noveli reče eden (umrli v onstranstvu): »Ne maram nobene pomoči. Hočem, da me pustijo pri miru, in samega.« Drugje slišimo glas (nebeškega bitja, angela): »Ko se ustvarjeno bitje zapre samo v sebe, v temnico svojega lastnega čustvovanja in mišljenja – tedaj nastopi pekel.« »Vsi, ki so v peklu, si pekel sami izberejo. Brez te samoizbire bi ne mogli biti v peklu.« – Lewisovo poročilo se končuje z dvema trditvama, ki ju ni mogoče povzeti v eno samo: Kako more kdo biti v nebesih brez sočutja s pogubljenimi? Odgovor se glasi: »Le največji se more napraviti dovolj majhnega, da stopi v pekel. Le Eden je stopil.« Potemtakem bi bili vsi rešeni? Na to druga trditev: »On koncu reči ne moreš ničesar vedeti, vsekakor pa ničesar, kar bi bilo mogoče izraziti v takšnih pojmi . . . Veličastno zveni, če rečete, da nočete sprejeti nobenega takšnega odrešenja, ki bi pustilo le eno samo ustvarjeno bitje zunaj v temi. Toda varuj se teh sofizmov.« Kajti govoriti morete – nadaljuje glas – le znotraj časa, v katerem ne stoji pred vami nič drugega kakor izbira. Svoboda, ki vas napravlja najbolj podobne vašemu Stvarniku! Toda »vsak poskus, da bi videli podobo večnosti drugače kakor skozi lečo časa, razbije vašo vednost glede svobode. Vzemite za zgled stavek o predestinaciji, stavek, ki dovolj resnično kaže, kako večna resnica ne čaka na prihodnost, da bi bila stvarna – toda kaže za ceno izpustitve svobode, ki je izmed obeh resnic najgloblja. In ali ne bi univerzalizem (apokatastaza) storil istega? Večne stvarnosti bi vi ne mogli spoznati na podlagi definicije. Čas, vsa dejanja in dogodki, ki napolnjujejo čas, so definicija, in treba jo je živeti« (75 sl.).

In Balthasar pristavlja: S temi premisleki so zavrženi tudi vsi poskusi, s katerimi so zlasti ruski pesniki, še posebej neredki liki pri Dostojevskem, hoteli očarljivo uveljaviti apokatastazo, temu so se pridružili tudi teologi (predvsem protestantski), naj bo to odkrito ali prikrito. »To velja tudi za poskus K. Bartha. Njegova središčna konstrukcija je sistematična: Edinega Izvoljenca, Jezusa Kristusa, doleti pogubljenje (wird verdammt) zaradi vseh grešnikov, da bi bili vsi krivci rešeni in odrešeni. Vsa Barthova zatrjevanja, da ne misli s tem na apokatastazo, nanašajočo se na vse, 'osta-

nejo končno retorična, kajti milost, ki bi morala obsegati in dosežati navsezadnje avtomatično vse in vsakogar, bi gotovo ne ostala svobodna in ne božja milost', kakor ugotavlja W. Kreck« (76 sl.).

6. *Zeugnisse* (79–92). – Tu avtor navaja več mistikinj in mistikov, nazadnje Marie de l'Incarnation, ki jo je H. Bremond označil za največjo francosko mistikinjno. »Videla sem, da sem zaslužila pekel in da bi mi Bog ne napravil nobene krivice, če bi me vrgel v brezno, in to mi je bilo prav, če bi le ne bila oropana prijateljstva z Bogom.« In nato Balthasar glede vseh navedenih pričevanj pravi: Vse to nima »nič opraviti z domnevno indifferenco kvietistov; vsa ta izkustva izvirajo iz goreče ljubezni do križa, iz želje, da bi trpeli skupaj z Jezusom za odrešenje človeštva in zaradi tega, da bi Bogu všečno prejeli majhen delež pri Jezusovi zapuščenosti od Boga . . . , da bi se prepustili za vse svoje človeške brate večni izgubljenosti« (90).

7. *Blondels Dilemma* (93–101). – Blondel, ta največji katoliški filozof, se je vse življenje ukvarjal z našim problemom, a nikdar ni sprejel apokatastaze, pa tudi ne janzenizma. Največje prizadevanje je Blondel posvečal temu, da bi pokazal, kako Bog ni kriv za večno pogubljenje zakrknjenih. Odklanjal je Michelangelovo upodobitev Kristusa z njegovo pogubljačo kretnjo in opozarjal namesto tega na Fra Angelica, ki daje, da Kristus pri sodbi kaže le svoje rane: »In pred tem prizorom se zakrknjeni grešniki obrnejo stran in se bijejo na prsi, da bi sami sebi pripisali krivdo. Še v starosti pokaže Blondel nazaj na svoje izhodišče: na človekovo 'svobodno izbiro', ki kot temeljna izbira nosi v sebi že nekaj 'nadčasovnega'« (94).

8. *Die Ewigkeit der Hölle* (102–108). – Sv. Tomaž Akvinski pravi: »V peklju ni resnične večnosti, marveč je tam bolj čas, ki bo trajal brez konca« (S. th. 1 q 10 a. 3 ad 2). To najprej pomeni jasno nasprotje med večnostjo (neizmernim bogastvom biti) pri Bogu v nebesih in tako imenovano večnostjo pekla. Ko sv. Tomaž pravi o večnosti, da je večnost »nunc stans« ali »tota simul possessio« (prim. 1 q 10 1 obj. 1), ne misli s tem podati prave definicije, marveč neko približevanje resničnosti, in sicer na podlagi naslonitve na čas. »Nunc stans« se bolj prilega peklju (103). Glede tega, kako človek dobi v dar delež pri božji večnosti, se je najbolje obrniti na grške cerkvene očete. Sv. Irenej na primer pravi: »Bog mora biti vedno večji onkraj vsega, in to ne le v tem svetu, marveč tudi v prihodnjem, tako da ostane vedno tisti, ki uči, človek pa se vedno kot učenec uči od Boga . . . Bog edini je dober in ima neizčrpno bogastvo ter kraljestvo brez konca in neomejeno poučevanje« (Haer 2,28,3). Gregor Niški velikokrat govori o neskončnem počivanju v Bogu, počivanju, kateremu Bog daje hkrati neskončno gibanje (saj je Bog – Oče – tako rekoč Praizvir, Prastudenec, ki se neizčrpno daje Sinu in Duhu). Ta teološki povedek, ki sledi iz večne živosti Boga, nas nagiblje, da ne razumemo božje večnosti »kot nasprotje do časa«. Bogu naj tudi ne pripisujemo brezčasovnosti, marveč neskončnost časa, kakor poudarja posebno O. Cullmann (107).

Glede »večnosti« pekla – pristavlja Balthasar – je treba pritrditi O. Betzu, ko pravi (v: *Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, 223; prim. DThC V/1, 921): »Terminološko zavajamo v zmotu, če govorimo o večnosti pekla. Večnost pripada v strogem pomenu samo Bogu, saj stoji nad časom in je Gospod nad njim. Ustvarjeno bitje more biti deležno božje večnosti, če dobi od Boga delež pri njegovem veličastvu. Pogubljeni pa nasprotno ni ne večni in niti mu Bog ne daje deleža pri svojem veličastvu. Pogubljenemu pripada drugačno bivanje, tako, ki je izraz njegovega obupa in brezizhodnosti: brezkončnost (Endlosigkeit), neprestanost. Greh torej ne živi 'večno', marveč naredi človeka otrdelega tako, da grešnik

zaide v nespremenljivo otrdelost, ki ne mara nobenega spreobrnjenja več in ne hrepeni po nikakršnem odpuščanju.« Po Winklhoferjevih besedah »bolečina pekla . . . ne vsebuje nobenega hrepenenja po Bogu. Pogubljeni hoče sam sebe takšnega, kakršen je, in pekel takšen, kakršen je« (105).⁸

9. *Die Selbstzerstörung des Bösen?* (109–115). – Tu avtor pojasnjuje svojo razlago nekaterih mest Razodetja. Nikjer ne trdi, da bo zlo samo sebe razjedlo v smislu uničenja, tako da bi s tem prišli na isto kakor nauk o apokatastazi.⁹

10. *Der Satan* (116–119). – Področje, na katero se nanaša odrešenje, ki je delo učlovečenega božjega Sina, je človeštvo; že s tem je nakazano, da stoje trditve o satanskih »močeh in oblasteh« bolj ob robu svetopisemskega razodetja. Zaradi tega ni mogoče podati čisto določne, sistematične demonologije. Z druge strani pa bi bilo zgrešeno, če bi se pridružili razsvetljenjskim tajitvam satana in demonskih bitij ter razglasili kar za naivno filozofsko-teološko izročilo glede tega vprašanja. Veliko prej moramo označiti za naivno tisto teologijo, ki zapira oči pred resničnimi globinami zla, takšno teologijo, ki jo v svojem »Pogovoru s hudičem« s pikrimi besedami ostro odklanja Kolakowski.

11. *Gerechtigkeit und Erbarmen* (120–127) je zadnje poglavje in kaže, kako so Avguštin, Bernard, Anselm in Tomaž reševali težavno vprašanje o razmerju med božjo pravičnostjo in usmiljenjem.¹⁰ Avguštin vidi, da tega dvojega pri Bogu ni mogoče ločiti. Na prvi pogled se sicer zdi, da med tem dvojim obstaja nasprotje in da velja: kdor je usmiljen, ne more biti pravičen, in kdor se brezpogojno oklepa pravičnosti, nujno pozablja na usmiljenje. »Toda Bog je vsemogočen: niti ne pusti v

⁸ H. U. von Balthasar gre torej pri vprašanju o večnosti pogubljenja in pri reševanju ugovorov zoper nauk, ki ga ima 2. vatikanski cerkveni zbor za predmet »rednega in vesoljnega« verskega učenja Cerkve (prim. o tem opombo v: J. Ukmar, *Eshatologija*, 151 sl.), po drugačni poti kakor pa naš slovenski teolog dr. J. Ukmar (+1971) v svoji *Eshatologiji* (str. 144–169). Ukmar je pisal svojo knjigo v 93. letu svoje starosti in menil, da se more brez nasprotja do cerkvenega nauka oddaljiti od »večnosti« pekla predvsem s svojo tezo o neobveznosti tega nauka, češ da ne gre za versko resnico. »Stvar se mi zdi še v svobodni teološki diskusiji . . . Sem pa vsak čas pripravljen pokoriti se cerkvenemu magisteriju,« pravi o tem v uvodu (7). V tem se Ukmar moti. Zelo prav pa ima v tistem, kar pove zoper to, kako opisujejo pogubljenje in njegovo večnost. Tako npr. piše: »Take maščevalnosti pa res ne smemo in niti ne moremo pripisovati neskončno svetemu in neizmerno usmiljenemu Bogu« (168).

⁹ Pač pa najdemo podmeno o uničenju hudobnih oziroma pogubljenih pri našem teologu p. dr. Br. Korošaku OFM (roj. 1920), ki je profesor na Antonianumu in na Urbaniani v Rimu. V svojem zelo zanimivem in bogatem, čeprav kratkem učbeniku eshatologije (*Credo nella vita eterna. Compendio di escatologia*, Roma 1983) navaja (65–67) poleg drugih ugovorov zoper pekel in njegovo večnost zlasti Nikolaja Berdjajeva; ta teologe dolži skrajnega maniheizma, ko trdijo, da sta obe kraljestvi, božje in satanovo, večni in prikazujeta s tem Boga kot nesposobnega za zmago nad peklenjskimi silami. Korošak spodnese tla temu ugovoru s tem, da pravi: Hudobne Bog uniči, potem ko so dotrpeli v »vmesni eksistenci« (med klinično smrtjo in resnično smrtjo) zunaj časa in torej v »večnosti« »ne sicer kvantitativno, pač pa kvalitativno najhujše muke«. To svoje mnenje skuša Korošak utemeljiti biblično, ko pravi, da »večni ogenj« (prim. Mt 25,41) pomeni v smislu Jud 7 (»Sodoma in Gomora . . . so postavljena za zgled, s tem da trpijo kaznen večnega ognja«) dokončno uničenje oziroma razkrojitev (»definitiva decomposizione e putrefazione«, »destruzione«) ne le telesa, marveč tudi »zavestnega jaza«. »Ker dan za dnem nastopajo (ci sono) hudobni, ki zapadajo tej obsodbi, zato sv. Marko, navajaje Iz 66,24, trdi, da v peklju (geenna) 'njih črv ne umre in ogenj ne ugasne' . . . To uničenje (distruzione) je totalno, ker se tiče tako telesa kakor zavestnega jaza . . . gre tu za izvržke (rifiuti) človeštva, za človeško nesnago« (74). – Po natančnejšem premisleku se ta Korošakova razlaga izkaže za povsem nesprejemljivo in nezdržljivo s stalnim naukom Cerkve. Treba pa je pripomniti, da Korošak že v začetku svoje knjige izjavlja, da podreja svoja razpravljanja sodbi »tistih, ki jih je Sveti Duh postavil, da vodijo vernike po poti zveličanja« (12).

¹⁰ Prim. M. Löhrer, *Gottes Gnadehandeln als Erwählung des Menschen*, v: *Mysterium Salutis IV/2*, 773–827, tu 780–789.

usmiljenju vendar pravičnosti niti ne obide usmiljenja v pravični sodbi« (Enarr. in Ps 32,5). Ob mnenju, kakršnega ima Avguštín o predestinaciji, pa se zaplete njegovo razmišljanje o združljivosti med božjo pravičnostjo in usmiljenjem v nekakšno onemoglost. Bernard nadaljuje Avguštínovo misel in jo dopolnjuje. Pri Anzelmú je združljivost med božjo pravičnostjo in usmiljenjem celo eno od glavnih vprašanj. In Anzelm pride polagoma do trditve: »Boljši je tisti, ki je hudobnim dober, ko jih obenem kaznuje in jim odpušča, kakor pa tisti, ki jim je dober le v kaznovanju« (122). V zvezi s tem je tudi Anzelmova teorija o odrešenju kot »namestniški zadostitvi«, teorija, glede katere je danes znova dognano, da nikakor ni tako zgrešena, kakor so še pred nedavnim neredki začeli zatrjevati, ne da bi si jo bili ogledali »iz prve roke«. Anzelm se je približal stališču, ki ga je nato Tomaž izrazil v načelu: »To, da je Bog dal svojega Sina kot zadostitelja, je bilo obilnejše usmiljenje, kakor če bi grehe odpustil brez zadostitve« (S. th. 3 q. 46 a. 2 ad 3). Tomaž poudarja, da se ima človek za svoje bivanje zahvaliti edinole božji dobroti. »V vsakem božjem delu se kaže njegovo usmiljenje kot prva korenina;« in ker se prvi vzroki uveljavljajo v učinkih najmočneje, zato »Bog iz preobilja svoje dobrote ustvarjeno bitje obdarja obilneje, kakor pa to zahteva notranje ravnotežje le-tega. Kajti za ohranitev reda pravičnosti bi zadostovalo nekaj manjšega, kakor je tisto, kar daje božja dobrota, ki presega sleherno notranje sorazmerje stvari« (S. th. 1 q. 21 a. 4). Dobro pravi J. Pieper (v: *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935, 73): »'Antiteza' med božjo pravičnostjo in božjim usmiljenjem je privzeta v teološko upanje in s tem tako rekoč 'odpravljena' (aufgehoben), ne toliko 'teoretično' kakor bivanjsko (existentiell): nadnaravno upanje je ustrezen človekov odgovor na te nasprotujoče si – nasprotujoče si, če gledamo s stališča ustvarjenega bitja – lastnosti v Bogu. Kdor ima pred očmi le božjo pravičnost, more prav tako malo upati kakor tisti, ki vidi edinole božje usmiljenje: oba podležeta brezupnosti (Hoffnungslosigkeit), eden obupu (Verzweiflung), drugi predrznosti (Vermessenheit). Samo upanje bo kos tisti realnosti Boga, ki presega vsa nasprotja, realnosti tistega Boga, čigar usmiljenje je njegova pravičnost in čigar pravičnost je njegovo usmiljenje« (127).

Iz celotne knjige Kaj smemo upati jasno razberemo, da Balthasar ni zagovornik »praznega pekla« ali kakršnihkoli takšnih naziranj, ki bi bila neskladna z obvezujočim naukom Cerkve ali pa da bi o njih količkaj po pravici mogli trditi, da zavajajo kristjane v laksizem in lahkomiselnost glede skrbi za svoje zveličanje. Pravzaprav velja ravno nasprotno. Ko Balthasar prepričljivo kaže na neutemeljenost teze, ki z gotovostjo ve, da bo toliko in toliko ljudi pogubljenih, odstranjuje s tem takšne »poteze« v podobi o Bogu, ki so – če pogledamo od blizu – popolnoma nezdržljive s tisto podobo, ki sije iz evangelija. In ko poudarja, da kristjan ne sme izključevati iz upanja na zveličanje prav nobenega človeka (saj bi se s tem pregrešil zoper véliko zapoved ljubezni), tedaj temu spet in spet pridružuje opomin apostola Pavla: »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,12), to pa je vključno tudi opomin k vneti prizadevnosti za zveličanje drugih; in v zvezi s tem Balthasar s sv. Ignacijem Lojolskim nujno priporoča vsakemu kristjanu tudi premišljevanje o večnem pogubljenju, ki v evangeliju redno stoji kot strašna možnost, če človek odbije ponudbo veličastnega daru božjega kraljestva.

III. Vprašanje o vsezveličavnosti božje volje in téma o miru v teologiji

Zdi pa se, da je ostal premalo razjasnjen en vidik našega vprašanja, vidik, ki ga lahko izrazimo s podrobnejšim vprašanjem: Kako je mogoče kratko in malo obiti in

opustiti Avguštinovo tezo (o gotovosti, da se bo večno pogubilo neko število ljudi), ki so jo skozi stoletja v taki ali drugačni obliki ter bolj ali manj izrečno zagovarjali tudi največji teologi in je cerkveno učiteljstvo vsaj ni nikoli zavračalo? Ali more to mirno storiti teologija, ki se zaveda svoje odgovornosti v našem tako kritičnem času?

Ta vidik je Balthasar pojasnil v okviru vprašanja, kako je danes mogoče doseči mir v teologiji. Míru v teologiji je posvetil kratko, a zelo zgoščeno in tehtno razpravo.¹¹ Tu povzema načela, ki se jih mora držati vsaka katoliška teologija, če naj ustreza svojemu predmetu in svoji nalogi in če naj se izogne zgrešenemu zahajanju bodisi na »desno« bodisi na »levo«; to se kmalu izkaže ne le kot brezplodno, marveč tudi kot pogubno za Cerkev in za teologijo. V luči teh načel pa se hkrati kaže, da ne ravnamo lahkomišeln, če danes – na temelju novih uvidov v vsebino razodetja – opustimo tisto (na Avguštinova oprto) tezo, ki je kristjanu prepovedovala upati na zveličanje vseh ljudi (upati, ne vedeti!) in nekako postavljala v senco Boga Jezusa Kristusa. Razprava obsega štiri oddelke.

1. Najprej je govor o »**normah katoliške teologije**«. Te ne smemo izenačevati z nobeno antropološko znanostjo, naj bo to psihologija, sociologija ali veroslovje; zato teologija ne prejema nikakršnih normativnih smernic od historično spremenljivih oblik takšnih znanosti. »Mnogovrstnost kultur, v katere se je morala katoliška vera vseliti, je izrazu vere in s tem teologiji vtisnila določene posebnosti, sirsko, egiptovsko, indijsko, latinsko. Ameriško krščanstvo je moglo dobiti vsakokrat svojo obarvanost (Färbung), ne da bi na osnovi te kulturne pluralnosti izsilila teološki pluralizem. Zaradi tega tudi ne moremo reči (kakor skušajo pokazati znani teologi), da je sedanji položaj sveta ali struktura znanosti 'bolj pluralistična' ('pluralistischer') kakor pa svet v preteklih stoletjih in da moramo zato znotraj katoliške teologije imeti vsaj potrpljenje s 'pluralizmom'. Kaj ljudje radi slišijo, kaj imajo za 'pobožno' ('religiös') in kaj pričakujejo od religije, to vprašanje od začetka krščanstva in vse naprej ni služilo za normo krščanskega oznanjevanja.« Balthasar pristavlja: Nekaj čisto drugega je problem, kakšen odgovor morata oznanjevanje in teologija, ko zajemata iz razodetja, dajati novo nastajajočim vprašanjem človeštva.

»Norma krščanske teologije je že od nekdanj razodetje Jezusa Kristusa o bistvu in o ljubezni Boga Očeta, to razodetje pa Sveti Duh razlaga v mnogovrstnosti cerkvene življenja. K tej mnogovrstnosti prvin, ki sestavljajo skupaj spadajoči organizem, moramo prištevati strukturirano **občestvo** (communio) Cerkve in s tem prazročilo tega občestva. To prazročilo je dobilo svoj izraz v novozaveznih spisih, a se tudi ne odpoveduje tako imenovani Stari zavezi; svojo zgostitev dobiva v veroizpovedih, a se v liturgiji nasprotno svobodno razvija; vesoljni cerkveni zbori ga natančneje določajo, da bi zaščitili tisto prazročilo, ki prihaja iz razodetja« (285 sl.).

Tomaž Akvinski ima to pred očmi, ko poudarja, da so prav člani vere, formulirani v tako imenovani »apostolski veri« (in razčlenjajo, artikulirajo eno samo polnost razodetja), vsebina in norma krščanske teologije. »Tega ni mogoče ne zmanjšati ne pomnožiti; pač pa je potrebno in dovoljeno te člene v njihovi notranji božji polnosti razvijati vedno dalje in globlje, pogostoma nepričakovano. Sveti Duh more tiste zožitve, ki so se vrinile v potekanju zgodovine teologije, razbiti (aufsprengen), pa tudi nenadoma – kakor blisk z jasnega – pokazati nove vidike starega, vidike, ki doslej še niso bili opaženi. Kajti razodetje je razodetje neskončnega Boga, čeprav se

¹¹ H. U. von Balthasar, *Friede in der Theologie*, v: *IKZ* 14(1985)485–492.

je seveda izrazilo v končnih oblikah človeških pojmov in načina življenja; a vse, kar je končnega, se mora, ne da bi bilo kdaj zanikano, držati pripravljeno, da napravi v sebi prostor za takšna odprtja, ki jih podarja Duh, odprtja nasproti vedno večji resnici neskončnega Boga. Ta dinamika že od nekdanj spada k bistvu katoliškega izročila glede umevanja božje oikonomije in s tem tudi k normam, ki smo jih prej opisali« (487).

2. Vsebino nadaljnjega oddelka nakazuje naslov »**Vse ostaja misterij**«. Če se Bog v Jezusu Kristusu prek Svetega Duha obrne k nam in se nam odpre, potem ni nikdar tako, »da bi mi mogli neskončno resnico zajeti v pomanjkljive predstave naših pojmov. Sicer obstaja razumevanje vsebine vere, nikakor pa ni mogoče te vsebine kdaj zaporedno raztopiti v adekvatne razumske obrazce. Nasprotno, vedno je tako: čim globlje skušamo prodreti v skrivnost vere, tem više in tem izraziteje presega ta skrivnost našo moč dojetanja. Vsi veliki teologi (od Grkov do Avgušтина in Tomaža) so to vedeli in povedali; in svetniki, ki so dobili nekaj izkustva o božjih rečeh, še posebno . . . Npr. mnogokrat varirani povedek: Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali (1 Tim 2,4), da moramo torej gojiti upanje na rešitev vseh, ne da bi s tem dobili gotovost glede izida sodbe (Ausgang des Gerichts) za vse posameznike; zaradi tega mora po napotkih knjige Duhovnih vaj vsak grešnik po pravici ob premišljevanju o peklju pomisliti o možnosti lastnega pogubljenja (sein echt-mögliches Verloren-gehen-Können)« (487).

3. Ko Balthasar dalje govori o »**otrdinah**« (Verhärtungen), omenja med drugim takšne papeževe izjave, ki niso izrečene »ex cathedra«, in druge rimske izjave, poudarja nujno potrebno potrpežljivost in pristavlja, da je »potrpežljivost nekaj drugega kakor omalovaževanje ali preprosto neupoštevanje«. A takšna potrpežljivost je »še daleč bolj potrebna med teološkimi smermi, ki dobivajo nalepke 'desna' in 'leva'. Potrpežljivost naj bi bilo središčno stališče (Haltung), s katerim bi moral teolog nastopati zoper otdelosti front in s tem zoper neposredno nevarnost shizem« (488).

»Desna« otdina je nevarna predvsem zaradi tega, »ker se s svojim zatekanjem k izročilu skoraj vedno sklicuje na včerajšnjo črko, ki more po Pavlu umoriti, če je ne oživlja, razsvetljuje in razjasnjuje Duh, ki veje danes . . . Lefëbvre bi bil pripravljen priznati 2. vatikanski koncil 'v duhu celotnega izročila', to je z izključitvijo vsega, česar ni najti dobesedno v prejšnjih koncilih« (488 sl.). – Na »levem krilu« odloča skrb, kaj more ta »časovni duh ali 'modernej človek' še razumeti in v življenju uresničevati, kadar gre za sprejem izročene resnice«. Balthasar navaja tukaj za zgled poskus nekaterih, kako bi za skrivnost treh božjih oseb uvedli drug terminus. »Toda katerega?« Zlasti pa vzbuja pomisleke, ko hočejo zaradi težav, ki jih ima »modernej človek« glede umevanja, nadomestiti Kristusov križ (in vstajenje) z njegovim »za nas« na primer s »solidarnostjo Boga z grešniki« (489).¹²

Obojega, »desne« in »leve« otdine, se je treba izogibati in se vključevati v veliki tok izročila in notranjega življenja Cerkve, ki po besedah 2. vatikanskega koncila »v stoletjih stalno teži k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo božje besede . . . Bog, ki je nekoč govoril, stalno govori z nevesto svojega ljubljene Sina, in

¹² H. U. von Balthasar temu »za nas« Kristusovega križa (neločljivega od vstajenja) mnogokrat posveča bogato razlago. Kaj vse vidi v tem »za nas« (seveda v dejanski miselni povezavi novozaveznih avtorjev), je mogoče razbrati npr. iz kratkega, a zelo tehtnega sestavka *Das Kreuz – für uns*, v njegovem delu *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 64–68.

Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike v vso resnico« (BR 8).

4. To, kar je bilo povedano v dosedanjih treh točkah, nekako samo po sebi vodi do ugotovitve: Nikakor ni lahkomišelnost, če se oddaljimo od teološke teze, ki je – pod Avguštinovim vplivom – tako rekoč (vključno!) prepovedala kristjanu, da bi v svoje upanje na lastno zveličanje vključeval tudi vse druge ljudi, ne da bi seveda smel pri tem prezreti apostolov opomin: »Delajte s strahom in trepetom za svoje – in bližnjikovo – zveličanje« (pri tem ve, da ne gre za suženjski strah, marveč za kar največjo spoštljivost do Boga kot Očeta).

Balthasar pri tem naglaša: »Nikakor ne bi smelo nastati mnenje, da je v dosedajni zgodovini Sveti Duh povedal vse, kar je 'bistvenega' (alles 'Wesentlichen') v tem smislu, da bi za prihodnost ne imeli pričakovati od njega ničesar pomembnega več in da bi se celotno delo teologa omejevalo na to, da bi ponavljal, kar je že bilo rečeno, in sicer, če je mogoče, v tonu stare guvernante, ki vtepa neumnim otrokom to, kar – vedno znova – pozabljajo.«

Zgled za takšno mnenje, ki nima razumevanja za delovanje Svetega Duha v Cerkvi vseh časov in je preveč zagledano v preteklost, je prav odnos do tistega avguštinskega izročila, ki »dopoveduje, da z gotovostjo ve: bolj ali manj veliko ljudi se za večno pogubi. Ne le veliki sholastiki srednjega veka, ampak tudi reformatorji in mnogi teologi 19. stoletja so to jemali kot samo po sebi umevno resnico, čeprav ni Cerkev nikdar kaj takega trdila, in je tudi tak cerkveni oče, kot je Gregor iz Nise, enoumno branil nasprotje, ne da bi bil obsojen. Novozavezna besedila pustijo vprašanje odprto; mnoga jasno govorijo o vesoljni zveličavni božji volji, druga z grožnjo kažejo na možnost, da se človek za večno pogubi, da greh zoper Svetega Duha ni odpustljiv ne na tem ne na onem svetu; in Ignacij postavlja v Duhovnih vajah posameznika neizprosno pred možnost, ki prizadeva osebno njega samega, seveda pa ne brez dodatnega opozorila, naj premišljevanje o peklu konča s pogovorom z Njim, ki je bil križan zame. Teolog naj bi ne hotel vedeti več kakor Cerkev; ta je sicer razglasila za zveličane mnoge svetnike, nikoli pa ni izjavila o kakšnem človeku, da je pogubljen. Če posplošimo, se to pravi: mogoče je, celo nujno je, da revidiramo tovrstne prodore (Vorstöße) posameznih teologov (čeprav bi jim bilo ime Avguština) naprej onkraj zadrževalnega (zurückhaltende) stališča Cerkve v luči Svetega Duha; mogoča in tudi nujna je takšna revizija celo v primeru, kadar se zdi, da napravimo pri tem korak nazaj; od preveč vedeti k manj vedeti, kar hkrati pomeni napredek – napredek k večjemu zaupanju v milost, k odpravi tistih temnih senc, ki jih je nauk o 'dvojni predestinaciji' (za nebesa in za pekel) razprostrl nad celotno zahodno teologijo« (491 sl.).¹³

¹³ Ne le Balthasar, marveč tudi nekateri drugi katoliški (in nekatoliški) teologi izrečno zapuščajo »avguštinsko« smer v razlaganju »vnaprejšnje določitve« (predestinacije). Sv. pismo – tako pravijo – ne pozna absolutne predestinacije posameznih ljudi, niti pozitivne niti negativne. Drugače povedano: Nihče ni že od večnosti rešen, nihče že od vekomaj pogubljen; dokončna sodba, ki »odloča« o večnem zveličanju ali večnem pogubljenju posameznega človeka, se izvrši šele ob koncu življenja. Predestinacija ali vnaprejšnja izvolitev za zveličanje je (v smislu Rim 8,28–30 in Ef 1,3–14 itd.) večni odrešenjski božji načrt, ki hoče v Kristusu in Cerkvi vsem ljudem odpreti dosego deležnosti pri notranjem življenju troedinega Boga. Na zveličanje posameznega človeka se zveličavna božja volja naravnava le v zvezi s Kristusom in Cerkvijo. Pri tem pa ni ne determinizma in ne indeterminizma (na to je premalo pazil Avguština, a tudi molinisti in tomisti v svojem zadevnem prepiranju). Zgodovina nikakor ne poteka mehanično po večnem božjem »načrtu« (antropomorfizem!), pa tudi ne naključno: realiziranje božjega načrta vključuje v zgodovini potekajočo odgovorno osebno človekovo dejavnost, pa naj se ta odpira za vabila božje ljubezni ali pa

Pri tem in podobnih primerih pa nikdar ne sme odločati premislek o tem, kaj »modernej človek« more ali česa ne more sprejeti. Saj je bila krščanska resnica za »moderne človeka vsakega časa vedno pohujšanje in nespamet« (492). – Kar se tiče eksegeze, more ta mnogo reči postaviti v novo luč; a središčnih verskih resnic ne more odpraviti. K takim resnicam pa spada tudi resnica o vsezvličavni božji volji, ki pa ne jemlje človeku svobodne volje, kajti Ljubezen ne dela nasilja nad človekovo svobodo.

* * *

V povzetku celote lahko rečemo: Balthasarjeva teza o kristjanovem upanju za vse ljudi – teza, ki jo postavlja v okvir današnjega tako zelo potrebnega prizadevanja za mir v teologiji (seveda ne za pokopališki mir) – ni vabilo k lahkomiselnosti in mlačnosti, kaj šele k brezbriznosti za lastno zveličanje in za zveličanje drugih. Pač pa nasprotno, klic k poglobitvi »vere, ki deluje po ljubezni« (Gal 5,6), takšni ljubezni, ki je navdihovala apostola Pavla, da je bil pripravljen ljudem »dati ne samo božji evangelij, ampak tudi svoje življenje« (1 Tes 2,8). Biti kristjan »ne more obstajati v tem, da bi verovali v pekel bolj kakor v Kristus«. ¹⁴ Seveda pa ima prav neimenovani menih vzhodne Cerkve, ko polaga na Kristusova usta: »Veruj iz vsega srca vsako besedo mojega evangelija o grešniku, ki se ne skesa. Ne spuščaj se v razmišljanja in razpravljanja o številu grešnikov, o trajanju pogubljenja in o tem, kakšno je. Trdi, kar so trdili apostoli, kar trdi moja Cerkev. In ne reci ničesar več ...

jih odklanja. »Vnaprejšnje božje določitve« v Kristusu (in Cerkvi) si obenem ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem, med »prej« in »poznej«; tu ne gre niti za golo predvidevanje, pri katerem bi bil Bog le vsevedni gledalec, pa tudi ne za takšno vnaprejšnje načrtovanje, pri katerem bi bilo že od nekdaj vse tako rekoč shranjeno v božjem duhu in vse že v njem preigrano in bi se v zgodovini nič odločilnega več ne moglo dogoditi. Vprašanja o predestinaciji hkrati ne smemo obravnavati po kategorijah kavzalnosti; kajti kavzalnost le neustrezno izraža zgodovinsko in osebnostno naravo zveličavnega božjega delovanja. O tem prim. zlasti Georg Kraus, *Neue Perspektiven in der Praedestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems*, v: *Catholica* 36(1982)115–129, posebno 126–129. G. Kraus je že prej izdal monografijo o tem vprašanju: *Verherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1977, 392 str.). Teza te knjige je: Niti Rim 9–11 (na to je gradil Avguštín) niti nova zaveza ne pozna »predčasovne odločitve za zavrnjenje posameznikov. Dvojne predestinacije ne uči ne Stara ne Nova zaveza. »Božja ljubezen je od vekomaj vnaprej določila za vse ljudi kot cilj to, da morejo doseči večno zveličanje, ta cilj pa obstaja v veličastnem božjem otroštvu. Za dosego tega cilja je božja ljubezen od vekomaj določila zgodovinski odrešenjski red, namreč srednika zveličanja in pogoje za zveličanje: od vekomaj sta določena Jezus Kristus kot absolutni srednik in Cerkev kot – od njega odvisna – relativna srednica zveličanja; od vekomaj so vnaprej določeni zveličavni pogoji, naloženi posameznim ljudem, namreč vera in – iz nje prihajajoča – ljubezen.« Predestinacija torej označuje »načelno le nekaj pozitivnega: predestinacija je evangelij absolutne vseobsegajoče božje ljubezni in trdno zanesljivega eshatološkega upanja ljudi«. Ta misel o predestinaciji »ne izključuje človeške svobode, marveč sestavlja – v korelativni, dialoški inkluzivnosti – temelj ter jamstvo za človeško svobodo (Bog je temelj človeške svobode).« »Da more posameznik doseči od večnih časov pripravljeno zveličanje, mora udeležati vero in ljubezen. Tako ne obstaja za posameznike nikakršna absolutna predestinacija za zveličanje; obstala je absoluten dar odrešenjsko-zveličavnih moči vere in ljubezni, obstaja tudi absolutna vnaprejšnja odreditev, da mora posameznik, če naj doseže zveličanje, udeležati te moči v lastni odgovornosti.« Evangeličanski teolog H.–G. Pöhlmann v svoji recenziji (priobčeni v: *ThRev* 74, 1978, 409 sl.) Krausove knjige navaja pravkar navedene Kfausove trditve, v jedru pa ne spodbija tega gledanja. Na črti Krausove teze se več ali manj giblje tudi M. Löhrer (glej v op. 10 omenjeno razpravo).

¹⁴ G. Martelet, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris 1975, 182; to navaja tudi H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 43 sl.

Boj se, otrok moj, da bi bil zavržen. Ne zaupaj tistim, ki jim je malo do osebnega zveličanja. Jaz nisem govoril tako. Nikoli pa ne pozabi, da pusti dobri pastir vse svoje zveste ovce, da gre iskat in prinese na rami nazaj izgubljeno ovco, ki je pobegnila. – Zadostuje naj ti, da imaš gotovost o eni stvari: da **sem jaz**, da **je moja oseba** odgovor na boječe vprašanje o neskesanem grešniku. – Če je moja oseba odgovor, moraš, čeprav nejasno, slutiti smisel tega odgovora. Naj se ti ne mudi izraziti odgovor z besedami. Glej in poglobi se v molk. Odgovor more biti samo v skladu z mojo osebo. Glej na podobo Križanega. Križani je odgovor na vsa vprašanja – tudi na **to** vprašanje.«¹⁵

Duh, ki veje iz razmišljanja tega slovitega duhovnega pisatelja¹⁶, je tudi duh, ki prešinja Balthasarjevo misel v obravnavanem vprašanju.

¹⁵ Un moine de l'Eglise d'Orient, *Simple regards sur le Sauveur*, Chevetogne 1960, 113–115; slov. prev. D. N., *Jezus. Preprosti pogledi na Jezusa*, Pleterje 1979, 65 sl.

¹⁶ Gl. o tem L. Bouyer, *Das Handwerk des Theologen*, Einsiedeln 1980, 12 in 24.

Eugen Biser

Kakšni prihodnosti gre Cerkev naproti?*

Kdor si noče svojevoljno nadeti vloge preroka, se mora ob tem vprašanju najprej zavedeti svojih meja. Upoštevati te meje pomeni odpovedati se slehernemu napihnjenemu napovedovanju in namesto tega podati le spoznanja, do katerih pride na znanstveni osnovi. Ta spoznanja so ekstrapolacija tega, kar je mogoče na določenih strukturah že sedaj pokazati. Nedvomno obstajajo prizadevanja, iz katerih lahko sklepamo na prihodnost, in ko jih povežemo skupaj, nakažejo približno podobo prihodnosti. Če to prenesemo na vprašanje o prihodnosti Cerkve, lahko rečemo, da gre naproti takšni prihodnosti, kakršna izhaja iz njenih sedanjih odločitev. Tako postane vprašanje o prihodnosti odvisno od vprašanja o sedanjem položaju in se glasi: Kako se krščanstvo in Cerkev predstavljata svetu in katere težnje predvsem opredeljujejo njuno zunanjo podobo?

Conditio christiana

Najprej se vprašujemo o »conditio christiana«, to je, o religioznih determinantah v sedanjem zgodovinskem trenutku, torej o tistih silnicah, ki neposredno oblikujejo religiozno življenje. Že dolgo smo vajeni te silnice označevati s skupnim pojmom »sekularizem«. Zdi se, da je s tem poimenovanjem opredeljen proces, ki neustavljivo napreduje in teži za tem, da polagoma razvrednoti in izvotli krščanske vsebine in jih končno izprazni v čisto leporečje. Medtem se množijo celo takšne prognoze, ki napovedujejo skrajno stopnjevanje sekularizacije. To je tem manj presenetljivo, ker daje cela vrsta znamenj slutiti, da zahodno krščanstvo odmira. Obisk v cerkvah drastično upada, prejem zakramentov na obeh občutljivih področjih, pri krščevanju otrok in zakramentalnem sklepanju zakona, zastrašujoče nazaduje, versko znanje pojema in tudi vera le fragmentarno prevaja to znanje v dejanja. V tej zvezi velja opozoriti tudi na »zabrisanost mejnih področij« v današnji veri in na

* Članek je izšel v reviji *Stimmen der Zeit* 112 (1987), 3–14 in ima naslov *Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?*

statistično potrjeno dejstvo, da osupljivo veliko kristjanov začenja vero v vstajenje zamenjavati s predstavami o reinkarnaciji. Tako se zdi, da se potrjuje trpka opazka Karla Rahnerja v njegovih zadnjih letih, da je današnja Cerkev padla v zimsko otrplost.

Očitno pa je Rahner uporabil izrazito dvopomensko prisposodbo. Pod zasneženimi polji in zaledenelimi jezери se namreč življenje pripravlja, da nanovo vzbrsti. Lahko bi se vprašali, ali si morda pod površino, ki kaže navedene simptome, ne utira poti neko dosti bolj pozitivno gibanje. Kdor se resno loteva tega vprašanja, ne bo mogel prezreti, da je celostna slika stanja religije mnogo obetavnejša, kot pa nakazujejo zastrašujoči simptomi. Medtem ko se cerkve praznijo, nastaja tudi pri nas nekakšna »Electronic Church«. Medtem ko smo upravičeno zaskrbljeni zaradi zakonske morale, dobiva krščanska ljubezen do bližnjega nove razsežnosti v skrbi za stisko v tretjem svetu in v pozornosti do izkoriščane narave. Medtem ko se manjša pripravljeno verovati, se budi religiozna žeja kot že dolgo ne. Če dodamo še, da se je poleg tega profil nevere vztrajno spreminjal – nehal je nastopati polemično in agresivno – smemo pričakovati preobrat v sekularizaciji. Pozitivno povedano: tehtni razlogi govorijo za to, da se sekularizacija ne le končuje, temveč da že prehaja na nasprotni pol. Nadaljnji dokaz za ta preobrat je reakcija Cerkve, ki reagira prvenstveno prospektivno, čeprav ne gre prezreti tudi nasprotnih teženj.

Prospektivni odgovor

K prospektivnemu odgovoru moramo šteti predvsem slog sedanjega **pontifikata**, slog, ki ga zaznamujejo potovanja po svetu. Pri tem ni pomembno znano dejstvo, da ta potovanja niso toliko v korist Cerkvi v obiskanih deželah kot pa religioznemu interesu nasploh. Kar zadeva neposredno cerkveni učinek, se zdi, da je toliko manjši, kolikor večja so bila pričakovanja. Kljub temu gre Janez Pavel II. s svojimi potovanji po svetu po poti, ki sta jo začrtala koncilski papeža. Nedvomno so ta potovanja na črti naslednjih dejstev: epohalnega odpiranja, za katero se je Cerkev na 2. vatikanskem koncilu odločila; – odpovedi tiari, s čimer je Pavel VI. dal znamenje za novo kolegialnost; – in ne nazadnje simbolične poteze, pri kateri je nezasedeni Kristusov prestol med papežem in patriarhom naznanjal obdobje interkonfesionalnega in interreligioznega zблиževanja.

Tako gledano imajo ta svetovna potovanja hkrati teološko in cerkvenozgodovinsko osnovo. Teološko ustrezajo – še bolj z dejstvi kot z besedami – koncilskemu prepričanju, da lahko najdemo v vseh veroizpovedih in verstvih prvine resnice, ki spadajo k polnosti razodete resnice, zaupane Cerkvi. Nič manj pomembna pa ni cerkvenozgodovinska perspektiva. Svetovna potovanja so namreč pomembni dokazi za oddaljevanje od pretežno zahodnega krščanstva in iskanja takšne podobe Cerkve, ki bo odprta vsemu svetu in bo pri njeni graditvi enako udeleženo azijsko, latinsko-ameriško in temnopolto krščanstvo. V isto smer kaže tudi to, da je ta novi stil opredeljen s pojmom »romanje«; to sloni, gledano z vidika zgodovine dogem, na novih vidikih, kako Cerkev pojmuje samo sebe. To ni več statičen pojem božje ustanove, dvignjene nad časovno dogajanje, temveč dinamičen pojem potujočega božjega ljudstva, ki roma k svojemu eshatološkemu cilju. Papež romar postane tako nekakšen simbol tega novega samopojmovanja Cerkve.

Prospektivno naravo imajo tudi posamezni programi in pobude. Sem spada ustanovitev **Sveta za kulturo**, ki si vsaj prizadeva, da bi kulturno dogajanje imelo pravico do glasu pri graditvi občestva vernih in pri iskanju oblik oznanjevanja. Še učinkovitejša v tem smislu naj bi bila programska beseda »civilizacija ljubezni«, ki jo je uporabil že Pavel VI. in jo je povzel Janez Pavel II. To je prva razločna pobuda k težko pričakovanemu in od vseh zaželenemu preobratu v zavesti in ravnanju. Prospektivni učinek ima ta program zlasti zato, ker odpravlja razširjeni predsodek, češ da je družba, potem ko je opredelila medčloveške odnose, o njih že izrekla zadnjo besedo. Ta program se ne loteva kritike dosedanjega reda, pač pa postavlja nasproti tej pomanjkljivi sočlovečnosti, ki ji pravimo družba, veljavnejšo alternativo, in je toliko prepričljivejša, ker ima na svoji strani avtoriteto evangelija.

Restavrativno-obramben odgovor

Če si predočimo nesorazmerje med ponudbo in sprejetjem, nesorazmerje, ki zate mnjuje zamisel »kulture ljubezni«, smo s tem že nakazali nasprotni, restavrativno-obramben odgovor Cerkve na današnje razmere. Ni potrebno izgubljeni besed o tem, kako zelo je ta odgovor trenutno v ospredju. Medtem ko je vse več znamenj že začetega preobrata v veri, kardinal Joseph Ratzinger, prefekt rimske kongregacije za verski nauk, izrazito pesimistično presoja »stanje vere«. Čeprav še zdaleč ne podcenjuje znamenj novega začetka, meni, da mora glede na duhovno »klimo« prej ko slej govoriti o »krizi vere in Cerkve«. Tudi Nikolaus Lobkowitz, prominenten član papeškega sveta za kulturo, mu pritegne s pravo črepinjsko sodbo o pokoncilskem razvoju.

Razumljivo je, da zaradi takega ozadja pojem »restavracija« dobi novo težo, ki je še pred desetimi leti sploh ni imel. Nedvomno se v tem izraža utemeljena skrb in iz nje izhaja razumljivo hotenje, da bi zaježili napačno tolmačenje smernice 2. vati-kanskega koncila in zatrli divje poganjke. Vprašljivo pa bi bilo, če bi se pod zastavo restavrativnega programa širilo mišljenje, ki bi si zmago nad opisano krizo obetalo od vrnitve k predkoncilskim pozicijam. Duhovni – in še posebej religiozni – razvoj je po svoji najbolj notranji strukturi takšen, da ga ni mogoče obrniti nazaj. Če bi ga skušali ustaviti, bi to povzročilo nevarne jezove ali pa vsaj negotovost in vzdraženost, to pa bi samo povečevalo nevrotično obremenitev, medtem ko bi bila na novo pridobljena gotovost zgolj videz.

V tej zvezi je treba z Lobkovicem spomniti še na to, da je pojem restavracija po izviru političen in ne religiozen. Pojavil se je po Napoleonovem padcu, ko so si v trenutni brezizhodnosti obetali trdnosti, orientacije in družbene urejenosti od tega, da se ponovno vzpostavi »stari režim« (ancien régime). Nikomur ne pride na misel, da bi ta model vsaj približno lahko prenesli na cerkvene razmere. Njegov religiozni korelat je bilo geslo Pija X.: »Omnia instaurare in Christo«. Ta stavek iz pisma Efežanom (1,10) govori o sedaj začetem in ob dopolnitvi časov uresničenem zbiranju vseh v življenjski prostor mističnega Kristusa. Samo v tem pomenu je mogoče govoriti o krščanski »restavraciji«, vendar ne v smislu utrjevanja in ohranjanja odnosov, ki so sicer še živi, vendar jih je čas prehitel.

Močnejše kot restavrativni programi pa se v tej zvezi uveljavljajo podobno usmerjene težnje, h katerim spadajo zlasti nekakšne **zaostritve** v tem, kako se današnja Cerkev na zunaj kaže. Nastopajo tako na notranji fronti – na primer v

napetostih med uradno Cerkvijo in teologijo ali med cerkveno institucijo in karmatičnimi skupinami – kot tudi na posebno občutljivih točkah zunanje fronte.

Sem spada v prvi vrsti očitna slabitev, ki jo doživlja **ekumensko razpravljanje** kljub vsemu zagotavljanju, da ni tako. Čeprav je treba visoko ovrednotiti, da smo na visoki in najvišji ravni podčrtali skupne prvine različnih veroizpovedi in prenehali z medsebojnim obsojanjem, vendar ni mogoče prezreti, da je zagon v ekumenskem gibanju pojenjal. Zdi se, da se med tistimi, ki so si v optimizmu začetne stopnje želeli seči v roke, nenadoma pojavljajo čustvena razhajanja, ki mnogo bolj ovirajo delo za edinost kot pa izrečne razlike v verovanju. Temu razkoraku med dvema načinoma čutenja se pridružujejo skoraj enako usodne ovire, ki kot neartikulirani pridržki in pojavi medsebojnega odtujevanja hromijo voljo do edinosti. Tovrstne ovire pa dajejo sem ter tja tudi pobudo za razmišljanje. Jasneje povedano: voditi utegnejo k preverjanju ekumenskega modela, ki so ga doslej brez pomišljanja sprejemali. Kot cilj vseh prizadevanj je doslej veljala podoba monolitne Cerkve. Ob primerjanju s tem modelom so vse drugačne oblike vere, začenši z arijansko, nestorijansko in monofizitsko Cerkvijo v dobi zgodnjega krščanstva pa vse do novodobnih oddaljevanj v obliki luteranskega, kalvinističnega in pietističnega protestantizma, veljale za krivoverska popačenja.

Če pa v duhu 2. vatikanskega cerkvenega koncila izhajamo iz tega, da božji Duh veje vsepovsod in ga je čutiti tudi v zunajcerkvenih izrazih krščanstva, se ne moremo več oklepati tega modela. Ko smo pa o njem izrazili dvom, nastane tudi vprašanje, ali naj si končno podobo Cerkve kot ene črede pod enim pastirjem res zamišljamo monolitno ali pa je morda možna oblika edinosti, ki daje razlikam njihov delni prav in tako zajema celoto, ne da bi se razlike stopile v uniformiranost. V osnovi je tako opisan alternativni model že davno dan v naravi. V njeni evoluciji je izhodiščna točka edinost, cilj pa diferenciacija. Evolucija potrjuje to usmerjenost tako, da onemogoča povratna križanja, in sicer z dejstvom, da obstaja med vrstami, ki so sposobne za razmnoževanje, agresivnost.

Mar bi bilo glede na to predrzno domnevati, da tudi diferenciacija veroizpovedi ustreza kakšnemu smislu ali pa celo božjemu načrtu? In, ali ni nastopil čas, da emocionalno napetost med veroizpovedmi, napetost, ki drži pokonci medsebojne razlike, navsezadnje zamenjamo z novo, bolj človeško in zlasti bolj krščansko strategijo? Ta pa ne bi bila v poskusih izenačevanja, ampak v novem mišljenju in ravnanju, v katerem sprejemamo drugačnost drugega, ne da bi ji dopustili, da bi nas določala. Seveda bi morala ta strategija slediti neki novi logiki. Ta pa je že davno podana, odkar je Guardini v povezavi z logiko neskončnosti N. Cusanusa označil Boga kot »drugega« na način »nedrugečnosti«. Omemba Nikolaja Cusanusa pa je pri tem vse prej kot naključna, saj je prav on v svojem mirovnem spisu *De pace fidei* (1453) razvil zamisel o eni religiji, ki vključuje različne oblike čiščenja. Če hočemo na področju ekumenizma ravnati razumno, moramo tukaj iskati izhodišča.

Občutna zaostritev je nastala tudi v **odnosu med učiteljstvom in teologijo**. Prefekt kongregacije za verski nauk je teologiji očital, da je s svojim metodičnim prijemom »zaprla« prej »odprto« knjigo Sv. pisma, jo pridržala le znanstvenim izvedencem in jo tako iztrgala iz rok preprostega bralca. Če s tem leti graja zgolj na zoženje, ki ga je povzročila zgodovinsko-kritična metoda, potem gre očitno na roke celo vsem, ki so se že od nekdaj potegovali za to, da se eksegetski instrumentarij kritično preveri in se poiščejo alternative k zgodovinski kritiki. Prav tako ne bo nihče ugovarjal Lobkoviczu, ki je tudi v tej točki dodal svojo tezo. Pravi, da mora preprost bralec

Sv. pisma imeti in ohraniti pravico, da se neposredno, tj. brez »pomoči« znanstvene eksegeze približa bibličnim tekstom.

Druga stvar pa je, če bi bili z omenjeno kritiko vera in znanstvena teologija postavljeni v medsebojno nasprotje in bi v slednji videli vir nevarnosti za vero. Čeprav utegne kdaj teologija s pretiranimi postulati in zmotnimi hipotezami vnašati negotovost – zмота je na področju končnega razuma prej ko slej neizogibna cena za napredovanje v spoznavanju – je vendarle vse od novozaveznih začetkov sèm kot ogledalo: šele v njem vera celostno dojame samo sebe. Ker je vera kristjanov vera »mnogih« in ker morajo biti »vsakomur pripravljeni odgovoriti« (1 Pt 3,15), morajo vedeti, zakaj in komu verujejo. Le če vera sámo sebe tudi spoznavno dojema, bo sposobna, da se naprej posreduje in zagovarja. To pa pomeni, da je vera kristjanov že od začetka »teološka« in da je teologija njena nepogrešljiva učiteljica. Tega ravno danes v svetu, ki je v dialogu odkril načelo za preživetje, ne smemo pozabiti, še manj pa zavestno prezreti.

Inovativni odgovor

Napetost, ki obstaja med propektivnim in restavrativnim odgovorom, bi lahko postala usodna, če ne bi Cerkev vedno znova, predvsem njen teološki vrh, odgovarjala še na tretji način, namreč inovativno. V tej zvezi naj mimogrede omenimo najprej pojave, kot je latinskoameriška teologija osvoboditve, ki ji gre, po nedvomno pravilnem gledanju prefekta kongregacije za verski nauk, manj za dopolnjevanje in bolj za novo interpretacijo krščanstva in krščanskega nauka. Zelo verjetno ne bo ostalo pri tej edini novi interpretaciji, ampak bosta že v bližnji prihodnosti tako azijska kot afriška Cerkev nastopili z lastno teologijo, ki jo bodo navdihovala njihova kulturna izročila.

V mislih pa imamo predvsem dogajanje, ko se **današnja teologija** – morda nezavedno – uglasuje na alternativne oblike, ki so ji nasprotne. To dogajanje lahko opredelimo najprej negativno. Najbolje, če se ozremo na Karla Rahnerja. Ta je želel osnovati teološki sistem po vzorcu »Cerkvene dogmatike« Karla Bartha, a je namesto tega zapustil le miselni material, ki se ga je lotil v svojih številnih zvezkih Spisov o teologiji. Če se zamislimo, kako so ta pričakovanja pritiskala nanj, nam bo jasno, kako velika je bila njegova odpoved. Odpoved teološkemu sistemu pa je izrazito značilna za omenjeno dogajanje. Vse od Kierkegarda naprej se namreč vsakemu sistemu lahko oponaša, da si njegov graditelj pri vsem sijaju stavbe v »velikanski obokani palači« ni napravil tudi bivališča zase – očitek torej, da v sistemu za človeka ni prostora. V prestrukturiranju vere pa kot pravi subjekt verovanja ne sili v stavbo teološkega sistema le posameznik, temveč skupaj z njim tudi občestvo verujočih. Komaj je kakšno drugo vprašanje sodobnejše od tistega, ki ga je zastavil in nanj hkrati odgovoril romantični teolog Johann Adam Möhler v svojem mladostnem spisu *Edinost v Cerkvi* (1825):

»Njega, ki je celoto ustvaril, je mogoče spoznati le iz celote, ker se je samo v celoti ves razodel. Kako naj ga posameznik spoznava? Tako, da celoto zajame z ljubeznijo, tem velikim občutjem, čeprav sam ne more postati celota. Čeprav torej on sam ni celota, je ta vendarle v njem in on jo spoznava. V ljubezni se človek kot posameznik razširi v smeri celote: ljubezen zajame Boga« (§ 31).

Domovinske pravice v zgradbi teološkega sistema pa ne iščejo le ljudje, povezani v versko občestvo, ampak nič manj tudi področja, ki so zaradi svoje znanstvene strukture odrinjena in izključena. Od teh imenujmo tri: estetsko, socialno in terapevtsko. Te razsežnosti so se teologiji tem bolj odmikale, čim bolj se je oblikovala njihova znanstvena narava. Na višku srednjega veka je teologija najprej izgubila slikovno razsežnost in s tem pričevanje o veri, h kateremu sta prispevali umetnost in literatura. Na začetku novega veka to velja za socialno razsežnost: ko se je misel osredotočila na misleči jaz, je tudi teološko umevanje zapadlo subjektivizmu. V nadaljnjem razvoju se je od teologije oddaljila tudi razsežnost zdravljenja. Zaradi preoblikovanja teologije v doktrino so namreč o zveličanju govorili le še abstraktno.

Skoraj hkrati s sklicanjem 2. vatikanskega koncila je vzniklo novo, razsežno nasprotno gibanje. Hans Urs von Balthasar je v svojem monumentalnem delu kot prvi, čeprav naslonjen na dela predhodnikov Deutingerja in Guardinija, ustvaril trilogijo, katere en del (»Herrlichkeit«) se v osrednjem zvezku (»Theodramatik«) zavzema za ponovno vključitev estetskega, zlasti literature in pesništva. Podobno hoče »politična teologija«, predvsem v obliki, kakršno ji je dal Johann Baptist Metz, veljati za korekturo subjektivističnega zoženja. Ta korektura si je, kot že omenjeno, v svoji latinskoameriški izdaji – v teologiji osvoboditve – postavila za cilj celó razširitev subjekta verovanja: če je bilo doslej vse prepuščeno intuitivni moči posameznega misleca, pa zdaj – vsaj prizadevanje je takšno – »sensus fidelium« prevzame krmilo misli.

Sedanjemu trenutku pripadajo končno tudi tiste pobude, ki se trudijo za to, da bi se teološka misel spet rešilno obračala na človeka in postala »nekakšna terapija«. Tu nikakor ne gre za poskus, da bi vdirali v pristojnost medicine kot znanosti in ji odvzemali »teren«, ki ga je teologija izgubila tedaj, ko se je medicina osamosvojila. Pač pa gre za spoznanje, da ima teologija nezamenljivo vlogo, da pacientu pokaže, kako bo lažje sprejel svojo bolezen. To bi pa bil že prvi korak poti nazaj k svetopi-semškemu pojmovanju zveličanja, ki mu gre bolj za naklanjanje zveličanja kot pa za teorijo o njem, in ki v »zveličanju« vidi integriteto celotnega človeka.

Tako je torej današnja teologija, za katero se mnogim dozdeva, da stagnira, dejansko v obdobju samokorekture. Gornja omemba človekovega stanja odrešenosti hkrati jasno kaže, da pri tej korekturi navsezadnje gre za to, da bi človeku in vsem izrinjenim področjem znova zagotovili domovinsko pravico v zgradbi teološkega sistema. Ta bi tako ne bil več »sistem« v konstruktivistično-abstraktnem pomenu besede.

Prihodnja podoba Cerkve

Po sprehodu skozi tri kroge vprašanj se logično in neizogibno zastavlja vprašanje, kakšna bo prihodnja podoba Cerkve. H kakšni končni podobi mora biti pri svojem razvoju naravnana, če naj bo v pomoč in razumljiva človeku, ki je našel novo domovinsko pravico v njeni miselni zgradbi. Če gledamo na dobljena spoznanja s tega stališča, se nam odgovor na to vprašanje kar sam ponuja ter se glasi: Cerkve prihodnosti mora biti ekumenska, medijsko prebujena, mistična in človeška. Naj te lastnosti še na kratko osvetlimo.

Prvič: Cerkev naj bi bila **ekumenska**, vendar v širšem smislu, kot to besedo navadno uporabljajo. V tem razširjenem pomenu izraz »ekumenski« kaže smer, ki

je nasprotna od zaostritvenih prizadevanj, ki so opazne na notranji in zunanji fronti današnje Cerkve. Strategije, ki so v ozadju teh prizadevanj in ki Cerkev zapirajo navzven, so tem manj učinkovite, ker obstaja huda nevarnost, da bo Cerkev zaradi rasti prebivalstva v pretežno nekrščanskih in ateističnih predelih sveta v prihodnjem stoletju dokončno v številčni manjšini. To pa je perspektiva, ki je združljiva z misijonskim naročilom Vstalega samo pod pogojem, da se učinkovito področje dejavnosti razširi prek meja dejanske pripadnosti Cerkvi. V bistvu se tu znova pojavlja težava, ki je pestila že apostola Pavla in jo je v pismu Rimljanom opisal z besedami, ki mu jih je narekovala apostolska skrb:

»Kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso bili poslani? Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa posredovanje Kristusove besede« (Rim 10,14.15.17).

Rahner je s svojim zelo spornim teoremom o »anonimnem kristjanu« stopil pravzaprav na apostolovo sled. Skupaj z Guardinijem ni mislil le na »strukturalno« krščanstvo, torej na tako, ki je vtakano v časovno-zgodovinske razmere, ampak celo na »anonimnega Kristusa«, ki v skritem dnu zgodovine naprej deluje in trpi in se s tem približa tudi tistim, ki jih ne doseže beseda oznanila. Srečanje z Jezusom v »tuji podobi« je lahko preobrat v njihovem življenju. Jezus jih pritegne v svoje območje, čeprav se v polnosti ne zavedajo njegove identitete (v nasprotju z doživetjem učencev na poti v Emavs). »Ekumensko« v polnem pomenu besede je takšno krščanstvo, ki je odprto za to možnost in upošteva, da »gre Jezusova stvar naprej« (Marxsen) ne le v zgodovinskem, ampak tudi v etnološkem smislu. Da se to uresniči, pa se mora nekaj podobnega zgoditi tudi na notranji cerkveni fronti, zlasti pri disputu med različnimi smermi v teologiji, ki ga obremenjujejo mnoge polemike. Vsi bi morali že uvideti, da nikakor ni mogoče polemizirati o evangeljskem sporočilu, saj izvira iz ljubečega božjega samopodarjanja. Sicer je podarjeno sporočilo v nevarnosti, da se zaradi neprimernega posredovanja odmakne in pokvari.

Drugič: Cerkev se bo morala zavesti, **kaj pomenijo mediji**. Nikoli ni dovolj naglašeno, da pripada prihodnost temu, ki ima sredstva obveščanja. Dokler Cerkvi ne bo uspelo, da vzpostavi pozitiven odnos do medijev – to pomeni, da se duhovniki in verniki usposobijo za kritičen in konstruktiven odnos do njih – vse dotlej ni upanja, da bi dobila bitko za prihodnost. Pravilen odnos do medijev pa se začne šele tam, kjer dojamemo zakonitosti njihove strukture ter spoznamo, kako te zakonitosti vplivajo na preoblikovanje posredovanega sporočila. Prvi korak je teorija, osnovana na skrbni analizi, cilj pa je praktična uporaba medijev. Ta teorija mora enako upoštevati aktivnega uporabnika medijev kot tudi tistega, ki je le sprejemnik. Tudi slednji mora vedeti, da ima pri »sprejemu« opravka z občutno prestiliziranimi vsebinami. Če naj ne trpi škode, mora to prestiliziranje podobno kompenzirati, kot ga mora oznanjevanje, ki zna pravilno uporabljati medije. To pa pomeni: medtem ko na področju oznanjevanja stopajo pedagoške strategije v ozadje, je medijska pedagogika toliko nujnejša zahteva časa. Edino ta pedagogika more prepričati, da bi se zasojevnost današnjega človeka od medijev, ki dobiva že zastrašujoče oblike, razvila v »tehnično simbiozo« z neslutenimi posledicami.

Tretjič: Cerkev prihodnosti mora biti **mistična**. Znana Rahnerjeva napoved pravi, da bo kristjan prihodnosti mistik ali pa ga sploh ne bo. S tem je Rahner v pozitivno preusmeril eno najbolj lucidnih in radikalnih pozicij Nietzschejeve kritike krščanstva. Ta pravi, da se zgodovina krščanstva giblje po poti nenehnega samo-preseganja: potem ko je preseglo samo sebe kot »dogmo«, je na tem, da prekorači

tudi svoj »moralni« stadij in preide – po Nietzscheju – v končni stadij samorazkroja, za Rahnerja pa, da dobi svojo mistično prihodnjo podobo. Notranja upravičenost tega razvoja temelji na tem, da se samo mistično poglobljena vera dotakne današnjega človeka v njegovi identiteti in eksistencialni stiski. Če lahko povežemo reinkarnacijski sindrom ter moteno in slednjič neuspešno iskanje identitete, se tu, v postulatu »verske mistike« odpre pot k cilju tega iskanja. V tem primeru je pot hkrati že cilj. V središču verske mistike živi Pavlova beseda: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Niti teologija niti duhovnost pa še nista docela dojeli razsežnosti te besede. Krščanstvo prihodnosti si ne more več privoščiti, da bi obstalo v svojem lastnem preddverju; marveč mora vstopiti v središče svojih možnosti. Čim bolj pa se to uresniči, tem bolj se bo njegova podoba spreminjala in tem bliže bo svoji »mistični« podobi.

Četrtič: Cerkev prihodnosti mora biti **človeška**. Krščanstvo bo postajalo toliko bolj gibalo in končni cilj verovanja, kolikor bolj bo prisluhnilo današnjemu človeku, njegovemu iskanju smisla in njegovi življenjski stiski. Čim bolj bo današnji – in prihodnji – človek v krščanstvu odkril svojo najpopolnejšo podobo in v njem našel tudi odgovor na svoja življenjska vprašanja, toliko bolj bo pripravljen sprejeti njegovo sporočilo. Jasneje povedano: krščanstvo bo za človeka na pragu prihodnosti prepričljivejše, če bo v njem odkril religijo **premagovanja strahu**, pozitivno rečeno, religijo upanja, religijo svobode in miru. Najprej zmaga nad strahom: današnjega človeka preganjajo kot že dolgo ne očitni in skriti strahovi. V svoji življenjski volji se čuti oslavljen in nesposoben, da bi se spoprijel s samim seboj in s prihodnostjo, tako da ji dobesedno obrača hrbet. Z napotili in maksimami se mu le težko približamo, mnogo laže pa s spodbudami, ki mu pomagajo, da prenese izziv sedanjosti in zre z zaupanjem v prihodnost.

To pa seveda od Cerkve zahteva revizijo dosedanjega pastoralnega koncepta. Če je bil ta uglašen prvenstveno na navajanje vernikov na poslušnost, bo potrebno doslej vse sile preusmeriti v to, da jih pripravimo na življenjski boj. S tem, da človeku vlivamo poguma za bivanje, se je že začel odločati za vero, kot kaže primer Reinholda Schneiderja. Zato bo morala v središče časa primerne pastoralnega koncepta stopiti povezanost med molitvijo in vero. Današnjemu človeku mora postati jasno, da je temelj vere molitev. Ta se namreč že po svoji strukturi loteva vprašanja Boga in ga zastavlja tako, da more nanj polnovredno odgovoriti samo vera. Obratno pa veri, zasidrani v molitvi, ne bo več mogoče očitati, da se je popačila v nekaj zgolj intelektualnega in formalnega, ker jo vernik spontano doživlja kot silo, ki premaguje strah.

Enako jasno se bo moralo krščanstvo prihodnosti izkazati kot religija **svobode**. Tudi v prostoru liberalno-demokratskih državnih ureditev se nenehno množijo strukturalni pritiski in težnje po nivelaciji. Še usodnejša po svojem antropološkem učinku pa je »enodimenzionalnost« teh življenjskih prostorov, kakor jo je opisal Herbert Marcuse. V njih lahko preživi samo človek, ki je omejen zgolj na vnaprej programirane šablone in načine vedenja. Zato bo moralo krščanstvo prihodnosti delati ne toliko za emancipacijsko svobodo, ki stresa stene ječ in trga verige, ampak predvsem za provokativno svobodo, ki človeka dviga na človeško raven. Tudi to meri na nujnost, da se poslovimo od vse preveč udomačenega modela, ki je imel svoje težišče v tem, da vernike obvaruje in zaščiti. Podobno, kot je že storila družina, bo morala tudi Cerkev uvideti, da v moderni družbi ni več nobenih »zavetij«, v katerih bi bil ta model še uresničljiv. Tisto, kar mora krščanstvo posredovati, je

svoboda, ki človeka osvobaja za njegove višje možnosti in ga tako potrdi v njegovi odgovornosti zase. Kolikor pa je emancipacija še na mestu, mora biti njen krščanski impulz usmerjen predvsem proti skrivnim pritiskom in zavajanjem, ki skušajo človeka potisniti v vedno nove oblike nezrelosti.

Predvsem pa mora krščanstvo neprimerno bolj kot doslej nastopati kot religija **miru** sredi današnjega sveta, ki je skrajno ogrožen in hkrati prežet z nepotešljivim hrepenenjem po miru. To pa tem bolj, ker je prav sedanje razpravljanje o miru pripeljalo do spoznanja, da politična in filozofska teorija miru prideta vedno le do negativnega pojmovanja miru, takšnega, ki meri zgolj na preprečevanje vojne. Hrepenenje današnjega človeka pa si prizadeva, čeprav še komaj zavestno, k pozitivni vsebini miru. To vsebino najdemo samo v svetopisemskem razumevanju, predvsem v Jezusovi obljubi miru. Mir, ki ga on obljublja, se bistveno razlikuje od tistega, ki ga daje svet, prav zato, ker Jezus v tem daru miru podarja sam sebe (po Jn 14,27). Če je mir v sklepnem prizoru Odiseje, ko Atena po naročilu očeta bogov prepreči grozečo morijo, še tako veličastno opisan, je vendar šele o Kristusovem miru mogoče reči, da presega vse, kar si lahko predstavljamo, in varuje srca in misli (prim. Flp 4,7).

Če se bo prihodnja podoba Cerkve razvijala v to smer, bo Cerkev morda vendarle uspelo, da spet pritegne k sebi dve skupini ljudi, ki jima danes grozi, da se Cerkev usodno odtujita: mladino in žene. Pri tem zbuja manj skrbi, da se je odtujilo precej mladih, ker v večini primerov to še ne pomeni, da odklanjajo vse religiozno. Pri nemem odhodu žena iz Cerkve pa gre prav za slednje. Temu ne bo mogoče od pomoči z nobenim še tako dobronamernim obratom teologije k feminizmu, ker je teološki feminizem bolj že simptom odklona kot pa apel k novemu približanju. Tem bolj pa se bo nova podoba Cerkve dotaknila zavesti žen. Krščanstvo bo zanje postalo verodostojno le kot religija tistega, ki se je v nasprotju z vsemi ustaljenimi pravili svojega časa zavzel za vse, ki so odrinjeni na stranski tir družbe, med njimi še posebej za otroke in žene. Če se pa to zgodi, bo za Cerkev zmaga v bitki za prihodnost že dobljena.

Prevedel Bogdan Dolenc

Jean-Yves Calvez, S.J.

Kritizirana in sprejeta »teologija osvoboditve«*

Po dveh navodilih Kongregacije za verski nauk

Še pred desetimi leti mnogi evropski teologi sploh niso jemali zares miselne smeri, imenovane »teologija osvoboditve«, čeprav so že začenjali vedeti za njene teme. Vsekakor pa se jim ni zdelo, da bi ta smer sodila v znanstveno analizo, s katero se ukvarjajo na teoloških fakultetah. Slišal sem profesorja, kako je študentu, ki je želel pisati doktorsko disertacijo o nekem vidiku teologije osvoboditve, odgovoril, da v tem ne vidi nobenega predmeta za solidno univerzitetno delo.

Če se je stanje v desetih letih močno spremenilo, me to preveč ne preseneča; potreben je čas, da se v Cerkvi informacija razširi od celine do celine. Vendar se tu nedvomno vidi, da so teološke raziskovalne in učne ustanove premalo pozorne do neučenaških izvorov krščanske refleksije.

Teologija osvoboditve je postala velik dogodek v življenju vesoljne Cerkve. Mogoče je po II. vatikanskem koncilu najbolj pomemben. V kontekstu posebnega področja se je pojavila nova smer krščanskega mišljenja in življenja hkrati in po malem pritegnila pozornost celotnega cerkvenega telesa. Temu je sledil dialog, ki je imel za posledico kritiko določenih vidikov tega pojava, sedaj pa se hoče vsaditi, pravzaprav sesesti, v zavest in mišljenje vse Cerkve. Ta zanimiva zgodovina – izjemen primer razmerja med kakšno posebno teologijo in vesoljno Cerkvijo – poteka pred našimi očmi v samih dokumentih učiteljstva, ki so se vrstili v teh zadnjih letih, posebno v dveh navodilih Kongregacije za verski nauk: Navodilu o nekaterih vidikih teologije osvoboditve (6. avgusta 1984) in Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi (22. marca 1986). Z vidika razmerij med teologijo osvoboditve in vesoljno Cerkvijo bi tukaj radi podali končni rezultat teh dokumentov.

Od 1968 do 1986

Če sta Navodili iz leta 1984 in 1986 zbudili pozornost, se z njima še zdaleč ni vse začelo. Najprej je bil papež Pavel VI. leta 1968 navzoč v Medellinu, na drugi konferenci latinskoameriških škofov. Ta ni sprožila vprašanja o teologiji osvoboditve.

* Članek je izšel v *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), 845–859 in ima naslov *La »théologie de la libération« critiquée et accueillie. Après les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.*

tve v pravem pomenu, pač pa je odprla nove poti hkrati s svojim dokumentom o pravičnosti in s svojo odločitvijo v prid ubogim. Neposreden odmev na to najdemo na ravni vesoljne Cerkve v delu škofovske sinode leta 1971.

Ta sinoda je objavila dva dokumenta: eden zadeva duhovniško službo, drugi, ki nas zanima bolj neposredno, pravičnost v svetu. Tu beremo stavek: »Boj za pravičnost in soudeležba pri spreminjanju sveta se nam vseskozi razkrivata kot sestavni del oznanjevanja evangelija (. . .) za odrešenje človeštva in njegovo osvobojenje od vsakega zatiralskega stanja.«¹

Naslednja sinoda o evangelizaciji leta 1974 se spet loteva tega vprašanja. Izrečno upošteva temo »osvobojenja«, torej teologije osvoboditve. Res ne formulirajo končnega dokumenta; Pavel VI. jo je zaključil s svojo apostolsko spodbudo *Evangelii nuntiandi* leta 1975.

Odlomki, ki so posvečeni osvobojenju, so v tem tekstu med najbolj pomembnimi. Tu beremo, kako Pavel VI. trdi: »Cerkev ima (. . .) dolžnost oznanjati osvoboditev milijonov človeških bitij, od katerih so mnogi njeni sinovi; Cerkev je dolžna pomagati, da pride do te osvoboditve; dolžna, da pričuje za to osvoboditev in da dela za to, da bo osvoboditev popolna. Vse to evangelizaciji ni tuje.«²

A tudi opozarja: »O osvoboditvi, ki jo oznanja in skuša uresničiti evangelizacija, moramo marveč reči: Ne more se omejiti samo na ozko ekonomsko, politično, socialno ali kulturno razsežnost, temveč mora imeti pred očmi celotnega človeka v vseh njegovih razsežnostih, tudi v njegovi odprtosti nasproti absolutnemu, tudi nasproti Absolutnemu, ki je Bog. (. . .) Cerkev človeško osvoboditev tesno povezuje z odrešenjem v Jezusu Kristusu. nikdar pa ju ne enači.«³

Naslednje leto (1976) je o istem predmetu objavljena izjava Mednarodne teološke komisije. Ta komisija, ki jo imenuje Sveti sedež, je seveda samo posvetovalni organ; vendar pa prinaša o našem predmetu novo reakcijo vesoljne Cerkve na teologijo, ki je izšla iz latinskoameriške celine. Pogled je tokrat usmerjen na marksistično-leninistične analize, ki jih ta smer vključuje: »Ko teološki poskusi, ki so usmerjeni k vzpostavljanju bolj človeške družbe, sprejemajo sociološke teorije, morajo upoštevati, kaj s tem prevzemanjem tvegajo. (. . .) Pogosto so namreč samo navadne domneve. Ni redko, da vsebujejo izrecne ali implicitne ideološke prvine, osnovane na vprašljivih filozofskih predpostavkah ali na zmotnem antropološkem pojmovanju. To se dogaja, na primer, pri pomembnem delu analiz, ki jih navdihuje marksizem-leninizem.«⁴

Janez Pavel II. je zelo hitro naletel na isto vprašanje. Nekaj mesecev po svoji izvolitvi je sodeloval na tretji konferenci latinskoameriških škofov v Puebli, kjer je bilo vprašanje osvobojenja v središču razprav – čeprav se sam izraz ne pojavlja v končnem dokumentu. Za pomembnimi pripombami o kristologiji, povezani s teologijami osvoboditve, papež v Puebli bolj na široko pristavlja: »Celota opazk, ki jih je dal Pavel VI. glede osvoboditve (v *Evangelii nuntiandi*), ohranja vso svojo veljavo.«⁵

¹ *Documentation Catholique* 69 (1972), 12.

² *Evangelii nuntiandi* 30, v: *Documentation Catholique* 73 (1976), 6; prim. slov. prevod: O evangelizaciji današnjega sveta, Ljubljana 1976, 30.

³ Prav tam 33, 35.

⁴ *Déclaration sur la promotion humaine et la salut chrétien* 2. C, v: *Documentation Catholique* 74 (1977), 763.

⁵ *Discours pour l'ouverture des travaux de la III^e Conférence de l'Episcopat latino-américain* III. 6, v: *Documentation Catholique* 76 (1979), 171.

Dokument iz Pueble ne imenuje teologije osvoboditve, pač pa prevzema nauk Pavla VI. in Janeza Pavla II. in opozarja na skušnjave, da bi krščansko osvobojenje skrčili na zgolj politične in družbene razsežnosti ter se opredeljuje tako do marksistične analize in njene povezanosti z ideološkimi prvinami kot do »razrednega boja«. P. Pedro Arrupe, generalni superior Družbe Jezusove, sledi Puebli in s svoje strani piše oktobra 1980 jezuitskim provincialom Latinske Amerike pismo o marksistični analizi, še vedno v zvezi s prvinami marksizma, o katerih so tedaj veliko razpravljali v določenih krogih, ki so pripadali teologiji osvoboditve.

Nato nastopi nekaj let sorazmerno zatišje do dveh Navodil Kongregacije za verski nauk v letih 1984 in 1986. Vendar omenimo, da vsebuje enciklika *Dives in misericordia* (30. novembra 1980) pomembne aluzije na pravičnost, ki v določenih primerih postane krivičnost zaradi ideoloških togosti, namesto da bi bila vključena v ljubezen. Z druge strani pa v letu 1984 vidimo, da se Janez Pavel II. poudarjeno in celo nekako ognjevito izjavlja v prid prednostne odločitve za uboge. Ker so ga obtoževali, da o tem samo govori, da opozarja na kvarne razlage, je reagiral na to sumničenje. K temu se bomo pozneje še vrnil. Če le spomnimo na te zaporedne dokumente, vsekakor lahko ocenimo širino razpravljanja v vesoljni Cerkvi, ki se je začelo ob teologiji osvoboditve. Če razčlenimo točke, o katerih so razpravljali, vidimo tudi po tej plati pomen vsega, za kar gre.

Vprašanje iz marksizma privzetih pogledov

Nekaj časa in predvsem zavoljo prvega Navodila se je razpravljanje v prvi vrsti nanašalo na poglede, ki jih je teologija osvoboditve privzela od marksizma. Na kratko rečeno, več teologov Latinske Amerike je mislilo uporabljati različne marksistične prvine. Druga področja Cerkve pa so s svoje strani imela zelo široko izkustvo in znanje o marksizmu in njegovem razmerju do krščanstva; odtod vrsta značilnih opozoril.

Prvo Navodilo omenja, da razni latinskoameriški teologi, in širše, »nekateri kristjani«, govorijo o marksizmu, ko hočejo razčlenjevati vzroke krivičnosti, da bi nanje učinkovito delovali (A VII, 1).⁶ Predvsem pa, pripominja Navodilo, dopušča, da jih pretirano impresionira označba »znanstvenost«, ki si jo poceni daje marksistična analiza. Od vsake znanstvene misli je treba zahtevati njene dokaze (A VII, 4–5; prim. A VIII, 7). Sicer pa ima lahko za teologijo prispevek filozofije in ved o človeku samo vrednost »orodja«, nikoli pa veljavo »zadnjega in odločilnega kriterija« (A VII, 10).

Drugič pa je vsekakor marksizem misel, ki »totalizira«: ideologija in filozofija – s krščanstvom nezdržljiva filozofija – nista nikoli daleč. »Ideološki apriorizmi so podlaga za branje družbene resničnosti. Tako postanejo raznorodni elementi, ki sestavljajo to epistemološko hibridno mešanico nerazdvojljivo; ko človek misli, da

⁶ Z veliko začetnico A označujemo prvo Navodilo: *Instruction sur quelques aspects de la »Théologie de la libération«*, v: *Documentation Catholique* 81 (1984), 890–900; prim. slov. prevod: *Navodilo o nekaterih vidikih »teologije osvoboditve«* (Cerkveni dokumenti 24), Ljubljana 1984. Z veliko začetnico B pa označujemo drugo Navodilo: *La liberté chrétienne et la libération*, v: *Documentation catholique* 83 (1986), 393–411; prim. slov. prevod: *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi* (Cerkveni dokumenti 31), Ljubljana 1986. Navedke je vzel prevajalec iz omenjenih slovenskih prevodov, le da jih je ponekod rahlo spremenil.

ne bo sprejel drugega kot tisto, kar se predstavlja kot analiza, se zato ujame in hkrati sprejme tudi ideologijo.«⁷

Navodilo dostavlja, da ostaja to res tudi danes, kljub diferenciaciji marksistične misli, ki je »porodila več tokov, ki se drug od drugega znatno razlikujejo. Koliko so ti tokovi še naprej resnično marksistični, se tudi še naprej povezujejo z določenim številom temeljnih tez, ki niso združljive s krščanskim pojmovanjem človeka in družbe. V tej zvezi nekateri izrazi niso nevtralni, temveč imajo še naprej pomen, ki so ga dobili pri izvornem marksističnem nauku« (A VII, 8).

Naš tekst dostavlja, da je »tako z 'razrednim bojem'. V marksističnem kontekstu ima izraz 'razredni boj' zelo določen pomen in ga ohranja. »Ta izraz je še naprej prepojen z razlago, ki mu jo je dal Marx; zato ga ne moremo imeti, ko gre za njegov življenjski pomen, za enakovrednega izrazu 'oster socialni spopad'« (prav tam).

Pogledi, ki jih mislijo privzeti od marksizma, so obarvani posebno z »ateizmom« in »zanikanjem človekove osebe, njegove svobode in njegovih pravic«, ki »sta v središču marksističnega pojmovanja«. »Kdor hoče v teologijo vključiti 'analizo', katere kriteriji za razlago so odvisni od tega ateističnega pojmovanja, se ujame v pogubna protislovja« (A VII, 9). Pri tem ne bi govorili o tistih posledicah marksističnega pojmovanja, ki se nanašajo na podrejanje osebe »skupnosti«, to pa vodi do zanikanja »načel družbenega in političnega življenja v skladu s človekovim dostojanstvom« (prav tam).

Druga plat te zadeve je v tem, da je v marksističnem kontekstu (»po logiki marksistične misli«) »'analiza' neločljiva od prakse« (A VIII, 2). »Analiza je tako orodje kritike in kritika sama je le en moment revolucionarnega boja« (prav tam). To prakso in ta boj pa pojmuje marksizem zelo določeno, enako kot tudi razume v zelo določenem smislu razredni boj, kar smo pravkar izpostavili. »Objektivno nujno je torej – pravi naš dokument – spustiti se v razredni boj (ki je dialektično nasprotje izkoriščanja, ki je obsojeno)« (A VIII, 5) »Objektivna nujnost: izraz se nanaša na zgodovinski materializem, za katerega tukaj gre.

Obstaja nekakšna obveznost priključiti se revolucionarnemu boju. Vendar ne v imenu moralne zahteve. Kot pravi Navodilo, je marksizem dejansko bolj »političen amoralizem«, in »sklicevanje na etične zahteve, ki kličejo po korenitih in pogumnih strukturnih in institucijskih reformah, zgubi vsak smisel« (A VIII, 7). Nad človekovo izbiro visi determinizem: enako vnaprej določen zakon nasilja in protinasilja. Temu je vse podrejeno in s tega vidika se vse presoja. In »pravilno lahko kritizira samo tisti, ki se udeležuje tega boja« (A VIII, 3). Naš dokument dostavlja, da »je prava zavest potemtakem *pristranska* (strankarska, partijska) zavest. (. . .) ni drugod resnice, (. . .) kot v *pristranski* (strankarski, partijski) praksi in po njej« (A VIII, 4). To pa Navodilo zagotovo vidi kot popolnoma nasprotno krščanskemu pojmovanju tako resnice kot etike. »Prav narava etike sama je zaradi sposojenih idej pri takih tezah marksističnega izvora do kraja vprašljiva. Saj je z vidika razrednega

⁷ A VII, 6. Tukaj Navodilo opozarja na razmišljanja Pavla VI., ki je ugotavljal, da lahko razlikujemo več vidikov marksizma in s tem različna vprašanja, ki se postavljajo kristjanom glede njihovega premisleka in dejanja; a dodaja z navajanjem Pavla VI.: »(. . .) varljivo je in nevarno zaradi tega pozabiti na tesno vez, ki te vidike in vprašanja v korenini družji. Prav tako varljivo in nevarno je sprejeti prvine marksističnega raziskovanja, ne da bi upoštevali njihovo zvezo z naukom, kakor končno vključiti se v razredni boj in sprejeti njegovo marksistično razlago, spregledati pa značaj nasilne družbe in totalitarne oblasti, v katero po malem vodi ta dejavnost« (*Octogesima adveniens* 34; slov. prevod: *Ob osemdesetletnici*, Ljubljana 1972, 34).

boja implicite zanikan presežni (transcendentni) značaj razlikovanja dobrega in zlega, ki je počelo npravnosti« (A VIII, 9).

Razne posledice

Vsi teologi osvoboditve, ki se opirajo na marksizem, tega ne mislijo do konca (oziroma »niso kar tako pripravljeni iti po tej logiki do kraja«); kljub temu pa je tukaj, pravi Navodilo, »sistem«, ki »je kot tak prevračanje krščanskega sporočila, ki ga je Bog zaupal svoji Cerkvi« (A IX, 1). Natančneje, »po tem pojmovanju je razredni boj gibalno zgodovine. Zgodovina postane tako osrednji pojem. Trdi se, da Bog postaja zgodovina. Dodaja se, da je ena sama zgodovina; v njej ne gre več razlikovati med zgodovino odrešenja in svetno zgodovino« (A IX, 3). Dejansko teži marksizem k odstranjevanju sleherne transcendentne dimenzije zgodovine, enako kot izključuje moralo, ki se opira na transcendenco.

Na tej poti prihaja zelo konkretno tudi do odstranjevanja tega, kar bi lahko ljubezen zahtevala kot preseganje vključevanja v boj, ki ga narekuje zgodovina. »(. . .) volja, da bi že zdaj ljubili vsakega človeka, naj pripada kateremukoli razredu, ter mu šli naproti po nenasilnih poteh dialoga in prepričevanja, pa se obsoja kot kapitulantska dejavnost, ki nasprotuje ljubezni do ubogih. Če se trdi, da ne sme obstajati predmet sovražstva, se z druge strani trdi, da je zaradi objektivne pripadnosti svet bogatih najprej razredni sovražnik, proti kateremu se je treba boriti. Tako postaneta vesoljnost ljubezni do bližnjega in bratstvo eshatološko načelo, ki bo veljalo šele za 'novega človeka', ki bo vstal iz zmagovite revolucije« (A IX, 7).

Iz takih pogledov pa sledijo za teologijo še nekatera druga značilna pojmovanja. Najprej kar zadeva nauk o Cerkvi: »Cerkev ubogih pomeni potem razredno Cerkev, ki se je zavedla nujnosti revolucionarnega boja kot stopnje na poti k osvoboditvi in ki proslavlja to osvoboditev v svoji liturgiji« (A IX, 10) in nič drugega kot to. Z druge strani pa tu ne vidi v pojmu »Cerkev ljudstva« nič drugega kot »Cerkev zatiranega ljudstva, ki mu je treba 'vzbujati zavest' v smislu organiziranega osvobodilnega boja«. »V tem smislu pojmovano ljudstvo postane za nekatere celo predmet vere« (A IX, 12). Postavljajo pod vprašaj »zakramentalno in hierarhično strukturo Cerkve, kakršno je hotel Gospod sam«. »Teološko pomeni tako stališče isto, kot da je ljudstvo izvor služb in da si lahko po svoji izbiri najde služabnikov v skladu s potrebami svojega zgodovinskega revolucionarnega poslanstva« (A IX, 13).

A preoblikovana je tudi kristologija. »Ko dajejo tako vso prednost politični razsežnosti, pridejo do tega, da zanikajo radikalno novost Nove zaveze in da predvsem zube pravi pojem o osebi našega Gospoda Jezusa Kristusa, pravega Boga in pravega človeka, kot tudi o svojski naravi osvoboditve, ki nam jo prinaša in ki je najprej osvoboditev od greha, ki je izvor vsega hudega. (. . .) Ostajajo seveda po besedi pri obrazcih vere, posebno pri kalcedonskem, pripisujejo jim pa nov pomen, ki je zanikanje vere Cerkve. (. . .) hočejo se približati 'Jezusu zgodovine' na podlagi revolucionarne skušnje iz boja ubogih za njihovo osvoboditev. Doživeti hočejo podobno izkustvo, kot naj bi ga bil doživljal Jezus. Izkustvo ubogih, ki se bojujejo za svojo osvoboditev, ki naj bi ga imel tudi Jezus, naj bi, in sicer samo ono, odkrilo spoznanje pravega Boga in spoznanje kraljestva. (. . .) zanikajo vero v učlovečeno Besedo, ki je umrla in vstala za vse ljudi in ki jo je 'Bog postavil za Gospoda in Maziljenca'.

Na njeno mesto postavljajo 'podobo' Jezusa, ki je nekakšen simbol, ki v sebi povzema vse zahteve boja zatiranih« (A X, 7, 9–11).

Tudi če ne upoštevamo filozofskega ateizma, ni zame nobenega dvoma, da marksizem, sprejet v nekaterih njegovih osrednjih trditvah, kot je tista o razrednem boju, poslednjem zakonu zgodovine, vodi do te vrste spremenjenega razlaganja vere v Kristusa in vere v Cerkev. Zato je ta očitek na račun nekaterih teologov osvoboditve, da so natanko tako privzemali marksistične poglede, zelo težak. Sicer pa govori Navodilo brez ovinkov o »novatorski razlagi vsebine vere in krščanskega bivanja«, ki »se resno oddaljuje od vere Cerkve, še več, jo dejansko zanikava« (A VI, 9).

Po drugi plati pa se Navodilo takole izjavlja o dejanskem stanju: »Stališča, o katerih je tu govor, so včasih v nekaterih spisih 'teologije osvoboditve' izrečena brez prikrivanja. Pri drugih logično slede iz njihovih predpostavk. Drugod jih predpostavljajo določene liturgične navade, kot npr. 'evharistija', spremenjena v slavo ljudstva v boju, čeprav se tisti, ki se takih pobožnosti udeležujejo, tega ne zavedajo popolnoma« (A IX, 1).

Besedilo je gotovo niansirano. Kljub temu pa odločno. Če gre za obdobje okrog 1970, mislim tudi jaz, da lahko to ugotovitev podpremo z določenim številom primerov. Mislim pa prav tako, da so se po tem začele stvari spreminjati; celo v okoljih, kjer so nekaj časa bile takšne radikalne težnje, je po letih 1981 ali 1982 opaziti neke vrste umik, ponovno presojanje drž, samokritike; nekateri tedaj izjavljajo, da odslej vidijo nevarnosti, ki so se jim poprej izpostavljali. Danes ne bi več srečali toliko teologov, ki bi jih marksizem tako fasciniral.

Skušnja, da bi krščansko osvobojanje zreducirali na politične osvoboditve

Kljub temu pa se sprašujem, če nismo tudi danes tako kot včeraj soočeni s širšim vprašanjem, katerega je Pavel VI. omenjal v *Evangelii nuntiandi*, ne da bi bil to spravljal v zvezo z marksizmom kot takim: s problemom težnje, da bi vsako osvobojevanje skrčili na družbenopolitično ali psihološko, vsekakor zgolj človeško osvobojevanje. Po zaslugi II. vatikanskega koncila veliko bolj vidimo, da je treba osvobojevanje, ki ga je izvršil Kristus, prevesti v naše tostranske osvoboditvene ukrepe in je človeška dejavnost v veselju že zmožna razodevati skrivnostno navzočnost Kraljestva. Ali pa se tedaj ne dogaja, da nekateri ne dajejo več mesta neki drugi dimenziji osvobojevanja po Kristusu? Določeni teologi osvoboditve, ki jih priganjajo nujne in vnebovpijoče razmere, so lahko postali žrtve te skušnjave.

To bolj široko vprašanje načenjajo prvi deli Navodila iz leta 1984. Naj gre za marksizem ali ne, rečemo lahko, da gotovo »spričo perečih problemov nekatere namreč moti skušnjava, da bi enostransko naglašali osvoboditev iz sužnosti zemeljskega in časnega reda, tako da se zdi, da postavljajo na drugo mesto osvoboditev od greha in ji s tem praktično ne pripisujejo več prvenstvenega pomena, ki ga ima« (predgovor).

Začetek Navodila ponovno takole predstavlja osrednjo točko: »Osvoboditev je najprej in prvenstveno osvoboditev iz sužnosti greha. Njen namen in konec je svoboda božjih otrok, milosten dar. Z logično doslednostjo pa zahteva osvoboditev iz mnogih sužnosti kulturne, gospodarske, družbene in politične narave, ki imajo končno vse svoj izvor v grehu in ki postavljajo toliko ovir, da človek ne more živeti

v skladu s svojim dostojanstvom. Nepogrešljiv pogoj za teološko razmišljanje o osvoboditvi je torej jasno razlikovanje med tem, kar je temeljnega, in tem, kar spada med posledice« (prav tam).

Ko Navodilo iz leta 1984 podaja svetopisemske temelje pristne teologije osvoboditve, za tem na dolgo poudarja religiozno naravo temeljnega osvobojenja, za katero gre v Svetem pismu. Najprej na splošno: »Radikalno izkustvo krščanske svobode (. . .) predstavlja tu stvar, ki jo je treba upoštevati. Naš osvoboditelj Kristus nas je osvobodil greha ter sužnosti postavi in mesu, ki označuje stanje grešnega človeka. Svobodne nas torej naredi novo življenje milosti, ki je sad opravičenja. To pomeni, da je najradikalnejša sužnost sužnost greha. Druge oblike sužnosti imajo torej svojo najglobljo korenino v sužnosti greha. (. . .) svoboda v polnem krščanskem smislu (. . .) je novo življenje v ljubezni« (A IV, 2).

Z druge strani pa glede odhoda iz Egipta, »temeljnega dogodka v oblikovanju izvoljenega ljudstva«, Navodilo pripominja: »Ne smemo pozabiti, da dobiva dogodek svojski pomen od svojega smotra; zakaj ta osvoboditev (izpod tuje oblasti in sužnosti) meri na ustanovitev božjega ljudstva in na kult zaveze, ki so ga obhajali na Sinaju. (. . .) Sicer je pa značilno, da Sveto pismo namesto izraza osvoboditev včasih uporablja drugega, ki je temu zelo blizu – odrešenje« (A IV, 3).

Poleg tega pa po izgnanstvu v izraelskem ljudstvu posamezniki »živijo v upanju na novo osvoboditev in prek nje v pričakovanju dokončne osvoboditve. Zaradi tega izkustva priznavajo Boga kot Osvoboditelja« (A IV, 4).

Navodilo tudi razlaga, da »nam psalmi kažejo pot k izkustvu, ki je bistveno versko; samo od Boga psalmist pričakuje rešenje in ozdravljenje. Bog in ne človek ima moč, da lahko spremeni bedno stanje« (A IV, 5). In pri prerokih: »Zvestobe zavezi ni mogoče razumeti brez izvrševanja pravičnosti. Pravičnost v razmerju do Boga je neločljiva od pravičnosti v razmerju do ljudi« (A IV, 6).

Končno pa Navodilo predstavlja tudi Novo zavezo v vsem njenem verskem pomenu. Razkriva, kako kreposti, ki jih predlaga Jezus, niso zgolj človeške in »popolnost, ki jo Jezus zahteva od svojih učencev (Mt 5,18), je v dolžnosti biti usmiljen 'kakor je tudi vaš Oče usmiljen' (Lk 6,36)«. Hkrati »nas razodetje Nove zaveze uči, da je greh najgloblje zlo, ki človeka zadeva v srčiki njegove osebnosti. Prva osvoboditev, ki je merilo vseh drugih, je osvoboditev od greha« (A IV, 12).

Tukaj zadenemo ob vprašanje »družbenega greha«, ki ga teologija osvoboditve tako poudarja. »Prvi učinek greha je, da vnese nered v razmerje med človekom in Bogom. Potemtakem ne gre področje greha omejiti na tako imenovani 'družbeni greh'« (A IV, 14). V tem kontekstu označujemo z družbenim grehom nered v razmerjih med ljudmi, v družbenih odnosih na splošno.

Gotovo je res, da lahko družbeni greh pomeni tudi bolj natančno neurejeno strukturo samo. Pogosto zelo poudarjajo ta vidik stvari. Odtod ta dodatna pripomba Navodila: »Tudi ne bi smeli videti zla predvsem in edino v slabih ekonomskih, socialnih in političnih 'strukturah', kakor da bi vse drugo zlo izhajalo iz teh struktur kot iz svojega vzroka, tako da bi bilo ustvarjanje 'novega človeka' odvisno od vzpostavitve drugačnih ekonomskih in socialno-političnih struktur. (. . .) Dobre ali slabe strukture so sad človekovega delovanja in zato najprej posledice, šele potem vzroki. Korenina zla tiči torej v svobodnih in odgovornih osebah, ki jih mora spreobrniti milost Jezusa Kristusa, da začno živeti in delovati kot nove stvari v ljubezni do bližnjega ob uspešnem iskanju pravičnosti, obvladovanju samega sebe in izvrševanju kreposti« (A IV, 15).

Jasno je, da tukaj ponekod izrecno, ponekod pa implicitno očita Navodilo nekaterim teologijam osvoboditve, da prisojajo takšno vrednost osvoboditvam, ki naj jih človek izvrši, da postavljajo na drugo mesto, v skrajnem primeru pa celo popolnoma omalovažujejo, radikalno osvobojenje, ki ga izvršuje Bog. To je prav tako smisel izjav Pavla VI. v *Evangelii nuntiandi* (1975).

Navodilo iz leta 1986

Treba je omeniti, da drugo Navodilo Kongregacije za verski nauk, sicer tako drugačno v tonu, povzema isto misel. Na primer v tej pripombi: »Jahvetovi ubogi vedo, da je občestvo z Njim najbolj dragocena dobrina, ki v njej človek najde svojo pravo svobodo. Zanje je najbolj tragično zlo izguba tega občestva. Zato dobi njihov boj proti krivici svoj najgloblji smisel in svojo uspešnost v hotenju, da bi bili rešeni iz suženjstva greha« (B 47).

To pa ne pomeni, da bi bile po tem Navodilu dolžnosti človeškega osvobajanja in pravičnosti drugotne. Beremo na primer: »Posledica evangeljske ljubezni in tiste poklicanosti k božjemu otroštvu, ki je namenjena vsem ljudem, je neposredna in nujna zahteva po spoštovanju vsakega človeškega bitja v njegovih pravicah do življenja in dostojanstva« (B 57). »Evangelizacija je oznanjevanje odrešenja, ki je božji dar. (. . .) Toda ljubezen, ki priganja Cerkev, da vsem priobčuje milostno deležnost pri božjem življenju, jo tudi vodi do tega, da z učinkovito dejavnostjo svojih članov dela za resničen časen blagor ljudi, da jim pomaga v njihovih stiskah, da skrbi za njihovo kulturo in pospešuje celostno osvoboditev od vsega tistega, kar ovira razvoj oseb« (B 63).

Prav tako pa je rečeno: »Ko torej Cerkev daje izjave o pospeševanju pravičnosti v človeški družbi (. . .) ne prestopa meja svojega poslanstva. Skrbno pa gleda na to, da bi se to poslanstvo ne izčrpalo v skrbi za časen red ali se skrčilo na to skrb. Zato z veliko skrbnostjo pazi, da bi jasno in trdno ohranjala enoto in hkrati razlikovanje med evangelizacijo in delom za človeški napredek: enoto, ker ji gre za blagor celotnega človeka; razlikovanje, ker spadata ti dve nalogi v njeno poslanstvo iz različnega razloga« (B 64; prim. 99).

Nekateri teologi osvoboditve vidijo v tem ohranjanje »dualizma«, ki ga je, pravi jo, II. vatikanski koncil prerasel.⁸ Toda ali s tem ne težijo sami k temu, da bi preveličevali, kaj pomeni vključenost človeške dejavnosti v Božji načrt in Kraljestvo, ki ga mora Kristus izročiti svojemu Očetu ob dopolnitvi zgodovine? Koncil se je vedno zavedal kvalitativnega skoka, do katerega pride, ko Kristusovo delo očisti, presvetli in spremeni naša dela. Zavedal se je tudi svojevrstnega poslanstva Cerkve, ki ga ni mogoče skrčiti na političnost in družbenost.

Zveza med Božjim in človekovim osvoboditvenim delom je zagotovo eno najbolj občutljivih vprašanj sodobne teologije in teologije osvoboditve so imele prav, da so se ga lotile. Ostane vprašanje: ali niso včasih delovale v duhu liberalnega krščanstva, ki izpraznjuje religiozno govorico njene lastne vsebine in zreducira religijo na človeški, predvsem družben in političen podvig? Gotovo je res, da je Bog neviden in presežen, toda ali iz tega sledi, da v naši psihologiji ni odnosov do tega presežnega bitja, različnih od drugih odnosov, ki jih tudi doživljamo. To je neizčrp-

⁸ Glej J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, 1985.

no vprašanje, kot bi se strinjala večina teologov; treba se je vsaj varovati, da bi prisilili k molku tistega, ki ga zastavlja, rekoč na primer, da se dve stvarnosti čisto preprosto stapljata v eno samo.

Prispevki teologij osvoboditve vesoljni Cerkvi

Ta pripomba pa že usmerja našo pozornost k prispevkom, ki so jih teologije osvoboditve dale refleksiji vesoljne Cerkve. To nas dejansko sedaj zanima. Resnično, če je vesoljna Cerkev ob srečanju s teologijami osvoboditve opozorila na nekatere njihove vidike in o njih izrekla svojo zaskrbljenost, je treba omeniti, da po zaslugi tega srečanja hkrati sprejema določeno število pogledov, ki dosedaj niso bili tako navzoči v njeni zavesti. To ugotavljamo v različnih dokumentih, ki zadevajo teologije osvoboditve, posebno pa v drugem Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi.

Najprej Cerkev sprejema ali ponovno najde za svoje lastno razmišljanje posvetne ali splošno razširjene besede, ki imajo pomen v življenju vsakega človeka: 'osvoboditev' in 'svoboda'. To dejstvo je zelo pomembno. Četudi je na primer izraz 'odrešenje' še tako koristen, se v primerjavi z osvoboditvijo pokaže kot zelo ezoteričen. Z izrazi 'osvoboditev' in 'svoboda' ali njim enakovrednimi besedami izreka vedno Cerkev svojo najbolj pristno vero, pridobiva pa prednost, da se opira na otipljivo izkustvo, ki se v bistvu ne izmakne nobenemu človeku. Vključuje se v razpravljanje ali pogovor, v katerega so vsi že vpleteni.

Poleg tega so teologije osvoboditve po svoji metodi izrecno težile k temu, da bi se konstituirale z razmišljanjem o izkustvu, posebno o izkustvu kristjanov in občestev, zavzetih v nalogah osvoboditve. To je značilno za veliko temeljnih občestev, ki so se v zadnjem času razvila v latinskoameriški Cerkvi. Drugo Navodilo pa na novo sprejema to naslonitev na izkustvo. To izkustvo je gotovo soočeno z »neokrnjeno celovitostjo krščanske vere« in se ga presoja ob »poslušanju božje besede«, v »zvestobi nauku cerkvenega učiteljstva in hierarhični uredbi v Cerkvi ter zakramentalnemu življenju«. Pod temi pogoji pa tudi posebno izkustvo tega ali onega občestva »postane bogastvo za vso Cerkev« (B 69).

Nadaljnje izvajanje je v tem pogledu mogoče še bolj pomenljivo: »Teološko razmišljanje, ki se razvija na podlagi posebnega izkustva, more sestavljati zelo pozitiven prispevek; omogoča namreč postaviti v jasno luč vidike božje besede, katere celotno bogastvo doslej še ni bilo v polnosti dojeto.«

Gotovo dokument vztraja pri tem, naj bo tudi v takem izkustvu razmišljanje »res branje Svetega pisma, ne pa projekcija, s katero bi v božjo besedo vnašali smisel, kakršnega v njej ni«, in naj »teolog skrbno gleda, da bo izkustvo, iz katerega izhaja, razlagal v luči izkustva Cerkve same« (B 70).

Dialektika te vrste v idealni obliki izraža razmerje med teologijami osvoboditve in vesoljno Cerkvijo kakih petnajst let sem.

Teologije osvoboditve in bolj na splošno praksa Cerkva Latinske Amerike je tudi obrnila pozornost vesoljne Cerkve na vernost preprostih ljudi, katero smo radi omalovaževali. Drugo Navodilo to takole omenja: »Pastirji in vsi tisti duhovniki in laiki, redovniki in redovnice, ki si pogosto v zelo težkih razmerah prizadevajo za evangelizacijo in celovit človeški napredek, morajo biti polni upanja ob misli na to, kakšne izredne vire moči za svetost vsebuje živa vera božjega ljudstva. Treba je de-

lati za to, da bi se ta bogastva verskega čuta mogla v polnosti razviti in prinašati bogate sadove. S poglobljenim premišljevanjem o odrešenjskem načrtu, kakor poteka pred očmi Device Marije v Magnifikatu, je potrebno pomagati veri ljudstva ubogih, da bi se jasno izražala in se uresničevala v življenju. Tukaj obstaja častna in plemenita cerkvenostna naloga, ki čaka teologa« (B 98).

Odločitev v prvi vrsti za uboge

Končno se celotna Cerkev pod vplivom teologij osvoboditve in življenja Cerkev Latinske Amerike ponovno začenja zavedati, kaj pomeni »odločitev v prvi vrsti za uboge« ali dolžnost »prednostne ljubezni do ubogih«, kot pravi drugo Navodilo, ki predstavlja to odločitev kot docela temeljno značilnost krščanske vere in življenja.

K temu še pripomnimo, da nas nedvomno pod istim vplivom Navodilo drži proč od romantičnega ali zgolj spiritualističnega, ne bomo rekli »mizerijskega« pojmovanja uboštva. Revščina je vsekakor označena kot »zlo, od katerega je treba kolikor le mogoče osvoboditi človeška bitja« (B 67).

Z druge plati pa po Navodilu kristjan ne more omejiti svoje pozornosti na tiste, ki trpijo gmotno pomanjkanje, temveč jo mora razširiti na tiste, ki trpijo krivico in ki so zatirani, pa tudi na telesno in duševno prizadete. Zajeti mora vsako bedo, tudi smrt, ki je najbolj globok izraz naše slabosti. Vsi, katere tare ta človeška beda, so »predmet prednostne ljubezni Cerkev, ki jih od začetkov naprej kljub brezbriznosti mnogih svojih udov ni nehala tolažiti, braniti in osvobojevati« (B 68). Navodilo poudarja, da to obsega »pospeševanje strukturnih sprememb v družbi, da bi prišlo do življenjskih razmer, ki bi ustrezale dostojanstvu človeške osebe« (prav tam); to Cerkev dela s svojim družbenim naukom in s pozivom, da bi ga uresničevali.

Drugo pomembno določilo je tudi to, da »z ljubeznijo do ubogih Cerkev končno pričuje za človekovo dostojanstvo. Cerkev jasno naglašča, da je človek več vreden po tem, kar je, kakor po tem, kar ima. Cerkev spričuje, da ni mogoče uničiti tega dostojanstva, pa naj bo kakršnakoli tista revščina, preziranost, zavrženost, nemoč, v katero je človeško bitje zašlo. Izkazuje se solidarna s tistimi, ki nič ne štejejo v očeh družbe, ki jih je duhovno in včasih celo fizično zavržla« (prav tam). Sem so vključeni tudi »otroci, ki zaradi človeške hudobije nikoli ne bodo videli luči, kakor tudi osamljeni in zapuščeni stari ljudje«.

Omenimo tukaj, da je pred kratkim papež Janez Pavel II. izredno močno zagotovil, da daje prednost odločitvi za uboge, kakršna koli je že bila nekaj časa njegova skrb, da bi se izognil njeni politizaciji v smeri marksizma. O tem pričuje vrsta nagovorov, predvsem škofom raznih dežel v letih 1984–85. Najbolj izrazito formulacijo najdemo mogoče v nagovoru kardinalom 21. decembra 1984. Splača se navesti ta odlomek: »To 'odločitev', ki jo danes s posebno močjo poudarjajo škofje Latinske Amerike, sem ponovno potrdil, tudi po zgledu svojega nepozabnega predhodnika Pavla VI. Rad uporabim to priložnost, da ponovim, da je zavzemanje za uboge prevladujoči razlog moje pastirske dejavnosti, stalna skrb, ki spremlja mojo vsakdanjo službo Božjemu ljudstvu. To 'odločitev' sem storil za svojo in jo imam za svojo, z njo se enačim. Čutim, da ne more biti drugače, kajti to je večno sporočilo evangelija. Tako je delal Kristus, tako so delali apostoli, tako je delala v svoji dvatisočletni zgodovini Cerkev. Spričo sodobnih oblik izkoriščanja ubogih Cerkev ne more molčati.

Da, Cerkev jemlje *odločitev za uboge* za svojo. Ponavljam, da je to *prednostna odločitev*. Torej ni *izključna* ali *izključujoča* odločitev, kajti odrešenjsko sporočilo je namenjeno vsem. Poleg tega je to odločitev, ki se *bistveno utemeljuje z Božjo besedo*, ne pa z merili, ki jih dajejo vede o človeku ali nasprotni ideologije, ki pogosto skrčijo uboge na abstraktne družbenopolitične ali ekonomske kategorije. Gre pa za odločno in brezprizivno odločitev.«⁹

Janeza Pavla II. so tudi te besede, izrečene v govoru paragvajskim škofom 15. novembra 1984: »Res je, da ljubezen do vseh ljudi ne dopušča nobenega izključevanja. Dopušča pa posebno zavzetost v prid najbolj ubogih.«¹⁰

Lahko pa se ponovno sprašujemo, če bi te trditve, pa naj bodo še tako utemeljene v evangeliju, slišali tako danes brez stališč, ki jih je zavzela teologija osvoboditve – še več: brez zgleda Latinske Amerike? Med drugim se ta zgled zrcali v teologiji osvoboditve.

Gotovo je treba še danes biti pozoren na opazko, povedano na začetku Navodila iz leta 1986: »Med obema dokumentoma« – iz leta 1984 in leta 1986 – je organsko razmerje. Enega je treba brati v luči drugega« (B 2). Kritika in razločevanje, h katerima poziva dokument iz leta 1984, ostaneta v veljavi. Vendar pa hkrati povejmo, kako že z dokumentom iz leta 1984 in še bolj jasno s tem iz leta 1986 vsa Cerkev tudi sprejema teološki napor, ki je odslej poznan pod imenom »teologija osvoboditve«. Potemtakem lahko že brez obotavljanja zatrdimo: če se je pojav »teologije osvoboditve« pokazal kot kriza, se v Cerkvi ni zgodil zaman, temveč jo je vso obogatil.

Prevedel Anton Stres

⁹ *Le service de l'unité et la défense de l'authenticité de l'Évangile*, 9, v: *Documentation Catholique* 82 (1985), 170.

¹⁰ *Evangéliser l'homme et la société*, 7, v: *Documentation Catholique* 81 (1984), 1159.

Teološka fakulteta v akademskem letu 1985–86

Teološka fakulteta v Ljubljani z oddelkom v Mariboru je tudi v akademskem letu 1985–86 nadaljevala svoje redno znanstveno in pedagoško delo.

Predavatelji in slušatelji

V tem akademskem letu je na Teološki fakulteti v Ljubljani in na njenem oddelku v Mariboru predavalo 39 predavateljev teoloških in drugih predmetov ter 4 predavatelji živih jezikov. Proforski zbor je obsegal 2 redna in 7 izrednih profesorjev, 5 docentov, 19 honorarnih predavateljev in 4 asistente. Od upokojenih predavateljev sta predavala še naprej dr. Valter Dermota in dr. Stanko Janežič. Na koncu predavanj se je upokojil predavatelj cerkvene glasbe v Mariboru Gregor Zafošnik. Na njegovo mesto je bil 26. junija 1986 imenovan Marijan Potočnik. Za habilitirana docenta sta bila izvoljena: 30. septembra 1985 dr. Ivan Rojnik za katehético in homiletiko, 26. junija 1986 dr. Drago Ocvirk za osnovno bogoslovje. Dr. Vinko Potočnik je bil 29. januarja 1986 izvoljen za predavatelja psihologije in bo prevzel predavanja, ki jih je to leto še imel dr. Valter Dermota. Dr. Jurij Bizjak je bil istega dne izvoljen za honorarnega predavatelja Svetega pisma Stare zaveze. Na študijskem dopustu je bil dr. Jože Krašovec; v Parizu je dosegel združeni doktorat iz teoloških ved na Katoliškem inštitutu in na Sorboni.

Na seji plenarnega fakultetnega sveta v Mariboru 26. junija 1986 je bil za dekana fakultete izvoljen izredni prof. dr. Rafko Valenčič.

Na začetku zimskega semestra se je v vseh sedem letnikov vpisalo 191 rednih in izrednih slušateljev, od tega v prvih šest letnikov 163 in 9 izrednih. Laiških slušateljev je bilo 20, od tega 11 rednih in 9 izrednih.

Bogoslovci in redovnice so pripadali naslednjim škofijam in skupnostim: ljubljanska nadškofija 47, mariborska škofija 35, koprška 20, salezijanci 29, frančiškani 10, frančiškani iz Bosne 4, kapucini 8, minoriti 4, lazaristi 4, cistercijani 1, iz drugih škofij 2, Marijine sestre 1, uršulinke 1, notredamke 3, šolske sestre 1.

V prvem letniku jih je bilo 46, drugem 34, tretjem 37, četrtem 18, petem 28, šestem 21 in sedmem 7.

Zaradi majhnega števila slušateljev je bil v Mariboru to leto samo 5. letnik.

Doktorati

Dne 27. septembra 1985 je obranila doktorsko disertacijo s. Snežna Večko. Naslov disertacije: Božja in človeška zvestoba v hebrejski bibliji. Tako je s. Snežna prva doktorica teologije na naši fakulteti.

Dne 12. decembra 1985 je obranil disertacijo p. Marko Karamatič. Njegova disertacija je bila posvečena zgodovini frančiškanov v Bosni za časa avstro-ogrske uprave (1878–1914).

Dne 18. januarja 1986 je obranil disertacijo Jože Ramovš. Njegova disertacija ima naslov Doživljanje – temeljno človekovo duhovno dogajanje. Jože Ramovš je prvi laik, ki je na naši fakulteti dosegel naslov doktorja teologije.

Tomaževa proslava

Proslava zavetnika Teološke fakultete sv. Tomaža Akvinskega je potekala v Ljubljani v četrtek, 6. marca 1986. Kot po navadi se je začela s slovesnim bogoslužjem v stolnici ob 9. uri, ki ga je vodil veliki kancler fakultete ljubljanski nadškof in metropolit dr. Alojzij

Šuštar. V govoru je še posebej poudaril, kaj pomenita iskanje resnice in ljubezen do nje. Odločno je odklonil pisanje, ki je prav takrat izhajalo v dnevniku Delo, in je enostransko prikazovalo osebnost nekdanjega profesorja ljubljanske Teološke fakultete in poznejšega ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana.

Ob 10.30 je bila v veliki avli Teološke fakultete akademija v čast sv. Tomažu. Gradivo za kulturni program je skupaj s prof. J. Troštom pripravil dr. Ivan Rojnik, ki je tudi imel slavnostni govor z naslovom Medčloveški odnosi v oznanjevanju in katezezi. Poleg tega je spored obsegal še tri pesmi, recitacije odlomkov Svetega pisma, koncilskih in pokoncilskih listin in del akademika prof. dr. Antona Trstenjaka. Ta je namreč med proslavo tudi prejel najvišje slovensko cerkveno odlikovanje: odličje sv. Cirila in Metoda, saj je dobra dva meseca poprej obhajal osemdesetletnico življenja; dr. Janez Janžekovič, ki je nekaj dni poprej dopolnil petinosemdesetletnico življenja, pa se je za odlikovanje zahvalil.

Promovirani so bili trije doktorji teologije: Božo Lujčić (promotor dr. Anton Strle), s. Snežna Večko (promotor dr. Jože Krašovec) in Jože Ramovš (promotor dr. Anton Trstenjak).

Od zadnje podelitve diplom je diplomiralo 19 slušateljev, od teh je večina prejela diplomo med Tomaževo proslavo. Od novih diplomiranih teologov so duhovniki ljubljanske nadškofije Pavel Juhant, Slavko Kalan, Jože Pavlakovič in Andrej Šink, duhovnika koprške škofije Alojz Suban in Jože Tomažič, duhovniki mariborske škofije pa Marijan Fesel, Andrej Firbas, Jože Hrastnik, Karel Pavlič, Danijel Slatinek in Jože Vehovar. Franc Kovše in Stanislav Zore pripadata frančiškanskemu redu, Karel Gržan pa kapucinskemu. Jože Planinšek je lazarist in Vinko Cingerle salezijanec. Diplomirala sta tudi dva laika: Ivanka Tadina in Alojzij Rojko.

Tomaževo nagrado pa je dobil slušatelj Jože Turk za svojo diplomsko nalogo Duhovni poklici. Njegov mentor je bil prof. dr. Valter Dermota; ta je v obrazložitvi poudaril, da je bila naloga rezultat široke in temeljite informacije, solidne metode in zgledne obdelave.

Proslave so se udeležili zastopniki Katoliške teološke fakultete iz Zagreba pod vodstvom dekana dr. Bonaventura Duda in Pravoslavne teološke fakultete iz Beograda pod vodstvom dekana prof. dr. Ireneja Bulovića.

Diplomske naloge

V tem študijskem letu so napisali in uspešno zagovarjali diplomske naloge (v oklepaju so navedeni mentorji): Branko Brezovnik, Tragično občutje Simona Gregorčiča (dr. J. Rajhman), Janez Cevec, Luč in Bog je (Religioznost v Cankarjevih delih) (dr. F. Oražem), Blaž Cuderman, Salezijanski misijoni (Slovenski salezijanci in misijoni) (dr. F. M. Dolinar), Jože Čonč, Ustvarjalnost pri osnovnošolski katezezi (dr. I. Rojnik), Janez Ferencek, Arhiv stolnega pevskega zbora v Mariboru (dr. I. Rojnik), Anton Gorjup, Srečanje z drugim v romanu Idiot F. M. Dostojevskega (dr. D. Ocvirk), Jože Jakopič, Katehetska duhovnost (Krščanska duhovnost pod vidikom poslanosti) (dr. F. Oražem), Anton Jamnik, Eksistenca na meji med ne-bitjem in bitjo samo (Tillichova filozofska utemeljitev teologije) (dr. Anton Stres), Stojan Kalapiš, Religiozna rast otroka – cicibančka (dr. V. Dermota), Stanislav Koštric, Luteranski nauk o Cerkvi (dr. S. Janežič), Miha Lavrinec, »Pride pri zaprtih vratih« (Priprava na meditacijo) (dr. F. Oražem), Peter Leskovar, Nauk o Cerkvi v slovenskih veroučnih učbenikih po letu 1945 (dr. F. Perko), Janez Maučec, Zgodovina in pastorala župnije sv. Ladislava v Beltincih (dr. J. Rajhman), Janez Novak, Evangelizacija v današnjem času (dr. D. Ocvirk), Ciril Ogorevc, Prva tri poglavja preroka Ozeja (dr. J. Bizjak), Jože Pasičnjek, Katehetski tečaji na Mirenskem Gradu (dr. I. Rojnik), Martin Pečnik, Samostojnost osebnosti (dr. V. Potočnik), Janez Potočnik, Laiški apostolat mladih (dr. A. S. Snoj), Jože Rajnar, Metodika novih katehetskih priročnikov od 5. do 8. razreda osnovnih šol (dr. I. Rojnik), Aleksander Skapin, »Blagoslovljen mož, ki zaupa v Gospoda« (Jer 17,7) (dr. J. Bizjak), Ivan Suhoveršnik, Slomšek – pesnik (dr. S. Janežič), Jože Štupnikar, Človek v službi človeku (Redovniki skrbe za bolnike) (p. dr. M. Benedik), Mato Valjan, Pastorala migracije v katoliški Cerkvi in pastorala

hrvaških delavcev na začasnem delu v zahodni Evropi (dr. J. Gril), France Vidmar, Zgodovinski drobci o župniji Hinje (dr. F. M. Dolinar), Jože Turk, Duhovni poklici (dr. V. Dermota), Borut Zemljič, Razvezani in drugič poročeni (dr. S. Ojnik).

Tečaji, simpoziji in predavanja

Teološki tečaj, ki ga fakulteta navadno prireja v tednu po veliki noči, je bil v tem akademskem letu 2. in 3. aprila 1986, in sicer tako, da so bila 2. aprila v Ljubljani predavanja prvega dne, v Mariboru pa predavanja drugega dne, 3. aprila pa obratno. Tečaj je pripravila katedra za cerkveno pravo, vendar je bil interdisciplinaren in je bil posvečen vprašanjem o zakonu. Prvi dan je obsegal prva tri, drugi pa zadnji dve predavanji. Prvi dan je predaval F. Rozman o odnosu med spoloma v Svetem pismu, V. Potočnik o vplivu sodobne družbe na zakon in G. Rudolf o pripravi na zakon. Drugi dan je F. Vrhunc predaval o mešanih zakonih, S. Ojnik pa o pogojih za veljavno privolitvev. V BV je bilo objavljeno samo Rozmanovo predavanje (prim. BV 46 (1986), 339–352).

Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja se je tudi Teološka fakulteta vključila v splošno praznovanje. Dne 14. in 15. maja 1986 je skupaj s svojim Inštitutom za zgodovino Cerkve priredila v Ljubljani simpozij, na katerem so nastopili s svojimi prispevki naslednji člani fakultete: voditelj Inštituta za zgodovino Cerkve F. M. Dolinar, Od reforme do reformacije, M. Benedik, Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja, F. Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo?, M. Peklaj, Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma, F. Oražem, Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega vidika, A. S. Snoj, Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja, J. Rajhman, Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge. Vsa predavanja so izšla v BV 46 (1986), št. 3.

V okviru sodelovanja med Teološko fakulteto regensburške univerze in ljubljansko Teološko fakulteto sta bili v Ljubljani dve predavanji profesorjev iz Regensburga: 21. novembra 1985 je predaval prof. dr. Karl Josef Benz o eshatologiji in politiki pri papežu Gregorju VII., 13. maja 1986 pa prof. dr.

Wolfgang Beinert o odrešenjski službi Cerkve v zakramentih. V Regensburgu je bil od 25. novembra do 2. decembra 1985 na študijskem bivanju dr. Franc Škrabl in je imel tam v seminarju predavanje o katehezi odraslih; 23. junija 1986 je v Regensburgu predaval prof. dr. Vekoslav Grmič o kontekstni teologiji, prvi teden avgusta 1986 pa se je tam na študijskem bivanju mudil prof. dr. France Rozman.

Inštitut za zgodovino Cerkve

Naš Inštitut za zgodovino Cerkve je pod vodstvom habilitiranega docenta dr. France Martina Dolinarja zelo dejaven. Že v okviru prejšnjega akademskega leta, 7. julija 1985, je v Stični pripravil program slovenske proslave ob 1100-letnici Metodove smrti in 850-letnice Stične. Prav tako je ob Metodovi obletnici sodeloval pri znanstvenem posvetovanju slavističnega društva, ki je bilo v Ljubljani 11. decembra 1985. Tudi pri omenjenem Trubarjevem simpoziju je nosil največje breme. V tem letu je izdal dve številki svoje publikacije *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, sedmo in osmo po vrsti. Sedma je bila posvečena Metodovi obletnici, osma pa prinaša delo dr. Rajka Bratoža z naslovom *Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. V teku so tudi priprave na *Oris zgodovine Cerkve na Slovenskem*, prevedeni pa so že tudi 4 zvezki od skupno 5 *Splošne zgodovine Cerkve in čaka*jo na izdajo, ki jo je obljubila Družina.

Teološko-pastoralni in orglarski tečaj

V okviru Teološke fakultete v Ljubljani delujeta tudi teološko-pastoralni in orglarski tečaj.

Prvi je namenjen laikom, ki se pripravljajo na pastoralno delo, predvsem katehezo, in razvija svojo dejavnost na različnih krajih v Sloveniji. Njegov predstojnik je prof. dr. Valter Dermota, vodijo pa ga iz Ljubljane (s. Karmen Ocepek) in Maribora (dr. Vinko Potočnik). V ljubljanski nadškofiji je v tem študijskem letu potekal v Ljubljani (20 slušateljev), Kranju (18 slušateljev) in Novem

mestu (17 slušateljev). V koprski škofiji je bil v Kopru (29 slušateljev) in Novi Gorici (28 slušateljev), v mariborski pa v Mariboru (33 slušateljev), Murski Soboti (26 slušateljev) in Celju (27 slušateljev). Vsega skupaj je ta tečaj v Sloveniji v tem akademskem letu obiskovalo 298 slušateljev. Poleg strokovnega izpopolnjevanja se slušatelji izpopolnjujejo tudi duhovno na svojih duhovnih sreča-

njih ali duhovnih vajah. To leto je 40 slušateljev tudi prejelo diplome.

Orglarski tečaj vodijo prav tako iz Ljubljane (prof. Jože Trošt) in Maribora (prof. Marijan Potočnik). Pripravnice so namreč tudi po nekaterih drugih mestih. Ljubljanskega orglarskega tečaja se je na njegovih različnih stopnjah udeleževalo 161, mariborskega pa 119 učencev.

Anton Stres

G. Jarczyk – P.-J. Labarrière, *Hegeliania*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, 366 str.

Gwendoline Jarczyk je sicer novinarka pri dnevniku *La Croix*, vendar jo poleg novinarstva zanimata še mistika in filozofija, Pierre-Jean Labarrière pa je član Družbe Jezusove in predava filozofijo na pariškem Katoliškem inštitutu ter na jezuitski ustanovi Centre Sèvres v neposredni bližini Katoliškega inštituta. Oba sta znana kot odlična poznavalca Hegla, skupno sta prevedla v francoščino Heglovo Znanost logike, P.-J. Labarrière pa je objavil tudi nekaj knjig o Heglovi Fenomenologiji duha. Tesno sodelujeta, njuno pojmovanje Hegla pa je dokaj izvirno in Heglu vsekakor zelo naklonjeno. Zato ga določeni krogi odklanjajo in jima očitajo, da sta do Hegla premalo kritična. Trudita se, da bi Heglovo misel prikazala v sprejemljivi in razumljivi obliki.

Knjiga z naslovom *Hegeliania* obsega njujnih 25 člankov in razprav, vendar vsi še niso bili objavljeni. Razporejeni so v 4 celote. Najprej sta dva uvodna članka o Heglovi aktualnosti. Oba je napisal P.-J. Labarrière. V njima priznava določen Heglov neuspeh (str. 15, 30), vendar pa ga hkrati tudi brani pred krivičnimi očitki in nepravilnimi razlagami. Seveda ne gre za to, da bi Hegla samo ponavljali. »Brati ponovno Hegla se ne pravi ponavljati njegovo govorjenje, temveč poslušati, da bi odkrili v več logikah, ki jih je iznašel za svoj čas, tisto logičnost, ki je povsod na delu...« (str. 30). Že iz povedanega stavka je razvidno dvoje: 1. Hegel je pravzaprav izoblikoval več logik, se pravi v skladu s svojimi potrebami; 2. vsem tem logikam pa je nekaj skupnega, obstaja skupna struktura smiselnega mišljenja, govorjenja in bivanja, ki je navzoča povsod, to pa je treba znati ponovno odkriti in uveljaviti. Gre pa tudi za misel, da Hegel ni noben monist, da njegova filozofija ni totalitarna, da je z ene strani njegov sistem odprt, z druge pa je nekakšna sistematičnost nepogrešljiva sestavina vsakega dojetja smiselnega bivanja. Vsekakor pa Hegla ni mogoče razlagati kot misleca, ki je namera-

val ukinjati in odstranjevati različnost, raznolikost in drugost.

Uvodnima člankoma sledi skupina razprav, ki ima skupen naslov *Dialektike*. Obsega šest člankov, od teh je vsak zase celota, zato je težko podati skupno rdečo nit. Vendar ne bomo daleč od resnice, če rečemo, da sta osrednji Heglovi misli, ki določata njegovo dialektiko, misli na posredovanje in refleksijo. Posredovanje pa pomeni usklajeno in dopolnjevalno artikulacijo več različnih momentov, tako da vsak dobi svoj pravi smisel in mesto v celoti in povezanosti z drugimi, prek katerih biva in se prek njih da razumeti. Glavno posredovanje je seveda posredovanje med mislijo in stvarmi. Stvari dojemamo prek svoje misli, prek logike. Zato je pravzaprav nemogoče zahtevati neposredno dojetje. Isto izražamo tudi s pojmom refleksije. Refleksivnost je za oba avtorja osrednja značilnost Heglove dialektike, je dialektika sama. Če razumemo refleksivnost, razumemo ves sistem. Refleksivnosti pa so tri vrste: postavljajoča, zunanja in določajoča. To je tisto, kar povzema Heglovo dialektiko, ne pa Micheletova vulgarizacija teze, antiteze in sinteze. Posebej pa še poudarjata pomen zunanje refleksivnosti; z njo namreč Hegel dokazuje, da »je enako daleč od vsake odtujevalne ločenosti in vsakega združevalnega krčenja« (str. 84). Razmerja, ki jih vzpostavlja Hegel med členi svojega sistema, ne bi smela voditi k uničenju izvirnosti in posebnosti vsakega teh členov. Med druge značilne ideje, ki jih obravnava ta del, je treba še uvrstiti Heglovo idejo silogizma ali sklepanja, ki je nekaj drugega kot silogizem aristotelske logike; pomen idealizma, ki ga ne smemo enačiti s subjektivizmom; smisel izraza »aufheben«, za katerega sta prevajalca v francoščino skovala nov izraz, »sursumer«, kar bi mogoče v slovenščino lahko prevedli tako nekako kot »povzeti«; preseganje je potemtakem bolj povzemanje v višjo celoto. Končno P.-J. Labarrière podaja nekaj bistvenih načel, na katerih je zgrajena Heglova dialektika, ki jih je dobro navesti: »1. Teoretsko in praktično razumevanje kake stvari je njen sestavni del. 2. V vsaki tako konsti-

tuirani stvarnosti rasteta vzajemno identičnost in različnost. 3. Če gre za člene, ki jih povezuje razmerje nujnosti, je njihovo razmerje sama oddaljenost. 4. Vse, kar opredeljujemo tako, da kako stvar izključujemo, je dejansko negativno določeno s samim tem, kar izključuje. 5. Resnica tistega, kar je dejansko, je enako oddaljeno tako od redukcijske 'prozornosti' kot od vase zaprte 'tujosti' in se zaveda, da je 'avtonomno' – ta avtonomija pa je relacijska. 6. Tako daje logika otrdelosti prostor logiki svobode« (str. 101).

Besedila, iz katerih je sestavljen drugi del, imajo skupen naslov Štirje stebri heglovstva. Takoj je očitno, da gre za razprave, posvečene štirim Heglovim osrednjim delom: Fenomenologiji duha, Znanosti logike, Temelnim očrtom filozofije prava in Enciklopediji filozofskih ved. Fenomenologiji duha sta posvečeni dve: v ospredju je vprašanje, kakšen pomen ima to prvo Heglovo zrelo delo in kakšno je njegovo razmerje do drugih njegovih del. Fenomenologija namreč ni samo preprost uvod v sistem, saj so v njej že navzoče vse osnovne trditve Heglove filozofije. Zato P.-J. Labarrière vidi v njej predvsem dejstvo, da se »v njej dvojni potek zgodovine in religije združuje v enega in poraja znanost« (str. 147), se pravi, celoten sistem, kot ga podaja Enciklopedija filozofskih ved.

Druga skupina peterih razprav je posvečena prvemu delu sistema, to je, Znanosti logike, in sicer predvsem mestu in vlogi logike v samem sistemu. Logika je namreč po Heglu nekakšna metafizika ali prva filozofija, to pa pomeni, da predstavlja njegov temelj. Kako je to mogoče? Zavoljo Heglovega temeljnega idealističnega stališča oziroma njegove kritike slehernega dualističnega nazora, to pomeni, da obravnava Hegel tudi misel o bistveni razliki med notranjostjo in zunanostjo, subjektom in objektom kot dualizem. Zanj je stvarnost ena sama, tudi če tega ne pojmuje monistično. Tako pa je mogoče v strukturah mišljenja prepoznati tudi strukture biti same, tako je logika lahko s samim tem ontologija. Skupaj s tem pa je tudi mogoče prepoznati njeno vlogo v sistemu. Sistem obsega poleg nje še filozofijo narave in filozofijo duha. Tako pa je logika pravzaprav tisti osrednji element, v katerem duh dojema naravo, se pravi, logičnost je okolje, v katerem postaja narava narava, se

pravi povnanjenje logičnosti in duhovnosti, ti dve slednji pa sta njena notranjost. To pa tudi pomeni, da logika nujno predpostavlja in zahteva svojo zunanjo realizacijo v svetu in zgodovini. »Logično umevanje ni drugega kot samoumevanje narave in duha« (str. 214).

Tretja skupina člankov je posvečena Heglovemu najbolj znanemu tekstu, njegovim Temelnim očrtom filozofije prava. Tukaj izstopa še ena novost Labarrièrove nove razlage: nasproti ustaljenemu prepričanju, da je Hegel filozof državne moči, dokazuje, da so že pri Heglu državne ustanove vcepljene na tako imenovano meščansko ali civilno družbo, se pravi na ekonomsko življenje, ki ga raziskuje ekonomija in ki jo je poznal tudi Hegel. Heglova filozofija je namreč filozofija svobode; svoboda pa je po njegovem prepričanju nekaj bistveno utelešenega v vsakdanjih zgodovinskih strukturah, te objektivne pogoje svobodnega življenja je treba poznati, zato je treba proučevati tudi objektivne ekonomske pogoje. Tako je Hegel že pripravil teren Marxu, čeprav sam ni prisojal ekonomiji tiste odločilne vloge, kot ji jo prisojata Marx (prim. str. 228). Na splošno se avtorja tudi tukaj trudita pokazati na ne dovolj upoštevane vidike Heglove filozofije, tokrat politične, in zavoljo tega nam odkrivata tudi drugačnega Hegla, kot si ga navadno predstavljamo. Hegel je kot človek sredine, sprave in dialektike tako skoraj neulovljiv tudi na področju politične filozofije: ni ne demokrat ne avtokrat ne revolucionar ne nazadnjak. Njegova izvornost je v tem, da ni zavračal monarhije, hkrati pa spet zahteval udeležbo ljudstva pri vladanju. Tako naj bi obstajali dve smeri političnega vplivanja: od zgoraj navzdol in od spodaj navzgor, nekakšna umirjena demokracija, ki bi se izogibala pogubnim skrajnostim centralistične avtokracije in anarhistične samovolje. Zadnja razprava, ki jo je prispevala G. Jarczyk, pa še posebej obravnava Heglovo pojmovanje politike, njegovo zavračanje določenih oblik demokracije in očitke na ta račun, zavoljo česar je Hegel na splošno obveljal za nazadnjaka, posebno še v liberalnih krogih prejšnjega stoletja, ki so se upirali slehernemu vplivu osrednje državne moči. Avtorica si prizadeva prikazati Heglova stališča v čimbolj naklonjeni luči. Tu se mogoče najbolj vidijo dejan-

ski Heglovi politični nazori, ki bi hoteli biti enako oddaljeni tako od liberalnega anarhizma kot od avtoritativnega monarhizma, ki pa vendar ne uspejo podati dovolj uravnovešene podobe družbenega življenja.

Četrta in zadnja skupina člankov iz tega drugega dela, posvečenega štirim stebrom heglovstva, se ukvarja z Enciklopedijo filozofskih ved, se pravi, s tistim Heglovim tekstom, ki podaja celotno zasnovano njegovega sistema. Sestavljajo jo trije članki, lahko bi pa bili tudi kje drugje, na primer med tistimi, ki se ukvarjajo z Znanostjo logike, ker so posvečeni pojmu filozofije kakor tudi Heglovi filozofiji pojma. O pojmu govori logika, vemo pa, da Hegel ne pojmuje pojma v navadnem in vsakdanjem pomenu besede, temveč mu daje čisto posebno vsebino: pojmovno je mišljenje, ki samo sebe pojmuje kot bivanje pri sebi v drugem. Pojmovno mišljenje gleda na stvarnost zunaj sebe kot na svojo drugost, se pravi, kot na svoj drugi pol, v katerem je vedno pri sebi. Misel misli samo sebe, tudi takrat, ko misli predmete ali stvarnost zunaj sebe. Enako je tudi razmerje filozofije v celoti do vseh drugih ved in pojavov človekovega bivanja in delovanja. Vse človeško bivanje ima zato nekakšno filozofsko jedro, ima smisel, ki se najpopolneje izreka in udejanja v filozofiji, to pa seveda ne pomeni drugega kot v Heglovi filozofiji. Zato je razumljivo, da s paragrafi, posvečenimi filozofiji, Hegel sklene ves svoj miselni sistem. To poudarja tudi G. Jarczyk v enem svojih prispevkov: »Tako razumemo 'logiko' filozofije; kajti filozofija je zadnji lik, v katerem se povzema vsa stvarnost stvari. Tako se razodeva 'temeljna' razsežnost absolutnega duha, se pravi, razsežnost njegovega posredovanja s samim seboj« (str. 293). Enako razume absolutnega duha tudi P.-J. Labarrière: tudi zanj je Heglov absolutni duh, s katerim se končuje njegova filozofija duha, samo »logična substanca vse stvarnosti, tisto, po čemer je ta stvarnost to, kar je (. . .)« (str. 301). Pač pa nam avtor zelo poučno in koristno razčlenjuje in razloži Heglov pojem absolutnega: absolutno je tisto, kar se samo razodeva in razkriva. Pri tem je pomembno dvojje: 1. Popolnost in dovršenost tistega, kar se imenuje absolutno; 2. potek povnanja, razodevanja, razkrivanja ali uresničenja zunaj sebe v zunanosti časa in prostora.

Absolutni duh, o katerem govori Hegel, si potemtakem nikakor ne zadošča, temveč se njegova polnost in dovršenost lahko preveri, izkaže in dokaže samo, če se ta duhovnost povnanja v določenem in otipljivem zgodovinskem delovanju. Z drugimi besedami: Heglov absolutni duh je podlaga za zgodovinsko delovanje, ne pa potuha za beg pred njim, kot so nemalokrat pojmovali Heglov idealizem.

Tretji del zbornika ima naslov Svoboda. Vsebuje tri razprave. Prva je posvečena zgodovini in svobodi. Gre pravzaprav za zelo pomembno zadevo pri razumevanju Hegla, za dialektično razmerje med časom in mislijo, med zunanostjo in notranostjo. P.-J. Labarrière poudarja eno svojih najbolj osrednjih misli, da je Heglova filozofija dialektično združenje večnosti in časa, sedanosti in časovne odsotnosti v preteklosti in prihodnosti: večni sedaj se kot bela sončna svetloba stalno razpršuje v časovno zaporedje, ki ga predstavlja zgodovina; notranost se izraža in razkriva v svojih povnanjanjih, v zgodovini in naravi. »Vse bogastvo naravnega in človeškega sveta (. . .) se odslej uveljavlja kot dejanskost v sedanosti navzočega absolutnega (. . .)« (str. 332). Svoboda je torej v tem, da človek dojame poslednjo strukturo vsega bivanja in se tako z njim spravi. Svoboda se začne z umevanjem. Naslednja razprava je posvečena pojmu dialektike in spekulacije. P.-J. Labarrière poudarja razliko med pojmom dialektike in pojmom spekulacije pri Heglu: prva je predvsem usmerjena v negacijo določil ali vidikov na stvarnosti, ki se zdijo določeni in dani enkrat za vselej, druga pa pomeni predvsem integracijo najrazličnejših vidikov stvarnosti v celoto. Avtor se trudi podati bistveno značilnost Heglove dialektike in spekulacije v takem pojmovanju bitja in vse zgodovine, da bo mogoče vsak posamičen dogodek razumeti iz celote, celoto pa kot povnanjenje enega samega počela. To počelo ni nič »mističnega«, temveč je samo logično načelo, da se pravi biti postati drug in v tem drugačenju isti. Vse je torej v nastajanju, to nastajanje pa ni samo kopičenje v nedogled, temveč je hkrati tudi poglobljanje v središče. Dogodki in bitja so deli smiselne celote. Na koncu pa avtor še enkrat podaja svojo razlago heglovstva kot »absolutnega idealizma«. Ta idealizem po njegovem ne pomeni nič

drugega kot to, da se mora ideja povnanjiti in razviti v zunanjem svetu svojega utelešenja. Zato Heglu tudi ne bi bilo mogoče, tako kot Marx, očitati zaprtosti v misel in duhovno notranjost, temveč prav nasprotno: za absolutni idealizem je bistveno, da se notranjost izraža v zunanosti, če hoče biti notranjost. To pomeni, da v imenu same notranjosti zahteva delovanje navzven (prim. 346). Zadnji članek, s katerim se končuje tretji del in knjiga v celoti, ne prinaša kakšnih bistveno novih spoznanj, temveč samo na novo poudarja, da Heglov sistem ni monističen. Avtorica G. Jarczyk ponovno dokazuje, da Hegel ni ne monist ne dualist, temveč mislec, za katerega je stvarnost poenotena različnost in razčlenjena in diferencirana enotnost. »Niti monizem niti dualizem, temveč tisto, kar je v pravem pomenu spekulativno in ki je ravno v tem 'dejanju dojeti nasprotje v njegovi enosti oziroma pozitivnost v negativnosti'. Vsa logična in filozofska 'avantura' je povzeta v tem« (str. 356).

Zbornik člankov, ki nosi naslov Hegeliana, podaja bistvene poglede na Hegla obeh avtorjev. Normalno je, da se določene misli ponavljajo, so pa vsakokrat drugače osvetljene, zato to olajšuje njihovo razumevanje. Pogled obeh avtorjev na Hegla pa je sorazmerno izviran. V luči njunih razlag postane Hegel razumljiv in sprejemljiv, vsaj do določene mere. Jasno pa je tudi, da gre za razlago, ki močno odstopa od ustaljenih nazorov o Heglovem idealizmu, zato je razumljivo, da je vsi ne sprejemajo. Kljub temu pa je treba reči, da ima Hegel samo v tej in takšni interpretaciji še kaj povedati.

Anton Stres

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Walter de Gruyter, Berlin. Band 11–15. 1983–1986.

Veliko nemško teološko enciklopedijo, ki zdaj izhaja pri znani berlinski založbi in jo pišejo protestantski in katoliški teologi, naši bralci že poznajo (prim. BV 43/1983, 222–226). Potem ko je izšlo opisanih prvih deset zvezkov, se njeno izhajanje redno nadaljuje na že ustaljeni način. Prav je, da tokrat pregledamo še novih pet zvezkov.

Za 10. zvezek sem v prejšnjem prikazu (na str. 225) mislil, da geslo o teoloških fakultetah še ni dokončano, zdaj to popravljam, kajti 11. zvezek obsega gesla od **Familie** do **Futurologie**. V 12. zvezku so gesla od **Gabler** do **Gesellschaft und Christentum**, v 13. se to geslo še nadaljuje in sega do gesla **Gottesbeweise**, 14. zvezek sega od **Gottesdienst** do **Heimat**, v 15. pa so opisani **Heinrich II** do **Ibsen**.

V prejšnji tovrstni enciklopediji *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* je bilo geslo *Gottesbeweise* na koncu 6. zvezka, Ibsen bi bil nekako na sredi 8. zvezka od celote, ki je obsegala 22 zvezkov. Iz te primerjave lahko sklepamo, da bo prvotni načrt za TRE, ki naj bi obsegala 24 zvezkov, kar krepko presežen.

Na nekaj straneh seveda ni mogoče povedati veliko o tem, kaj vsebuje okrog 4000 strani v teh petih zvezkih, opozoril bi rad le bolj knjižničarsko prihodnje uporabnike oziroma bralce, kaj vse lahko najdemo v tem priročniku.

Po nam že znanem načinu je prvo geslo v 11. zvezku o družini (*Familie*) razdeljeno v 6 oddelkov, ki jih je v tem primeru vsa napisal isti avtor: družina v napetostnem polju različnih mnenj, družina v evangelijski svobodi, v družbenih spremembah, socializacijska vprašanja v sedanji družini, družinsko svetovanje in vzgoja zanjo, družinska politika. Drobnost tiskanega seznama ustreznega slovnstva je na koncu članka skoraj 3 strani – natančno 176 vrstic: vse besedilo v enciklopediji je namreč ob robu označeno s številkami, da je kazalo pojmov na koncu vsakega zvezka lahko res natančno.

Zanimiv je članek o postu in postnih dnevih (*Fasten/Fasttage*) z veroslovnega, judovskega, bibličnega in zgodovinskega vidika, kar so napisali štirje avtorji na 18 straneh. Tudi članek o vich (*Fegfeuer*) je vreden posebne omembe, saj gre za starodaven teološki pojem, v nasprotju s tem pa članek o televiziji (*Fernsehen*) opisuje zelo nov pojav, podobno tudi opis begunstva (*Flucht*) in pastoralne skrbi za begunce (slovnstva je spet za tri in pol strani).

Novejši teološki pojem o literarnih oblikah zlasti v Svetem pismu (*Formgeschichte*) tudi prinaša 4 strani slovnstva. Značilno za novejšo teologijo je razpravljanje o ženi, vlo-

gi ženske v zgodovini odrešenja in danes (Frau/kirchliche Frauenarbeit/Frauenbewegung): za vsa tri gesla je 9 avtorjev, 4 moški in 3 ženske, potrebovalo 65 strani. Tudi pojem svobode (Freiheit) so različni avtorji obdelali na 53 straneh, posebno geslo pa obravnava prosti čas (Freizeit). Tudi strah (Furcht) je bilo treba teološko analizirati. Pojem Freikirche je sicer nam manj znan, za vse, ki so vezani na protestantizem, pa pomeni tista cerkvena občestva, ki so nastala zaradi odpora do »ustaljenih« – etabliranih cerkvá. Organizacijsko in vsebinsko še manj vezana hočejo biti svobodna verska gibanja (Freireligiöse Bewegungen), o katerih se tudi lahko poučimo v tem zvezku TRE. Veselje (Freude), prijateljstvo (Freundschaft) in mir (Friede) so gesla, ki bi jih v kakšnem starem leksikonu ne našli obdelanih tako pozorno in obširno kot v TRE (o miru npr. 47 strani).

Proti koncu 11. zvezka so še obsežnejša gesla o fundamentalizmu, osnovnem bogoslovju (Fundamentaltheologie) in futurologiji. Izjemoma je tukaj (verjetno iz avtorskih razlogov) objavljen še članek o episkopalizmu, ki je bil najavljen že v 9. zvezku. Na koncu vsakega zvezka je seznam vseh navedenih svetopisemskih mest, imen, krajev in stvari (pojmov), sodelavcev (z navedenimi gesli, ki so jih obdelali) in prevajalcev tistih člankov, ki so jih napisali nemški avtorji. Dodan je še seznam zemljevidov in vseh gesel (z imeni avtorjev) ter napak, ki so jih odkrili pred izidom.

Pavlovo pismo Galačanom (Galaterbrief) je obdelano kmalu v začetku 12. zvezka, precej obsežen je članek o zapovedih (Gebot). Za naše pisanje o cerkveni zgodovini je poučno, da so v TRE, ki jo izdajajo predvsem protestanti, premaknili geslo o protireformaciji (Gegenreformation) za nekaj zvezkov naprej in bo izšlo pod naslovom Katoliška obnova in protireformacija (Katholische Reform und Gegenreformation). Temeljiti teološki članek je o duhu, Svetem Duhu in njegovih darovih (Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben): sedem avtorjev je na 84 straneh to obdelalo s starozaveznega, judovskega, novozaveznega, dogemskozgodovinskega, dogmatičnega in etičnega, pastoralnega in filozofskega vidika. Slostvo, predvsem novejšo, je navedeno na 10 straneh.

Spregovoriti je bilo treba tudi o denarju

(Geld), pravičnosti (Gerechtigkeit) in božji sodbi (Gericht Gottes). Papeško diplomacijo opisuje geslo Päpstliches Gesandtschaftswesen. Več kot za normalno knjigo je deset oddelkov članka o zgodovini, zgodovino pisju in filozofiji zgodovine (Geschichte/Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie), seveda z zelo obsežnim seznamom slovstva. Geslo o družbi, zlasti v zvezi s krščanstvom (Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum) se začne v 12. zvezku, nadaljuje in konča pa v trinajstem na skupaj 78 straneh.

Pojem postave (Gesetz) je seveda spet eden temeljnih teoloških pojmov, zato je biblično in zgodovinsko temeljito obdelan na 85 straneh kmalu v začetku 13. zvezka. Poseben članek razpravlja o postavi in evangeliju (Gesetz und Evangelium).

Za sedanjí čas zelo pomembni sta gesli o nasilju/nenasilju (Gewalt/Gewaltlosigkeit) in o sindikatih (Gewerkschaften). Izrazito teološko je razpravljanje o *vesti*.

Precej prostora in črno-belih ilustracij so namenili prikazu slikanih oken (Glasmalerei), neprimerno več pa seveda razpravi o veri (Glaube), ki skupaj z zvezami: vera in mišljenje (Glaube und Denken), izpoved vere (Glaubensbekenntnisse) obsega 170 strani. Vsebinsko in po (nemški) abecedi je z vero povezano vprašanje o milosti (Gnade), obdelano na 52 straneh, in nekoliko krajši prikaz gnoze in gnosticizma. Kar 8 strani slik na prilogah so zavzele umetnine iz dobe gotike ob ustreznem članku, podobno je prikazana tudi grafika. Razprava o Bogu in dokazih zanj (Gott/Gottesbeweise), s katero se končuje 13. zvezek, je seveda zahtevala kar 184 strani.

Modernejši pojem je skupinska dinamika (Gruppendynamik) v 14. zvezku, kjer pridejo na vrsto tudi predstavitve preroka Habakuka in njegove knjige ter teološka razprava o krihivih verah (Häresie) tako v Novi zavezi kot v cerkveni zgodovini. Samostojni gesli imata tudi judovska hagada in halaka, prav tako prerok Agej (Haggai) s svojo knjigo. Zanimivo se mi zdi, da ni niti kazalke za pojem hagiografí, kakor ponekod označujejo pisce svetopisemskih knjig.

Na prvi pogled nas lahko začudi članek o hiši (Haus), seveda pa gre za obdelavo pojma, ki je zlasti v nekaterih dobah zelo vplival na krščansko življenje in bogoslužje. Precej

prostora je bilo potrebno za Pismo Hebrejcem in za članek o hebrejščini. Seveda niso mogli mimo Hegla in njegovega nauka, saj so mu s seznamom slovstva vred posvetili 29 strani. Poganstvo (Heidentum) je prikazano predvsem z bibličnega in misiološkega vidika.

Izrazito teološko je vprašanje zveličanja in odrešenja (Heil und Erlösung), zato so mu posvetili 33 strani. Z bibličnoteološkega področja je članek o svetosti Jahveja in izvoljenega ljudstva (Heiligkeitgesetz), bolj na duhovno področje pa posega geslo o posvetitvi (Heiligung). Izpeljank iz nemške besede Heil je še več, tako medicinskoteološka razprava (Heilkunde) poleg pedagoške (Heilpädagogik), nato opis skupnosti Heilsarmee, teološki razmislek o zavesti odrešenosti (Heilsgewissheit) in še o čudežih ozdravljanja v Novi zavezi in cerkveni zgodovini (Heilung/Heilungen). Na koncu 14. zvezka je še geslo o domovini (Heimat).

Helenizmu je posvečeno prvo bibličnoteološko geslo 15. zvezka (16 strani, od tega več kot četrtina za slovstvo). O Henohu in Henohovi knjigi se tudi lahko obširno poučimo, še bolj podrobno pa je seveda geslo hermenevtika (48 strani). Med svetopisemskimi osebami je seveda tudi članek o Herodu in njegovi družini.

Božje vladarstvo (Herrschaft Gottes/Reich Gottes) je pojem, ki je v zvezi s Kristusom Gospodom zaslužil obravnavo na 71 straneh. Samo po nemški besedi je bližnje geslo o češčenju vladarja (Herrscherkult). Spregovoriti je bilo treba tudi o pojavu hezihazma in o čarovnicah (Hexen), nekaj dalje v knjigi pa je predstavljen Hillel in njegova rabinska šola. Poseben daljši članek je o Kristusovem vnebohodu (Himmelfahrt Christi) in ustreznem prazniku.

Na področje tujih verstev sega članek o hinduizmu, z bibličnega pa sta razprava o Jobu (Hiob) in njegovi knjigi (skupaj 20 strani, od tega 8 strani za slovstvo) in o kralju Ezekiju (Hiskia). Področje cerkvenega življenja anglikanske Cerkve in protestantizma osvetljuje razprava o visoki Cerkvi (Hochkirchliche Bewegung). Članek o cerkvenih visokih šolah (Kirchliche Hochschule) nekako dopolnjuje predstavitev teoloških fakultet v 10. zvezku.

O peklju (Hölle) so v TRE spregovorili z

veroslovnega in cerkvenozgodovinskega vidika. Kristusova pot v predpekli (Höllenfahrt Christi) je po nemški abecedi dobila svoje mesto takoj v naslednjem članku.

Popolnoma različna področja obdelujejo članki o radiu (Hörfunk) in radijski igri (Hörspiel), upanju (Hoffnung) in Visoki pesmi (Hoheslied) – povezuje jih le zakonitost abecede.

Umetnostno področje lesoreza in bakroreza v reformacijski dobi (Holzschnitte und Kupferstiche der Reformationszeit) se je urednikom zdelo pomembno in so zlasti s prilogami živo prikazali tedanje razpoloženje v srednji Evropi. S protestantskim življenjem in pastoralo je zelo povezano geslo o homilectiki: pomembnost pridiganja, komunikacije in oznanjevanja so razložili na 40 straneh.

Biblično tematiko obravnava članek o preroku Ozeju (Hosea) in njegovi knjigi. Kratek članek o hostiji in čudežu krvaveče hostije je vključen najbrž zaradi zanimive tematike, ki je zlasti nekoč močno vplivala na krščansko pobožnost. Zadnja gesla v 15. knjigi obravnavajo še hugenote, humanizem in humanost (Humanität).

Ni mi zameriti, če posebej predstavim gesla z liturgičnega področja v obravnavanih petih zvezkih TRE. Najprej so bili na vrsti prazniki (Feste und Feiertage). Na 50 straneh jih je 6 avtorjev obdelalo z veroslovnega, starozaveznega, judovskega, cerkvenozgodovinskega, etičnega in praktičnoteološkega (= pastoralnega) vidika. Desetino prostora zavzema navedeno slovstvo. Članek o birmi (Firmung) je na 12 straneh napisal sloviti strokovnjak za zgodovino uvajanja v krščanstvo Georg Kretschmar.

O liturgičnih stalnih molitvenih in izpovednih besedilih izčrpno razpravlja članek liturgische Formeln. Pisati je bilo treba tudi o pokopališču (Friedhof) in pobožnosti (Frömmigkeit). Molitvi (Gebet) so posvetili veliko prostora zlasti v povezavi s predstavitev molitvenikov (Gebetbücher): skupaj 93 strani. Obljube – zaobljube (Gelübde) so seveda predstavili tudi z drugih vidikov, podobno pojem občestva (Gemeinde). Liturgični pribor (liturgische Geräte) so prikazali tudi s fotografijami.

Razmeroma obsežen je opis pesmaric (Gesangbuch), kar je seveda razumljivo z vidika protestantskih avtorjev in uporabnikov

enciklopedije. Članek o liturgični drži in kretnjah (Gesten, Gebärden) je med krajšimi, zato pa so z istega področja liturgičnih znamenj posvetili več prostora liturgični obleki (Gewand), precej tudi zvonovom (Glocken).

Sistematična in vsestranska je razprava o bogoslužju (Gottesdienst), razdeljena na veroslovni, staro- in novozavezni del, na čas »stara Cerkev«, posebej pa opisuje bogoslužje katoliške, pravoslavne, anglikanske in evangeličanske Cerkve. Dodan je še sistematičnoteološki del in opis bogoslužja »mladih Cerkva« – misijonov. Vsega skupaj je 97 strani.

V članku Hagiographie so predstavili zlasti spise o življenju svetnikov v različnih dobah, svetnike in njihovo češčenje pa je opisano posebej (Heilige/Heiligenverehrung), prav tako tudi teološka razprava o svetosti (Heiligkeit). O polaganju rok (Handauflegung), ki je v zvezi z zakramenti tako pomembno, je zelo dolg članek na 30 straneh.

Cerkveno glasbo predstavljajo članki o gregorijani, himnah in himnologiji zahodne in vzhodnih Cerkva.

Dežele, narodi in pomembnejša mesta z univerzami so v TRE predstavljeni predvsem glede na versko življenje v njih. Tukaj moram našteti samo pomembnejše, ki imajo daljše članke. To so Finska, Frankfurt na Odri, Francija s posebnim člankom o francoski revoluciji, Freiburg im Breisgau, Freiburg v Švici, Ženeva (Genf), Georgija. Germani nimajo skupnega gesla, ampak so posebej obdelani posamezni rodovi in narodi, na tem mestu so v 12. zvezku prikazani le arijanski misijoni med njimi in njihovo verstvo (arianische Germanenmission, Germanische Religion). Zanimivo je tudi naslednje geslo o germanizaciji krščanstva (Germanisierung des Christentums) z ustreznim slovstvom. Pod geslom Geschichte Israels je obdelana zgodovina bibličnega izvoljenega ljudstva.

Predstavljeni sta seveda tudi Grčija, posebej še biblična grščina in grško verstvo, ter Groenlandija. Z bibličnim svetom so v zvezi opisi mest Hazor in Hebron ter naroda Hetitov in njihovega verstva. Pomembne univerze nemškega jezikovnega področja so Giesesen, Graz, Greifswald, Groningen, Halle, Hamburg, Hannover, Heidelberg (s posebnim člankom o Heidelberškem katekizmu), Helmstedt, Hessen in Hessen-Nassau. Tudi

harwardska univerza je seveda zaslužila posebno geslo.

Iz starejše cerkvene in splošne zgodovine s patristiko vred se v teh zvezkih TRE lahko temeljito poučimo o številnih osebnostih. Naštetem seveda le najbolj znane: Faustus iz Rieza, Febronij, Fénelon, Feuerbach, Fichte, Vlačić (Flacius Illyricus) z dvema stranema slovstva o njem, Frančišek Asiški (tudi o frančiškanih in frančiškanski šoli), Freud, različni Friedriki, Galileo Galilei, papež Gelazij, Gellert, sv. Jurij (Georg) z upodobitvami na prilogi, Gerson, Gertrud iz Helfte, Gesenius, Goethe, Gratian, papeži Gregor Veliki, VII., IX., XIII., cerkvena očeta Gregor Nazianški in Gregor iz Nise pa še vrsta drugih. Slikar Matthias Grünewald je zaslužil slikovno prilogo. Papeža Hadrian I. in VI., skladatelj Händel, zgodovinar Hefele in filozof Hegel so tudi obdelani. Poleg cesarja sv. Henrika II. je še več Henrikov, pedagog Herbart, Herder (ima izjemno dolg članek 25 strani). Članek o cerkvenem očetu Hieronimu je za nas posebej zanimiv, ker je njegov avtor, francoski patrolog Pierre Nautin, brez obotavljanja napisal, da je bil Hieronim rojen v Stridonu pri Emoni, za katero pa naveda samo nemško ime Laibach. Seveda ne manjkajo Hilarij iz Poitiersa, Hildegarda iz Bingena, rimski Hipolit, Hobbes, Hölderlin, papeža Honorij I. in III., Honorij iz Autuna, Stanislav Hosius, Hrabanus Maurus. Balthasar Hubmaier nam je znan, ker je bil Trubar na Dunaju priča, kako so ga sežgali na grmadi. Na koncu tega seznama so še Hugo od sv. Viktorja, Humboldt, Hume, Hus in husiti, von Hutten.

Med osebnostmi novejšega časa je seveda vrsta nam manj znanih imen, omenim le kardinala Faulhaberja, teologa Gogartena, vključeni so še Maurice Goguel, Charles Gore, Martin Grabmann, Romano Guardini, Hermann Gunkel, Adolf Harnack in njegov oče Theodosius, Charles Hartsborne (med redkimi še živečimi), Martin Heidegger, Johann Huizinga, Edmund Husserl in Henrik Ibsen, s katerim se sklene 15. zvezek enciklopedije.

Najbrž se bralcem zdi to naštevanje že skrajno dolgočasno (če se se sploh lotili branja), zdi pa se mi prav, če sem bil nekoliko obširnejši, da bi še bolj začutili potrebo po vsaj skromnem teološkem leksikonu (če že

ne zmoremo prave enciklopedije) tudi za slovenske bralce. Tudi pri nas bi najbrž marsikdo rad kaj zvedel o omenjenih témah, osebah, krajih in pojavih, pa razen nekaj splošnih priročnikov, ki za versko problematiko nimajo posebnega posluha, skoraj nimamo kaj vzeti v roke. Pred leti smo na teološki fakulteti za leksikografom Fr. Ks. Lukmanom že načrtovali Slovensko bogoslovno enciklopedijo (SBE), o čemer je bilo v BV objavljeno poročilo leta 1979 (str. 86–95). Pregled velike nemške enciklopedije nam lahko pomaga pri izbiri primernih in potrebnih gesel, zlasti novih, ki jih *prinašata* svet in življenje, ki se stalno razvijata.

Marijan Smolik

Anthropos 2 (1986) 1

Revija za proučevanje osebe in družine je v drugem letniku jezikovno še bolj pestra. Poleg dosedanjih razprav v italijanščini, angleščini, nemščini in francoščini je odslej navzoča še španščina.

Prva številka je v sistematičnem delu posvečena vlogi laikov. Kurt Krenn iz Regensburga podaja **teološke osnove za odnos med duhovniki in laiki** (1–19). Prepričan je, da so današnje krize v Cerkvi in v teologiji najtesneje povezane z najpomembnejšim vprašanjem, in sicer vprašanjem resničnosti Boga (1). To velja tudi za pojmovanje odnosa med laiki in duhovniki. Horizontalistična in sekularizirana teologija govori na osnovi humanističnega in razsvetljskega ideala o »emancipaciji« in o »enakosti«. Drugače meni 2. vatikanski koncil, ki glede odnosa med laiki in duhovniki poudarja enakost v dostojanstvu, a različnost v služanju (C 32). Odlok o laikih pa govori o različnosti službe in enosti poslanstva (LA 2). Na osnovi teh dveh trditvev K. Krenn pojasnjuje pravi odnos med duhovniki in drugimi v.....

Če bi bilo človekovo odjostanstvo samo stvar dogovora, bi bilo zelo nestanovitno. Odvisno bi bilo od igre moči interesov. Dejansko je temelj človekovega dostojanstva Bog (5), Cerkev pa je znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe (CS 76) in s tem njenega pravega dostojanstva. Ob upoštevanju enakega dostojanstva duhovnikov in laikov ni potrebna niti klerikalizacija laikov

niti laizacija klerikov (5s). Pri tem je potrebno imeti pravi pojem o Cerkvi. Cerkev resnici le prisluhne, nikakor pa je ne ustvarja. Cerkev je ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha (C 2). Avtor opozarja na zlorabe pri uporabi pojma božje ljudstvo, ki ga nekateri uporabljajo le sociološko in pri tem pozabijo na trinitarni temelj. V teologiji, ki ne jemlje resno Boga, postane resnica hčerka časa (Veritas filia temporis) (10). V sekularizirani teologiji dejansko izgine ljubezen. Če postane namreč ideal popolna enakost, je prostor samo za pravičnost, ne pa več za ljubezen. Kjer govore o »razrednem razlikovanju« med laiki in duhovniki, manjka ljubezni in čuta za skrivnost. Vse temelji v tem primeru zgolj na profani sociološki enakosti (11). Različnost služenja moramo razumeti v podobi Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa. Tu je različnost v službi celote. Kjer pa je absolutna enakost, je prizadeta celota (12). Če bi bili ljudje po emancipacijskih načelih vsi enaki, bi ravno ne bilo enakega dostojanstva.

O poslanstvu laikov razmišlja tudi José Luis Illanes Maestre, dekan teološke fakultete univerze Navarra v Pamploni v Španiji. Naslov njegove razprave je **Poslanstvo laikov, svet, svetost** (21–31). Tudi on navaja koncilsko besedilo: »V Cerkvi so različne službe in enota poslanstva« (LA 2). Poslanstvo laikov je znotraj Cerkve, in sicer kot deležnost pri Kristusovem poslanstvu (22). Poslanstvo vključuje dvojni vidik: povečevanje Boga in zveličanje ljudi (23). Človek se v polnosti uresničuje samo, kadar je Bog priznan kot Gospod, češčen in ljubljen. Laiki so še posebej poklicani, da se ukvarjajo s časnimi stvarmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo (C 31). Poklicani so, da vzpostavljajo red, ki ga opisuje apostol Pavel: »Vse je vaše, vi Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,22s) (26). Ključnega pomena za pravo razumevanje poslanstva laikov je medsebojna povezanost reda stvarjenja in reda odrešenja (27). Potrebno pa je zemeljski napredek skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva (CS 39). Četrto poglavje dogmatične konstitucije o Cerkvi moramo povezovati s petim poglavjem, ki govori o poklicanosti vseh k svetosti.

Jezuit Georges Chantraine iz Bruslja v Belgiji je povsem v duhu Hansa Ursa von

Balthasarja napisal zanimivo razpravo: **Bi-stvena izbira vsakega kristjana: zakrament zakona in posvečeno življenje** (33–41). Kristjanu lastno dejanje je reči Kristusu »da«, ga izbrati kot »svojega Gospoda in svojega Boga« ter mu pripadati. To je dejanje vere. Krščanska vitalnost je odvisna od tega. Vsak kristjan je poklican, da izbere ali zakonsko življenje ali Bogu posvečeno življenje (33). Luter je v 16. stol. črtal zakon iz seznama zakramentov, odstranil pa je tudi posvečeno življenje v Cerkvi. Od 18. stol. dalje je odnos med možem in ženo znaturaliziran (34).

Za razumevanje zakramenta zakona in posvečenega življenja je potrebno zreti na Marijo v skrivnosti njenega Sina. Avtor jo gleda najprej kot Jožefovo ženo in s tem kot vzornico zakonskega življenja. Chantraine opisuje, kako pomeni sv. družina ozdravitev zakona in vrnitev v začetno stanje, v katerem ni bilo greha (35). DA zakoncev je zakramentalen. Po svojem DA se vrnejo zakonci v začetek (izključijo vse druge ženine in neveste) ter se vključijo v skrivnost Kristusa in Cerkve (Ef 5,22–27). Med zakonci obstaja še napetost med svetim in posvetnim, katero opisuje Pavel v 1 Kor 7,32–34. Starši morajo otroke sprejemati od Boga in jih darovati Bogu (37).

Kot zgled posvečenega življenja navaja avtor Janeza in Marijo. Devišтво prejema svoje življenje neposredno od križa in daje duhovno rodovitnost. K bistvu posvečenega življenja spada naravnost na skupnost, kajti posvečeno življenje se je porodilo v skupnosti Janeza in Marije. Naravnano je k življenju za druge, ne zase. Janez je bil apostol, duhovnik. Latinska Cerkev je ohranila celibat duhovnikov. Zakon pripada Stari zavezi, devištvo pa Novi zavezi. Zato Cerkev uči, da ima na objektivnem področju devištvo prednost pred zakonom (DS 1810). Vendar s tem ne reče ničesar glede subjektivnega področja. Bog svobodno kliče, kogar in kakor hoče. Oboji, zakonci in Bogu posvečeni, morajo hoditi za Kristusom na križ. Odločilno je odgovoriti na božji klic. Ta klic mora biti vsakemu posamezniku na prvem mestu. Pri posvečenem življenju ne gre za odpoved ljubezni, pač pa za drugo obliko ljubezni. Človek ni omejen samo na eno družino. Izbira navadno ne gre brez bojev. Avtor omenja tri napačna stališča ob božjem klica-

nju za posvečeno življenje: 1. Mlad človek se noče odreči zaročencu ali zaročenki. Kratko malo ne daje prostora za Boga. 2. Pripravljen je sprejeti božjo voljo samo toliko, kolikor se sklada z njegovo voljo. Tako nastane nesprejemljiva kombinacija »da – toda«. 3. Dekle hoče fanta, ker pripada Bogu. To je egoizem. Na koncu avtor razlaga, da je za Cerkev in za družbo pomembno tako zakonsko kakor Bogu posvečeno življenje.

Rocco Buttiglione je napisal daljšo razpravo o **vlogi družine pri posredovanju vere** (43–64). Ob Tomažu Akvinskem kaže, da je vera v prvi vrsti dar. Prav tako posredovanje vere. Vendar pri tem posredovanju človek tudi sodeluje in k sodelovanju so še na poseben način poklicani starši. Buttiglione se ustavlja predvsem pri tistem tihem pričakovanju, ki ne poteka na besednem področju, ampak na področju »biti« vsakega posameznika (58s). Zato je za vzgojo odločilno, da zakonci živijo med seboj pristno zakonsko ljubezen (59).

Filipo Santoro, profesor dogmatike v Rio de Janeiru, je napisal razpravo **glede problemov in perspektiv teologije osvoboditve** (65–78). Avtor najprej pove, da je izvir teologije osvoboditve strahotna drama revščine, ki jo doživljajo ljudje v Latinski Ameriki. Ob tem se je pojavljalo vprašanje, kako se upreti tako nečloveški resničnosti. Že v petdesetih letih se je začela vse bolj in bolj uveljavljati misel o osvoboditvi. Drugo splošno zasedanje konference latinskoameriškega episkopata v Medellínu 1968 je to smer tako rekoč uzakonilo (66). Pod vplivom evropskih teoloških tokov (teologije zemeljskih stvarnosti, politične teologije, teologije upanja) so začeli vse bolj in bolj poudarjati, da posega Kristusovo odrešenje tudi v sedanost in ne samo v eshatologijo. Ko so teologi spremljali nekatere teološke tokove v Evropi, so pri teologiji osvoboditve začeli ločevati razodetje, učlovenje in krščansko vero na eni strani ter odrešenje na drugi. Od progresističnih evropskih teologij se teologija osvoboditve razlikuje v tem, da poudarja prednost prakse (68). Vedno večji vpliv na napačno teologijo osvoboditve je imel marksizem. Po izjavi kongregacije za nauk vere glede nekaterih vidikov teologije osvoboditve poudarjajo razliko med zgodovinsko-pozitivnim marksizmom in teoretičnim »marksizmom« kot teorijo socialne

analize (69). Glede ekleziologije in inkulturacije se je po avtorjevem mnenju potrebno ravnati po določilih zadnje izredne škofovske sinode v Rimu. Potrebno pa je tudi imeti pozitiven odnos do ljudske vernosti (78).

Vsebinsko najbogatejše v celotni številki *Anthroposa* je predavanje Carla Caffarra, ki ga je imel na začetku generalnega zasedanja sveta za družino 11. decembra 1985. Naslov predavanja je **Vest, resnica in cerkveno učiteljstvo v zakonski morali** (79–88).

Caffarra govori najprej na splošno glede odnosa med vestjo in učenjem Cerkev o npravnosti. Vest je delovanje našega razuma, sodba, po kateri odkrijemo npravno resnico, ki nam ovrednoti posamezno dejanje. Vendar je razlika med sodbo vesti in drugimi logičnimi sodbami. Logične sodbe so samo pogojne, Spremlja jih »če«. Sodbe vesti pa so brez tega »če«. Navzoča je brezpogojna dolžnost. *Dejstvo*, da se človek ne more oprostiti od zahteve lastne vesti, kaže, da oseba sodi o resnici, ki biva pred vestjo. To pomeni: ni odvisna od resnice, ampak vest je odvisna od resnice. Iz tega pa sledi, da je avtonomija vsakega posameznika podrejena resnici. Po nauku sv. Avgušтина »iustum est ut omnia sint ordinatissima« (De libero arbitrio 1,6,15). V moči deležnosti človeškega razuma pri luči božje stvariteljske modrosti odkriva človek ta notranji red biti in more tako presojsati, ali je njegovo dejanje znotraj tega reda ali pa ga zanika. Videti notranji red biti in spoznati nespremenljive zahteve moralnih načel je največje dobro za vest. Brez tega spoznanja je vest prikrajšana za luč, ki omogoča videti dobro ali slabo pri dejanju, ki naj se izvrši. To spoznanje je za vest kakor luč za oči. Brez luči oko sploh ne more videti. Od sodbe vesti je odvisna človekova večna usoda. Dejansko je človek izpostavljen zmoti, negotovosti in težavam pri odkrivanju resnice glede pravnega in napačnega. Zato je Bog podaril cerkveno učiteljstvo, ki poučuje glede nesprejemljivih zahtev npravnega reda. Tako morejo biti sodbe vesti pravisna človekova večna usoda. Dejansko je človek izpostavljen zmoti, negotovosti in težavam pri odkrivanju resnice glede pravnega in napačnega. Zato je Bog podaril cerkveno učiteljstvo, ki poučuje glede nesprejemljivih zahtev npravnega reda. Tako morejo biti sodbe vesti prave. Govoriti o konfliktu med

vestjo in cerkvenim učiteljstvom je isto kakor govoriti o konfliktu med očesom in svetlobo. Svetloba ne ovira gledanja, marveč ga omogoča. Sploh je gledanje na vest in cerkveno učiteljstvo kot na rivala možno samo tedaj, če vesti pripisujemo ustvarjanje resnice in če nismo prepričani, da ima cerkveno učiteljstvo karizmo resnice. V tem okviru je potrebno gledati na »pravice vesti«. Cerkevnega učiteljstva ne smemo enačiti z državno avtoriteto. Namen države je samo »skupno dobro«, edini namen Cerkev pa je voditi ljudi k večnemu občestvu (communio) z Bogom. Če politična oblast ne upošteva človekove integritete, so njeni zakoni neveljavni (npr. legalizacija splava). Ostati v Kristusovi resnici je prvi pogoj za obstoj Cerkev. Tako zadenemo v srce problemov: v konflikt med dogmatičnim in liberalnim načelom (84). Liberalno načelo je proticerkveno »par excellence«, ker kratko in malo zanika pokorščino razodeti resnici (85). Ravno liberalno načelo je tisto, ki vidi v vsakem poseganju cerkvenega učiteljstva omejevanje vesti in zahteva »versko svobodo« na področju vesti. Ob sprejetju dogmatičnega načela moremo govoriti o »pravica vesti« samo znotraj soglasja s cerkvenim učiteljstvom. Vernik ima pravico, da ga cerkveno učiteljstvo pouči glede npravnih resnic. Vest ima pravico do cerkvenega učiteljstva.

Nato se avtor na kratko ustavlja pri odnosu vesti, cerkvenega učiteljstva in odgovornega starševstva (85ss). Bistvena za Humanæ vitæ je trditev o neločljivi zvezi dvojnega smisla zakonskega dejanja: smisla združitve in smisla roditve v zakonskem dejanju (HV 12). Ta resnica je utemeljena v stvari sami, je »ontološka resnica« (86). Resnica o nerazdružni povezanosti dvojnega smisla zakonskega dejanja obstaja vedno, preden se jo zavedamo in neodvisno od tega, koliko se jo zavedamo. Če človek ne pozna resnice, ne deluje v resnici in izgublja svobodo. Ustvarjal bo eksistenco v zmoti; ustvarjal bo neeksistenco. Humanæ vitæ razodeva resnico o človeški osebi. To je konkreten primer o izvajanju globoke povezanosti med vestjo in cerkvenim učiteljstvom. Cerkev ne uči ideala. Uči resnico o človeku, tej pa se mora vsakdo podrediti. Resnica človeka osvobaja. Cerkveno učiteljstvo odkriva resnico o zakonski ljubezni. Ta resnica napolnjuje za-

konce s pravim veseljem.

Iz življenja instituta pa zvemo, da je bilo v akademskem letu 1985/86 140 vpisanih in da so v akademskem letu 1984/85 trije doktorirali, štirje postali magistri in da je bila podeljena ena diploma. Dne 22. 10. 1985 je bil enodnevni seminar glede podaljševanja življenja, od 31. 1.–2. 2. 1986 pa je bil tridnevni seminar o bioetiki.

Andrej Pirš

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 16 (1987) 1.

Prva številka v l. 1987 je posvečena edinosti Cerkev. V uvodnem razmišljanju razlaga Hans Urs von Balthasar med drugim, da je papež vidno znamenje edinosti in da postanemo deležni bistva ene in edine Kristusove Cerkev po krstu, eharistiji in spovedi (1).

Walter Kasper je napisal sestavek Cerkev kot zakrament edinosti (2–8). Najprej pokaže, kako ima edinstvo v Bogu svoj izvor, v stvarjenju svojo utemeljenost, v Jezusu Kristusu svojo izpolnitev in v Cerkvi svojo začasno (vorläufige) zgodovinsko uresničitev ter svoje orodje (3). Cerkev je namreč nekaj zakrament, tj. znamenje in orodje edinosti z Bogom in med ljudmi (C 1). Na osnovi Svetega pisma se je kasneje razvil nauk o trojni vezi edinosti: vez ene, skupne veroizpovedi; vez istih zakramentov, in vez cerkvenega občestva pod enim vodstvom (C 13). V drugem delu svojega razmišljanja govori W. Kasper o različnosti. Od vsega začetka je v Cerkvi tudi bogata raznoličnost. Samo po različnosti se razodeva svoboda in univerzalnost evangelija in njegova neodvisnost od določene kulture ali politične oblike in je zajamčeno spoštovanje svobode sleherne osebe. Cerkev se uresničuje v različnih načinih oznanjevanja, bogoslužja, pobožnosti, v različnih teologijah in cerkvenih zakonodajah (4). V tretjem delu W. Kasper nakaže, kako morata biti edinstvo in različnost v medsebojni harmoniji. Zakonito, zaželeno in potrebno raznoličnost moramo razlikovati od nesprijemljivega pluralizma. Vsi smo poklicani h graditvi enega Kristusovega telesa, ki je sestavljeno iz mnogih udov. To je prvotni bibličen pojem za koinonia oziroma communio.

Vsaka delna Cerkev mora biti povezana s celoto. Brez te communio izgubi svojo identiteto. Enost (enota) v različnosti in različnost v enosti (enoti) ima svojo prapodobo in poslednji temelj v načinu enosti (enoti) Boga samega. Enost Boga se uresničuje v treh božjih osebah in tri božje osebe obstajajo v enem samem božjem bistvu. Edinstvo (enota, enost) Cerkev je potrebno umevati po vzoru trinitarične edinosti (enote). V skrivnosti sv. Trojice najdemo odgovor na odnos med edinstvom in različnostjo (5). Katoliško umevanje edinosti se razlikuje od pravoslavne, anglikanskega in protestantskega. Vključuje namreč vedno tudi edinstvo in hierarhično communio s petrovsko službo. Petrovska služba je centrum, fundamentum et principium unitatis (prim. DS 3051; C 18). Krajevna Cerkev ima svoje vidno znamenje edinosti v škofu, vesoljna Cerkev pa v papežu. Tako more biti katoliška Cerkev jasnejše in konkretnije znamenje edinosti za svet (7). W. Kasper navaja, kako ravno pravoslavni v nauku o sv. Trojici ob upoštevanju enakosti vseh treh oseb poudarjajo hierarhičnost. Prazivir je pri Očetu, ki svobodno vse daje Sinu in Svetemu Duhu in od njiju ponovno vse prejema. To neprestano izmenjavanje ima svoj notranji nespremenjeni red. Za Cerkev je to potrebno razumeti v analognem pomenu (8).

H. U. von Balthasar nato na kratko razmišlja o edinosti med Staro in Novo zavezo (9–11). Pridružuje se Karlu Barthu, ki je vztrajal pri tem, da je samo ena zaveza z Bogom. Vendar Balthasar razlaga, da so prejšnje zaveze v različnih stopnjah naravnane na svojo izpolnitev in dopolnitev, ki je v Jezusu Kristusu (9). S spoštovanjem moramo gledati na tiste Jude, ki pričakujejo Mesija (10). Drugače pa je tedaj, kadar hočejo tisti Judje, ki so razočarani nad Mesijevim prihodom, izgraditev božjega kraljestva vzeti v svoje roke in ustvarjajo ateistične totalitarizme, ki so bolj peklensko kakor pa božje kraljestvo. Krščanstvo je z judovstvom globoko povezano (11).

Severnoameriški jezuit Francis A. Sullivan (r. 1922), ki poučuje dogmatiko na Gregorijani in je vodja instituta za duhovno teologijo, je napisal razpravo Sveti Duh – počelo edinosti Cerkev (12–16). Cerkev je hkrati skupnost vere, upanja in ljubezni ter hierar-

hično urejeno občestvo. Temeljno počelo edinosti obojnega vidika Cerkve je Sveti Duh (12). Sveti Duh obdarja in vodi Cerkev z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi (C 4). Hierarhiji so podrejeni tudi karizmatiki. Prave karizmatike navdaja Sveti Duh s spoštovanjem do avtoritete apostolov in njihovih naslednikov. Sv. Frančišek Asiški je na primer zelo spoštoval celo nevredne duhovnike. Pastirji so poklicani, da podpirajo in urejajo karizme. Na institucije moramo gledati v luči analogije med Kristusovo človeško in božjo naravo. Isti Duh, ki prebiva v Kristusu, prebiva tudi v Cerkvi.

Sledi odlomek iz Balthasarjeve knjige o Karlu Barthu o razcepljeni Cerkvi (17–21). V Svetem pismu je različnost podrejena edinstvi (17). Tudi Barth je videl pomen vidne edinstvi. Poudarjal pa je, da mora edinstvo vedno temeljiti na teološki osnovi in nikoli na politični ali praktični (18). Vsako zedinjenje mora temeljiti na jasno formulirani veroizpovedi. Barth svari pred kompromisi in irenizmom (19). Iskal je stika tudi s katoliško Cerkvijo. 1927 je v Münstru predaval: Rimski katolicizem kot vprašanje protestantski Cerkvi. Bil je mnenja, da so si v 16. in 17. stoletju protestanti in katoličani vsaj gledali iz oči v oči, medtem ko v njegovem času gledajo drug mimo drugega (19). Pota za zedinjenje bomo odkrili samo, če bomo jasno vedeli, zakaj nismo edini. Izraz sestrinska Cerkev je Barth uporabljal samo za druge protestantske Cerkve. Glede katoliške Cerkve je izrekel svoj anathema, a je priznaval, da je tudi tam ohranjena cerkvena substanca. Zavedal se je, da nas ločujejo samo komparativi (21). Balthasar zaključuje, da moramo tudi mi v protestantih na osnovi krsta gledati resnične ude Kristusovega telesa.

Sledi pogovor s sedaj že pokojnim jezuitom Oskarjem Simmlom o težavah glede edinstvi (22–37). Simmel poudarja, da moramo ob govorjenju o edinstvi v prvi vrsti upoštevati delovanje Svetega Duha (22). Če hoče biti Cerkev znamenje troedinega Boga, mora biti edina (23). Edinstvo Cerkve je dar Svetega Duha, ker Sveti Duh prebiva v Cerkvi in je ne bo nikoli zapustil. Pavel opominja Efežane, naj varujejo edinstvo Cerkve. Edinstvo je torej dobrina, ki jo moremo tudi izgubiti (24). Na vprašanje glede bazičnih skupnosti Simmel najprej pojasnjuje njihov izvor. Ime

se je pojavilo 1968 v Franciji. Ob vsej raznolčnosti je bazičnim skupnostim skupno to, da niso zadovoljne z delovanjem uradne Cerkve. Simmel priznava, da so se vse prenove začele od spodaj, vendar se je to dogajalo v povezanosti s hierarhijo. Današnje bazične skupnosti se dajo raje voditi čustvom kakor pa jasnemu in treznemu spoznanju. Če se hočejo bazične skupnosti osamosvojiti od cerkvenega vodenja, pripelje to kmalu v razdore (30). Ne gre za slepo, ampak za svobodno pokorščino Kristusu (31). Na vprašanje glede krivde zaradi nastalih razdorov pa meni Simmel, da moramo biti zelo previdni v sodbah in obsodbah (32). Glede osebne krivde Kerularija, Humberta in Lutra bi mogel soditi le spovednik, končno le Bog sam (33). Po vsakem razdoru je Kristus svojo Cerkev obdaril z novo močjo vere. Težave moremo premagovati le, če se naslonimo na Kristusa.

Med kritike in poročila je najprej uvrščen dokument mednarodne teološke komisije o Jezusovi zavesti glede samega sebe in svojega poslanstva. Objavljeno je tretje popolnjeno besedilo, ki je bilo sprejeto takoj po škofovski sinodi 8. 12. 1985. Besedilo je pripravila podkomisija, ki jo je vodil Christoph Schönborn. Prvotno je imela namen obdelati dvojno vprašanje, in sicer: *Quid scitur a Jesu Christo?* in *Quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato?* Ker pa se je petletno obdobje članov komisije že iztekalo, je drugo vprašanje odloženo za kasnejšo obravnavo. Vprašanje o Jezusovi zavesti je postajalo vse bolj in bolj aktualno zlasti ob soočenju cerkveno-dogmatičnega pojmovanja z zgodovinsko-kritičnim pojmovanjem. Še posebej ob vprašanju, ali se je Jezus zavedal svojega božanstva in ali je imel namen ustanoviti Cerkev, so bili odgovori strokovnjakov različni. Ta razdeljenost mnenj je prišla tudi v sredstva družbenega obveščanja; in tako je vsebina Kristusove zavesti postala pomembno pastoralno vprašanje. Vsebina dokumenta je izražena v štirih tezah, ki so nato utemeljene s komentarji na osnovi besedila iz sinoptičnih evangelijev in na koncu še posebej z Janezovim evangelijem, ki večkrat izrečno govori o tem, kar imajo drugi evangeliji le vključno. V prvi tezi je rečeno, da se je Jezus zavedal, da je Sin božji in v tem pomenu sam Bog. Zavedal se je torej svojega božanstva. V drugi tezi

je rečeno, da se je Jezus zavedal namena svojega soteriološkega poslanstva kot tisti, ki ga je poslal Oče. V tretji tezi je poudarjeno, da je Jezus hotel ustanoviti Cerkev, ki je bila dokončno ustanovljena na veliko noč in na binkošti. V četrti tezi je govor o Kristusovi ljubezni do vseh ljudi in o tem, da Jezus osebno ljubi slehernega človeka. S temi štirimi tezami so pozitivno zavržene trditve zgodovinsko-kritičnega umevanja Svetega pisma.

Škof Paul Josef Cordes, tajnik papeškega sveta za laike in že sedem let deluje v tem svetu, opisuje nekatera najbolj razširjena duhovna gibanja (49–66). Svět za laike je namreč pristojen za mednarodno razširjena gibanja. Iz te Cordesove predstavitve zvemo marsikatero značilnost in zanimivost posameznih gibanj.

Američan Thomas H. Hart (r. 1939 v Milwaukeeju, Wisc.) predstavlja spreobrnjenca, pisatelja in časnikarja G. H. Chestertona (1874–1936), in sicer pod vidikom njegove apologetske usmerjenosti (66–83). Chesterton je objavil okoli sto del. Pri njem se pozna vpliv Newmana. V krščanstvu je Chesterton videl uresničitev vseh človekovih teženj (70). Chestertonova apologetika se ne osredotoča niti na Boga niti na Kristusa, ampak na Cerkev (72). Zoper racionalizem je poudarjal prvino čudenja. Dejal je, da se moramo ponovno naučiti čuditi se (76). A ob vsem čutu za skrivnost spoštuje tudi razum (82). Chestertonova apologetika sloni na človekovih težnjah. Vedno znova je Chesterton prihajal do prepričanja, da katoliška Cerkev daje več ko kdorkoli drug. Zelo rad se je izražal v podobah. Ena od teh je primerjava med ključem in ključavnico. Če ključ odpre ključavnico, vem, da je ključ pravi (73).

Filmski kritik Josef Schnelle (r. 1949) ob določenih filmih analizira, kako so avtorji v njih skušali v gledalcih prebuditi občutek strahu (83–90).

Balduin Schwartz poroča, da so 28. 10. 1986 v mestu Schaan v kneževini Liechtenstein odprli mednarodno akademijo za filozofijo. Predstojnik akademije je Josef Seifert.

Na koncu Franz Greiner piše, kako danes v ZR Nemčiji mnogi gledajo na Cerkev preveč kot na pozunanjeno. Avtor meni, da bi se ponovno morali bolj zavedati njene skrivnosti.

Andrej Pirš

Concilium 1986, 205

Concilium 205 je posvečen cerkvenim ustanovam in nosi naslov: Cerkev njeno pravo, njena stvarnost. Ima uvodnik: Cerkevno pravo – stvarnost Cerkev, in tri poglavja: Splošna vprašanja, Posebna vprašanja, Sprejetje. Uvodnik sta napisala James Provost in Knut Walf. Po predhodnih opombah skušata ugotoviti, koliko je novi zakonik ohranjen, koliko je prerovski, koliko je cerkvenosten (ecclesiastical). V splošnih pripombah pravi: »V tej številki Conciliuma obravnavamo novi zakonik, da bi presodili njegove odnose z današnjo Cerkvijo, njegovo skladnost s podobo, ki si jo ustvarja Cerkev o sami sebi, in njeno ustvarjalnost, da bi se odzvala pastirskim izzivom našega časa« (9f. Nato razlagata, kako zakonik pojmuje Cerkev, kakšno vlogo pripisuje vodstvu in božjem ljudstvu, kakšna je napetost med vrhovno oblastjo in med božjim ljudstvom, kakšna je napetost med vrhovno oblastjo in med oblastjo krajevnih Cerkva (tako skušam brez tujk izraziti smisel, ki jih imajo verjetno besede »l'application du principe de subsidiarité) in koliko bi utegnil koristiti verskemu življenju.

Prvo razpravo je napisal švicarski duhovnik Eugenio Corecco, profesor za cerkevno pravo v Fribourgu, podpredsednik Mednarodnega sveta Studio Iuri Canonici Promovendo. Naslov razprave: Cerkeni (ecclesiologiques) temelji zakonika cerkvenega prava. Vse posnetke razprav je v tej številki podalo uredništvo, zato jih kar prevajam. Moji bi bili morda bolj sočni, toda daljši, predolgi za BV. – Posnetek Coreccove razprave:

»E. Corecco podaja pomemben bogoslovni vidik za presojanje novega zakonika. Ugotavlja dve pojmovanji Cerkve, ki sta v njem: Cerkev kot popolna družba in Cerkev kot občestvo ter razvija primere za obe. Kljub marsikaterim obžalovanjem vrednim slabostim v obravnavanju Cerkve kot občestva, je uspel, da navede važna občestva vernikov, Cerkva in njenih služabnikov, ki so značilna za osnovne okvire prava« (12).

Druga razprava ima naslov: Pojem prava in razvoj pravnosti, kakor ga prikazuje Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983. Napisal jo je Avstrijec Richard Potz, profesor za cerkevno pravo na dunajskem vseučilišču, član Dunajske katoliške akademije, podpredsed-

nik Društva za pravo vzhodnih Cerkev, svetnik Odbora za spremembe prava vzhodnih Cerkev. Posnetek razprave:

»R. Potz uvršča novi zakonik v miselno zvezo današnjih pravnih pojmovanj, zlasti tistih o zgodovinskosti (historicité) prava. Ta zakonodaja je samo eden izmed trenutkov v zgodovinskem razvoju, ki se nadaljuje. Napetost med pojmovanjem Cerkev kot popolne družbe in Cerkev kot občestva je v ostalem dokazana v njegovih razčlenitvah sedmih knjig Zakonika in v odnosu do posebnih predmetov v zakonodaji.

Tretjo razpravo je napisal nizozemski jezuit Peter Huizing iz Nijmegena, upokojeni profesor za cerkveno pravo in bivši svetovalec papeškega odbora za presnovo cerkvenega prava. Dal ji je naslov: Osrednji pravni sestav in samostojne Cerkev. Posnetek:

»Mesto novega zakonika v občestvu krajevnih Cerkev razčlenjuje P. Huizing. Opira se na učenje Vatikana II in podaja skrbno razčlenbo Cerkev ene, ki je v vsaki krajevni Cerkvi, in Cerkev ene, ki je začeni s krajevnimi Cerkvami in zunaj njih. Njegova razprava je pomemben opomin, da zahteva pravilna razlaga zakonika stalno preučevanje Vatikana II« (12).

Ali novi Zakonik izboljšuje pravo katoliške Cerkev? Tako se sprašuje kanadski duhovnik Francis Morrissey, dekan in profesor na fakulteti cerkvenega prava na Saint Paul University, bivši predsednik Kanadskega društva za cerkveno pravo in častni član društev za cerkveno pravo v Ameriki, Kanadi, Veliki Britaniji in Irlandiji, Avstraliji ter Novi Zelandiji. Posnetek:

»Splošno ocenitev v luči pričakovanj, ki so jih gojili pred zakonikom, podaja F. Morrissey. Novi zakonik na splošno ustreza raznim merilom, ki so jih vnaprej postavljali zanj. Pisec je mogel ugotoviti več raznih stvarnih postavk v pravu. Vendar je določeno število točk, ki bodo zahtevale prilagoditev ali bistveno spremembo v prihodnjih letih« (12).

»Naslednja skupina razprav, ki se obrača proti posebnim področjem, ki so važna za pastirstvo, raziskuje zakonik od znotraj. Te razprave presojajo popravljeni zakonik glede na njegov odnos do stvarnosti današnjega katoliškega življenja« (12).

Prvo tako razpravo je napisal francoski duhovnik Jean Bernhard, bivši profesor na katoliški bogoslovni fakulteti v Strasbourgu, ustanovitelj in urednik glasila Revue de droit canonique, sotrudnik papeškega odbora za posodobitev zakonika cerkvenega prava in član Francoskega cerkvenopravnega odbora. Naslov razprave: Novo zakonsko pravo. Posnetek:

»J. Bernhard sooča zakonsko pravo z velikimi prosvetnimi spremembami, ki se dogajajo v današnjih zahodnih družbah. Zakonik, tako zaključuje, zavzema preroško stališče proti današnjemu prevladujočemu mnenju, da je poroka posameznikova zadeva, in poziva skupnost, naj se zavzame za par. Ugotavlja pa tudi, da se zakonik ne dotika resničnih stvarnih pastirskih vprašanj, ki se tičejo vere tistih, ki se danes poročajo« (12).

Švicarski duhovnik Libero Gerosa, duhovni voditelj vseučilišnikov v Tessinu, si je pridobil doktorat z delom: Ali je izobčen je kazni? Svoji razpravi v Conciliumu je dal naslov: Kazensko pravo in cerkvena stvarnost; uporabnost kazenskih ukrepov, predvidenih v novem cerkvenem zakoniku. Posnetek:

»Med pripravami za novi zakonik so vstala težka vprašanja glede bogoslovnih dokazov, ki govorijo v prid kazni v Cerkvi. L. Gerosa raziskuje, kako se novi zakonik loteva teh vprašanj, ali se vzdržuje, da bi se jih lotil. Tudi on ugotavlja dvojnega duha v zakoniku: bogoslovno zavzetost za občestvo, ki zagotavlja z načinom, kako pojmovati kazni, pomemben napredek v primeri s prejšnjim zakonikom, z druge strani pa 'stvarni' ('positivisti') pristop, ki se zadovoljuje s ponavljanjem načel starega zakonika, ne da bi jih napravil razumljivejša za današnjega človeka« (13).

Župnijsko življenje in novi zakonik. To je naslov razprave, ki jo je napisal ameriški duhovnik John Huels iz reda servitov, ki predava cerkveno pravo na Catholic Theological Union v Chicagu. Posnetek:

»Način, kako obravnavajo župnijsko življenje, je v očeh J. Huelsa (v novem zakoniku) boljši (kakor v prejšnjem). Pristop novega zakonika daje prednost župnijskemu občestvu in omogoča pisano množico ustrojev udeleževanja in služb. Vprašljiva podro-

čja obstajajo in se gibljejo od pomanjkljivega obravnavanja nekaterih predmetov v zakonu-ku do širših vprašanj zamotanega cerkvenega prava, vprašanj, ki se tičejo župnijskega življenja in naraščajočega pomanjkanja duhovnikov« (13).

Dominikanka doktorica Elisabeth McDonough, Američanka, ki je doktorirala iz cerkvenega prava na Ameriškem katoliškem vseučilišču, kjer je danes profesorica. Učila je tudi na papeškem zavodu Josephinum, mnogo predavala po raznih krajih v ZDA in postala svetovalka v zadevah cerkvenega prava v raznih redovniških skupnostih, je napisala razpravo: *Ženske in novo cerkveno pravo*. Posnetek:

»E. McDonough ceni izboljšanje pravne-ga položaja žensk v novem zakonu in objasnjuje, kako so dosegli ta napredek s tem, da imajo ženske za laike in gledajo nanje kot nasprotje moških. Pravne težave ostajajo, pa tudi splošnejša vprašanja o odnosih med duhovništvom in laištvom ter o izgubi za Cerkev, izgubi nadarjenosti, strokovnega znanja in izkušenj velikega števila svojih udov zato, ker so ženske izključene iz položajev, ki so pridržani moškim« (13).

Razpravo: *Redovniško življenje in posodobljeni zakonik* je napisal duhovnik Richard Hill, jezuit, profesor za cerkveno pravo na bogoslovni šoli Družbe Jezusove v Berkleyu v Kaliforniji. Posnetek:

»R. Hill ugotavlja, da je poglavje o redovnikih v novem zakonu eno izmed tistih, ki so bila najbolj temeljito predelana. Njegovo razglabljanje o štirih bistvenih prvinah redovnega življenja kaže s prstom na različnost ravnanja, ki nanjo naletimo v Severni Ameriki. V ozadju te različnosti se skriva trajna napetost med vrednoto svobode in osebne neodvisnosti, pa med omejitvami, ki jih nalaga izročilo in pravo« (13).

»Tri sklepne razlage tega zvezka se lotevajo novega zakonika z vidika najrazličnejših izkustev. Slikajo različne primere, kjer ena Cerkev s svetovno razsežnostjo razvija svojo dejavnost in kjer je torej treba upoštevati njeno pravo« (13).

Prvo sklepno razpravo je napisal ameriški maronitski duhovnik John Faris, kancler škofije Saint-Marion, predavatelj na Ameriškem katoliškem vseučilišču. Naslov njegove razprave: *Pogled vzhodnih katoliških Cerkev*

na novi zakonik latinskega cerkvenega prava. Posnetek:

»Odnos novega zakonika latinske Cerkev do vzhodnih katoliških Cerkev raziskuje J. Faris. Spričo Cerkev, ki je v resnici občestvo obrednih Cerkev 'sui iuris' se določbe novega zakonika nanašajo na pripadnost Cerkev, na pravice in na prejetje zakramentov ter na bistvene ustroje cerkvene ureditve. Pravna ureditev vesoljne Cerkev bo ostala nepopolna, dokler ne bo dokončana posodobitev prava vzhodnih Cerkev« (13).

Razpravo: *Odmev v protestantskih Cerkvah z nemškega jezikovnega področja* je napisal Albert Stein, profesor na bogoslovni fakulteti na vseučilišču v Heidelbergu, profesor za cerkveno pravo na Dunaju in upravnik najvišjega sveta pokrajinske evangeličanske Cerkev v Badnu (Karlsruhe). Posnetek:

»A. Stein podaja zelo poučen pregled, kako so se odzvale na novi rimsko-katoliški pravni zakonik Cerkev z nemškega jezikovnega področja, ki so izšle iz reformacije. Ugotoviti je mogel tako poteze pritrdilnega stališča kakor zaskrbljenosti zaradi vloge papeštva, položaja laištv in zakramentalnega prava. Vendar pa zakonik utrjuje določeno jasnost, ki je pomembna za ekumenski pomenek« (14).

Steven Bwana, doktor utriusque iuris Lateranskega papeškega vseučilišča dela na sodišču v Tanzaniji v Dar es Salaam, je ud narodne tanzanijske katoliške skupine in mednarodne Caritas. Napisal je razpravo: *Kakšen učinek je imel novi zakonik v Afriki*. Posnetek:

»Novi zakonik je bil razglašen za Cerkev svetovne razsežnosti. Koliko se sklada s stvarnostjo življenja v Afriki, to je tisto, kar zanima S. Bwana. Meni, da je pravo in tudi sicer velik del običajnega katoliškega ravnanja še vedno tuje krajevnim omikam. To more postati kočljivo, kadar se nanaša na stvarnosti, kakor je poroka, ki posega v samo versko življenje v različnih okoljih omike. Čeprav ima zbornik namen urejati oblast rimskega papeža nad celotnostjo Cerkev, so vendar potrebni prilagodljivostni ukrepi, da prikrojijo njegove uredbe krajevni življenju. Pomoček za to je cerkveno sodišče« (14).

Razpravo: *Novi zakonik v eni izmed škofij v andskih Kordiljerah* je napisal škof José Dammert Bellido, ki je predaval rimsko in

cerkveno pravo na Katoliškem vseučilišču v Peruju, postal svetnik papeškega odbora »pro recognoscendo CIC« in podpredsednik Peruske škofovske zveze. Posnetek:

»J. Dammert-Bellindo piše s svojega vidika kot škof z ene izmed podeželskih škofij v perujskih Andah. V novem zakoniku odkriva mnogo prijemljivih postavk na ravni vsakdanjega življenja. Kljub temu ostaja ta zakonik zelo evropski in zelo meščanski. Z vidika cerkvenega življenja v njegovi in v drugih podeželskih župnijah pomeni novi zakonik preveč zamotan in nadroben škofijski ustroj in brez učinkovitega odnosa do Cerkve, ki je bolj in bolj odvisna od pomoči neduhovnikov« (14).

Kaj naj še rečemo? Prvič, zakonik je tu. Drugič, v njem so dvoumja. Tretjič, zakonik odpira Cerkvi velike možnosti. Četrtič, zakonik je skušnjava, da bi se zabubili vanj in prezrli, da mora Vatikan II razlagati zakonik in ne narobe. »Namen zakonika ni, da bi nadomestil Evangelij, in ne, da bi bil pregrada, ki bi nas ločila od stvarnosti, ki v njih živi Cerkev, ali da bi celo izpodrinil izrečne izjave Vatikana II. To, za kar gre, je, da daje sredstvo, kako uporabiti Evangelij in učiteljstvo v stvarnosti cerkvenega življenja« (14–15).

Janez Janžekovič

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

France Oražem	
Delovanje Svetega Duha v zakramentih	89
<i>The Action of the Holy Spirit in the Sacraments</i>	
Drago Ocvirk	
Kristjani v javnosti	105
<i>Christians in Public Life</i>	
Jože Krašovec	
Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi	115
<i>The Problem of God's Righteousness in Ecclesiastes</i>	
Jože Ramovš	
Župnija prihodnosti kot občestvo skupin	127
<i>The Future Parish as a Community of Groups</i>	

PREGLEDI (Surveys)

Anton Strle	
H. U. von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi in o miru v teologiji	145

PREVODI (Translations)

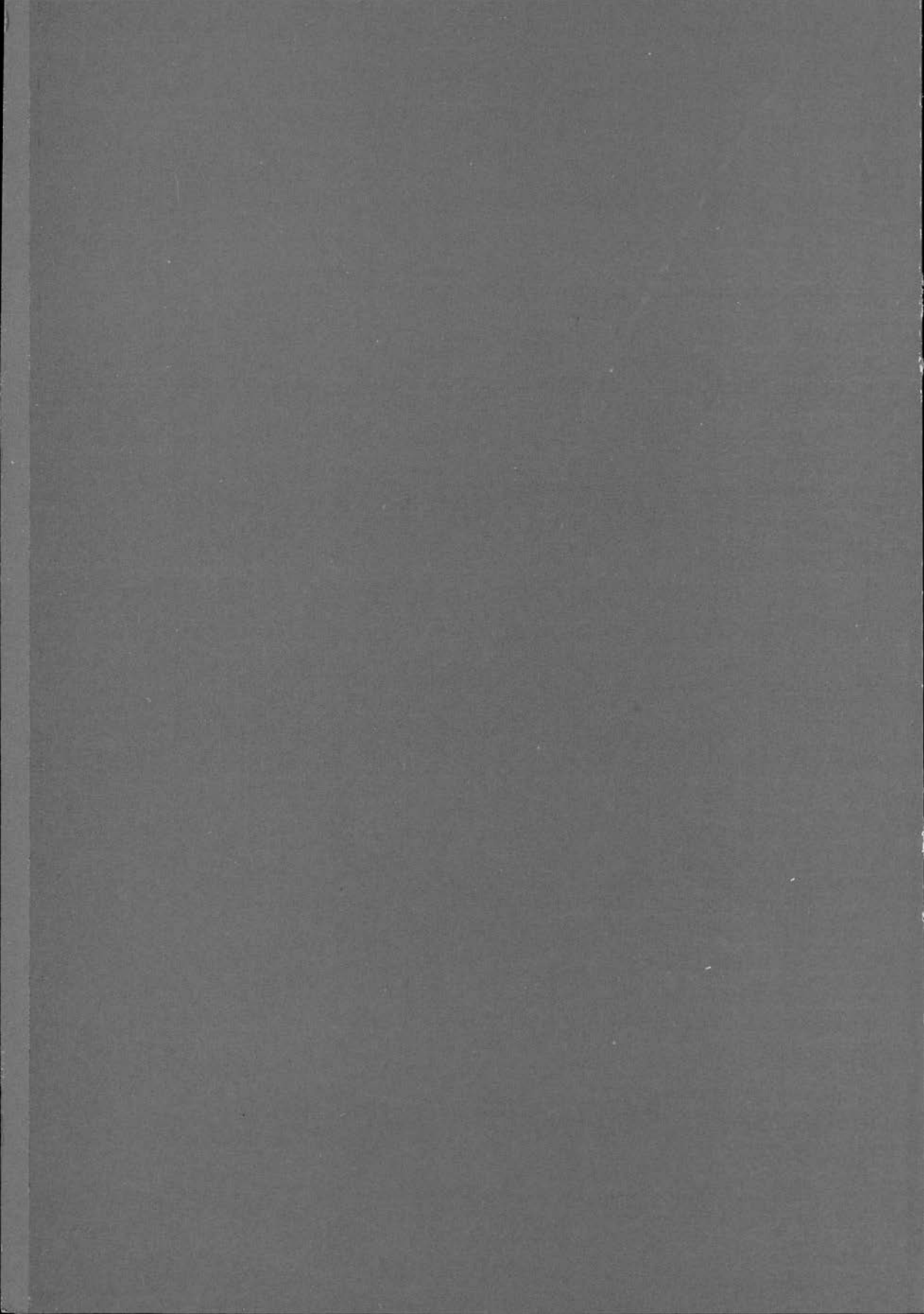
Eugen Biser	
Kakšni prihodnosti gre Cerkev naproti?	161
Jean-Yves Calvez	
Kritizirana in sprejeta »teologija osvoboditve«	171

POROČILA (Reports)

Teološka fakulteta v akademskem letu 1985–86 (A. Stres) .	183
---	-----

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

G. Jarczyk – P. J. Labarrière, Hegelianana (A. Stres)	187
Theologische Realenzyklopädie (TRE) (M. Smolik) . .	190
Anthropos 2 (1986), 1 (A. Pirš)	194
Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 16 (1987), 1 (A. Pirš)	197
Concilium 1986, 205 (J. Janžekovič)	199



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

A. Pirš	DUHOVNA PODOBA ŠKOFA BARAGA
M. Peklaj	»VI VSI STE PA BRATJE«
M. Benedik	LAIKI – SOUDELEŽENCI PRI POSLANSTVU CERKVE
B. Dolenc	KONCILSKA TEOLOGIJA LAIKATA
V. Potočnik	LAIKI V CERKVI IN DRUŽBI
A. Snoj	NALOGE LAIKOV V ZCP
J. Nežič	LAIŠKE PASTORALNE SLUŽBE
L. Peterle	VLOGA LAIKOV V SLOVENSKEM PROSTORU
V. Dermota	MARIJINO ČEŠČENJE DO ZADNJEGA KONCILIA
	OCENE IN PREDSTAVITVE

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 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, 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

Andrej Pirš

Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga

Teološki, duhovni in pastoralni vidik

Kadarkoli pomislimo na Baraga, nam misli kar same od sebe polete k njegovi misijonski dejavnosti. Jakličev, Mauserjev in Rebulov življenjepis, zlasti pa natisnjena Baragova pisma, nam živo zarišejo poteze Baragovega misijonarjenja. Različni baragoslovci si niso pomišljali primerjati Baraga s Pavlom, apostolom narodov, s Cirilom in Metodom in s Frančiškom Ksaverijem. Po pravici so ga imenovali »svetla zvezda na slovenskem nebu«.

Po Baragovi zaslugi se je razplamtela misijonska zavest med slovenskim narodom. Z molitvijo in darovi so Slovenci podpirali najprej njega, nato pa tudi druge misijonarje v Ameriki in Afriki. Baraga je pritegnil v misijone več slovenskih misijonarjev, tako da smo imeli po njegovi zaslugi Slovenci razmeroma zelo veliko misijonarjev. S svojimi misijonskimi poročili je vplival na celotno Avstrijo, deloma tudi Nemčijo in Francijo. Prav gotovo je Baraga ena od osrednjih osebnosti na misijonskem področju celotnega 19. stoletja.

Vendar moremo Baragovo misijonsko delo in njegovo duhovnost razumeti temeljiteje šele ob povezavi s sv. Klemenom Dvoržakom in sv. Alfonzom Ligvorijem. Prvi je bil Baragu tri leta osebni duhovni voditelj, drugi pa ga je navdihoval s svojimi spisi. Vsi trije imajo v bistvu isto redemptoristično duhovnost. Razumljivo, da so med njimi tudi individualne posebnosti, vendar drug drugega lepo osvetljujejo in pojasnjujejo: Ligvorij s svojimi spisi, Dvoržak s svojo pastoralno prakso in Baraga, ki je uresničeval načela prvega ter zgled drugega.

1. Teološki vidik

Čas, v katerem je živel Baraga, je bil zelo buren tudi na verskem področju. Evropa je ogrožala zlasti mrka janzenistična, z druge strani pa enako pogubna posvetnjaška miselnost. Že za življenja sv. Alfonza Ligvorija so bile na pohodu ideje Spinoza, Hobbsa, Collinsa, Locka, Tindala, Voltaira in drugih.¹ To so bile ideje razsvetljenstva, deizma in materializma, ki so v veliki meri omogočile francosko revolucijo. Univerza na Dunaju je bila v času Baragovega šolanja še vedno v framasonskih rokah.² Na splošno opazimo, da je v Baragovem času divjala po Evropi epidemija

¹ *Opere Dommatiche di S. Alfonso Maria de Liguori*, Torino 1848, VII, 441.

² E. Hosp – J. Donner, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer in Briefen und weiteren Schriften*, Wien 1982, 46.

delnih resnic. Izgubljati se je začel univerzalni, katoliški pogled in posledica je bila, da so se začele resnice mešati z zmotami. Izgubljati se je začelo tudi pravo razmerje med posameznimi resnicami: vsa besedna pretiravanja posameznih točk glede vsebine razodetja do pozabljanja in končno zanikanja vsega drugega. Tako so se začeli širiti najrazličnejši »izmi« od materializma, deizma, racionalizma do jožefinizma in janzenizma.

Cerkev je bila ogrožena od zunaj in od znotraj. Posledice obojnega pritiska so se kazale zlasti v samostanskem življenju, tu je država po eni strani omejevala sprejem novincev v samostane, vanje pa so marsikje prodrle tudi tiste ideje, ki so navdihovale vladarje ter zakonodajalce in tako je bilo stanje v mnogih samostanih porazno.³

Razumljivo je, da je v takem okolju Kristusovo odrešenjsko delo vse bolj blede- lo. Eni so videli rešitev v gospodarskem napredku, drugi v spremembi političnih razmer. Teologija je polzela vse bolj v filozofijo, moralka zgolj v naravno moralo. S prižnic so namesto o češčenju Boga in o ljubezni do Boga vse pogosteje moralizirali, včasih dajali celo gospodarske nasvete.

Če se vprašamo, kje ima korenine Baragova duhovnost, vidimo, da v odrešenju. Odrešenje v Kristusu je tista središčna točka, iz katere vse izhaja in na katero je vse naravnano. To izhodišče je bilo že samo po sebi zdravilo zoper materializem, deizem in racionalizem.

Odrešenje pomeni Baragu najprej spravo človeštva z Bogom; spravo, ki jo je uresničil Kristus s svojim življenjem, zlasti pa s trpljenjem in smrtjo. Ves človeški rod je bil po grehu prvega človeka zadolžen, obsojen na večno pogubljenje in nezmožen, da bi se sam rešil iz tega stanja. Božji Sin je sprejel nase trpljenje in smrt in tako rešil človeštvo. To je v bistvu nauk sv. Pavla, ki postavlja v središče Kristusovo velikonočno skrivnost.

Kristus Odrešenik je v središču Baragove pozornosti. Baraga pravi: »Jezus je tvoj Odrešenik. On ti je rešil življenje. Ne le časno, kakor včasih reši človek življenje svojemu bližnjemu, ampak ti je rešil večno življenje. Brez njega bi ti bilo popolnoma nemogoče doseči nebeško kraljestvo. Brez njega bi bila ravno neumrljivost tvoje duše tvoja največja in neskončna nesreča.«⁴ Dalje pravi Baraga: »Kakor ne more biti na zemlji življenja brez sonca (zakaj, ko bi prenehalo obstajati sonce, bi moralo kmalu vse umreti, kar živi na zemlji), tako tudi naša duša ne more biti brez Jezusa. Če zapusti Jezusa in se od njega oddalji, se večno pogubi.«⁵

V povezavi s Kristusom Odrešenikom je za Baraga zelo značilno češčenje Jezusovega imena, katerega monogram je imel tudi v svojem škofovskem grbu. Ob branju knjig, ob pisanju dnevnika si je Baraga večkrat začrtal IHS, kar pomeni Jesus Hominum Salvator, Jezus – Odrešenik ljudi. Češčenje Jezusovega imena se opira zlasti na besede apostola Petra: »Nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, da bi se mogli v njem zveličati« (Apd 4,12).

Misel na Kristusa Odrešenika je postavljala v središče zanimanja tudi človeka, a vedno v povezavi s Kristusom in Bogom.

³ Za Poljsko zgled v: E. Hosp. Donner, v op. 2 n. d., 76s.

⁴ F. Baraga, *Nebeške rože*, Ljubljana 1846, 234.

⁵ F. Baraga, v op. 4 n. d., 269.

2. Duhovno-antropološki vidik

Redemptio – odrešenje je temelj, s katerega se dvigajo stolpi kreposti vere, upanja in ljubezni in nosijo celotno zgradbo Baragovega duhovnega življenja. Kristus, človekov Odrešenik, je glavna vsebina Baragove vere, glavni temelj njegovega upanja, glavni razlog njegove ljubezni do Boga in do bližnjega.

Baraga poudarja, da mora biti vera pravilo našega življenja. Ne čustva, trenutni užitki, splošno znanje, pač pa vera mora usmerjati naše življenje, in sicer vera, ki je zakoreninjena v Kristusu Odrešeniku. Baragu je popolnoma tuj deistični pogled na Boga.

Pri vsem človekovem delu in prizadevanju za krepostno življenje Baraga vedno znova kaže cilj, na človekovo večno življenje v Bogu. Prepletata se obe prvini. Cilj vpliva na pot in pri hoji naj bi se človek oziral in usmerjal k cilju. Takó je Baraga vsa človekova naravna in nadnaravna prizadevanja ter kreposti povezoval z upanjem. Prav zaradi misli na posmrtno življenje je pri Baragu izrazito poudarjena vrednost časa. Misel na Kristusa Odrešenika ga je spodbujala k nadvse skrbni uporabi časa.

Pod vplivom racionalizma so mnogi kristjani v Baragovem času prišli do tega, da so pojmovali krščanstvo v glavnem samo kot skupek verskih resnic, temu so potem pridružili še sprejem cele vrste prepovedi in zapovedi. Baraga je v nasprotju z duhom časa postavljal izrazito v središče osebo Jezusa Kristusa in v zvezi z njim ljubezen do Boga. Odkrival je božjo ljubezen še posebej ob premišljevanju odrešenja. Znamenja božje ljubezni so tudi zakramenti, katere nam je izročil Jezus Kristus. Kot dar božje ljubezni prikazuje še posebej zakramenta evharistije in pokore. Pogostoma je premišljeval Kristusovo trpljenje. Znano je, kako si je prizadeval, da bi imela vsaka misijonska postojanka križev pot. Dušna paša ima vse polno mest o Kristusovem trpljenju, to Baraga vedno pojmuje kot poseben izraz Odrešenikove ljubezni do ljudi. Nemalo trpljenja je Baragu povzročilo širjenje pobožnosti do Jezusovega srca, ki postavlja v središče in višek Jezusovo srce, prebodeno iz ljubezni do nas.

Kot odgovor na božjo ljubezen naj bi mi ljubili Boga »z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem in vso močjo« (Mr 12,30). To misel Baraga pogosto ponavlja v svojih spisih in rešuje z obrazcem »odtrgati se – zediniti se«. Baraga pojmuje odtrganost od stvari in ljudi kot očiščenje vseh napačnih navezanosti, ki niso v skladu z božjo voljo, zedinjenje z Bogom pa kot pravi odnos do vseh stvari in posebej ljubezen do ljudi v Bogu in zaradi Boga. Pri Baragu je prvenstveni poudarek na »zediniti se«. »Odrtrgati se« je v službi, je sredstvo za »zediniti se«. V bistvu gre za nenavezanost, za svobodo, za Ignacijevu indiferenco v odnosu do ljudi in do stvari. Uboštvo v duhu in ponižnost sta dva pripomočka za uresničitev prave ljubezni do ljudi in pravega odnosa do stvari.

Negativen odgovor na božjo ljubezen je greh. Baragu greh nikakor ni samo prekršitev zapovedi ali prepovedi, marveč prvenstveno žalitev božje ljubezni.

Baraga zelo poudarja upoštevanje sredstev, s pomočjo katerih moremo postati deležni darov odrešenja. Ta sredstva so zakramenti, molitev, češčenje in posnemanje Matere božje in svetnikov, spolnjevanje božje volje.

Zavest, da zlasti po zakramentih prejemamo sadove odrešenja, je Baraga spodbudila, da je v naših krajih poživil zakramentalno življenje, ki je bilo spričo razsvetljensko-janzenističnega okolja že zelo zanemarjeno. Poudarjal je pomembnost vseh

zakramentov. Evharistija in pokora, v misijonih pa zlasti krst, so trije zakramenti, s katerimi je bil še posebej povezan v svoji dušnopastirski praksi. Pri svojem apostolskem delu je še nekrščnim Indijancem takoj v začetku zelo živo in prepričljivo razlagal potrebnost krsta za zveličanje. V zvezi s krstom govori o ponovnem rojstvu, ki je zaradi izvirnega greha ali pa tudi osebnih grehov vsakemu človeku nujno potrebno. Poudarjeno je človekovo prerodenje. Baraga se opira na Jezusovo besedo: »Ako se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jn 3,5).

Misel o ponovnem rojstvu kaže predvsem na pozitivni učinek krsta, na božje življenje in prijateljstvo z Bogom, ki ga človek sprejme s tem zakramentom. To božje življenje in prijateljstvo se ohranja še posebej z zakramentoma svete evharistije in svete pokore; zakramentoma, katerima posveča Baraga veliko prostora v svojih duhovnih spisih. V nasprotju z duhom časa nikakor ne zanemarija odpustkov, katere pojmuje kot pomoček za radikalno spreobrnjenje.

Poleg zakramentov in tudi v zvezi z njimi je za prejemanje sadov Kristusovega odrešenja zlasti pomembna molitev. Zakramente in molitev Baraga vedno povezuje. Molitev odpira človeka za Boga in omogoča vreden prejem zakramentov. Molitev je po izražanju sv. Alfonza najodličnejše sredstvo, s katerim more človek postati deležen sadov Kristusovega odrešenjskega dela. Zelo znana je Alfonzova misel glede molitve: »Zveliča se samo tisti, ki moli. Kdor ne moli, se gotovo pogubi.« Isto prepričanje navdaja tudi Baraga. Po njegovem gledanju smo z zanemarjanjem molitve oropani zveličanja. Molitev imenuje Baraga ključ, ki nam sploh omogoča dostop do neskončno obilnega zaklada Kristusovega odrešenjskega zasluženja; hrano, ki krepi naše duhovno življenje; dovodnico, po kateri doteka božja milost v naša srca; orožje, s katerim se borimo zoper vidne in nevidne sovražnike.⁶ Da bi se izognili mehničnemu ponavljanju raznih obrazcev, svetuje Baraga, naj bi vsak kristjan vsak dan opravil vsaj nekaj premišljevalne molitve. Po možnosti pred Najsvetejšim. Baraga je popolnoma jasno videl: kjer se ljudje ne pogovarjajo, se med seboj odtujijo. Podobno se zgodi v odnosu do Boga, če ni molitve.

Pri naklanjanju sadov Kristusovega odrešenjskega dela pripada izredno pomembna vloga Mariji kot odrešenikovi Materi in sodelavki, drugačno, a še vedno pomembno mesto tudi svetnikom.

Janzenisti so imeli v času Baragovih kaplanskih let še vedno odločilno besedo, zato niso prenesli nobene tople pobožnosti do Marije. Marijanska ohladitev je nastala pri janzenistih postopoma. Začetniki janzenizma so bili še vsi pod močnim vplivom Berullove duhovnosti, ki zelo poudarjajo učlovečenje božjega Sina in s tem tudi vlogo Device Marije. A janzenisti so podobno kot protestanti preveč podcenjevali človeško naravo, zato so se postopoma izenačili s protestanti tudi v gledanju na Marijo. Tudi božja Mati postane deležna podcenjevanja človeške narave in v vsakem poveličevanju Marijine veličine so oboji že videli oviro za češčenje Boga, celo malikovanje. Ta preobrat v janzenističnem miselnem toku je nastal prav pod vplivom protestanta, ki je sicer prestopil v katoliško Cerkev, a je v bistvu ostal še vedno zakoreninjen v starem pojmovanju. To je bil kölnski jurist Adam Widenfeldt, ki je 1673 izdal knjigo z naslovom *Zveličavni opomini blažene Device Marije svojim nemodrim častilcem*. V tej knjigi opominja, da ne smemo Mariji posvečati več časa kakor Bogu, da je ne smemo častiti kot boginjo, in naj ne mislimo, da bomo že zara-

⁶ Baragov predgovor v: M. Hofman, *Perpomočnik sveti rožni kranc Bogu in Marii dopadljivo moliti*, Ljubljana 1837, 3s; Baragovo angleško pastirsko pismo, Cincinnati 1853, 3–5.

di tega zveličani, če imamo nežne misli o njej. Vse to so same po sebi pravilne misli. A že Widenfeldt jih je pojmoval napačno. Ni videl, da je vsako pravo češčenje Marije usmerjeno hkrati na Boga. Ni videl, da čas, ki ga posvetimo Mariji, posvetimo pravzaprav Bogu. Ni videl, da se s širjenjem češčenja Matere božje širi nujno božja čast. V Mariji je gledal nevarno tekmičo božje slave. Janzenisti so neprestano citirali Widenfeldtovo knjigo in gorje teologu, ki bi si upal kaj prisrčnega povedati o Mariji. Widenfeldtova knjiga je kakor slana pomorila pobožnost do Matere božje. V ta janzenistični hlad je Baraga z vso odločnostjo izpovedal svojo globoko, sinovsko vdanost do Device Marije, in sicer najprej v molitveniku Dušna paša, nato pa zlasti v prevodu Rouvillove marijanske knjige O češčenju in posnemanju Matere božje ter v prevodu Alfonzove knjige Obiskovanje Jezusa Kristusa, v kateri je češčenje evharistije organsko povezano s češčenjem Matere božje.

Celotno Marijino dostojanstvo vidi Baraga – skupno s klasično mariologijo – utemeljeno v njenem božjem materinstvu; iz tega izvirajo edinstveni Marijini odnosi do treh oseb svete Trojice. Marija je hči nebeškega Očeta, mati božjega Sina in nevesta Svetega Duha. Posledica edinstvenega odnosa Marije do treh božjih oseb je posebno mesto, ki ga zavzema Marija sredi stvarstva. Ob vsaki priliki Baraga poudarja, da mora Marija za Bogom, za Jezusom zavzemati prvo mesto. Njegovo načelo je bilo: Mariji je treba dati za Jezusom prvi prostor v našem srcu.

Baraga pa je častil in posnemal svetnike in se jim tudi priporočal. Ravno pri svetnikih je našel večkrat za svoje življenje odgovor na vprašanje, kako mora v določenih primerih ravnati. Še posebno dragi so mu bili sv. Frančišek Saleški, sv. Vincencij Pavelski, sv. Terezija Avilska, sv. Ignacij Lojolski, sv. Frančišek Ksaverij in drugi. Dobro je poznal ne le njihov življenjepis, ampak tudi njihovo mišljenje.⁷

Poseben pomoček za dosego darov odrešenja je Baragu tudi spolnjevanje božje volje, katero pa po zgledu sv. Alfonza izrazito povezuje tudi z ljubeznijo do Boga. Tako je spolnjevanje božje volje hkrati kazalec naše ljubezni do Boga. Konkretni obliki pri spolnjevanju božje volje pa sta Baragu zlasti pokorščina zakonitim predstojnikom zaradi Boga in urejenost duhovnega življenja.

Če bi se po vsem tem vprašali, kakšna je fiziognomija Baragovega duhovnega življenja, bi težko dali odgovor. Vse je tako normalno, a hkrati vendar tako izredno. Pred Baragovo duhovnostjo se človek počuti nekako tako kakor pred umetnino. Tisto, kar dela Baraga še posebej velikega, je izredna skladnost med vero in življenjem. Pri njem ne opazimo usodne shizofrenije med DA in NE; DA božjemu razodetju in NE v spolnjevanju razodetja sredi konkretnega življenja.

3. Pastoralni vidik

Načelo sv. Alfonza je bilo: Redemptorist mora biti navznotraj kartuzijanec, navzven goreč apostol. Potrebno je torej globoko duhovno življenje, iz katerega raste apostolska gorečnost.

Baragu je bilo popolnoma jasno: K svetosti so poklicani vsi brez izjeme. Še na poseben način pa se mora prizadevati za svetost duhovnik. Ko razpravlja sv. Alfonz o duhovniku, piše: »Duhovnik se mora najprej sam posvetiti in šele nato

⁷ To razodeva zlasti Baragova knjiga *Zlata jabolka*.

posvečevati,⁸ ter »Svetost duhovnika je poglavitno sredstvo za spreobrnjenje grešnikov.«⁹

Vendar za duhovnika in misijonarja ne zadostuje sama svetost v tem pomenu, da bi skrbel le za lastno duhovno življenje. Je sicer najpomembnejša, a vedno jo mora spremljati odgovornost za duhovni napredek zaupanih ljudi. Sv. Alfonz je zapisal glede škofov, a velja tudi za duhovnike: »Recimo, da bi kakšen škof svetniško živel. Če je brezbrizen za zveličanje svojih ovac, ga bo Jezus Kristus ob sodbi zavrzel.«¹⁰ Potrebna je gorečnost. Za Baraga je to izrazita poteza njegovega življenja. Pozna le apostolsko svetost. Če sem svet, sem nujno odgovoren. Pri njem opazimo isto vnemo pri kaplanovanju in misijonarjenju. Razmere in način življenja in dela so bile sicer različne, a glede gorečnosti odhod v Ameriko ni vplival na Baraga. Baraga je imel misijonski poklic za največjo milost, ki jo Bog lahko podeli duhovniku.«¹¹ Še posebej iz njegovih pisem dihajo misijonski ogenj, vnema in želja, da bi se čimveč ljudi spreobrnilo. Baraga je bil misijonar do zadnjega vlakenca svojega bitja.

Značilna poteza Baragovega misijonskega dela je, da *ni nikoli obupaval*. Pri misijonskem delu ga ni zadrževala nobena ovira, niti sneg niti led niti nevarna prenočevanja pozimi pod milim nebom niti najrazličnejša nasprotovanja. Zlasti naporno, včasih po človeško gledano skoraj brezupno, je bilo ob ustanavljanju novih misijonskih postaj. Tako rekoč brez vernikov, brez cerkve, brez župnišča, včasih še brez vsake finančne podpore iz Evrope. Sam, brez gospodinjstva, ob skromni enolični hrani vedno enakega krompirja ter sem ter tja še kakšne ribe. A obupaval Baraga ni. Tudi v takih razmerah ne.

Zavest, da je odgovoren za zveličanje ljudi, trdno prepričanje, da je polnost resnice samo v edini Kristusovi Cerkvi in ljubezen do duhovno ter materialno zapuščenih Indijancev ga je nagibala, da kot dobri pastir ni gledal na napore. Skušajmo odgovoriti na vprašanje: kako je Baraga deloval kot misijonar? Indijancem je postavil zelo visoke ideale. Duhovniki pa tudi drugi, ki so prišli v stik z Baragovimi spreobrnjenimi Indijanci, so imeli vtis, da so to kristjani prvih stoletij; verniki, ki z dušo in telesom žive krščansko življenje.

Baraga namreč ni gledal na število, čeprav je bil vesel vsakega novega spreobrnjenca in je bil nekako notranje nemiren, dokler se niso vsi spreobrnilo. Poglavitna je bila zanj globina verskega življenja. Baraga je zastavil vse napore v oblikovanje dobrih katoličanov in se uveljavil kot sijajen misijonar. Sad zgledega življenja vernikov je bil, da so nekrščeni povabili Baraga, naj pride in jih podrobneje pouči. V takem primeru je večkrat poslal k njim čez zimo kakšnega še posebno dobrega katoličana, ki jih je nekaj mesecev poučeval in praktično uvajal v krščansko življenje. Danes bi imenovali take laike katehiste. Ko je prišel sam, je našel že zelo pripravljene vernike, za katere je imel še temeljito neposredno pripravo, ki je trajala različno: od kakšnega tedna pa do nekaj mesecev. Krstil je samo tiste, ki so bili versko temeljito poučeni in so spremenili tudi vse svoje življenje. Ker je bilo med Indijanci zelo razširjeno pijančevanje, je bil nujen pogoj za krst, da so se popolnoma odpovedali pijači.

⁸ *Opere Ascetiche di S. Alfonso Maria de Liguori*, Torino 1847, III, 23.

⁹ Alfonz Ligvorij, v op. 8 n. d., 75.

¹⁰ Alfonz Ligvorij, v op. 8, 865.

¹¹ Amaliji 30. XI. 1830.

Oddaljene postojanke je Baraga obiskoval vsaj enkrat ali dvakrat na leto. V vsakem kraju je ostal več dni, imel nekakšen misijon in v tem času so opravili verniki tudi spoved. Spreobrnjeni Indijanci pa so se ob nedeljah redno, ponekod pa tudi ob delavnikih, zbirali sami v cerkvi, molili jutranjo molitev in rožni venec ter prepevali pesmi. To je bilo praktično zares molitveno življenje. Seveda so molili tudi zasebno.

Glede vsebine je Baraga kot škof naročal misijonarjem, »naj se posvetijo razlagi evangelija, apostolske vere, Gospodove molitve (očenaš), angelskega pozdrava, božjih in cerkvenih zapovedi ter sv. zakramentov. Pogosto in goreče naj jih spodbujajo, da hodijo v cerkev ob nedeljah in praznikih in naj te dneve zvesto posvečujejo. Priporočajo naj tudi potrebnost in koristnost zakramentov pokore in evharistije«. ¹² Opazimo katekizemsko razporeditev vsebine: razlaga vere, očenaša, božjih in cerkvenih zapovedi ter zakramentov. Tudi ko je bil kot škof 1853/54 na misijonskem obisku, je vse povsod pridigal o *Unum est necessarium* pod različnimi vidiki, čeprav so ljudje pričakovali, da bo govoril o svojem življenju med Indijanci.

Na večjih stalnih postajah je Baraga uvedel red, katerega se je v glavnem držal vse življenje. V enem od pisem Amaliji beremo (10. 8. 1831): »Tukaj je sedaj tak red, da vsako jutro ob petih zvoni Zdravo Marijo (pozimi bo pozneje zvonilo) in kmalu nato vabi k maši, pri kateri jih je vsak dan zelo veliko; pred mašo poglavar tega rodu opravi jutranjo molitev. Po molitvi jih vsak dan, kadar nisem na kakšnem misijonskem obisku, učim krščanskega nauka, ki so ga kajpada še zelo potrebni . . . K spovedi hodijo zelo radi in pogosto, odkar sem jim to priporočil, in skoraj ga ni dneva, da jih ne bi nekaj spovedal.« ¹³

Celotno Baragovo oznanjevanje je bilo vedno usmerjeno na zakramente. Seveda pa mu ni šlo le za naglo »pokrščevanje«, kakor si nekateri predstavljajo. Tudi v skrajnih primerih na smrt bolnih odraslih je pred krstom poskrbel vsaj za nekaj pouka oziroma »uvedbe« v skrivnost odrešenja.

Ob vsem dosedanjem pregledu bi se zdelo, da je bil Baraga sicer globoko duhoven človek, ves predan oznanjevanju evangelija, a dobili bi morda vtis, da je bil pri vsem svojem prizadevanju enostransko zagledan v načelo »reši svojo dušo«, tako da je šel nekako mimo človekovih telesnih, gospodarskih in kulturnih potreb. Res je Baraga pogostoma govoril o neskončni vrednosti zveličanja ene same duše; vendar je v zveličanje vključen ves človek, ne samo njegove duhovne razsežnosti. Vsakomur, ki je bil v časni stiski, je rad pomagal, kolikor je le mogel. Indijancem je poskrbel tudi primerno obleko. Zlasti pa se je ves posvetil bolnikom. Zanje je našel vedno čas.

Baraga je Indijance uvajal v poljedelstvo, neredkim omogočil, da so se izučili obrti, napravil je zanje nekakšne redukcije in jih naučil brati, saj je imel na vsaki večji misijonski postaji tudi šolo. Po načinu življenja jih je izenačil z belim prebivalstvom in jim tako omogočil obstoj na lastni zemlji.

Nastane vprašanje, kako je Baraga sam gledal na svoje prizadevanje za gospodarski in kulturni napredek Indijancev. Gotovo ga je vodila misel na usmiljenje in ljubezen, da bi tem zanemarjenim ljudem omogočil dostojnejše življenje. Bistveni pa so bili apostolski razlogi. Nemogoče je bilo evangelizirati ljudi, če so bili od jutra do večera pijani. Zelo oteženo je bilo misijonarjenje, če so bili Indijanci neprestano

¹² F. Baraga, *Statuta*, Cincinnati 1856, 52.

¹³ J. Gregorič, *Baragova misijonska pisma*, Ljubljana 1983, 48.

na lovu. V področjih nepismenosti je bilo možno oznanjevanje samo z govorno besedo. Prav ti razlogi so ga naravnost silili, da je začel po zgledu paragvajskih jezuitov z redukcijami, da je Indijance z obrtjo ali poljedelstvom priklenil na stalno bivališče in se toliko žrtvoval za šole.

Baraga pa se je pri tem zelo dobro zavedal, da mora biti njegovo prizadevanje za gospodarski in kulturni napredek Indijancev v službi oznanjevanja. Kot misijonar je vedno dajal prednost oznanjevanju pred drugim prizadevanjem. Iz misijona v La Pointu je pisal 28. decembra 1935: »Šola je bila v tem misijonu zelo koristna, a žal, da mi je nemogoče opravljati dvojno delo: imeti šolo in izvrševati številne misijonarske posle ter obiskovati bolnike . . . Izbirati moram, in v tem primeru raje žrtvujem šolo, kakor pa misijon, kajti končno sem misijonar in ne učitelj.«¹⁴

Baraga je hotel biti in je tudi res bil misijonar. Kljub temu pa je bil tudi na svetnem področju neprimerno bolj učinkovit kakor pa državna oblast in protestantski pridigarji.

Kot škof je Baraga na osnovi dolgoletnih izkušenj veselo poročal Leopoldini ustanovi, kako krščanski Indijanci napredujejo tudi v svetnem pogledu: »Človek se raduje, ko vidi, kako indijanski misijoni napredujejo, medtem ko nekrščanski Indijanci v gozdovih, ki nočejo o spreobrnjenju nič slišati, močno nazadujejo . . . Na svojih prejšnjih misijonskih potovanjih sem dostikrat slišal od svojega vodnika, ko sva šla mimo kakšnega kraja, da je bila nekoč velika indijanska vas tam, kjer danes ni nobenega Indijanca več ali pa je le nekaj družin, ki revno životarijo. Nasprotno pa Indijanci na misijonskih postajah vedno bolj naraščajo ter živijo srečno in zadovoljno.«¹⁵

Baragovo geslo je bilo: Le eno je potrebno. To edino potrebno je vključitev v Kristusovo odrešenjsko dejanje, s čimer se uresničuje tudi Kristusova obljuba: »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice, vse drugo vam bo navrženo« (prim. Mt 7,33).

Povzetek: Andrej Pirš, Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga

Sestavek je razdeljen v tri dele: teološki, duhovni in pastoralni vidik škofa Baraga.

Baraga je bil ves osredotočen na odrešenje v Jezusu Kristusu. To je glavna vsebina njegove vere, glavni temelj njegovega upanja in glavni razlog njegove ljubezni do Boga in bližnjega. Darov odrešenja postane mo deležni z zakramenti, molitvijo, češčenjem in posnemanjem Matere božje in svetnikov ter s spolnjenjem božje volje. Baraga je odlikovala tudi velika gorečnost v posredovanju Kristusovega odrešenja.

Summary: Andrej Pirš, Spiritual Picture of Saintly Bishop Baraga

The article deals with the theological, spiritual and pastoral aspect of Bishop Baraga.

Baraga concentrated on salvation in Jesus Christ. This is the main content of his faith, the main basis of his hope and the main reason of his love for God and his neighbour. We participate in the gifts of salvation by sacraments, prayer, worshipping and imitating Virgin Mary and the saints and by fulfilling God's will. Baraga also zealously proclaimed Christ's salvation to others.

¹⁴ J. Gregorič, v op. 13 n. d., 121.

¹⁵ J. Gregorič, v op. 13 n. d., 239.

Marijan Peklaj

»Vi vsi ste pa bratje« (Mt 23,8)

Uvod

Vedno znova moramo iskati v Pismih, ki so bila napisana pred davnimi časi, da bi po božjem Duhu našli odgovore na današnja vprašanja. Seveda pri tem ni odveč previdnost, ker se nam pri branju kaj rado zgodi, da pograbimo besedo, ki nam ugaja, ker se ujema z našo zamisljivo. In tako zgrešimo tisto misel, ki je v resnici v svetem besedilu.

V večjem delu 23. poglavja evangelija po Mateju Jezus ponavlja svoj »gorje« pismoukom in farizejem (v. 13–36). Imenuje jih hinavce in slepe vodnike. In to kar naravnost, v drugi osebi. V začetku poglavja pa Jezus govori »množicam in svojim učencem« o pismoukih in farizejih, torej v tretji osebi (v. 2–7). Vmes je navodilo ljudstvu, naj izpolnjuje, kar ti voditelji govorijo, naj pa ne posnema njihovih del (v. 3). Potem pa, ko Jezus pravi, da imajo pismouki in farizeji radi pozdrave na cestah in da jih kličejo za rabije, sledi kakor vrinek opozorilo lastnim učencem, kako drugačni morajo biti od pravkar opisanih (v. 8–12). Čeprav so te besede zelo znane, bo prav, da jih tu navedemo:

»Vi pa ne pustite, da bi vam rekli 'učitelj', kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi ste pa bratje. Tudi na zemlji nikogar ne imenujte 'oče', kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih. Tudi se ne dajte imenovati 'vodniki', kajti eden je vaš Vodnik, Kristus. Največji med vami bodi vaš strežnik. Kdor se bo poviševal, bo ponižan; in kdor se bo poniževal, bo povišan.«

Jezus svojim učencem tako rekoč prepoveduje, da bi se pustili naslavljeni za rabije (učitelje), očete ali voditelje. Vrstici 11 in 12 kažeta, kako je evangelist iz raznovrstnega gradiva uspel logično povezati posamezne misli. Z naukom, naj bo predstojnik kakor strežnik, in o ponižnosti, je zaokrožil kritiko želje po častnih naslovih.

Vrnimo se k v. 8.: »Vi pa ne pustite, da bi vam rekli 'učitelj', kajti eden je vaš Učitelj, vi vsi ste pa bratje.« V izvorniku je učitelj najprej po grško zapisani hebrej-

* Bogoslovni vestnik prinaša referate (M. Peklaj, M. Benedik, B. Dolenc, V. Potočnik) in koreferate (A. Snoj, J. Nežič, L. Peterle, manjka koreferat J. Ramovša) s teološkega tečaja v Ljubljani in Mariboru 22. in 23. aprila 1987.

ski *rabbi*, drugič pa *didaskalos*. Razlagalci¹ se strinjajo, da se tu Jezus ne obrača na vse ljudstvo, temveč na ožji krog svojih učencev. Prvotni smisel svarila bi mogel biti še v okviru odnosov med potujočim judovskim učiteljem in njegovimi učenci.² Vendar ni mogoče mimo dejstva, da je Matej pisal evangelij za svoje občestvo, se pravi za kristjane. Tudi polemiko zoper pismouke in farizeje je treba razumeti iz zgodovinskega položaja te krščanske skupnosti v zadnji četrtini prvega stoletja.³ Toda polemična ost se zdi tu v vrsticah 8–12 obrnjena navznoter, na razmere v krščanskem občestvu. Tisti, ki priznavajo Jezusa za svojega edinega Učitelja, naj se ne povišujejo drug nad drugega. Ne gre zgolj za besede, ampak bolj za pravo mišljenje, čutenje in ravnanje. Posrečeno je to misel povedal L. Sabourin v svojem komentarju: »Možno je, da so se nekatere zlorabe, katere (Jezus) očita Judom, analogno izražale tudi v krščanski skupnosti in v izvrševanju oblasti znotraj nje, kakor se je očitno dogajalo v naslednjih dobah.«⁴

»Vi vsi ste pa bratje (*adelphoi*).« Jezus ne pravi: »Med seboj se naslavljajte z besedo brat,« temveč »vi ste bratje«. In sicer vsi, ne le večina, ki bi bila podrejena nekemu vodstvu in bila s tem zunaj bratstva. V Novi zavezi pogosto nahajamo besedo brat, včasih tudi sestra, za označevanje oseb, ki si med seboj niso v sorodu, pač pa jih povezuje pripadnost Kristusu. Ko na primer Pavel sporoča pozdrave iz Efeza korintskim kristjanom, najprej pravi, da jih pozdravljajo Cerkve v Aziji, nato Akvila in Priska s Cerkvijo, ki se zbira v njuni hiši. Potem pa nadaljuje, kakor bi povzel: »Pozdravljajo vas vsi bratje« (1 Kor 16,19–20). Zdi se, da je to izražanje globoko utemeljeno v veri in življenju prvih krščanskih občestev. Potemtakem moremo že v Jezusovem govoru na gori brati to krščansko izražanje, ko Jezus pravi: »Jaz pa vam pravim: vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče« (Mt 5,22).⁵ Beseda brat, kolikor je tudi utemeljena v evangeljskem oznanilu v tem prenesenem pomenu, nam tako osvetljuje odnose v prvi Cerkvi. Seveda pa ima ta raba svoje korenine že v davni in v raznih kulturah. Za nas je iz razumljivih razlogov posebno pomembno, kako so to besedo razumeli v starem Izraelu.

Zato se bomo najprej ustavili pri Stari zavezi, zlasti ob eminentno ekleziološki knjigi, Devteronomiju. Nato bomo skušali v grobem prikazati podobnosti in novosti glede bratstva v prvi Cerkvi, kakor se to vidi v spisih apostola Pavla. Nazadnje pa še o tem izrazu in resničnosti v Lukovih Apostolskih delih.

1. Izražanje ideje bratstva v izvoljenem ljudstvu Stare zaveze, zlasti v 5 Mz

a) Jahvejevo ljudstvo kot družina

Med svetopisemskimi podobami za Cerkev se je ob 2. vatikanskem koncilu uveljavil pojem božjega ljudstva. Pravzaprav gre za starozavezni izraz »Jahvejevo

¹ Prim. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* /Das Neue Testament Deutsch 2/, Göttingen 14/1976; P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar*, Innsbruck; W. F. Albright/C. S. Mann, *Matthew* /The Anchor Bible 26/, Garden City 1971; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Eseggesi*, Roma 1976–1977.

² Prim. W. F. Albright/C. S. Mann, v op. 1 n. d., 279.

³ Prim. A. George in P. Grelot s sodelavci, *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje 1982, 228.

⁴ L. Sabourin, v op. 1 n. d., 905; prim. K. H. Schelkle, *Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie*, Stuttgart 1983, 215.

⁵ Prim. Mt 5,23.24.47; 7,3–5; 18,15.21.35; 25,40; 28,10.

ljudstvo« z različicama »moje ljudstvo« in »njegovo ljudstvo«. Tega povzemajo novozavezni spisi v navedkih iz Stare zaveze.⁶ Beseda o Jahvejevem ljudstvu v Stari zavezi meri na zvezno razmerje med Jahvejem in Izraelom. Klasičen stavek za ta odnos se glasi: »Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,12; prim. Ez 37,27; 2 Kor 6,16). V zvezi s to mislijo je starozavežno preroštvo razvilo vrsto podob, pretresljivih tožb zaradi Izraelove nezvestobe zavezi in vabil k spreobrnitvi ter k obnovitvi zavezne ljubezni in zvestobe. Kaj pa pojem Jahvejevega ljudstva pomeni za razmerje med člani občestva?

V Stari zavezi se beseda *am*, ki jo Septuaginta prevaja z *laos*, največkrat uporablja za izvoljeno izraelsko ljudstvo. Redkokraj je Izrael označen kot *gôy*. *Gôyim* so običajno druga ljudstva, tista, ki si jih Jahve ni izvolil. Hebrejska beseda *am* vsebuje predstavo sorodstva, zveze družin ali rodov. Gre za sorodstveno povezanost po očetovi strani. Rojak je torej po tem nomadskem gledanju »brat«.⁷ V tej kulturi pa ljudstva ni povezovalo v enoto samó prepričanje o skupnem predniku, temveč je bilo za to odločilno božanstvo, ki so ga častili kot »očetovega boga« ali »boga očetov« (prim. 2 Mz 3,6.15). Tudi v Izraelu je Bog kakor družinski oče, čeprav se ta odnos izrečno le redko omenja. V tako imenovani Mojzesovi pesmi beremo: »Ali tako povračate Gospodu, bedasto in nespametno ljudstvo [*am*]? Ni li tvoj Oče, ki te je ustvaril, ki te je naredil in te utrdil?« (5 Mz 32,6). Med zakoni pa piše: »Sinovi ste Gospoda, svojega Boga. Ne delajte si urezov in ne strizite se na plešo med očmi zaradi mrtveca!« (5 Mz 14,1). Če pa je Jahve oče svojega ljudstva Izraela, potem je logično, da so Izraelci med seboj bratje in sestre. In to v veliko bolj zavezujočem smislu kakor zgolj po krvni zvezi z Abrahamom, Izakom in Jakobom.

b) Devteronomij kot zavezni dokument o bratstvu

Gornja navedka o teološkem sorodstvenem razmerju med Jahvejem in ljudstvom sta iz Pete Mojzesove knjige. V tem delu je beseda brat (hebrejsko *ah*) uporabljena več kot tridesetkrat v prenesenem pomenu. Ni dvoma, da gre pri tem večkrat za pomen, ki je enak ali pa zelo blizu znanega bibličnega pojma »bližnji«. To pa ne spremeni dejstva, da je beseda o pripadniku tistega ljudstva, ki naj bi živelo v zvestobi zavezi z Jahvejem. Ta pomenska istost se lepo pokaže že prej na znanem mestu »svetostne postave«: »Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe; jaz sem Gospod!« (3 Mz 19,18). Devteronomijska zakonodaja je usmerjena v socialno pravičnost. Zaradi Jahvejevega blagoslova nad deželo sicer ne bi smelo biti revežev med Izraelci, toda da bi mogli biti vsi deležni blagoslova, se zahteva tudi bratska delitev dobrin, odpustanje dolgov in osvobajanje bratov, ki so bili prisiljeni prodati se v sužnost, kakor beremo v 5 Mz 15,1–18.⁸ Tu imamo tudi mesto, kjer se čisto jasno vidi, da so z besedo *ah* mišljene tudi ženske: »Ako se ti proda tvoj brat, Hebrejec ali Hebrejka, naj ti služi šest let; v sedmem letu pa ga odpusti prostega!« (15,12).

V Jahvejem ljudstvu morajo po nauku Devteronomija nekateri od bratov prevzeti razne službe (prim. 1,12–15). Tudi sodniki morajo biti, ki naj pravično obrav-

⁶ Prim. Mt 2,6; Apd 23,5; Rim 9,25; 2 Kor 6,16; Heb 8,10; 10,30; 1 Pt 2,9–10; Raz 21,3.

⁷ Prim. N. Füglistner, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, v: *MySal* 4/1, 23–98, tu 26.

⁸ Prim. G. Braulik, *Deuteronomium 1 – 16,17* /Die Neue Echter Bibel Altes Testament/, Würzburg 1986, 16.

navajo pravde svojih bratov (prim. 1,16–17; 16,18–20). Med brati naj opravljajo službo tudi duhovniki oz. leviti (prim. 18,1–8). Ti nosilci služb morajo izvrševati tudi oblast, ki jim gre, in ljudstvo se mora njihovim odločitvam pokoravati (prim. 17,8–13). To pa ne pomeni, da bi se ljudstvo delilo na razrede, na ene, ki so zgoraj, in na druge, ki so spodaj. Razne funkcije so potrebne za urejeno življenje skupnosti, toda nosilci funkcij ne bi smeli pozabiti, da so in ostanejo bratje med brati.

Ko je nastajala Peta Mojzesova knjiga, so avtorji imeli dovolj razloga za nezaupanje do kraljevske funkcije v Jahvejevem ljudstvu. Zato sicer Mojzes pravi, naj si ljudstvo postavi kralja »izmed svojih bratov« (17,15), vendar takoj sledijo določbe, ki naj bi preprečile zlorabo kraljevske oblasti. Tam je tudi rečeno, naj kralj redno bere božjo postavo in jo izpolnjuje, »da se ne povzdigne njegovo srce nad njegove brate« (17,20). Taki stavki nas opozarjajo, kako je ta knjiga postave veliko bolj idealna slika Jahvejevega ljudstva kakor pa prikaz resničnega stanja odnosov. Tudi pri preroku ni brez pomena, da je dvakrat zapisano, da ga bo Bog »obudil« »izmed . . . bratov« (18,15.18).

Bratovska etika zahteva dobrohotnost tudi do rojaka, ki ga ne poznajo ali so z njim v sporu (prim. 22,1–4). Končno se pokaže, da se taka naklonjenost ne more ustaviti ravno na etnično-verski meji pripadnosti Jahvejevemu ljudstvu. Mojzes zapoveduje dobroto ljudi do tujcev (prim. 24,14.17–22). Za razliko od Amoncev in Moabcev je celó Edomec, Ezavov potomec, imenovan brat (prim. 23,8).⁹ Ne moremo si drugače razlagati te bratske usmerjenosti zakonov, kakor z zavestjo pripadnosti nekakšni družini, katere središče je Bog, ki se je z zavezo sam podaril ljudstvu v ljubezni in zvestobi.¹⁰

2. Bratstvo Kristusovih učencev pri sv. Pavlu

a) Karizme in službe v prvi Cerkvi

Vsi novozavezni spisi ne razmišljajo enako o Cerkvi in ne slikajo enake podobe Cerkve. Zato novozavezne biblične teologije govorijo o Matejevi Cerkvi, o Janezovi Cerkvi, o Pavlovi Cerkvi, o Cerkvi pastoralnih pisem itn.¹¹ Kar zadeva tako imenovane strukture v Cerkvi, je iz proučevanja besedil jasno, da ni bilo Cerkve brez predstojnikov, čeprav se je organizacijska zgradba razlikovala po posameznih področjih in časovnih stopnjah mlade Cerkve.¹² Najprej so bili »apostoli in preroki« (prim. Ef 2,20). Pa je že tu vprašanje, kako širok pomen ima lahko ena ali druga beseda. Potem je vprašanje diakonov, učiteljev, starešin, evangelistov in »episkopov«. Kaže, da so v različnih skupnostih različno imenovali podobne službe in da so se te le polagoma izoblikovale v stalno ureditev.

V vsem tem procesu, ki se bolj ali manj jasno vidi v novozaveznih spisih, pa je Cerkev živo dejstvo. Živi v moči Svetega Duha, po katerem je Kristus navzoč v njej, kakor je glava povezana s telesom (prim. 1 Kor 12,12–31). Predvsem pa tu ob njegovih funkcijah vodstva in poučevanja ni razlikovanja na tiste, ki so zgoraj, in tiste spodaj. Božje ljudstvo so vsi skupaj, ne pa, kakor se je včasih slišalo še po koncilu:

⁹ V Slavičevem prevodu stoji na tem mestu beseda sorodnik.

¹⁰ Prim. G. Braulik, n. d., 17.

¹¹ Prim. H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, v: *MySal* 4/1, 101–221.

¹² Prim. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 13–67.

duhovniki *in* božje ljudstvo. Karizme so tudi dane vsemu ljudstvu. Vsak, ki je krščen, je deležen milosti in Duha.¹³ Na to najbrž misli Pavel, ko piše o Bogu posvečenem samskem stanu: »Želel pa bi, da bi bili vsi ljudje kakor jaz. Toda vsak ima svoj milostni dar [*charisma*] od Boga, eden takó, drugi takó« (1 Kor 7,7). To pove v istem pismu kasneje še bolj jasno in splošno: »Različni so duhovni darovi [*charismata*], Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (1 Kor 12,4–6). Potem našteva različne karizme od »besede modrosti« do »razlaganja jezikov«. Sledi znamenita prisposoda telesa in udov. To je pravzaprav kritika karizme jezikov. Zato v naslednjem poglavju pove, da je največja karizma ljubezen (1 Kor 13) in še dalje razloži, da so resnično pomembne tiste karizme, s katerimi kdo »gradi Cerkev« (1 Kor 14,4).

b) Pavlovo izražanje o krščanskem bratstvu

Besednjak bratstva, ki nas spominja na Devteronomij, je navzoč v vsej Novi zavezi.¹⁴ Ni dvoma, da so kristjani táko ogovarjanje sprejeli iz judovstva. Vendar kaže, da gre pri Pavlu še za nekaj več kakor zgolj prevzemanje navade iz judovske kulture. V medsebojnih odnosih nastopi nova kvaliteta, saj je Kristus naš brat, ki grešnikom omogoča opravičenje in »dostop k Očetu« (prim. Ef 2,18). Kristjani so sedaj božje ljudstvo ne glede na narodno ali rodovno pripadnost, so torej med seboj bratje in sestre. Poglejmo si nekaj značilnih primerov iz nesporno pristnih Pavlovih pisem, ki so tudi časovno gledano prvi dokumenti o življenju Cerkve.

V pozdravnih besedah občini v Tesaloniki Pavel piše: »Vemo namreč, od Boga ljubljeni bratje [*adelphoi*], da vas je on izbral« (1 Tes 1,4). Iste vernike tudi spodbuja: »O bratski ljubezni [*philadelphia*] pa ni treba, da vam pišemo: vas same je Bog poučil, da ljubite drug drugega. Sicer to tudi delate do vseh bratov po vsej Makedoniji. Pač pa vas spodbujamo, bratje, da še bolj napredujete« (1 Tes 4,9–10). In ko pismo sklepa: »Bratje, molite tudi za nas. Pozdravite s svetim poljubom vse brate« (1 Tes 5,25–26). Značilen vsebinski namig imamo v 1. pismu Korinčanom, ko omenja nekoga, »ki se ima za brata [*tis adelphos onomazomenos*]« (5,11). V istem pismu je rečeno: ». . . če ima kak brat neverno ženo in je tvoja voljna živeti z njim, naj je ne odpušča« (7,12). Ko Pavel rešuje vprašanje o uživanju malikom darovane mesa in o pohujšanju, pravi: »Tako bo pač zaradi tvojega spoznanja propadel slabotni brat, ki pa je Kristus zanj umrl« (8,11; prim. 14,15.21). Poleg ogovorov imamo torej večkrat besedo brat oz. bratje v tretji osebi kot označitev pripadnikov božjega ljudstva. Ko gre za nabirko za jeruzalemsko občino, Pavel piše Korinčanom, da jim pošilja »brate«, da bodo ti pri njih zbrali darove (2 Kor 9,3.5). Iz nekega jetništva piše Filipljanom: »In večina bratov je zaradi mojih verig opogumljena v Gospodu« (14). Na koncu Pisma Rimljanom pri pozdravih beremo: »Pozdravite Asinkrita, Flégona, Hêrmesa, Patrobája, Hermája in brate, ki so z njimi« (16,14). Seveda so z brati mišljene tudi sestre. Ravno duhovna enakopravnost žensk v prvih krščanskih občinah je edinstvena poteza mladega krščanstva.¹⁵ Včasih Pavel pose-

¹³ M. Keller, *Theologie des Laientums*, v: *MySal* 4/2, 393–420, tu 410.

¹⁴ Ob pogostnosti tega nagovora, zlasti v apostolskih pismih, ni čudno, da se je v bogoslužju uveljavila navada, da imamo v začetku beril naslov »Bratje!« tudi tedaj, kadar ga ravno v tisti vrstici, s katero se odlomek začneja, ni.

¹⁵ Prim. R. Stupperich, *Bruderschaften/Schwesterschaften/ Kommunitäten*, v: *TRE* 7, 195–206, tu 196.

bej omenja tudi katero od sester, npr. Fójbo (Rim 16,1), Neréjevo sestro (Rim 16,5) in Apijo (Flm 2).

To bratstvo apostol tudi utemeljuje, saj pravi: »Zakaj tiste, ki jih je že vnaprej poznal, je tudi vnaprej določil, naj bodo podobni njegovemu Sinu, da bi bil ta prvorojenec med mnogimi brati« (Rim 8,29). Isto misel odkriva v vsej jasnosti pisec pisma Efežanom: »... eno telo in en duh, kakor ste tudi bili poklicani k enemu upanju svojega poklica. En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi ter deluje po vseh in biva v vseh« (4,4–6). Pripadnost Kristusu in prerodenje, po katerem imamo Boga za Očeta, nas dela za brate in sestre. To razmerje izključuje poviševanje čez druge, ne pa različnih služb, ki so nujne, da se gradi Cerkev.

3. Bratstvo na začetkih Cerkve po Apostolskih delih

Apostolska dela nam slikajo življenje v prvi Cerkvi, kakor ga je videl evangelist Luka. To pomeni, da gleda na začetke že iz neke časovne razdalje in s svojo teologijo. Za člane krščanskih občestev Luka uporablja razne nazive, npr. učenci, verniki, sveti. Toda predvsem so bratje. Odgovor, ki ga Peter, Štefan, Jakob in Pavel uporabljajo, kadar govorijo množicam, je tipično judovski: »možje bratje [*andres adelphoi*]«. ¹⁶ Toda izraz brat ima na mnogih mestih prav tisti pomen, kakor ga ima v Pavlovih pismih. Že v začetku stoji zapisano: »V tistih dneh je Peter vstal sredi bratov« (1,15). Ko je šel Peter v Cezarejo k stotniku Korneliju, ga je »spremljalo . . . nekaj bratov iz Jópe« (10,23; prim. 11,12). Bratje so tudi tisti verniki, ki živijo v krajevni oddaljenosti. Tako so v Antiohiji sklenili, »naj vsak izmed učencev po svojih močeh pošlje podporo bratom, ki prebivajo v Judeji« (11,29). Poročilo o tem, kako se pogani spreobračajo h Kristusu, je v Fenikiji in Samariji »vse brate navdalo z velikim veseljem« (15,3). »Obiščiva še enkrat vse kraje, kjer sva oznanjala Gospodovo besedo, in poglejva, kako je z brati« (15,36), pravi Pavel Barnabu, preden se odpravi na veliko misijsko potovanje. Po čudežu v Filipih in odpustitvi iz tamkajšnje ječe gresta Pavel in Sila v Lidijino hišo in »tam sta našla brate in jih osrčila v veri« (16,40). Preveč bi bilo navajati vsa številna mesta iz Apd, ki govorijo o kristjanih kot o bratih. Naj navedem le še vrstici o ganljivem sprejemu v Italiji: »Tam smo našli brate; ti so nas povabili, naj ostanemo pri njih teden dni. In tako smo prišli v Rim. Tamkajšnji bratje so slišali o nas, zato so nam prišli naproti do Apijevega Trga in do Treh Tavern. Ko jih je Pavel zagledal, se je zahvalil Bogu in zrasel mu je pogum« (28,14–15).

Luka ne poudarja predstojnikov, da bi brali, kako so Pavla pozdravili predstavniki rimske duhovščine, in potem mogoče tudi laikov. Res pa je, da imamo v Apd tudi mesta, kjer so posamezni voditelji med učenci omenjeni takó, kakor da sami ne spadajo med brate. Tako beremo, da so »apostoli in bratje, ki so prebivali v Judeji, . . . slišali, da so tudi pogani sprejeli božjo besedo« (11,1). In Peter naroči ob čudežni rešitvi iz ječe: »Sporočite to Jakobu in bratom!« (12,17). Na jeruzalemskem zboru so sodelovali apostoli in starešine. Ti so po končanem zborovanju »z vso Cerkvijo sklenili, da izberejo iz svojih vrst dva moža in ju s Pavlom in Barnabom pošljejo v Antiohijo; to sta bila Juda s priimkom Báršaba in Sila, moža, ki sta uživala

¹⁶ Kar trinajstkrat se v Apd pojavi ta nagovor. V novem slovenskem prevodu imamo navadno samó »bratje«.

velik ugled med brati« (15,22). Toda celó apostoli in starešine z vso svojo oblastjo se imajo še vedno za brate. Saj sta Juda in Šila nosila pismo, ki se začenja takole: »Mi, apostoli in starešine, vaši bratje, pozdravljamo brate iz poganstva v Antiohiji, Siriji in Kilikiji!« (15,23). Tako moremo upravičeno domnevati, da Luka tistih s karizmo vodstva ne povzdiguje nad brate, čeprav razlikuje med uglednejšimi in manj uglednimi brati. Sicer pa se to krščansko bratstvo lepo ujema s podobo, ki jo Luka slika v svojih povzetkih o življenju krščanske skupnosti v Jeruzalemu: »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratskem občestvu [*koinōnia*], v lomljenju kruha in molitvah . . . Vsi verniki so se družili in imeli vse skupno . . .« (2,42.44).

Sklep

V Novi zavezi se pojem božjega ljudstva in s tem bratstva razširi in zajame vse v Kristusa verujoče, ne glede na etnično pripadnost, socialno uvrstitev ali spol (prim. Gal 3,28). Le dvakrat je v Novi zavezi uporabljena beseda bratstvo (grško *adelphotēs*). To je v 1. Petrovem pismu. Ko avtor spodbuja svoje vernike, naj bodo čuječi in naj se upirajo hudiču, nadaljuje: »Saj veste, da prav takšno trpljenje prenašajo vaši bratje [*adelphotēti*], ki so po svetu« (5,9; prim. 2,17). Medtem ko v Septuaginti ta beseda pomeni predvsem krvno sorodstvo, je tu nekaka soznačnica za Cerkev. Mogoče ni brez pomena, da imamo to besedo ravno v spisu, ki ga sicer navajajo v zvezi z dostojanstvom laikov v Cerkvi. Avtor tega pisma namreč z navajanjem iz Stare zaveze govori o »svetem duhovništvu«, o »kraljevskem duhovništvu« in »svetem narodu«, kar vse se nanaša na vse Kristusove učence (2,5.9; prim. 2 Mz 19,23).

Mišljenje, ki se izraža v svetopisemskem besednjaku bratstva, je takó v Stari kakor v Novi zavezi globoko zakoreninjeno v preroškem oznanilu in bogoslužnem »spominjanju« o čudoviti božji izvolitvi in naklonjenosti do ljudstva. Z dogodkom Jezusa Kristusa je bratstvo v božjem ljudstvu utemeljeno do kraja, saj je on popolnoma in dokončno razodetje Očeta.

V bogoslužju se nismo nikoli nehali ogovarjati z brati in sestrami, v življenjski praksi pa so ta razmerja često oslABLJENA ali celó pozabljena. Niti naslovi niti načini ureditve v prvi Cerkvi ne morejo biti merilo za Cerkev ob koncu 2. tisočletja po Kristusu. Vendar beseda »vi vsi ste pa bratje« in druge tej podobne dajejo vsaj del osnove za presojanje današnjih odnosov v Cerkvi. Spoznanje o splošni ideji bratstva in poskusih njenega uresničevanja, kakor je zapisano v obeh zavezah, je gotovo spodbudno za potrebno spreminjanje mišljenja in tudi za izboljšave v cerkveni ureditvi.

Laiki – soudeleženci pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve skozi čas

1. V sodobnih razmišljanjih o Cerkvi, njenem življenju, poslanstvu in ureditvi se pogosto srečujemo z ugotovitvijo, da so razglabljanja, povezana z zadnjim cerkvenim zborom, spet odkrila laike ter njihov pomen in mesto v odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Samo po sebi se to zdi logična posledica široke teološke in zgodovinske opredelitve Cerkve, kot jo najdemo predvsem v dogmatični konstituciji o Cerkvi. Značilno je, da uvodnim pojasnilom o skrivnosti Cerkve takoj sledi obširna beseda o božjem ljudstvu. To poglavje je dobilo svoje mesto pred izvajanjem o hierarhičnih stopnjah zato, ker je koncil hotel govoriti najprej o enoti celotne Cerkve, pred vsemi hierarhičnimi razlikami – in to enoto izraža svetopisemski izraz »božje ljudstvo«. To enoto še posebej opredeljuje poglavje o laikih, koder beremo: »Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: 'en Gospod, ena vera, en krst' (Ef 4,5); skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen« (C 32). Teologi pravijo, da prav v teh besedah »moremo videti dokončno odklonitev kakršnegakoli omalovaževanja in zapostavljanja laikov v Cerkvi«,¹ da je tu naglas razločno postavljen na resnično enakost vseh verujočih še pred vsemi in ob vseh hierarhičnimi razlikah.

Besede o ponovnem odkrivanju laikov bi pravzaprav morali jemati tudi kot očitok, da je življenje Cerkve marsikdaj potekalo drugače, kot bi to ustrezalo temeljnim namenom njenega poslanstva. Ali mar ni absurdno, da je treba v Cerkvi odkrivati nekaj, kar je zanjo vedno bilo bistveno? Pri tem je treba posebej pomisliti, da je Cerkev zakrament odrešenja za vse ljudi, in vsako delovanje, naravnano na ta namen, Cerkev izvršuje po vseh svojih udih, čeprav različno (prim. LA 2). Sicer pa, če stvar vzamemo širše zgodovinsko, če torej ne izhajamo iz časovno ozkih okoliščin in miselnih okvirov, iz katerih smo mi sami zrasli in se precej v njih še vedno gibljemo, potem je treba reči, da so laiki z zadnjim koncilom spet dobili prostor predvsem v pretirano institucionalizirani miselnosti o Cerkvi, v resnici pa so vso dvatisočletno zgodovino Cerkve bili veliko udeleženi v njenem poslanstvu, v določenih obdobjih in področjih pa gotovo še bolj dejavni kot tisti, ki bi morali vedno biti prvi nosilci odrešenjskega poslanstva. K postopnemu spreminjanju mišljenja o mestu laikov v Cerkvi po svoje lahko pripomore tudi spreminjajoče se pojmovanje zgodovinskega poslanstva Cerkve.

¹ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg i. Br. 1967, 117.

vine Cerkve, ki si sicer tudi le počasi utira pot; gre za to, da zgodovine Cerkve ne jemljemo v prvi vrsti kot zgodovine posameznih njenih institucij (kot smo pravzaprav še vedno precej navajeni), ampak predvsem kot zgodovino božjega ljudstva, ki v prebijanju skozi trdo vsakdanjost skuša živeti svojo vernost in je s tem najširši nosilec odrešenjskega poslanstva Cerkve.

2. V obdobju, ko je bila Cerkev časovno še vedno zelo blizu svojemu ustanovitelju Jezusu iz Nazareta in se tudi kar najneposredneje zavedala njegovih temeljnih smernic za svoje življenje in delovanje, je v svoji celoti verujočih nastopala kot božje ljudstvo, v katerem je »bratska skupnost« vsekakor tisti vidik krščanskega življenja, ki je takoj za naukom, v katerem je temeljna zahteva biti »enega srca in enega duha« (Apd 4,32). V stoletjih antične dobe je Cerkev ob svoji rasti doživljala določene spremembe in dopolnjevanja, vendar je, tako se zdi, kljub vse razločnejšemu hierarhičnemu oblikovanju svoje ureditve ohranjala močno v svoji zavesti kot temeljno vrednoto pojem božjega ljudstva, kot posledico takega mišljenja na različnih področjih svojega življenja pa ohranjala in podpirala soodgovornost in sodelovanje.

Tako sodelovanje je bilo temeljnega pomena pri poglobljanju osebnega krščanstva in pri zunanji rasti Cerkve, pri katehezi in pri misijonarskem delovanju. Posebne kateheze za otroke, se zdi, vse do konca 6. stoletja ni bilo, pač pa se je v družinah, posebno tudi z daljšo krščansko tradicijo, kmalu ustalila domača, družinska kateheza: oče in mati sta dala otrokom prvi pouk o veri in ga tudi uvajala v krščansko življenje. Za to pomembno dejavnost laikov najdemo v spisih tedanje dobe vrsto spodbud. V spisu Didaché (Nauk dvanajstih apostolov), ki je nastal najverjetneje okoli leta 70 do 80, torej še tedaj, ko so živeli nekateri apostoli in je na njegovo koristnost še tri stoletja kasneje opozarjal sv. Atanazij (+ 373), beremo: »Ne odteguj roke od svojega sina ali svoje hčere, marveč od mladih nog jih uči strahu božjega.«² Posebno zgovorna so glede tega pričevanja in navodila nekaterih cerkvenih očetov. Janez Krizostom je v svojih pridigah opozarjal: »Tisti, ki se zbirajo na duhovna srečanja, se bodo gotovo dobro potrudili, da bi se potem razšli napolnjeni z duhovnimi dobrinami, ki jih bodo obilno mogli podati tudi drugim: ženi, otrokom, služabnikom, sosedom, prijateljem³ . . . Rotim vas, da se vsega tega, kar ste slišali, vedno spominjate, da na to nikoli ne pozabite. Postrezite si pri tej obilni duhovni mizi. Mož, ki je to razlago pazljivo poslušal, bo o njej marsikaj lahko povedal še drugim: prisluhnila bo žena, učili se bodo otroci, prav tako tudi ostali domači⁴ . . . Morda je že odveč, če vas spet opozarjam na pazljivo poslušanje pridige, saj sami veste, kako koristno je to. Pa vendar, še posebno zato, da bi o stvari, ki ste jo v pridigi slišali, mogli doma spregovoriti: mož ženi, oče otrokom. Vse jim boste razložili, vse boste usmerjali k istemu cilju.«⁵ Pomenljivo je, da so se slavni pridigarji in pisatelji v svojih spodbudah obračali prvenstveno k družinskim očetom. Očitno so bili v tedanji krščanski miselnosti pa tudi praksi očetje prvi, ki so bili odgovorni ne le za materialno blaginjo svojih družin, ampak tudi za njihovo krščansko življenje, za poglobljanje in rast v veri. Očitno je dalje, da se ta njihova odgovornost ni omejevala zgolj na lastne družine, ampak je zajemala tudi širši krog prijateljev, sosedov,

² Didaché, *Nauk dvanajstih apostolov*, prev. A. Strle, Ljubljana 1973, IV, 9.

³ Krizostom, *In genesim homil.* XXIX, 2; PG 53, 263.

⁴ Krizostom, *In genesim homil.* II, 4; PG 53, 31.

⁵ Krizostom, *In Joannem homil.* III, 1; PG 59, 37.

znancev in še drugih, širila se je v misijonsko dejavnost Cerkve. Sv. Ciprijan je svaril: »Malomaren in izdajalski oče si torej, ako se za svoje otroke zvesto ne brigaš. Dajaj jim koristne in zveličavne zapovedi, kakršne je Tobija dajal svojemu sinu.«⁶

Janez Krizostom se je trudil, da bi vzgoja k dobremu krščanskemu življenju ne imela za svojo podlago le poslušanja božje besede v cerkvi, ampak naj bi jo tudi doma prebiral, premišljevali in se ob njej vzgajali. V svojem delu *O prazni slavi* in o vzgoji otrok je lepo predstavil, kako naj to opravljajo. Za primer je lepo, razumljivo tudi otrokom, prikazal svetopisemsko zgodbo o Kajnu in Abelu, potem pa poučeval očete: »Pripoveduj zgodbo med večerjo, celo povej isti večer. Mama naj jo otroku drugič ponovi enako. Končno, ko jo bo slišal večkrat zapovrstjo, bo sam prosil: še mi pripoveduj to zgodbo. Ko jo bo že dobro poznal, mu boš lahko razložil njen pomen in korist. Morda bo njegova duša, ki je zgodbo že popolnoma vsrkala vase, posegla po sadovih, še preden jih boš ti ponudil.«⁷

Ko poslušamo še naslednje misli Janeza Krizostoma, se zdi, kot da imamo v rokah koncilski odlok o laičkem apostolatu in da beremo razlago k 11. členu, ki pravi, da so »krščanski zakonci drug drugemu, svojim otrokom in ostalim domačim sodelavci za milost in pričevalci za vero«, in še naprej, da bo družina kot prva in življenjska celica družbe spolnjevala svoje poslanstvo, »če se bo v medsebojni ljubezni vseh članov in v skupni molitvi k Bogu izkazovala kot domače svetišče Cerkve« – gre torej za misel, s katero se srečujemo v antiki in kasneje v različnih obdobjih zgodovine Cerkve in je močno prisotna tudi v sodobni pastoralni družini, ta prva življenjska celica, naj bo tudi prva celica Bogu posvečenega življenja, naj bo prvo prizorišče in izhodišče odrešenjskega delovanja, od tod lahko izhaja »nadvse dragoceno pričevanje za Kristusa« (LA 11). Takole torej pravi Krizostom: »Rotim vas, da se tega, kar ste slišali, po svojih domovih vedno spominjate. Tako bo vaš dom postal cerkev, od koder se bo hudič takoj oddaljil. V dom se bo naselila milost Svetega Duha, mir in složnost bosta povezovala vse stanovalce.«⁸ To spodbudo je dopolnil z mislijo, ki bi lahko spadala v vsak, tudi sodobni in prihodnji čas odrešenjskega poslanstva božjega ljudstva: »Ko pridete na svoje domove, si tam pripravite dve mizi: pri prvi uživajte telesno hrano, pri drugi naj vas hrani Sveto pismo. Mož naj ponovi, kar je bilo rečeno, žena pa naj to razloži. Otroci naj poslušajo, a tudi služabnikom ne odtegujte užitka branja. Vsako hišo naredite za cerkev. Ali niste vi odgovorni za zveličanje svojih otrok in svojih služabnikov in ali ne boste morali nekoč zanje dajati obračun? Kakor bomo mi pastirji dajali odgovor za vaše duše, tako bodo tudi družinski očetje pred Bogom odgovarjali za vsako osebo svoje hiše, za ženo, otroke, strežnike.«⁹

Tesno z intenzivnim notranjim krščanskim življenjem je bila povezana tudi zunanja rast Cerkve, kakor prvo je tudi drugo slonelo na dejavnosti celotnega božjega ljudstva. Občestvo krajevne Cerkve je bilo tisti temeljni dejavnik, brez katerega bi misijonarski cilji ostajali sploh nedosegljivi, namreč spreobračanje nekristjanov njihovega okoliša h krščanski veroizpovedi in po sprejemu v cerkveno skupnost njihovo poglobljanje v veri. Kleriki in laiki so pri tem imeli enake dolžnosti, čeprav je razumljivo, da je bilo njihovo delo raznovrstno in da je vse potekalo pod nadzor-

⁶ F. K. Lukman, *Svetega Cecilija Ciprijana izbrani spisi II*, Ljubljana 1943, 209 sl.

⁷ Krizostom, *O prazni slavi in vzgoji otrok*, 40; Sources Chrétiennes 188, 137.

⁸ Krizostom, *In genesim homil. II, 4*; PG 53, 31.

⁹ Krizostom, prav tam.

stvom krajevnih škofov. Celotno versko življenje krščanskih skupnosti je bilo prežeto z misijonarsko mislijo, tako bogoslužje kot sploh vse pobožnosti, karitativna skrb in meništvo. Mnogi spisi antične dobe, predvsem ohranjene pridige, poudarjajo velik pomen misijonarskega poslanstva laikov. Pridigarji ne govore zgolj o splošni misijonski dolžnosti laikov, ampak še posebej podčrtujejo, kako ima za širjenje krščanskega oznanila odločilno vlogo zglede krščansko življenje laikov. Posebno predirljiv je glede tega Janez Krizostom. Težilo ga je, da se zdaj, ko večina ljudi že spada v krščansko skupnost – govoril je o Antiohiji – komaj še kdo iz poganske manjšine spreobrne h krščanski veri. Trdil je: »Nobenega pogana ne bi bilo več med nami, če bi mi bili resnični kristjani.«¹⁰ Tudi Avguštín je zaklical laikom: »Privedite h krstnemu studentu vse, ki jih morete.«¹¹ Čeprav ni šlo vse tako idealno, kot zveni iz navodil in spisov raznih škofov laikom in kot si mi sami včasih to preveč idealizirano predstavljamo – na vzhodu in zahodu je bilo slišati tožbe, da imajo veleposestniki premalo misijonarskega čuta, da ne poskrbe duhovnikov in učiteljev za svoje delavce, da ne postavljajo zanje kapel – je pa vendar treba poudariti, da so mnogi laiki svoje misijonarsko poslanstvo vzeli zelo resno; brez njihove zavzete misijonarske dejavnosti znotraj cerkvenih skupnosti in tudi navzven, brez neštivilnih neznanih potnikov, trgovcev, uslužbencev, vojakov in tudi žená, ki so misijonarsko delovali, kjerkoli se jim je za to ponudila priložnost, si ni mogoče zamisliti nagle rasti Cerkve v rimskem cesarstvu. To dejavnost posameznikov je močno podprlo poglobljeno življenje cerkvenih občestev; iz skupnega bogoslužja, vse bolj obogatene s psalmi, s Svetim pismom in s cerkvenimi himnami, se je bogatila in poglobljala tudi zasebna pobožnost laikov.

Bežno pogledjmo še mesto laikov v pravni ureditvi antične Cerkve. Do začetka 4. stoletja že uveljavljena razvrstitev kristjanov v tri skupine, laike, klerike in menihe, je v nadaljnjem razvoju dobivala še razločnejše poudarke. Pri tem je posebno značilno, da je doživljalo velike spremembe predvsem vrednotenje laiškega stanu in njegovo mesto v Cerkvi. Zelo tesna povezanost, resnično življenjska skupnost klerikov in laikov, tako značilna za predkonstantinsko obdobje – občestvo je močno povezovala možnost mučeništva, ki je lahko doletela vsakogar – se je vse bolj rahljala. Sijaj nekdanjega mučeništva so mnogi prenašali na askete in menihe in s tem hočeš nočeš ustvarjali razloček med njimi in množico vernikov. Tudi kler je z nadaljnjim razvojem cerkvenih služb, z razširjanjem dolžnosti in pravic v dušnem pastirstvu postopno pridobil vse večjo avtoriteto, ki ga je seveda vse bolj dvigala nad množico laikov in ga od nje tudi oddaljevala. Res pa tudi med laiki ni manjkalo takih, ki so bili zadosten vzrok, da so dušni pastirji na splošno na laike začeli gledati z nezaupanjem. Vse to je vodilo v določene posledice, čeprav ne bi mogli reči, da so te vedno pomenile zmanjševanje vpliva laikov na življenje Cerkve. V novosezidanih cerkvah so ograjevali prostor za kler – prezbiterij – kamor laiki niso imeli dostopa. V neposrednem dušnem pastirstvu so laiki lahko sodelovali predvsem pri pripravi katehumenov na krst, posebej so za tako delo pritegnili vdove, ko je šlo za pripravo žensk na prejem krsta. Stara pravica laikov, da sodelujejo pri volitvah svojega klera, je načelno sicer še obstajala, vendar je dejavno sodelovanje vse bolj prehajalo v pasivno, ki se je navadno moglo izraziti le z aklamacijo za predlaganega

¹⁰ Krizostom, *In ep. I. ad Tím. homil. X, 3.*

¹¹ Avguštín, *Sermo 25, 8*, navaja: H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte II/1*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 221.

kandidata. O tej zadevi so razpravljale tudi nekatere sinode; tako je npr. sinoda v Laodikeji proti koncu 4. stoletja nastopila proti udeležbi laikov pri volitvah klera, na zahodu pa se je še ohranjala navada, da so na letnih sinodah lahko sodelovali tudi laiki.

Oznanjevalna služba je prvotno sicer bila prvenstvena dejavnost apostolov in za njimi drugih nosilcev cerkvenih služb, vendar se je raztezala tudi na širši krog karizmatikov laikov. Že v drugem stoletju, ko se je vse bolj uveljavljala praksa katehumenata, se je krog oznanjevalcev zoževal, od 4. stoletja naprej pa je učiteljska služba v Cerkvi postala skoraj izključna pravica klerikov, tako se je pridiganje laikov iz cerkvene prakse izgubilo. Papež Leon I. (440–461) je pridiganje laikov izrečno prepovedal, raztegnil pa je to prepoved tudi na menihe, četudi bi ti imeli potrebno izobrazbo. Nekatere redke izjeme le potrjujejo splošno prakso. Pač pa so apostolske konstitucije še dopuščale, da katehumene lahko poučujejo tudi laiki, ki se posebej izkažejo s svojimi spodobnostmi in resnim krščanskim življenjem.¹²

Vzporedno s tem omejevanjem pri učiteljski službi pa se je, morda to zveni presenetljivo, krepilo sodelovanje laikov pri teološko-pisateljskem delovanju Cerkev, predvsem v njenem zahodnem delu. Znani teologi laiki so bili Justin, Tertulijan, Pontan, Klemen Aleksandrijski, Arnobij, Laktancij, Prosper iz Akvitanije in drugi, veliko pa je bilo število teologov, ki so začeli delovati kot laiki, pa so kasneje prejeli duhovniško posvečenje. Ob tem je seveda treba upoštevati, da v patrističnem obdobju ni bilo kake ločitve na versko-teološko kulturo, ki bi bila pridržana kleru in na svetno kulturo laikov, kot se nam to danes zdi normalno. Tako so teologi laiki bili v Cerkvi čisto reden in normalen pojav. Šele po propadu rimskega cesarstva so bogati zakladi antične kulture ostali praktično le še v rokah klera, predvsem škofov in menihov; takrat je tudi vsa vzgoja, še posebej na teološkem področju, prešla v roke klera. Drugačen razvoj je doživljala Cerkev na vzhodu; tam so predvsem izobraženi laiki še dolgo zadržali pomembno mesto v življenju.¹³

3. Čeprav se že v antični dobi srečujemo s prej omenjenimi delitvami znotraj božjega ljudstva, pa je razlika med klerom in laiki še veliko bolj zaostrišla klerikalizacija Cerkev v srednjem veku (o tej bi lahko rekli, da nas še vedno močno vklepa, da nam je še danes tako močno v krvi, da se kar težko sproščeneje soočamo s koncilskim naukom o Cerkvi kot o božjem ljudstvu). Capitulare s frankovske sinode 818/819 poudarja, da se krščansko ljudstvo deli v tri stanove, kanonike, menihe in laike. V tej dobi je sicer bil močno navzoč pojem *ecclesiae universalis*, ki zajema vse ljudi, čeprav v obliki piramidalne razvrstitve. Do večjih premikov na tem področju je prišlo v 11. stoletju. Cerkev se je začela vse bolj zavestno in odločno upirati negativnim posledicam fevdalizacije, laični investituri, simoniji, sekundogenituri in podobnim razvadam, prek katerih je svet laikov premočno posegel v življenje in delovanje Cerkev. Če tu govorimo o svetu laikov, je seveda treba reči, da je mišljeno predvsem plemstvo, ki je v cerkvene zadeve posegalo pretežno iz materialnih vzrokov, ne pa množica vernikov laikov. Dejstvo pa je, da so teologi tega časa ob tem, ko so postavljali temelje novega pojmovanja Cerkev, odnosov v svetu, predvsem spremenjenega pojmovanja v odnosu med duhovno in svetno oblastjo – duhovna je v novi miselnosti dobila premoč nad svetno in s tem tudi njeni nosilci, kler s pape-

¹² Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., 344 sl.

¹³ Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., 346; H. Küng, *La Chiesa*, Brescia 1969, 436 sl.

žem na vrhu – izvedli obenem ostro ločitev med klerom in laiki; utrli so pot mišljenju, da je celoten korpus klerikov edini resnični predstavnik Cerkve.

Laiki v klerikalizaciji sicer niso postali zgolj pasivni poslušalci in vršitelji ukazov – ohranili so določene pravice pri cerkveni upravi, ponekod so lahko še volili svoje župnike, ob vizitacijah so smeli pred vizitatorjem izreči kritiko svojih dušnih pastirjev, imeli so nekaj besede pri upravljanju cerkvenega premoženja – vendar se je v cerkveni zakonodaji in praksi razdalja med klerom in laiki vse bolj večala, kler je v 13. stoletju že sestavljal poseben »red«, čutil se je kot elita v Cerkvi. Cerkevna zakonodaja je laike dosti manj upoštevala kot privilegirani kler, kanonsko pravo je bilo v glavnem kot kleriško pravo.

Že ob koncu istega stoletja pa so se stvari začele sukati nekoliko drugače. Za srednjeveško miselnost o prednosti duhovne pred svetno oblastjo, za srednjeveški univerzalizem in klerikalizem je v svetu, v katerem so se razvijale nacionalne države, nastajala mesta, se uveljavljala samozavestni laiški slog, ostajalo vse manj prostora. Pojavilo se je vprašanje, ali je Cerkev sposobna ta razvoj uvideti, ga upoštevati. Reakcija papeža Bonifacija VIII., ki je v buli *Clericis laicos* (1296) izjavil: »Preteklost v veliki meri spričuje, da so laiki sovražniki klera, in to nas razločno uči tudi izkušnja današnjega časa,« gotovo ni bila najbolj posrečena. Nasprotno, izzvala je burne polemike, v katerih so se kresala mnenja zagovornikov rimske kurije in francoskih laiških legalistov. V znanem traktatu enega od legalistov z naslovom *Antequam essent clerici* najdemo na koncu kot povzetek vsega trditev: »Svete matere Cerkve ne sestavljajo samo kleriki, ampak tudi laiki.« Iz teh sporov je izšel laiški svet, okrepljen v svojem čutu za samoostojnost, postal je bolj samozavesten v svojih pravicah in nalogah, tudi na duhovnem področju. Medtem ko so branitelji rimske kurije zastopali abstrakten sistem, ki ni ustrezal ne preteklosti ne prihodnosti Cerkve, so zastopniki laiškega sveta postavljali zahteve, ki so se takrat morda izražale v nejasnih oblikah, ki so pa nedvomno imele svojo prihodnost v življenju in poslanstvu Cerkve.¹⁴

4. Pravkar omenjeni razvoj gotovo ni zdravo vplival na delovanje Cerkve, ni pa bil edini, ki je hromil Cerkev v njenem notranjem življenju in odrešenjskem poslanstvu celotnega božjega ljudstva. Omeniti je treba tudi pojav, ki sega še v antično dobo in ima ob vseh svojih pozitivnih ciljih in dejanskih učinkih tudi določene negativne odmeve, katerim je vzrok predvsem preozko človeško pojmovanje življenja po evangeliju. Predvsem v pokonstantinskem obdobju so se močno razširile in uveljavile v Cerkvi skupnosti asketov in menihov. Kakor je bilo njihovo življenje nedvomno velikega pomena za poglobljanje krščanstva, saj nam zgodovina spričuje take skupnosti in posameznike kot veliko obogatitev za Cerkev, pa ni šlo tudi mimo morda nehotenih negativnih posledic. Asketi, menihi in puščavniki so močno poudarjali beg od sveta. Ob tem se je marsikje ustvarjalo mnenje, ki je postavljalo pod vprašaj evangeljsko življenje »navadnega« vernika, laika, ki živi v svetu. Ali je v svetu, v vsakdanjosti družinskega življenja, ob skrbeh za družino in vsakdanji kruh sploh možno živeti pravo evangeljsko življenje? Vprašljivo je torej postalo tisto prepričanje, ki je pomenilo osnovno povezanost udov apostolske Cerkve: vsi smo poklicani, da bi vztrajali v nauku apostolov, ali kot ga je izrazil zadnji koncil: »Vsi v Cerkvi, naj pripadajo k hierarhiji ali pa jih hierarhija vodi, so poklicani k svetosti,« in še: »Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu

¹⁴ Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., III/1 126,488; III/2 294,440.

ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja« (C 39,40). Mnenje, ki je izhajalo iz nezdravega elitizma in ga je kasneje pridno hranila tudi klerikalizacija Cerkve, je začelo ustvarjati močno zožene predstave o krščanski popolnosti, postavljati je začelo tipično človeško ozke norme za dosego svetosti, množico laikov, ki so največji del božjega ljudstva, je porivalo v položaj obrobnežev, ki imajo že s tem, da ostanejo laiki, manj možnosti za uresničitev svojega krščanskega poklica. To mnenje, ki je glede na široko poslanstvo Cerkve pravi nesmisel, se je med kristjani močno zasidrilo, in kar je še bolj absurdno, je dejstvo, da je tudi v današnji miselnosti in praksi še vedno močno prisotno.

Okoli tega vprašanja so se razplamtele polemike že v antični dobi, niso se pa polegale še vse do danes. V 4. in 5. stoletju se je ponekod v krščanskih laičkih krogih zbujal pravi odpor proti meništvu; delno je ta odpor izhajal iz občutka meščanskih krogov poznejše antike, ki so v meništvu videli očitek svojemu popustljivemu krščanskemu življenju, delno pa so ga zbujali tudi asketski krogi sami, ki so s pretiranim poveličevanjem deviškega življenja ustvarjali mnenje o manjvrednosti krščanskega zakona. Laiški teolog pisatelj Jovinian je proti koncu 4. stoletja zagovarjal iz krsta izhajajočo enakovrednost različnih stanov v Cerkvi. V debato sta posegla tudi Hieronim in Avguštín. Hieronim je zelo razločno zagovarjal mnenje asketov, pa tudi Avguštín se je v svojih spisih *De bono conjugali* in *De sancta virginitate* nagibal v to smer.¹⁵ Pa omenimo še primer, ki nam je časovno in krajevno bližji! V dokumentih sinode lavantinske škofije iz leta 1900 beremo: »Preden se kdo odloči za zakonski stan, naj dobro premisli, da ga nobena postava ne sili stopiti v zakon, in da se zakonski stan ne sme više ceniti, kakor deviški ali samski, ampak je bolje in zveličavneje ostati v deviškem in samskem stanu, kakor skleniti zakon.«¹⁶

V zgodnjem srednjem veku je meništvu dajalo ton verskemu življenju tako klerikov kot laikov. V reformnem gibanju »pro vita evangelica et apostolica« visokega srednjega veka so ob mnogih samostanih nastale skupnosti laikov konverzov, ki so brez redovnih zaobljub živeli določeno obliko monastičnega življenja; to je sploh v tedanji miselnosti vse bolj postajalo idealna oblika krščanskega življenja. Razmere 13. stoletja – predvsem gre za močno fevdalizacijo najrazličnejših cerkvenih ustanov – pa so rodile široko prenovitveno gibanje, ki je izhajalo iz vrst laikov. Značilno je, da so nosilci tega gibanja močno poudarjali pomen Svetega pisma, ki naj bi vsem ljudem postalo prva norma njihovega življenja, zato je razumljivo, da je v tem laičkem bibličnem gibanju najpomembnejša dejavnost postalo oznanjevanje božje besede. Prav ob tem pa je prišlo tudi do razhajanj s Cerkvijo in do srednjeveških krivoverstev. Mnogim laičkim oznanjevalcem je manjkalo osnovno za to potrebno znanje, niso se hoteli ukloniti navodilom in slednjič prepovedi oznanjevanja, zašli so v krivoverstva in ostro kritiko sfedvalizirane Cerkve. Gotovo pa ima del krivde za to tudi kler, ki se je ob pridiganju in zahtevah po evangeljskem uboštvu čutil ogrožen in je do teh neprijetnih oznanjevalcev že v začetku njihovega delovanja pokazal precej nezaupanja. Gre za tipičen primer nesodelovanja med klerom in laiki, ki mu je v ozadju trmoglava zagledanost v svoj prav, nezaupanje do druge strani in človeška ozkost. V okviru prenovitvenega laičkega bibličnega gibanja seveda spada tudi druga smer, ki pa je s svojimi prizadevanji za evangeljsko življenje in sodasnimi napori, da bi pobude, ki so se v njej porajale, usklajala z nameni in delo-

¹⁵ Prim. H. Jedin, v op. 11 n.d., II/1 409.

¹⁶ *Actiones et Constitutiones synodi dioecessanae* (1900), Maribor 1901, 435.

vanjem celotne Cerkve – kar seveda ni šlo vedno gladko – prav skozi svojo poudarjeno eklezialno razsežnost prerajala in oplajala krščansko življenje svojega časa in kasnejših obdobj. Tu naj morda posebej omenimo Frančiška Asiškega, ki je svoje široko in odmevno gibanje sprožil pravzaprav kot laik, ki je sam imel trden namen, da bo živel po evangeliju. V prvih letih mu niti na misel ni prihajalo, da bi dal svojemu gibanju trdno strukturo redovniške skupnosti. Kasneje so ga razmere k temu prisilile, čeprav se nikoli ni strinjal s tistimi, ki so v njegovo skupnost skušali vrvitati posamezne elemente starega monastičnega življenja. Tako je iz začetne skupine laikov kmalu izšla urejena redovna skupnost, v kateri so sprva še prevladovali bratje laiki, že po letu 1240, ko je vodstvo reda prevzel Anglež Aimon, pa je tudi manjše brate zajela klerikalizacija, ki je poslej vedno močno krnila eno od temeljnih vrednot apostolske Cerkve in prve Frančiškove skupnosti, namreč medsebojno resnično bratsko povezanost.

Iz srednjega veka izhajajo tudi laiške skupnosti, ki so skozi dolga stoletja v življenju božjega ljudstva imele izreden pomen, ki bi tudi današnjemu času, ko spet »odkrivamo« laike, imele še vedno kaj sporočiti; gre za tretji red in najrazličnejše bratovščine. Frančiškov sodobnik Julijan iz Speyra je zapisal: »Tretji red je red spokornikov, ki mnogim pomaga na poti k popolnosti. Da bi se laže zveličali, lahko v ta red stopijo vsi, poročeni in neporočeni, moški in ženske.« Zgodovinarji poudarjajo, da so prav laiške tretjeredniške skupnosti v času od visokega proti poznemu srednjemu veku vse bolj postajale temeljne nosilke verskega življenja med ljudmi. Povezoval so jih ustaljene in redne zasebne in skupne molitve ter shodi, preprosta spokorna dela, odpoved raznim ugodnostim in skupna prizadevanja na področju dobrodelne dejavnosti. Poznavalec italijanskih razmer ob prehodu srednjega v novi vek piše: »Tretjeredniki so se povsod združevali v manjše skupine, ki so oskrbovale bolnišnice, domove za popotnike in gobavce. Dobre žene so šivale za uboge ljudi obleko, zbirale zanje hrano, revnim dekletom so priskrbele doto, pri njih so našli nov dom najdenčki, ki so jih ponekod še vedno puščali kar pred mestnimi vrati. Dobrodelnost je torej slonela predvsem na ramenih manjših skupin po mestih, med katerimi so posebej izstopale in dolgo časa bile na prvem mestu skupine Frančiškovich tretjerednikov.«¹⁷

Skromna poročila o življenju tretjerednikov dopolnjujejo nekoliko kasnejši viri o bratovščinah. Na Slovenskem so se močno razširile v 15. stoletju. Ustanavljali so jih v čast svetnikom, do katerih je ljudstvo imelo posebno zaupanje, pogosto so to bili farni zavetniki, posebej pa se je razširila bratovščina sv. Rešnjega telesa. V nekatere bratovščine so se lahko vključevali vsi ljudje, druge so povezovali ljudi posameznih slojev ali stanov, spet druge so izhajale iz cehovskih združenj obrtnikov iste stroke. Osnovni nameni različnih bratovščin so bili vsepovsod isti: prizadevati si za resno krščansko življenje po določeni zasebni in skupni molitvi, po skupnih pobožnostih in shodih, po spokornosti in dobrodelnosti. Ko govorimo o različnih laiških skupnostih na Slovenskem, je treba podčrtati nekaj stvari:

- te laiške skupnosti, tretji red, razne bratovščine, kongregacije in družbe so za skupna prizadevanja povezoval zelo številne vernike;
- spodbujale so k intenzivnemu osebnemu krščanskemu življenju in hkrati krepile čut za duhovne in materialne potrebe bližnjega;
- v obdobjih, ki jih označujemo kot krizna obdobja v življenju Cerkve (npr. 15.

¹⁷ M. Benedik, *Zgodovina frančiškanskega laičnega gibanja*, v: *Srečanja* 5(1977) 56 sl.

stoletje), je naš narod še posebej ohranjal svojo vernost ob medsebojni povezanosti in podpori v takih skupnostih;

– razcvet verskega življenja na Slovenskem je redno povezan tudi z razcvetom laičkih skupnosti, ki so dale svoj tipičen pečat slovenski vernosti.¹⁸

5. Dogajanja okrog koncila pričajo (to tudi sami še danes čutimo), da si spreminjena, širša miselnost o Cerkvi, v kateri imajo laiki dovolj prostora in možnosti za dejavno udeležbo v cerkvenem življenju, ni ravno lahko utirala poti. Omenimo kakšen primer! Nauk o skupnem duhovništvu vseh vernikov, obsežen v Svetem pismu, je koncil lepo izrazil v dogmatski konstituciji o Cerkvi (C 10). Še zadnja desetletja pred koncilom pa so se nekateri teologi sila branili govoriti o njem, pač iz strahu, da ne bi zaradi tega trpelo škode družbeno ali hierarhično duhovništvo. Koncil pa vendar poudarja, da »laiki, deležni Kristusove duhovniške službe, spolnjujejo v Cerkvi in svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva« (L 2). Pa drug primer. Javno mnenje v Cerkvi, ki naj ga soustvarja celotno božje ljudstvo, torej tudi laiki, so branili že nekateri dokumenti Pija XII. A neposredno pred koncilom so nekateri tem Pijevim izjavam s svojim tolmačenjem skušali dejansko vzeti vsako moč. Zato je tem večjega pomena, da se je koncil spet potegnil za uveljavljanje javnega mnenja v Cerkvi in se zanj oprl ravno na Pija XII. (prim. C 37).

V našo zavest in v prakso Cerkve morda še posebej počasi prodira tista misel, ki jo je koncil zajel v poglavju Poklicanost vseh k svetosti v dogmatski konstituciji o Cerkvi. Tisočletni razvoj znotraj Cerkve je postopno oblikoval tako pojmovanje o svetosti, kot da je ta dosegljiva samo kakšnim posebnim izbrancem, ne pa vsakemu članu božjega ljudstva, pa naj bo katerega koli stanu ali poklica, kot da ne drži za vse ljudi apostolova beseda: »To je namreč božja volja, vaše posvečenje« (1 Tes 4,3). Svojevsebojno je na to opozoril koncilski oče škof iz Speyra. Takole je rekel: »Ljudje bi zelo pozdravili, če bi v tej Berninijevi glorijski bliščini kdaj videli svetnika v obleki laika. Božje ljudstvo si med svetniki želi tudi družinskega očeta, ki je v našem času skrbel za svoje, sveto ljudstvo si želi na oltar tudi vrlo ženo našega časa, mater v veselem krogu otrok. Kdaj bomo končno v siju svetnikov videli moža našega časa v grobi delavski obleki. Nihče ne bo rekel, da bi ne bilo vrednih kandidatov za to čast.«¹⁹

Bežen pogled v dvatisočletno zgodovino Cerkve, božjega ljudstva, nam kaže, kako je vse tisto, kar kratko označujemo kot človeški element v Cerkvi, po svoje čudno krojilo razvoj Cerkve skozi čas, kako jo je krnilo v njenem širokem odrešenjskem poslanstvu, hkrati pa nam tudi spričuje, da tisti največji del božjega ljudstva, ki mu pravimo laiki, vendarle ni ostal zgolj pasivni sprejemnik, ampak bil vedno aktivni soudeleženec v poslanstvu Cerkve. Nema lokrat v preteklosti so bili prav laiki tisti, ki so Cerkev v njenih kriznih obdobjih spet vračali k njenim prvotnim nalogam in namenom, nema lokrat so bili prav laiki pobudniki novih oblik bogatega notranjega življenja Cerkve. Če pravimo, da je zadnji koncil spet odkril laike v Cerkvi, če se bo z vprašanji o laikih ukvarjala bližnja škofovska sinoda v Rimu, potem je to vse tudi za nas spodbuda, da bi tudi sami »odkrivali« laike – pa ne le kot sodelavce pri bogoslužju ali celo samo pomočnike in svetovalce v materialnih vpraša-

¹⁸ J. Gruden, *Cerkvene razmere med Slovenci v petnajstem stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908, 100 sl.; M. Benedik, *Slovenska vernost ob nastopu novih redov in porajanju mest*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 19(1985) 4 sl.

¹⁹ Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 131, 148, 143.

njih, ampak predvsem naj bi odkrivali in spoznavali bogastvo njihovih darov, njihovega posvečenega življenja iz zakramentov, njihovega specifičnega poslanstva znotraj Cerkve, torej bogastvo vsega tistega, kar kakorkoli pripomore, da Cerkev tudi v današnjem svetu more resnično delovati kot odrešenjsko božje ljudstvo.

Bogdan Dolenc

Teologija laikata 2. vaticanskega cerkvenega zbora

Uvod

Škofovska sinoda bo v Rimu na svojem sedmem rednem zasedanju prihodnjo jesen razmišljala in razpravljala o temi Poklicanost in poslanstvo laikov v Cerkvi in v svetu dvajset let po 2. vaticanskem koncilu. To je tema, ki jo je izbrala večina cerkvenih teles, pristojnih za to odločitev, potem ko so pretehtali najbolj obča, nujna in aktualna pastoralna vprašanja. Že ta odločitev je znamenje, kako nujno je, da mesto in naloge laikov v današnji Cerkvi in svetu bolje dojamemo in ovrednotimo.

Ko je papež sprejel ta predlog, ga je ob srečanju s člani Sveta generalnega tajništva sinode 19. maja 1984 takole komentiral: »Ni težko razpoznati motivov takšnega soglasja v izbiri. Res, poslanstvo laikov kot sestavni del odrešenjskega poslanstva vsega božjega ljudstva je temeljnega pomena za življenje Cerkve in za služenje ljudem in časnim stvarnostim, ki ga je Cerkev dolžna nuditi.«¹

Drugi vaticanski koncil je izročil vesoljni Cerkvi dragoceno dediščino doktrinalnih novosti in pastoralnih smernic, ki se nanašajo na laike. To je bil sploh prvi koncil v zgodovini Cerkve, ki je govoril o laikih. Mimogrede povedano, bil je tudi prvi, na katerem so bili navzoči laiki, povabljeni posebej kot opazovalci (poslušalci), ki so nekajkrat imeli govore tudi v koncilski dvorani (a ne kakor na tridentinskem koncilu, ko so laiki kot »oratores« zastopali krščanske vladarje).² Francoski krščanski filozof in laik Jean Guitton pa je koncil označil takole: »Če bodo kdaj hoteli z eno besedo opredeliti ta koncil, ga bodo morda imenovali kar *koncil o laikih*.«³ Podobno se izražata tudi Karl Rahner, ki meni, da je bil to zares »koncil Cerkve o Cerkvi« in kardinal Suenens, ki ga je označil kot koncil o Cerkvi »navznoter in navzven« (»ab intra – ad extra«).⁴ Drugi spet, ne brez razlogov, označujejo naše stoletje kot »dobo laikov«, Odlok o laškem apostolatu pa kot »Magnam chartam« današnjega apostolata.⁵

¹ Ioannis Pauli PP. II, *Allocutio ad Sodales Consilii Secretariae generalis Synodi Episcoporum*, die 19 Maii 1984, v: AAS 76(1984) 784; nav.: *Vocazione e missione dei laici nella chiesa e nel mondo a vent'anni dal concilio Vaticano II*, Lineamenta, Milano 1986, 5.

² Prim. A. S., *Splošni Uvod v koncilске odloke*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 24.

³ Prim. J. Guitton, *Le changeant et l'immuable*, v: *France Catholique* 2032 (6. 12. 1985) 4.

⁴ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 31.

⁵ Prim. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Vol. III: *Periodus tertia*. Typ. pol. vat. 1974, 335 in 384; nav.: R. Brajčić, *Postanak Dekreta o apostolatu laika*, v: *Obnovljeni život* 1(1987)25.

Nedvomno je bil 2. vatikanski koncil »pastoralen«. ⁶ Takega je želel papež Janez XXIII., ki ga je sklical. V primerjavi z dotedanjimi koncili ta ni bil sklican z namenom, da bi zavrnil kakšno versko zmoto, ampak je hotel Cerkev pripraviti na vstop v novo dobo človeške zgodovine, aktualizirati njeno življenje in nauk ter prepričati, da bi jo zgodovina prehitela.

Takoj pa je treba dodati, da je s pastoralnim namenom notranje povezan tudi doktrinalni, to je na verski in nravni nauk nanašajoči se namen koncila. ⁷ Vsaka praksa mora sloneti na nauku in ga predpostavlja. Tudi zadnja škofovska sinoda ob dvajsetletnici sklepa koncila je naglasila ta vidik: »Pastoralni namen 2. vatikanskega koncila se ne sme postavljati v nasprotje z njegovim doktrinalnim pomenom. Tudi če koncil ne daje izrecno dogmatskih izjav, on sam in njegova besedila – vsak po svoje – pozivajo k sprejetju vere katoličanov. Drugi vatikanski koncil ni pastoralen navkljub dogmi, ki je v njem izražena, temveč je dogma prav zato, ker je resnična, eminentno pastoralna in edina sposobna osvetliti nova pastoralna stanja.« ⁸

Kar zadeva mesto in poslanstvo laikov, je koncil napravil oba koraka: v Dogmatični konstituciji o Cerkvi Lumen Gentium (C) in v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (CS) jim je dal trdno doktrinalno osnovo in opredelil njihovo teološko mesto, v Odloku o laiškem apostolatu (LA) pa nakazal, kako naj se dejavno vključijo v poslanstvo Cerkve.

Na tem mestu je prav, da se osredotočimo na doktrinalni, teološki vidik. Temeljno priporočilo zadnje izredne škofovske sinode je, »naj bi se poglobilo poznavanje koncila – njegove črke in njegovega duha – da bi prišli do njegovega avtentičnega in popolnega uresničenja v življenju Cerkve«. ⁹ Naj bi pričujoči prispevek dodal k temu skromen delež.

Za razumevanje tega, kar je bilo na koncilu povedano o laikih, se je potrebno najprej kratko ozreti v preteklost in osvetliti razvojne stopnje, prek katerih je dozevalo novo pojmovanje laikov. Nato bomo naglasili še nekatere temeljne povedke koncila o laikih.

I. Mesto laikov v Cerkvi pred 2. vatikanskim koncilom

Odločilen premik, če ne celo korenit preobrat, v gledanju na laike, ki je našel svoj dokončni izraz v koncilskih dokumentih, je odsev novega načina, kako Cerkev dojema samo sebe. Ali imajo laiki v njej njim pripadajoče mesto in vlogo, ni toliko odvisno od pastoralnih pobud in organizacijskih posegov, temveč predvsem od oblikovanja znotrajcerkvene zavesti, ki pa jo spet določa teološko samorazumevanje Cerkve. ¹⁰

Premiki v tej znotrajcerkveni zavesti niso od včeraj in jih moramo pogledati v nekoliko daljši retrospektivi, in sicer vsaj od začetka novega veka sem. ¹¹

Velika geografska odkritja, humanizem in reformacija označujejo nastop novega

⁶ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 26–30.

⁷ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 26.

⁸ Škofovska sinoda 20 let koncila, v: *Cerkveni dokumenti* 30 (1986) 38.

⁹ V op. 8 n.d., 37.

¹⁰ Prim. E. Niermann, *Laie*, v: *Sacramentum Mundi* III, 128.

¹¹ V naslednjemse naslanjam na zgodovinski pregled, podan pod geslom *Laie*, v: *Sacramentum Mundi*, 130–131 (E. Niermann) in v: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* II, 12–14 (Y. Congar).

veka, ki je hkrati doba napredujoče osamosvojitve sveta od Cerkve. V zavest ljudi stopi misel: človeški in zemeljski svet sta nekaj avtonomnega in imata lastne zakone in lastno vrednost. Večina področij, ki so neposredno služila ciljem Cerkve – politika, znanost, tehnično obvladovanje narave, kultura, urejevanje družbenega življenja – si zastavi lastne cilje. Od druge polovice 17. stol. se vedno bolj širi in utrjuje izrecno zanikanje Boga. Prvikrat v zgodovini se Cerkev sooča s svetom, ki je v polnem pomenu »svet« – svet, ki se sam sebe zaveda in v katerem se kristjani ponovno znajdejo kot »mala čreda«.

Na nove razmere se Cerkev odziva tako, da se prilagaja. To je zakon, ki velja za vse, kar je živega.¹² Zavzame se, da bi okrepila svoj vpliv in se navzven tudi brani. Dušno pastirstvo 19. stol. skuša znotraj sveta ustvarjati majhne otoke trdnega krščanstva (bratovščine, združenja itd.). V odnosu do države se Cerkev bojuje za prostor svobodnega delovanja, kar se izraža v sklepanju konkordatov. V tem prizadevanju rada sprejema pomoč laikov, ki se kot strokovnjaki dobro znajdejo v obvladovanju vedno bolj zapletenega sveta. Na političnem področju se začno organizirati »katoliške stranke«, ki naj bi v eni politični formaciji zbrale vse prepričane katoličane. Te stranke sčasoma postanejo akonfesionalne in s tem izgubljajo svoj prvotni namen. Politizaciji Cerkve se upro papeži Leon XIII., Pij X. in Pij XI. Treba je najti drugačno obliko v organiziranem apostolatu laikov, ki ne bi bil instrument političnih strank. To obliko vidi papež Pij XI. v Katoliški akciji kot sodelovanju laikov v hierarhičnem apostolatu Cerkve. Katoliška akcija se hitro razširi po vsem svetu. Ob njej vzniknejo še razna druga združenja laikov na narodni in mednarodni ravni. V času koncila deluje že ok. šestdeset takšnih mednarodnih oblik (npr. Caritas internationalis, Mednarodna federacija združenj katoliških zdravnikov, Ognjiščarji itd.).¹³

Te prehodne oblike so za Cerkev nujne etape v dozorevanju zavesti, ki svet v njegovi avtonomiji jemlje vedno resneje, to pa se kaže tudi znotraj Cerkve. Samobrambna miselnost se že proti koncu 19. stol. umika in daje prostor zavesti misijonskega poslanstva Cerkve v svetu. Večje zanimanje za Sveto pismo in poglobljen smisel za zgodovino v Cerkvi znova prebudita »eshatološki« čut: čut za to, da je Cerkev od Boga sklicano ljudstvo, da je končni cilj celega sveta uresničenje božjega kraljestva in da so dolžni vsi kristjani prispevati k uresničitvi načrta božje milosti. V ospredje vse bolj prihaja napetost med Cerkvijo in svetom, v ozadje pa se umika napetost med kleriki in laiki, torej znotraj Cerkve, ki jo sestavljajo eni in drugi skupaj. Kleriki se odpovedujejo držji, ki zahteva zase ugled in privilegije, in se trudijo biti ponižni služabniki ljudi v imenu Jezusa Kristusa. Pri laikih se krepi zavest, da imajo svoje lastno mesto v življenju Cerkve. Posebej v tem stoletju se začne vedno jasneje zavedati razkristjanjevanja družbe po eni strani, po drugi pa svoje globalne

¹² Kardinal J. H. Newman je v svojem **Razvoju krščanskega nauka** pokazal, kako je ravno ta sposobnost Cerkve, da se prilagaja, ne da bi se izneverila svojemu bistvu, razpoznavno znamenje njene resničnosti in neuničljive življenjske moči. »Cerkev . . . počiva v svojem teku, svoja opravila skoraj odloži, pa zopet vstane in spet je taka kakor poprej; vse je na svojem mestu, vse je pripravljeno: nauk, praksa, načela, red upravljanje – vse je, kot je bilo. Lahko se kaj spremeni, a gre le za utrjevanje ali prilagajanje. Vse je nedvoumno in določeno. Njena identiteta je nesporna. (J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1914 447; nav.: J. Newman-J. Zupet, *Vodi me, dobrotna luč*, Celje 1979, 110).

¹³ Prim. R. Brajičić, v op. 5 n.d., 26–27.

stvarnosti: da je namreč Kristusovo skrivnostno telo, zakrament Boga v zgodovini in skupnost z misijonskim poslanstvom.¹⁴

»Koncil je bil končna točka obsežnega gibanja idej in pobud, ki so ga pripravljale,« piše Yves Congar.¹⁵ V tem bogatem »gibanju« idej in pobud lahko razlikujemo štiri glavne prvine, ki zadevajo »teologijo laikata«, in sicer:

- teološko razmišljanje v ožjem pomenu,
- izkušnje laikov, zlasti znotraj gibanja Katoliške akcije,
- priprava in delo svetovnih kongresov o laiškem apostolatu (zlasti 2. kongres 1957), in končno
- nauk papeža Pija XII., ki je leta 1946 rekel: »Laiki so Cerkev.« Ta preprosti stavek je postal zgodovinski.¹⁶

Y. Congar takole povzema vsa ta obsežna prizadevanja, ki so obrodila plemenit sad na 2. vatikanskem koncilu: »Kar zadeva mesto in vlogo laikov, je 2. vatikanski koncil slovesno potrdil pozitivne pridobitve že več kot petdeset let obstajajočega organiziranega laiškega apostolata, štirideset let Katoliške akcije v številnih deželah, dveh kongresov o laiškem apostolatu, izdatnih teoloških študij ter liturgičnega in bibličnega gibanja.«¹⁷

II. Predzgodovina 4. poglavja *Lumen gentium* o laikih

Videli smo, da je predkoncilsko dogajanje naravnalo kretnice razvoja laikata v najboljšo smer. Vendar stvari na koncilu niso potekale tako gladko. Če pogledamo malo za kulise koncilskega dogajanja, ugotovimo, da je bilo treba šele med koncilom odpraviti mnogo pomislekov in ovir.¹⁸

Osnutek dogmatične konstitucije o Cerkvi, objavljen 1962, je izdelala teološka pripravljalna komisija in je obsegal 11 poglavij. Četrto poglavje je imelo naslov Laiki. V tej prvi »izdaji« našega poglavja so laiki predstavljeni prvenstveno v razmerju do hierarhije. O skupnem duhovništvu kristjanov se govori kot o več ali manj »nepravem« (uneigentlich). Svet se zdi po tej predlogi zaprt in celo sovražen evangeliju. O Katoliški akciji dobimo vtis, da je prej nekakšno gibanje cerkovnikov in katehistov kot pa apostolat, ki ga vodijo laiki. Ob diskusijah med prvim zasedanjem koncila je postalo jasno, da je potrebno to poglavje – kot tudi celoten osnutek o Cerkvi – do drugega zasedanja korenito predelati.

Na temelju predlogov v koncilski avli je teološka komisija za drugo zasedanje 1963 pripravila nov osnutek konstitucije, ki je obsegal le 4 poglavja. Tretje od njih je imel naslov Božje ljudstvo in zlasti laiki. Tudi ta osnutek ni bil za vse sprejemljiv. Glavna sprememba, ki jo je predlagal kardinal Suenens, naj bi bila v tem: iz 1.

¹⁴ Prim. B. Lalande, *Etapes du laicat*, v: *Les laics et la mission de l'église*, Paris 1962, 75–97; nav.: R. Goldie, *Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia*, Roma 1986, 11.

¹⁵ Y. Congar, *Place et vision du laicat dans la formation des prêtres après le concile Vatican II*, v: *Seminarium* (jan.–marec 1976) 59; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 9.

¹⁶ Prim. R. Goldie, v op. 14 n.d., 9–10.

¹⁷ Y. Congar, *L'appel de Dieu*, v: *Le peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes*, Roma 1968, 103–104; nav. R. Goldie, v op. 14. n.d., 9.

¹⁸ V nadaljnjem se opiram na komentar F. Klostermanna v 4. poglavju *Lumen gentium*, v: *Das zweite Vat. Konzil. Dokumente und Kommentare = LThK, Ergänzungsband I*, Freiburg 1966, 260–272, ter na zgodovino iste konstitucije izpod peresa G. Philipsa prav tam, 146–152.

(Skrivnost Cerkve) in 3. poglavja je treba izločiti vse, kar se nanaša na božje ljudstvo v splošnem, in napraviti iz tega novo poglavje, ki bo v dokončni razporeditvi drugo. Poglavje, namenjeno laikom, naj obsega le tisto, kar zadeva vernike v svetu. To poglavje je prišlo potem na 4. mesto. Tako dobimo dokončno razporeditev popravljenega besedila, ki je bilo sprejeto in potrjeno na 3. zasedanju 1964:

1. poglavje: Skrivnost Cerkve
2. poglavje: Božje ljudstvo
3. poglavje: Hierarhična ureditev Cerkve in zlasti škofovstvo
4. poglavje: Laiki
5. poglavje: Poklicanost vseh k svetosti v Cerkvi
6. poglavje: Redovniki
7. poglavje: Eshatološki značaj potujoče Cerkve in njeno zedinjenje z nebeško Cerkvijo
8. poglavje: Blažena Devica Marija, božja mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve

Ta razporeditev že sama prispeva k pravemu gledanju na razmerje med hierarhijo in laiki. Na prvo mesto ni postavljeno razlikovanje, ampak to, kar je skupno celotnemu božjemu ljudstvu, hierarhiji in laikom. O tem govori 2. poglavje. Tu je opredeljeno bistveno poslanstvo celotne Cerkve, pri katerem so vsi dolžni sodelovati kot udje Kristusovega telesa. Nobeno nadaljnje razlikovanje ne sme odmisлити iste milosti odrešenja, ljubezni in upanja. Vsako izvajanje oblasti je upravičeno le kot služenje vesoljni poklicanosti. Tako je vsaka nevarnost ločevanja med »voditelji« in »podrejenimi« vnaprej izključena: vsi so zavezani solidarnosti pri istem delu za zveličanje sveta.¹⁹ Bolj pride v ospredje temeljna enakost glede poklicanosti, dostojanstva in pa tudi dolžnosti. Manj je nevarnosti, da bi hierarhijo postavljali nasproti božjemu ljudstvu in v njej videli absolutne gospode v razmerju do podložnega ljudstva. Manjša je skušnjava, da bi pojma poslušnost in podrejenost omenjali le v zvezi z laiki. Končno ostane vsak, celo najvišji nosilec službe v Cerkvi, sam zase vedno »vernik« in je dolžan »poslušnost« evangeliju (prim. Rim 10,16; Flp 2,5-8; 2 Tes 1,8; 1 Pt 1,14-22). Poleg tega je novozavezna služba, kot že sama beseda pove, v bistvu služenje (prim. Lk 22,26 sl.), ki se izvršuje v hoji za tistim, ki je bil »pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2,8). Podrejenost v svetnem pomenu docela nasprotuje dostojanstvu članov ljudstva, ki ga božje razodetje označuje kot kraljevsko in duhovniško (prim. 1 Pt 2,9; Raz 1,6; 5,10).²⁰

Poglavje o laikih, četrto po vrsti, je pri dokončnem glasovanju leta 1964 dobilo od 2236 glasov le 8 negativnih. To je bilo pri tem glasovanju najmanjše število negativnih glasov. V besedilo so vgradili večino izboljšav, ki so jih očetje predlagali med zasedanji. Najbolj pomembno in najbolj odločno zahtevano dopolnilo je bilo, da se življenje laikov prikaže stvarno in s pravimi izrazi. Predvsem po njih, ki so poklicani, da prinašajo Kristusovo pričevanje in njegovega duha v najožji družinski krog, je Cerkev dejavno navzoča v svetu.

Mimogrede naj bo omenjeno, da je usmerjenost koncilske večine še leta 1963 naletela na ostro nasprotovanje nekaterih očetov. Ti so hoteli videti v laikih zgolj pasivni element v Cerkvi (kvečjemu še kot podaljšano roko klera), kot izvršni organ, ki se ga hierarhija poslužuje, kadar ima opravka s svetnimi področji. Odnos hierarhije do laikov in do njihovega sveta so hoteli videti le pod vidikom avtoritete in

¹⁹ Prim. G. Philips, v op. 18 n.d., 146.

²⁰ Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 262.

poslušnosti.²¹ Eden od koncilskih očetov je menil, da je besedilo preveč optimistično, in zahteval, da mora opredelitev laika vključevati tudi dolžnost poslušnosti.²² To pomeni, da so prav v koncilski razpravi segali ostanki mišljenja, ki je dolga stoletja prevladovalo v Cerkvi in ki ga je nekdo karikiral z naslednjo prisodobno: Laiku pripadajo v Cerkvi trije položaji: prvi je, da kleči pred oltarjem, drugi, da sedi in posluša pridigo, in tretji, da drži roko v žepu, da iz njega potegne svoj dar za pušico.²³ Pa ne mislimo, da je tako mišljenje veljalo le v srednjem veku. Papež Pij X. piše v okrožnici Vehementer 11. februarja 1906 takole: »samo zbor pastirjev je nosilec potrebne pravice in oblasti, da giblje in usmerja vse člane družbe k njenemu cilju. Kar pa zadeva množico, nima druge pravice, kot da se pusti voditi in da kot učljiva čreda sledi pastirjem.«²⁴

III. Temeljni povedki 2. vatikanskega koncila o laikih

Če govorimo o laikih, nikakor ne moremo mimo 2. poglavja *Lumen Gentium*, ki govori o Božjem ljudstvu. To poglavje je dobilo svoje mesto pred izvajanjem o hierarhičnih »stopnjah« (3. poglavje). Ob naslonitvi na 1 Pt 2,9 sl. razvija nauk o edinosti vseh udov Cerkve,²⁵ edinosti, ki sloni na skupni poklicanosti, krstu in birmi ter deležnosti pri trojni Kristusovi službi.

10. člen obravnava temo, ki je blizu teologiji, ki izvira iz reformacije in je po dolgotrajnem zanemarjanju s papežem Pijem XII. spet dobila domovinsko pravico v katoliški Cerkvi: skupno duhovništvo (*sacerdotium commune*) vseh vernikov.²⁶ Koncilski teolog G. Philips omenja, da se je še na koncilu pojavljala pretirana opreznost glede uporabe tega izraza: »Prvikrat v zgodovini koncilov je osnutek posebej govoril o pomenu splošnega duhovništva. Mnogi so videli v tej označbi božjega ljudstva zgolj metaforo; vzhodnima patriarhoma Batanjanu in Cheikhoju je bil ta biblični povedek še manj domač kot zahodnim očetom. Vendar je večina ta izraz brez obotavljanja zelo poudarjala, kljub možnemu sumu, da bi se mogel v protestantskem smislu uporabiti v škodo službenemu duhovništvu.«²⁷

Skupnemu duhovništvu, ki je za lastno zveličanje temeljna in odločilna stvarnost, pa stoji nasproti »službeno« ali »hierarhično« duhovništvo, ki je »od Boga postavljeno« (C 28,1) in s katerim kristjan služi drugim. Med seboj se razlikujeta »po bistvu in ne samo po stopnji« (C 101,2). To pa ne pomeni, da bi bili duhovniki izključeni iz dostojanstva skupnega duhovništva, saj tudi oni spadajo med vernike. Koncil v tej zvezi navaja sv. Avguščina: »Za vas sem škof, z vami sem kristjan« (C 32,4). Nadaljnja prvina razlikovanja so karizme, »posebne milosti«, ki jih Sveti Duh »razdeljuje med vernike vsakega stanu« in »s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12,2). Karizme so znamenje, da *en* Duh oživlja, posvečuje in vodi božje ljudstvo. V obravnavanju teh različnih služb in darov je naglašena med-

²¹ Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 261.

²² Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 262, op. 4.

²³ Prim. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, 7.

²⁴ Navaja Y. Congar, v op. 23 n.d., 328, op. 37.

²⁵ Prim. izraze, s katerimi označuje Cerkev: »vidni zakrament te odrešilne edinosti«, »najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja«, »ljudstvo, ki naj bi zraslo v enoto ne po mesu, ampak v Duhu« (C 9).

²⁶ Prim. A. S., v op. 2 n.d., 112.

²⁷ Prim. G. Philips, v op. 18 n.d., 147.

sebojna naravnost, povezanost in podrejenost (prim. C 10,2 in 7,3).

4. poglavje *Lumen Gentium* (9 členov, 30–38) je izrecno posvečeno laikom in kaže njim lastno mesto v celoti Cerkve. To besedilo je dogmatična podlaga Odloku o laiškem apostolatu (LA).

V prvem, uvodnem členu, je povedano nekaj temeljnega: »Dušni pastirji . . . dobro vedo, da niso od Kristusa postavljeni, da bi vse zveličavno poslanstvo Cerkve v odnosu do sveta prevzeli samo nase, marveč da je njihova vzvišena naloga tako pasti vernike in tako priznavati njihove naloge in karizme, da na svoj način vsi složno sodelujejo za skupno stvar« (C 30).

V 31. členu se koncil spoprijema z nalogo, kako podati specifično opredelitev ali vsaj opis laika. Na koncilu je bilo slišati misel, da bi po štirih stoletjih čakanja od reformacije sem laiki končno smeli pričakovati, da se opredeli njihovo teološko mesto.²⁸ Najvažnejša točka je bila, kako izdelati ne le negativen, ampak pozitiven pojem krščenege, subjekta vseh krščanskih pravic in dolžnosti, nosilca dostojanstva božjega otroka, ki pa ob tem ne pripada nobeni stopnji hierarhije in živi svojo pristno religiozno poklicanost sredi profanega sveta.

Prvi odstavek opisuje, kaj koncil razume z besedo laik, torej skuša določiti ta pojem. Pri tem pa že izražanje (»pod imenom laiki razumemo tukaj . . .) kaže, da ne namerava podati načelne teološke definicije, ampak le opis od hoc. Dejansko je povedano le, kaj se v nadaljnjem s to besedo pojmuje. Najprej je, kot dotlej običajno, bolj negativno izraženo, kaj laik ni: iz celote vernikov so izvzeti vsi udje svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi. Ob tej bolj negativni razmejčitvi pa je hkrati že pozitivno naglašeno, da gre za »vernike« (christifideles). O teh je nadalje pozitivno naštet, kaj jih še podrobneje odlikuje: bili so s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo; tako so po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe ter izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu (prim. C 31,1). S tem je lepo izražen »genus proximum«: laiki so verniki (christifideles), krščeni, udje božjega ljudstva, deležni trojne Kristusove službe in izvrševalci poslanstva celotnega krščanskega ljudstva. »Differentia specifica« pa je podana zelo splošno s tem, da je deležnost trojne službe označena kot deležnost »suo modo« (po svoje), glede izvrševanja poslanstva pa je rečeno, da je »pro parte sua« (svoj delež). Lahko rečemo, da koncil ni hotel podati »definicije« laika, ampak le »tipološki opis«.²⁹

Ni pa manjkalo poskusov definicije v predkoncilskem obdobju. Kot zanimivost navedimo dve najbolj znani. Nizozemski teolog E. Schillebeeckx piše leta 1958: »Laik v Cerkvi je kristjan, ud cerkvenega ljudstva in božjega kraljestva na zemlji, za katero je tudi on osebno odgovoren.«³⁰ Francoski ekleziolog Y. Congar pa daje v članku iz leta 1957 tole pozitivno opredelitev: »Laik je kristjan, ki svoj prispevek k delu odrešenja in napredovanju božjega kraljestva, torej k dvojni nalogi Cerkve, uresničuje s svojo zavzeto dejavnostjo v svetnih strukturah in v časnem delovanju.«³¹

²⁸ Prim. G. Philips, v op. 18 n.d., 146.

²⁹ Prim. *Relatio textus emendati*, 1964; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 12.

³⁰ E. Schillebeeckx, *La missione della chiesa*, Roma 1971, 163; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 13.

³¹ Y. Congar, *Sacerdoce et laicat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 340; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 14.

Drugi odstavek 31. člena pa govori o »svetosti« laikov, ki jim je »posebna, njim lastna« (*propria et peculiaris*). »Svet« tukaj ni označen niti pozitivno niti negativno, ampak pomeni le »redne (navadne) razmere«. V njih naj laiki iščejo božje kraljestvo in naj te razmere kakor kvas od znotraj »posvečujejo« (*sanctificatio mundi*).

V 32. členu prihaja vedno močneje na dan misel o temeljni enakosti v božjem ljudstvu. Vedno izrecneje je povedano, da ne gre le za enost udov, ki imajo sicer različna opravila, ampak so v tej enosti relativizirane in celo odpravljene neenakosti, ki izvirajo iz rodu, narodnosti, socialnega položaja in spola. Tudi neenakosti, ki so nujno prisotne v Cerkvi, ker so »nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje« (C 32,3), se zdijo zelo relativizirane zaradi globlje »resnične enakosti« (*vera aequalitas*) v poklicanosti k svetosti, v izpovedovanju iste vere, v skupnem dostojanstvu in dejavnosti, »ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,3).

V tem pogledu je značilna majhna, a zgovorna sprememba besedila med nastajanjem konstitucije. Prvotno besedilo se je glasilo: »Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni *nad* druge za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje . . .« Dokončno besedilo pa je predlog »nad« zamenjalo s predlogom »za« (mi imamo namesto tega v prevodu 3. sklon): » . . . so postavljeni *drugim* za učitelje . . .«, da bi bilo tako služenje (*ministerium seu diakonia*) bolj podčrtano, kot pravi *Relatio*.³²

Zadnji odstavek naglašja še zadnjo posledico temeljne enakosti vseh članov božjega ljudstva. Če je sam Kristus postal brat vseh kristjanov, torej tudi laikov, in sicer brat, ki je prišel, da bi služil, potem so nosilci svete službe tem bolj bratje tistim, ki jim služijo, saj zastopajo mesto Kristusa, brata vseh. »Podoba hlapca« (Flp 2,7) je namreč hkrati podoba brata. Besedilo hoče reči: le če bodo opravljanje cerkvene službe tako pojmovali, bo ta vodila k njemu, k čemur mora voditi, namreč, da bi vsi izpolnjevali novo zapoved ljubezni (prim. C 32,4). Nedvomno zahteva ta »bratovska« prвина v razmerju med pastirji in drugimi verniki tudi ustrezne zunanje izraze na obeh straneh in odpravljanje drž, ki temu bratstvu v Kristusu nasprotujejo, še več, kazati bi se moralo v medsebojnem spoštovanju, pomoči, zaupanju in v duhu ljubezni.³³

33. člen preide na poklicanost laikov znotraj Cerkve in na njihov posebni apostolat. Pomembna je opredelitev laiškega apostolata: pristna »deležnost (*participatio*) pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve«. Na srečo niso sprejeli predloga, naj bi »*participatio*« nadomestili s »*cooperatio quaedam*« (neko sodelovanje), ki zveni zelo blede. To pristno deležnost je odlok o laiškem apostolatu še podkrepil, ko je zapisal, »da je apostolsko delo skupna pravica in dolžnost vseh vernikov, tako klerikov kakor laikov, in da imajo pri graditvi Cerkve tudi laiki svojo vlogo« (LA 25,1). Za to laike določa (*deputantur*) Gospod sam s krstom in birmo.

Koncil je drugje izčrpnje spregovoril o organizacijskih oblikah, prek katerih bodo laiki sodelovali v življenju in poslanstvu Cerkve (prim. C 33, 4. in 5. poglavje LA, Š 10; 27; M 21). Vendar se odpoveduje natančnim predpisom glede podrobnosti in tako omogoča gibljive in vsakokratnim razmeram prilagodljive rešitve.

Naslednji členi prikazujejo življenje laikov kot delež pri Kristusovi trojni službi.

³² Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 267.

³³ Prim. F. Klostermann, v op. 18 n.d., 267.

Kristus hoče svojo duhovniško, preroško in kraljevsko službo izvrševati tudi po njih.

Teologijo treh služb (triplex munus) je sistematično obdelal protestantizem, zlasti je bilo to Kalvinovo delo. Katoliška teologija uporablja to shemo za razlaganje Kristusovega dela šele od srede 18. stol. V 19. stol. se pojavi ta nauk v katoliški ekleziologiji, zlasti po zaslugi kanonistov. Splošno jo začno sprejemati tudi teologi. Pij XII. uporablja to shemo v okrožnici *Mystici corporis*.³⁴ Da je bila sprejeta tudi kot ogrodje poglavja o laikih, je v veliki meri zasluga predkoncilskega teološkega prizadevanja Y. Congarja. Koncil bi bil lahko vzel kakšno drugačno izhodišče, npr. teologijo zemeljskih realnosti, kot je predlagal teolog G. Philips. Prednost sheme o trojni službi pa je tudi v tem, da so prav prek trojne službe vsi krščeni povezani v eno. Koncil govori o deležnosti pri teh službah najprej pri škofih, potem duhovnikih in končno pri laikih. To pomeni, da gre le za trojni vidik enega samega poslanstva, ki ga prejmejo vsi krščeni, vendar vsak po svoje.³⁵

V zvezi z deležem laikov pri skupnem duhovništvu in pri bogoslužju koncil govori o »consecratio mundi«: »Laiki . . . kot povsod dejavni božji častilci tudi svet sam posvečujejo Bogu« (C 34,2). Izraz je uporabil Pij XII. v govoru na mednarodnem kongresu o laičkem apostolatu 1957. To, kar je hotel papež zajeti s tem pojmom, se v bistvu ujema z mislijo koncila, ki pravi, da je naloga laikov »iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo« (C 31,2).

Teološki pomen tega izraza naj bi bil naslednji. Posvečevanje sveta poteka po dveh ravneh: na človeški, naravni, kot napor za počlovečenje sveta in njegovih struktur; ter na krščanski, nadnaravni, kot prizadevanje za pobožanstvenje in pokristjanjenje sveta in njegovih struktur. Oboje pa je med seboj nerazdružno povezano.³⁶

Sposobnost laika, da posvečuje svet, temelji na njegovi deležnosti pri Kristusovem duhovništvu, »ki ga usposablja, da daruje Bogu v duhovni, nezakramentalni in neliturgični daritvi samega sebe ter materialne in duhovne stvarnosti sveta«.³⁷

Koncilska besedila, zlasti CS in LA, v veliki meri odsevajo problematiko, ki je povezana s tem pojmom. Vendar sam izraz ni prišel v koncilsko besedilo, verjetno zaradi pridržkov tistih, ki so v izrazu videli nevarnost »sakralizacije« (v slabem pomenu besede) avtonomnih vrednot časnih stvarnosti.³⁸

S tem pa smo se dotaknili še ene bistvene novosti, ki jo je v pojmovanju laikov vnesel 2. vatikanski koncil. Odpovedal se je namreč nezgodovinski »dvonadstropni teologiji«, ki je delila Cerkev v »specialiste za nadnaravno« (klerike) in »specialiste za ta svet« (laike). To pa je bilo mogoče le na temelju vizije Cerkve kot »zakramenta, to je znamenja in orodja za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1,1). Ta definicija je v drugih poglavjih osvetljena še z zgodovinsko-eshatološke (7. poglavje C) in kozmične perspektive (CS 45). Ker sta človeška dejavnost in zgodovina sveta rekapitulirani v božjem učlovečenju, ni možen noben

³⁴ Prim. M. Schmaus, *La fede della chiesa*, vol. IV: *La chiesa*, Torino 1973, 99; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 25.

³⁵ Prim. G. Philips, *Les lignes maîtresses du chapitre de »Lumen gentium« sur les laics*, v: *Laics aujourd'hui*, (junij 1968) 50; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 26.

³⁶ Prim. G. De Rosa, *La consecratio mundi: significato teologico*, v: *La civiltà cattolica* 3(1963) 532; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 17.

³⁷ Prim. D. De Rosa, *Missione specifica dei laici nella chiesa*, v: *La civiltà cattolica* 4(1963) 130; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 18.

³⁸ Prim. M. D. Chenu, *Consecratio mundi*, *NRTh* 6 (1964), 618; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 18.

dualizem več, ki bi ločeval red stvarjenja od reda odrešenja oziroma dovoljeval, da se Cerkev za svet ne bi menila. Z drugimi besedami: Dejavnost laikov v svetu ima globok zveličavno-teološki pomen. Ukvarjanje s časnimi rečmi in pričevanje (evangelizacija) nista ločena procesa, ampak sta združena v istem človeškem prizadevanju. Tako lahko koncil v CS 43,1 piše: »Kristjan, ki zanemarja svoje zemeljske dolžnosti, zanemarja s tem svoje dolžnosti do bližnjega in celo do samega Boga ter spravlja s tem v nevarnost svoje večno zveličanje.«

Prav tako zgrešena pa bi bila druga skrajnost, če bi menili, da se Cerkev pokriva s svetom, da je identična z njim. Potuje sicer skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo, toda ostane v njem kot »kvas« in »tako rekoč duša človeške družbe« (prim. CS 40,2). Oba reda – stvarjenjski in odrešenjski – bosta postala eno šele, ko bo božji odrešenjski načrt dosegel svoj cilj. Dotlej pa Cerkev priznava upravičeno avtonomijo zemeljskih stvarnosti (prim. CS 36) in si prizadeva za dialog s svetom (prim. CS 40,1).

Sklep

Pričujoče razmišljanje je hotelo pokazati, kako daleč za nami je doba, ko je Kirchenlexicon iz leta 1891 ob geslu Laiki zapisal samo tri besedice: glej pod Kler.³⁹ Koncil je prinesel korenito prenovno pojmovanja laikov. Bil je prvi v zgodovini, ki je obravnaval vprašanje njihove vloge. Prav zato pa iz dokumentov odseva še vedno neko omahovanje med dvema pozicijama: na eni strani velika vizija Lumen gentium in Gaudium et spes, kjer je Cerkev predstavljena kot dejavna navzočnost kritjanov v svetu in za svet s posledicami, ki jih to ima za službeno duhovništvo in versko življenje, po drugi strani pa še vedno klerikalna perspektiva, v kateri je laik spet prikazan kot podrejen in nekakšen podložnik hierarhije. To je slutiti že v 4. poglavju Lumen gentium in postane očitno v Odloku o laiškem apostolatu.⁴⁰

Yves Congar, eden tistih, ki so navdihovali in najbolj od blizu spremljali dogajanje na 2. vatikanskem koncilu, je povzel svojo misel o njem takole: »Najbolj občudujem to, kako je Cerkev v koncilskem agiornamentu – teološki misli, pastorage in krščanskega življenja – znala iz svojega zaklada prinašati 'nova et vetera'.«⁴¹ Morda ji ni uspelo v vseh podrobnostih uskladiti enega z drugim, starega z novim, vendar je pot, ki jo je ubrala, edino prava. Le tako ostaja zvesta svojemu bistvu in poslanstvu. Kardinal Newman, ki je imel Cerkev neizmerno rad in je prav zato tako globoko dojel njeno skrivnost, je zapisal: »V višjem svetu je sicer drugače, toda tu spodaj velja: živeti pomeni spreminjati se in popolno je tisto, kar se je pogosto spreminjalo.« O veri pravi, da »se spreminja zato, da bi ostala ista«. Podobno velja tudi za Cerkev. Spreminja se in se mora spreminjati in prilagajati zato, da bi ostala ista – ne enaka, ampak ista – Kristusova Cerkev.

³⁹ Zvezek VIII(1891) 1323; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 29.

⁴⁰ Prim. P. Guilmot, *Fin d'une église cléricale?*, Paris 1969, 316; nav.: R. Goldie, v op. 14 n.d., 27.

⁴¹ J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1960, 30.

Vinko Potočnik

Dvojna vloga laikov – v Cerkvi in družbi

Dejstvo, da obhaja katoliška Cerkev leto škofovske sinode o laikih v času ene najglobljih kriz duhovniških in redovniških poklicev v svoji zgodovini, zastavlja mnogim vprašanje, kaj je narekovalo takšen korak. Ali je to občutek nemoči ali klic na pomoč, da bi laiki prevzeli nekatere naloge, ne toliko v sami Cerkvi, ampak predvsem v sodobnem, tako kaotičnem svetu, katerim uradna Cerkev ni kos? Ali pa je vedno večje nelagodje laikov sprožilo odločitev, da Cerkev globlje premisli to vprašanje in v marsičem spremeni prakso? Ali pa so na obzorju drugačni odnosi med duhovniki in laiki, drugačno samorazumevanje Cerkve, nove oblike cerkvene miselnosti?

Kolikor je Cerkev tudi človeška družba, vprašanje o mestu oziroma vlogi laikov v Cerkvi in svetu ni zgolj teološko. Vsekakor je na mestu tudi sociološka in psihološka obravnava, ki želi biti razmislek o življenju laikov na preprosti človeški ravni.

Verniki-laiki predstavljajo večino Cerkve. Zaradi prostranosti in raznolikosti te skupine je analiza te posebno težavna. Veliko bolj določno je mogoče govoriti o ožjih skupinah vernih laikov, npr. o delavcih, intelektualcih, ženskah, članih ŽPS in podobno.

Iz metodoloških razlogov nočem izgubiti iz zavesti tudi dejstva, da razpravljam o skupini, ki ji kot duhovnik neposredno ne pripadam. To sicer omogoča potrebno analitično razdaljo, hkrati pa vodi v nevarnost, da bi nehote postavljal v osredje interese (svoje) skupine klerikov. Kajti laik je hkrati odnosen pojem, zato v razpravi o laikih vsaj posredno govorimo tudi o klerikih in odnosih med obema.

Razpravo bremeni tudi slabšalni prizvok pojma laik. Eklezialnega izraza verjetno ne moremo povsem odtegniti vplivu ljudske in figurativne govorice, kjer pomeni laik ne(po)učenega človeka, nestrokovnjaka. V angleščini besedo layman uporabljajo podobno kot outsider, kar pomeni obrobnika, človeka zunaj igre, nekoga, ki ga ni potrebno upoštevati. Beseda laos (ljudstvo) pa nekaterim pomeni maso, množico, čredo, trop.¹ Skratka, kot pravi značilni naslov: »Ena beseda, tisoč problemov«.²

Preden bomo spregovorili o laikih v Cerkvi (communio) in laikih v svetu (missio), pogledjmo, kdo je v zgodovini koga poimenoval s tem izrazom in v kakšnih zvezah.

¹ Greek-English Lexicon, Oxford 1068.

² L. Prezzi, *Il laico nella chiesa: una parola mille problemi*, v: *Il regno* 10 (1986) 278-282.

1. Aplikacija pojma laik v zgodovini

V stari Grčiji so z besedo laos, ki naj bi bila mikenskega izvora, označevali ljudstvo v nasprotju z njegovimi voditelji ali vojake – pogosto samo pehoto oziroma preproste vojake, ne pa konjenikov ali mornarjev – v nasprotju z nadrejenimi. Z istim izrazom so poimenovali tudi občinstvo v gledališču. V Egiptu so uporabljali izraz za ljudi, ki niso bili duhovniki. V tem pomenu uporablja besedo tudi Septuaginta: ljudstvo nasproti duhovnikom in levitom. Nova zaveza pa z njo označuje Jude nasproti Gentiles.³

V apostolski in poapostolski Cerkvi pomeni laos novo božje ljudstvo v odnosu do Izraela, vse bolj pa tudi v nasprotju do poganov. Čeprav že Klement Rimski ob koncu 1. stoletja uporablja besedo laik tudi v smislu neduhovnika, pa v Cerkvi pred Konstantinom ne govorijo o duhovnikih in laikih kot o dveh ločenih skupinah vernikov.⁴ Bratstvo je tako v ospredju, da npr. ne govorijo o duhovniku, ki je tudi brat, ampak narobe – o bratu, ki je tudi duhovnik.⁵ Močan antagonizem pa obstaja med mlado Cerkvijo in prevladujočim nekrščanskim svetom.

Čeprav so v severni Afriki še v 3. stoletju očitali kristjanom, da se imajo za brate, pa je to stoletje že prelomne narave. Že pred velikim mejnikom, ki ga predstavlja Konstantin, posebno pa seveda z njim, se prične velika preobrazba obličja Cerkve. Dobro jo izpričuje že govorica tiste dobe. Novi, ključni pojmi postajajo: božje kraljestvo, vodstvo, organizacija, avtoriteta, hierarhija, sveta oblast. Škof Ciprijan npr. še veliko govori o bratstvu, a že močno poudarja njegove stopnje: v vrh hierarhične piramide postavlja škofe, nato klerike, na dno pa brate laike (fratres ex plebe nostra). Množi se hierarhični besednjak: kler, ljudstvo, laiki, disciplina, poslušnost, dolžnosti, dekreti, predpisi. Navzoče je vedno več skrbi za status, spoštovanje, moč in čast.⁶

Med vzroke nakazanih premikov lahko najprej štejemo preprosto dejstvo vse večje številčnosti kristjanov. Zato med njimi ni več prevladoval primarni tip odnosov. Bratska skupnost je dobivala vse več potez množice – v smeri mase –, kar pomeni drugačno obliko medsebojnih odnosov, pa tudi vodstva in organizacije.⁷

Pomemben je tudi prostorski vidik: od hišnega k bazilikalnemu prostoru. Prej so duhovniki bivali skupaj s svojimi verniki, v drugem primeru pa so začeli stanovati v neposredni bližini bogoslužnega prostora. To ne pomeni le prostorske delitve med kleriki in laiki, ampak tudi, da so začele nastajati razlike v stilu življenja: okoli l. 430 duhovniki privzamejo posebno obleko, okoli l. 500 pa tudi tonzuro.

Vzporedno s tem se spreminjajo tudi motivacije in načini vstopanja v vrste klerikov. Kandidatov za duhovniški poklic je bilo naenkrat preveč (tudi zaradi nadarbin in privilegijev), tako da so bile potrebne posamezne stopnje v bližanju duhovništvu. Ni bilo več mogoče, da bi kandidate za duhovniško službo predlagala oz. poklicala skupnost bratov, ampak postane poklic prepuščen posameznikovi želji in osebni odločitvi. V zadnji instanci to odločitev ratificira škof. Vzporedno s tem verniki tudi

³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1984, 619.

⁴ P. Siniscalco, *Laici e laicità*, Roma 1986, 47.

⁵ J. P. Audet, *Priester und Laie in der Christlichen Gemeinde*, v: *Der Priesterliche Dienst I*, 115-175, *Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1970, 145.

⁶ J. P. Audet, v op. 5 n.d., 141-150.

⁷ Prim. P. M. Zulehner, »Sie werden mein Volk sein«, Düsseldorf 1986, 30.

nimajo več možnosti, da bi odpoklicali nevrednega služabnika, saj ga tudi izbrali niso sami.

Omenjene spremembe ne vodijo le do večjega razločevanja med laiki in duhovniki, ampak tudi med področjema sakralnega in profanega. Nastopi močna sakralizacija cerkvenih služb. Pred vse, kar je v ožji zvezi s tem stanom, začno postavljati besedo svet: sveta služba, sveta oblast, sveti stan, itn. S tem se nekoliko spremeni tudi samo pojmovanje svetega: manj poudarka je na dejanjih, ki so sveta oziroma posvečujejo človeka, kot pa na odnosu do sakralne sfere – svet je predvsem tisti, ki je bolj vključen vanjo.⁸

Vse to očituje globok preobrat: veliko prejšnjih drugotnih vrednot dobi prvo mesto. Bratski odnosi, ki še ostanejo, se močno ritualizirajo. Bratska Cerkev precej odstopa mesto očetovski Cerkvi.

To je hkrati klerikalizacija Cerkve. Kleriki postanejo edini dejavni del vernega ljudstva. Sinode npr. postanejo mesto, kjer se srečujejo zgolj škofje. Z izjemo ekspertov izostanejo duhovniki in diakoni, predvsem pa laiki. Tudi »vmesne« službe med obema skupinama, od ostiariata do diakonata, sčasoma prevzame kleriška skupina.

Prepad med klerom in laiki v nadaljnjih stoletjih povečuje tudi vse slabše razumevanje latinskega jezika, saj vodi laike v pasivnost in marginalnost. Zato lahko postane laik sinonim za neukega, nekulturnega človeka, plebejca. V začetku drugega tisočletja, v času Gregorja VII., na oba dela Cerkve aplicirajo celo pojma duhovnosti in mesenosti: »duhovni« oziroma evangeljska desna stran so vsi in samo člani klera, medtem ko so »meseni« leva stran, in to so laiki. Ta delitev se kaže tudi v cerkvah, kajti vstop v prezbiterij imajo le prvi.⁹ Gracijanov dekret leta 1142 naravnost govori o prvem razredu duhovnikov in redovnikov in o drugem razredu –laikov.¹⁰

Stroga ločitev med kleriki in laiki ni tako oddaljena preteklost. Še v prejšnjem stoletju je papež Gregor XVI. poudarjal: »Nikomur ne sme biti neznano, da je Cerkev neenaka družba, v kateri je Bog določil nekatere za vladanje, druge za poslušanje. Ti so laiki, oni kleriki.« Pij X. je to formuliral še ostreje: »Samo zbor pastirjev ima pravico in avtoriteto . . . krmariti in voditi. Večina nima nobene druge pravice, kot da se da voditi in kot poslušna čreda sledi svojim pastirjem.«¹¹

Gornjih dejstev ne navajam zaradi kritike takratnih razmer, ampak zato, ker nam predstavljajo privilegirane trenutke, ki omogočajo jasneje videti tiste poti in procese, ki so zgodovinski ladji Cerkve zadali tako globoko razpoko. Nastanek takšnega odnosa med kleriki in laiki imenujejo nekateri »prvi krščanski razkol«.¹²

Takšna struktura odnosov v Cerkvi pa nikakor ni bila tuja takratnemu svetu. Hierarhična in dihotomična oziroma »dvorazredna« zgradba družbe je bila nekaj običajnega in splošnega. S to družbo je bila Cerkev najtesneje povezana, tako rekoč v simbiozi.

Pravi kopernikovski preobrat v razvoju družbe – in Cerkve v njej – pa predstavlja pojav modernega sveta. Navdušenemu znanstvenemu zagonu v odkrivanju prostranosti, višin in globin novega sveta se pridružuje vse močnejša zavest samostoj-

⁸ Prim. J. P. Audet, v op. 5 n.d., 152-163.

⁹ Prim. A. Beni, *Laico*, v: *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline 1977, 692.

¹⁰ Prim. *Laie*, v: U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg 1986, 237.

¹¹ Navaja L. Boff, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor 1986, 246.

¹² Prim. J. P. Audet, v op. 5 n.d.; P. M. Zulehner, v op. 7 n.d.

nosti in samozadostnosti sveta. Misel o avtonomiji zemeljskih stvarnosti prične postajati črta ločnica med cerkvenim in svetnim področjem. To pomeni, da je več kot po tisočletnem krščanskem kraljestvu ponovno odprta fronta Cerkev – svet. To je dejansko pojav laičnega sveta, ki se rojeva v času reformacije in doseže svoj polni razmah s francosko revolucijo. To je projekt v graditvi sveta brez nadzora in pomoči od zgoraj. To je svet liberalizma nasproti klerikalnemu.

Morda je za takšen razvoj laičnega sveta značilno naročilo francoske vlade E. Durkheimu, naj ustanovi komisijo, ki naj prouči vprašanje, kako je mogoča v šolah moralna vzgoja potem, ko so leta 1905 v njih ukinili verouk. Durkheim, ki je bil prepričan, da sociologija zmore takšen odgovor (takrat je sociologija postala v šolah nekakšen »svetni katekizem«), (si) je ob tem zastavil temeljno vprašanje: kako je sploh možen obstoj družbe, red v družbi, družbeni red? Njegov odgovor: arhaične družbe z mehansko solidarnostjo temeljijo predvsem na veri, moderne družbe z organsko solidarnostjo pa na pravu.¹³

Zato sta za novi svet značilni tudi drugačno razumevanje in utemeljevanje avtoritete. Vse do konca srednjega veka so vladarjevo moč in oblast pojmovali božjepravno. Družbene institucije, s kraljem na čelu, so veljale za del kozmičnega reda celotnega božjega stvarstva.¹⁴ Francoska revolucija pa – simbolično z ubojem kralja – odpravi takšno utemeljevanje družbe. Sprememba je globoka, saj izvor vladarjeve veljave ni več Bog (božanstvo), ampak vedno bolj ljudstvo. Ljudstvo tako močno stopi na sceno celote dogajanja, da nekaterim mislecem, npr. A. Comtu, predstavlja novega boga.

Večjo vlogo množic v modernem svetu omogoči tudi razmah izobraževanja. Razlike v znanju nadrejene in podrejene družbene skupine polagoma bledijo. Hkrati pa se prične pojavljati množica novih grupacij, ki jih je nemogoče uvrstiti v enega izmed osnovnih družbenih razredov. To je pojav srednjih razredov oziroma slojev, h katerim štejemo razne znanstvene, menežerske, pedagoške, psihološke in druge kadre, v najnovejšem času tudi različne laiške smeri medicine, psihoterapije in morda tudi kakšna alternativna gibanja oziroma kulture. Pojavi teh srednjih plasti družbe, ki venomer povečujejo svojo družbeno vlogo, niso le znak preraščanja nekdanjega ostrega razmejevanja med spodnjim in gornjim slojem, ampak tudi pogojujejo modernizacijo družbe.

Kolikor družbene spremembe vplivajo na dogajanje znotraj Cerkve, toliko je zanimivo vprašanje, ali so podobni premiki opazni tudi v cerkvenem dogajanju: ali bi bilo mogoče govoriti tudi o vidnejši vlogi »širokih množic«, t.j. laikov? Kako je danes z razmerjem laiki in kleriki kot dvema poglavitnima skupinama v Cerkvi?

2. *Communio* – Cerkev kot skupnost in mesto laikov v njej

Brez zgodovinskega ozadja nikakor ni mogoče dojeti veličine in razsežnosti inovacije, ki jo o vprašanju laikov prinaša 2. vatikanski cerkveni zbor. Vsekakor pomeni prelomnico zgodovinskega obdobja, v katerem so bili laiki predvsem podrejeni in receptivno-pasivni del Cerkve.

¹³ Prim. P. L. Berger/B. Berger, *Wir und die Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 1976, 26.

¹⁴ Prim. F. Coccopalmerio, *Il laico dal concilio al Codice*, v: *Il regno* 4 (1987) 106.

Seveda tudi zadnji cerkveni zbor ni padel z neba. Že nekaj zadnjih stoletij je Cerkev vse bolj poudarjala dolžnost, da sodelujejo laiki pri poslanstvu Cerkve. Zdi se, da bolj ko je rasel dualizem Cerkev svet, bolj ko je Cerkev izgubljala tla v modernem svetu, bolj je tudi prodiralo spoznanje, da brez sodelovanja krščanskih laikov Cerkev ne bo imela vpliva na sodobni svet niti ne bo mogla obvarovati svoje svobode. Zato je Cerkev z modernimi družbami začela graditi odnos sporazumevanja oziroma konkordatov. Hkrati pa je pričela pospeševati nastanek raznih društev in družb, na političnem prizorišču pa nastajanje katoliških političnih strank. To je bilo obdobje društvenega in strankarskega katolicizma, ki je ponekod prerastel v pravo katoliško subkulturo.¹⁵

To celotno dogajanje je bilo pod neposrednim vodstvom klera. Laiki so bili predvsem izvrševalci nalog, »podaljšana roka« klerikov. V tem smislu so še ob koncu prve svetovne vojne razumevali duh Zakonika cerkvenega prava: »Katoliška Cerkev je Cerkev klerikov. Papež, škofje in duhovniki so Cerkev. Po pravu so laiki predvsem njihovi varovanci in samo kleriki so v polnosti člani božjega ljudstva. Laiki predstavljajo zgolj ljudstvo, ki ga je potrebno voditi in poučevati.«¹⁶

Obe svetovni vojni sta porušili veliko medčloveških odnosov, gotovo tudi v Cerkvi. Družbeno in tudi cerkveno skupnost je bilo potrebno v marsičem graditi od začetka. V Cerkvi se to lepo kaže v prehodu od nekdanje juristične h komunitarni ekleziologiji. Revolucionarnost 2. vatikanskega zbora pa je v tem, da je na mesto trilogije Cerkev - skrivnost, hierarhija in laiki postavil novo: Cerkev - skrivnost, božje ljudstvo, hierarhija in laiki. Tako je bila presežena vertikalna vizija Cerkve, eliminirana podrejenost laikov kleru. Laiki in kleriki predstavljajo vzporedna konstitutivna dela božjega ljudstva.

Glede na reševanje problema identitete laikov v Cerkvi nekateri opozarjajo tudi na pomanjkljivosti koncilskega pojmovanja. Tega vprašanja namreč niso zastavili substancialno oziroma ontološko: kdo je laik, ampak predvsem z vidika poslanstva laikov, torej deskriptivno oziroma funkcionalno.¹⁷ Zato je ostalo odprto vprašanje, ali pridevek laik temeljnemu krstnemu dostojanstvu sploh kaj dodaja. Če pomaga le praktično razločevati med posvečenimi in neposvečenimi udi Cerkve, ali ni to podobno, kot bi za člane kakšne skupnosti trdili, da so eni zdravniki, drugi pa ne? S tem za druge povemo le to, da se ne ukvarjajo z zdravljenjem, nič pa ne povemo pozitivnega, kaj so oziroma kakšno je pa njihovo poslanstvo.

Pokoncilska Cerkev rešuje ta problem tako, da opušča nekdanjo teologijo laikata in v ospredje postavlja vprašanje služb v Cerkvi.¹⁸ Tako je namreč mogoče izhajati iz temeljnega krstnega dostojanstva vseh: vsi smo najprej kristjani (novi Zakonik cerkvenega prava uporablja *Christi-fideles*), šele nato redovniki, duhovniki, katehistinje in katehisti, starši, člani ŽPS in t.n.

Za samorazumevanje Cerkve in s tem za pojmovanje mesta laikov v Cerkvi so nakazani premiki temeljnega pomena. V mnogočem bi jih mogli primerjati – seveda z nasprotnim predznakom – s konstantinovskimi časi. Vsekakor pa so spremembe v

¹⁵ Prim. Laie, v: U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, v op. 10 n.d., 237.

¹⁶ P. Boekholt, *Der Laie in der Kirche: seine Rechte und Pflichten im neunem Kirchenrecht*, Kevelaer 1984, 15.

¹⁷ G. Colombo, *La »teologia del laicato«: bilancio di una vicenda storica*, v: *I laici nella chiesa*, Leumann (Torino) 1986, 10-13.

¹⁸ Prim. R. Brajčić, *Laik u svijet*, v: *Obnovljeni život* 1 (1987) 1-6.

Cerkvi vzporednica razvoju modernih družb: nastanek novih cerkvenih služb oziroma vlog in skupin kaže na »modernizacijo« Cerkve.

Podlaga, na kateri je takšen zasuk možen, je verjetno najprej pozitiven govor o laikih. Nihče, niti duhovnik niti laik, ne more doseči osebnega psihičnega ravnotežja in dobrega počutja, če mu manjka vsaj minimum zavesti o samovrednosti v očeh drugih. Zadnji premiki omogočajo predvsem to pozitivno identiteto.

Za takšno samovrednitalne dialoške komunikacije, ki pa spet ni mogoča brez temeljne enakosti obeh strani. S to enakostjo pa ni mišljena kakšna nivelizacija ali »klerikalizacija laikov ali laizacija duhovnikov«, ampak enaka legitimna pravica obeh stanov do njunega mesta v Cerkvi oziroma prostor tako za duhovniške (službene) kot za laiške karizme.

V primerjavi z duhovnikom laik na splošno razmišlja, deluje in odloča po nekoliko drugačnih kriterijih: npr. bolj na temelju svojih lastnih izkušenj, z lastno biografijo v ozadju. Duhovniku se često zdijo predlogi ali odločitve laikov premalo utemeljene, abstraktne in ne dovolj v skladu z doktrino in disciplino Cerkve. Medtem pa laiki večkrat ocenjujejo duhovnikove poteze kot neupravičene, avtoritarne, v njih vidijo zmago utečenosti, navad in tradicije. Pri laiku je bolj v ospredju aktualna in konkretna situacija, pri duhovniku pa splošnost. Laiku so bolj pri srcu osebni odnosi in skupnost, ki večinoma temelji na pripadnosti na podlagi osebnih interesov.¹⁹ Laik bo pogosteje kot duhovnik postavil subjektivno stran življenja pred objektivno.

Odpreti laikom vrata Cerkve torej pomeni veliko novih poudarkov v njenem življenju: z ene strani obogatitev življenja, z druge pa tudi nove napetosti. Med laiki in duhovniki to pomeni odnos konkurenčnosti in hkrati dialoga, polemike ter kompromisov. Nekakšen odnos življenjsko ustvarjalne napetosti. To pomeni nove oblike pripadnosti, v končni analizi pa nove oblike cerkvenosti – bolj v smeri skupnosti oziroma konfesije pred institucijo. Nekateri vidijo v tem razvoj v smeri sekte.²⁰

Verjetno pojav temeljnih občestev v Cerkvi najbolje pojasnjuje omenjene spremembe: v veliki meri uresničujejo enakost med duhovnikom in laiki; člani skupine duhovnika sami izbirajo; formalne strani življenja v skupini stopijo v ozadje.

Novo razmerje med duhovniki in laiki meri celo na drugačne poudarke v pojmovanju svetosti. Pri napredovanju v svetosti npr. nobena skupina nima več prednosti. K. Rahner ponazarja to dejstvo s šahovskim klubom, ki ima namen omogočiti, da ljudje čim bolje igrajo šah. Tega ne more brez pametnega klubskega vodstva. Nobenega zagotovila pa ni, da bi delo kluba najbolje vodil vrhunski šahist. Zopet pa je nemogoče, da bi šahovski klub dobro vodil kdo, ki se na šahovsko igro sploh ne razume. Podobno je v Cerkvi: tudi ta skupnost, katere namen je doseganje svetosti, potrebuje vodstvo. Nikjer pa ni zajamčeno, da so voditelji zato tudi že »vrhunski šahisti« (najbolj sveti). Zopet pa si ne moremo zamisliti dobrega cerkvenega vodstva brez dobre mere »poznavanja« svetosti.

¹⁹ G. Angelini, *La condizione cristiana del laico: per una definizione teologico-pratica del problema*, v: *I laici nella chiesa*, v op. 17 n.d., 44-45.

²⁰ Prim. G. Ambrosio, *Dalla teologia all'organizzazione pratica dei ministeri: riflessioni sociologiche*, v: *I laici nella chiesa*, v op. 17 n.d., 81.

V zvezi z drugačnim mestom laikov v Cerkvi bi torej mogli govoriti o pravem prerojenju Cerkve. Vendar se zdi, da sedanja praksa tako velikega optimizma ne opravičuje. Dovolj je spomniti na nekatera dejstva:

Že uporaba izrazja, kot je »reductio ad statum laicalem« oziroma laizacija duhovnikov, ki zapusti svoj poklic, nikakor ne kaže na enakost obeh skupin.

Čeprav so laiki v Cerkvi večinska skupina (duhovnikov je le 0,04 % katoličanov), je verska literatura glede na številčno stanje prej ko slej v obratnem sorazmerju. Kolikor je to pokazalec skrbi za obe osnovni skupini v Cerkvi, je razlika očitna. Če temu dodamo še dneve in leta duhovnih poklicev, molitvene ure za duhovnike in drugo, pa se tehtnica še močnejše nagiba na stran klera.

Če naj bo krst temelj krščanskega dostojanstva, bi se to moralo kazati tudi v praksi pri podeljevanju zakramentov. Vemo pa, koliko večji poudarek je v Cerkvi na podeljevanju redov, novih mašah, duhovniških jubilejih, kot pa npr. na obhajanju krsta ali birme, kaj šele njihovih obletnic.

Glede vodenja in odločanja v Cerkvi je ta sprejela sodelovanje laikov tako rekoč na vseh ravneh, vendar predvsem njihovo svetovalno vlogo. Ta vloga je pa močno odvisna od dobre volje klerikov. Manjkajo mehanizmi obveznega upoštevanja volje oziroma vloge laikov. Če v kakšnem delu Cerkve laiki poskusijo odstraniti odpore hierarhije proti njihovim pobudam, je to navadno označeno za motenje miru in nekaj, kar ni na mestu. Zato ni čudno, če se mnogi verniki od Cerkve distancirajo.²¹

3. Missio – poslanstvo laikov v svetu

Cerkvi pred Konstantinom je bila tuja misel o posebnem svetnem poslanstvu vernikov. Ideja o specifični svetni vlogi laikov se je verjetno razvila v zvezi s prevlado nekaterih redovniških idealov, npr. svoboda od »mesa« (neoženjenost) in od sveta (uboštvo). Te ideale je pomagal uresničevati celoten svet. Tako je postalo celotno krščanstvo podobno veliki opatiji, kjer za svetna opravila božjih služabnikov skrbijo laiki, neke vrste strežno in pomožno osebje. In ravno v tem naj bi bilo njihovo posebno poslanstvo.²²

Ko se s pojavom modernega sveta pojavi zavest o neodvisnosti politike, tehnike, znanosti, kulture, karitativnih dejavnosti itn. od Cerkve, je to hkrati rojstvo posebne laiške zavesti. Laiki se vedno močnejše zavedajo svoje »usode« in tudi poslanstva. V zvezi s tem leta 1839 toži poznejši nuncij v Parizu: »Na žalost živimo v takšnem času, v katerem vsi mislijo, da so poklicani k apostolatu.«²³ Poseben izraz zavesti poslanstva laikov v svetu predstavljajo svetovni kongresi o laškem apostolatu, začenši leta 1951 s prvim v Rimu.

Pojem dvojne vloge laikov v Cerkvi in svetu – kot jo izraža tudi naslov predavanja – je ohranjen vse do danes. Reči pa moramo, da 2. vatikanski zbor pomeni hkrati začetek krize takšnega pojmovanja. Na tem koncilu je namreč Cerkev zgradila most med seboj in svetom, ki se simbolično kaže v spremembi prvotnega osnutka »Cerkev in sodobni svet« v sedanji naslov: »Cerkev v sodobnem svetu«. V ta svet se

²¹ Prim. Herder Korrespondenz 3 (1987) 139.

²² A. Beni, Laico, v: Nuovo dizionario, v op. 9 n.d., 693.

²³ A. Weiser, Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, v: Dynamik im Wort, Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel, Stuttgart 1983, 201.

je postavila Cerkev, nič več zunaj njega ali nadenj, da bi bila zanj zakrament odrešnja. To razmerje do sveta bi mogli izraziti z odnosom intimne solidarnosti, ki Cerkev veže s človeškim rodом in njegovo zgodovino.²⁴

Kako sedaj razumeti laikom lastno svetno naravo (*indoles saecularis*), ki izraža specifičen odnos in poslanstvo laikov do sveta, ko je tako v ospredju skupna naloga, ki jo imajo kleriki in laiki: posvečevanje sveta v Kristusu? Kako razločevati poslanstvo enih od drugih? Odgovor na zastavljeno vprašanje nekateri najdejo v uporabi različnih sredstev za doseg skupnega cilja: duhovnikom so zaupana zakramentalna sredstva. Časne stvarnosti pa razpolagajo s svojimi sekularnimi sredstvi, kot so znanost in tehnika – ta pa so lastna laikom.

Ker pa tudi laiki prejemajo zakramentalno pomoč in imajo do zakramentov pravico – za duhovnike to pomeni dolžnost deliti zakramente –, se zastavlja vprašanje, ali ni potem razlika samo v tem, da laiki sami ne morejo uveljaviti pravice do zakramentov, ker hranijo ključ te zakladnice duhovniki.

Nemška škofovska konferenca je v pripombah k osnutku (*Lineamenta*) sinode 87 opozorila na nevarnosti poenostavljanja teh vprašanj, češ da kaj hitro pridemo do napačnih zaključkov, kot da naj bo »posel« laikov versko oblikovanje sveta, »posel« posvečenih služabnikov pa graditev Cerkve.²⁵ Prihaja lahko celo do vtisa, da izrivajo laike iz Cerkve v svet, češ da je tam njihovo pravo mesto. V tem primeru bi Cerkev še vedno ostala kleriški fevd oziroma Cerkev bi pomenila le uradno Cerkev. Te nevarnosti lahko nastajajo tudi tedaj, kadar Cerkev vabi, spodbuja, laikom nekaj naroča²⁶ in dobimo vtis, kot da laiki niso del Cerkve.

Vsekakor pa je lahko krščanskemu laiku vir velike spodbude zavest, da ga tudi zemeljska sredstva posvečujejo. To pomeni, da so tudi ta sredstva dobra, da so vir posvečenja, da so v širšem smislu »zakramenti«. Tako je ovrednoteno vsako pošteno delo. Še več: laiku je izkazano zaupanje, da v svetu avtonomno deluje – v luči avtonomije zemeljskih stvarnosti. Vsako, še tako dobro sredstvo je seveda mogoče zlorabiti. Zato je pomembno, da je v dobrih rokah. V tem je novost tega pojmovanja vloge laikov v svetu: ni več zgolj izvrševalec navodil Cerkve, podaljšana roka klera, ampak opravlja svoje poslanstvo avtonomno, v moči svojega krstnega posvečenja.

Takšen razvoj vprašanja laikov v svetu se zdi neobhoden za laike same kakor tudi za delovanje celotne Cerkve v sodobnem svetu. Katoliški laiki so namreč vedno bolj manjšina v sodobnem svetu. Glede na pretekla stoletja to pomeni povsem novo situacijo. Cerkvena kultura je namreč v veliki meri izginila iz javnega življenja in laik ni več pod »cerkveno streho«, ki bi ga na vsakem koraku držala za roko. Ampak sam, samostojno mora izbirati med neštetimi možnostmi življenja, ki mu jih ponuja sodobni pluralistični svet.

K naravi sodobnega kompleksnega sveta spada tudi to, da poteka življenje v njem vedno manj na podlagi raznih družbeno-kulturnih sporazumov in projektov, ampak prevsem na podlagi interakcij in kolektivnega vedenja. To pa pomeni, da sodobni svet tudi ne sprejema projektov, ki temeljijo na veri in razumu. Zdi se mu preveč formalni, deduktivno determinirani in zato neustrezni. Isti svet pa je dovzeten za živo pričevanje, za etično evidenco, ki jo ponujajo posamezniki ali

²⁴ Prim. G. Lazzati, *Secolarità e laicità*, v: *Il regno* 12 (1985) 334.

²⁵ Prim. Herder *Korrespondenz* 6 (1986) 259.

²⁶ Prim. Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi, toč. 63; 64; 80, v: *Cerkveni dokumenti* 31, Ljubljana 1986.

skupine.²⁷ S tega zornega kota pomeni vloga katoliških laikov v interakcijah sodobnega sveta večjo vrednost kot vse deklaracije celotne Cerkve in vsega sveta.

Nekatere perspektive in naloge

Analiza mesta in vloge laikov v Cerkvi in svetu nam razodeva naravo sedanjega prelomnega časa. Koncilska in pokoncilska prenova Cerkve ni le ura laikov, ampak v resnici ura Cerkve, ura prenove podobe cerkvene skupnosti.

Za nadaljnje razvijanje in predvsem uresničevanje nove vloge laikov v Cerkvi in svetu je potrebno najprej odpirati več možnosti za versko-teološko izobraževanje laikov. Zakonik cerkvenega prava jim daje to pravico. Tako ne bi bili le duhovniki tisti, ki se edini razumejo na cerkvene in verske zadeve. Duhovniki bi dobili sodelavce, partnerje, katerih mnenje, predloge, pobude in tudi kritike bi ne le veljalo upoštevati, ampak bi postali enakovredni sestavni del delovanja Cerkve.

Vsaj nekoliko je pičlo zavzemanje duhovnikov za izobraževanje laikov (npr. v okviru katehetsko pastoralnega tečaja) pogojeno s tem, da si nekateri duhovniki ne želijo versko izobraženih laikov in sodelavcev, ker vidijo v njih predvsem kritike, konkurente ali kaj podobnega. Gotovo pa imajo takšni duhovniki še staro predstavo o Cerkvi.

Na izobraževanje se vse bolj navezuje tudi angažma laikov; ta pa postaja vse pomembnejši, saj pomeni vedno bolj pogostno obliko pripadnosti Cerkvi. Takšna dejavna pripadnost je značilna za moderne družbe, kjer predvsem delovanje pogojuje zavest pripadnosti. Kjer človek ni aktiven, kjer ne more sodelovati, nekaj narediti, tam se čuti tujca, ne pa člana skupine.

Nova vloga laikov v Cerkvi in svetu vsekakor ne more zaživeti brez boljših modelov komuniciranja znotraj Cerkve. Za velik prepad med klerom in laiki sta veliko krivi govorica in slabo komuniciranje, saj ovirata kroženje informacij, recipročno razumevanje in rast zaupanja med obema skupinama. Izboljšanje komuniciranja vsekakor kliče tudi po preseganju delitve med učečo in poslušajočo Cerkvijo. Tudi hierarhija mora vedno znova postajati poslušajoča Cerkev. Je čas govorjenja in poslušanja, čas poučevanja in učenja . . .

Pri vsem tem gre za podobo Cerkve, kjer bo vse manj potrebe po »od spodaj« in »od zgoraj« – kjer laiki ne bodo več »spodaj«, spodnji sloj. Ta razprava želi prispevati tudi k temu, da bi sam pojem laik postal odvečen ali vsaj stopil v drugi plan. Vsi smo najprej kristjani, to nam je skupno. Šele nato so eni laiki, drugi duhovniki.

²⁷ Prim. L. Casati, *L'appartenenza alla società civile come coscienza cristiana*, v: *I laici nella chiesa*, v op. 17 n.d., 107.

Alojz Snoj

Naloge laikov v novem ZCP

1. Kratek zgodovinski oris¹

Laikat v razvoju zgodovine Cerkve moremo proučevati bodisi v smislu pojmovanja, ki ga je o laiku imela vsakokratna krščanska družba in cerkvena literatura, bodisi v smislu pravne discipline položaja laikov.

Tu omenimo le to, da so v prvotni Cerkvi ob upoštevanju razlike med kleriki in laiki le-ti sodelovali pri določenih cerkvenih funkcijah, kot je razvidno iz cele vrste jasnih pričevanj. Tako so npr. laiki oznanjali božjo besedo (Apd 8); razdeljevali so evharistijo (Pismo Ignacija Antiohijskega); sodelovali na zborih, kjer so volili škofo (Pismo Cipriana); delili pravico.

Že v 4. stoletju pa se pričinja poglobljati razlika med kleriki in laiki. Oblast, ki jim je bila sprva priznana, se jim je vse bolj omejevala. Prepove se jim izvrševanje kleriških služb, med katere je spadala delitev krsta (Apostolske konstitucije pred l. 400). Teodozije zakonik (l. 438) prepoveduje laikom sodelovati v teoloških diskusijah; papež Leon (l. 440–461) jim prepove pridigati. Počasi se jim omejujejo ne le funkcije, ki so strogo povezane s kleriško službo, temveč tudi take, ki so bile same po sebi lastne laikom oziroma bi jih mogli laiki bolje opravljati.

Razlika med kleriki in laiki postane še bolj radikalna v srednjem veku. Gratianov dekret (l. 1140) prinaša zanimivo besedilo, ki odločno zatrjuje, da obstajata dve vrsti kristjanov: v prvo so uvrščeni kleriki in redovniki, v drugo pa laiki. Laikom je »dovoljeno imeti časne dobrine, vendar le za lastne potrebe. Nič ni bolj bednega kot prezirati Boga zaradi denarja. Laikom je dovoljeno poročiti se, obdelovati zemljo, odločati v sporih prek sodbe, braniti lastno stvar, polagati na oltar darove, plačevati desetine; tako se morejo rešiti, če se izogibajo napakam in delajo dobro«. ²

Tridentinski koncil je še nadalje poglobil razlikovanje med kleriki in laiki tudi na zunaj: obveznost kleriške obleke. V tridentinskem duhu je oblikovan tudi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917.

¹ Pri pripravi tega koreferata sem se opiral predvsem na naslednjo literaturo: G. Dalla Torre, *Il laicato*, v: *Il diritto nel misterio della Chiesa II*, Quaderni di Apollinaris 2, str. 176-206, Roma 1981; E. Capellini, *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1983; G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell' ordinamento canonico*, Milano 1985.

² *Decretum Gratiani*, c.7, C. XII, q. 1.

Šele 2.vatikanski koncil pomeni preobrat teh teženj. Drži se trdno nespremenljivega načela hierarhične ustanove Cerkve in želi pod drugimi vidiki zmanjšati razliko med kleriki in laiki, izhajajoč iz načela radikalne oziroma temeljne enakosti, ki obstaja med božjim ljudstvom.

2. Pravni pojem laika

a. ZCP 1917

V tradicionalnem kanonskem obravnavanju definicija laika – v primerjavi s kleriki in redovniki – na splošno ni bila podana. Njegov pravni pojem je bil izražen prek negativnega opisa pravnega položaja vernikov laikov. Laiki so namreč verniki, ki ne pripadajo ne kleru in ne redovnikom (kan. 107, 108, 491,948 itd.). Malo je bilo določb, ki so se nanašale na laike, in še te v večjem delu namenjene temu, da laike izključijo od pravic, funkcij in privilegijev, ki so bili pridržani kleru. V bistvu je bilo laikom izrečno posvečenih 43 kanonov, od teh se jih je 41 nanašalo na pravila o društvih vernikov, h katerim so lahko pripadali tudi kleriki in redovniki. Samo prva dva kanona, 682 in 683, izrečno govorita o laikih, a tudi iz teh dveh ni mogoče napraviti definicije laika. Prvi pove, da imajo laiki pravico dobivati od klera duhovne dobrine, potrebne za zveličanje, kar je končno pravica vseh vernih, drugi pa, da ne smejo nositi duhovniške obleke. Na kratko moremo določbe Zakonika povzeti takole: Po božji uredbi se v Cerkvi ločijo kleriki od laikov (kan. 107).

– Prepovedi: laiki se ne smejo vmešavati v cerkveno volitev (kan. 166), pridigati v cerkvi (kan. 1342-par. 2), opravljati opravilo rabsodnika v cerkvenih pravadah (kan. 1931).

– Dovoljenja: laikom je dovoljeno izvrševati funkcijo zapisnikarja v kuriji za vse spise, razen v kazenskih zadevah proti klerikom (kan. 373-par. 3); morejo pomagati župniku pri poučevanju otrok v krščanskem nauku (kan. 1333-par. 1); lahko opravljajo službo zastopnika in odvetnika pri cerkvenih sodiščih (kan. 1657-par. 1).

b. 2. vaticanski koncil

Ekleziologija 2. vaticanskega zbora ponovno ovrednoti t.im. zgodovinski in sociološki vidik Cerkve kot božjega ljudstva, ki potuje skozi zgodovino (poleg karizmatičnega in duhovnega vidika Cerkve kot Skrivnostnega telesa). Takoj se poveča zanimanje za laike, ki sestavljajo znaten del božjega ljudstva. Izdelana je bila t.im. totalna ekleziologija: Cerkev je hkrati ustanova in združenje, je hierarhična in občestvena, je pravna in mistična, je vidna in nevidna obenem. O laikih pravi koncil: »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetuh« (C 31,1).

Iz tega, kar koncil pove o laikih, moremo zaključiti:

– laik je član božjega ljudstva, deležen Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe;

– posebnost je njegova posebna, njemu lastna svetost, svetna narava in je torej različna od tiste, ki jo imajo kleriki in redovniki;

– njegova posebna poklicanost, naloga, je iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarja s časnimi rečmi in jih ureja v skladu z božjo voljo. Njegova naloga je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi je tesno povezan, tako osvetljuje in usmerja, da se te vedno razvijajo v skladu s Kristusom ter v slavo Stvarniku in Odrešeniku;

– v svetu živi, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih ter v rednih družinskih in družbenih razmerah, se pravi živi v svetu in tukaj se mora posvetiti in posvečevati svet.

Dva izmed kriterijev, ki sta vodila in poživiljala reformo Zakonika, sta bila: prvi, zvestoba koncilu, prizadevanje, da bi se ta čimbolj zvesto prevedel v pravne norme; in drugi, zvestoba pravno-zakonodajnemu izročilu Cerkve. Novosti ne pomenijo preloma s tradicijo, ampak razvoj v popolni skladnosti in nepretrgani zvezi. V luči teh dveh kriterijev lahko razumemo tudi novo zakonodajo o laikih.

3. Naloge laikov v novem ZCP

Poglavitne naloge laikov v novem Zakoniku so zapisane v drugi knjigi, ki govori o božjem ljudstvu. Osnovne naloge razberemo najprej iz kanonov, ki govorijo o dolžnostih in pravicah vseh vernikov, to je klerikov, laikov in redovnikov.

a. Enake dolžnosti vseh vernikov (kanoni 208–223)

Kan. 208 takoj na začetku razglša »ustavno« enakost vseh vernikov glede dostojanstva in dejavnosti. V moči krsta je namreč vsak vernik deležen trojne Kristusove službe. To pa hkrati vsem nalaga pravico in dolžnost aktivnega in odgovornega sodelovanja v življenju in poslanstvu Cerkve. V načelu enakosti, ki sloni na kristopodobnosti, in izvira iz krsta, so torej obsežene dostojanstvo, svoboda ter odgovornost vseh vernikov.

Vsi verniki imajo dolžnost:

- ohranjati občestvo s Cerkvijo, vestno spolnjevati dolžnosti, ki jih imajo tako do vesoljne kakor do delne Cerkve (kan. 209);
- dolžnost sveto živeti in pospeševati rast in svetost Cerkve (brez dvoma ena najpomembnejših in vzvišenih nalog vsakega vernika) (kan. 210);
- sodelovati pri misijonski dejavnosti Cerkve (kan. 211);
- skazovati pokorščino temu, kar pastirji razlagajo (kan. 212,1);
- razodevati svojim pastirjem svoje mnenje glede vprašanj, ki zadevajo blagor Cerkve (kan. 212,3);
- podpirati Cerkev v potrebah, pri bogočastju, apostolatu, dobrotelnosti in vzdrževanju služabnikov (kan. 222,1);
- dolžnost pospeševati socialno pravičnost (kan. 222,2).

b. Dolžnosti vernikov laikov (kanoni 224–231)

Poleg tistih dolžnosti in pravic, ki so skupne vsem vernikom, imajo laiki tudi svoje posebne pravice in dolžnosti. Različnost in enakost sta namreč temeljni načeli v ustavnosti Cerkve.

Novi Zakonik v primerjavi s starim posveča veliko pozornosti mestu in vlogi laikov v Cerkvi. Temeljna pravica in dolžnost laika je oznanjevanje odrešenja, »ki

jih še posebej veže v tistih okoliščinah, kjer samo po njih ljudje lahko slišijo evangelij in spoznajo Kristusa« (kan. 225,1). Isti kanon priznava laikom v 2. paragrafu dolžnost prepajanja časnih dadje lahko slišijo evangelij in spoznajo Kristusa« (kan. 225,1). Isti kanon priznava laikom v 2. paragrafu dolžnost prepajanja časnih danosti z evangeljskim duhom. Takole pravi: »(Laiki) imajo tudi to posebno dolžnost, da vsak po svoji zmožnosti časno ureditev stvari prepajajo in spolnijo z evangeljskim duhom in tako na poseben način v urejanju teh stvari in izvrševanju svetnih nalog dajejo pričevanje za Kristusa.«

Na prvem mestu so poklicani graditi božje kraljestvo prek družine in v njej. Vsaka družina ima kot družba z lastnimi in prvobitnimi pravicami pravico, da pod vodstvom staršev svobodno ureja domače versko življenje. Tako pravi Izjava o verski svobodi. Za konci so torej dolžni z zakonom in družino graditi božje ljudstvo, obenem pa imajo težko dolžnost in pravico, da otroke, ki so jim dali življenje, tudi vzgajajo. »Zato je prva dolžnost krščanskih staršev oskrbeti otrokom krščansko vzgojo po nauku, ki ga uči Cerkev« (kan. 226,2). Vloga staršev in družine v funkciji poučevanja pa je močno poudarjena tudi v tretji knjigi, ko Zakonik govori o učiteljski službi Cerkve v obliki katehiziranja, katoliške vzgoje in šol (na primer kanoni 759; 766; 774,2; 785; 793; 796-798) in pa v četrti knjigi, ko Zakonik govori o posvečevalni vlogi družine: »...na poseben način so te službe deležni starši tako, da v krščanskem duhu živijo in skrbijo za krščansko vzgojo otrok« (kan. 834,4; glej tudi kanone 861,2; 872; 892; 910,2; 914).

Zanimiv je vsekakor kanon 227, ki pravi: »Verniki imajo pravico, da se jim v zadevah svetne družbe prizna tista svoboda, ki pripada vsem državljanom, ko se pa poslužujejo te svobode, naj skrbijo, da svoje delovanje prepajajo z evangeljskim duhom in so pozorni na nauk, ki ga oznanja cerkveno učiteljstvo, vendar naj se varujejo, da bi v domnevah ne prikazovali svojega gledanja kot nauk Cerkve.« Tu je povzet nauk 2. vatikanskega zbora o verski svobodi, o avtonomiji zemeljskih realnosti ter o lastnem poslanstvu laikov v svetu. Cerkev ne zahteva za svoje vernike nikakršnih prednosti ali privilegijev, ampak samo tisto svobodo, ki temelji na sami človeški naravi. Država mora te pravice ne le priznati, ampak tudi varovati.

Nadaljnji predpisi prinašajo določbe glede sposobnosti laikov, ki so kot taki primerni za določene cerkvene službe po pravnih predpisih (kan. 228,1) in kot strokovnjaki ali svetovalci v pomoč pastirjem Cerkve, kakor tudi kot člani posvetovalnih teles, kot jih predvideva nova zakonodaja (par. 2). Pomemben je kan. 129, saj pravi, da so za oblast jurisdikcije po pravni določbi sposobni le tisti, ki so zaznamovani s svetim redom. Po izvrševanju iste oblasti pa lahko po pravni določbi sodelujejo tudi verniki laiki. V območje splošnega kakor tudi območnega prava pa spadajo podrobnejše določbe. Dejansko že sam Zakonik daje nekaj primerov. Poglejmo jih:

- sodnijska služba laika v sodnem zboru (kan. 1421);
- službeno biti navzoč pri poroki (kan. 1112);
- možnost študija in poučevanja (missio canonica) na cerkvenih fakultetah in univerzah (kan. 229);
- moški laiki morejo biti s predpisanim liturgičnim obredom za stalno sprejeti v službo bralca ali mašnih pomočnikov. Začasno pa lahko to službo opravljajo tako moški kakor ženske (kan. 230).

Laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, so dolžni pridobiti si primerno izobrazbo (kan. 231). Pravico imajo do dostojnega plačila in socialne varnosti.

Julka Nežič

Laiške pastoralne službe v Cerkvi (na Slovenskem)

Uvod

Že v letih pred 2. vatikanskim koncilom, posebej pa še po njem, so se v Cerkvi začele razvijati ob duhovniški službi tudi razne (pastoralne) službe laikov, ki jih prejšnja stoletja niso poznala. Vzrokov za njihov razvoj oziroma razmah je več: tako teoloških kakor tudi socioloških. Navajam samo tri:

1. Razumevanje Cerkve kot božjega ljudstva.

Predkoncilsko poudarjanje razlik med kleriki in laiki je stopilo v ozadje; v ospredju je teologija o skupnem poslanstvu in soodgovornosti vseh krščenih.

2. Upadanje števila posvečenih duhovnikov.

Mnoge manjše župnije ostajajo brez rednega duhovnika, večje pa imajo premalo duhovnikov, ki so preobloženi z delom. Da pastoralno delo v župnijah ne bi trpelo, sprejemajo nekoč tipično duhovniška opravila (npr. katehizacijo) laiki, redovniki ali redovnice.

3. Spremenjeno mesto žensk v družbi in Cerkvi.

Mnogo – če že ne večino – laških služb v Cerkvi opravljajo prav ženske, ki želijo in pričakujejo, da jim kleriki in drugi laiki dovolijo opravljati v Cerkvi tudi odgovornejša in zahtevnejša dela, primerna njihovi izobrazbi in sposobnostim, ter priznajo njihov delež odgovornosti v Cerkvi in za Cerkev.

Pastoralne službe v Cerkvi

1. Vsem pastoralnim službam – duhovniški, diakonski in laškim – je skupno, da temeljijo na karizmah. Te so od posameznika do posameznika različne, ker upoštevajo človekovo enkratnost, pa tudi potrebe sveta in Cerkve. »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh. Enemu je po duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po istem Duhu darovi ozdravljanja, drugemu čudežna moč, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov« (1 Kor 12,7–10).

To je tudi razlog za mnogovrstnost pastoralnih služb. »Tisti, ki jih je Bog v Cerkvi postavil, pa so: prvič apostoli, drugič preroki, tretjič učitelji, potem darovi moči, potem darovi ozdravljanja, pomaganja, vodenja in različnih jezikov« (1 Kor 12,28).

2. Pri vseh gre tudi za (posebno) poklicanost, ki jo mora poklicani sprejeti resno in odgovorno ter iskati možnosti, da bi jo lahko uresničil. »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove (charismatum), izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerкви in svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerкve« (L 3). Ista mera odgovornosti se zahteva od tistih, ki naj bi mu pomagali pri odkrivanju in uresničevanju poklicanosti.»Duhovniki naj laikom z zaupanjem izročajo naloge v službi Cerкve, pustijo naj jim svobodo in področje dejavnosti, na primeren način naj jih celo spodbujajo, da se lotevajo del tudi na lastno pobudo« (D 9).

3. Čeprav je krst tisti zakrament, brez katerega ni nobene pastoralne službe, pa je za sprejem službe oz. postavitve v pastoralno službo lahko potrebno še posebno poslanstvo, ki ga izda škof (npr. kanonična misija za poučevanje verouka) ali celo poseben zakrament (duhovniško in diakonsko posvečenje).

Pastoralne službe laikov v Cerкви

Službe, ki jih laiki opravljamo v Cerкви, so lahko začasne ali trajne.

1. Začasne so tiste, ki jih opravljamo samo določen čas, in sicer le toliko časa,
 - dokler traja potreba po določeni službi (npr. delitev obhajila),
 - dokler imamo poslanstvo (npr. služba člana ŽPS),
 - dokler smo pripravljeni oz. sposobni službo opravljati (npr. enoletna priprava otrok na birmo).

Vse te službe opravlja laik ob rednem civilnem poklicu ali med šolanjem oz. potem, ko je upokojen. Zanje navadno ni potrebna posebna teološka izobrazba, pač pa se le priporoča. Za opravljanje teh služb navadno zadostuje župnikovo pooblastilo, v nekaterih primerih je potrebna tudi škofova potrditev (npr. za člane ŽPS).

2. Trajne laiške službe v Cerкви so tiste, ki jih narekujejo stalne potrebe (npr. katehiziranje), in jih posameznik sprejme kot svoj življenjski poklic, v katerem želi ostati vse življenje oz. večji del življenja. Lahko gre za popolno zaposlitev v Cerкви (npr. katehisti/nje) ali samo delo (npr. organisti/nje). Za te službe je potrebna tudi poglobljena teološka izobrazba. Kadar gre za popolno zaposlitev in zahtevno delo (npr. katehizacija otrok in odraslih, vodenje raznih skupin ipd.) nastavi laika škof in mu tudi da potrebno misijo.

Laiške službe v Cerкви na Slovenskem

Poznamo tri glavne skupine pastoralni služb laikov pri nas:

- pastoralni sodelavci/ke,
- katehisti/nje,
- pastoralni asistenti/ke.

Za to delitev smo se domenili na seji ŠPS v Mariboru in trenutno velja samo za mariborsko škofijo.

1. Pastoralni sodelavci/ke

V to skupino spadajo liturgični (ministranti, organisti, pevci, bralci, delilci obhajil), katehetski (priprava na obhajilo, spoved, birmo) in drugi sodelavci (npr. člani ŽPS). V glavnem so to začasne službe in jih laiki opravljajo poleg svojega civilnega poklica oz. šole in kot upokojenici.

Naziv je gotovo precej splošen, vendar naglaša, da so te službe pastoralne in da gre za duhovnikove sodelavce, ne pa samo za pomočnike.

2. Katehisti/nje

Imajo teološko izobrazbo, in sicer teološko pastoralni tečaj s katehetsko specializacijo, za katehiziranje pa potrebno misijo. Njihovo glavno delo je redna katehizacija, in to v eni ali večih župnijah. To delo opravljajo ob civilnem poklicu ali pa so samo v cerkveni službi.

Naziv je vezan na izobrazbo in ne toliko na delo, ki ga katehisti/nje opravljajo. Ustreza takrat, ko kdo samo katehizira, je pa preozek v vseh tistih primerih, kadar je laik samo v cerkveni službi in poleg kateheze opravlja vrsto drugih del.

3. Pastoralni asistent/ka

Naziv je vzet iz nemško govorečega prostora. Namenjen je vsem tistim, ki so končali teološki študij na fakulteti in so torej diplomirani teologi – laiki. Pastoralni asistent/ka je lahko samo v cerkveni službi, lahko pa to službo opravlja ob drugem poklicnem delu. Ker imajo višjo izobrazbo od katehistov/inj, so sposobni sprejeti tudi zahtevnejša in odgovornejša dela. Nastavlja jih škof.

Naziv gotovo ni najprimernejši, saj izhaja iz glagola »asistirati«, ki pomeni: biti zraven, stati ob strani, pomagati, pri tem poklicu pa gre za mnogo več.

Prav bi bilo, da bi za vso Slovenijo uvedli enotno terminologijo in bi pri tem bolj upoštevali delo kot pa razlike v izobrazbi.

Odperta vprašanja in problemi

Ko je dal koncil laikom možnost študirati teologijo in se zaposliti v Cerkvi, je s tem povzročil cel plaz vprašanj in problemov, tako teoretičnih (teoloških) kakor tudi praktičnih.

1. Na mnogih teoloških fakultetah (predvsem v Nemčiji in Avstriji) se je število laikov tako dvignilo, da so bili že čez nekaj let kandidati za duhovniški poklic v manjšini. To je gotovo povzročilo stres za fakultete (način študija, urniki, predmetnik) in bogoslovja (novi problemi pri vzgoji, vzgoja za sodelovanje). Pri nas tega navala (še!) ni bilo, vendar je ves čas po koncilu vpisano na teološki fakulteti nekaj laikov, predvsem žensk.

2. Marsikateri duhovniški kandidat, ki je prej videl edino možnost dela v Cerkvi samo v duhovniški službi, je ob srečanju s pastoralnimi službami laikov stopil v vrste laičkih teologov, katehistov oz. pastoralnih asistentov (referentov). S tem pa se je število duhovnikov še bolj skrčilo.

3. »Uradna Cerkev« se ob tem pojavu čuti nekoliko negotova: na eni strani ji laičke pastoralne službe pomagajo reševati problem pomanjkanja duhovnikov, saj laiki sprejemajo razna opravila v Cerkvi, na drugi strani pa je prav to vzrok za nove probleme. Jasnih smernic, ki bi opredelile pastoralne službe laikov in njihov odnos do posvečenega duhovništva ter bi veljale za vso Cerkev, še namreč ni – razen to, kar je bolj splošno rečeno v koncilskih odlokih in Zakoniku cerkvenega prava. (Nemški škofje so – izhajajoč iz zaključkov nemške škofovske sinode pripravili sicer poseben dokument /Zur Ordnung der pastoralen Dienste, l. 1977/, ki pa veljajo le za nemške škofije.)

4. Duhovniki se ob pojavu laičkih služb sprašujejo, kaj je pravzaprav specifično duhovniškega, če pa laiki ponekod opravljajo vse, razen spovedovanja in maševa-

nja. Nekoč tipična duhovniška opravila to niso več (npr. katehiziranje, delitev obhajila, branje božje besede pri bogoslužju). Če duhovnikom ostane le spovedovanje in maševanje, smo njihovo službo zreducirali na minimum – na kulturna opravila. Če pa je specifikum posvečenih duhovnikov vodstvo župnijskega občestva, potem laike ne bi smeli nastavljati na župnije, ki nimajo rednega duhovnika (primeri v Avstriji, Nemčiji, Braziliji), niti jim dovoliti voditi neevharistična bogoslužja.

5. Morda prav zaradi tega mnogi želijo, da bi se laiki, predvsem laiški teologi, dali posvetiti za stalne diakone. Tako bi bili pridruženi klerikom in bi bil marsikateri problem vsaj manjši, če že ne rešen. Ne smemo pa pozabiti, da gre za pastoralni poklic laikov, ki ima svoje mesto v Cerkvi. Poleg tega je tudi služba stalnih diakonov še pod »vprašajem«: ali gre za obnovo nekdanjega poklica ali pa bo Cerkev to službo prilagodila današnjim razmeram in potrebam ter dala možnost za razvoj cele palete diakonskih služb.

6. Laiki, predvsem laiški teologi/nje, so marsikje le »mašilci lukenj«, ali pa se tako počutijo. To pomeni, da njihova služba nekako »visi v zraku« – potrebna je samo toliko časa, dokler ne bo dovolj duhovnikov; opravljajo pa samo tista dela, ki jih duhovniki zaradi preobloženosti ne morejo. Torej ne glede na poklicanost laika in na karizme, ki jih je prejel. Dejansko pa si duhovniška služba in služba laikov ne nasprotujeta in druga druge ne izpodrivata; potrebni sta obe. Pastoralne službe laikov niso konkurenca duhovniški službi, ta pa ni ovira za opravljanje laiške službe v Cerkvi.

7. Problemi, s katerimi se srečujejo laiki v svojem pastoralnem delu, so zelo različni. Med njimi so posebej izraziti:

- zaradi angažiranosti v župniji – posebej še ob praznikih – večkrat trpi družina;
- kot zakonci in starši so zelo izpostavljeni, saj so bolj kot drugi kristjani deležni kritike, kar je gotovo veliko breme;
- ker niso niti kleriki niti redovniki, večkrat težko najdejo svojo obliko duhovnosti, ki bi ustrezala njihovemu laiškem stanju.

8. Posebno vprašanje so napetosti in nerazumevanje, ki se lahko pojavijo pri vsakem sodelovanju. Niti duhovniki niti laiki nismo dovolj pripravljeni za skupinsko delo in delitev odgovornosti. Toda vsaka napetost, ki jo sprejmemo in zrelo rešujemo, more voditi k poglobljenim odnosom in koristi tudi delu.

9. Gotovo so laiške pastoralne službe velika priložnost za vse. Občestvu so z njimi dane nove možnosti za živo krščanstvo, laiki pa imajo možnost izoblikovati tudi nove pastoralne službe, ki niso obtežene s tradicionalnimi predstavami. So torej novo vino v novih mehovich.

Lojze Peterle

Vloga laikov v slovenskem prostoru

Vsekakor ne živimo v času, ko bi se lahko zadovoljevali z razglabljanjem o tem, koliko angelčkov lahko pristane na mezincu ali palcu. Naš čas je čas krize, s katero smo zaznamovani bolj, kot se mogoče tega zavedamo, ne glede na to, koga krivimo zanj in koliko čutimo lastne krivde pri tem. Ko govorim o krizi, mi gre za okvir razmišljanja o vlogi kristjana v slovenskem prostoru. Čeprav bi lahko rekli, da je in bo za kristjana svet v krizi vse dotlej, dokler bo kdo čutil pomanjkanje ljubezni, mislim, da je treba izhajati prav iz krize, v kateri živimo.

Govorimo o gospodarski, politični, socialni in vse bolj o moralni krizi. Govorimo o ekološki katastrofi, o strahu, o krizi medčloveških odnosov, o krizi družine, osebe, o grožnji orožja in grožnji atoma, govorimo o nujnosti preživetja. Ugotavljamo, da ni več pravega veselja do življenja, ne v republiki Sloveniji ne v slovenskih pokrajinah zunaj njenih meja. Nemočni štejemo samomore, alkoholno in drugače zasvojene, ne štejemo tistih, ki so ponudili možgane ali roke bolj ustvarjanju naklonjenim okoljem po svetu. Pri nas še vedno štejejo sovražnike, namesto da bi iskali prijatelje, rinemo po zgodovini, namesto da bi nas zanimali bolj sedanost in prihodnost (vloge zgodovine v ta namen pa ne razvijamo). Brez dvoma se je izkazalo, da tak razvoj ne pomeni napredka, niti ne more voditi vanj.

Če bi govorili z demografsko količinskega vidika, je jasno, da so laiki največji del naroda. Jasno pa je tudi, da dobrih dvajset let po koncilu, po stoletjih zapostavljenosti, ne moremo pričakovati, da bo ta z vidika ustvarjalnosti neizkoriščeni del naroda na hitro prešel v novo kakovost bivanja in se zavedel svoje odgovornosti, poslanstva in stvariteljske potence. Vsaj še nekaj časa (ker tudi ni opaziti posebnih naporov, da bi se zadeve koreniteje spremenile) bo to tiha večina brez pravih značilnosti subjekta. In če govorimo o laikih, o njihovi vlogi, se mi zdi pošteno govoriti predvsem oziroma samo o tisti vlogi, ki si jo bodo o sebi zamislili sami laiki. Ne gre mi ne za stranko ne za katoliško akcijo ne za laika kot podaljšek hierarhije, ki izvršuje zgoraj preišljena in naročena dela. Gre mi za laika, osebek, ki bo uresničeval po lastnem dojetju izbrano evangeljsko vlogo, katere uresničenje je lahko iz duhovnih izhodišč drugačno v družbenem prostoru Maribora kot v Ljubljani, drugačno v Celovcu kot v Trstu ali Buenos Airesu.

Ko poudarjam pomen samozavedajoče se osebe, ki je glavni pogoj za zrelo vero, ne mislim s tem izvzemati laikov iz Cerkve v smislu nekakšne posebne vrste s posebno duhovnostjo. Duh je pač eden, službe pa različne. V zvezi z dejavnostjo laikov v svetu/za svet se vedno pojavlja vprašanje odnosa do hierarhije, do Cerkve

učiteljice. Zavzemam se za to, da bo Cerkev kot skrbnica nad Kristusovo besedo pomagala predvsem k etični, na božji besedi utemeljeni osmislitvi kristjanove dejavnosti za svet, da bi gledal nebo skozi zemljo, zemljo pa skozi nebo. Ta pomoč bi morala biti tolikšna, da bi se prebujen laik odločal suvereno za socialni angažma, ne da bi hodil za posamezna vprašanja po »navodila« h kleru.

O vlogi laikov je mogoče govoriti z različnih vidikov. Recimo z vidika preteklosti. Napačno in nevarno je mišljenje (tudi občutje), da je kristjan tisti, ki je izgubil vojno (in prihodnost). Eno od poenostavljenih gledanj je še vedno tisto, ki vidi v kristjanu predvsem pripadnika nazora poražencev in nazora, ki naj bi bil sprt z znanostjo in s pametjo. Slovenski kristjan (mislim na laika, duhovnik je vendar drugače zavarovan) ima v slovenskem krščanskem izročilu toliko pozitivnih, prav navdušujočih prvin in oseb, da ga ni treba biti sram ali strah pred nikomer; ima toliko nastavkov za teoretično in praktično delo, da je lahko tega samo vesel. Da pa bi lahko zgradil svojo laiško identiteto, bi si moral razviti zgodovinski in kulturni spomin o možeh, dejanjih in duhu slovenskega krščanstva. Seveda pa sklicevanje na preteklost ne more pomagati veliko, če si ne bo laik zgradil svojega mesta v tej družbi z vsakdanjim zavzetim delom za njen napredek. Izročilo je lahko samo izhodišče.

Kako naj laik odgovarja na krizo?

Ne bi bil rad visokodoneč s tradicionalnim krščanskim izrazoslovjem – recimo: laik nosilec Luči, kristjan znamenje Upanja itd. Ostanimo za začetek bolj na tleh in recimo: Če bi se kristjan resno postavil samo za izvajanje naše ustave ali za uresničevanje deklaracije o človekovih pravicah, bi že veliko storil za našo skupnost. Za marsikaj sploh ne bi potreboval sklicevati se na evangelij, pač pa le z evangelijem podprto državljansko zavest.

Za izhod iz krize je pomembno predvsem troje: etika, znanje in demokracija. Lahko bi rekli tudi drugače: odgovornost, strokovnost in čut za človekove pravice. Iz zavesti odgovornosti izhajajo potem človekoljubna in družboljubna dejanja, iz znanja dobre strokovne rešitve za odprta družbena vprašanja, iz čuta za človekove pravice pa skrb za človekovo dostojanstvo in omogočanje njegovega uresničevanja v intimnem in družbenem smislu.

Če bo gledal laik skozi nakazano dioptrijo, ne bo mogel mimo analize o ogroženosti posameznika, o prizadetosti družine in naroda, o ogroženosti življenja v planetarnem in lokalnem smislu.

Če bo gledal tako, bo zastopal etično razmerje do življenja, bo kot starši skrbel za tak sistem vzgoje in izobraževanja, ki ne bo ideološko ekskluziven in v smislu splošne omike nevarno pomanjkljiv, bo kot delavec v podjetju deloval proti manipulaciji, se zavzemal za strokovno najboljše rešitve, se bo kot politični subjekt zavzemal za demokracijo, bo kot potrošnik nasprotoval prodaji človeku škodljivih hranil in drugih izdelkov, bo, bo . . .

Še ena beseda se ponuja, skozi katero lahko gledamo na vlogo laika – ustvarjalnost. Ena naših prvih skrbi je vzpostavljanje pogojev za neovirano ustvarjanje, začevši s pravico dvoma in kritike obstoječega. Skrb za ustvarjalnost pomeni skrb za kakovost, ene od redkih deviz, na katero lahko kot narod v svoji fizični majhnosti lahko stavimo. Posebej bi bilo treba poskrbeti za razširitev pojma ustvarjalnosti, ki se je pri nas močno zožil, posebej v smislu »družbene aktivnosti«. Skrbeti bi morali za tako pojmovanje ustvarjalnosti, po katerem bo spadalo vanj tudi materinstvo in odgovorno starševstvo, da mater ne bo strah rojevati otrok v tako družbo, da jih ne bo strah hudega mita »žene proizvajalke«.

Pri razmišljanju o vlogi laika v slovenskem prostoru sta pomembna ta čas in ta prostor. Zanju je značilna kriza, ki jo trpno in dejavno živimo. Za izhod iz krize je potrebno predvsem troje: etika, znanje in demokracija.

Če bi laik v slovenskem prostoru aktualiziral (postavljaj v današnji čas) evangelijsko sporočilo v tej smeri, potem bi v celoti izpolnil svojo vlogo. Ne tako, ki bi jo kdo predpisal, ali bi jo kje naročili, ampak po lastnem dojetju izbrano evangelijsko vlogo.

Iz zavesti odgovornosti izhajajo človekoljubna in družboljubna dejanja, iz znanja dobre strokovne rešitve za odprta družbena vprašanja, iz čuta za človekove pravice pa skrb za človekovo dostojanstvo in svobodno uveljavitev osebe.

Če bo gledal laik skozi omenjeno dioptrijo, ne bo mogel mimo analize o prizadetosti posameznika, družine in naroda, o ogroženosti življenja v planetarnem in domačem smislu.

Mogoče niti ni toliko potrebna analitska zavzetost, saj v osnovi vemo, kako je z zadevami, čeprav je tudi res, da je večkrat težko prodreti v ozadje zastrtega zla. Bolj je potrebna razreševalska zavzetost in tu se šele resno pokaže subjekt. Zavzemam se za laika, ki bo v našem družbenem prostoru nosilec dejavnosti v vsem razponu družbenega življenja, ki bo utiral pot problemskemu, namesto ideološkemu gledanju pri reševanju skupnih zadev. Prav v njegovi skrbi pri reševanju skupnih vprašanj (tega) našega sveta se bo pokazala moč njegove etike, znanja, demokratičnega čuta in recimo šele nazadnje moč njegove vere in ljubezni.

Skrb za veselje do življenja, za zdravo okolje, za socialno zdravje, za kulturo prebivanja, za človekove pravice, posebej za demokratično odločanje bi morali biti izraz laikove krščanske ljubezni. V oporo pa naj mu bo zgodovinski in kulturni spomin v zvezi z izročilom slovenskega krščanstva in vsega zlahtnega, kar so drugi Slovenci dobre volje prispevali v našo zakladnico.

Valter Dermota

Marijino češčenje do zadnjega koncila*

Drugi vatikanski cerkveni zbor je vnesel v življenje katoliške Cerkve mnogo novega. Marsikaj je danes drugače, kot je bilo pred letom 1965, ko je koncil končal svoje delo. To velja zlasti za nauk in češčenje matere božje Marije.

Ko je papež Janez XXIII. sklical koncil, je želel, da bi bil ta predvsem »pastoralen« ali »delovno uresničevalen«; po osnovni usmeritvi koncila se je marsikaj spremenilo tudi v gledanju na Marijo. Zanj, kakor za Cerkev, veljata dva vidika: Kaj Marija (Cerkev) sama na sebi je in v čem je njeno delovanje. Oboje je potrebno, kajti brez dejstva, da kdo je ali biva, tudi ni njegovega delovanja. Najprej moraš bivati, šele potem lahko deluješ.

Pretekla stoletja so pri Mariji občudovala predvsem njeno lepoto in vzvišenost. Rekli bi lahko, da so se ljudje prepustili njenemu čaru. Na osnovi zelo skromnih podatkov so iz Sv. pisma izdelali Marijin veličastni lik; to je bilo vsekakor nadvse prijetno delo, ki pa je zahtevalo velik delovni napor. Ker niso mogli osredotočiti svoje pozornosti hkrati na dve stvari, se niso toliko posvečali njenemu delovanju v Cerkvi.

V smislu svojega pastoralnega ali delovno uresničevalnega programa je osredotočil 2. vatikanski cerkveni zbor svoje razmišljanje o Mariji na njeno delovanje oziroma sodelovanje pri odrešenjskem delu njenega sina Jezusa Kristusa. Na osnovi Marijine duhovne podobe, izoblikovane v prejšnjih stoletjih, se je osredotočil na njeno delovanje v Cerkvi pri uresničevanju odrešenjskega načrta Jezusa Kristusa.

Kateheza uvaja mladi krščanski rod v versko življenje; to pomeni, da ga uči ali seznanja z naukom Jezusa Kristusa, zlasti pa ga usposablja za življenje po njegovem nauku. Zato hočemo spregovoriti o Mariji v katehezi po 2. vatikanskem cerkvenem zboru. Pri tem bomo razmislili o mariologiji in Marijinem češčenju:

- a) v zgodovini,
- b) na 2. vatikanskem cerkvenem zboru,
- c) po 2. vatikanskem cerkvenem zboru.

* Za Marijino leto objavlja Bogoslovni vestnik najprej zgodovinski pregled mariologije in marijanske pobožnosti do 2. vatikanskega koncila, temu bo pa sledila predstavitev koncilске in pokoncilске mariologije in pobožnosti do Marije.

Marija pod dvojnimi vidikoma

Regensburški mariolog Wolfgang Beinert pravi, da je življenjska usoda Marije iz Nazareta določena s tem, da je mati Jezusa Kristusa. To ji je zagotovilo mesto v Cerkvi. Iz tega se je razvil dvojen odnos.

1. Cerkveno učiteljsko-teološko kot tematsko in sistematsko razmišljanje odnosov do njenega sina Jezusa Kristusa in do Cerkve, iz tega se je razvila mariologija ali znanost o Mariji, materi Jezusa Kristusa, in njenega odnosa do Cerkve.

2. Duhovno razmišljanje o osebnem liku, ki je nastal iz teh odnosov, in je pripeljalo do najrazličnejših oblik pobožnosti z močno poudarjenimi čustvenimi vidiki; to izražamo z besedami »marijanska pobožnost« (Beinert 1985, 53).

Oba vidika se med seboj prepletata in prinašata stalno napetost v življenje verujoče skupnosti. Vloga Marije kot matere Jezusa Kristusa lahko postavi v ospredje to njeno nalogo in potisne v pozabo njeno osebo in osebnost, kar pomeni, da naloga = funkcija zatemni Marijino osebo in osebnost. Prevelika zavzetost za Marijin osebnostni lik ali celo njena absolutna osebnost pa nam ne da videti odrešenjske enkratnosti Jezusa Kristusa; to pomeni, da zaradi občudovanja njene osebnosti pozabimo na njeno nalogo ali funkcijo pomočnice Jezusa Kristusa pri odrešenju. Takó mariologija kot znanost o Mariji in marijanska pobožnost s podobo Marijine osebnosti v središču imata svojo vsebino, nalogo in meje: vsaki je treba dati svoje in preprečiti neupravičene posege (prim. 53). Eno je znanost o Mariji, drugo pa je ljubezen ali pobožnost do nje. Čista znanost o Mariji nima razloga, da jo gojimo, sama pobožnost brez poznanja pa lahko zavede v pretiravanja. Potrebna je pobožnost, ki je zgrajena na temeljitem poznanju. Naša pobožnost do Marije mora biti znanstveno ali »mariološko« utemeljena in naše znanje mora dobiti svoj pobožnostni ali »marijanski« izraz.

Vsekakor je treba sprejeti dejstvo, da je znanost o Mariji vsebovana v knjigah in jo lahko vsak trenutek preverimo, marijanska pobožnost pa ni nekaj otipljivega in natančno določljivega, ker živi in biva samo v srcih vernikov in se izraža v pobožnosti in verskem obnašanju (Söll, 95); to pa je metodološko težko dostopno.

Georg Söll, profesor mariologije na Salezijanski teološki visoki šoli v Benediktbeuernu v ZRN meni, da ni mogoče ločiti znanstvenega razglabljanja o Mariji ali mariologije od pobožnosti do Marije ali »marijanskega« čutenja krščanskega ljudstva, ker gresta vzporedno, čeprav zaradi ozke poti, po kateri hodita skozi zgodovino, enkrat prehiteva ena, drugič zopet druga. Poleg tega se medsebojno spodbujata v rasti in pogojujeta v življenju. Ni ju mogoče ločeno obravnavati.

1. Doba cerkvenih očetov (I.–VII. st.)

1. *Marija v prvotni Cerkvi.* Ko je Jezus Kristus štirideset dni po veliki noči odšel k svojemu Očetu in pustil apostole in učence same, je pri njih ostala Marija, Jezusova mati. Zaradi svojega odnosa do Jezusa Kristusa in zaradi svojega osebnega dostojanstva in ugleda je bila nekako srce prvotne Cerkve. Toda tudi ona je odšla za svojim sinom v večno slavo.

Po Marijini smrti so njen spomin krojili štirje dejavniki: Religiozno čutenje judovstva kljub velikemu spoštovanju do žena, kot so Debora, Judita, Estera, ni potrebovalo ženske pri izoblikovanju oznanjevanja in bogočastja; krščanstvo se je

moralo braniti pred kultom materinstva poganškega sveta; nizek družbeni in kulturni položaj ženske v tedanjem času je preprečeval uvajanje ženskega lika v krščanstvo in dajal prednost češčenju mučencev. To velja tako za nauk kakor tudi za pobožnost do Marije (Söll, 96). Na Marijo so pozabili in njen lik je zbledel.

2. *Začetki nauka o Mariji.* Krščanstvo je živelo in se razvijalo v helenističnem kulturnem svetu. S pomočjo grške filozofije je moralo izoblikovati jasen in dosleden verski nauk. Pri tem se je moralo opirati na zgodovinsko zanesljive vire; to je o. leta 200 privedlo do tega, da so določili knjige Svetega pisma, te pa odločno govorijo o Jezusu Kristusu in njegovi materi Mariji. Sredi silnih duhovnih bojev se je izoblikoval verski nauk o Jezusu Kristusu kot pravem Bogu in človeku, učlovečeni drugi božji osebi, in njegovem odrešenjskem delu. Ko so natančno določili nauk, da je Jezus Kristus pravi Bog in pravi človek, je Marija mati božja, ki je spočela Jezusa Kristusa od Svetega Duha in je zato vedno devica (20,98); nauk o Jezusu Kristusu ali kristologija je postal osnova za nauk o Mariji oziroma mariologija.

Hkrati so cerkveni očetje (Ignacij Antiohijski okoli 110) učili, da je Marija deviško spočela Jezusa Kristusa. Isto je trdil tudi mučenec Justin (okoli 165) in Marijino vlogo primerjal z vlogo Eve, matere vseh ljudi. Irenej Lyonski (202) je cerkveno izročilo Male Azije prenesel v Galijo in povezal Marijino materinstvo z vednim devištvom.

Koncila v Niceji 325 in v Efezu 431 sta obe Marijini vlogi – matere in device – slovesno potrdila.

Začetki Marijinega češčenja. »Pri tej temi se navadno ne obračamo na prvi dve stoletji,« pravi že omenjeni Georg Söll (20,104), toda hkrati s širjenjem Svetega pisma je postajal znan tudi Lukov evangelij, po katerem prihaja Mariji čast in priznanje s treh strani: nadangel Gabrijel pozdravi Marijo: »Zdrava, milosti polna, Gospod je s teboj.« Elizabeta ji vzklika: »Blagoslovljena si med ženami in blagoslovljen je sad tvojega telesa« (1,42) in »srečna, ker si verovala« (1,45). Preprosta ženica izjavlja: »Blaženo telo, ki te je nosilo, in prsi, ki so te dojile« (11,27). Marija je imela svoje »mnenje« o celotnem dogajanju okoli Sina Jezusa in sebe in je v vsej ponižnosti priznavala: »Odslej me bodo blagrovali vsi rodovi« (1,48). Tudi sv. Pavel je s svojo trditvijo, da je »Bog, ko se je izpolnil čas, poslal svojega sina, rojenega iz žene« (Gal 4,4), mnogo pripomogel k Marijinemu češčenju. Danes je Lukovo poročilo o Jezusovi mladosti razlog za močna razhajanja med teologi in eksegeti, dasi so tudi pritrdilni glasovi zelo močni, zlasti ko je René Laurentin napisal 600 strani obsegajočo razpravo v prid te teme, toda takrat si niso zastavljali podobnih vprašanj in so prav Lukove trditve spodbujale, naj bi posnemali tako nadangela Gabrijela kakor Elizabeto in ubogo ženico, hkrati pa so navajale k češčenju matere božje Marije. Markovo poročilo o zadržanem odnosu Jezusa do svoje matere (3,33) in Lukovo (8,21) še zdaleč nista mogli zmanjšati občudovanja in spoštovanja, ki so ju v vernikih zbujala prva poglavja Lukovega evangelija.

Dokler konec 2. stol. niso bile dokončno določene knjige Svetega pisma ali kanon, so krščansko verovanje sooblikovali tudi drugi spisi. Med te štejemo zlasti *apokrif*e, h katerim spada za našo razpravo pomemben »Protoevangelij sv. Jakoba« iz srede 2.stol., ki zelo natančno opisuje Marijino življenje in je veliko prispeval k poznanju matere božje Marije ter vdanosti do nje.

Že omenjeni cerkveni očetje, Ignacij Antiohijski, Justin, Irenej in drugi, so poleg nauka o Mariji širili tudi svoje občudovanje, spoštovanje, vdanost in pobožnost do

Jezusove matere. Tudi ti so odločilno vplivali, da je Marija postajala vedno bolj središče, h kateremu se je kakor sončna roža k soncu obračalo srce vernikov.

Občudovanje in češčenje Marije matere božje je v dveh stoletjih silno poraslo in lahko razumemo ljudske množice, ki so l. 431 cele dneve vztrajale pred cerkvijo sv. Modrosti v Efezu in čakale na izid cerkvenega zbora, ki naj bi dokočno priznal Marijino božje materinstvo. Ko so koncilski očetje končno odločili o Bogorodici –Theotokos, navdušenju ni hotelo biti konca.

4. *Nadaljnji razvoj spoznanj nauka o Mariji.* Ko so na osnovi jasno izoblikovane nauka o Jezusu Kristusu določili Marijino božje materinstvo in vedno devištvo in ju razglasili za verski resnici, so hoteli teologi, ki jih je podpiralo verno ljudstvo, zvedeti o Mariji še več. Zanimal jih je predvsem Marijin začetek in konec.

Pri razmišljanju o Marijinem začetku so naleteli na skoraj nepremostljivo oviro izvirnega greha. Tudi Marija je bila potomka Adama in Eve, zato podvržena izvirnemu grehu. Toda verski čut pobožnega ljudstva je slutil, da Marija ni mogla in smela biti podvržena grehu, tudi izvirnemu ne. Začela so se razglabljanja, ki so trajala 14 stoletij vse do 8. decembra 1854, ko je papež Pij IX. razglasil Marijino izvzetost od izvirnega greha za versko resnico.

Podobno je teklo razmišljanje o Marijinem koncu življenja na zemlji. Če je smrt kazen za greh in če Marija ni naredila niti osebne greha niti ni bila podvržena izvirnemu grehu, zakaj bi morala biti potem podvržena smrti? Tako vzporedno razmišljanje je včasih doseglo dramatične zaplete in se končalo 1. novembra 1950, ko je papež Pij XII. razglasil versko resnico o Marijinem vnebovzetju z dušo in telesom.

To so štiri glavna dejstva o materi božji Mariji in jih je Cerkev razglasila za versko resnico. Toda ob teh in s temi so rasla še druga spoznanja – kajti ljubezen z nenasitnim hrepenenjem želi čimveč zvedeti o svoji ljubljeni osebi – o Mariji: o njeni izvzetosti od vsakega greha, njenemu duhovnemu materinstvu, posredništvu Mariji kot podobi in vzoru Cerkve; te so nekateri škofje predložili papežem, da bi jih versko definirali. Papeži tega niso storili ali pa so v svojem imenu razglasili kot nedogmatizirane resnice, Pij XII. Marijo za Kraljico in Pavel VI. Marijo za mater Cerkve.

5. *Marijin moralni lik.* Nauk o Mariji se je razvijal na osnovi grške miselnosti, ki je iskala idealne predstave resničnosti (Platonov svet idej) in je svoja spoznanja skušala čimbolj estetsko izraziti; tudi v izbrani besedi. Veliki cerkveni govorniki so na osnovi Svetega pisma Stare in Nove zaveze izoblikovali idealen Marijin lik, tako njeno človeško podobo kakor duhovno popolnost. Pri tem je šlo pobožno navdušenje pogosto pred teološkim razglabljanjem.

Naj omenimo splošno razširjeno mnenje, da je evangelist sveti Luka »naslikal« Marijo. Gotovo je ni naslikal kot slikar, ker so svetemu Luki pripisovali »Madon-ne«, nastale v 12. stol. in so naslikane v bizantinskem slogu. Podal pa je njeno moralno podobo na osnovi osebnih informacij, ki jih je mogel dobiti samo pri Mariji (oznanjenje, rojstvo Jezusa), kot to dokazuje biblicist Aristide Serra v delu *Modrost in kontemplacija Marije po Luku* (Marianum, Roma, 1982) in na osnovi katerega so potem skupaj s podatki iz SZ in NZ sestavili Marijino podobo čednosti in kreposti.

Georg Söll opominja, da je v vzhodnem delu rimskega cesarstva, kjer ni bilo težkih političnih sprememb zaradi preseljevanja narodov in so živeli sorazmerno

mirno, cvetelo na eni strani teološko razglabljanje v smislu starogrške filozofije in na drugi strani ljudska pobožnost, ki je Marijo vedno bolj jasno opredeljevala, tako da niti vse bogastvo grškega jezika ni imelo zadosti izrazov, s katerimi bi bili mogli povedati vse, kar so teologi in pobožno ljudstvo hoteli vedeti in povedati o Mariji (Söll, 128).

Naj nam v pojasnilo pomaga nagovor Cirila Aleksandrijskega, ki je udeležence cerkvenega zbora v Efezu 431 takole pozdravil: »Bodi nam pozdravljena, Bogorodica Marija, časti vreden biser celega zemeljskega kroga, luč, ki nikdar ne ugasne, krona devištva, žezlo pravičnosti, svetišče, ki ga nihče ne more uničiti. Bodi pozdravljena, ti, po kateri je po celem svetu češčena presveta Trojica, pred katero bežijo hudi duhovi, s katero je bil vržen z neba hudič in skušnjavec, po kateri je bilo padlo bitje zopet deležno nebes; po kateri je vse stvarstvo iz oblasti poganstva prišlo do spoznanja resnice, po kateri vernikom delijo krst, z maziljenjem podeljujejo veselje; po kateri po vsem svetu gradijo cerkve, v katerih vodijo ljudi k pokori, po kateri apostoli ljudstvom oznanjajo odrešenje; po kateri se k življenju vračajo mrtvi in katere duhu vladajo gospodovalci« (Söll, 120).

6. *Marija stopa v liturgijo.* Teološko razglabljanje o Mariji in pobožno čustvo vernega ljudstva sta s privolitvijo cerkvene oblasti omogočili posebno češčenje, višje od češčenja svetnikov in nižje od božjega. Velika zasluga vzhodne Cerkve je sposobnost, da so Marijino češčenje uspeli uskladiti in podrediti celotnemu bogoslužju v čast sv. Trojice in Jezusu Kristusu. Predmet liturgičnega češčenja je bilo Marijino sodelovanje pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa, njen odnos do presv. Trojice, njena posebna vloga vzora in sodelavke v Cerkvi in njena osebna svetost.

Že evangeliji in Nova zaveza nakazujejo posebno mesto Marije v krščanskem življenju: Gal 44, Mt 1-2, Lk 1-2, Jn 2,1-11; 19.20. Drugo stoletje se ustavlja ob Mariji kot novi Evi, in to izraža v slikah in apokrifih. Tretje stoletje nam daje prvo Marijino, še danes živo molitev Pod tvoje varstvo pribežimo. V četrtem stoletju Atanazij in Ambrož postavita Marijo za zgled krščanskemu ljudstvu. V petem stoletju postaja Marijino češčenje vsakodnevni običaj (Severijan iz Gabale), tako da Marijo »častijo v vseh deželah in jezikih« (Nil iz Ancire).

Kot javna praznika so začeli priznavati po Efezu 431 Marijino vnebovzetje (LThK 1939, VII/935) in po Niceji 325 brezmadežno spočetje (LThK 1934, III/662). Kot splošne, a ne javne praznike pa so obhajali Marijino očiščevanje (svečnica) v Jeruzalemu že v 4. stol., Marijino oznanjenje 430 v Carigradu in Marijino obiskanje.

Ko so se v zahodnem rimskem cesarstvu po preseljevanju narodov uredile razmere, je tudi zahodna Cerkev sprejela Marijo v svoje liturgično praznovanje; to je imelo blagodejne posledice zlasti za spreobrnjena germanska in slovanska ljudstva.

Že od 4. stol. posvečajo Mariji cerkve, dajejo deklicam njeno ime, tako je »Marijino ime po celem zemeljskem krogu najlepše in najbolj priljubljeno ime« (LThK 1962, VII, 78).

V dobi velikih cerkvenih zborov, ko se je v pogovoru in boju s krivoverci izoblikoval nauk o Jezusu Kristusu, sta bili tudi Marijino božje materinstvo in vedno devištvo jasno opredeljeni in sta postali razpoznavno znamenje cerkvene pravovernosti. Marija ni bila samo polna milosti, krščanskih kreposti in čednosti, temveč sodelavka Jezusa Kristusa pri odrešenju. Vprašanja, kako daleč je segala njena vloga, si takrat niso zastavljali, kaj šele da bi bili kot med reformacijo nanj negativno

odgovarjali. V smislu popolnosti Kristusovega skrivnostnega telesa so vsi udje, vsak po svoje, sodelovali pri odrešenju; eni s priprošnjo, drugi s svojim zgledom. Vsekakor pa je pobožnost vernega ljudstva vedno hodila nekaj korakov pred znanstveno razlago cerkvenega nauka (Söll, 141).

Zasluga za izoblikovanje osnovnega nauka o Mariji in pobudo k ljubezni in predanosti Jezusovi materi pripada vzhodni Cerkvi. Marijini prazniki, bogati liturgični marijanski teksti, navdušene pridige, molitveni obrazci, klici in antifone in zlasti še ikonografski prikaz Marijinega odrešenjskega dela so neprecenljiv zaklad, ki ga je Zahod v celoti spoznal šele v 10. stoletju (Söll, 148). Po prelomu z rimsko Cerkvijo 1054 se je razvoj glede dogem ustavil in se je vzhodna Cerkev tako glede nauka kakor pobožnosti ustalila na prvih sedmih koncilih. Sedaj je vloga nadaljnje razvoja nauka o Mariji in pobožnosti do nje pripadla zahodni Cerkvi.

7. *Konec patristične dobe.* Ko so na 3. vesoljnem cerkvenem zboru v Carigradu 680/81 obsodili monotelete, ki so v smislu monofizitizma stavili v Jezusa Kristusa samo eno voljo, se je nekako simbolično končala patristična in začela nova doba. Mariologija je postala samostojna znanost, neodvisna od kristologije. Začela se je opirati na antropologijo, ki pa jo je bilo treba najprej ustvariti.

2. Doba ljudske pobožnosti, redov in univerz (VIII. do XV. stoletja)

1. *Ljudska pobožnost.* S 7. stol. so se za vzhodno rimsko cesarstvo začeli težki časi napadov in osvajanj, ki so se končali 1453 s padcem Carigrada. Teološko razglabljanje se je preneslo na Zahod, kjer je sv. Benedikt 529 ustanovil prvi samostan svojega reda (istega leta so zaprli zadnjo pogansko filozofsko šolo v Atenah) in s tem začel veliko delo redov za napredek Evrope. Benediktinskemu in drugim, iz njega nastalim redovom so se v 11. stol. pridružile univerze; te so na svojih teoloških fakultetah gojile teološko znanost, tudi mariologijo.

V nasprotju z grškim nadčasnim gledanjem na Marijo, v kateri so videli vsemu zemeljskemu dogajanju odmaknjeno pozlačeno ikono, so verniki Zahoda hoteli videti *Marijo konkretno kot pomočnico v vsakdanjih težavah*. Temu se je pridružila še germanska in slovanska težnja po *individualiziranju* religioznega življenja, ki je tako v Mariji kakor v svetnikih hotelo videti svoje *vzornike*. Pri tem ne smemo pozabiti, da so stoletja srednjega veka ljudem prinesla neizmerno veliko gorja s kugo, vojnam, naravnimi nesrečami, z ognjem, s povodnjimi, z gladom in boleznimi. Pred tem je odpovedala vsaka človeška pomoč in je preostala samo božja (Söll, 162).

Germani in Slovani kot novi prebivalci Evrope in v marsičem nasledniki rimskega cesarstva so sicer sprejeli krščanstvo, vendar pri tem *ohranili mnogo poganskih prvin*, med te spadajo materinske boginje germanske in slovanske mitologije. Kakor je krščanska religija zdaleč prekašala poganstvo, tako sta tudi Marija in njeno češčenje nudila mnogo privlačnejšo podobo kot poganske boginje rodovitnosti, materinstva in ženskosti. Toda kakor se je krščanstvo v prvih stoletjih moralo braniti pred vplivom grško-rimskih ženskih boginj, tako je tudi sedaj marsikaj poganskega prešlo v krščanstvo spreobrnjenih Germanov in Slovanov. Ne bo odveč, če navedemo besede kard. Newmanna, ki je hotel Angležem približati Marijino češčenje in priznal: »Ljudska religija je vedno tudi pokvarjena religija« (A Letter to

Pusei). Tudi zato, ker prevzema sebi tuje prvine. Prav tako so irski misijonarji, ki so spreobrnil h krščanstvu dobršen del Evrope, prinesli svoje posebnosti. Isto velja za druge misijonarje, kot npr. za sv. Martina iz Panonije in sv. Ireneja iz Male Azije, ki je misijonaril v južni Galiji.

Za nadaljnji razvoj mariologije in marijanske pobožnosti je pomemben adopcianizem, ki se je pojavil že v 8. stol. v Španiji in učil, da se je Jezus Kristus rodil samo kot človek, pa ga je Bog potem adoptiral ali posinovil in je tako postal Bog. Če bi bilo to res, je Marija spočela in rodila samo človeka Jezusa, zato ni niti mati božja niti vedno devica. Adopcionisti so v Mariji videli predvsem Gospodovo dekle. To je seveda zbudilo močno reakcijo in so imenovali Marijo Maria mater Dei gloriosa (Marija slavna mati božja) ter jo začeli – kljub poudarjeni odvisnosti od sina Jezusa – prikazovati v njeni lastni duhovni in telesni veličini. Skušali so jo predstaviti kot samostojno individualnost (Pavlin iz Akvileje 802, Alkuin 804). Iz tega časa in okolja prihaja tudi načelo *deucit-potuit-ergo facit* (primerno je bilo ali spodobilo se je, bilo je mogoče, torej je bilo storjeno) (Söll, 150), ki je imelo posebno pomembno vlogo, zlati v času po reformaciji.

Neverjetno močan vpliv na pobožnost tako do Marije kakor do svetnikov so imele različne legende, navadno zgodovinsko osnovane, pesniško in domišljjsko obdelane in z obilico čudovitih, deloma tudi čudežnih dogodkov. Naj navedemo samo *Legendo sanctorum* – Svetniško legendo, ki je kmalu dobila ime *Legenda aurea* = Zlata legenda, kjer mnogo pripoveduje tudi o Mariji Jezusovi materi (prim. X. von Ertzdorff, *Marienlegenden* v LThK 1962, VII, 72).

Novi bogoslužni prostori so dobili slikovno in tudi kiparsko opremo. Umetniki ali tudi samo samouki so zajemali snov iz bogate zakladnice Sv. pisma Stare in Nove zaveze. V središču pozornosti je bilo Jezusovo odrešilno delo. Priljubljeni motivi so bili: Jezusova mladost, njegovo trpljenje in smrt. Prav to pa je področje, kjer ni mogoče brez Marije. In čim več je bilo v kaki cerkvi o Mariji, tem bolj je bilo zadoščeno ljudski krščanski pobožnosti.

V primerjavi propadajoče grško-rimske kulture so bila germanska in slovanska ljudstva moralno nedotaknjena in je veljalo pravilo, da pri njih naravno pomeni tudi нравno. To se je kazalo zlasti pri vrednotenju ženske, saj je bila popolnoma enakovredna moškemu, obenem pa je zaradi materinstva moškega daleč prekašala. Iz take ocene je zrasel poseben kult viteškega češčenja ženske, ki je dobil v Mariji, prečisti devici in materi, svoj poseben izraz.

Viteško razpoloženje je tudi na religioznem področju dobilo svoj poseben izraz križarske vojne. Podobno razpoloženje med moškimi je hotelo dobiti svoj delovni, v tem primeru vojaški izraz. Verniki so težko prenašali kruto dejstvo, da je bila rojstna dežela Jezusa Kristusa in njegove matere Marije v rokah nekristjanov. Zato je klic »Bog tako hoče«, klic k osvoboditvi Svete dežele, ki je bila tudi Marijina domovina, naletel na takojšen odziv: kdor je le mogel, se je udeležil boja za osvoboditev Jezusove in Marijine dežele. To je imelo zopet poseben odmev v celotnem Marijinem češčenju (posvetitve, Marijini vitezi).

Nepremagljiva sla, da bi spreminjali kraj bivališča, in s tem želja po potovanju, ki so jo v času preseljevanja pokazala evropska ljudstva, sta se po prvih stoletjih naselitve v novi domovini zopet pojavila v obliki romanj v svete kraje, med katerimi so bila tudi Marijina svetišča.

Krščanstvo je izdelalo natančen *sestav za praznovanja svojega liturgičnega letnega kroga*. To je izredno pospeševalo poglobitev pokristjanjenja. Liturgija je veli-

ko dopolnjevala samo začeto in včasih le v glavnih obrisih nakazano evangelizacijo, ki se je zaključevala s krstom. Katehizirala pa je liturgija s svojim obnavljanjem odrešenjskih dogodkov. Temelj liturgičnega dogajanja so bili velika noč in binkošti, za pripravo in pomoč pa božič in Marijini prazniki, vključeni v osrednje odrešenjsko obhajanje. Že zaradi omenjenih poganskih ženskih božanstev in zlasti še zaradi osnovnega življenjskega dogajanja okoli rojevanja je krščanstvo nekako zadovoljevalo osnovne potrebe teh ljudstev (to verjetno velja za pokristjanjevanje vseh primitivnih ljudstev).

Ta *materinski vidik Marijine osebe* je z versko vsebino Jezusove matere pritegoval ljudi in poleg Jezusa Kristusa in presv. Trojice ter zakramentov izpolnjeval versko doživljanje spreobrnjenih ljudstev.

Novorojencem so dajali *krščanska imena*; najpogosteje tista, ki so bila sprejeta v rimski mašni kanon. Na prvem mestu je bila tu Marija. Zidali so *bogoslužne prostore*, katerim so morali dati zavetnika. Najbolj preprosto je bilo cerkve in kapele poimenovati po Mariji in svetnikih, zlasti apostolih iz mašnega kanona. Seveda so se zdela nekatera imena, kot Jurij, Nikolaj, Florijan, Andrej ipd., že takrat posebno privlačna. Če je bilo kaki vernici ime Marija, je gotovo skušala zbrati čimveč podatkov iz življenja svoje zavetnice. Večje poznavanje je pomenilo globljo vez in s tem večjo pobožnost in vdanost. Iz tega razloga se je isto ime pogosto nadaljevalo tudi v naslednjih rodovih.

V že navedenem citatu kardinala Newmanna piše: »Ljudstvu je prirojeno, da si skuša neskončno vzvišeno čimbolj približati. Pri tem obstaja nevarnost, da pojmujejo religiozne pojme preveč poenostavljeno in nebeške stvari preveč zemeljsko.« Redovi in univerte so skrbeli, da so te težnje dobile pravo usmeritev in so preveč zemeljsko pojmovanje poplemenitili z božjo modrostjo.

2. *Redovi in redovniki.* Leta 529 je sv. Benedikt ustanovil prvi benediktinski samostan v Monte Cassinu, pomembno ustanovo, ki je duhovno oblikovala Evropo, kar je sv. Benediktu prineslo čast do nedavnega edinega zaščitnika Evrope. (Leta 1984 je kot sooblikovalca Evrope Janez Pavel II. imenoval sv. Cirila in Metoda.) Benediktinci so s svojo delavnostjo in uravnovešenostjo pokazali nastajajoči Evropi, kako naj krščansko živi. Njihovo geslo »ora et labora« (moli in delaj) je najprej oblikovalo njihovo samostansko življenje in potem življenje kristjanov zunaj samostanov. Ti se pri menihih niso naučili samo umnega poljedelstva, vinogradništva, sadjarstva, živinoreje, gradnje hiš in mostov, temveč tudi urejenega krščanskega življenja in molitve. Osrednje dnevno opravilo benediktincev je bilo bogoslužje, zanj je veljalo »nič nima prednosti pred bogoslužjem«. Bilo je sestavljeno iz dnevnih ur, daritve in Bogu posvečenega dela. Sčasoma je prešlo v navado, da so zlasti bratje laiki opravljali mali oficij Matere Božje Marije. Toda ta je bil samo majhno znamenje velike predanosti benediktinskih menihov službi presvete Device.

Ko so prebivalci Evrope, nevešči poljedelstva in živinoreje, videli obdelane njive, cvetoče sadovnjake in vinograde, ki so rodili mnogo več kot njihova slabo obdelana polja, so poleg umnega poljedelstva in živinoreje od njih prevzeli tudi pravo pobožnost do matere božje Marije. Proti naravni težnji, da bi čudežno, to je s samo molitvijo, od Marije izprosili = izsilili milosti in darove, so jih menihi učili, da je treba najprej narediti vse, kar je v človekovih močeh, in šele potem iskati nebeške podpore.

Kakor je bila Marija vzornica življenja benediktinskih menihov, tako je postala vzornica vseh tistih, ki so se pri njih učili posvetnih spretnosti in krščanske modrosti.

Benediktincem so se kmalu pridružile še benediktinke in pozneje drugi iz benediktinskega reda nastali redovi, med njimi zlasti cistercijani. Tem so se pridružili različni *korarji*, ki so kot škofijski duhovniki želeli živeti v skupnosti. Tudi ti so s svojim globokim verskim in asketskim življenjem kazali, kako je treba krščansko živeti. Tudi *kartuzijanci* sv. Bruna so s svojim strogim življenjem dali zgled, kaj se lahko doseže s krščansko zatajevanim življenjem v korist bližnjega.

Bodisi zaradi vedno popolnejšega krščanskega življenja ljudstva bodisi zaradi zunanjih okoliščin so v visokem srednjem veku po 12. stol. nastali posebni redovi, ki so še posebno resno jemali evangeljske nasvete. Med temi so bili posebne omembe vredni viteški redovi za obrambo svete dežele, karmeličani in beraški redovi, zlasti frančiškani in dominikanci. Kako so bili prepojeni s pobožnostjo do Marije, nam povedo posebni nazivi, ki so si jih nadevali: karmeličani so se imeli za »Gospeljine brate«, dominikanci za »Marijine brate«, frančiškani pa so že od začetka imeli svoj red za ustanovo, ki si jo je na poseben način zamislila in jo hotela mati božja Marija.

Ker so bili zlasti frančiškani in dominikanci poklicani za dušno pastirstvo v nanovo nastajajočih mestih ali za obrambo vere, so svoje dušnopastirsko delovanje oblikovali v smislu marijanske usmerjenosti svojih redov. Ti redovi so poleg drugega ali ženskega imeli še tretji red, to je vernike, ki so živeli v svetu, vendar so delovali v smislu reda, kateremu so pripadali. Ker je bilo tretjerednikov mnogo, je bil tudi marijanski duh družbe značilen za to dobo.

3. *Univerze*. Vsebina krščanske vere, izražena v simbolu ali veroizpovedi, se je oblikovala s pomočjo grške filozofije, ki je bila nekak samoumeven pojem za znanost, zato je morala prej ali slej dobiti svoj vidni izraz. To se je zgodilo z ustanovitvijo univerz v 11. stoletju. Božje razodetje, vsebovano v Sv. pismu in izročilu, in se je moralo s pomočjo znanstvenih postopkov, prevzetih od grških filozofov, razvijati naprej. Kmalu so na univerzah začeli prevzemati vodilna mesta redovniki, predvsem dominikanci in frančiškani. V zvezi z naukom o Mariji, Jezusovi materi, so nadaljevali razglabljanje o vprašanjih, ki sta jih pred približno tisoč leti pustila odprta cerkvena zborna v Niceji 325 in Efezu 431: Marija je božja mati in vedno devica, toda kakšni so njeni začetki in kakšen je njen konec, se pravi Marijino brezmadežno spočetje in vnebovzetje? Pokazali smo že, da sta ti dve vprašanji zanimali predvsem cerkvene očete teologe, toda z dominikanci in frančiškani na univerzah se je zanimanje poglobilo in doseglo zlasti v frančiškane Dunsu Scotu skoraj nesluten razmah.

Omembe vredno je, da je pariška univerza kot pogoj za vpis postavila priznavanje Marijinega brezmadežnega spočetja. Prav tako je pomembno, da je bivši frančiškan Ksist IV. 8. decembra 1476 uvedel liturgični praznik brezmadežnega spočetja, ne da bi bila verska resnica kakor koli definirana.

Mnogo bolj kot akademske razprave na univerzah je bila pomembna pobožnostna usmerjenost tedanjih velikih pridigarjev, tako redovnikov kakor posvetne duhovščine, ki so pod vplivom akademskih razglabljanj na najvišji znanstveni ravni skušali buditi pobožnost do Marije. V smislu besed kard. Newmana je pobožnost do

Marije dosegla take razsežnosti, da je v določenih primerih skoraj zatemnila podobo Jezusa Kristusa.

4. Pobožne vaje. Splošno šolsko obveznost in s tem branje in pisanje so uvedli komaj pred dvesto leti. Dasi je Gutenberg izumil tisk že tristo let prej (1453), ljudem to ni koristilo, ker niso znali brati. Še slabše je bilo v tem pogledu v času, o katerem sedaj razpravljamo: brati in pisati so znali le duhovniki, redovniki in maloštevilni laiki. Za krščansko življenje je to pomenilo, da so se morali ljudje naučiti osnovnih verovanjskih dejstev na pamet. To se je pokazalo zlati pri molitvenih obrazcih, ki so predstavljali osnovo tedanje pobožnosti. To so bili: zdravamarija, rožni venec, litanije, Bernardova Spomni se, o premila Devica, Pod tvoje varstvo pribežimo.

Zdravamarija je sestavljena iz pozdrava nadangela Gabrijela »Zdrava Marija, milosti polna, Gospod je s teboj« (Lk 1,28), iz Elizabetinega pozdrava »blagoslovljena ti med ženami in blagoslovljen je sad tvojega telesa« (Lk 1,42), kakor nam poroča evangelist sv. Luka, ter iz dodatka »Jezus«. To zvezo poznajo že v vzhodni liturgiji (513) in liturgičnem petju zahodne Cerkve npr. v ofertoriju 4. adventne nedelje antifonarija Gregorija Veličega, toda kot obrazec ljudske molitve nastane po letu 1050. Od tega časa so sklepali oba pozdrava za »Jezus Kristus. Amen«; to je potrdil Urban IV. 1263. V teku 14. in 15. stol. pa so začeli dodajati še tretji del: »Sveta Marija, mati božja, prosi za nas grešnike zdaj in ob naši smrtni uri,« kar je Pij V. leta 1568 sprejel v brevir.

Rožni venec je nastal v samostanih, tam so neduhovniki po zgledu sobratov duhovnikov, ki so v brevirju molili 150 psalmov, oblikovali Marijin psalter, sestavljen iz 150 (psalmov) zdravamarij, s 15 očenašev, »slave očetu« ter premišljevanja skrivnosti iz Jezusovega življenja. Sedanjo obliko, ki jo je potrdil 1569 papež Pij V., je rožni venec dobil v treh stoletjih. Zlasti dominikanci so zelo pospeševali te vrste molitve in ji pripisovali izredno učinkovitost. Pij V., sam dominikanec, je zmago krščanskega brodovja nad Turki v Lepantu 7. oktobra 1571 pripisal uslišani molitvi rožnega venca in je zato tudi za vso Cerkev razglasil 7. oktober za praznik rožnega venca. Rožni venec je v stoletjih oblikoval krščanske množice in s tem prispeval k češčenju Jezusove matere Marije. K temu so veliko pripomogle bratovščine sv. rožnega venca. Že v 13. stol. so kot prva ustanovljena skupnost Tercijarni spokorniki, bratje in sestre sv. Dominika, molili Marijin psalter. Temu je konec 15. stol. sledilo pravo gibanje bratovščin sv. rožnega venca, ki jih je Sikst IV. 1479 cerkveno odobril in so nekatere šteje čez sto tisoč članov (Bihlmeyer, Rosenkranz, LThK 1936, VIII 992).

V latinski jezik prevedeni molitveni obrazec grškega izvora iz konca 3. stol. *Pod tvoje varstvo* je bil splošna last krščanske Evrope in je izražal veliko zaupanje vernege ljudstva v Marijo (LThK 1962, VII, 78). Dopolnilo je dobil v Bernardovi (1091-1153) *Spomni se, o premila Devica*, ki nekako nakazuje pravico krščanskega ljudstva do Marijine pomoči. Nasploh je bila globoka in občutena pobožnost sv. Bernarda odločilnega pomena pri oblikovanju pobožnosti do Marije v srednjem veku.

Podoben uspeh je doživela *Salve Regina = Pozdravljena kraljica*, katere nastanek ni znan (verjetno že v 10. stol., prim. W. Trtenkauf, *Salve Regina* v LThK 1964, IX, 281), pa je zato doživela toliko bolj zmagoslaven pohod po vsej Evropi od samostanov do katedral, od redovnikov in redovnic do preprostega vernega ljud-

stva. Tak krik, prošnja ubogega zapuščenega človeka po božji pomoči in Marijini priprošnji, je prišel 1568 v Rimski brevir in po liturgični reformi 1955 kot sklepna molitev v kompletorij. V mnogih krajih se je *Salve Regina* razvil v poseben marijanski obred in predstavlja danes enega izmed mnogih načinov češčenja Marije (Španija in Južna Amerika).

Peter Damiani, rojen (1072) v Ravenni, glavnem mestu bizantinske oblasti v Italiji, je poleg svojih diplomatskih in političnih nalog v službi Cerkve (Gregor VII.) skrbel tudi za duhovno obnovo. Sestavil je molitev *Po Mariji k Jezusu* in bil s tem začetnik enega izmed vodilnih načel katoliške asketike *Ro Mariji k Jezusu* (Söll, 166).

Veliko je k marijanski pobožnosti prispevala tudi Alma Redemptoris mater (*Prevzvišena mati Odrešenikova*), od 12. stol. antifona za seksto Marijinega vnebovzvetja in potem pripisana Hermanu Skrotovičenemu (prim. LThK 1957, I, 358).

Kakor je Sub tuum praesidium (Pod tvoje varstvo) prišla iz Vzhoda, tako je tudi prošnjska molitev v procesiji ali brez nje, z imenom litanija, prišla iz vzhodne Cerkve, tja pa iz Babilona in so jo poznali tudi v poganskem Rimu. *Litanije* v najrazličnejših oblikah so postale sestavni del bogoslužja (Gospod, usmili se, veliki petek), rabile najrazličnejšim namenom in so z njimi častili tudi mater božjo Marijo. Litanije so izredno priročna in koristna pobožna vaja. Lahko jih moli vsak, še tako preprost vernik, ker v najenostavnejši obliki samo ponavlja vzklike ali obnavlja prošnje. Dalje so zelo pestre in bogate vsebine. Končno imajo lahko tudi napev in tako neposredno izražajo verska doživetja in čustva. V Marijinih litanijah so izražene vse lastnosti in vsi vzdevki, ki so jih pobožni pridigarji naslovili na Marijo. Ob molitvi ali petju litanij se obnavljajo spomini na vsebino pridig v čast Mariji. Pri nas so znane zlasti lavretanske litanije, ki so jih prepevali v Lorettu, še prej pa v Parizu (1200) in pred tem na Vzhodu (prim. Balth. Fischer, *Litanei*, LThK 1961, VI, 1075). Marijine litanije so bile in so še danes sestavni del Marijinega češčenja z globoko versko vsebino.

Iz IX. stoletja prihaja od neznanega avtorja himna iz večernic večine Marijinih praznikov *Ave maris stella – Zdrava morska zvezda*, ki je ohranila živost in globoko vsebino vse do danes (H. Lausberg, *Ave maris stella*, LThK 1957, I, 1141). Walafrid Strabo (849) pravi: *Marija je morska zvezda »za nas, ki plujemo po morju tega sveta. Toda luč je Kristus, za katerim naj bi hodili«* (Söll, 166).

Na osnovi liturgičnih marijanskih spevov in zlasti iz globokega verskega doživljanja Marije (zaupanje, občutek varnosti, otroška vdanost materi, občudovanje vzvišenosti in lepote) je zraslo brez števila *pesmi*, med katerimi so nekatere dobile preprosto, druge pa visoko glasbeno obdelavo (*Stabat mater dolorosa*), vse pa so izražale ljubezen do svoje Gospe. Te pesmi so še danes ne samo del religiozne kulture, temveč pravi biser umetnosti, tako za rabo v cerkvi kakor tudi pri vsakdanjih opravilih (luščenje bučnega semena, cufanje perja, kožuhanje koruze).

Ko so različnim zvočnim telesom v 12. stol. dali obliko keliha in jih začeli vlivati iz bronca ter tako dobili zvonove, so z njimi klicali zlasti menihe k dnevni molitveni uram. Ta običaj se je kmalu prenesel v cerkve, kjer so od 1307 (Estergon) zvečer, 1317 opoldne (Parma) in 1386 popoldne (Praga) zvonili *angel Gospodov* in pri tem razmišljali: zjutraj o Gospodovem vstajenju, opoldne o Jezusovi smrti in zvečer o Gospodovem učlovečenju. Tem trem skrivnostim so dodajali zdravomarijo in zaključno prošnjo *Milost tvojo, Gospod*. Tako so vsak dan po trikrat obudili spomin na tri osnovna dejstva odrešenja (Th. Schitzler, *Angelusläuten*, LThK 1957,

I, 542). Sv. Frančišek je izrecno želel, da bi zvonček trikrat na dan vabil njegove sinove k Marijinemu pozdravu (19,39). Kmalu so tudi večerno pogasitev ognja v mestih zaradi nevarnosti požara (Feuerabend) povezali z zvonjenjem ob mraku.

Kot povzetek vede in pobožnosti do Marije v srednjem veku bi lahko ocenili skupaj z Georgom Söllom: »Marijino češčenje ni odvisno samo od razvoja dogem, temveč tudi od ljudske pobožnosti in ljudskega verovanjskega čuta, kjer sodelujejo občudovanje Odrešenikove matere, zaupanje v njeno pomoč, ki se je vedno znova potrjevalo v uslišanjih, pa tudi religiozna radovednost, verovanjsko veselje zaradi senzacije, povezave z vero v čudeže. In če hočemo iz srednjeveškega nauka in pobožnosti potegniti nauk, bi bil ta naslednji: Marija je imela pri oblikovanju srednjeveškega človeka in krščanstva nenadomestljivo vlogo, ki je nikakor ni mogoče odmisлити iz katolicizma in duha časa.« Isti avtor meni, da ne drži trditev nekaterih zgodovinarjev dogmatike, da je Marija zapolnila prazen prostor, ki ga je pustil Jezus Kristus, ker se je moral zaradi definicije nicejskega koncila 325 o skrivnosti presv. Trojice umakniti v nebesa. Zahodni vernik je namreč znal trpečega odrešenika vključiti v vsakdanjo molitev in ga prositi za pomoč v vsakdanjih potrebah. Toda Marijin lik je tudi pred njenim sinom, ki je bil Bog in človek hkrati, izžareval toliko milosti, veselja, trpljenja in veličasti, da je iz njega izhajala izredno privlačna moč, ki je s svojim solidarnostnim zadržanjem zbujala izredno občudovanje (Söll, 189).

3. Od tridentinskega (1543–1563) do 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965)

Tridentinski cerkveni zbor je priznal kot potrebno in tudi izvedel reformo na vseh področjih verskega življenja, tudi na področju Marijinega češčenja. Namesto da bi naštevati, kaj ni bilo prav ali kaj pomanjkljivo, bomo raje podali nove smeri razvoja pri nauku o Mariji in nove oblike marijanskega češčenja.

1. Znanstveni zasuk. 1. Povratek k virom. Sv. pismo (za katoličane tudi liturgija in cerkveni očetje). Katoličani in protestanti so si bili edini v priznanju, da je treba teologijo osnovati na razodetih virih in ne to kot razumsko spekulacijo. Zato sta obe strani poudarili pomen poznavanja Sv. pisma. Protestanti so potem iz študija Sv. pisma naredili osrednjo teološko znanost, medtem ko so katoličani veliko zanimanje za Sv. pismo, ki je izviralo iz humanizma, vzeli kot eno izmed prednostnih nalog in sredstev pri obnovi Cerkve.

2. Skupna ugotovitev. Ko so se tako katoličani kakor protestanti glede nauka o Mariji obrnili k Sv. pismu, so ugotovili, da Sv. pismo o Mariji zelo malo pove, in še tisto v povezavi z Jezusom Kristusom (Gozzelino, 41).

3. Različni odzivi na ugotovitev, da Sv. pismo zelo malo pove o Mariji. *Protestanti* so glede tega, da Sv. pismo zelo malo pove o Mariji in tako onemogoča znanstveno utemeljeno razpravljanje o njeni osebi in vlogi, odgovorili s tem, da o Mariji sploh niso razpravljali; rekli bi, da se zaradi pomanjkanja dokazov proces odloži. Toda ko so katoličani nadaljevali s češčenjem Matere božje in znanstveno utemeljevali njen nauk, so se postavili na negativno in nasprotno, da ne rečemo sovražno stališče.

Katoličani so priznali redkobesednost Sv. pisma o Mariji, vendar zato niso obupali nad položajem, temveč so na pomoč pri razglabljanju o Mariji pritegnili cerkveno izročilo in teološko dokazovanje. Zanje protestantska načela »samo Sv. pismo«, »samo milost«, »samo Kristus« itd. še zdaleč niso veljala in so jih celo imeli za zmotne.

Za katoličane je bilo jasno, da je bilo pred Sv. pismom izročilo in da sta evangelista Luka in Marko napisala svoja evangelija na osnovi izročila. Seveda evangelisti niso mogli napisati vsega, kar je Jezus Kristus storil in učil, čeprav se je ohranilo v izročilu. In to izročilo je prišlo prek cerkvenih pisateljev tudi do tridentinskega cerkvenega zbora in do nas. Treba je bilo samo izluščiti zlata zrna resnice in odpihniti pleve nepristnih dodatkov.

Veroizpoved, ki jo v veliki meri sprejemajo tudi protestanti, pa je bila izoblikovana s pomočjo filozofskega razglabljanja o razodetju, vsebovanem v Sv. pismu in cerkvenem izročilu. Metoda filozofskega razglabljanja je postala glavna znanstvena metoda srednjeveških univerz. Filozofsko oziroma teološko razglabljanje so kljub nasprotovanju uporabljali tudi protestanti, ker samo s Sv. pismom sploh ne bi mogli razviti svojega nauka. Nobenega resnega razloga ni bilo, da ne bi na osnovi izročila, zapisanega v Sv. pismu, s pomočjo Cerkvenega ustnega izročila in s pomočjo filozofske-teološke metode naprej razmišljali o resnicah, »ki jih učenci za časa Jezusa Kristusa niso razumeli«, in jih naprej razvijali.

4. *Metoda teoloških konvencij = primernosti.* S tridentinskim koncilom je dobila Cerkev silno udarno moč v Jezusovi družbi, ki jo je iz sveta tedanje katoliške inteligence v Parizu 1534 ustanovil sv. Ignacij Lojolski. Prinesla je novega duha na vsa področja verskega življenja. Tudi v teologijo. Med drugimi se je tu odlikoval Frančišek Suarez (1548–1617), ki skupaj s sv. Tomažem Akvincem in Dunsom Skotom sodi k velikim sistematikom katoliške teologije. V smislu filozofske tradicije krščanstva je izoblikoval metodo »filozofskih konvencij«, ki uporablja dedukcijo na osnovi načel »decuic-potuit« (spodobilo se je, torej je bilo), se opira na Marijino božje materinstvo in devištvo (dve definirani verski resnici) in tako skuša dognati celo vrsto skrivnosti in posebnih pravic, ki jih ni v Sv. pismu pa tudi v ustnem izročilu ne (Gozzelino, 39). S to metodo in ob geslu de Maria nunquam satis – so Mariji zaradi njene odličnosti dovoljeni vsi naslovi; zaradi analogije je Marija podobna Odrešeniku, njeno poveljevanje ne pozna druge omejitve kot božanstvo samo, zaradi njene enkratnosti zanjo ni nobeno češčenje preveč. Tako je bila nakazana pot, ki je vodila k liku Marije, precej drugačna od podobe, ki jo je nakazal sv. Luka.

5. *Nekateri značilni vidiki mariologije in marijanske pobožnosti ob koncu srednjega veka.* Močna oblika Marijinega češčenja je bila pri mnogih častilcih poudarjanje služabniškega odnosa do nebeške gospodarice. Na Vzhodu je šel ta vidik vzporedno s češčenjem Marije kot kraljice oziroma gospodarice (Carigrajski patriarh Eutimij), na Zahodu pa je to misel o službi Mariji izoblikoval zlasti Hildefonz iz Toleda (667) v spisu O devištvu: »Jaz sem hlapec Gospodove dekle, ker si kot mati mojega Gospoda postala moja gospodarica. Hlapec sem, ker si ti mati mojega oblikovalca.« Pozneje so razvili izraze kot služabnik, hlapec, suženj. Kot izpričuje Molitev k sveti Mariji iz 10. stol., so častilci pričakovali posebno zaščito: »O božja mati, moja najmilostljivejša gospodarica, moja sladkost, moje usmiljenje! K tebi se

zatekam z vso svojo vdanostjo in se ti izročam, da bi mogel biti po tvojem sinu tvoj vedni služabnik.«

Skoraj ob istem času se je v Galiji v Franciji izoblikovala podoba nebeške kraljice kot »ljubeče matere«, vendar ne na teološki, temveč na čisto pobožnostni ravni.

V tesni povezavi z odrešenjskim delom Jezusa Kristusa in njegovim trpljenjem in smrtjo, ki so ga začeli slaviti, se je v 13. stol. začela razvijati pobožnost do *sedmerih Marijinih žalosti*. Izhodišče so bile Marijine tožbe, kot jih je zapisal sv. Bernard v *De planctu beatae Mariae* (Tožbe blažene Marije), potrdilo ustanovitev reda servitov (1240), ki si je zadal za nalogo češčenje = službo Mariji, in dovršitev officium de compassione BMV (Opravilo sotrpjenja blažene Device Marije) s pretresljivo pesmijo slednico *Stabat Mater dolorosa* (Stala je mati žalostna), ki jo pripisujemo sv. Bonaventuri. Poleg sedmerih žalosti (Simeonova napoved, beg v Egipt, izguba dvanajstletnega Jezusa v templju, srečanje s sinom Jezusom na križevem potu, križanje, snemanje s križa in Jezusov pokop) so opravljali še posebno pobožnost na čast *Marijinim radostim*: oznanjenje spočetja, rojstvo Jezusa, prihod kraljev, vstajenje, vnebohod, prihod Svetega Duha in vnebovzetje (prim. LThK 1937, IX, 280 sl.).

Poleg zastopnikov moških redov sv. Bernarda za cistercijance, sv. Tomaža Akvinca za dominikance, sv. Bonaventure in Duna Skota za frančiškane, Dionizija Kartuzijanca in servitov so bile za Marijino češčenje pomembne *zastopnice različnih redov*, kot so Klara Asiška, Angela Folinjska, Katarina Sienska in Brigita Švedska, ki je med drugim napisala *Sermo angelicus de Virginis excellentia* (Angelski govor o izrednosti Device), v kateri pravi Marija: »Kakor sta Adam in Eva za eno jabolko prodala svet, tako sva moj sin in jaz z enim srcem svet odrešila« (20,187).

Ena izmed najbolj priljubljenih upodobitev je bila *Marija z zaščitnim plaščem*. Odločilna predloga za take slike je bila podoba v Clairvau, kjer so bili pod Marijinim plaščem predstavljeni vsi opati in opatice cistercijani, z opatsko palico in na kolenih. Nad vrati samostana je bil napis: »Obrni na nas, o sladka Devica Marija, svoje milostne oči in čujaj, o vzvišena Zaščitnica, svojo hišo« (20,187). Pod tem plaščem je našel srednjeveški človek globoko bistvo svojega krščanskega in človeškega bitja. Zaščitene osebe klečijo pod plaščem, vendar to ne pomeni, da molijo svojo boginjo, temveč s spoštovanjem upajo na Marijino zaščito. Verjetno pa je slikarju tudi iz tehničnih razlogov laže upodobiti klečeče kot stoječe ljudi (20,188). M. Luter je zaradi svoje antropologije, ki dopušča edino odrešenika in posrednika Jezusa Kristusa, tako predstavitev odločno odklanjal. Vernemu ljudstvu pa je prav ta slika zbujala prepričanje o materi usmiljenja in ilustracijo najstarejše Marijine molitve *Pod tvoje varstvo pribežimo*.

Srednjeveški človek je zaradi kulturnih okoliščin (ni znal ne brati ne pisati, knjiga je bila redkost, časopisov pa sploh ni imel) živel v omejenem, zaprtim in tesnem svetu, kjer se je dogajalo le malo pomembnega in je bil glavni vir novic nedeljsko srečanje pred bogoslužjem in po njem. Tu so se oblikovale (»kuhale«) novice in od tod so prihajale informacije. Čim bolj fantastično je kaj bilo, tem raje so novice željni ljudje to verjeli in širili med sosedi. Zato je dostikrat kak zelo preprost dogodek postal »čudovite« in drug, zares občudovanja vreden, »čudež«. Take čudovite in čudežne dogodke so potem zbirali in jih širili. To je bila pravzaprav edina duhovna hrana poleg pridige in nauka pri bogoslužju. S tem pa ni rečeno, da tudi v srednjem veku ni bilo zgodovinsko dokazljivih (v današnjem znanstvenem pomenu zgodovinske vede) dogodkov, ki so bili prav tako resnični, kot so danes ozdravljenja v Lurdu

in čudeži, ki so potrebni za kanonizacijo svetnikov. Isto moremo reči o prikazovanju presv. Device. Skoraj vse božjepotne cerkve so nastale po prikazovanju blažene Device, ki je naročila, naj tam zgradijo cerkev; tako npr. v Lurdu, La Salette, Beauringu itd. V svoji skrbi za svoje otroke se je prikazovala prav tako, kot se prikazuje danes, le da so njena prikazovanja v zadnjih dveh stoletjih preverjena z metodami sodobne zgodovinske znanosti, ki jih prejšnja stoletja še niso poznala.

5. *Mariologija postane samostojen teološki traktat.* Rekli smo že, da se je znanstveno razglabljanje o Mariji po cerkvenem zboru v Carigradu 680/81 začelo samostojno razvijati in je potem svojo neodvisnost od kristologije in ekleziologije ohranilo skozi ves srednji vek. Po tridentinskem cerkvenem zboru pa je ta neodvisnost postala tolikšna, da je katoliška teologija pravzaprav samo tu resnično napredovala (14,16). Beinert meni, da »so bili mariološki naprednjaki zagrizeni minimalisti na drugih področjih«. Nicolo Nigido je 1602 uvedel izraz »mariologija« in dal pobudo za nadaljnjo sistematično obravnavo nauka o Mariji.

Gozzelino meni, da je mariologija od srednjega veka naprej uporabljala svojo lastno metodologijo in medtem, ko so bili teologi na drugih področjih neizprosno znanstveno zahtevni, so v mariologiji prepuščali besedo srcu in dopuščali, da so jih vodila načela, kot npr. »da Maria numquam satis« (Gozzelino, 45).

Marijin lik so s pobožnimi pretiravanji izoblikovali do take mere, da je ob Jezusu Kristusu in Cerkvi zavzel pri mnogih vernikih samostojno mesto in dostikrat oba celo prekašal. Beinert pravi, da so »tako zavzeto gledali Mariji v obraz, da so spregledali Kristusa, ki ga je nosila v naročju. Marija zanje ni bila več veren človek, temveč božanski lik« (Beinert 1973,13).

6. Teologija je pod vplivom racionalistične sholastike puščala čustvu premajhen prostor. Človek ni samo razum, temveč tudi srce in čustvo. Morda bi mogli prav v kristologiji dati več prostora Kristusovemu človečanstvu. Toda klasični nauk o Kristusu je težil k monofizitizmu, ki je nadvse poudarjal Kristusovo božanstvo. Zato so si verniki iskali bitje, ki bi jih spremljalo na težki poti k Bogu. Kdo bi mogel biti za to boljši kot Marija, popoln človek, vendar tako blizu Bogu! Poteze, ki so jih odvzeli Jezusu, so prenesli na Marijo. Izmišljali so si najrazličnejše odlike in vrednote. Njen lik se je vedno bolj enačil s Kristusovim in ga često prekril. Potem je svoje dodal še janzenizem: če je sodnik sveta strog, bo že Marija pomagala. V 17. stoletju je pisal ugleden mariolog: Jezus hoče pogubiti, Marija te bo rešila. Pri Jezusu je pravičnost, pri Mariji dobrota (Beinert 1973,16).

7. *Fiksiranje = utrjevanje življenjskih okoliščin, v katerih je živela Marija.* Racionalistično pojmovanje Kristusa je vodilo k pretiravanju Marijine podobnosti s Kristusom, to pa k določanju življenjskih okoliščin, v katerih je nekoč živela Marija. Ker je bila Marija ideal ženske, je tako gledanje žensko današnjega časa potisnilo v položaj kakršnega je imela Marija v svojem času. Tako so bili zadušeni vsi poskusi, da bi spremenili položaj ženske, dasi bi mogli dobiti najkoristnejše pobude prav od Marije (Beinert 1973,16-17).

8. *Znanstvena mariološka dela.* Po sledih Tomaža Akvinca je Franciscus Suarez z njemu lastno metodologijo napisal dovršen traktat o Mariji – *Mysterice vitae Christi* (1592), v katerem obravnava vedno devištvo, svetost, posebne milosti, vne-

bovzetje, češčenje in posredništvo. Jezuit Teofil Raynaud (1661) je izdal *Nomenclator marianus* (Marijansko izrazoslovje), *Scapulare Marianum* in *Dypticha Mariana* (Marijanski obzornik), Frančišek Paserini (1665) je napisal *Encyclopedia Mariana*, jezuit Krištof Vega (1675) je napisal *Theologia Mariana* in Bossuet (1704) mariologijo v obliki pridig, servit Hipolit Marracci (1675) pa obširno *Bibliotheca Mariana*.

II. Stališče protestantovskih teologov

1. *Glavni reformatorji* – Martin Luter (1483–1546) v Nemčiji, Johannes Kalvin (1564) v Genevi in Huldreich Zwingli (1531), v Zürichu – so se znašli v verovanjskem ozračju katoliške Cerkve in se ga v določenih pogledih niso mogli znebiti. Cerkev so hoteli reformirati in ne razcepiti. Toda njihovo načelo solo Deus, solus Christus, sola scriptura, sola fides, sola gratia ni moglo ostati brez posledic za mariologijo katoliške Cerkve in za pobožnost do Marije. Treba je poudariti, da so v mnogočem ostali bližje katoliški Cerkvi kot njihovi nasledniki, kar je bilo pogojeno z zaostritvijo stališč. Niso hoteli govoriti o nauku o Mariji, temveč samo o Marijinem češčenju. Reformatorji se niso držali le bibličnih ugotovitev božjega materinstva in deviškega spočetja, temveč tudi kristoloških in marioloških nauk prvih ekumenskih koncilov (Söll, 192). Za prihodnjo dogmo Marijinega vnebovzetja je Zwingli v Zürichu obhajal njeno vnebovzetje in je njegov naslednik Bullinger branil mnenje, da so Marijo angeli odnesli v nebesa. Luter je bil sprva zadržan, toda ker Sv. pismo nič ne pove o tem, se je l. 1523 izrekel proti. Kalvin je bil proti češčenju Marijinih relikvij. Tudi glede brezmadežnega spočetja si niso bili edini. Kako tudi, saj celo katoličani takrat niso bili vsi istega mnenja.

Luter se je držal katoliškega nauka o Mariji. L. 1527 je spodbujal vernike, da bi imeli Marijo za svojo duhovno mater. V svoji zadnji pridigi 1544 je ob razlagi *Magnifikata* govoril o Marijinem uboštvu in ponižnosti ter jo prikazal kot podobo Cerkve. Grajal je le pretiravanje (Söll, 196). Menil je, da je v srednjem veku priljubljeno predstavljanje Jezusa Kristusa kot pravičnega sodnika zbuja v ljudeh strah in jih tako gnal v naročje Marije in drugih svetnikov, kar se kaže v molitvah z vzklikom »o, ti božja Mati«. Malokdo je Kristusu izkazal čast in iz Marije naredil malika. Odpravil je drugi del zdravamarije, ki se je malo prej razširil, in ga črtal iz molitvenikov. Prvi del zdravamarije pa je imel za »ošabno čast in hvalo«, pri tem pa je mislil na »milosti polna«. Za uvedbo rožnega venca je menil: »Tisti, ki so uvedli psalter in rožni venec, si niso mogli izmisliti večjega bogokletja.«

Kalvin je zavrnil češčenje svetnikov in rabo naslovov, kot so *regina coeli*, *spes nostra* ipd. ter to imel za bogokletje. Zwingli je dal iz cerkva odstraniti vse podobe in relikvije.

Iz primera reformatorjev se jasno vidi, kako se nauk o Mariji in Marijino češčenje razblinita v nič, če gledamo na *Odrešenikovo mater* samo kot na osebo in ne v celotnem odrešenjskem dogajanju katoliške vere (20,205).

Na področju mariologije sprva ni bilo nobenega nasprotovanja, ker so bile v ospredju druge, važnejše stvari: viri razodetja, opravičenje, nauk o izvirnem grehu, Cerkev in zakramenti. Celo na področju dveh dozorevajočih dogem je bila smer skoraj ista.

2. *Nasledniki glavnih reformatorjev* so na osnovi teološke antropologije svojih učiteljev razvijali posledice Marijinega češčenja. Ker človek na osnovi *solus Deus* in

solus Christus ni sposoben, da bi sodeloval pri svojem odrešenju in s tem tudi pri odrešenju drugih, ker je samo grešnik, potem je češčenje Marije in svetnikov brez pomena, kajti samo eden je posrednik med človekom in Bogom: Kristus Bog in človek. Nesmiselno je priporočati se Mariji in svetnikom za pomoč in posredovanje.

Vse pa ne pomeni, da Marija pri reformiranih kristjanih ni bila v čislih. Še naprej so jo častili z vzvišenimi naslovi, kot so bili v navadi v dobi cerkvenih očetov. V Navodilih za krščansko življenje luteransko-evangeljskih Cerkev imenujejo Marijo kot dignissima, amplissimis honoribus decotara, laudatissima, sancta, pura, semper virgo (nadvse hvale vredna, ozaljšana z vsemi častmi, visoko češčena, sveta, čista, vedno devica). Prikazovali so njene biblične kreposti in jo postavljali vernikom za zgled. Toda odrešenjsko delo pripada samo Kristusu in on ne potrebuje nobene pomoči, ne Marije ne svetnikov (Söll, 205).

3. *Stališče reformatorjev v uradnih spisih.* Stališče reformatorjev je dobilo izraz tudi v uradnih odločbah. Confessio Augustana (Augsburška veroizpoved) iz leta 1530 pravi v čl. 21, da se »svetnikov smemo spominjati, vendar nas Sv. pismo ne uči, da jih moramo klicati na pomoč in se k njim zatekati«. V 39 členih anglikanske Cerkve iz leta 1530 je v 22. členu povedano: »Nauk romanistov o vicah, odpustkih, češčenju slik in relikvij ter klicanje svetnikov je ničevno in prazno početje in nima v Sv. pismu nobene osnove; zelo pa je v nasprotju z božjo besedo.« Ženevski katekizem iz leta 1542 pravi, da klicanje svetnikov ni dovoljeno, ker jim Bog ni dal pooblastila, da bi nam stali ob strani in nam pomagali (Söll, 205).

Lutrovo reformistično vnemo in njegovo teologijo so oblikovale njegove duševne stiske in osebne izkušnje, saj ga je vse življenje mučilo vprašanje: kako naj najdem milostnega Boga? Vztrajanje pri sola scriptura mu je onemogočilo pogled na to, da so tudi knjige Nove zaveze sad izročila, ki bi lahko dalo odgovor na njegovo vprašanje. Vsekakor je Luter Marijo visoko čislal, kot nam pravi izjava iz leta 1523 ob Marijinem oznanjenju: »Bilo bi primerno, da bi ji pripravili zlat voz in jo pripekljali s 4000 konji, vso okinčano, in prepevali: 'Tukaj se pelje žena vseh žená človeškega rodu. Naj veselo skačejo vsi hribi in plešejo vse doline.'« O njenih zaslugah pa trdi: »Ona nam je za prvi eksempl (za zgled): mati je tako delala, cur non ego? (zakaj ne jaz?); če bi desetkrat več storil, bi bilo nič, ker je ta oseba tako visoko, saj je regina super omnia (kraljica čez vse)!« Toda matere usmiljenja, ki bi lahko zanj posredovala pri Bogu, Luter ni mogel najti.

III. Katoliška potridentska mariologija in marijanska pobožnost

Katoliški potridentski teologi so v smislu štirih virov verovanja – Sv. pisma, izročila, liturgije, verovanja krščanskega ljudstva in cerkvenega učiteljstva – naprej razvijali nauk o Mariji. Glavna gibala so bila: velika pobožnost vernega ljudstva, ki je hotela zvedeti vedno več o svoji nebeški materi, novi načini teološkega razmišljanja in ne nazadnje zadržanost reformiranih bratov do Marijinega češčenja.

O novem stanju v mariologiji po tridentinskem cerkvenem zboru smo že razpravljali v predhodnem odstavku Znanstveni zasuk. Sedaj bomo predstavili glavne zastopnike Marijinega češčenja:

Frančiškan Avguštín Alfeld (1532). V knjigi *Salve regina* je branil Marijino češčenje in kritiziral prevod Erazma Rotterdamskega, ki je angelov pozdrav Mariji »Zdrava! Milosti polna!« prevedel »Zdrava! Blagomila!«, kar je čisto nekaj drugega kot »milosti polna«.

Johan Kokleus (1552) je postavil Lutru med krivoverce in v 29 tezah postavil argumente proti Lutru, Bullingerju in Melanchtonu zaradi Marijinega češčenja. Tudi teologi, ki so razpravljali o Marijinem vnebovzetju in brezmadežnem spočetju, so zavzeli stališče proti reformatorjem. Glavno apologetsko delo je opravil

Sv. Peter Kanizij (1521-1597), ki je po naročilu papeža Pija V. v obrambo proti Flaciusu Iliriku in njegovim Magdeburškim centurijam, kjer je ta neprimerno pisal o Mariji, 1577 izdal 800 strani obsegajočo apologetsko razpravo o Devici Mariji, ki je ni mogoče z nikomer primerjati. V nji je jasno razložil katoliški cerkveni nauk in branil Marijino češčenje.

Sv. Frančišek Saleški (1567-1622) je zavračal Kalvinove napade na Marijino češčenje, bil začetnik češčenja Marijinega presv. srca in soustanovitelj reda Marijinega obiskanja (s sv. Frančiško Šantalsko).

Johannes Eudes (1680) je v knjigi *Čudovito srce presvete matere božje Marije* nadaljeval prizadevanja sv. Frančiška Saleškega za češčenje Marijinega srca. V knjigi *Življenje in Kristusovo kraljestvo* takole moli: »Mati milosti in usmiljenja, izvolim te za mater svoje duše. Sprejemam te in izvolim za vladarico svojega življenja, nad katerim ti dajem pravico, kakor je to božja volja.«

Frančiškanska redovnica *Marija de Agreda* (1665) je napisala delo *Mistično božje kraljestvo*. Božja zgodovina in življenje deviške božje matere. Delo je povezuje osebni izkušnji, legendarnih pripovedi, teoloških domnev in domišljajskih stvaritev, in je naredilo silen vtis pa tudi mnogo neprijetnosti. Papež Inocenc XI. je dal knjigo na indeks, španski kralj Filip II. jo je oprostil obsodbe, toda 1704 je prišla zopet na indeks in so jo potem po posredovanju političnih in cerkvenih oblasti dopustili kot pobožno branje, ki pa nekritičnega bralca lahko zapelje v pretiravanja.

Ludvik Marija Grignon de Monfort (1716) je s svojo razpravo o popolni pobožnosti do Marije, delom, ki je bilo izgubljeno do 1842, izredno vplival na Marijino češčenje. V svojih misijonskih pridigah je navajal poslušalce k ljubezni do matere božje z naslednjimi razlogi: bolje, ker je bolj ponižno, je, če se Gospodu bližamo s pomočjo posrednika – po Mariji. Marijin častilec si pridobi božje srce, ker Jezus Kristus svojo mater vedno posluša. Če Marija požene korenine v kaki duši, potem od tod vrejo čudeži milosti. Kot glavne marijanske pobožnosti priporoča pristop k bratovščinam, kongregacijam, redovom, molitev rožnega venca, škapulir, krašenje oltarjev, češčenje podob, posnemanje Marijinih kreposti in popolno predajo Mariji. Kljub temu pa Grignonu Monfortskemu pobožne vaje niso glavni namen, pač pa »Marija kot najkrajša in najzanesljivejša pot k Jezusu: Grignonov svet je eshatološki (20, 207).

Alfonz Marija Liguorski (1787) je z delom *Marijine čudodelnosti* dal krščanskemu ljudstvu eno najbolj branih in priljubljenih nabožnih knjig. V njej je hotel pokazati, da gredo vse milosti skozi Marijine roke in zbuditi v njenih častilcih neizmerno zaupanje do nje. V razlagi molitve *Pozdravljena kraljica* pravi: če Bog grešnika kara, ga Marija brani in doseže, da ni kaznovan. Kot dušni pastir je poudarjal zlasti Marijino vlogo matere usmiljenja. Svoja izvajanja je potrdil z mnogimi primeri. Njegova prizadevanja racionalizma sicer niso zajezila, so pa pripomogla, da se je zaupanje do Marije močno razširilo in poglobilo.

IV. Katoliška marijanska združenja

K nauku o Mariji ali mariologiji in marijanski pobožnosti vernega ljudstva spadajo cerkvena marijanska društva, ki so urejena in vsem dostopno posredovali Marijinim častilcem cerkveni nauk o Mariji. To so predvsem marijanske kongregacije, različne Marijine bratovščine in Bratovščina krščanskega nauka.

1. *Cerkveno govorništvo*. Med poglavitna sredstva verske obnove je tridentinski cerkveni zbor postavil temeljito izobrazbo duhovnikov v deških in bogoslovnih semeniščih. Uvedli so večletno filozofsko in teološko izobrazbo, kjer je imel pomembno mesto zlasti študij dogmatike in ascetike. Tu so dobili točno razlago o odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in sodelovanju njegove matere Marije. Obenem so z vajo v govorništvu in katehezi postali tudi dobri pridigarji in kateheti. Vsak katoliški duhovnik je bil odličen marijanski pridigar in katehet.

2. *Novi redovi*. Poleg starih redov, karmeličanov, cistercijancev, premonstracenzov, servitov, frančiškanov in dominikancev, so se v času tridentinskega cerkvenega zbora kot poborniki resnične reforme uveljavili jezuiti (1539), oratorijanci sv. Filipa Nerija (1552), lazaristi sv. Vincencija Pavlanskega (1625), šolski bratje sv. Janeza de la Salle (1684) in mnogi drugi, zlasti ženski redovi in kongregacije, ki imajo odločno in jasno marijansko naravo (mnogi so bili celo ustanovljeni po posredovanju matere božje Marije) in so se na pastoralnem in vzgojnem področju z vsemi silami trudili za Marijino čiščenje. Teško si je predstavljati, kaj in koliko so ti redovi naredili za ponovno in boljšo marijansko pobožnost.

3. *Marijanske kongregacije*. Jezuit J. Leunis je pri Rimskem kolegiju v Rimu 1563. ustanovil marijansko kongregacijo, Gregor XIII. pa jo je l. 1584 kanonično potrdil za vso Cerkev. Kongregacija je bila urejena po stanovih: za duhovnike, akademike, meščane, študente, umetnike in je do 1751 sprejemala samo moške. Namen marijanske kongregacije je bila vzgoja laičnih apostolov, ki so bili na razpolago Cerkvi, zlasti v njeni takratni najtežji nalogi, napačni reformi. Člani so se popolnoma posvetili Mariji, njihova življenjska pravila so bila osnovana na Duhovnih vajah sv. Ignacija Lojolskega. Do ukinitve jezuitskega reda 1773 so bili vodje kongregacij izključno jezuiti, po tem datumu pa redovni in škofijski duhovniki. V tem prvem obdobju je delovalo več kot 2500 kongregacij, po 1773 pa celo 75.000. Člani so se obvezali, da bodo vsak dan opravili premišljevanje in vsako leto 6-, 7-, 8- in celo 30-dnevne duhovne vaje. Nemogoče je opisati, koliko so marijanske kongregacije naredile za obrambo katoliške vere in za Marijino čiščenje (prim. L. Paulussen, *Marianische Kongregation*, LThK 1962, VII,50).

4. *Cehi ali strokovna združenja obrtnikov*. Zlati po križarskih vojnah in z razcvetom trgovine po odkritju Amerike so bila pomemben dejavnik družbenega življenja stanovska združenja kmetovalcev, meščanov in obrtnikov. Posebno obrtniki so bili ponosni na svoj prispevek k družbenemu življenju in so poleg javnih prirediteljev gojili tudi svojemu stanu primerno versko življenje, ki je v katoliških deželah med reformacijo dobilo izrazito marijansko naravo.

5. *Bratovščine*. Za gojitev krščanskega življenja in zlati še za apostolske namene v ogroženem času reforme je Cerkev priporočala ustanavljanje bratovščin, med temi zlasti Bratovščino krščanskega nauka. Zlasti družinski očetje so bili povabljeni k usposabljanju za pouk verouka v svojih družinah. Bratovščina krščanskega nauka je imela izrazito marijansko naravo.

V. Ljudske igre

Kot sredstvo izobrazbe in pospeševanja pobožnosti so jezuiti tako v svojih učnih zavodih kakor v župnijah uvedli gledališke predstave. Kakor je pred stoletji sv. Frančišek z jaslicami in božičnimi igrami širil pobožnost do Marije, tako so sedaj jezuitske verske igre pospeševale versko izobrazbo ljudstva in poglobljale versko življenje.

VI. Nov politični položaj

1. *Razsvetljenstvo.* Razsvetljenstvo je bilo kulturno gibanje, ki je trdilo, da more človek z lučjo naravnega razuma osvetliti vse probleme človekovega bivanja in s pomočjo znanosti, ki se odpira na eksperimentalne metode, odpreti pot neomejenemu napredku. To z druge strani pomeni, da znanje, ki smo si ga pridobili s pomočjo razodetja in s filozofsko-teološkimi deduktivnimi metodami, ni veda, zato ne more biti izhodišče in osnova našega življenja. Nadalje to pomeni, da je krščansko verovanje, osnovano na dogmatiki in moralki, na cerkveni avtoriteti (dogme) neznanstveno in nevredno »razsvetljenega« človeka. V našem primeru bi bili tako mariologija ali veda o Mariji kot marijanska pobožnost sad čiste domišljije in bi ju bilo treba odpraviti, da bi omogočili resničen napredek človeštva.

Razsvetljenstvo kot zgodovinsko dejstvo v razvoju človeškega mišljenja ne bi bilo toliko pomembno, da bi ga omenjali v kratkem pregledu mariologije in marijanske pobožnosti, če bi ne bilo tudi mnogo cerkvenih osebnosti, ki so jih pritegnile take ideje. Kdor je ob koncu 17. in v 18. stoletju hotel biti »moderen« in veljati za »naprednega«, je moral imeti katoliški verski nauk za folklorno posebnost, podobno mitologijam različnih narodov, in katoliško moralo za stvar, ki je sodila v »temni srednji vek«. Trenutno so bili taki razsvetljenci toliko prizanesljivi, da so »prenašali« prepričanje neizobraženega ljudstva, toda imeli so za dolžnost, da se bojujejo za napredek, ko bo vsemu in v vsem vladal samo razum.

Pod vplivom razsvetljenskih idej so mnogi škofje odpravljali Marijine praznike, prepovedovali romanja in preprečevali vse, kar je imelo za cilj pobožnost do Marije. Nastopile so razmere, podobne tistim, ki so jih ustvarili protestanti z odvracanjem vernikov od Marije z namenom, da bi jih popolnoma osredotočili na Jezusa Kristusa. Razsvetljenci so odpraviti tudi Jezusa Kristusa in ustanovili novo vero, vero v čisti človeški razum. Auguste Comte (1798-1857) je na osnovi svoje teorije o teološki (razlaga s razodetjem), filozofski (razlaga s filozofsko dedukcijo) in znanstveni (razlaga s pomočjo pozitivističnih znanstvenih metod) dobi razložil novi položaj in ustanovil religijo razuma – Grand Etre (1845). V novem svetu, ki ga razsvetljuje razum, Jezus Kristus in Marija nimata več prostora. Dosedanji socialni, politični, religiozni, znanstveni itd. red je treba odpraviti (tudi z revolucijo) in vzpostaviti novi red na osnovi čistega razuma.

2. *Romantika.* Hkrati z razsvetljenstvom ali kot reakcija na golo razumarstvo ter zagnanost v prihodnost vseodrešilne znanosti se je pojavila romantika, ki je izvirala iz človekovega čustvenega dela in je v preteklosti, zlasti v srednjem veku, videla velike človeške dobrine uresničene v religiji, mistiki, ljudskih običajih, podedovanem izročilu. Romantika je v veliki meri vplivala na besedno umetnost (Novalis) in

glasbo. Povzročila je val navdušenja za Marijo tudi med izobraženci, ki so tudi med pesniki ljubezni videli svoje vzornike zlasti v srednjeveških Minnesängerjih.

3. *Jožefinizem* – 1780-1790. Glavni pobudnik razsvetljenstva Voltaire (1694-1778) je sam in prek svojih učencev vplival na izobrazbo mnogih evropskih vladarjev. Med njegove največje učence štejemo Jožefa II., sina avstrijske cesarice Marije Terezije (1741-1780). Jožef II. je vsem podložnikom priznaval enake pravice (odpravil je tlačanstvo, odvzel pravice plemstvu in duhovščini), nasprotoval fevdalizmu in imel sebe za absolutnega vladarja = služabnika svojih podložnikov. Država služi ljudstvu, zato ima pravico, da ureja vse ustanove, tudi Cerkev: imenuje škofe, cenzurira papeške odloke, nadzoruje cerkveno zakonodajo (npr. zakonsko pravo), ureja življenje samostanov (finance, odvisnost od tujih predstojnikov), ukinja samostanske ter škofijske šole in ureja zlasti študij prihodnjih duhovnikov, tako posvetnih kakor redovnih. Posegel je celo v bogoslužje in določil, koliko sveč sme goreti pri obredih, iz kakšnega blaga naj bodo bogoslužne obleke in katere molitve naj se opravljajo. Njegov sodobnik na pruskem prestolu Friderik II. ga je imenoval »brata zakristanaka«.

Jožef II. je hotel iz duhovnikov narediti zveste in vdane služabnike države (ki je bila v službi ljudstva). Zato je omejeval študij dogmatike in spodbujal moralni nauk v smislu pokorščine Bogu in državi, ki je predstavnica Boga na zemlji. Jožefinski škofje, duhovniki in redovni predstojniki so mnogi iz prepričanja, še več pa iz strahu, uvajali Cerkvi in cerkvenemu življenju nasprotne in škodljive ukrepe: odpravljali so bratovščine, božja pota, župnijske praznike, zbirke za različne cerkvene potrebe in cerkveni denar uporabljali po svoji sodbi za tiste namene, ki so koristili najprej državi in šele potem morda tudi Cerkvi.

Jožefinizem je znotraj katoliške Cerkve opravil tisto delo sekularizacije (odprava vsega nadnaravnega in samostanov ter cerkvenih ustanov, kot pred dvesto leti protestanti v svojih deželah. Marijanska pobožnost se je zlasti med izobraženo duhovščino, ki se je šestdeset let šolala v jožefinističnem duhu, močno ohladila, medtem ko je preprosto ljudstvo ostalo zvesto svoji marijanski usmerjenosti.

4. *Francoska revolucija*. Kar je razsvetljenstvo razglašalo v lepih teorijah, je francoska revolucija (1789-1796) izvedla s kruto nasilnostjo. Odpravila je stari družbeni in politični red in uvedla ideale, ki so jih pred tem razglašali razsvetljenci; razsvetljenske ideje so s francosko revolucijo postale resničnost. Nadaljevalec francoske revolucije Napoleon Bonaparte (1796-1815) je ponesel ideje razsvetljenstva po celi Evropi in dosegel, da so prodrle tudi tja, kjer do takrat še niso bile znane.

Kratka francoska nadoblast nad Evropo (petnajst let) je zadoščala, da so skoraj povsod vsaj za nekaj časa uveljavili razsvetljenske ideje in nakazali, kako je mogoče živeti tudi v kakšnem drugem, od dotedanjega izročila različnem svetu.

Posledice so bile zlasti za katoliško Cerkev zaskrbljujoče in jih tudi ponapoleon-ska restavracija (vzpostavitev starega reda) po 1815 ni mogla več popraviti. Zdi se, da se je Marija čutila dolžno, da je osebno posegla v dogajanja.

VII. Marijino stoletje

1. *Marija zmagovalka*. Papež Pij V. je zmago nad Turki pri Lepantu 1571 odločno pripisal Mariji in razglasil, da je bila to zmaga sv. rožnega venca, ki mu je prav on dal dokončno obliko. 7. oktober je določil za praznik Matere božje Zmago-

valke. Njegov naslednik Gregor XIII. je praznik preimenoval v praznik Rožnovenske matere božje. Klement VIII. je razširil praznik sv. rožnega venca na celotno Cerkev.

Kakor je Pij V. zmago kristjanov pri Lepantu pripisal Mariji, tako je Inocenc XI. zmago med seboj sprtih evropskih knezov (Ludvik XIV. je dobesedno hujskal Turke, naj napadejo Avstrijo) nad Turki pri Dunaju 12. septembra 1683 pripisal Mariji in ustanovil praznik Marijinega imena za vso Cerkev.

Latinski jezik uporablja izraz *auxilium-auxilia* za poimenovanje pomožnih vojaških čet. Bojne čete se morajo bojevati in uničiti sovražnika. Da to nemoteno vršijo, imajo na voljo pomožne čete, ki skrbijo za hrano, orožje, strelivo in negujejo ranjence. *Auxilia*, pomožne bojne čete, sicer ne sodelujejo v boju, so pa za zmago nad sovražnikom brezpogojno potrebne.

V smislu papežev Pija V. in Inocenca XI. je papež Pij VII. ustanovil leta 1815 praznik *Maria Auxilium Christianorum* in ga postavil na 24. maj.

Naslednik idej francoske revolucije je 1796 postal general Napoleon Bonaparte. Ni bil sicer tako krut kakor republikanci, toda razsvetljenske ideje o državi kot edini nositeljci oblasti so bile v njem prav tako močne. To je pokazal s svojo osvajalno silo in krutim mučenjem papeža Pija VI., ki je zaradi trpinčenja 1799 umrl v izgnanstvu. Nič bolje se ni godilo njegovemu nasledniku Piju VII., ki je bil naslednje leto v Benetkah izvoljen za papeža. Tudi on je moral pretrpeti ponižanje, izgnanstvo in mučenje. Toda Napoleon je bil premagan: najprej 1813 pri Lipskem in potem še 1815 pri Waterlooju. Zmago nad francosko revolucijo in njenim glavnim nosilcem Napoleonom je papež pripisal Mariji, ki jo je imenoval »*Auxilium*« = poveljnica pomožnih čet v vojski. Pij VII. je s tem naslovom prevzel izročilo o izredni Marijini pomoči krščanskemu ljudstvu tudi v vojaških stvareh. Marija je tako postala zmagovalka ne samo nad krivimi verami ali herezijami, temveč tudi nad vojaškimi sovražniki in njihovimi napadi. Tako se je začelo »*Marijino stoletje*«.

Konec XV. stoletja se je začela v nemško govorečih deželah širiti pobožnost do *Maria Hilfe* – Marija Pomagaj, kot zavetnice v stiskah kuge, lakote in vojne. Veliki slikar Lucas Cranach je naslikal podobo Marije Pomagaj, ki jo je volilni knez Jurij Saški 1611 podaril avstrijskemu vojvodi Leopoldu, ko je ta obiskal Dresden. Vojvoda Leopold je izročil sliko v varstvo najprej kapucinom na *Maria Hilf Berg* v Passau, od koder so jo potem predstavili na glavni oltar Jakobove cerkve v Innsbrucku. Kopije te slike je mogoče najti v skoraj vseh starejših cerkvah na Bavarskem in Avstrijskem in tudi pri nas.

Po turškem navalu proti Dunaju 1683 so zlasti v teh deželah svojo usodo izročili v roke *Maria Hilf* – Marije Pomagaj in zmago nad Turki pripisovali njej. Češčenje Marije Pomagaj se je močno razširilo zlasti potem, ko so v Münchnu na Bavarskem ustanovili bratovščino s tem imenom. Iz Bavarske in Avstrije se je pobožnost do Marije Pomagaj razširila najprej čez Alpe na južno Tirolsko in od tam v Lombardijo in Piemont. Tu se je srečala s pobožnostjo *Maria Auxilium Christianorum*, ki je prihajala iz Rima in imela prav tak predznak zmagovalke nad Turki in s tem nad vsemi sovražniki krščanstva (francoska revolucija, Napoleon).

2. *Marijina prikazovanja*. Po zmagi nad Napol2. *Marijina prikazovanja*. Po zmagi nad Napoleonom je Marija še naprej skrbela za Cerkev in njene otroke. In to zelo vidno in otipljivo. Začela se je prikazovati izbranim dušam in jim naročati, kaj naj storijo in kako naj ravnajo.

Marijina prikazovanja niso nekaj značilnega za 19. stoletje. Že v 12. stoletju je dal papež Evgenij IV. (1145-1153) raziskati razodetja sv. Hildegardi in izjavil, da ne vsebujejo nič, kar bi nasprotovalo nauku Cerkve. Dvesto let pozneje sta se papeža Gregor XI. (1377) in Urban IV. (1378) izrekla o razodetjih sv. Brigiti, kar je koncil v Baslu (1432) vzel v pretres, vendar ni nič odločil. IV. lateranski koncil je 1516 zavzel stališče in izjavil, da Bog v skladu z Am (2,11) lahko razodeva prihodnje dogodke in v soglasju s 1 Tes (5,9) ne gre ugašati duha in preprečevati prerokovanje (prim. Besutti Giuseppe, v *La rivista del clero italiano*, 1/1986).

Skoraj vsa pomembna romarska svetišča v čast Mariji imajo svoj začetek v sporočenem razodetju, po izročilu ali čudežnem dogodku, ki pa zgodovinsko ni dokazan, ker po današnji zgodovinski kritiki manjkajo zahtevani dokumenti. To pa ne pomeni, da takega čudežnega dogodka ali razodetja prikazovanja ni bilo. Med zelo stara, od Cerkve priznana razodetja, sodi Marijino prikazovanje Indijancu Juanu Diegu med 9. in 12. decembrom 1531 in je začetek božje poti, Marijinega praznika, državnega in ljudskega praznika v Guadalupu v Mehiki (prim. K. Hofmann, *Guadalupe* v *LThK* IV, 1932, 727).

Abbé Richard (*L'Homme nouveau*, 1. januarja 1984) pravi, da je na marijanskem kongresu v Fatimi 1967 več teologov prišlo do svojih zaključkov. Karl Rahner je menil, da Marijina prikazovanja v Marijinem stoletju, kot lahko imenujemo naše stoletje, kažejo dve značilnosti. Najprej se blažena Devica ne obrača na enega samega vidca v zvezi z njegovimi osebnimi potrebami, temveč hoče biti v korist vsemu narodu. Taka vstopanja v človeško življenje se imenujejo sporočila. Cerkev je uvedla ta izraz, ko govori npr. o lurškem sporočilu, o fatimskem sporočilu. Druga značilnost se zdi revolucionarna in zadeva odrešenjski pomen prikazovanj. Ne gre samo za odpiranje nadzemeljskemu svetu, ki ostaja daleč od nas. V Lurdu in Fatimi se je zgodilo nekaj drugega. Devica Marija prihaja k nam, stopa dol, je tukaj, med nami. Zdi se, da smo to izredno novost prezrli. Nismo se zavedeli, kaj pomeni ta novi način resnične navzočnosti: kaj napoveduje, kaj pripravlja in pred kom prihaja. Zdi se, da lahko tvegamo domnevo, da gre za prikazovanje pred nekim drugim prikazovanjem. Sodobna Marijina prikazovanja sodijo v kategorijo bistvenega. Zdi se, da stojijo v odnosu z dogodkom vseh dogodkov, s tistim prihodom, ki ga pričakujemo kot dopolnitev vsega, z razodeto skrivnostjo, to je s sveto paruzijo našega Gospoda.

Robert Pannet je napisal *Epiphanies Mariales en cinq actes* (Editions SOS Paris 1983) (Marijanske epifanije = razodetja v petih dejanjih). Robert Paunes je religiozni sociolog in pod zgodovinskim, pastoralnim in teološkim vidikom obravnava Marijina prikazovanja Katarini Labouré v Parizu, Rue de Bac, l. 1830 (Čudodelna svetinja), Melaniji in Maksiminu v La Saletti l. 1846, Bernardki Soubirous v Lurdu 1858, Pontmainu 1871 in Pellevoisinu l. 1876. Vprašuje se, zakaj ta prikazovanja. Odgovor se glasi: Smo v deželi razumarstva, ki je odpravila nadnaravno in čudovito, zato je treba prav tukaj pokazati, da nadnaravno in čudovito je. Nato se pisatelj ukvarja z vlogo sv. Ludvika Marije Grignon Monfortskega in njegovo preroško nalogo, ko je napovedoval »končne dneve«, ko bo Marija morala pokazati svoje usmiljenje, kajti bližajo se »zadnji dnevi božjega kraljestva. Po Mariji je Bog prvič prišel na svet. Po Mariji bo prišel tudi drugič, da bo sodil žive in mrtve, kajti z Marijo se je odrešenje začelo in z njo se bo tudi končalo.« Ko potem zastavlja vprašanje, zakaj se je Marija prikazala v La Saletti, odgovarja z Leonom Bloyjem: »Nastop Matere božje na odru zgodovine, obdane z vsemi posebnimi pravicami in avtoriteto

svojega Sina, nakazuje začetek novega časa, polnega groženj, ki predstavljajo predigro strahot poslednjega časa in drugi prihod Odrešenika« (prim. Der Fels, 3/1984, 72).

Toda Marijina prikazovanja so se nadaljevala prek 19. stoletja v 20. in se širila prek meje Francije v Fatimi 1917 na Portugalsko, v Beaurainge in Banneux v Belgiji 1932 in 1933, v Sirakuzo v Italiji 1941, če navedemo samo dogodke, ki jih priznava Cerkev. Tudi danes so prikazovanja, o katerih mnogo govorijo tako v tujini kakor pri nas, pa Cerkev še ni izrekla svoje sodbe.

Vse to je izredno vplivalo na marijansko pobožnost in tudi na cerkveno učiteljstvo. Milijoni vernikov so romali v te kraje zaradi osebne pobožnosti in ne nazadnje tudi zaradi tamkajšnjih čudežnih dogodkov.

3. *Razglasitev brezmadežnega spočetja Device Marije in njenega telesnega vnebovzetja kot verski resnici.* Vzporedno z vedno večjo pobožnostjo do Marije je dozorevalo tudi prepričanje božjega ljudstva o Marijinem brezmadežnem spočetju in njenem zmagovitem koncu, to je vnebovzetju. Gre za načelo, da se božje ljudstvo, ki ga vodi Sveti Duh, ne more motiti: to je tako imenovani dokaz iz soglasja verovanja krščanskega ljudstva. Marijini častilci so hoteli imeti od Cerkve potrjeno vero za Marijino brezmadežno spočetje in vnebovzetje. Pritiski so prihajali od vseh strani: papež Pij IX. je leta 1846 razglasil Marijo »brez madeža spočeto« za zavetnico njihove dežele, da je s tem ustregel škofom iz Združenih držav Amerike, na katere so pritiskali verniki. Na čudodelni svetinji iz prikazovanja Katarini Labouré 1830 je bil napis Marija, brez madeža spočeta, prosi za nas, ki se k tebi zatekamo. Milijoni so vero v to dejstvo priznavali s tem, da so svetinjico imeli obešeno okoli vratu. Nadškof August Droste zu Vischring je duhovnike kölnske škofije obvezal, da so podpisali izjavo, da priznavajo versko resnico Marijinega brezmadežnega spočetja. Papež je povabil najbolj ugledne teologe, da so napisali razprave o umestnosti in utemeljenosti te verske resnice (prim. Söll, 211-212). Papežu Piju IX., ki je bil sam velik Marijin častilec, ni ostalo drugega, kot da je 8. decembra 1854 razglasil versko resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju.

Sprva je razglasitev dogme zbudila splošno navdušenje. Toda počasi so se začeli pojavljati dvomi o umestnosti. Toda dvomov je bilo konec, kajti v prikazovanju Bernardki Soubirous je Marija rekla, da je ona »Brezmadežno spočete«. To je med verniki zbudilo silno navdušenje za Marijo, hkrati pa priznanje papežu, ki je bil toliko pogumen, da je sredi sekulariziranega sveta oznanjal resnico, ki je presegala vsakršno človeško znanje.

Ko je bilo krščanskemu ljudstvu zadoščeno v njegovi želji in pobožnosti do Brezmadežne, je začelo še z večjim upanjem častiti Marijo v njeni edinstveni prednosti, da je bila vzeta v nebo z dušo in telesom. Začelo se je asumptistično gibanje, za seboj je potegnilo milijone vernikov, ki so želeli, da bi Cerkev tudi Marijino vnebovzetje razglasila za versko resnico. Najprej so na 1.vatikanskem cerkvenem zboru 1870 poskušali za to prepričati koncilске očete. Toda papež Pij IX. je menil, da je za zdaj dovolj verska resnica o papeževi nezmotljivosti, ki so jo razglasili na tem koncilu. Poleg tega še ni bilo izdelanih dovolj študij, pa tudi zgodovinski trenutek ni bil najbolj primeren. Tudi Pij X. je 1905 zavrnil prošnjo kanadskih in južnoameriških škofov za razglasitev, Benedikt XV. je 1918 menil, da ni zadostnega razloga, Pij XI. je dal 1922 francoskemu narodu za zaščitnico Našo ljubo gospo vnebovzeto. Po prvi svetovni vojni so se komunikacijska sredstva – zlasti pošta – zelo razvila in papež je dobival na milijone pisem, v katerih so ga rotili, naj razglasi

Marijino vnebovzetje za versko resnico. Pij XII. je 1946 naslovil na škofe okrožnico Deiparae Virginis (Bogorodica Devica) in vprašal, kaj menijo o razglasitvi dogme o Marijinem vnebovzetju. Ker so bili odgovori več kot ohrabrujoči, je dal navodila za izdelavo besedila razglasitve in na dan vseh svetnikov, 1. novembra 1950, Marijino vnebovzetje razglasil za versko resnico. Navdušenja med verniki ni bilo konca. Tudi nekatoličani so z redkimi izjemami razglasitev odobravalni in eden najpomembnejših psihoanalitikov, Carl Georg Jung, je dejal, da je dogmatizacija Marijinega vnebovzetja najpomembnejši religiozni dogodek po reformaciji (Söll, 217).

4. *Marijanski dokumenti*. Marijino stoletje se ne odlikuje samo po izredni marijanski pobožnosti, Marijinih prikazovanjih in razglasitvi dveh verskih resnic o Mariji, temveč tudi po celi vrsti marijanskih papeških listin o Mariji in njenem češčenju.

Amleto Tondini je za obdobje 100 let – od 1849 do 1949 – zbral 551 papeških listin o Mariji (Le encicliche mariane, Editore Angelo Belardetti, Roma 1953). 672 strani obsegajoče delo prinaša ne samo papeško encikliko, namenjeno celotni Cerkvi, temveč tudi apostolska pisma, poslana določenim osebnostim in ob določenih priložnostih bolj omejene narave. Poleg tega vsebuje še papeške homilije in radijske nagovore. Podobno je Rudolf Graber v letih 1951 in 1954 objavil Marijanske dokumente papežev zadnjih sto let (Echter Verlag, Würzburg) za nemško jezikovno območje. Za francosko govoreče katoliške vernike sta dominikanca Cattin in Conus izdala Ob virih duhovnega življenja (Editions St. Paul, Paris 1951), kjer objavljata mariološke in marijanske listine papežev. Obveznosti verovanja naj navedemo mesto iz enciklike Humani generis Pija XII. iz leta 1950: »Nikakor ne smemo misliti, da v papeških enciklikah zapopadeni nauk ni obvezen, ker pač ne govori v duhu najvišje apostolske oblasti. Te enciklike so izraz rednega cerkvenega učiteljstva, za katerega velja: kdor vas posluša, mene posluša (Lk 10,16). Ponavadi je to, kar prinašajo enciklike, že vključeno v katoliški nauk. Če papeži v svojih listinah izrečejo sodbo o vprašanju, o katerem se je do sedaj svobodno razpravljalo, pomeni, da je to, kar prinašajo enciklike, že vključeno v katoliški nauk. Če papeži v svojih listinah izrečejo sodbo o vprašanju, o katerem se je do sedaj svobodno razpravljalo, pomeni, da to ni več predmet teoloških razprav. Rudolf Graber meni: »Če papež, ki ima največ možnosti za opazovanje dogajanja na svetu, meni, da je rešitev sveta odvisna prav od Marije, potem to ni več stvar ljudske pobožnosti, temveč zadnja ponudba božje ljubezni današnjemu času in zlasti ljudstvom nekoč krščanskega Zahoda ter znamenje božje ljubezni, v kateri moremo razbrati materinski glas: Kolikokrat sem hotel zbrati svoje otroke, kakor koklja zbira svoje piščance, pa niso hoteli (Mat 23,3)« (n.d. 8).

G. Besutti je v Bibliografii Marianae (5 zvezkov) za obdobje 1947-1972 navedel 111.777 marioloških spisov in 10.591 marijanskih spodbudnih člankov. A. Rokoskovány je v 9 zvezkih svoje Monumenta Marianae navedel za Marijino brezmadežno spočetje 24 595 del. R. Laurentin pravi, da je bibliografija o Mariji za eno leto tako obširna, da je noben znanstvenik ne more zajeti. Če pomislimo, da je Leon XIII. le pobožnosti rožnega venca posvetil 5 enciklik (1891 Meseca oktobra, 1892 Velike božje matere, 1893 Svete radosti, 1894 Vedno radostna, 1896 Zvesto in pobožno), potem lahko dojamemo obsežnost razprav o Mariji. Drugi papeži so ob praznovanju obletnic velikih Marijinih častilcev, npr. Ludvika M. Grigniona Monfortskega 1947, Dominika 1921, izdali priložnostne okrožnice. Vse to dokazuje, da je imela pobožnost do Marije temeljito osnovo v poučitvi od cerkvenega učiteljstva.

5. *Ustanovitev marijanskih redov.* Pobožnost do Marije se je kazala tudi v ustanovitvi novih redovnih družb pod okriljem Marije in iz pobožnosti do nje. Ljudska pobožnost do Marije je sicer nekaj velikega, je pa vseeno le prehodna in težko ugotovljiva. Če pa kdo zaradi ljubezni do Marije zbere okoli sebe enako čuteče ljudi in ustanovi družbo, ki jo potrdi Cerkev, potem je to živ spomenik ljubezni.

Da bi si ustvarili vsaj približno sliko cerkvenih redov, naj povemo, da K. Hofmann v LThK 1962, VII, 33-35 navaja za Francijo sedem, za Anglijo dve, za Španijo dve, za Italijo tri, za Nemčijo eno in ZDA eno žensko redovno družbo z Marijinim imenom ali vzdevkom, med moškimi redovnimi družinami pa marianista G. J. Chaminadeja (1817) in marianista J. C. M. Colina (1824). Sv. Janeza Boska in njegove salezijance ter Hčere Marije Pomočnice bomo obravnavali posebej.

K tem moramo prišteti še celo vrsto marijanskih združenj, ki so različno pospeševala Marijino češčenje in apostolat. Naj navedemo le nekatere: marijanski Apostolat Janezove zaveze 1910, Apostolsko delo iz Schönstatta 1914, Marijina legija 1921, Marijina vojska Maksimilijana Kolbeja 1917, Modra armada 1947, Delo Marijinega srca p. Petra Pavlička na Dunaju 1947 itd.

Na Angleškem je poznejši konvertit John Newman začel med anglikanci uspešno marijansko gibanje, ki je v Pismih E. B. Puseyju nakazoval pravo Marijino češčenje brez pretiravanj. V noči od 11. na 12. september 1944 je skupina evangelijskih (protestantskih) deklet v Darmstadtu ustanovila družbo Marijinih sester, a se zaradi vojnih grozot ni mogla takoj uveljaviti. Toda ista dekleta so 1947 kljub strogi lutrovske kristocentričnosti ustanovila družbo strogega posnemanja Device Marije s tremi klasičnimi obljubami pokorščine, ubošva in čistosti.

6. *Sv. Janez Bosko in njegov primer.* Rekli smo, da se je Marijin neposreden poseg v dogajanja 19. stoletja začel 1830 s prikazovanjem Katarini Labouré v Rue du Bac v Parizu. Vendar je treba pripomniti, da je prvo tovrstno prikazovanje v tem stoletju imel Janez Bosko leta 1824, šest let pred Katarino Labouré. Verjetno tega videnja oziroma prikazovanja nimajo za prikazovanje, ker Janez Bosko sam imenuje to in druga prikazovanja »sanje«. V resnici pa to niso sanje, temveč videnje. Stvari so potekale takole. Janez Bosko, takrat star devet let, je imel videnje ali, kakor pravi on sam, sanje. Pred domačo hišo se je prikazal lep moški in mu naročil, naj gre med fante, ki so se pretepali, kričali in preklinjali, in jim govori o lepoti čednosti in grdobiji greha. Najprej je moškega vprašal, kdo da je, ker mu je mati Marjeta prepovedala, da bi se družil z ljudmi, ki jih ne pozna. Dobil je odgovor: »Jaz sem sin tiste, katerega te je tvoja mati učila pozdravljati trikrat na dan.« Janez Bosko je ugovarjal, da on ne zna govoriti fantom o lepoti čednosti in grdobiji greha. Sedaj mu je Jezus Kristus dejal: »Dal ti bom učiteljico; v njeni šoli se boš usposobil za to delo.« In pokazal je na prelepo gospo, ki se je predstavila kot Jezusova mati.

Iz zgodovine vemo, da je Marija vzela Janezka v šolo in ga usposobila za vzgojno delo med mladino. Šlo je za naslednje. Francoska revolucija je v smislu razsvetljenstva spremenila Evropo. Ko so v Franciji pripravljali socialno in politično revolucijo, so v Angliji z izumom parnega stroja in lokomotive začeli industrijsko revolucijo, ki je zaposlila veliko delavcev in jih tako iztrgala iz družin. Razvil se je proletarijat, katerega glavne žrtve so bili otroci, ki so ostali brez staršev. V nekaj desetletjih je ostalo brez staršev na stotisoče otrok, ki jih je bilo treba vzgajati in jim kakorkoli nadomestiti družino. Janeza Boska je Bog poklical, da je dal takim sirotam ob živih starših družino in skrbel za njihovo vzgojo. Janez Bosko, ali preprosto Don Bosko, je skupaj s sv. Dominiko Mazzarello ustanovil dve redovni družbi. Pod

vodstvom Marije Pomočnice so moški salezijanci in ženske Hčere Marije Pomočnice skrbeli za vzgojo zapuščene mladine. Don Bosko je povedal: Marija sama si je ustanovila družbi, da v božjem imenu skrbita za vzgojo mladine, ki je osirotela zaradi industrializacije.

Ta pregled lahko zaključimo z besedami Georga Sölla: »Dogmatična definicija Marijinega vnebovzetja in stoletnica, ko je bila razglašena dogma brezmadežnega spočetja 1954 in s tem povezano marijansko leto, je v katoliški Cerkvi povzročilo brezmejno marijansko navdušenje in teološka razglabljanja potisnilo v ozadje do take mere, da so se začeli od tu in tam oglašati glasovi bojazni. Mariološka in marijanska literatura se je neznansko pomnožila in napovedi marijanskih pobožnosti so obvladovale cerkveno področje. Kazalo je, da bo prej ali slej prišlo do reakcije« (223). Posvetitev sveta Marijinemu brezmadežnemu srcu 1942, definicija dogme Marijinega vnebovzetja in marijansko leto 1953-54 so predstavljali višek marijanskega navdušenja v katoliški Cerkvi. Naprej skoraj ni bilo mogoče iti.

BIBLIOGRAFIJA

- Beinert Wolfgang, *Heute von Maria reden?* Freiburg 1973
Beinert Wolfgang, *Maria und Kirche heute*, Freiburg 1974
Beinert Wolfgang, *Mariologie*, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel, München 1985.
Gozzelino Giorgio, *Maria negli orientamenti della teologia attuale dal concilio Vaticano II alla Marialis cultus ed al suo seguito*, v: *La Madonna dei tempi difficili*, LAS, Roma 1980.
Lang Hugo OSB, *Maria, Königin des Himmels*, Pattloch, Aschaffenburg 1983.
Söll Georg SDB, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, v: *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1984.

Jean-Pierre Vernant, **Začetki grške misli**, ŠKUC – Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1986, 113 str.

Založba ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani sta v svoji zelo zanimivi zbirki *Studia humanitatis*, v kateri objavljata prevode znanih del s področja ved o človeku, dala slovenskemu bralcu na voljo tudi delo francoskega raziskovalca J.-P. Vernanta o začetkih grške filozofije. Izvirnik je sicer izšel že pred četrto stoletja. Kljub temu pa je slovenski prevod, ki ga je oskrbel Bojan Baskar, še vedno dobrodošel in je nanj vredno opozoriti. Jože Vogrinc mu je dodal spremno besedo, v kateri prikaže Vernantovo znanstveno delovanje. Kot že pove naslov, obravnava avtor pojav enega najpomembnejših duhovnih tokov zahodne civilizacije: razumskega, logičnega mišljenja in filozofije, katere prava domovina je in ostane stara Grčija, saj je dokaj vprašljivo govoriti o indijski ali kitajski filozofiji. Filozofija je po svojem izvoru grška. To sledi tudi iz Vernantovih izvajanj.

Glede na to, da je »čudežu« grške misli posvečenih izredno veliko znamenitih del, se zastavlja predvsem naslednje vprašanje: v čem je izvirnost Vernantovega dela, ali je mogoče o tem povedati še kaj novega in pomembnega? To vprašanje je še bolj umestno, če pomislimo, da se Vernantova študija ne predstavlja kot nekakšna monumentalna in strokovnjaška raziskava, temveč prej kot sugestivno poljudnoznanstveno delo, za katerim pa se skriva izredno dobro poznavanje podrobnosti in strokovne literature. Osnovna misel, ki jo podajajo predvsem zadnja tri od osmih poglavij, je na moč zanimiva in prepričljiva: razumsko mišljenje je vezano na določeno politično, danes bi lahko rekli demokratično družbeno in politično ureditev. Da bi Vernant lažje predstavil vso izvirnost tipično grške civilizacije, podaja najprej značilnosti njene mikenske predhodnice, za katero je značilna tako imenovana »palačna organizacija«: središče političnega odločanja in moči je vladna palača, ta pa ostaja nekako v senci skrivnosti, posvečenosti in je pridržana ozkemu krogu izbrancev.

Kar poteka v njej, ni dostopno širšemu krogu ljudi. Palačna organizacija je izrazito piramidalna in daleč od ideje enakopravnosti ter soodgovornosti vseh državljanov. Kot so bili Mikenci tudi sicer povezani z Vzhodom, je bila tudi njihova politična organizacija podobna drugim vzhodnim despotskim načinom vladanja. Tako povezuje Vernant to organizacijo političnega življenja z mitičnim mišljenjem. Zato ima v tem okviru tudi pisava posebno vlogo: pisava ne služi širokemu krogu ljudi za boljše izmenjavo misli, temveč je pridržana posebnemu sloju pisarjev, ki so v službi absolutnega vladarja. Vladar uživa potemtakem vrhovno religiozno, kulturno, politično in družbeno avtoriteto, ki ostaja povsem nedotakljiva in drugemu prebivalstvu nedostopna. Kraljevi ukazi niso nič manj posvečeni in skrivnostni kot mitični reki ali znanje pisave. Piramidalna politična organizacija je po Vernantu v funkcionalni zvezi z nekakšnim »piramidalnim«, se pravi, tipično ezoteričnim pojmovanjem mišljenja, modrosti in duhovnega življenja. Znanje in vladanje enako pripadata samo določenim in posvečenim izbrancem, zato nikoli ne postane predmet javne razprave, v katero se lahko enakopravno vključi vsak, kdor je zmožen razumno misliti in svoja stališča uveljavljati z dokazi, katerih edina moč izhaja iz občeveljavne logike.

Do tega pride s pojavom grške mestne države. »Nastanek *pólis* je bil odločilen dogodek v zgodovini grške misli. Na intelektualni ravni kot tudi v območju institucij so se konsekvence tega dogodka pokazale šele po daljšem obdobju; *polis* je morala skozi številne etape in različne oblike. Kljub temu pa je že ob samem nastanku, ki ga lahko postavimo med 8. in 7. stoletje, zaznamovala določen začetek, resnično iznajdbo; skoznjo so družbeno življenje in odnosi med ljudmi dobili novo obliko, katere izvirnost so Grki v polni meri čutili. – Sistem *pólis* nuč za sleherni oblast v državi, sredstvo za ukazovanje in gospodovanje nad drugimi. (...) Govor ni več obredna beseda, primeren obrazec, ampak protislovno razpravljanje, diskusija, argumentacija. Zahteva občinstvo, na katero

se obrača kot na razsodnika, ki v zadnji instanci z dvigom rok odloči med strankama, ki sta mu predstavljeni; povsem človeška izbira meri prepričevalno moč vsakega govora posebej in zagotovi zmago enega od obeh govornikov nad nasprotnikom. (...) Druga značilnost *pólis* pa je, da so najpomembnejše manifestacije družbenega življenja dobile značaj popolne javnosti. (...) To dvojno gibanje demokratizacije in razširjanja med ljudstvo je imelo na intelektualni ravni odločilne posledice. Grška kultura se je vzpostavila tako, da je bil čedalje širši krog ljudi – nazadnje ves *dêmos* – pripuščen v duhovni svet, ki je bil sprva pridržan za bojvniško in svečeniško aristokracijo» (36-37). »K označitvi duhovnega univerzuma *pólis* je treba poleg pravkar opisanih vidikov – prestiža besede in razvoja javnih praks – dodati še eno potezo. Tisti, ki sestavljajo mestno državo, najsi bodo po izvoru, stopnji in funkciji še tako različni, so si v določenem smislu med seboj »podobni«. (...) Vez človeka s človekom je tako v okvirih mestne države dobila obliko recipročnega, reverzibilnega odnosa, ki je nadomestil hierarhična razmerja podrejanja in gospodovanja. Vsi, ki imajo delež pri državi, se opredeljujejo kot *hómoioi*, podobni, nato pa, bolj abstraktno, kot *isoí*, enaki« (44).

Tem Vernantovim razčlenitvam sledi nato poglavje o pojavu prava, katerega pravi in izvorni smisel sedaj ni več težko določiti. Demokratična skupnost je nujno tudi pravna skupnost: kot resnica je tudi pravica nadossebna, objektivna in veljavna za vse. »Z nastopom mestne države, ko sodnik zastopa državljansko telo, skupnost v njeni celoti, in ko s tem, da uteleša neosebno bitje, ki stoji nad strankami, lahko odloča sam in razreši proces po svoji vesti in v skladu z zakonom, pa so se pojmi dokaza pričevanja in sodbe radikalno spremenili« (60). Pojav prava je torej tesno povezan s pojmom enakosti in občeveljavnosti resnice. Tako mestna država počasi uveljavlja čisto drugačno podobo človeškega sveta: na mesto piramide, ki stoji in pade s svojim vrhom, stopa celota, ki je sama svoj nosilec: nosilec so njena notranja sorazmerja, kar pomeni, da je v teh sorazmerjih vsak člen v bistvu enako pomemben, ne glede na to, ali je zgoraj ali spodaj. Rečemo lahko, da je to ena osrednjih Vernantovih

misli, ki jo posebej utemeljuje v zadnjih dveh poglavjih, posvečenih preobrazbi mitične kozmogonije v razumsko ali »filozofsko« kozmologijo. V kozmogonijah izhaja kozmični red od nekoga, od neke posebne moči ali božanstva. Z drugimi besedami, ena izmed moči, ki napolnjujejo bivanjski prostor, ima absolutno prednost in je podlaga vseh drugih. Zato ni čudno, da so kozmogonije najtesneje povezane z monarhičnimi političnimi organizacijami, kjer ima eden izmed prebivalcev države posebno vlogo in moč. V trenutku, ko se pojavi misel o enakosti vseh, nima nihče več te posebne pravice, ki sedaj preide na vso skupnost, na njeno notranjo urejenost, sorazmernost in ravnovesje. Monarhične politične organizacije so enako nesimetrične kot njihove kozmogonije, zato ni čudno, da je takšen monarh tudi dejansko vsako leto izrekal kozmogonični mit in s tem na novo vzpostavljal red: v veselju in v svoji državi. Religiozna in politična vloga se pokrivata. Vse drugače pa je v politični organizaciji, ki bi ji danes rekli demokratična. Politična moč ne izhaja iz enega člana skupnosti, temveč je porazdeljena med vse, vendar pod pogojem, da obstaja ravnovesje med njimi. Potemtakem je družbeno življenje zamišljeno nekako bolj geometrično: kot ravnovesje ali paralelogram silnic, ki se ohranjajo v redu, kolikor se medsebojno upoštevajo. Vernant to posebej preučuje ob primeru Anaksimandrove podobe sveta, njegove kozmogonije, kjer nosilni element sveta ni nobena posebna prvina (zrak ali voda), temveč – zelo značilno – nekaj neoprijemljivega, ki od celote ni ločeno tako, kot so ločeni njeni deli med seboj. To je tisti znani *ápeiron*: nedoločenost, neločenost, neopredeljenost. »Po Anaksimandru pa, narobe, noben posamičen element, noben del sveta ne more gospodovati nad drugim. Za novi red v naravi sta značilni enakost in simetrija različnih moči, ki tvorijo *kósmos*. Nadvlada pripada izključno zakonu ravnotežja in stalne recipročnosti. Režim *isonomia* se je tako v naravi kakor v mestni državi postavil na mesto *monarchia*« (92).

Pomembno a sugestivno misel podaja Vernant tudi v svojem sicer zelo kratkem sklepu: grška modrost se ni razvijala ob stiku z naravo in njenim preučevanjem, temveč je vezana na razmišljanje o medčloveških

odnosih, ob politiki. Danes bi mogoče lahko rekli tudi ob morali. Seveda je ta vez obojestranska. Iz Vernantove analize sledi, da so družbeni odnosi vplivali na mišljenje in mišljenje nanje. »Za Grka človek ni bil ločen od državljana; *phrónesis*, premišljenost, je privilegij svobodnih ljudi, ki korelativno uveljavljajo svoj razum in svoje državljanske pravice. Ko je politična misel dala državljanom okvir, v katerih so dojemali medsebojno razmerja, je hkrati tudi usmerila in oblikovala korake njihovega duha na drugih področjih. (...) Grški razum se ni oblikoval toliko v človeškem občevanju s stvarmi, kakor v odnosih med samimi ljudmi. Manj se je razvijal skozi tehnike, ki učinkujejo na svet, kakor skozi tehnike, ki omogočajo zavzeti drugega in katerih skupni instrument je govorica: politikova, retorjeva, učiteljeva spretnost. Grški razum je omogočal pozitivno, premišljeno, metodično delovanje na ljudi, ne pa tudi transformiranja narave« (99-100). Ali ne sledi iz tega, da sta današnja znanost in filozofija prenehali biti »modrost« v izvirnem grškem pomenu, ker nista več posvečeni v prvi vrsti medčloveškim odnosom, temveč odnosom med stvarmi v naravi?

Vernantova drobna knjižica je tako več kot samo strokovnjaško raziskovanje daljne grške preteklosti. Po svoje nam kaže, kako je lahko zgodovina »učiteljica življenja«, kako so Grki že pred več kot petindvajsetimi stoletji spoznali nekaj, česar mnogi še danes ne vedo: da so namreč politična demokratičnost, moralna modrost in logičnost med seboj tesno povezane.

Anton Stres

Les évêques de Belgique, *Livre de la foi*, Desclée, Bruxelles 1987, 220 str.

Knjiga vsebuje osnovni nauk Cerkve; je kakor katekizem za odrasle v sodobnejši preobleki. Škofje pravijo, da v njej vendar ne najdemo zadnje besede o vsem, kar verujemo. Bolj kot katekizem je torej knjiga vere, kot se preprosto imenuje.

Janez Pavel II. je na obisku v Belgiji leta 1985 izrazil škofom zaupanje ob tako pomembnih nalogah, kot so ponovna potreba po evangelizaciji, soočenje s sekularizacijo,

laicizmom idr. Izrazil je tudi prepričanje, da bodo odgovorili na te izzive časa.

Da bi škofje res mogli odgovoriti, so povabili k sodelovanju vse vernike. Kot prvo delovno sredstvo jim nudijo knjigo, ki naj čim večjemu številu omogoči boljše poznavanje in dojetje bogastev vere, iz katere žive kristjani. Ta knjiga naj bi bila v pomoč ženam in možem našega časa, da bi bili sposobni vero posredovati svojim otrokom. Pravijo, da je to knjiga uvajanja v krščanstvo, primerna tako za tiste, ki so se veri odtujili, kakor tudi za tiste, ki žele vero poglobiti.

Knjiga je izšla v dveh priredbah: v francoščini za Valonce in v flamščini za Flamce. To kaže željo, da bi razodetje predstavili čimbolj vprašeno v kulturo različnih narodnih izročil, zato priredbi nista samo prevod iz enega jezika v drugega. Gre za poskus inkulturacije veselega sporočila, ki ima domovalno pravico v različnih kulturah in duhovnih sredinah.

Knjiga ima tri dele. V prvem razlaga nicejsko-carigrasko veroizpoved: *Kaj verujemo in izpovedujemo?* Drugi del vsebuje razlago molitve, bogoslužja in zakramentov: *Kako slavimo Gospoda?* Tretji del pa ima naslov *Življenje iz evangelija* in predstavlja življenje po desetih božjih zapovedih, ki jih dopolnjuje Kristusova nova zapoved ljubezni in njegov nauk o blagih iz govora na gori. Za sklep je beseda o polnosti življenja ob razlagi Gospodove molitve.

Privlačna je tudi oprema. Naslovna stran je v zlati barvi z znamenjem XX. stoletja, ki se izteka. Pomembnejša besedila v knjigi so na rumenkasti podlagi, mnoga svetopisemska besedila pa v ležečem tisku. Številke so manjše ali večje, v glavnem barvne ilustracije iz njihove kulture in zgodovine sakralne umetnosti (detajli inicialk in plastik iz različnih obdobj). Vsebuje tudi enaindvajset molitvenih obrazcev, porazdeljenih v posameznih poglavjih, na katera se nanašajo. V kazalu so molitve v posebnem stolpcu, da jih je mogoče hitreje najti. Ob robu strani so v ležečem tisku kratki povzetki – namesto podnaslovov.

Škofje knjigo posvečajo misijonarjem in oznanjevalcem na belgijskih tleh. Nekatere posebej omenjajo, da bi po njihovem zgledu in z božjo pomočjo mogli tudi oni prispevati

svoj delež k evangelizaciji današnjega človeka.

Oglejmo si nekaj drobcev iz vsebine. Ustavljamo se zlasti ob vprašanih, ki jih morda v današnjem oznanjevanju opuščamo, ali se nam jih ne posreči sodobneje razložiti.

I. Kaj verujemo in izpovedujemo. Kako začeti verovati ob raznih vzponih in padcih sredi današnjega sveta? Nujno je stopiti iz samega sebe. To je prva milost. Zapustiti je treba misel, da bom za vse našel rešitev v samem sebi. Molitev omogoči storiti prvi korak. Nato pride spreobrnjenje k tistemu, ki kliče. Ni dovolj poslušati, treba je odpreti srce. »Ko so to slišali, jih je do srca pretreslo« (Apd 2,37). Vero so nam posredovali drugi, v družini, narodu in Cerkvi. Preden smo torej razumeli, smo verovali (13).

So ljudje, pravični in premočrtni, ki ne verujejo. Verovati v Boga pravzaprav ne pomeni samo dopustiti možnost, da biva. Po spreobrnjenju življenje ni več isto, vse je novo. Novo нравno usmerjenost navdihuje novo upanje (20). Preden je človek iskal Boga, je Bog iskal človeka. Naslovi se razvrščajo po temah veroizpovedi.

Verujemo v troedinega Boga. Danes je vse polno napačnih predstav o Bogu, ki jih iz človeških izkušenj o lastnem očetu prenašamo na Boga (23). Ali ne zebe mnoge ljudi ob zavesti, da nimajo Očeta? Če ni očeta, tudi bratov ni. Mi verujemo v vsemogočnega Očeta. Moč njegove ljubezni se kaže v vsem, kar biva, ne pa v tistem, kar mislimo, da bi moral narediti. Pušča nam svobodo. Nismo njegove stvari, čeprav nas je ustvaril. Smo njegovi sinovi in hčere (24). »Verujem v . . . Stvarnika nebes in zemlje.« Ko Sveto pismo govori o Bogu, svetu in človeku, odgovarja na vprašanje »zakaj«. Znanost pa mora odgovoriti na vprašanje »kako«. To sta dva različna vidika, ki se dopolnjujeta. Sveto pismo govori v simbolih o pomenu stvari (26). Da je Stvarnik »vidnih in nevidnih stvari« pomeni: svet je ne le ob stvarjenju temveč neprestano dar za človeka. S svojo previdnostjo človeka ne utesnjuje, mu ne krade svobode in ne odgovornosti. Človek pa sam ne ustvarja, on le sodeluje pri ustvarjanju. Ali to pomeni, da lahko naredi vse, kar more in zna? Iz tega vprašanja izvira нравnost. Človekova ustvarjalna sposobnost mora biti vedno prežeta z ljubeznijo, ki prihaja od Boga (27). Človek

čuti, da je vržen iz tečajev po grehu. Sam hoče odločati o dobrem in o zlu; kakor nekoč v raju, tako tudi danes. Kljub temu da vse človeštvo čuti slabotnost in grešnost, ni bil človek začetnik tega zla, temveč je bil zapeljan (28). Človek je bil ustvarjen dober, a hudič ga je zavedel, da je postal grešnik. Zato smo potrebni odrešenja (29).

Kdo lahko zahteva, da je stvarjenje omejeno le na vidna bitja? Stara in Nova zaveza pričata o angelih, ki so »sredniki« med Bogom in ljudmi. Navzoči so v mnogih pomembnih trenutkih odrešenja – nekdanj in danes. Blizu so Bogu in ljudem. Vera Cerkve je, da je vse stvarstvo podvrženo Bogu, da torej tudi Satan in zli duhovi ne bivajo sami po sebi – kot božanstva, temveč so bili ustvarjeni kot dobra bitja, padli pa so po lastni svobodni odločitvi. Jezus je Satana razkrinkal in s tem premagal. Osebnostno smo skušani tudi mi. Končna zmaga bo ob poslednji sodbi (29).

» . . . In v Jezusa Kristusa, sina njegovega, edinega Gospoda našega.« Zanimanje za Jezusovo osebnost danes in razlaga njegovih imen sta širše obdelana (32–34). Jezus je božji dar ljudem, enkrat in vsakdanji obenem. Marija ga je naučila hoditi in govoriti, Jožef ga je naučil delati (35). Marijin »da« Bogu je »da« vsega človeštva. Zato se Cerkev zgleduje po Mariji. Marijino češčenje ne odtuja, temveč približuje življenju (39). Pogosto gledamo na Jezusovo smrt kot na posebno dramo. Vendar nas ne rešuje Jezusova smrt, temveč njegova brezpogojna ljubezen, ki jo smrt le razodeva (41). Vstali Kristus »bo prišel soditi žive in mrtve« pomeni, da je Kristus Gospod, da priznamo pomembnost vesoljne sodbe ob koncu sveta. Sodba nad vsakim posameznikom pa se izvršuje skozi vse njegovo življenje, tako ob njegovih pomembnih odločitvah kot v trenutku smrti (49).

Sveti Duh, resnični Bog, »ki izhaja iz Očeta in Sina«, ponavzoča Jezusa po njegovem vstajenju. Oživlja nas, prebiva v nas (54). Sveti Duh navdihuje Sveto pismo, Cerkve, svet. Zgodovina je »napolnjena« s Kristusom, ki nam ga Sv. Duh odkriva, čeprav zgodovina pozna tudi nasprotne moči. »Verujoči le po veri razloči delovanje Sv. Duha v dogodkih, kot so: preobrazba družbe, znanstvena odkritja, zlasti biologija, tehnični

napredek, ekonomska kriza, hrepenenje po pravici, napredovanje vloge žene, pojav sekt, dialog med muslimani in kristjani ali med kristjani in marksisti, brezposelnost mladih, dialog Sever-Jug in Vzhod-Zahod...» (59). Vsa ta vprašanja gre brez enostranskosti obravnavati kot zgodovinsko, socialno, ekonomsko in znanstveno resničnost. Toda ne stanjšajo se le na razsežnost, ki jo opiše znanost.

Ljubimo Cerkev, preden jo obsojamo (60)! Vloga laikov: »Povsod, kjer naj evangelij vzklije (v družini, pri delu, v prostem času, zdravstvu, raziskovanju, politiki...), so laiki poklicani k pričevanju o novem življenju, ki ga daje Bog (64). Ekumenizem napreduje v ritmu spreobrnjenja slehernika h Kristusu in k evangeliju (66). Na različnih področjih kristjani lahko pričamo za edinost, ki smo jo že dosegli (67).

Cerkvene zapovedi so nenehen poziv k našemu spreobračanju. Preden se vprašamo, ali je vse to, kar pravijo papež in škofje, res in nespremenljivo, se vprašajmo, kolikšna je naša stopnja zaupanja, ki ga gojimo do naslednikov apostolov (74).

II. Kako slavimo Gospoda. Molitev nas odpira Bogu in svetu. Spreminja nas in mi po njej spreminjamo svet (84). Molitve je osebna in skupnostna. Njen vir je zlasti Sv. pismo in molitveno bogoslužje, kakor pri Mariji, ki je tudi v molitvi naš vzor. Sledijo obrzci nekaterih molitev: jutranje, večerne, pred jedjo in po jedi; molitve za vero, upanje in ljubezen, kesanje (90–91).

Kaj bi pomenila vsa nežnost staršev do otrok, če ne bi imeli besed in znamenj, da bi jo izpovedali in pokazali? Tako ima tudi Cerkev znamenja, »ki govorijo«. Bog se nas dotika z besedo in z znamenji. Ali obstaja kakšno večje znamenje, kot je Božji Sin? On je najodličnejši zakrament (92). Cerkev torej govori po zakramentih, ki jih je postavil Kristus: evharistijo in ostale (95–97). Pri vsakem zakramentu je najprej razlaga pomena, ustanovitve in samega obreda. Krst tudi pri nas pogostejše postaja zakrament odraslih – katehumenov, ki se nanj dalj časa pripravljajo (98). Če so krščenci otroci, je treba na krst pripraviti starše, da bi se zavedeli dostojanstva in milosti božjega posinovljenja. Na mnogih župnijah nudijo odraslim neokatehumenat, da lahko ponovno odkrijejo vred-

note in lepote svoje vere in se povežejo v občestvo (104). Birmanci se pripravljajo v občestvu s pomočjo katehistinj in katehistov, da obnovijo krstne obljube in da zaživijo »kot Cerkev«. Kolikor je le mogoče, naj jih spremljajo isti botri kot pri krstu (107). Cerkev želi, da so birmanci kristjani, ki že lahko razumno ravnajo, da so prav poučeni, notranje pripravljeni in zmožni obnoviti krstne obljube. Pri nas so birmanci navadno stari od 12–14 let (109). Pri evharistiji obhajamo Gospodovo smrt in vstajenje – veliko noč. Besedilo temeljito razlaga imena pashe in njihov pomen. Obhajati evharistijo pomeni zahvaljevati se, reči hvala: za stvarjenje, za odrešenje... Jezus je ustanovil evharistijo pri zadnji večerji. Pogosto je obedoval s svojimi učenci, pa tudi s farizeji, starešinami, v družbi dobrih in manj dobrih. Z grešniki. Zaradi njih je prišel. Pri evharistiji, ki ji pravimo tudi maša, sestavljamo resnično občestvo, smo res Cerkev. Zato Cerkev naroča vsem vernikom, da hodijo k maši. Če nismo navzoči pri Gospodovem obedu (gostiji), pomeni, da zaničujemo Cerkev (113). Sledijo deli maše in razlaga (113–119). Zatem je razlaga pogreba, ki je slovo od člana skupnosti. Kristjan se poslavlja s tega sveta v veri v vstalega Kristusa, ki bo tudi nas obudil od mrtvih (120).

Bog nas hoče spraviti s seboj in med nami. Prvo poslanstvo, ki so ga apostoli prejeli od Vstalega na velikonočni večer, je bilo poslanstvo odpuščanja grehov (121). Danes je v glavnem v praksi dvojna oblika tega zakramenta: osebna spoved kadarkoli ter občestveno spokorno bogoslužje z osebno spovedjo in odvezo. Tu imamo daljšo obrazložitev prednosti spokornega bogoslužja (123–124). Vsak vernik je dolžan, da se vsaj enkrat na leto spove svojih velikih grehov (126). Ob pokori je dodana misel na to, da je Kristus naša »pravičnost« in naše »odpuščanje«. Kristjani – živi in mrtvi smo v občestvu svetih, zato Cerkev živi v tej širokosrčni solidarnosti, iz katere lahko namenja molitve in spokorna dela za zadobitev odpustkov tudi za rajne (126).

Bolniško maziljenje. Poglavje se začneja z vprašanji, ki človeka prizadevajo ob boleznih, nato pa podaja obhajanje bolniškega maziljenja in njegovo osmiselitev v cerkvenem občestvu (127–130): pomoč v trpljenju,

pomiritev stisk in nekakšna posvetitev vsega zdravniškega in bolničarskega truda. Tako Bog po znamenjih spremlja kristjana s svojo milostjo od zibelke do groba, od krsta do svete popotnice – evharistije na smrtni postelji, ki naj bi bil zadnji zakrament (131).

Poroka kristjanov. »Ko začneta moški in ženska skupno življenje, si v tej lepi in nevarni pustolovščini priznata, da sta grešnika. Kristusov Duh, ki sta ga prejela pri krstu, ju poživlja, da se želita izročiti drug drugemu s srcem, prostim vsake sebičnosti. Zakaj ne bi torej prosila milost zakramenta sprave in ne bi bila navzoča pri evharistiji na svoj poročni dan?« (132). »Obred poroke se lahko nadaljuje z molitvijo novoporočencev, ki sta jo, po možnosti, sestavila sama« (135). Tu je beseda tudi o zakonski ljubezni in spolnosti: »Kakor govornica, ki pozna besede in molk, tako se spolnost živi v tesnem objemu in zdržnosti. Ena, in druga oblika spolnosti je ljubezen, spoštovanje drugega« (135). »Končno pa niti neporočenosti (celibata) niti krščanskega zakona ne moremo popolnoma razumeti zunaj vere. Krščansko devišstvo, ki je zaradi Kraljestva, je kakor Kristusova ljubezen. Pa tudi krščanski zakon črpa moč in idealizem v Kristusovi ljubezni, ki jo ima on za svojo Cerkev. Zakon brez ljubezni je pekel, devišstvo brez ljubezni je puščava. Niti prvo niti drugo ni krščansko« (136). Poglavlje obravnava še vprašanje priprave na zakon, civilnega zakona in ločenih ter ponovno poročenih kristjanov (137). V nadaljevanju je beseda o izročitvi Bogu v neporočenosti, o posvečenem življenju (139–141), o splošnem duhovništvu (142) in o zakramentu svetega reda v treh stopnjah: škofovskega, mašniškega in diakonskega posvečenja (143–147). Morda je tu še najmanj antropoloških nastavkov, npr. o vlogi duhovnikov med ljudstvom, o njihovem delu in skrbeh, o odnosu: duhovnik–občestvo in obratno, o odgovornosti občestva za duhovne poklice.

Drugi del se končuje z naslovom: Bogoslužno leto (148–153). Spregovori najprej o močnih liturgičnih časih, nato o času med letom in o praznikih.

III. Življenje iz evangelija. Živeti kot kristjan pomeni delati po vesti. Kristjan je prepričan, da je med njegovim hrepenenjem po svobodi in osvoboditvi – ter hrepenenjem po Bogu najtesnejša vez. Krščansko veselo

oznanilo je pred moralo: ker Kristus človeka osvobaja sebičnosti in greha, je krščanska morala sama že veselo oznanilo, ki človeku odpira srce za vero, upanje in ljubezen (156). Kristjani so poklicani uresničiti vzorec popolne ljubezni in krščanske svetosti, ki je v Sveti Trojici. Bog resnično prebiva v naših srcih in krščanska morala teži k temu, da bi uresničila veličino te poklicanosti (158). Krščanska morala je v izvrševanju ljubezni do Boga in do bližnjega (159–160).

Zapovedi imajo podlago v življenju. V njih odkrivamo nekakšen »naravni zakon«, ki ga lahko prepoznajo vsi ljudje (161). Toda deset zapovedi je več kot naravni zakon. Sprejeli smo jih iz izraelskega izročila – po Kristusu. So obenem božje razodetje in odkritje s strani ljudi (162). Kako je Bog dal deset zapovedi, opisuje Sv. pismo v obliki praznovanja (obhajanja), ki je nekako podobno današnji evharistiji (162). Jezus dopolnjuje postavbo kot drugi Mojzes – v govoru na gori. Ljubezen, ki jo zahteva Jezus, ni povračilna, temveč zastonjska in jo terja od svojih učencev po izpolnjevanju vsebine blagov (163–165).

Svojo vest oblikujemo v Cerkvi. Vsak kristjan mora delati po vesti, toda vest ni postava. Četudi se moti, je dolžan delati po vesti. Dolžni pa smo oblikovati svojo vest in spoštovati vest bližnjega (165–167). Po grehu pravimo, da nas peče vest. Lahko pa nas vest peče tudi zaradi napake, ki ni bil greh (168). Besedilo razlaga kesanje in greh: mali in smrtni – težki, veliki, za katerega odpuščanje je potreben zakrament sprave (169). Vedno znova se naglaša ljubezen kot odločilna vrednota, zapoved in drža kristjana. Kako pomembna je socialna razsežnost greha in potreba po zakramentalni spravi v življenju občestva, Cerkve! Na tem je velik poudarek (169–170). Prva Cerkev je zajemala novost moralnega življenja iz govora na gori. Od četrtega stoletja naprej so se zapovedi uveljavljale v katezezi poganskih narodov, ki so odkrivali korenine izvoljenosti (170). Drugi vatikanski koncil je ponovno odkril prostor za evangelij v vsakdanjem življenju. Toda evangelij je dopolnitev postave. Ali ni zopet napačen čas, da sprejmemo deset zapovedi kot besedo življenja – brez predsodkov? Jezus sam jih je spolnjeval v ljubezni, ki je bila

močnejša od sebičnosti, žrtve in smrti na križu (171).

Na pičlih petdesetih straneh imamo razlago vseh desetih božjih zapovedi, vsake posebej: biblično, katehetsko – s pozitivnega vidika. Ni poudarek na tem, česa se je treba ogibati, temveč predvsem na tem, kaj je ob vsaki zapovedi treba storiti. Predvsem so to navodila za življenje, ne pa le seznam grehov in poskus izpraševanja vesti. Pri vsaki zapovedi so obdelana še nekatera vprašanja, ki spadajo pod določeno zapoved. Npr. pod drugo zapovedjo je obdelano preklinjanje, pod tretjo so priporočila in navodila za obhajanje praznikov. Kakovost in vloga avtoritete in kaj naj naredimo za prihodnost družine je pod četrto zapovedjo. Razna vprašanja o spoštovanju življenja (skrbeti zase, spoštovati življenje, evtanazija, samomor, splav, nasilje, vojna, vzgoja za mir, smrtna kazen . . .) – pod peto zapovedjo. Sprejeti sebe kot spolno bitje ter vprašanja o prešuštvu, ločitvi ter o vzgoji za ljubezen in za čistost – pod šesto zapovedjo. Tu je beseda o zaželenosti otroka in o starših v službi življenja (uravnavanje rojstev). Pod sedmo ni le prepoved kraje, temveč prepoved, da bi človek izkoriščal človeka, osvobajanje človeka, vzgoja za solidarnost, vrednost človekovega dela in pravica do dela; pravičnost, odpravljanje revščine, poštenost . . . Osmo zapoved: razlaga resničoljubnosti ter dolžnosti govoriti resnico ter kako znati molčati. Deveta in deseta zapoved: razlika med željo in pozeleznjem, beg pred pohlepom itd. Ob koncu poglavja o zapovedih se poudarja potreba po ponovni evangelizaciji kulture in umetnosti ter o uporabi denarja in bogastva. Učiti se je treba deliti, moliti, se postiti ter tako pričevati – udejanjati svojo vero. Gospod namreč ne gleda na črko izpolnjevanja postave, temveč gleda na srce in človeka kliče k popolnosti (217).

Knjiga vere se končuje z naslovom: Polnosti življenja naproti. Uvajanje v molitev in pomen molitve se razlaga na začetku vsakega poglavja. Na koncu – kot višek in sklep pa je podana Gospodova molitev s kratko razlago (219–220).

S tako razdelitvijo in z vsebino knjiga ostane zvesta domala dvatisočletnem cerkvenem izročilu: kaj naj verujemo in upamo (veroizpoved), v katerem življenjskem pro-

storu (v Cerкви in zakramentih), kaj naj storimo ali česa naj se izogibamo (deset zapovedi) ter kar naj prosimo (molitev, zlasti očenaš). To jedro spada k začetkom Cerkve. Ohranil ga je tako Trubar v svojih katekizmih – naših prvih katekizmih, kakor tudi tridentinski koncil. To spada k celovitosti vsebine oznanjevanja še zlasti danes, ko opažamo »pozabljanje« življenjskih navodil in vsebine verovanja. Prvi vzrok za to je ne celovito in ohlapno oznanjevanje. kajti vera je »iz oznanjevanja, oznanjevanje pa posredovanje Kristusove besede« (Rim 10,17).

Sistematičnost in jasnost sta posebnosti te knjige. Njena privlačnost pa je predvsem v antropoloških izhodiščih, ki pripravljajo tla veri in njenim vrednotam, čeprav bi bila ta izhodišča lahko še pogostejša in globlja. Tako bi še učinkoviteje utemeljevala potrebo po veri in bi katehiziranca uvajala k še pristnejšemu ogrevanju za vero in k še boljšemu dožemanju ter zavezanosti. Pri posameznih temah lahko vidimo, kako danes kratko in v dokaj razumljivi govorici razložiti, kar kristjani verujemo. Ta razvidnost in jasnost seveda trči na privlačno skrivnostnost, ki je v jedru našega verovanja.

Knjiga vere poenoteno uporablja ustaljeno pokoncilsko izrazoslovje, ki ima za osnovo nov prevod Svetega pisma, nove obrednike, dokumente 2. vatikanskega cerkvenega zbora . . . Poleg tega v njej najdemo katehetsko razlago govorice znamenj in simbolov, drž pri molitvi, bogoslužju in zakramentih . . . Očitni so novejši poudarki, kot: razsežnost ljubezni, ki jo je živel Kristus in jo je postavil za gonilno vzmet novih razmerij med ljudmi; razsežnost cerkvene občestvenosti, ekumenski duh, pomen socialne razsežnosti nad individualno pri graditvi občestva – Cerkve ter človeške družbe itd.

Pri nas zares pogrešamo katehetski priročnik, ki bi vključeval vse pokoncilsko prenovljeno izrazoslovje: govorico pri oznanjevanju, pri bogoslužju in drugih obredih, enotnost najnujnejših katehetskih in molitvenih obrazcev. Pogrešamo sodoben katehetski priročnik, ki bi odprto pristopal k današnjemu človeku, k njegovim vprašanjem in dvomom ter nudil razodeto luč v sodobni, kar se da razumljivi in sprejemljivi govorici – ter celovito. Knjiga vere je tak priročnik, čeprav noče biti izčrpen katekizem. Nekaj takega

potrebujemo; knjigo, ki bi jo katehetinje ali kateheti lahko vzeli v roke in se prepričali, kako je danes mogoče kratko, jasno, sodobno in prav(overno) razložiti katehizirancem to ali ono temo. Odrasli v občestvu, zlasti starši bi v njej našli primeren način, ki bi jim pomagal njihovo vero razložiti tudi drugim, posebno v družini. Katehumeni in neokatehumeni bi segli po njej na poti uvajanja ali poglobljanja v vero. Kogarkoli bi zanimala vera kristjanov, bi v knjigi videl, od kod moč, ki navdihuje njihovo življenje in spoznal, kateri so razlogi našega upanja (prim. 1 Pt 3,15).

Alojzij Slavko Snoj

Internationale katholische Zeitschrift Communio 16 (1987), 2

Druga številka *Communio* je posvečena blagru preganjanja. Razprave si sledijo v kronološkem redu.

Karl Kertelge, redni profesor novozavezne eksegeze v Münstru, omenja najprej svetopisemska poročila o preganjanjih in se nato ustavlja ob analizi zadnjega blagra, ki govori o preganjanju (Mt 5,10) (97–106).

Hans Urs von Balthasar je prispeval kratek sestavek z naslovom: Ali je Križani občutil »blagor«? (107–109). Pravzor preganjanjih in zasramovanih je Kristus, ki na psihološki ravni v svojem umiranju ni čutil nobene »blaženosti«. Isto velja za preganjane. Blagri nam zagotavljajo, da smo v trpljenju na pravi poti.

Ježuit Bernhart Kriebaum, ki poučuje na Gregoriani v Rimu cerkveno zgodovino, podaja pregled preganjanj v prvih časih ter sončne in senčne posledice preganjanj (110–121).

Trpečo pot katoliške Cerkve v južnem Vietnamu po združitvi države l. 1975 učinkovito prikazuje Piero Gheddo (122–131). Preganjanje Cerkve je potekalo po ustaljeni metodi totalitarnih režimov. Najprej so poskušali s krutimi posegi Cerkev uničiti. Pred 1975 je bilo na leto okoli 130 posvečenj, sedaj je vprašanje, če je sploh katero. Zaprli so okoli 300 duhovnikov in okoli 200–250 so jih poslali v prevzgojna taborišča. Od l. 1984 pa poskuša partija uničiti Cerkev z združenjem »domoljubnih« vietnamskih katoliča-

nov (kar ustreza raznim »mirovnim« gibanjem v Evropi). Namen tega združenja je, da bi katoličane postavilo v službo države in partije. Lepo je prikazan trojni način govorenja o verski svobodi. Tujim novinarjem zagotavljajo, da obstaja popolna svoboda. Zakonodaja je že bolj dvoumna in daje vsa vodstvena mesta v roke partiji. V življenju pa divja neizprosni boj zoper vero z namenom, da jo uničijo. Avtor članka opisuje, kako naivno so nekateri duhovniki pred 1975 podpirali Severni Vietnam v prepričanju, da bo v Južnem Vietnamu nastopil drugačen socializem. Danes je država v veliki ekonomski krizi (500 % inflacije na leto). Morda jo bo to nekoliko omehčalo v odnosu do katoličanov.

Tibor Meszánós, ki živi trenutno v Švici, je kot osebni poznavalec napisal nekatere misli glede madžarskega kardinala Josepha Mindszentyja (132–137). Avtor je s kardinalom živel dve leti, ko je bil mlad škof, in štiri leta pred smrtjo na Dunaju. V sestavku riše Mindszentyjeva leta župnikovanja. Dvajset let je bil župnik v Zalaegerszegu. To so bila leta zavzetega dela za uboge in za šole. Na prvem mestu mu je bil vedno Bog. Kot primas je po vojni odklonil, da bi v zameno za nacionalizirano cerkveno premoženje dobivali duhovniki skromno mesečno plačo. Želel je ohraniti svobodo in neodvisnost katoliške Cerkve. Sledi komentar, v katerem podaja Franz Greiner glavne podatke o kardinalovem življenju, poudarja njegovo brezkompromisnost in postavlja nekoliko pod vprašaj tako imenovano vzhodno cerkveno politiko.

Objavljen je slavnostni govor Hansa Mauerja, ki ga je imel na čast Poljaku Wladyslawu Bartoszewskemu, dobitniku nagrade za mir v Zahodni nemčiji (138–148). Bartoszewski je zgodovinar, publicist in pričevalec. Rojen je bil tri leta po ponovni ustanovitvi Poljske. Sam piše, da je bila v njegovem življenju normalna samo mladost, katero je preživljal v Varšavi. V tem mestu je bil tedaj vsak tretji prebivalec Jud. 1939 je kot najmlajši v razredu maturiral, star sedemnajst let. 1940 so ga odpeljali v Auschwitz, od tam pa po hudi bolezni 1941 izpustili. Nato je sodeloval pri odporu. Po vojni je bil od 1946–1948 v stalinističnem zaporu in ponovno od 1949–1954. Rehabilitiran je bil 1955, a ponovno zaprt 1981; takrat so mu pomagali iz zapore judovski prijatelji. Po

odpustitvi iz Auschwitz je začel zbirati in obdelovati gradivo glede nacističnih preganjanj; in to je bila osnova njegovega zgodovinskega dela, ki je pisano strogo objektivno.

Med kritikami in poročili je zelo zanimiv prispevek Josefa Stallmacha, rednega profesorja filozofije v Mainzu, v njem je prikazan odnos med razumom in vero pri Edith Stein (149–158). Po spreobrnjenju se je Edith Stein veliko ukvarjala s Tomažem Akvinskim. Sad dolgotrajnega preučevanja njegovih besedil je bil prevod Tomaževega dela *Questio disputata De veritate* (1931). Prepričana je bila, da bo to delo veliko pomagalo novodobni filozofiji. Ob Tomažu je Edith Stein končno našla pravo razmerje med znanostjo in češčenjem Boga.

Problem soočenja med moderno in večnostno filozofijo (*philosophia perennis*) je videla v vprašanju odnosa med vednostjo in vero. Po Kantu razum ni več prestopil horizonta empirije (vidnega sveta). Tako je bila pretrgana povezava med vero in teologijo. Edith Stein je ponovno vzpostavila to povezanost. Govori o krščanski filozofiji. Filozofija se res ravna strogo po merilih razuma, a po pojmovanju Steinove je vendarle hkrati formalno in materialno odvisna od vere. Poslednji kriterij resnice izhaja iz vere.

Pri metafiziki je potrebno hkrati upoštevati naravni in nadnaravni razum. Brez vere zaidemo v zmote ali pa ne dosežemo polnosti resnice. Razum bi postal nerazumen, če bi se zaprl pred nadnaravno lučjo. Prava filozofija potrebuje dopolnilo teologije, ne da bi pri tem postala teologij. Edith Stein govori o »naravni« in »nadaravni« filozofiji. Premagala je avtonomno filozofijo.

Klasični filolog Kilian Lechner se v posebnem sestavku spominja petdesetletnice okrožnice zoper nacizem *Mit brennender Sorge* (158–163). Bila je sad kolegialnega sodelovanja med papežem in nemškimi škofi. Po vseh župnijah so jo v Nemčiji brali na cvetno nedeljo 1937, ko je bil Hitler na višku svoje moči. Avtor omenja tudi okrožnico *Divini Redemptoris* in posebno navodilo za mehiške škofo.

Curth Hohoff predstavlja enega največjih zgodovinskih pisateljev v 19. stol., in sicer Jakoba Philipa Fallmerayerja (164–177). Rojen je bil 1790 v Tschötschu pri Brixenu. Želel je postati benediktinec, a vojna med

Bavarsko in Avstrijo mu je to preprečila. Ko je bral Bayla in Voltaira, se je notranje oddaljil od Cerkve in se začel v podrobnosti ukvarjati z zgodovino in filologijo. Igraje se je učil jezikov. Prevzelo ga je razsvetljenstvo. Stopil je v vojaško službo in po nesreči pri jahanju je služboval kot gimnazijski profesor. Zaslovel je s svojo zgodovino Trapezunta (danes je to turška provinca). Raziskoval je srednjeveško zgodovino Peloponeza in veliko potoval. Kljub razsvetljenski usmerjenosti pa je videl, da ni odločilna prenova sistema vladanja, ampak prenova posameznika. Cesarstva so propadla, ker se množice niso hotele spremeniti. Fallmerayer je umrl 1861.

Publicist Herman Boventer komentira knjigo Američana Jeshua Meyrowitza, ki deluje kot univerzitetni profesor v New Hampshiru. Naslov knjige je *No sense of Place*. V njej Meyrowitz pod različnimi vidiki obdeluje delovanje televizije na človeka in družbo. Boventer se ob posebnem ekskurzu ustavlja ob pojavu razkristjanjevanja televizije v Nemčiji. 40 % nemških novinarjev na televiziji ne pripada nobeni veroizpovedi. Sprašuje se, kako je mogoče, da se sekularizacija na televiziji nadaljuje tako brez odpora kristjanov. Svoje razmišljanje končuje z vprašanjem odgovornosti televizijskih delavcev.

Heinz Hürten, profesor najnovejše zgodovine na katoliški univerzi v Eichstättu, kaže, kako enostransko je ingolstadsko državno gledališče napačno prikazovalo vlogo Pija XII. v odnosu do nacizma.

Andrej Pirš

Anthropos 2 (1986), 2

Druga številka *Anthroposa* je posvečena peti obletnici papeževega apostolskega pisma o družini. Obdelane so različne teme, ki jih obravnava omenjeno papeževo apostolsko pismo.

William E. May je napisal razpravo *Krščanski zakon in zakonska ljubezen* (95–130). Avtor meni, da moramo prisluhniti učenju Cerkve o zakonu in zakonski moralii. Šele tedaj bomo začeli ceniti resnico in lepoto njenega učenja o spolnosti. Razumeli pa bomo, zakaj dovoljuje Cerkev spolnost samo v zakonu (95).

Spolnost pri človeku presega zgolj biološki red. Prizadeva najbolj notranje jedro človekove osebe (95, 123s). Zakon je posebna oblika človeške skupnosti, ki jo je ustanovil Bog in ne človek. Popolnoma v nasprotju z naukom 2. vatikanskega koncila so trditve, da zakon umrje, ko izgine ljubezen (101). »Ta sveta vez (zakona) je tako zaradi blagra zakoncev in potomstva kakor tudi zaradi blagra družbe odtegnjena človeški samovolji« (CS 47). Avtor poudarja pomen svobodne zakonske privolitve (103). Avguštin je našteval tri temeljne dobrine zakona: potomstvo, zvestoba, zakrament.

Zakonska ljubezen mora biti človeška, celostna in rodovitna (114). Izključuje prešuštvo in ločitev. Samo znotraj zakona je možno spolno dejanje, ki je hkrati izraz prave ljubezni. Samo v zakonu je pravo mesto za podarjanje življenja.

Devištvo in neporočenost nista v nasprotju z dostojanstvom zakona. Oboje, devištvo in zakon, sta le dve možnosti, kako izražati in živeti skrivnost zaveze med Bogom in njegovim ljudstvom. Avtor navaja mnenje Schillebeckxa, ki meni, da sta samo znotraj krščanskega odrešitjskega reda v polnosti zavarovana zakon in devištvo (130).

Francisco Gil Hellin piše o moralnem temelju zakonskega dejanja, ki je nerazdružna povezanost z vidika združitve in roditve (131–163). Odlika te razprave je, da je lepo prikazana kontinuiteta v učenju papežev vse od Pija XI. do Janeza Pavla II. Okrožnica *Casti connubii* je močno poudarila odprtost za roditev. Na osnovi te okrožnice je bilo povsem jasno, da odprtost za roditev sicer ni edini, je pa nujen pogoj za zakonsko dejanje. Enačenje vidika združitve in ljubezni je izvir mnogih zmotnih zaključkov. Združitev je gotovo bistveni pogoj, a ne edini za npravnost zakonskih dejanj. Pod Pijem XII. so začeli vidik odprtosti za roditev potiskati v ozadje. Pij XII. ga je ponovno postavil na pravo mesto. Vendar je isti papež zelo poudarjal tudi pomen zakonske ljubezni (139). Uravnovešeno upoštevanje odprtosti za roditev in zakonske ljubezni zasledimo v koncilskih in pokoncilskih dokumentih.

Antonio Miralles v razpravi *Krst in zakramentalnost zakona* (165–182) najprej podaja tesne vezi, ki obstajajo med zakramentom krsta in zakramentom zakona, nato

navaja različne odgovore teologov o vlogi krsta pri zakramentalnosti zakona in se na koncu zadržuje ob odlomku Ef 5,21–33.

Zadnji dve razpravi sta posvečeni razlikovanju med postopnostjo postave in postavo postopnosti (postopne poti: F. c. št. 34). Avtorica prvega zelo kratkega razmišljanja je Elisabeth Anscombe, profesorica filozofije na univerzi v Cambridgeu v Angliji. Danes je problem v tem, da mnogi krščeni ne vedo nič več kakor njihovi nekrščeni sosodje. Potreben bi bil (neo)katehumenat, v okviru katerega bi se korak za korakom približevali Kristusovi zapovedi.

Temeljitejša in bolj s samo problematiko povezana je razprava Wolfganga Waldsteina, univerzitetnega profesorja rimskega prava v Salzburgu (187–200). Postava (zakonitost) stopnjevanja predpostavlja in sprejema absolutno vrednost in obveznost moči zakona. Povsem drugače pa je s stopnjevanjem postave (zakonitosti). Žal so po izidu *Humanae vitae* tudi nekatere škofovske konference zagovarjale stopnjevanje postave. S tem je bila zelo prizadeta avtoriteta škofov, saj imajo po nauku 2. vatikanskega koncila škofje dar nezmotnosti samo v meri svoje povezanosti s papežem. Avtor navaja papeževo misel glede kontracepcije, v kateri je rečeno, da kontracepcija pomeni v bistvu ne priznati Boga kot Boga (196). Obe pojmovanji (stopnjevanje postave in postava stopnjevanja) sta si radikalno nasprotni. Avtor je poročen že trideset let. Zahteva preklic pojasnila *Humanae vitae*, kakršnega sta dali avstrijska in nemška škofovska konferenca. Obe sta uvedli stopnjevanje postave (200). To vodi v preziranje naravnega in božjega zakona, končno v preziranje resnice (199).

Med kritikami je prispevek Ramóna García de Haro z naslovom *Sodelovanje teologov s cerkvenim učiteljstvom*. Razmišljanje o nekaterih komentarjih apostolskega pisma o družini (210–214). Papež je v omenjenem pismu povabil teologe k sodelovanju. Zgled nesodelovanja in negativnega odgovarjanja je F. Böckle, ki je kritiziral zlasti papeževe trditve, da mora biti vsako zakonsko dejanje odprto za posredovanje življenja. Böckle ne vidi, da človek nima pravice ločevati vidika zakonske združitve in vidika odprtosti za življenje. Ta dva vidika je povezal Bog. 17. 9. 1983 je papež dejal, da se v bistvu postavlja

na mesto Boga, kdor to ločuje (203). Dalje Böckle ne upošteva, da Cerkev uči dovoljnost samo takšne občasne zdržnosti, ki se opira na utemeljene razloge. Vsako protispolčetno dejanje je intrinsecum malum. Občasno zdržnost pa je potrebno presojati po namenu zakoncev. García poudarja meje občasne zdržnosti.

Nato je podan povzetek komentarjev apostolskega pisma o družini, ki so ga pripravili različni teologi. Te komentarje je izdala vatikanska založba 1982 in so zgled pozitivnega sodelovanja med teologi in cerkvenim učiteljstvom.

Sledi prispevek Johna F. Crosbyja z naslovom Ali nekatera človeška bitja niso osebe? To vprašanje je aktualno v povezavi s splavom, abortivnimi kontracepcijskimi sredstvi in z oplojevanjem v epruveti. Avtor na osnovi filozofskega razmišljanja dokazuje, da embrij more biti oseba, preden se pojavi osebna zavest. Oseba obstaja, preden se tega zaveda. Otrok je prav tako oseba kakor odrasel. Gotovo je, da oseba ne obstaja pred oploditvijo. Gotovo pa je tudi, da ni mogoče postaviti nobene določene meje po oploditvi. Celo če bi bili povsem gotovi, da oseba nastane v določenem času po oploditvi, bi bilo potrebno varovati oplojeno jajčece.

Kakor navadno, je na koncu še pregled dela Instituta za družino.

Andrej Pirš

Forum katholische Theologie 2 (1986), 4

V tej številki so ponovno navzoče različne teme. Anton Ziegenaus, ki poučuje dogmatiko v Augsburgu in je eden od urednikov revije Forum, je napisal sestavek, v katerem dokazuje na osnovi Pavlovih pisem in 1. Klemenovega pisma Korinčanom, da se »skupno duhovništvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovništvo med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10) (253–267). Objavljeni sestavek je slavnostni govor ob štiridesetletnici duhovniškega posvečenja škofa Josefa Stimpfleja. Po pisanju Süddeutsche Zeitung se je po koncilu laiciziralo 70.000 duhovnikov. Seveda »po koncilu« ne pomeni »zaradi koncila«. Avtor meni, da je eden od razlogov gotovo tudi kritična protikoncilna usmerjenost, ki je izbruhnila med koncilom in se nato nadaljeva-

la po njem. Ziegenaus se omejuje na vprašanje odnosa med skupnim in službenim duhovništvom in navaja zglede napačne razlage koncila v dodatku leksikona Lexikon für Theologie und Kirche ter pri avtorjih, kot so J. Blank, H. Küng in E. Schillebeeckx. Na osnovi enega mesta pri Tertulijanu iz montanističnega obdobja E. Schillebeeckx celo tdi, da more tudi laik predsedovati evharistiji (261). J. Blank pa meni, da je bila razlika med skupnim in službenim duhovništvom sprejeta šele v 2. in 3. stol. Te nesprejemljive trditve nato A. Ziegenaus prepričljivo zavrača.

Eugen Biser iz Münchna je napisal članek, v katerem je predstavil nekatere vidike razmišljanja Friedricha Schleiermacherja (268–280).

Zelo zanimivo in s čutom za stvarnost je napisana razprava O težavah spovedi danes, katere avtor je jezuit Giovanni B. Sala iz Münchna (281–297). Razlog za krizo spovedi vidi Sala v današnjem načinu življenja, kjer kratko in malo ni mesta za Boga. Pred petnajstimi leti je bila v modi teologija mrtvega Boga, danes je umrla tudi ta. Dalje se je izgubil čut za to, da Bog tudi nekaj zahteva. Tega se ne zavedajo ne docenti in referenti in tudi poslušalci ne. Smo v podobnem položaju, kakor je bila pokantovska filozofija, ki je veliko razmišljala o verskih problemih, ni pa usmerjala ljudi k molitvi. Kot kazalec stanja je ena od statistik, ki poroča, da samo še 34 % nizozemskih katoličanov veruje v osebne Boga. Poraslo pa je zanimanje za verska izkustva.

Nekateri menijo, da odbija spovedovanje po starem. Avtor razprave se s tem ne strinja, saj ve iz izkušnje, da ni nobene bistvene razlike med župnijami, ki imajo stare spovednice, in tistimi, kjer so na razpolago novi spovedni kabineti. Zlasti ni razlike pri mladih. Problem je drugje. Iz izkušnje navaja, da je večina birmancev pred birmo prvič pri spovedi po obhajilu. Zdi se mu, da tudi pri tej spovedi pred birmo otroci kratko malo nimajo pojma, kaj je greh. Tega, da ne moli-jo in ne obiskujejo redno maše, se ne spovedujejo. Še manj grehov zoper čistost (283).

V današnjem času je postala pozabljena povezanost med ljubeznijo do Kristusa in spolnjevanjem božjih zapovedi. To povezanost je evangelist Janez izrazil z besedami:

»Če boste spolnjevali moje zapovedi, boste ostali v moji ljubezni« (Jn 15,10). Bog, ki me ljubi, je hkrati Bog, ki zahteva. Prvi Kristusov nastop je povezan s pozivom k spreobrnjenju (Mt 3,2) in ne nazadnje veljajo tudi danes Pavlove besede: »Vsak bo prejel plačilo za to, kar je v zemeljskem življenju delal, dobro ali slabo« (2 Kor 5,10).

H krizi spovedi pripomorejo gotovo tudi sredstva družbenega obveščanja, ki postavljajo v ospredje zabavo, užitek, denar in spolnost. O vrednoti služenja in premagovanja, žal, molčijo. Industrija take zabave je industrija razkroja. Mlad človek nasprotuje spovedi po meri svojega nepoznanja Boga krščanskega razodetja. Za spoved je potrebna osebna zavzetost. Duhovniki so poklicani, da začno mladim ponovno pomagati oblikovati vest. Spoved naj bi bila ponovno povezana z duhovnim vodstvom. Mladinske skupine bi morale bolj resno jemati poklicanost vseh k svetosti. V težkih časih so bili vedno svetniki viri prenove.

V eni od opomb navaja avtor zastrašujoče podatke glede spovedne prakse študentov teologije v Nemčiji in na Nizozemskem. 1982 je 54 % nizozemskih študentov teologije izjavilo, da niso bili še nikoli pri spovedi, 31 % pa jih ni bilo pri spovedi več ko deset let. Od nemških študentov teologije so bili vsi vsaj kdaj pri spovedi, a pri 52 % je bilo to zadnjič pred več ko desetimi leti (292).

Duhovniki naj bi mladim pomagali ponovno odkriti pravo podobo o Bogu in o Cerkvi. Pri tem naj bi se tudi zavedali, da se izgubljeni sin ni vrnil k očetu, da bi se z njim pogovarjal o svojih težavah, ampak da bi ga prosil odpuščanja.

Josef Rief poroča o knjigi G. Belmansa z naslovom *Der Objektive Sinn menschlichen Handels. Die Ehemoral des hl. Thomas*; v nji je odgovor na vprašanje, kaj Tomaž Akvinski razume pod predmetom nravnega dejanja (298–302).

J. Piegsa in H. Dobiosch, oba iz Augsburga, sta napisala članek z naslovom *Ali človeški zarodek prva dva tedna ni oseba?* (303–310). Na osnovi trditev današnjih embriologov in teološkega razmišljanja avtorja trdita, da je človek oseba že od spočetja dalje. Zavračata mnenje Fuchsa, Rahnerja, Böckleja in Gründla, ki menijo, da moremo v prvem obdobju po spočetju govoriti le o nekak-

šnem predčloveškem obdobju. Dejstvo, da je človek oseba že od spočetja dalje, vpliva na moralno stališče glede kontracepcijskih abortivnih sredstev, glede poskusov z zarodki in glede zgodnjih splavov. Celó če bi bil dvoimen odgovor na vprašanje, ali je človek res od prvega trenutka dalje oseba, bi se bilo potrebno ravnati po načelu: in dubio via tuior eligenda est (v dvomu je potrebno izbrati zanesljivejšo pot). Gre namreč za človekovo življenje.

Na koncu so v tej številki številne ocene iz področja sistematične teologije, filozofije in zgodovinske teologije (311–332).

Andrej Pirš

Concilium 1986, 206

Revija *Concilium* ima vsako leto posebno številko, posvečeno tako imenovani »praktični teologiji«, kar pomeni, da obravnava kakšno vprašanje iz vsakdanjega in splošnega verskega življenja, pravzaprav iz pastoralnih vprašanj. Tokrat je predmet tega raziskovanja ljudska vernost. To sicer ni prvič, da se *Concilium* posveča temu vprašanju. Zanimanje za tako imenovano »ljudsko religioznost« je v zadnjem času vedno močnejše, povezati pa ga je treba z novim duhovnim stanjem v svetu. Z ene strani se niso uresničile napovedi velikih prerokov sekularizacije, da bo vsaka samonikla in množična vernost v sodobnem svetu nujno in celo hitro izginila. Danes opažamo ravno nasprotno: vernost se obnavlja, čeprav prej v novih kot nekdanjih uradnih cerkvenih oblikah. Iz vsega tega sledi, da je treba na novo ovrednotiti »ljudsko vernost«, ki so jo v veliki meri pod vplivom protestantizma in njegovega razlikovanja med vero in religijo zelo radi omalovaževali. Zato v uvodniku naše revije N. Greinacher in N. Mette umestno opozarjata, da je v določenih teoloških in cerkvenih krogih ljudska vernost dolgo časa veljala za nepokristjanski ostanek poganstva, praznovernosti in verske nevednosti. Sedaj pa že stopa na mesto tega podcenjevanja drugačno vrednotenje ljudske vernosti. Tudi v dokumentih cerkvenega učiteljstva najdemo pozitiven odnos do ljudske vernosti. Nima je več samo za praznoverje, temveč priznava, da se lahko pod njeno zunanjo platjo skriva tudi pristna vera,

tako da moramo v najrazličnejših folklornih ali tradicionalističnih oblikah vernosti veliko prej videti samo z zgodovino pogojeno družbeno in kulturno, a konkretno izražanje te vere, kot pa njeno nasprotje. Razne navade, obredi in druge prvine ljudskih pobožnosti izražajo religiozne nazore o smislu življenja, trpljenju, smrti, onstranstvu, in sicer tako, kot ustreza ljudem določene kulture. Zato je treba ljudske pobožnosti imeti za določeno, zgodovinsko utelešeno vrsto osmišljanja življenja, njegovega religioznega vrednotenja in oblikovanja.

Ljudske pobožnosti pa sodijo tudi k vsemu tistemu kulturnemu ali duhovnemu področju, kjer se človek posamezno ali skupinsko identificira. Uvodničarja tudi opozarjata, da so te pobožnosti, pogojene z različnimi zgodovinskimi, družbenimi in kulturnimi danostmi, vrednostno ambivalentne, neodločene in dvoumne. Čeprav imajo krščansko vsebino, ta velikokrat podleže nekrščanskemu, neevangeliziranemu religioznemu razpoloženju. Zato imajo z ene strani pristno vrednost, saj je religiozno razpoloženje povezano z najglobljimi osebnimi in skupinskimi identifikacijami. Z druge strani pa se lahko sprevrtača v odtujenost, a sprevrženost na tem področju je med najbolj usodnimi, ker gre za najbolj neopazno in pretanjeno odtujitev. V tem smislu so lahko zato ljudske pobožnosti psihološko patogene in lahko škodujejo zdravemu duhovnemu in osebnostnemu razvoju. V tem je njihova ambivalenca, se pravi hkratna pozitivna in negativna plat.

Zato razumemo, da hoče ta številka revije z ene strani upoštevati, da je ljudska vernost bistveno dvoumna, z druge strani pa ovrednotiti njeno vez s pristno človeško vernostjo in ustvarjalnostjo, zavoljo katerih so tudi v njej zelo pozitivne prvine človekovega osmišljanja življenja in njegovega prizadevanja za človeku primerno, svobodno in pravično življenje. Ker pa družbene in kulturne posebnosti še posebno močno zaznamujejo to ljudsko vernost, obstaja izredno veliko njenih oblik. Zato prvi del revije podaja najprej sistemski prikaz ljudske vernosti v njenih najbolj splošnih pojavnih oblikah, nato pa nekaj njenih zelo raznovrstnih primerov. Splošno predstavitev je napisal L. Maldona-

do in opisuje najbolj razširjene, splošne značilnosti ljudske vernosti. Vendar pa ne podaja natančne razlike med ljudsko vernostjo in drugimi oblikami vernosti, ampak najprej samo povzema Meslinovo opredelitev – čeprav so jo nekateri kritizirali – po kateri išče ljudska vernost predvsem bolj 1. preproste, 2. neposredne in 3. učinkovite odnose z božanstvom. Pri tem je ravno zadnje iskanje učinkovitosti najbolj vprašljivo, saj se najbolj nevarno približuje praznovernosti, magiji in fanatičnosti. Nato pa avtor temu dodaja še svoja opažanja bistvenih značilnosti ljudske vernosti: 1. smisel za nadracionalnost in intuitivnost; 2. bogastvo simboličnosti in 3. domišljije; 4. mističnost kot bogastvo doživetij; 5. smisel za praznovanje in 6. za nazorost; 7. kritičnost do ustaljenega sveta; 8. občestvenost in 9. ohranjanje zavesti o človekovem dostojanstvu in pravici do svobode. Na osnovi tega nato razlaga še druge vidike, predvsem povezanost z naravo kot prvenstvenim simbolom transcende in nevarnosti, ki jih nosi s seboj krščansko vcepljanje na to ljudsko vernost.

Maldonadov sestavek je izhodiščnega pomena; sestavki drugih avtorjev nato te ugotovitve preverjajo na določenih zgodovinskih primerih: J. Delumeau piše o razliki med uradno in ljudsko vernostjo med reformacijo in protireformacijo. Prvi poudarja, da srednji vek ni bil tako enovito pokristjanjen, kot se navadno misli. Pravzaprav poteka pokristjanjevanje postopoma in tako ostaja med ljudmi vedno nekaj magičnosti in praznoverja, pa tudi odpora do krščanstva. Čeprav se v prejšnjih stoletjih ta odpor do uradne vere ni tako jasno izražal, srečujemo pričevanja o preprostih ljudeh, ki so ohranili svoje posebne religiozne poglede, čeprav so na zunaj veljali za kristjane v uradnem pomenu besede. W. Piwowarski piše o poljskem katolicizmu kot varuhu narodne identičnosti in poudarja, da ima ta katolicizem večji vpliv na skupinsko zavest kot na osebno življenje; o katolicizmu mehiških priseljencev v ZDA kot ohranjevalcu ljudske identičnosti piše V. Elizondo, C. Parker pa o čilski ljudski pobožnosti kot dejavniku upora proti zatiranju. Beninsko ljudsko vernost opisuje S. Sempore, R. Radford Ruether pa feministična liturgična občestva, ki so nastala kot reakcija na uradno zavrnitev femini-

stičnih pobud za posvetitev žensk v duhovnice.

Drugi del revije je posvečen čisto teološkemu razmišljanju o ljudski vernosti. Najprej piše H. Vorlaender o ljudski vernosti v Stari zavezi, kjer je ta ljudska vernost predvsem zaznamovana s starimi poganskimi prvinami češčenja narave in več božanstev. Tu razkriva, kako najdemo v Stari zavezi zelo različna stališča do nje: od njenega prevzemanja in vcepljanja vanjo pa do večje ali manjše strpnosti ali celo boja proti njej. V bistvu gre za hkratno kritiko ljudske vernosti in njeno vključitev v vernost, izoblikovano na osnovah razodetja. Načelna teološka sestavka pa sta prispevala E. Henau in E. Dussel. Po svoji metodologiji sta različna, po vsebini pa se dopolnjujeta. Prvi je sistematičen in govori predvsem o znani debati med tistimi, ki kakor K. Barth in njegovi pristaši postavljajo vero in religijo v nasprotje, in drugimi, ki ju enačijo. Henaujeva trditev je povzeta v naslednjem odstavku: »Kar zadeva nas, bi radi zagovarjali trditev, da razmerja med religijo in vero ni mogoče opisati kot diskontinuiteto. To pomeni, da predstavlja religija pozitiven trenutek in nepogrešljivo stopnjo pri oblikovanju krščanskega smisla za sveto. Zato je znotraj krščanske vere religija sorazmerno neodvisna prvina, ljudsko vernost pa lahko razumemo kot upravičeno (a ne nujno popolno) kontekstualizacijo izkustva Boga« (97). Enako vprašanje si zastavlja tudi E. Dussel, vendar samo z vidika latinskoameriških razmer. Tu zelo podrobno razčlenjuje vplive, po katerih se je razvijala latinskoameriška ljudska pobožnost (špansko-portugalski, indijanski in afriški vpliv), nato pa to pobožnost razčlenjuje predvsem z vidika njenega prispevka k osvobojenju ljudi. V ljudski pobožnosti vidi hkrati prvine zatiranja in prvine osvobajanja. Avtor na koncu poudarja predvsem te slednje, kakor po njegovem izstopajo v prvi vrsti v nikaragovski revolucionarnosti.

Tretji del obravnava izrazito pastoralno vprašanje: ljudska vernost kot izziv cerkveni praksi. Vendar ga obravnava predvsem zelo konkretno, na posameznih primerih. G. Ruggeri govori o razmerah na Siciliji, kjer opaža vedno večji vpliv evropske kulturne monolitnosti. Zavaljo tega domača ljudska

vernost počasi izginja. Uradna Cerkev bi jo morala bolj varovati kot pa odstranjati. Naslednji trije članki pa so spet posvečeni Latinski Ameriki, od teh se kar dva ukvarjata s položajem v Braziliji. V bistvu se ponavljajo vedno iste teme: kako hoče uradna Cerkev manipulirati z ljudsko vernostjo, kje so njene slepe ulice in teološke ter človeške pomanjkljivosti, kje pa se ponujajo možnosti za njeno izčiščevanje in prispevek k družbeno ter politično osvobojevalnemu prizadevanju. Če priznavamo, da je ljudska pobožnost nekaj pomembnega, potem ne smemo misliti, da je njen smisel v tem, da jo kdor koli uporablja za svoje namene, da z njo manipulira, temveč v tem, da jo izčiščuje in spreminja v vedno bolj pristno krščansko pobožnost. V sebi ima nastavke za svoj nadaljnji evangeljski razvoj. Pri tem pa je seveda odločilnega pomena, kako teološko gledamo na pojem ljudstva. Kdor vidi v ljudstvu predvsem subjekt verskega življenja, ne bo uporabljal njegove vernosti proti njemu, z njo ne bo manipuliral, temveč mu bo pomagal k vedno bolj izvirno krščanskemu preoblikovanju in s tem k njegovemu osvobojenju. Za kogar pa je ljudstvo samo predmet manipulacije, bo tudi njegovo spontano vernost spreminjal v sredstvo za gospodovanje nad njim in njegovo izkoriščanje, tega pa vernost ne vsebuje. Vsekakor pa vsi ti avtorji vidijo v ljudski pobožnosti tisto duhovno področje, kjer je mogoče vesoljno krščansko sporočilo inkulturirati. S tem se bo ljudska vernost hkrati počasi preoblikovala v smislu prvin, ki jih že vsebuje, krščanstvo pa bo postajalo vedno bolj konkretno in se bo utelešalo v določenih zgodovinskih življenjskih razmerah.

Na splošno lahko rečemo, da je ta številka Conciliuma zelo zanimiva. Tudi mi imamo veliko ljudskih pobožnosti in nekatere med njimi skoraj izginjajo, deloma tudi po naši krivdi, ker nimamo zanje več nobenega pravega razumevanja. Zato bi na osnovi pravičnejšega teološkega ovrednotenja ljudske vernosti, takega, kot ga prinaša ta številka Conciliuma, lahko našli prenekatero pastoralno spodbudo, ustrezno našim potrebam.

Anton Stres

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Andrej Pirš

- Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga 205
Spiritual Picture of Saintly Bishop Baraga

TEOLOŠKI TEČAJ '87

Marijan Peklaj

- »Vi vsi ste pa bratje« (Mt 23,8) 213

Metod Benedik

- Laiki – soudeleženci pri odrešenjskem poslanstvu
Cerkve skozi čas 221

Bogdan Dolenc

- Teologija laikata 2. vatikanskega cerkvenega zbora 231

Vinko Potočnik

- Dvojna vloga laikov – v Cerkvi in v družbi 241

Alojz Snoj

- Naloge laikov v novem ZCP 251

Julka Nežič

- Laiške pastoralne službe v Cerkvi (na Slovenskem) 255

Lojze Peterle

- Vloga laikov v slovenskem prostoru 259

PREGLEDI (Surveys)

Valter Dermota

- Marijino češčenje do zadnjega koncila 263

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- J.-P. Vernant, *Začetki grške misli* (A. Stres) 291

- Les évêques de Belgique, Livre de la foi* (A. S. Snoj) 293

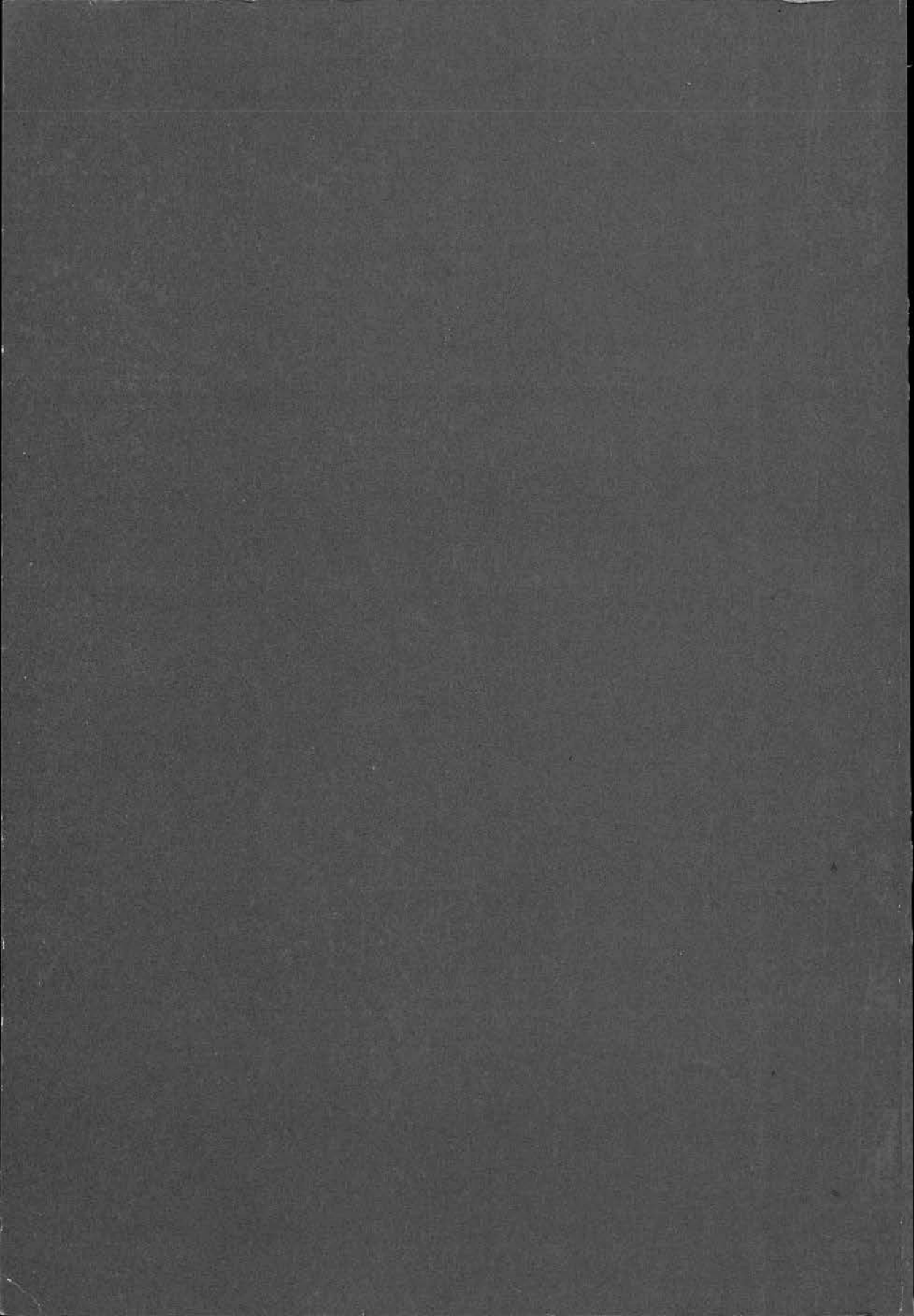
Internationale katholische Zeitschrift

- Communio* 16 (1987), 2 (A. Pirš) 298

- Anthropos* 2 (1986), 2 (A. Pirš) 299

- Forum katolische Theologie* 2 (1986), 4 (A. Pirš) 301

- Concilium* 1986, 206 (A. Stres) 302



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Delcor
A. Strle
E. Levinas
V. Dermota
B. Goličnik

OBHAJANJE SPOMINA V KUMRANU
ŽENA V LUČI RAZODETJA IN TEOLOGIJE
BOG IN FILOZOFIJA
KONCILSKA IN POKONCILSKA MARIOLOGIJA
SLUŽBE V CERKVI

POROČILA
OCENE IN PREDSTAVITVE

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 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, 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

Mathias Delcor

Obhajanje spomina v Kumranu: historizacija praznikov*

Kritiki Stare zaveze so večkrat opominjali, da so stari izraelski prazniki, ki so bili kmečkega ali nomadskega izvora, bili v najnovejših bibličnih tradicijah povezani z zgodovino odrešenja. Z drugimi besedami, lahko govorimo o progresivni historizaciji izraelskih praznikov, kajti s tem so hoteli obhajati spomin na tak ali tak pomemben zgodovinski dogodek, kjer je po njihovem mnenju posredoval Jahve. To so priznali za **pasho in praznik nekvašenih kruhov** (azimov), kjer so slavili osvoboditev iz Egipta (2 Mz 12), za **praznik tednov**, kjer so morda obhajali sinajsko zavezo (2 Mz 19,1; 2 Krn 15,10); za **šotorski praznik**, ki je bil prvotno zahvala za letino, kateremu so kasneje dodali dogodek iz zgodovine: sukkot, koče, kjer so po Jahvejevem ukazu, tako menijo, morali prebivati očetje po izhodu iz Egipta (3 Mz 23,43)¹.

Hotel bi dokazati, kako je bila v osrčju kumranske skupnosti poudarjena in celo razširjena na druge praznike historizacija teh treh velikih izraelskih praznikov. Najprej besedo o kumranskem besedišču. Beseda, ki pomeni »spominjati se«, je **zakar**, beseda, ki pomeni obhajanje spomina, pa je **zikkārôn**; oba izraza sta biblična.

Toda medtem ko se glagol **zkr** pojavi v Bibliji 169-krat v kal-u, 19-krat v nifal-u in 41-krat v hifil-u², je za čudo v kumranskih spisih rabljen poredkoma. K. G. Kuhnova konkordanca navaja le petnajstkratno rabo³. Podrobneje bomo videli rabe, kjer se Bog spominja zaveze prvih (**rčšwnym**), to je očakov (C D 1,4; 6,2; 60 D 3,5). Osupne pa nas, da v Kumranu glagol **zakar** nikoli ni vezan na praznik. Druga-

* Pričujoči prispevek je predavanje, ki ga je imel M. Delcor (Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Paris) 27. 3. 1987 na Teološki fakulteti v Ljubljani in 31. 3. 1987 v Škofijski avli v Mariboru. Prevod je oskrbel prof. Stane Okorn, SDB.

¹ Gl. npr. R. de Vaux: *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris 1960, 393, 396, 406 in obilna literatura, citirana na straneh 457–459; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München 1962, str. 61, 75 idr.; in nazadnje R. Martin Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève-Paris, 1974, str. 22 sl.

² Gl. B. S. Childs, *Memory and tradition in Israel*, London 1962, str. 9; gl. tudi H. J. Fabry, *Gedenken im Alten Testament*, v: *Festschrift G. Plöger*, Stuttgart 1938, str. 177–187.

³ Gl. IQS 6,27; IQM 10,7; 17,2; IQH 4,34,35; 34,2,5; 6QD 3,5; CD 1,4; 6,2; 15,2; 4Q Dib Ham 2,11; 3,4; 5,9.

če pa je z **zikkaron**. Dejansko se ta izraz v kumranski literaturi pojavi kakih 15-krat; večkrat se v zvezi z nekaterimi prazniki uporablja v kulturnem smislu spominjanja, obhajanja spomina. Kot v Bibliji ima tudi tu **zikkaron** včasih pasiven, včasih pa aktiven pomen. V prvem primeru gre za stvar, ki je vredna, da se je spominjamo (memorandum), v drugem pa spominjanja na to, kar kliče v spomin, neko stvar.⁴ V podaljševanju svetopisemske rabe s pasivnim pomenom je v kumranskih tekstih vprašanje »knjige spomina«, to je knjige, kjer so naštetih spomini **spr-zkrwn** (CD 20,19) in »držalo spomina«, kjer držalo pomeni pisalo, s katerim so vpisovali spomine v knjigo **hrt zkrwm** (IQH 1,24). Aktivni pomen **zikkaron** – »spominjanje« se pojavi v izrazu **lezikkaron** v kumranskih tekstih v kulturnem kontekstu, ki jasno zadeva liturgične praznike (IQS 10,5; Tempeljski zvitok 19,9; 25,3; 27,5).

Praznik tednov

Začnimo s prvim tekstom Tempeljskega zvitka 19,9. Praznik tednov je tu označen kot »praznik prvih plodov v večno spominjanje« (**hq bkwym lzkrwn l'wlm**). Njegova narava letnih časov je podčrtana v tradicionalnem pozivu, po katerem so z njim slavili prve pridelke. Temeljni tekst je nesporno biblijski. Dejansko beremo v 2 Mz 34,22: »Obhajaj praznik tednov, prvin pšenične žetve« (**bikkurey qasir hittim**) (gl. 4 Mz 28,26).

Toda na kaj spominja izraz »v večno spominjanje«? Pripomnimo najprej, da sintagma **lezikkaron le'olam** ni biblijska. Biblija pozna le izraz **lezikkaron**, vezan na praznik pashe v 2 Mz 12,14. Potem ko biblični avtor spominja na obred krvi, namazane na vrata izraelskih hiš kot znamenje Jahvejevega usmiljenja do Izraelovih otrok, dodaja: »Ta dan bo za vas v spominjanje (**lezikkaron**) in vi ga slavite s praznikom v čast Jahveja; slavite ga od roda do roda kot večni odlok (**huqat 'olam**). Po pripovedi 2 Mz 12,14, ki, dobro pomnimo, pripada duhovniški tradiciji, je bil praznik pashe postavljen, da bi bili po Jahvejevi volji rešeni pred Egipčani. Ta ustanovitev praznika postavlja večni odlok (**huqat 'olam**). To pomeni, da glede pashe v pripovedi 2 Mz praktično najdemo enakoznačen izraz kumranski sintagmi **lezikkaron le 'olam**. Dejansko daje vse misliti, da je avtor kumranske knjige Tempeljskega zvitka imel pred očmi spomin na 2 Mz 12,14 in da je po zgledu pashalnega praznika želel, da bi bil praznik tednov tudi obhajanje spomina na neki odrešenjski dogodek. Torej kakor Pentatevhove tradicije poznajo le praznik tednov kot kmečki praznik, so mu kasneje dodali zgodovinsko razsežnost. Posebno vemo iz knjige Jubilejev, da je praznik tednov postal praznik priseg, obnove zaveze. Po mojem mnenju ta spis odlično pojasnjuje Tempeljski zvitok. Avtor knjige Jubilejev pravi o prazniku tednov, da je »dvojen in dvojne narave po tem, kar je zapisano in vdolbeno glede slavja« (6,21). Charles je v svojem komentarju priznal, da ne razume smisla tega stavka. »Why this festival should be said to be 'of a double nature'? I do not see.«⁵

⁴ Za pomen besede **zikkaron** gl. B. S. Childs, *n.d.*, 66 sl.; W. Schottroff, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis, Neukirchen 1964, str. 299 sl.; K. Eising, »zkr«, v: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, kol. 586 – 589. P. A. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962, str. 38 sl.

⁵ Gl. R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis translated from the editors of ethiopic Text*, Oxford 1902, str. 53.

Toda treba je pripomniti, da so praznik tednov (**šabu ʿot**) razumeli kot praznik priseg (**šebu ʿot**).⁶ Saj je le majhna razlika v vokalizaciji teh dveh izrazov. Trditve o dveh naravaх praznika dobi smisel, če ne prevedemo del predhodnega stavka »kajti to je praznik tednov in praznik prvih sadežev«, ampak »to je praznik priseg in praznih prvih sadežev«. Ta prevod očitno velja samo za prvotni hebrejski tekst,⁷ ki je pod etiopsko verzijo, ki pa je sam narejen po grškem prevodu. Praznik tednov, praznik letnih časov, kjer so slavili pobiranje prvih sadežev, dobiva v hipotezi pri našem avtorju poleg bibličnega pomena še zgodovinsko razsežnost. Pri tem so slavili prisege, da bi vsako leto obnovili zavezo (6,17). Ta zadnji odlomek iz knjige Jubilejev je sicer prevedel tudi Testuz: »Ukazano je in napisano na nebeških ploščah, da se mora slaviti praznik priseg . . . , da bi vsako leto obnovili zavezo . . .⁸«, namesto navadnega prevoda: »ukazano je in napisano na nebeških ploščah, da je treba slaviti praznik tednov . . . , da bi vsako leto obnovili zavezo.«⁹

Neki etiopski rokopis iz 15. stol. (M. Kebran Gabriel) namesto »dvojna narava« res bere »dvojni počitek«¹⁰, meneč brez dvoma, da mora praznik tednov biti »dvakrat brez dela«. Toda branje »dvojna narava«, ki je sicer najtežje, mora imeti prednost pred branjem »dvojni počitek«, ki je, kot se zdi, razlaga prejšnjega.

Skratka, po naši razlagi bi knjiga Jubilejev v razlaganem odlomku ne govorila o »prazniku tednov« kot v Svetem pismu (2 Mz 34,22; 5 Mz 16,10; 4 Mz 28,26; 2 Krn 8,13). To se razume toliko bolj, ker ni v apokrifnem spisu nikoli omenjenih sedem tednov, ki ločujejo pasho od binkošti, kajti v knjigi Jubilejev je bil drugi praznik določen ne glede na prvega. Vendar člani kumranske sekte niso v celoti iznašli proslavljanja obnove zaveze na praznik tednov. Ta ima, kot kaže, svoje korenine v 2 Mz 19,1, kjer se sinajska zaveza obhaja v tretjem mesecu. Iz teh razlogov so praznik obnove zaveze navezali na binkoštni praznik. Zdi se, da je obstajal že v kroniški dobi. Čeprav ni v njem izrecne povezave s praznikom tednov, kronika postavlja obnovo zaveze v tretjem mesecu po kralju Asaju. Ta praznik je obsegal žgalno daritev in prisego: »(Izraelci) so slovesno sklenili, da bodo iskali Gospoda, Boga svojih Očetov, z vsem srcem in z vso dušo Prisegli so Gospodu . . . ob bučanju tromb in ob glasu rogov.« (2 Krn 15,10 – 15).¹¹

Praznik sprave, spominski dan

Potem ko je Tempeljski zvitek opisal obred pravnega praznika, zaključuje s temi besedami: »To so večni zakoni (**hwqwt ʿwlm**) znje od veka na veke. Enkrat na leto naj bo ta dan zanje v spomin (**hayyom hazzeh lehemmah lezikkaron**). Takrat ne bodo opravljali nobenega dela, ampak bo to zanje sobota, dan počitka.« (27,4 – 6).

⁶ Gl. A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Patristica Sorbonensia 6), Paris 1963, str. 104.

⁷ R. H. Charles, n. d., XXXII–XXXIII je že zagovarjal hebrejski izvor knjige, ki ga potrjuje odkritje hebrejskih odlomkov v Kumranu. Gl. tudi J. C. Van der Kam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula 1977, str. 18 – 95.

⁸ G. M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève-Paris 1960, str. 146 – 150.

⁹ To je prevod R. H. Charlesa in pozneje K. Bergerja *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh 1981.

¹⁰ Gl. K. Berger, n. d., 358, v opombi.

¹¹ Za več podrobnosti gl. M. Delcor, članek Pentecôte v DBS, kol. 866 sl. in *Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest*, v: *Bibel und Leben 3* (1963), povzet v naši zbirki *Religion d'Israël et Proche Orient anciens. Des Phéniciens aux Esséniens*, Leiden 1976, str. 281 – 297.

In malo dalje: »Imejte ga za svetega, v spomin (**lzkrwn**) v vseh krajih svojega bivanja in ne opravljajte nobenega dela.« (27,5 – 10). Na prvi mah bomo opazili, da je izraz **yhyh hywm hzh lhmh lzkrwn** dobesedno povzet po 2 Mz 12,14, kjer je v zvezi s Pasho rečeno: **whyh hywm hzh lkm lzkrwn**, »Ta dan vam bodi v spomin.« To dejstvo samo po sebi razodeva namene avtorja Tempeljskega zvitka: da dá zgodovinsko razsežnost obhajanju pravnega praznika po vzoru praznika pashe. Tu ni težko uganiti tistega, kar kliče v spomin slavje ob tem prazniku: to je bilo odpuščanje Izraelovih grehov, kot to jasno naznačuje praznični obred: »Potem ko so žrtvovali kozla, prihranjenega za Jahveja,« je rečeno: »To je žrtev za greh zboru. Z njim bo opravil spravo za vse zbrano ljudstvo in **jim bo odpuščeno**. Umije naj si roke in noge s krvjo daritve za greh in gre k živemu kozlu. Na njegovo glavo naj izpove vse napake Izraelovih sinov, kakor tudi vse njihove prestopke in vse njihove grehe. Položi naj jih na kozlovo glavo in jih pošlje Azazelu pod vodstvom moža, ki ga bodo imeli pripravljenega« (Tempeljski zvitok 26,8 – 13).

Sobota in začetek letnih časov kot spominski dan

Pravilo skupnosti ali Serek je v desetem stolpcu uvrstil himno liturgične narave, kjer povzdiguje molitvene liturgične ritme in se začenja z dnevno molitvijo (1. kitica), končuje pa se z letno molitvijo (4. kitica).

V tretji kitici beremo takole:

»V začetku mesecev, po njihovih letnih časih
in svetih dni po njihovem mestu,
kot spominski dan za njihove letne čase
po daritvi ustnic ga bom blagoslovil
po predpisu, ki je za vedno vdolben.« (IQS 10,5 – 6)¹²

brsytrhymlwcdyhm

wymy qwdšbmqwmm

lzkrwnsptymhbrknw

khgw hrwt lcd.

Na žalost pa tega težkega teksta niso vedno pravilno razumevali. Poglejmo npr. Dupont-Sommerjev prevod:¹³

»Au commencement des mois, selon les saisons dont ils dépendent et (aux) jours de sainteté, à leur date déterminée par référence aux saisons dont ils dépendent. Par l'offrande des lévres, je Le bénirai selon le decret gravé à jamais.«

»Na začetku mesecev, po letnih časih, od katerih so odvisni, in (na) dneve svetosti, na svoj določen datum po povezavi z letnimi časi, od katerih so odvisni. Po žrtvi ustnic Ga bom blagoslovil po odloku, ki je za večno vrezan.«

V tej francoski verziji se na izraz **lzkrwm bmwcdymh**, podan s »par référence aux saisons dont ils dépendent«, trdno veže pomen iz hebrejskega izvirnika, ki je bistven, in sicer ideja spominjanja¹⁴.

¹² Prevod P. Guilberta v: *Les Textes de Qumran traduites et annotés I.*, Paris 1961, str. 68.

¹³ Gl. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, 112 – 113.

¹⁴ Gl. J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumran. Son évolution littéraire*, Paris 1976, str. 130, ki je prav tako zabrisal v svojem prevodu misel spominskega slavja.

Nasprotno pa so Leaneyev in Wernberg-Mollerjev angleški in Lohsejev nemški prevod točnejši; enako tudi Guilbertov, ki smo ga omenili zgoraj. V angleščini lahko beremo: »In the beginning of the months at their set times, and holy days in their order as memorials in their proper times. With the offering of the lips I will bless him as a statute engraved for ever.«¹⁵

Angleška Wernberg-Mollerjeva različica nudi malo razlike glede na Leaneyevo: »At the beginning of moons at the times appointed for them; and on holy days in their fixed order as a memorial, at the times appointed for them. With an offering of lips I will praise him according to an ordinance which is engraved for ever.«¹⁶

V nemščini:

»Zu Beginn der Monate mit ihren festgesetzten Zeiten,
und der heiligen Tage in ihrer Ordnung;
zum Gedächtnis in ihren festgesetzten Zeiten
ein Hebopfer der Lippen,
will ich ihn preisen nach dem Gebot,
das für immer eingegraben ist.«¹⁷

Po vsej verjetnosti gre v tej kitici za mesece, ki začenjajo letne čase, to je začetek prvega meseca vsakega letnega časa in za sobote, ki so odvisne od letnih časov.

Nujno se moramo ustaviti za kratek komentar tega odlomka iz Sereka. Besedi **mo ʿed** dajemo pomen »letnega časa«, kot to dela precej avtorjev. Ta pomen se jasno pokaže v naslednji vrstici desetega stolpca iz Sereka (IQS 10,6), kjer imajo začetek let in povratek letnih časov kot svete čase: **brʿsy snyw wbtqwpt mw ʿdyhm**, Leaney pravilno prevaja: »At the beginning of the years, at the turning-point of their seasons.« Kar se tiče »svetih dni« (**ymy qwds**), jih je nedvomno razumeti, kot da so to sobotni dnevi kakor v Iz 58,13 in v Jubilejih 50,9¹⁸. Dejansko so šteli 13 sobot na letni čas, to je 91 dni, ki so določeni z letnimi časi.

Toda na kaj se nanaša **lzikkaron** »v spomin«? Ko so avtorji dobro razumeli ta izraz in ga prevedli¹⁹, so ga povezali edino s predstoječimi besedami »sveti dnevi«, to se pravi s sobotami, kot se zdi, in ki postavljajo spominski dan. Pojem sobote kot spomina je bibličen. V tem smislu lahko navedemo 5 Mz 5,15, kjer je za Izraelca sobota spominski dan na egiptovsko sužnost in na rešitev po mogočni Jahvejevi roki: »Spominjaj se (**zakarta**), da si bil suženj v egiptovski deželi in da te je Gospod, tvoj Bog, izpeljal od ondod z močno roko in z iztegnjenim laktom: zato ti je Gospod, tvoj Bog, zapovedal praznovati sobotni dan.«

Etiopska knjiga Jubilejev glede sobote²⁰ pa uporablja izraz **latazkar** »v spomin« (Jub 50,11). In isti izraz uporablja etiopska različica za prevajanje hebrejskega **lzkrwn** za pasho v 2 Mz 13,9. Toda **lezikaron** v Serekovem odlomku, ki ga tukaj obdelujemo, se lahko nanaša prav tako na začetek stavka **brsit yrhim lmw ʿdyhm** — »v začetku mesecev po njihovih letnih časih.« Drugače povedano, ne le sobota je spominski dan, ampak tudi vsak začetek mesecev letnih časov. Zato imamo potrdi-

¹⁵ Gl. A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* London 1966, str. 233 – 234.

¹⁶ P. Wernberg-Moller, *The Manual of Discipline, translated and annotated with an Introduction*, Vol. I., Leiden 1957, str. 36.

¹⁷ Gl. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch*, München 1964, str. 37.

¹⁸ Gl. M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der »Ordensregel« vom Toten Meer*, Leiden 1961, str. 48; A. R. C. Leaney, n. d., 242.

¹⁹ Gl. M. Weise, n. d., 48 sl.; A. R. C. Leaney, str. 242.

²⁰ O važnosti sobote v knjigi Jubilejev, ki je esenskega izvora, gl. M. Testuz, n. d., 140 – 143.

lo v knjigi Jubilejev 6,23, kjer je natančneje povedano, da je prvi dan prvega, tretjega, sedmega in desetega meseca spominski dan:

»In ob novi luni prvega meseca in ob novi luni četrtega meseca in ob novi luni sedmega meseca in ob novi luni desetega meseca so spominski dnevi in dnevi letnih časov v štirih razdelkih leta.« Ta pomembni tekst pomaga razjasniti sem in tja nejasen odlomek iz himne Pravila skupnosti. Avtor knjige Jubilejev pripisuje dvojno naravo novi luni štirih razdelkov leta, ki so poleg praznika letnih časov tudi spominski praznik, praznik obhajanja spomina. Ista knjiga Jubilejev dodaja: »Noe je zapovedal, naj bodo to prazniki za večne rodove, ker so zanj spominski dnevi.« (6,24). Prazniki začetka letnih časov so dejansko spominski dnevi, kajti Noeta spominjajo na različne stopnje božjega poseganja za rešitev človeštva ob vesoljnem potopu (5,25 sl.). Očaku je bilo ukazano, naj ob novi luni prvih mesecev naredi ladjo, in na isti dan se je zemlja posušila in je odprla ladjo. Ob novi luni četrtega meseca so bili zaprti studenci brezna. Ob novi luni sedmega meseca se je odprlo žrelo zemeljskega brezna in vode so usahnile. Ob novi luni desetega meseca so se prikazali vrhovi gorá in Noe se je razveselil. Na prvi dan vsakega letnega časa so torej obhajali spomin božjega odrešilnega dejanja, ki je reševal ljudi pred potopom. Pripomniti pa moramo, da je po Tori le prvi dan sedmega meseca »praznik spomina«, ki je naznanjen z glasom trobente«. Po 3 Mz 23,24 je to **zikron teručah**, »spomin ob glasu trobente«, kar LXX prevaja dobesedno z **mnemósynon salpíggon**. Na žalost pa biblični tekst ne pove, v čem je obstajal ta spomin z drugimi besedami, kaj so klicali v spomin ti glasovi trobente na prvi dan sedmega meseca. Iz odlomka kumranskega koledarja vemo, da je bil ta dan natančneje imenovan **yom hazikkaron**, »dan spomina«, ki se je nedvomno nanašal na 3 Mz 23,24. To je bil dan novega leta.²¹

Glede na biblično tradicijo je kumranska novost obstajala z ene strani v tem, da je iz vseh začetkov letnih časov napravila spominski dan, z druge strani pa je navezala na štiri praznike letnih časov štiri stopnje, po katerih je Bog reševal človeštvo iz vesoljnega potopa.

Če pa so dnevi, ki so pričenjali letne čase, v Kumranu spominski dnevi in so bili zato historizirani, jim himna iz Sereka kljub temu ohranja poteze kmetovalske narave: **mw^cd qs** (praznik žetve), **mw^cd qys** (praznik poletja), **mw^cd zr^c** (praznik setve), **mw^cd ds** (praznik pomladanskih trav) (IQS 10,7).

Zavoljo tega bi iz teh štirih spominskih dni, ki pričenjajo štiri letne čase, mogli ponoviti to, kar pravi knjiga Jubilejev o prazniku tednov: njihov pomen je dvojen in je dvojne narave.

Vendar se zdi, da so nekateri prazniki iz kumranskega koledarja, npr. praznik novega vina, svežega olja, darovanja lesa, izgubili historizacijo. Vsekakor ni v Tempeljskem zvitku ničesar, kar bi nakazovalo, da bi jih skušali povezovati z božjimi odrešenjskimi dejanji.

Zaključne pripombe

V Bibliji se izraz **zikkaron**, rabljen v aktivnem smislu, — zavedajmo se tega! — pojavi v duhovniškem kodeksu in v devetih primerih je predmet **zikkaron-a** obreden: pa naj gre za oltarno prevleko (4 Mz 17,5) ali za plen (4 Mz 3,54) ali za drago-

²¹ G.I.J.T.Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, str.72 – 73.

cene kamne na naramniku velikega duhovnika (2 Mz 28,12) ipd . . . V dveh določeni-
nih primerih (4 Mz 10,10; 3 Mz 23,24) pa **zikkaron** označuje obredno dejanje, ki
obstoja jasno v igranju na trobento ob praznikih (3 Mz 23,24). V Kumranu Pravilo o
vojskovanju ali Milhamah omenja spominsko trobento (**hasoserot hazikkaron**)
IQM 3,17; 7,13; 16, 4,18 po pomenu, kot ga najdemo v 3 Mz 23,24.

V Bibliji je samo en praznik, kot smo dejali, **zikkaron**, spominski dan: to je praz-
nik pashe (2 Mz 12,14). Razviti biblični obrazec sestavlja zelo pomenljiva fraza:
»spomin Izraelovih otrok pred Jahvejem« (2 Mz 28,12; 30,16), ki lepo povzema
kultni pojem po duhovniški tradiciji. Obredna dejanja in posebno liturgični praz-
niki so morali biti privilegirani prostor za Izraelov spomin. Sveti zbori so dejansko
bili kraj, o katerem so sanjali, kjer bodo mogli spominjati Boga na večno zavezo in
ljudstvo na dolžnost zvestobe. Od tod razumemo, da je staro judovstvo skušalo ve-
dno bolj povezati spomin na Jahvejeve posege v prid svojega ljudstva z nekaterimi
prazniki, ki so se vrstili po kmečkem koledarju, z drugimi besedami: povezati ob-
redje s sveto zgodovino. Zato smo tudi lahko rekli, da je Izrael par excellence ljud-
stvo spomina²². Kot smo skušali dokazati, je ta trditev še bolj in širše potrjena v
osrčju pobožnega zbora na bregovih Mrtvega morja.

Povzetek: Mathias Delcor, Obhajanje spomina v Kumranu: Historizacija praznikov

Kritiki Stare zaveze so priznali, da so trije veliki prazniki – pasha, praznik tednov in
šotorski praznik – , ki so bili poljedelskega ali nomadskega izvora, postopoma dobili naravo
spomina na določene odrešenjske dogodke. Iz kumranskih rokopisov je razvidno, da je
kumranska skupnost poudarila in celo razširila historizacijo teh treh izraelskih praznikov. V
kumranski literaturi se kakih petnajstkrat pojavi izraz **zikkaron**, in ga večkrat uporablja v
zvezi z nekaterimi prazniki v kulturnem smislu spominjanja oz. obhajanja spomina.

Summary: Mathias Delcor, Remembrance Celebration in Qumran: Historization of Feasts

Critics of the Old Testament acknowledge that the three great feasts – the Passover, the
Feast of Week and the Feast of Tabernacles – which were of agricultural or nomadic origin,
gradually obtained the nature of remembrance for certain events of salvation. From the Qumran
manuscripts it is evident, that the Qumran community emphasized and even spread the
historization of these three Israel feasts. In Qumran literature the expression **zikkaron** appears
about fifteen times, often it is used in connection with some feasts in the worshipping sense of
remembrance, that is, remembrance celebration.

²² Gl.Y. H. Yerushalmi, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, Seattle-London 1982 in J. Le
Goff, *Memoria*, v: *Enciclopedia Einaudi VII, 1979*, str.1082.

Anton Strle

Žena v luči razodetja in teologije

Po trditvi 2. vatikanskega koncila se teologija v ožjem pomenu »kot na trajni temelj opira na napisano božjo besedo skupaj s svetim izročilom« (BR 24) in pri tem obenem upošteva, da je »analoga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa« (BR 10). Zato v kratki razpravi o »ženi v luči razodetja in teologije« ne bomo – vsaj ne na zunaj in izrečno – ločili obravnavanja podatkov, ki jih najdemo v virih razodetja, od teološkega razmišljanja na osnovi teh podatkov.

Da bi mogli v kratkem in pregledno zajeti vsaj najbolj bistveno vsebino, nakazano v naslovu, bomo najprej očrtali temeljne antropološke »modele«, ki jih najdemo v novejši zgodovini in sedanjosti, kadar gre za razlago odnosov med možem in ženo (moškim in žensko).¹ Nato bomo prikazali »odgovor krščanske antropologije«, kakršnega daje glede našega vprašanja K. Lehmann;² končno bomo navedli nekatere točke iz nauka cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem koncilu. Iz vsega tega izvirajo zelo pomembne posledice za življenje Cerkve v njeni celoti.

1. Osnovni antropološki modeli za razlago odnosov med spoloma

a) Model enakovrednosti in hkratne podrejenosti

Tista teologija, ki jo moremo v nekem smislu označiti kot klasično in ki se je več ali manj držala sv. Tomaža Akvinskega, jasno uči, da sta enakovredna glede na

¹ O »modelih« prim. W. Beinert, *Marija in žensko vprašanje*, v: *BV 42* (1982) 483–495, zlasti 484–486; K. Lehmann, *Die Stellung der Frau als Problem der Theologischen Anthropologie*, v: *IKZ 11* (1982) 305–324, tu 307–315.

² K. Lehmann, v op. 1 n. d. Dragocene vidike istega vprašanja vsebujejo tudi razprave, ki so v istem letniku *IKZ* uvrščene za Lehmannovo. Te so: R. Waschbüsch, *Auch heute noch: Mutter als Beruf?*, 325–329; M. Léna, *Plädoyer für Mädchenerziehung*, 330–338; Cl. Lavaud, *Personsein oberhalb von Geschlecht*, 339–345; H. U. von Balthasar, *Die Würde der Frau*, 346–352; J. Leclercq OCist, *Die Frau in der Mönchtheologie des Mittelalters*, 353–359; K. Elm, *Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts*, 360–379. – Upošteval sem tudi razprave v *Concilium 16* (1980) 229–306 pod skupnim naslovom *Frauen in der Männerkirche?* Marsikaj veljavnega je najti tudi tukaj, zlasti glede svetopisemskega nauka, vse pa ni sprejemljivo. Drugo bom navajal sproti.

bogopodobnost mož in žena. Bogopodobnost (prim. *1 Mz 1,27*) je odlika duhovne duše – to daje pečat bogopodobnosti tudi človekovim telesnim razsežnostim – in zato ni mogoče najti nobene neenakovrednosti med možem in ženo (moškimi in žensko), ne pod tem vidikom stvarjenjskega reda ne na ravni odrešenjskega reda, na katerega je stvarjenjski red usmerjen. Tukaj teologija v splošnem nikoli ni omahovala, saj bi sicer prišla v nasprotje z jasnimi pričevanji virov razodetja.³

Drugače je o razmerju med možem in ženo (moškimi in žensko) ta teologija sodila, kolikor je na človeka gledala v njegovi telesno-spolni biti. Sv. Tomaž Akvinski se je pod tem vidikom opiral v jedru na tisto biološko podobo o svetu, ki jo najdemo pri Aristotelu in ki so jo v različnih odtenkih splošno sprejemali tudi v pozitivni znanosti prav do časa bioloških odkritij v našem stoletju.⁴ Tukaj je v marsičem tudi na teologijo – in seveda obenem na oznanjevanje – vplivala tista »androcentrična podoba o svetu«, ki je bila v celotnem okolju močno uveljavljena, vendar pa gotovo ne spada k temeljni vsebini razodetja. Po tej podobi o svetu je v smislu Aristotelovega nauka žena v nastanku (biogenetsko), v biti (kvalitativno) in delovanju (funkcionalno) podrejena možu (moškemu) in v nečem zaostaja za njim duhovno in нравno. Tu ima svoj izvir govorjenje o »šibkejšem« ali »slabotnejšem« spolu. – Iz te podmene so ljudje večkrat tudi v Cerkvii praktično izvajali marsikatero trditve in ravnanja, ki jih ni mogoče odobravati in ki tudi niso bila in ne morejo biti skladna z evangelijem, čeprav tega včasih niso opazili tudi zelo resni kristjani, vneti za življenje po evangeliju.⁵

Tukaj imamo opraviti z »modelom enakovrednosti in hkratne podrejenosti«. Neverni (ali vsaj praktično neverni) zagovorniki tega modela so kaj lahko prezrli njegov prvi del (ki so ga, če so se sploh odvrnili od krščanstva, po svoje razlagali) in neredko tako podcenjevali ženo, da kaj takšnega skupaj s sv. Tomažem Akvinskim katoliška teologija seveda niti od daleč ni mogla zagovarjati.⁶ Če je klasična teologija trdila, da je žena ustvarjena iz moža in za moža (prim. *1 Mz 2,18 ss*) in da mu je zato tu na zemlji v nekem pogledu podrejena (subordinatio!), je pa vsaj na podlagi novozaveznega nauka morala dostavljati, da v globini, se pravi, glede na novo življenje v Kristusu, te podrejenosti ni; dejansko in v vsem obsegu pa bo odpravljena ob vesoljnem vstajenju mrtvih.

Katoliška teologija nič več ne zagovarja te podmene o podrejenosti v tej obliki. Ko to K. Lehmann ugotavlja, pa hkrati pripominja: »Toda v osnovi prevladuje predstava o podrejenosti še v zelo mnogih moških glavah . . . To so Latinoameričani na škofovski sinodi v Rimu l. 1980 imenovali 'makizem' (machismo).«⁷

³ Prim. K. Lehmann, n. d., 307.

⁴ To je l. 1933 obravnaval zlasti A. Mitterer v močno opaženi razpravi *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart*, v: *ZkTh 57 (1933) 491–556*. Pozneje je Mitterer o tem izdal kar tri knjige, kar vse navaja Lehmann, n. d., 307.

⁵ Tu vidimo, kako morejo zgodovinske razmere oziroma »znamenja časov« vplivati, da se v Cerkvii ta ali ona prva evangelija pozneje jasno pokaže in uveljavi, medtem ko je bila prej navzoča v življenju Cerkve le v nekakšni zastrtosti, v izrečni zavesti pa sploh ne. Nam, ki gledamo iz našega časa nazaj, se zdi čudno, da tega ali onega prej niso videli, in smo nagnjeni, da to ostro obsojamo. A vprašati se moremo, v kateri stvari smo pa mi sami kakor udarjeni s »slepoto« in nam jo bodo zanamci mogli očitati ter se vpraševati, kako to, da smo bili tako kratkovidni in negibljivi.

⁶ Kako poniževalno je o ženi govoril npr. Giordano Bruno, mož, ki ga zastopniki »svobodne misli« razglašajo za simbol modernega razuma! Podobno pozitivisti 19. stoletja in zlasti F. Nietzsche v svoji antibibliji *Also sprach Zarathustra*. Prim. o tem V. Messori, *Kdo je Jezus?*, Ljubljana 1982, 217 sl.

⁷ K. Lehmann, n. d., 309; prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini 25,4*.

b) Model enakovrednosti in polarnosti

V romantiki in idealizmu so ob koncu 18. stoletja spremenili polaritetno podmeno razmerje med moškim in žensko, tako da se je polagoma začelo uveljavljati takšno gledanje na to razmerje, ki mu moremo reči »model enakovrednosti in polarnosti«. Vsaka bitno-kvalitativna manjvrednost žene tukaj odpade: oba spola stojita drugi nasproti drugemu in drug pred drugim na isti ravni osebnostnega dostojanstva in pravic. »Naravna« (»narurna«) različnost spolov obstaja. Ta različnost niti ni malenkostna, pač pa zelo velika. Ko govori izjava kongregacije za verski nauk »o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu«, pravi: »Povsem dognano je, da ima različen spol v človeški naravi velikanski pomen in vpliv, globlji kakor npr. različna narodnost; le-ta ne prizadene tako globoko človekove osebe kakor razlika v spolu, ki je naravnana naravnost na skupnost človeških oseb kakor tudi na roditev otrok in jo Sv. pismo pripisuje prvotni božji volji: moža in ženo ju je ustvaril (1 Mz 1,27).«⁸ Vendar pa ta razlika ne pomeni nikakršnega zmanjšanja ali povečanja osebnostne vrednosti; velja celo dejstvo, da človek le s polnim sprejemom različnosti spolov more udejanjiti resnično enakovrednost in postaja zares zrela osebnost. V konkretni obliki te polarnosti se svet moža (moškega) izkazuje tako, da ga zaznamuje dejanje, boj, razum, medtem ko ljubkost, domačnost, nežnost, tenkočutnost in podobno določajo svet žene. W. von Humboldt je med drugim moškemu počelu prideloval bolj dušo, napor energije, zmožnost za izoblikovanje pojmov, odločnost v teženju, razsvetljujočo moč, skratka: **obliko**, lik; ženskosti pa je pripisoval vztrajnost in stanovitnost, toplino, »očarljivo milino in ljubko polnost«, skratka: »**snov**« (»Stoff«).⁹ Razmerje med spoloma se po polaritetni tezi izkazuje kot razmerje med naravo in razumom, milino in dostojanstvom, dejavnostjo in trpljenjem, ljubeznijo in pogumnostjo, likom in tvarjo. Obstaja različnost, a ne enakovrednost, pač pa komplementarnost, dopolnilnost.¹⁰

Zgodovinsko gledano je polaritetna podmena izredno veliko prispevala k uveljavitvi enakovrednosti moža in žene. Polemika to mnogokrat popolnoma prezre. Razumljivo je, da so to razlago v 20. stoletju tudi v religiozno-cerkvenih krogih in v teologiji mnogi z navdušenjem sprejeli. Saj se v svojih poglavitnih potezah zares ujema s tem, kar nam o razmerju med spoloma pove svetopisemski prikaz odrešenjske zgodovine. Zgled za sprejem polaritetne podmene in za izdelavo teološko spolnjenega »modela enakovrednosti skupaj s polarnostjo« vsebuje zlasti knjiga konvertitke Gertrude von le Fort *Večna žena. Žena v času. Brezčasna žena*.¹¹ Žena je tista, ki sprejema; lastna ji je skrivnost predanosti. Trpnost ni — kakor je to

⁸ Izjava kongregacije za verski nauk, *O vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu* 32. V slov. prevodu izšla v: *Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Okrožnica št. 2/1977, 15–26*. Navajam številke odstavkov, čeprav jih ne izvirkim ne prevod ne navajata. Izvirnik: *AAS 69 (1977) 98–116*.

⁹ K. Lehmann, n. d., 310 navaja nekaj slovstva o tem.

¹⁰ M. Léna, *Plädoyer für Mädchenerziehung*, v: *IKZ 11 (1982) 330–338*, končuje svoj sestavek z ugotovitvijo: »Znano je, da so žene tiste, ki so v Sovjetski Rusiji ohranile vero živo; in nikakor ni rečeno, da ta vloga ne pripada ženam tudi pri nas. 'V opustošenih dušah roditi Boga' ni postranska naloga; treba je biti na to pripravljen.« S tem je povedano nekaj tudi glede polarnosti med spoloma, pri tem pa je pač brez težav mogoče opaziti, da je ženska duševnost v splošnem sprejemljivejša za religioznost. Če bi pri nas vprašali npr. glede verskega in s tem tudi molitvenega življenja v družinah, bi ugotovili pogosto prav isto. Ob vprašanju glede udeležbe moža in očeta pri družinskem verskem življenju spet in spet slišimo odgovor: »Saj veste, kakšni so moški!« To dejstvo bi naša pastoracija morala jemati bolj zares.

¹¹ G. von le Fort, *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau*, München 1934.

veljalo v antični filozofiji – nekaj zgolj negativnega, marveč – v luči krščanske milosti – nekaj najbolj pozitivnega. K ženi spada adoracija, usmiljenje, pripravljenost na žrtev, sposobnost za služenje. Lik žene postane tako simbol večne žene, ki ima svojo dovršitev v Mariji. Te poteze je v teološkem oziru zlasti močno poudaril in razvil francoski teolog L. Bouyer, ki zelo naglaša tudi še nekaj drugega, nekaj, na kar danes radi popolnoma pozabljamo: da ima novodobna zavest o enakovrednosti med obema spoloma svoj izvor v razodetju.

L. Bouyer pravi npr.: »Biblična religija, nato judovstvo in po njenih sledeh eno-umneje krščanstvo – vse to so nespodbitno člani v verigi najodločnejšega in najjasnejšega izročila, ki razglaša, ohranja in brani temeljno enakost med moškim in žensko – predvsem enakost na religiozni ravni, a tudi na slehernem drugem področju ustvarjenega bivanja. In če se končno ta enakost danes zdi nekaj samoumevnega, ne bo noben resen zgodovinar hotel spodbijati dejstva, da je to ravno učinek krščanskega oznanjevanja; pripravljalo pa je na ta učinek celotno judovstvo in vsa biblija, na katero se judovstvo opira.«

Nato Bouyer na črti polaritetne podmene nadaljuje: »Seveda pa ni za krščanstvo in za celotno biblično izročilo nič manj bistveno tudi zatrjevanje, da mora žena, če naj bo enaka moškemu, ostati prav zato tudi različna od njega. Z drugimi besedami: ta enakost ni kratko in malo enakost istosti, ni enakost identitete, marveč je vse bolj pozitivna in plodovita enakost, namreč enakost dopolnjevanja, komplementarnosti. In . . . ohranjeno ter zagotovljeno mora biti to nujno potrebno dopolnjevanje, komplementarnost; brez tega bi domnevna enakost žene vodila le k uničenju njene izvornosti in lastne identitete.«¹²

Posebej naj omenimo vsaj še Teilharda de Chardina, ki v himnični prozi Eternel Féminin slavi žensko temeljno počelo v stvarstvu (v naslonitvi na Prg 8,22), počelo, ki v vedno novih preosnovah sega od najnižje stvari prek vseh območij živega prav do božje-človeškega. Dovršitev ženskosti vidi Teilhard de Chardin v devici in materi Mariji.¹³ Zlasti bogato in globoko teologijo ženskosti ob upoštevanju polaritetne zamisli pa razvija H. U. von Balthasar.¹⁴ Vendar pa tukaj navedeni in nenavedeni avtorji razvijajo tako raznovrstne vidike, ki se nanašajo na naše vprašanje, da je njihove zasnutke težko povzeti v en sam model.¹⁵ Vsekakor gre tu res samo za »model« v smislu skrajne poenostavitve bogate vsebine tistega, o čemer je govor.

c) Model abstraktne enakosti spolov

Na tretje mesto postavljamo ta model zato, ker ga je mogoče razumeti le na ozadju obeh navedenih razlagalnih modelov. Z ene strani se ta model obrača zoper

¹² L. Bouyer, *Ali pomeni izključevanje žene od službenega duhovništva zapostavljanje?* v: *BV 37* (1977), 363–370 (Odlomek iz L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976, 11–28), tu 365. Prim. tudi A. Strle, *Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženske vloge v Cerkví*, v: *BV 37* (1977), 371–374.

¹³ Prim. C. Sorč–A. Strle, *Teilhard de Chardin o »večni ženskosti« in njegov pomen za naš čas*, v: *BV 33* (1973), 130–138.

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/1*, Einsiedeln 1976, 334–350; *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, 241–330. To je samo nekaj malega od celote pri Balthasarju. Poglobitev teme z ozirom na mariologijo prim. J. Ratzinger–H. U. von Balthasar, *Maria Kirche im Ursprung*, Freiburg, 1980.

¹⁵ To izrečno poudarja tudi K. Lehmann, n. d., 312.

sleherno misel o višjosti in nižjosti oziroma o »hierarhičnosti«¹⁶ v redu odnosov med moškim in žensko (ženo), z druge strani pa odklanja tudi vsako naglašanje razlik med spoloma, češ da je že v samem govorjenju o »drugačnosti« ali »drugosti« nastavek za postavljanje žene (ženske) na nižjo stopnjo. Tudi če kdo »razliko« pojmuje tako, da to ne pomeni nikakršne neenakovrednosti ali neenakopravnosti med spoloma, je pri zastopnikih tega modela deležen odklanjanja. Tako imenovane razlike so – tako pravijo – le drugotne tvorbe, nastale na osnovi zgodovinskih in družbenih danosti. Nobene vnaprej dane »narave« moškega in ženske ni. Formulacija, ki govori o »bistvu« žene ali »ženskosti« oziroma zatrjuje, da je to in to za ženo (žensko) nekaj »bistvenega«, velja prav posebej za sumljivo.

Ta model si je polagoma bolj in bolj izrazito prisvojilo tako imenovano »žensko gibanje«. A medtem ko je prvotno žensko gibanje npr. vrednotilo npr. »materinstvo«, tudi zgolj duhovno materinstvo kot nekaj pozitivnega in postavljajo to predvsem v nasprotje do egoistično-individualističnega moškega sveta, je zdaj drugače. Žensko gibanje je v marsičem in marsikje postalo izrazit »feminizem« z značilnostmi, ki so lastne ideologijam v strogem pomenu.¹⁷ Pripadniki takega feminističnega gledanja tudi materinstvo ocenjujejo kot nekaj negativnega. Treba je – pravijo – odpraviti vse razlike med moškim in žensko. Tu nič več ne pride v poštev vpraševanje o »bistvu«, »naravi«, »svojevrstnosti«, »drugačnosti«, »različnosti« ženske.

Najrazločnejše nastopa dosledno odklanjanje slehernega razlikovanja moškosti in ženskosti v knjigi *Drugi spol*, ki jo je napisala S. de Beauvoir in ki še vedno velja za standardno delo novejšega ženskega gibanja.¹⁸ Osvoboditi se je treba slehernega razlikovanja med moškim in ženskim, zatrjuje S. de Beauvoir. »Človek se ne rodi kot ženska, marveč ga napravijo za žensko.« Družba je tista, ki ga napravi takega. Treba jo je spremeniti. Nobena biološka, psihična ali gospodarska usoda ne določa podobe, ki jo žensko človeško bitje dobi v okrilju družbe. Celota civilizacije je tista, ki izoblikuje tak vmesni proizvod med moškim in kastratom, katerega označujejo kot žensko. Poročenost in materinstvo sta past, pred katero se je treba varovati. »Dejstvo človeškosti je neskončno pomembnejše kakor vse posebnosti, ki označujejo človeško bitje... V obeh spolih poteka ista drama telesa in duha, končnosti in presežnosti. Oba spola naglodava čas, na oba preži smrt, oba sta vezana drug na

¹⁶ Izraz »hierarhičnost« je tukaj vzet ne v smislu »hierarhičnosti« v Cerkvi (če to vzamemo, kakor bi v skladu z božjim izvorom Cerkve morali), marveč v tistem pomenu, kakršnega ima pred očmi navadna (svetna) govorica, ki je tu podobna grški miselnosti. Grki so na višjost in nižjost mislili znotraj nepremakljivega reda, ki obstaja med različnimi deli vesoljstva in s tem med različnimi bitji znotraj nepremakljivega reda v tem vesoljstvu. Na nekaj drugega je mislil Dionizij Pseudoareopagit, ko je v nasprotju z neoplatonsko, zlasti Proklovo »taxis«, uporabljal izraz »hierarchia«. Ko je govor o cerkveni »hierarhiji«, je bistveno treba misliti na priobčevanje po zgledu (in v moči) troedinega Boga: Vsi, ki so kaj prejeli od Boga, morajo to priobčevati tistim, ki tega niso prejeli; če bi prejemniki milostnih božjih darov ne hoteli priobčevati drugim, bi jih sploh ne mogli ohraniti. In tisti, ki niso prejeli »hierarhičnih« darov, se morejo v svetosti dvigniti do najvišje stopnje, tudi do višje, kakor pa jo doseže prejemnik »hierarhične stopnje«, ki pa manj sodeluje z milostjo. Dionizij o tem izrečno govori. Prim. sestavek *Hierarchie*, v: L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 299 sl. Pozabljanje na to bodisi pri nositeljih »hierarhične« službe bodisi pri drugih je vzrok mnogega zla v Cerkvi in v svetu.

¹⁷ Takšna miselnost se razodeva npr. v sestavkih (ne vseh) revije *Concilium*. Pri roki mi je 6. zv. za l. 1985 v italijanščini. Naslov celotnega zv. je: *Teologia femminista. Donne – invisibili nella teologia e nella chiesa*. Seveda tudi cele plasti takšne feministično-emancipacijske teologije vsebujejo velike in pomembne kose resnice, kose, ki so bili tako v teologiji kakor v praktičnem oznanjevanju in življenju Cerkve pozabljeni ali vsaj močno zanemarjeni in porinjeni čisto na rob.

¹⁸ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949.

drugega.« Žensko je nujno treba emancipirati, osvoboditi od vsake »predpisane vloge«, da bo v vsem iskala svojo lastno pot.¹⁹

To je skrajni »emancipacijski model«, ki odklanja ne samo dualistično, marveč tudi »dualno« antropologijo razlikovanja (ne diskriminacije oziroma zapostavljanja!) moškega in ženske. Obstajajo pa v območju feminizma različne težnje, bolj ali manj skrajne. A tudi znotraj »feministične teologije«, ki je okoli l. 1960 nastala najprej v ZDA, zdaj pa je močno zajela tudi že zahodno Evropo, je več smeri. Med njimi je tudi takšna, ki ostro odklanja tisto, kar je temelj vsake krščanske teologije: skrivnost učlovečenja božjega Sina.²⁰

2. Odgovor krščanske antropologije

Pravzaprav že tista opredelitev odnosa med spoloma, ki je bila zgoraj očitana kot »model enakovrednosti in polarnosti«, temelji na krščanski oziroma teološki antropologiji in s tem na podatkih razodetja. Vendar je posebej K. Lehmann predlagal, naj bi teologija v našem vprašanju rajši ne izhajala iz »polarnosti« in ne govorila toliko o polarnosti ter komplementarnosti, ko gre za določanje razmerja med žensko in moškim, marveč naj bi se izraziteje oprla na najosnovnejše značilnosti krščanske antropologije. Lehmannova izvajanja je mogoče povzeti v dva naslednja miselna koraka.²¹

a) Prvenstvenost »osebe«, ne »vloge«

Tudi K. Lehmann seveda priznava neodpravljlivo različnost med moškim in žensko, ki sta na ravni bogopodobnosti enakovredna, kakor to trdijo tudi tisti, ki se drže »modela enakovrednosti in hkratne podrejenosti«. Vendar pa pri razlaganju razmerja med spoloma Lehmann ne izhaja iz »polarnosti« in »dopolnilnosti« spolov, temveč iz ugotavljanja, da sta moški in ženska enakovredni osebi, čeprav sta kot osebi različno »izoblikovana« (geprägt): ali z moškostjo ali z ženskostjo. Žena (ženska) je oseba na ravni ženskosti, in sicer nič manj kakor mož (moški), čeprav specifično. V tem se razodeva prvotna stvarjenjska božja zamisel. Biti oseba – to presega vse vloge, kakršne so mati, devica, prijateljica, nevesta. Oseba je vedno v neposrednem odnosu do Boga in ne more biti nikomur sredstvo za doseganje kakršnihkoli ciljev. Tu velja tisto, kar pravi 2. vatikanski cerkveni zbor v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Človek je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same« (CS 24,3). Zato pa ga nihče ne sme imeti za sredstvo pri doseganju svojih zamisli in ciljev.

K. Lehmann z druge strani poudarja: Človek ni takšno bitje, ki bi bilo samo enega spola, kakor bi hotele marsikatero feministične zamisli. Specifične razlike v

¹⁹ K. Lehmann, n. d. 313–315 navaja poleg teh še druge trditve S. de Beauvoir; hkrati navaja še vrsto drugega temu podobnega slovtva iz novejšega in najnovejšega časa.

²⁰ O tem prim. Marie-Theres Wacker, *Feministische Theologie*, v: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1984, 353–360; Catharina J. M. Halkes, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, v: *Concilium 16 (1980) 293–300*; Maria Agudelo, *Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau*, v: *Concilium 16 (1980) 301–306*; Elisabeth Schüssler-Florenza, *La rivendicazione della nostra autorità e del nostro potere. L'ekklesia delle donne' e il patriarcato ecclesiastico*, v: *Concilium 4/1985, 66–78*.

²¹ K. Lehmann, n. d., 315–324.

spolu niso za bistvo določene človeške osebe nekaj brezpomembnega. To, kar je telesnega pri človeku, ni področje, ki bi bilo omejeno le na en del bitja in bi bilo za človekovo osebnost brez pomena. Človek obstaja le tako rekoč v »dveh izdajah« moža in žene (moškega in ženske). Ti premisleki torej ne tajijo različnosti spolov. Vendar pa z vso odločnostjo predpostavljajo kot najvišje vodilo trditev, da pripada možu in ženi enako osebnostno dostojanstvo. Žena (ženska) v ničemer ni okrnjeni mož (moški), marveč se v njej odseva prvotna stvarjenjska božja zamisel.

Z ženo ne more razpolagati mož; tudi ona namreč izhaja iz stvariteljskega božjega dejanja in je možu božji dar, vendar ne kot sredstvo. Svetopisemska jahvistična pripoved o stvarjenju je sicer postavljena v androcentrično podobo o svetu, a vsekakor je mogoče dokazati temu nasprotne težnje – tako razkriva natančnejša eksegeza.²² Kot človek je žena enakovredna (ebenbürtig) možu. Svoje dostojanstvo ne dolguje možu, marveč Bogu. Ta temeljna biblična poteza se prek Jezusovega razmerja do žena (prim. Mr 10,2–9) nadaljuje prav do sv. Pavla: »Ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Pred Bogom in v Jezusu Kristusu ni nikakršne manjvrednosti ženske. Seveda pa s tem ni mogoče tajiti, da se kaže že začeni z Novo zavezo in nato skozi celotno zgodovino Cerkve boj med priznavanjem enakovrednosti in sprejemanjem zgodovinskega položaja zatiranosti in podrejenosti.²³

Kakor je bilo že rečeno, presega ženska kot oseba sleherno vlogo, tudi vlogo žene, matere, prijateljice, partnerice in konkurentinje. Njena vrednost ni odvisna od tega, ali se vključi v vlogo, ki je kakorkoli že vnaprej začrtana; saj bi v takem primeru žena postala sredstvo za cilj; saj bi to bilo zoper njeno osebnostno dostojanstvo. Osebnostno dostojanstvo namreč vključuje in terja poslednjo neposrednost človeka do Boga in glede tega nedotakljivo človekovo svobodo. Samo Bog jamči za tisto dostojanstvo človeka kot osebe, ki ga je treba spoštovati v vsakem primeru in brezpogojno. Lehmann navaja tudi W. Kasperjeve besede: »Žena navsezadnje ni tukaj zaradi moža, tudi ne zaradi družine. Ne izgubi se in ne utone niti v svoji vlogi zveste in skrbne družice in matere, niti v dodatni delovni moči, ki bi dopolnjevala »glavno« moževo delo. Vrednost, dostojanstvo, ugled, položaj (Stellung) ne dobi prek svojega moža. Vrednost in dostojanstvo ima sama na sebi.«²⁴ In Lehmann k temu pristavlja: »To enakovrednost (Gleichrangigkeit) je treba danes omogočiti gospodarsko, socialno in pravno. Kolikor je z zahtevo po 'samouresničenju' mišljeno to enakovredno (ebenbürtige) osebnostno dostojanstvo, zasluži ta zahteva, da jo vsestransko podprejo kristjani in Cerkev.«

b) Prvobitna medsebojna naravnost

K. Lehmann torej naglašaja: Ženske osebe ni mogoče določati izključno kot dopolnjujoči »ti« moške osebe, naj bo to v smislu podrejenosti (kakor je to določala

²² Prim. O. H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b3,24*, *Biblische Studien* 60, Neukirchen 1970, 89 ss.; C. Westermann, *Genesis Biblischer Kommentar I/1*; Neukirchen 1971, 312 ss.

²³ K. Lehmann, n. d., 320 sl.

²⁴ W. Kasper, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*, v: *Lebendiges Zeugnis* 35 (1980) 5–16, tu 10.

tudi evangeličanska teologija od Lutra naprej prav do D. Bonhoefferja) ali pa po poti naravnosti (Zuordnung zu) na moža, takšne naravnosti, ki ostaja dvosmiselna (K. Barth). Ženske vidijo za takšnimi določitvami poskus, kako bi žensko razumeli le na temelju moškega, kakor da bi bil zares pravi človek le on. Zato pa je velikega pomena, da na prvo mesto postavljamo neomejeno priznavanje njenega osebnojnega dostojanstva. Njen lastni jaz (eigenes Selbst) ne obstaja v tem, da bi se le prilagajala (moškim), naj bo to v Cerkvi ali v družbi in da bi bila v pomoč ter bi prevzemala vlogo »mašilke lukenj«. Le če je ženski priznana povsem lastno osebno dostojanstvo, je mogoče govoriti o predanosti in žrtvovanju lastnega jaza. »Le kdor je nekaj v celoti, more tisti nekaj tudi dati v celoti,« pravi E. Moltmann-Wendel.²⁵

Z isto odločnostjo pa se je seveda treba zavzemati za to, da bi se nanovo pridobljeni jaz (Selbst) ne zapiral samovšečno in narsicistično sam vase kot nekaj absolutnega. Temeljna napaka bi bila, če bi moški in ženska gledala nase kot na vase zaprti središči. V takem primeru bi preostala skoraj le brezbrizna, konkurenčna ali celo sovražna navzočnost enega poleg drugega. Priznavanje osebnojnega dostojanstva vsakega človeka je nekaj povsem drugega kakor sporazum z individualistično umevano avtonomijo. K osebi spada pri vsej lastni vrednosti naravnost na občestvo in njegove naloge. Moški in ženska udejanjata celotno človeškost skupno. »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mz 1,27). Evangeličanski biblicist C. Westermann pripominja: »Iz tega sledi, da 'bistvo človeka', določitev človeka ne more obstajati, če odmislimo od njegove eksistence v dveh spolih.« Ta medsebojna naravnost (wechselseitige Bezo-genheit) je nekaj izrazito osebnojnega z obeh strani, in sicer v prvobitni enakovrednosti skupaj z neodpravljivo različnostjo. Prav v drugačnosti sta drug drugemu nepogrešljiva in tako drug z drugim povezana, hkrati pa oba usmerjena na cilj in smisel, ki ju neskončno presega. Tega razmerja med njima ni mogoče zlahka opisati. Pojem partnerstva, ki je prišel v navado, je skoraj preveč formalen, da bi zajel posebnost osebnojnega in telesnega srečanja – tako pač po pravici poudarja L. Lehmann. Pojem »dopolnjevanja« pa po njegovem mnenju še posebno vsebuje nevarnost: kaj lahko zbudi predstavo, da **oni** »drugi« služi le lastnemu »samouresničevanju« ali »samospolnjevanju« tega drugega. Saj sploh ne gre za dve dopolnjujoči se sestavini. »V resnici se razmerje (Verhältnis) med moškim in žensko začne ravno s tem, da v svoji naravnosti drug k drugemu (Zueinander) zadeneta drug na drugega in izkusita svojo tujost in neenakost (Ungleichkeit), da pa se šele tako, v sprejetju drugega v njegovem osebnojnem bivanju, začne odgovornostna življenjska zgodovina dveh ljudi« (E. Metzke).²⁶

Medsebojna naravnost se ne omejuje na enega in eno, ki kot mož in žena predstavljata prvo obliko občestva oseb (prim. CS 12). Pogled je treba razširiti navsezadnje na celotno občestvo in znotraj njega na vsakega človeka, ki je »do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12). In gotovo je nemogoče zgraditi popolnejši in bolj človeški svet, če ne uporabimo posebnih darov obeh spolov kakor tudi darove, ki so njima skupni.

V zvezi s tem K. Lehmann izrečno pripominja, da more tukaj očrtano pojmovanje odnosov med spoloma, pojmovanje, ki izhaja iz pristno krščanskega pogleda na

²⁵ K. Lehmann, n. d., 321.

²⁶ K. Lehmann, pr. t.

človeka kot osebo (saj je človek božja podoba prav kot oseba), vključiti vase tudi posamezne prvine modela »polarnosti« in komplementarnosti.²⁷ Pač pa se Lehmannu zdi zgrešeno, če bi pri določanju razmerja med možem in ženo jemali model polarnosti za izhodišče. V tem primeru obstaja – tako meni – nevarnost, da bi polarnost razlagali kot nekakšen fiksiran metafizični zakon in bi zaradi tega življenjska dogajanja med spoloma nekako naturalizirali, pri tem pa prezrli, da gre tukaj za odnos osebnostne vrste in da more biti razmerje med možem in ženo tudi zgrešeno, zastrupljeno s sebičnostjo, ki drugačnost »ti-ja« v pretanjenih oblikah razumeva kot nižjost in podložnost.²⁸

Izhajati je treba zavestno iz teološke antropologije, ki se zakoreninja v razodetje. Najprej je teba razviti premisleke v luči bogastva božje besede. Šele nato naj bi pritegnili tudi to, kar je mogoče najti veljavnega v polaritetnem modelu. »Vse se vrti okoli vprašanja, ali more kristjan pritrčiti temu, kar je Bog ustvaril. Božje stvarstvo seveda ne sije v prvotni luči. V marsičem je zatemnjeno. Od tega je bilo po pričevanju jahvistične pripovedi o stvarjenju (prim. 1 Mz 2-3) boleče prizadeto tudi razmerje med spoloma in položaj žene. Vendar to ni zadnja svetopisemska beseda. K Adamu spada tudi Jezus Kristus, k Evi Marija. S tem se mora začenjati novo poglavje nadaljnje teološke refleksije.«²⁹

3. Nauk cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem koncilu

Že če bi le v glavnih potezah hoteli prikazati celoten nauk, kakršnega o našem vprašanju izražajo pokoncilski dokumenti cerkvenega učiteljstva, bi bila potrebna vsaj zelo obširna razprava, če ne cela knjiga. Tu je seveda mogoče navesti le nekaj malega.

Papež Janez XXIII. je v okrožnici *Pacem in terris* zapisal, da spada »žensko vprašanje« k trem odločilnim »znamenjem časa«; in sicer stoji na drugem mestu: med gospodarskosocialnim vzponom delavskega razreda in pa vzniknjenjem povečane zavesti glede človekovih pravic. Cerkevni zbor, ki ga je omenjeni papež sklical, v svojih besedilih ni ostal brez odgovora na to znamenje časa. Tako npr. pravi: »Ljudje, obdarjeni z razumno dušo in ustvarjeni po božji podobi, imajo vsi isto naravo in isti izvor; odrešeni po Kristusu, so poklicani z isto poklicanostjo in določeno: osnovno enakost vseh ljudi je zato treba bolj in bolj priznavati. – Res je, glede različnih fizičnih sposobnosti in glede različnosti umskih in nravnih sil niso vsi ljudje enaki. Toda sleherno obliko, bodisi socialnega, bodisi kulturnega zapostavljanja v osnovnih pravicah osebe, naj bo to zaradi spola, rodu, barve, socialnega položaja, jezika ali vere, je treba premagati in odpraviti, ker nasprotuje božjemu načrtu. Zares je žalostno ugotovljati, da še sedaj niso povsod zajamčene te temeljne pravice, ki gredo osebi. Tako npr., če se ženski odreka možnost, da bi si svobodno izbrala zakonskega druga in se odločila za svoj življenjski stan ali da bi imela dostop do iste stopnje vzgoje in izobraževanja, kakršna je priznana moškemu« (CS 29,1.2).

²⁷ K. Lehman, n. d., 323.

²⁸ K. Lehmann, n. d., 310 sl.

²⁹ K. Lehmann, n. d., 324.

a) »Dostop do javnih nalog« in »nenadomestljiva vrednost žene na domu«

Po koncilu je postalo žensko vprašanje v Cerkvi in družbi kmalu še mnogo bolj pereče. Globoke družbene spremembe so samorazumevanje žensk močno predrugačile. Tudi v tem sestavljajo leta 1968-1871 globoko zarezo, tako da v njej neredki vidijo nastop konca »patriarhalnega« družbenega reda, v katerem je hišni gospodar razpolagal ne le z imetjem in služinčadjo, marveč tudi z ženo in otroki in se je zdelo, da je samo mož v polnosti sposoben odgovornega (zlasti javnega) delovanja in je res dorasel človek.³⁰

Ta novo nastali položaj se jasno kaže v nastopih vrhovnega cerkvenega učiteljstva v pokoncilskem času. Večkrat je o tem govoril papež Pavel VI. Svoje misli je povzel zlasti 6. 2. 1977, ko je nagovoril udeležence kongresa, katerega je v Rimu priredil Italijanski ženski center na témo o »vlogi ženske v novi družbi«. Pavel VI. je med drugim dejal: »Krščanstvo prav od začetka priznava ženski bolj kot katera-koli druga religija prav posebno dostojanstvo. Sveto pismo Nove zaveze nam glede tega odkriva številne in pomembne vidike.« Nato je govoril o Marijini vlogi, o vlogi žena v evangeliju in Apostolskih delih ter v apostolskih pismih, kjer se zrcali praksa prve Cerkve. »Iz tega z razvidnostjo sledi,« je nadaljeval, »da ima žena svoje mesto v živi in dejavni strukturi krščanstva, in to tako pomembno, da ni bilo še mogoče iz tega izvajati vseh možnosti . . . Kakor prvotna Cerkev tako tudi današnja ne more napraviti tega, da bi ne bila na strani žene, zlasti še tam, kjer so jo od dejavnega in odgovornega subjekta ponižali na vlogo trpnega in nepomembnega predmeta, npr. v nekaterih delovnih okoljih ali v opisih in upodobitvah določenega tiska in drugih sredstev družbenega obveščanja ali pa v družbenih odnosih in celo v družini . . . Absolutno smo prepričani, da mora biti udeležba žensk na različnih ravneh družbenega življenja ne le priznana, marveč jo je treba tudi spodbujati in zlasti še ceniti; da se to zgodi, je potrebno prehoditi še dolgo pot. – Z 2. vatikanskim koncilom smo prepričani, da morajo žene 'izvrševati svojo nalogo popolnoma v skladu s svojo lastno naravo' (CS 60,3). In žena se ne sme odpovedati svoji lastni naravi. Usvarjenost 'po božji podobi in sličnosti' (1 Mz 1,26.27) jo namreč postavlja na isto raven kakor moža in jo napravlja v tem v polnosti enako njemu; to pa se uresničuje v njej na poseben način, kar jo enako napravlja različno od moža, kakor se z druge strani mož razlikuje od žene: ne glede dostojanstva narave, marveč glede različnosti funkcij.«³¹

Pot, ki jo je začrtal Pavel VI., posebno zavzeto in vsestransko nadaljuje papež Janez Pavel II. Spomnimo se le njegovih globokih izvajanj pri generalnih avdiencah v zvezi s »teologijo telesa« in z zakramentom zakona; in njegovih pastoralno-apostolskih potovanj, na katerih vedno znova govori o dostojanstvu in pravicah sleherne človeške osebe in o človeškem občestvu ter o smislu človekovega bivanja v luči Kristusove skrivnosti, ki je hkrati skrivnost troedinega Boga kot praizvira in poslednjega cilja vsega stvarstva, kateremu je človek vrhunec (prim. CS 14). – Ko Janez Pavel II. v pismu mladim vsega sveta, napisanem za »leto mladih« (1985), preide na »veliki zakrament zakona«, pripominja: »To je eden izmed osrednjih problemov človeškega življenja in obenem vprašanje, ki nas sili k razmišljanju, ki sprošča

³⁰ Prim. K. Lehmann, n. d., 305, kjer je navedenega precej slovstva, ki se na to nanaša.

³¹ Pavel VI., nagovor (v franc. prev.) *La condition féminine*, v: *Documentation catholique* 59 (1977), 8 sl.

ustvarjalnost in kulturo. To je tudi eno izmed glavnih svetopisemskih vprašanj, kateremu sem osebno posvetil mnogo svojih misli in analiz . . . Želim si, da bi verovali in se prepričali, da ima to veliko vprašanje svojo dokončno razsežnost v Bogu, ki je ljubezen; v Bogu, ki je v popolni edinosti svojega božanstva skupnost oseb: Oče, Sin in Sveti Duh. Želim, da bi verovali in se prepričali, da ima to vaše veliko človeško vprašanje svoje korenine in svoj izvor v Bogu, ki je Stvarnik, v Kristusu Odrešeniku, ki je kot ženin, ki se daruje in uči vse ženine in neveste, da se darujejo drug drugemu v zavesti svojega najglobljega osebnega dostojanstva. Kristus je veliki učitelj zakonske ljubezni.« Seveda pa papež tu in drugod obenem naglašča, da življenje v zakonu ni edina poklicanost.

O pismu (apostolski spodbudi) *Familiaris consortio*, ki ga je na osnovi razpravljanja škofovske sinode l. 1981 objavil Janez Pavel II., pravijo, da je »največji in najgloblji dokument cerkvenega učiteljstva o zakonu in družini v dosedanji zgodovini Cerkve«. ³³ Ob središčnem imperativu »družina, bodi to, kar si«, očrtuje tukaj papež družino v prvi vrsti kot »občestvo oseb«, »communio personarum« (posebej št. 15), občestvo, ki je vključeno v neodpravljivo polarnost ideala in stvarnosti, v napetost, ki je omiljena z zakonitostjo »gradualnosti«, to je postopne rasti v izpolnjevanju načrta Boga Stvarnika in Odrešenika, da bi prišlo do »polnega razcveta človekove osebnosti v tisti čuteči in zavezujoči ljubezni, s katero Bog sam vsako ustvarjeno bitje oživlja, vzdržuje in vodi k njegovi sreči« (št. 34). V to miselno zvezo postavlja Janez Pavel II. posebej tudi »žensko vprašanje«, glede katerega naj izrečno navedemo vsaj nekaj malega. Ko govori o »širši družinski skupnosti« in nato o »pravica in dolžnostih žene«, pravi:

»Z ustvaritvijo človeka 'kot moža in žene' je Bog z enakim osebnostnim dostojanstvom obdaril moža in ženo ter jima dal tiste neodtujljive pravice in odgovornosti, ki so lastne človeški osebi. V najvišji možni obliki je Bog nato razodel dostojanstvo žene s tem, da si je sam privzel človeško naravo in ženo z imenom nove Eve postavlja pred nas kot zgled odrešene žene, ki jo Cerkev časti kot božjo Mater. Jezusovo visoko spoštovanje do žena, ki jih je klical v svoje spremstvo in prijateljstvo, dejstvo, da se je v velikonočnem jutru prej kakor vsem drugim učencem prikazal ženi, naročilo, ki ga je dal ženam, naj poneso apostolom veselo oznanilo o vstajenju – vse to spričuje, kako visoko je Gospod Jezus Kristus cenil ženo« (št. 22). – Zatem papež pod naslovom *Žena in družba* naglašča:

» . . . Brezpogojno moramo opozoriti na to, da je ponekod močno razširjeno družbeno in kulturno izročilo hotelo dodeljevati ženi le nalogo soproge in matere v specifičnem družinskem prostoru, ne da bi ji na ustrezen način nudilo dostop do javnih nalog, na splošno pridržanih le možu. – Enako dostojanstvo in odgovornost žene in moža nedvomno opravičujeta dostop žene do javnih nalog. ³⁴ Po drugi strani pa zahteva resnično napredovanje žene, da njena materinska in družinska naloga najdeta jasno priznavanje vrednosti v primerjavi z vsemi javnimi nalogami in drugimi poklici. Sicer pa se morajo vse te naloge in poklici medsebojno dopolnjevati in povezovati v celoto, če naj bo družbeni in kulturni razvoj zares in v polnosti človeški.

³² Janez Pavel II., *Vsem mladim sveta*, v: *Cerkveni dokumenti* 26 (1985), 19 sl.

³³ N. Martin, *Familiensoziologische Überlegungen im Anschluss an das Apostolische Schreiben Familiaris consortio Johannes Pauls II.*, v: *Anthropos* 1 (1985), 31.

³⁴ V slov. prevodu (*Cerkveni dokumenti* 16 (1982), 26) sta v tem stavku izpadli dve besedi: »in odgovornost« (pač tiskovni škrat!), ki pa sta za papeževo pravo misel zelo pomembni.

To bo laže doseči, če bo, kakor upa sinoda, prenovljena 'teologija dela' osvetlila in poglobila pomen dela v krščanskem življenju in prikazala temeljno zvezo med delom in družino in dala s tem pomen svojevrstnemu in nenadomestljivemu delu v domači hiši in vzgoji otrok. Medtem more in mora Cerkev v današnji družbi pomagati s tem, da neutrudno zahteva, naj vsi priznavajo in cenijo nenadomestljivo vrednost dela žene na domu. Posebno pomembno je, da se to upošteva glede vzgojnega dela, saj je diskriminacija, ki more nastopiti med posameznimi dejavnostmi in življenjskimi poklici, prav s koreninami odstranjena, brž ko postane jasno, da pripada vsem na vseh področjih pri njihovih dejavnih naporih enaka pravica in enaka odgovornost. Tako bo božja podoba v možu in ženi jasneje zasijala.

Če tako ženam kakor možem priznavamo pravico, da opravljajo različne javne naloge, mora biti struktura družbe takšna, da žene in matere niso praktično prisiljene delati zunaj doma, in da morejo njihove družine primerno živeti in uspevati, četudi se žene posvete popolnoma svoji družini. — Jasno pa je, da vse to ne pomeni, naj se žena odpove svoji ženskosti in naj posnema moškega, temveč pomeni polnost prave ženske človeškosti, ki se mora kazati v njenem ravnanju znotraj in zunaj družine, pri tem pa je treba upoštevati različnost navad in kultur na tem področju» (št. 23).

Izrazito pozitivno stališče, ki ga zavzemata do ženskega vprašanja Pavel VI. in Janez Pavel II., je povsem jasno že iz navedenega, ki je le malenkost od vsega. Vendar pa se neredkim, tudi med katoličani, zdi, da oba navedena papeža pravzaprav preklicujeta svoje stališče, ko vztrajata pri odklanjanju »ženskega duhovništva«. Zato je potrebno nekoliko povedati tudi o tem.

b) Izjava Inter insigniores: »Največji v nebeškem kraljestvu niso službeni duhovniki, ampak svetniki«

Dobrih deset let po sklepu 2. vatikanskega koncila je papež Pavel VI. 15. 10. 1976 potrdil izjavo, ki jo je »o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu« izdelala kongregacija za verski nauk. Gotovo ni bilo le naključje, da se je to zgodilo prav na god sv. Terezije Avilske, ki jo je ravno Pavel VI. razglasil za »cerkveno učiteljico« in tako prvič v zgodovini ta častni naslov uradno priznal tudi ženi, naslov, ki pomeni hkrati potrditev izredne pomembnosti Terezijinega nauka za življenje Cerkve tudi v prihodnosti.

1) Povod za izjavo — Vprašanje, ki ga obravnava Inter insigniores (to so njene začetne besede), se je določno in z velikim odmevom pojavilo šele okoli 1958. V septembru tega leta je švedska luteranska Cerkev odločila, da bo pripuščala k službi pastorjev tudi ženske. Tudi za cerkvene skupnosti, ki so izšle iz reformacije 16. stoletja, je bila to velika senzacija in je sprožila obširne diskusije in ostre polemike. Obenem pa so v različnih deželah začeli zavestno posnemati švedski zgled, četudi ob hudem nasprotovanju drugih članov istih protestantskih Cerkva in skupnosti. Ti so zoper »nezaslišano novotarijo« med drugim opozarjali, da je npr. Confessio fidei Scotiae (Škotska veroizpoved) l. 1560 rimsko Cerkev obtoževala, da dopušča hude zlorabe, ko dovoljuje ženskam opravljati nekatere stvari, ki so lastne duhovniški

službi, npr. krščevanje.³⁵ Kljub pomislekom tudi v lastnih vrstah so začele celo tiste anglikanske in luteranske Cerkve, ki močno poudarjajo zakramentalnost službenega duhovništva, dopuščati novo prakso in ordinirale spet in spet tudi ženske za pastoralno službo. V zvezi s tokovi, ki se potegujejo za napredovanje žena v današnji družbi, pa je tudi med katoličani, zlasti v anglosaških deželah, nastopila svojo pot misel ter bolj in bolj obenem zahteva, naj bi tudi katoliška Cerkev pripuščala ženske k službenemu duhovništvu, češ, saj vendar 2. vatikanski koncil sam pripominja: »Ker v naših časih ženske vedno bolj dejavno posegajo v celotno družbeno življenje, je zelo pomembno, da se obilneje udeležujejo tudi cerkvenega apostolata na raznih področjih« (LA*9). In res so po koncilu začeli odpirati vrata ženskam v pastoralne službe. Tako se je še lažje razširilo vprašanje, ali ne bi mogla tudi katoliška Cerkev spremeniti svojo disciplino in podeljevati duhovniško posvečenje primernim ženskim osebam.

O tem so vedno bolj živo razpravljali. Zato je vrhovno vodstvo Cerkve čutilo dolžnost, da samo poseže v zadevo, ki je pomembna tudi za ekumenizem; to je vidno zlasti iz nastopov raznih voditeljev pravoslavne Cerkve, ki so opozorili na nesprejemljivost takšne spremembe discipline, ki bi se dotikala samega zakramentalnega bistva Cerkve. Že pred izjavo kongregacije za verski nauk je papež Pavel VI. dvakrat pisal o tem primasu anglikanske Cerkve, canterburyjskemu nadškofu dr. Cogganu.

2) Glavna teza izjave in njena odločilna utemeljitev. – Izjava kongregacije je dokaj obširna. Sestavljena je po neosholastični metodi, z jasno razčlenjenostjo ter s pretehtanim izrazoslovjem in preprostim slogom. V uvodu stoji teza: »Cerkev, ki skuša biti zvesta Gospodovemu zgledu, si ne lasti pravice, da bi pripuščala ženske k mašniškemu posvečenju; tudi je prepričana, da je treba v sedanjih okoliščinah nauk jasneje osvetliti. To bo morda nekatere užalostilo, polagoma pa bodo spoznali prednosti, ki bodo iz tega izvirale, ker bo lahko ta nauk pomagal poglobiti vzajemno poslanstvo moškega in ženske« (6).

Nato izjava utemeljuje tezo v naslednjih oddelkih: I. Izročilo, ki se ga je Cerkev stalno držala (7–10); II. Kristusovo ravnanje (11–14); III. Ravnanje apostolov (15–18); IV. Trajna veljava ravnanja Kristusa in apostolov (19–25).

Ti trije oddelki vsebujejo središčno izvajanje, s katerim izjava utemeljuje odklanjanje »ženskega duhovništva«. Ob koncu teh izvajanj stoji ugotovitev, ki na kratko povzema vse prejšnje in navaja odločilni razlog, zakaj si Cerkev pravzaprav sploh ne upa »pripuščati ženske k mašniškemu posvečenju«. To mesto v izjavi zasluži posebno pozornost in se glasi: »Cerkev je tista, ki po svojem učiteljstvu izjavlja in določa, katere prvine so spremenljive in katere so nespremenljive. Če se Cerkvi zdi, da ne more sprejeti nekaterih sprememb, dela to zaradi tega, ker se zaveda, da mora ravnati tako, kakor bi ravnal Kristus sam. Nikakor ni res, da bi se dala voditi neke vrste arhaizmu, to je varljivi navezanosti na stare čase; marveč jo vodi zvestoba Kristusu. Samo v tej luči moremo razumeti njeno presojo. Cerkev izreka svoje odloči-

³⁵ Izjava *Inter insigniores* je v franc. prevodu v *Documentation catholique* 59 (1977), 158–164. Tu je na str. 165–173 priobčen tudi komentar k izjavi, komentar, ki ga je za kongregacijo za verski nauk napisal neimenovani teološki izvedenec pod naslovom *Commentaire au sujet de la Déclaration de la Congregation pour la doctrine de la foi sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministerial* (okr. *Commentaire*). Iz tega komentarja, str. 165, povzemam pravkar navedene zgodovinske podatke. Omenjena *Confessio* pravi: »*Quod . . . feminis, quae Spiritus Sanctus ne docere quidem in Ecclesia patitur, illi (papistae) permittunt ut etiam Baptismum administrarent . . .*« (str. 165, op. 2).

tve v moči Gospodove obljube in v navzočnosti Svetega Duha z namenom, da bi čim boljše oznanjala Kristusovo skrivnost in bi s čim večjo skrbnostjo ohranjela in izražala celotno bogastvo te skrivnosti« (24). — »Praksa Cerkve ima torej veljavo pravila (vim normae): v tem, da so duhovniško posvečenje podeljevali samo moškimi, se skriva nepretrgano izročilo skozi vso zgodovino Cerkve; ta je vedno pazila, da zatre napačno prakso. To izročilo je bilo splošno tako na Vzhodu kakor na Zahodu. Tega pravila, ki se sklicuje na Kristusov zgled, so se držali in se ga še držijo v prepričanju, da je v skladu z božjim načrtom glede njegove Cerkve« (25).

Načelo oziroma pravilo, na katerega izjava opira svojo tezo, je povsem jasno. Nasprotno pa je teza sama izražena zelo previdno. Namesto »creditor« je uporabljen izraz »putatur«, tako da pri odklanjanju pripustitve žensk k duhovniškemu posvečenju ne gre ravno za versko resnico; trajna praksa Cerkve v tej stvari ni tukaj označena kot »de fide credenda et tenenda«. ³⁶ Seveda pa s tem ta praksa nikakor ne postane neobvezujoča (prim. 2 Vat C 25,1; tudi BR 10).

3) Ne »višjost«, marveč poseben odnos do Kristusa in do Cerkve. — Zdaj sledita še oddelka, ki sta dostavek (sholastični bi rekli »scholion«) k prejšnjemu: V. Službeno duhovništvo v luči Kristusove skrivnosti (26–33); VI. Službeno duhovništvo in skrivnost Cerkve. Osvetliti hočeta prej obravnavano »pravilo«, ki se ga drži Cerkve, in s teološkimi premisleki na osnovi analogije vere pokazati njegovo primerčnost. Namen tega je: pokazati, da nepripuščanje žensk k duhovniškemu posvečenju nikakor ne pomeni zapostavljanja in nekakšnega podcenjevanja žene in njenega poslanstva v Cerkvi in svetu, pa tudi ne odrekovanja enakopravnosti, kakor radi trdijo zagovorniki »ženskega duhovništva«. Ti, kakor se mnogokrat jasno pokaže, pozabljajo, da Cerkev ni takšna družba, kakršne so druge, in da je avtoriteta (oblast) v Cerkvi zelo drugačne narave, saj temelji v zakramentalnem redu, ki ga je določil Kristus (prim. 35). Sploh je to napačno enačenje Cerkve s svetnimi družbami zelo nevarna skušnjava, ki je nastopala in nastopa v vseh časih ter stalno povzroča veliko zmede in škode: karkoli so določali strukturo Cerkve in skušali reševati težave v naslonitvi na zgolj sociološke in politične kategorije, naj bodo katerekoli smeri, vselej se je končalo v slepih ulicah. ³⁷

Izjava v zvezi s tem poudarja: »Samo v luči razodetja moremo rešiti vprašanja teologije Cerkve in zakramentov, zlasti kadar gre za službeno duhovništvo . . . Čeprav moramo človeške znanosti zaradi spoznanj, ki nam jih dajejo na svojem področju, visoko spoštovati, nam tu ne morejo nič pomagati, ker ne dosežejo verskih resničnosti« (34). In še naprej: »Cerkev se razlikuje od drugih družb, ker je po svoji naravi in zgradbi nekaj čisto posebnega. V Cerkvi je namreč pastoralna služba navadno povezana z zakramentom svetega reda; to ni navadno vodstvo, ki bi se dalo primerjati različnim oblikam pri izvajanju oblasti v svetni družbi« (35). »Škof ali duhovnik ne opravlja svoje službe v lastni osebi, **in persona propria**, ampak ponavzočuje Kristusa, ki v njem (duhovniku) deluje« (27). »Krščansko duhovništvo je zakramentalne narave, duhovnik je znamenje . . . To znamenje pa mora biti zaznavno, da verniki morejo razpoznati njegov pomen . . . Naravna podobnost se zahteva tako za osebe kakor za stvari« (28). »To nima nič opraviti s kako prednostjo

³⁶ Prim. P. Hünermann, **Roma locuta-causa finita? Zur Argumentation der vatikanischen Erklärung über die Frauenordination**, v: *Herder-Korrespondenz* 31 (1977), 206–209, tu 208 sl. Teološko kvalifikacijo raznih teologov v preteklosti navaja *Commentaire, Documentation catholique* 59 (1977), 168, op. 36.

³⁷ Prim. *Commentaire*, pr. t., 173.

moškega pred žensko« (29). »Obstajajo dejanja, ki zahtevajo neizbrisno znamenje duhovniškega posvečenja; pri njih gre za ponavzočevanje Kristusa samega, začetnika zaveze, ženina in glave Cerkve, ki izvršuje svoje odrešitveno poslanstvo, kar se v najodličnejši stopnji dogaja pri evharistiji. Pri takih dejanjih mora Kristusovo vlogo – prav to je prvotni pomen besede **persona** – utelešati moški (partes eius viro agendas esse).³⁸ To pa še ne pomeni, da je moški v vrednostni lestvici, kolikor je oseba, na višji stopnji, marveč temelji zgolj na dejanski različnosti pri razdelitvi nalog in služb« (31) in v skrivnosti Cerkve kot Kristusove neveste.

Nekateri se pri našem vprašanju – omenja izjava – sklicujejo na »enake človekove pravice« in navajajo besede sv. Pavla, da v Kristusu ni več nobenega razločka med moškim in žensko. A to delajo neosnovano. Saj »tu (Gal 3,28) ne gre za službe v Cerkvi, ampak je govor, da smo vsi enako poklicani, da dosežemo posinovljenje božjih otrok. Razen tega in še predvsem bi bil glede narave službenega duhovništva v veliki zmoti tisti, ki bi duhovništvo prišteval k človekovim pravicam, kajti krst sam še ne daje nikomur pravice, da sprejme kakšno javno službo v Cerkvi. Duhovništvo se namreč nekomu daje ne v njegovo čast ali korist, marveč v službo Bogu in Cerkvi; to je svojevrsten poklic, ki je povsem podarjen: Niste vi mene izvolili, ampak jaz sem vas izvolil« (36). Tudi »ne more duhovniško poslanstvo biti izraz dosege višjega položaja v družbi. Noben zgolj človeški napredek družbe ali človekove osebe nam ne more odpreti dostopa do duhovništva, kajti to je poslanstvo drugačnega reda« (38).

Tukaj sploh ne moremo govoriti o »višjosti« in »nižjosti«, na kakršno mislijo posvetnjaki in z njimi tudi mi, kadar se – kakor že prvi Jezusovi učenci (Mr 9,34 vzpor.) – prepiramo o tem, kdo je največji, ne pomislimo pa na nevarljiva božja merila, zelo drugačna od človeških (sicer pa nam že pravi človeški čut pove, da ni mogoče govoriti o »višjem« in »nižjem«, če primerjamo pri človeškem telesu npr. glavo in srce). Izjava kongregacije opozarja na »enakost krščanih, ki je ena izmed velikih krščanskih resnic« (39; prim. 2 Vat C 32) in bi jo kot »novi ljudje« morali praktično jemati vse bolj zares, kakor pa jo dejansko jemljemo. Kajpada »enakost še ni istost (aequabilitas ideo non est uniformitas), saj je Cerkev telo z različnimi udi in v njej je vsakemu udu določena lastna naloga. Naloge so različne in jih ne smemo med seboj pomešati. Te naloge nikomur niso temelj za povzdigovanje nad druge in ne morejo biti osnova za ljubosumnost. Edina višja karizma (charisma melius) je ljubezen (prim. 1 Kor 13,12.13). Največji v nebeškem kraljestvu niso službeni duhovniki,³⁹ ampak svetniki« (39).

Takoj za tem stavkom izjava dostavlja: »Sveta mati Cerkev želi, da bi se krščanske žene v polnosti zavedale svojega velikega poslanstva. Njihove naloge so danes zelo velike tako za prenovo in počlovečenje družbe, kakor tudi za to, da bi verniki odkrili pravo podobo Cerkve« (40).

³⁸ Tiste protestantske skupnosti, ki ne priznavajo razlike med skupnim in službenim duhovništvom in ki tudi ne verujejo v Kristusovo realno navzočnost v evharistiji, seveda ne morejo imeti utemeljenih pomislekov zoper »žensko duhovništvo«. Prav tako ne bo tu imel nikakršnih pomislekov, komur je Cerkev v jedru le človeška ustanova, ki le posredno temelji na Kristusu in pravzaprav sploh ni mogoče o njej reči, da je Kristusovo skrivnostno telo in Kristusova nevesta, kakor to stalno zatrjuje cerkveno izročilo na osnovi jasnega nauka sv. Pavla.

³⁹ V izvorniku je »ministri«, v nem. prevodu »Amtsdiener«, v franc. prevodu »ministres«. V slovenščini bi bolj natančno prevedli z »nositelji (cerkvene) službe«.

To je obenem sklepni stavek izjave, ki v svojih prejšnjih izvajanjih ponovno priznava, da so ženske bile in so še zdaj neredko deležne zapostavljanja (prim. 2 in 5); tudi pri cerkvenih očetih ter pri poznejših teologih je večkrat najti »vpliv predsodkov, ki niso naklonjeni ženskam« (7; 8). Posebej glede našega časa izjava pripominja: »Ženske, ki se potegujejo za duhovništvo, gotovo vodi želja, da bi služile Kristusu in Cerkvi. Nič nas ne preseneča, če si v tem trenutku, ko so prišle do zavesti, da so bile včasih zapostavljene, nekatere želijo priti do službenega duhovništva« (38). Prav s tem priznanjem še bolj prihaja do veljave določnost stališča, ki ga izjava zavzema do »zahtev po pripustitvi žensk k duhovniškemu posvečenju« (10).

4) Ne le indikativ, ampak tudi imperativ. – Seveda pa izjava vsebuje – vsaj vključno – poleg indikativa (nepripustitev žensk k službenemu duhovništvu) tudi imperativ: močan poziv vsem udom Cerkve (ki je skrivnostno Kristusovo telo in Kristusova nevesta in na osnovi tega »božje ljudstvo« nove zaveze), a posebno še nositeljem službenega duhovništva, naj se »prenovijo v duhu svojega mišljenja« (Ef 4,23) in naj najprej sami zase in »na svoj račun« vzamejo do kraja zares trditev, da je »edina višja karizma, po kateri moramo hrepeneti, ljubezen« ter da so »največji v božjem kraljestvu svetniki«, ne pa tisti, ki so opravljali cerkvene službe. Seveda pa mora tem po zatrjevanju 2. vatikanskega koncila biti prav izvrševanje te službe »odlično sredstvo posvečenja« (C 41,2) in pot do tistega, kar je v božjem kraljestvu največje, pot do svetosti, h kateri so »poklicani vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu in položaja« (C 40,2) in ki naj »v različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost . . . vsakdo v skladu s svojimi lastnimi darovi in nalogami« (C 41,1). Ker pa sem in tja tudi še danes celo med sicer dobrimi kristjani, ne izvzemši duhovnike, naletimo na sledove takšnega mišljenja, govorjenja in ravnanja, ki pač več ali manj očitno razodevajo vsaj v nečem podcenjevanje žensk, je vsekakor, podobno kakor na področju ekumenizma, umestno poudariti nujno potrebnost »prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici položaju . . . in ki tako obtežujejo medsebojne odnose« (E 3,2). To prizadevanje obvezuje »predvsem tiste, ki so bili dvignjeni v sveti red zato, da bi se nadaljevalo poslanstvo Jezusa Kristusa, ki ni prišel med nas, 'da bi mu stregli, ampak da bi on stregel' (Mt 20,28)« (E 7,1).

Barbara Albrecht je pred nedavnim razpravo k temi »žensko duhovništvo« začela z nekoliko izzivalnimi besedami: »Nagni mi srce k tvojim odredbam in ne k lakomnosti!« (Ps 119,36). Na podlagi teoloških razmislekov, predvsem tistih, ki jih na kratko podaja izjava Inter insigniores, prihaja do ugotovitve: žensko službeno duhovništvo je v nasprotju z obvezujočim naukom Cerkve in obenem z bistvom žene (žensk); če Cerkev odklanja pripustitev žensk k službenemu duhovništvu, ne pomeni to zmanjševanja njihovega osebnostnega dostojanstva, marveč je temu dostojanstvu navsezadnje samo v prid.⁴⁰ Vendar pa oni stavek iz psalmov ne velja samo za žene (ženske), marveč za vse, v nekem pogledu najbrž še posebno za moške (moške), zlasti tiste, ki zgolj po božji darežljivosti prejmejo dar službenega (služenju namenjenega) duhovništva, da bi se praktično, življenjsko zavedali: to nima nič opraviti s prednostjo moškega pred žensko; največji v božjem kraljestvu so svetniki in najvišja karizma je ljubezen.

⁴⁰ B. Albrecht, *Vom Dienst der Frau in der Kirche. Aktuelle Fragen und biblisch-spirituelle Grundlegung*, Vallendar-Schönstatt 1980.

Problematiko o »ženskem duhovništvu« je v zvezi z izjavo Inter insigniores doslej najobširneje obdelal Manfred Hauke. Ta prihaja do sklepne ugotovitve: »Zapoved ure ni 'emancipacijski boj' med spoloma v Cerkvi, marveč **sodelovanje** moža in žene (moškega in ženske), sodelovanje, ki se ravna po redu stvarjenja in odrešenja. Prav ženska ima pri tem tisto nezamenljivo nalogo, ki je v sedanjem družbenem in cerkvenem položaju vse preveč deležna zanemarjanja. 'Pomožčenje' (Simone de Beauvoir) ali 'androginska utopija' (feministična teologija) pa nasprotno enako pomenita beg pred ženskostjo, tisti beg, ki učinkuje tem bolj čudno, če ga propagirajo ženske. Poslednji namen razprave o ženskem duhovništvu naj bi bil: prikazati velikost in lepoto vsakokratne poklicanosti moškega in ženske v Cerkvi . . . Zadnji smisel spolne diferenciacije je opozarjanje na razmerja: Bog – stvarstvo, Kristus – Cerkev . . . Posebno v času, kateremu dajeta svoj pečat 'moška' vera v naredljivost (Machbarkeit) vsega in pa racionalizem, ki se odtrgava od korenin življenja, stojimo pred véliko nalogo, da ponovno odkrijemo žensko dostojanstvo. To je v blagor ne le ženi (ženski), marveč tudi zdravju in 'celovitosti' Cerkve in sveta. 'Ne' ženskemu duhovništvu in 'da' dostojanstvu ženske sta tako rekoč dve strani iste svetinje.«⁴¹

* * *

Celotna naša razprava o »ženi v luči razodetja in teologije« kaže v jedru prav na to, kar ima M. Hauke za rezultat svojega razpravljanja o »ženskem duhovništvu«: Na podlagi znamenj časa, na katera opozarja 2. vatikanski cerkveni zbor in za njim podrobneje in določneje pokoncilski dokumenti cerkvenega učiteljstva, med njimi po svoje tudi izjava Inter insigniores, je potrebno tako rekoč znova odkriti evangeljsko oznanilo o bistveni enakosti; s tem pa hkrati o enkratnosti sleherne človeške osebe pred Bogom (in zato tudi v najgloblji resničnosti), posebej oznanilo o bistveni enakosti in hkrati različnosti moškega in ženske. Odkriti je treba takšno različnost, ki ni v ničemer podrejenost enega v razmerju do drugega, ampak različnost v izoblikovanju duhovno-telesne osebe vsakega od njiju, saj ju kliče Bog stvarnik in odrešenik, naj vsak po svoje – kot moški in ženska – složno sodelujeta pri spolnitvi neizrekljivo veličastnega stvarjenjsko-odrešenjskega božjega načrta (prim. 2 Kor 4,17.18; Raz 21-22).

⁴¹ M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum von dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982, 475 sl. Do istega rezultata prihaja na podlagi bridkih, do dna pretresujočih izkušenj znana ruska filozofinja Tatjana Goričeva; gl. npr. njeno knjigo *Vom Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 107–114. Med drugim (112) pripoveduje, kako je 25. 12. 1980, ko se je iz Rusije zatekla v Nemčijo, prvič slišala od žurnalistov vprašanje: »Zakaj nočete postati duhovnica?« In Goričeva je odgovorila: »Moram reči, da zveni za rusko-pravoslavno ženo to vprašanje noro (verrückt). Zakaj si pri nas 'feminizem' tega problema nikoli postavil? Tu moram odgovor šele iskati. Prihajajo mi kar same od sebe v spomin Gospodove besede: 'In kdor med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik.' V naši Cerkvi se tudi ne govori o problemu zemeljske enakosti ali neenakosti. Tam so postave čisto drugačne. Tam so nebesa, ki so se spustila na zemljo. Naše žene se vedejo do duhovnikov spoštljivo, a tudi razumejo, kakšno odgovornost pred Bogom in pred ljudmi ima vsak duhovnik na sebi. Ženske so mnenja, da je duhovnikov križ težji kakor križ ženske, ki nima nikakršnih duhovniških posevečenj, in da se človek laže zveliča, če je preprostega, nepomenljivega stanu.«

Povzetek: Anton Strle, Žena v luči razodetja in teologije

Razprava prikazuje tri antropološke modele za razlago odnosov med spoloma. Nato se ustavlja pri modelu »enakovrednosti in polarnosti«, ki je v luči razodetja edini res sprejemljiv, le da bi naj bil dopolnjen na črti znanega predloga K. Lehmana, ki opozarja na neposredno razmerje sleherne človeške osebe (izoblikovane ali z moškostjo ali z ženskostjo) do Boga. V nekaterih potezah, ki osvetljujejo prej povedano, končno podaja nauk iz dokumentov cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem cerkvenem zboru, posebej tudi nauk izjave *Inter insigniores*.

Summary: Anton Strle, Woman in the Light of Revelation and Theology

This paper shows three anthropological models for explaining relations between the sexes. Then it deals with the model of »equality and polarity«, being the only really acceptable one in the light of revelation. Yet it should be supplemented along the well-known suggestion by K. Lehmann, who draws attention to the direct relation of every person (shaped by masculinity or feminity) to God. Finally the author deals with some relevant features from the documents of the Magisterium after Vaticanum II, especially with the teaching of the statement *Inter insigniores*.

Emmanuel Levinas

Bog in filozofija

I. Prednost filozofskega govora in ontologija

1. »Ne filozofirati se pravi še vedno filozofirati.«¹ Filozofski govor Zahoda hoče biti širina, ki vse in dokončno zajema ter zapopada. Vsak drugačen govor pa sili, naj se pred filozofijo utemelji.

Razumska teologija sprejema to podrejenost. Če v korist religije odtegne kakšno področje filozofskemu nadzorovanju, je treba, dobro vedoč, za kaj gre, priznati, da se tisto področje filozofsko ne da nadzorovati.

2. To dostojanstvo poslednjega in kraljevskega govora pripada zahodni filozofiji, ker natančno pokriva filozofsko mišljenje z idejo stvarnosti, ki jo to mišljenje misli. Za mišljenje pomeni to ujemanje, da ni treba misliti dlje od tistega, kar pripada »rekanju biti«,² ali vsaj, da ji ni treba misliti onstran tega, kar spreminja kakšno predhodno pripadnost »rekanju biti«, kot so na primer idealni ali formalni pojmi. Za bit stvarnosti pa to ujemanje pomeni: ko kaže sebe, razsvetljuje mišljenje in tisto, kar mišljenje misli. Pokazati se, razsvetliti se: prav to pomeni imeti smisel, imeti najvišjo umljivost, ki je tudi v ozadju vsake spremembe smisla. Potemtakem bi umnosti »rekanja biti« ne smeli razumeti kot kakšno značilnost, ki lahko je ali pa je ni in bi mu jo prisodili šele, ko bi jo um spoznal. Umljivost je prav v tem, da prihaja um do spoznanja umnosti »rekanja biti«.³ Umnost je treba razumevati kot neprestano vznikanje mišljenja v moči energije »rekanja biti« ali njenega pojavljanja, um pa je treba razumevati na podlagi te umnosti. Smiselno mišljenje, mišljenje biti –

¹ S tem je že nakazan ves program te prazprave. Levinas hoče namreč pokazati, da dosedanja filozofija še ni povedala vse smiselnosti, da torej obstaja neka smiselnost onstran – ali tostran – dosedaj znane filozofske smiselnosti (Op. prev.).

² V izvirmiku stoji beseda »geste d'être«: dejanje ali dej biti. Levinas seveda meri na Heideggerja, tu pa se to dejanje dogaja prvenstveno v človekovem izrekanju bivanja. Zato je Levinas za prevod v nemščino predložil izraz »Seinssage« (prim. E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, v: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, 81). V bistvu gre za bit ali bivanje kot »actus« ali dej, kot dogodek ali udejanjenje biti (Op. prev.).

³ Levinas ugotavlja, da je vsa dosedanja filozofija težila k enačenju širine biti in širine umevanja te biti. Tako bi se stvarnost in umnost pokrivali, Levinas pa hoče pokazati, da obstaja še neka umnost, še neko območje smiselnosti, ki ni na tej ravni (Op. prev.).

to naj bi bilo kopičenje enakovrednih besed, ki bi isto pomenile, kar pa naj bi bilo kljub temu upravičeno zavoljo preobratov in umanjkanj, katerim je to enačenje mišljenja smiselnosti in biti že načelno izpostavljeno.

3. Filozofski govor mora torej biti zmožen zajeti Boga — Boga Svetega pisma — če naj ima ta Bog sploh kakšen smisel. Toda brž ko Boga mislimo, ga takoj postavimo v okvir »rekanja biti«. Tu je kot bitje par excellence. Če pa razumevanje svetopisemskega Boga, se pravi teologija, ne dosega ravni filozofskega mišljenja, se to ne zgodi zato, ker misli Boga kot bitje brez poprejšnje pojasnitve »biti tega bitja«, temveč zato, ker s tematizacijo potegne Boga v tok biti. Pomen Boga Svetega pisma pa je nekaj neverjetnega — se pravi brez podobnosti s kakšno **kriterijem** podvrženo idejo, brez podobnosti s kakšno idejo, od katere se zahteva, da se izkaže za resnično ali napačno. To je onstranost biti, transcendenca. Ni naključje, da je potemtakem zgodovina zahodne filozofije zgodovina, ki odpravlja transcendenco. Globoko ontološka razumska teologija si prizadeva, da bi v območju biti priznala transcendenci njeno upravičenost, in sicer tako, da jo izreka s pridevniki visokosti, ki jih uporablja v zvezi z glagolom biti: Bog bi bival kot najvišja možnost oziroma par excellence. Toda ali tako izpovedovana visokost — oziroma visokost nad vsako visokostjo — še sodi v okvir ontologije? Ta pridevnik je sposoben od razsežnosti nad našimi glavami razprostrtega neba in zato uveljavlja načinovnost, o kateri se lahko vprašamo, ali ne pripelje glagolskega pomena glagola biti do tega, da ga kot nezapopadljivega izključi iz območja tistega, kar je dostopno mišljenju, da ga izključi iz razkrivajočega se *esse*, se pravi iz *esse*, ki se kaže kot smiseln v kakem predmetu mišljenja?

4. Gotovo lahko kdo tudi domneva, da Bog Svetega pisma nima smisla, se pravi, da si ga v pravem pomenu ni mogoče misliti. To bi bila druga plat alternative. »Pojem Boga ni pojem, ki bi bil lahko predmet spraševanja, sploh pojem ni,« piše gospa Delhomme v knjigi, ki je izšla pred kratkim,⁴ in tako nadaljuje določeno pomembno smer filozofskega racionalizma, ki ne mara sprejeti transcendence Boga Abrahama, Izaka in Jakoba med pojme, brez katerih ne bi bilo mišljenja. Kar je po Svetem pismu nad vsakim umevanjem, bi ne prišlo niti do praga umrljivosti!

Vprašanje, ki se tedaj zastavlja in ki bo naše, je naslednje: sprašujemo se, če že ni tisti smisel, ki je isto kot *esse* bivanja, se pravi smisel, ki je smisel v filozofiji, zoženje smisla, če že ni izpeljevanje smisla ali odklon od njega, če se smisla, izenačenega z bivanjem,⁵ — izenačenega z rekanjem biti, z bitjo, kolikor je bit — že ne lotevamo v sedanjosti, ki je čas Istega; gre za domnevo, ki jo je mogoče opravičiti samo, če gremo lahko od tega domnevno pogojenega smisla nazaj k smislu, ki ga ne bi več

⁴ Levinas gotovo misli na knjigo *L'impossible interrogation* (Nemožno spraševanje), ki jo je Jeanne Delhomme izdala leta 1971 v Parizu. Omenjeni tekst se nahaja na str. 218, kjer avtorica dokazuje, da o Bogu lahko govorimo, ne moremo pa ga spoznati, zato pa tudi vedno filozofiramo. Naše spoznanje je bistveno končno. V nadaljevanju pa Levinas tudi ugotavlja bistveno razliko med tem sodobnim stališčem in stališčem Svetega pisma: medtem ko je za Sveto pismo Bog nad ravnijo uma, je za sodobno analitično in neopozitivistično filozofijo pod to ravnijo, se pravi pod ravnijo človeške razumnosti. V nasprotju s tem pa Levinas vidi tudi v filozofiji prostor za pojem Transcendence in prav temu vprašanju je posvečena ta razprava (Op. prev.).

⁵ Bivanje prevajam Levinasov izraz »essence«, ki ima tukaj pomen glagolnika od latinskega glagola »esse« (biti), kot če bi v slovenščini rekli »essenje«. Gre za vznikanje ali dogajanje biti, za udejanjanje bivanja. Temu dogajanju bivanja pa Levinas odreka vlogo najglobljega in zadnjega dogajanja, onstran katerega ne bi bilo mogoče iti in ne smiselno misliti (Op. prev.).

izrekli niti z izrazi biti niti z izrazi bitja.⁶ Treba se je vprašati: se pomenljivost, umnost in umljivost transcendence ne zaznavajo onstran umnosti in umljivosti isto-
sti, zavesti, sedanjosti in biti – onstran umljivosti imanence; se onstran biti ne
pokaže smisel, katerega prvenstvo bi morali prevesti v ontološko govorico tako, da
bi rekli, da je **pred** bitjo? Ni gotovo, da onstran izrazov biti in bitja nujno zapademo
v govor mnenja ali vere. Dejansko govorita vera in mnenje jezik biti, tudi če ostajata
zunaj uma oziroma hočeta zunaj biti. Nič ne nasprotuje manj ontologiji kot mnenje
vere. Če se sprašujemo, kot se skušamo mi tukaj, ali ne bi mogli izrekati Boga v
umnem govoru, ki bi ne bil ne ontologija ne vera, se to pravi, da s tem dvomimo o
formalnem nasprotju, ki ga je postavil Jehuda Halevi in ponovil Pascal, z ene strani
med Boga Abrahama, Izaka in Jakoba, ki bi ga klicali v veri brez filozofije, in boga
filozofov z druge. To se pravi dvomiti, da je to nasprotje alternativa.

II. Prednost ontologije in imanence

5. Rekli smo, da se za zahodno filozofijo smiselnost ali umljivost krije s pojav-
ljanjem biti, kakor da bi se zadeva biti razpletala v smeri jasnosti kot umljivost in bi
temu ustrezno postajala izkustvena intencionalna tematizacija.⁷ Gre za tematizaci-
jo, iz katere ali izhajajo vse možne vrste izkustva ali pa lahko postanejo njen pred-
met, bodisi da k njej težijo bodisi da jo pričakujejo. V tematski izpostavitvi se stvar
biti ali resnice izčrpa. Če pa je bit razodevanje⁸ – če se izvrševanje bivanja zvede
na to razkazovanje – ni razodevanje biti nič drugega kot razodevanje »tega izvrše-
vanja«, se pravi razodevanje razodevanja, resnica resnice. Tako najde filozofija svo-
jo tvar in svoj lik v razodevanju. S tem ostaja v svoji vezanosti na bit – na bitje ali
na bit bitja – intriga⁹ znanja in resnice, avantura med jasnostjo in temačnostjo.
Gotovo je v tem smislu podlaga duhovnosti Zahoda, kjer se duh pokriva z vede-
njem. Toda vedenja – oziroma mišljenja ali izkustva – ne smemo razumeti, kot da
odseva zunanost v določenem predelu notranjosti. Pojem odsevanja je optična me-

⁶ V že omenjenem nemškem prevodu, ki ga je pregledal Levinas, je zadnji del stavka preveden takole:
»gremo nazaj k nekemu smislu, ki ga ne bi več izrekli v ontološki in tudi ne v ontični pojmovnosti«. Res
gre za osrednjo Levinasovo misel, da izvorna smiselnost ni na ravni ukvarjanja z najrazličnejšimi bitji in
stvarnostmi sveta (ontičnost), tudi ne na ravni Heideggerjevega mišljenja čiste biti onstran bitij (ontološ-
kost), temveč na etični ravni odgovornosti za drugega, ki je ni mogoče zreducirati na prvi dve (Op. prev.).

⁷ Očitno Levinas tudi tukaj meri na Husserla in Heideggerja. V nadaljevanju veliko in kritično govori
o izkustvu, to pa zato, ker je v izkustvu na odločilnem mestu človek, ki izkustvo ima, saj narekuje, kakšno
naj bo in kaj naj izkusi. Gre seveda za izkustvo, kot ga pojmujeta Kant in Husserl, za izkustvo, pogojeno s
subjektom, ki je njegov nosilec (Op. prev.).

⁸ V izvorniku je izraz »manifestation«. Levinas meri na Heideggerjevo opredelitev resnice kot »alethe-
ia«. Medtem ko je vsa dosedanja filozofija opredeljevala resnico kot ujemanje, skladnost in pokrivanje
razuma in stvarnosti, pojmuje Heidegger resnico kot razkritost. Ko torej prevajamo »manifestation«
z razodevanjem, ne mislimo na teološki pojem razodetja, temveč na Heideggerjevo »aletheio«. Levinas se
ne strinja, da bi bil ves smisel v razkrivanju in pesniškem opevanju ali izrekanju razodetosti ali razkritosti
biti. Poslednji in najgloblji smisel bivanja je po Levinasu v moralnem razmerju odgovornosti za drugega
(Op. prev.).

⁹ S tem seveda ni mišljena intriga v smislu spletkarjenja, temveč zaplet, kot ga pozna drama, ali še
bolj nerešena uganka, ki naredi koga radovednega in mu ne da miru, dokler je ne razjasni. Levinasova
intriga je sicer nerazkrita in nepojasnjena zadeva, vendar ne bo nikoli dočakala razpleta ali pojasnitve
(Op. prev.).

tafora in si jo sposojamo od tematiziranih bitij in dogodkov. Zato ni prava prisposoba vedenja. Vedenje razumemo v njegovem pravem bistvu šele, če izhajamo iz zavesti, svojevrstnost zavesti pa zakrijemo, če jo opredeljujemo s pojmom vedenja. Vedenje že predpostavlja zavest.

Zavest je zavest o nečem, kolikor je oblika ali sprememba **nespečnosti**.¹⁰ Zavest o nečem je zbiranje v bivanje ali v sedanost, ki je – v določeni globini čuječnosti, kjer se mora čuječnost odeti s pravičnostjo – za nespečnost pomembna.¹¹ Nespečnosti – bdenja ali čuječnosti – še zdaleč ni mogoče opredeljevati kot preprosto zanikanje naravnega pojava spanja. Sodi v kategorialnost pred sleherno človekovo pazljivostjo ali otopelostjo. Spanje – kjer sem vedno na tem, da se prebudim – je povezano z bdenjem: čeprav mu poskuša uiti, ima odprta ušesa v **poslušnost bdenja**, ki ga ogroža in izziva, bdenja, ki **zahteva**.¹² Kategorial nespečnosti se ne da zreducirati ne na tavnološko zatiranje istega, ne na dialektično zanikovanje, ne na ekstazo tematizirajoče intencionalnosti.¹³ Bdeti ni isto kot **paziti na kaj**, kjer že iščemo nekaj istega, počitek in spanje. Le v zavesti se bdenje kot že otrpnjeno obrača h kaki vsebini, ki se identificira in se zbira v sedanost, v »bivanje« in se v njem použije. Nespečnost kot kategorija – ali kot meta-kategorija (a tedaj dobiva **meta** smisel od nje) – ne zavzema svojega mesta v nobenem seznamu kategorij, sestavljenem na podlagi kake določujoče dejavnosti, ki bi jo izvajali na drugem kot **danem**, da bi zagotovili drugemu, utrjenemu v bitje, težo biti. (Zagotovili bi jo s pomočjo edinosti istega in vsaka dejavnost je samo identifikacija in kristalizacija istega proti drugemu, vendar pa tudi prizadetost istega z drugim.) Drugi je tisti, ki vznemirja nespečnost – čuječnost prebujenosti – v jedru njene formalne ali kategorialne **enakosti**.¹⁴ Drugi razjedri vse, kar se v njej zjedri v substanco istega, v identičnost, pokoj, sedanost, spanje; drugi prekinja ta pokoj, prekinja ga iz območja tostran **spanja**, v katerem bi se enakost rada ustalila. Prav v tem je neodpravljiva kategorialna značilnost nespečnosti: drugi v istem, ki istega ne odtuji, temveč ga ravno prebujajo, prebujanje; prebujanje kot zahteva, ki je ne zapolnjuje in ne uspava nobena pokorščina: neki »več« v »manj«. Ali, če uporabimo zastarelo govorico: to je duhovnost duše, ki se nenehno prebujajo iz stanja, v katerem se **bdenje** že zapira vase oziroma se uspava, da bi počivalo v mejah stanja. To je trpnost navdiha oziroma subjektivnost od svoje biti streznjenega subjekta. Formalizem

¹⁰ Levinas nenadoma prehaja od zgodovine filozofije, kjer ugotavlja prevlado ideala razkritosti, k fenomenološkemu opisovanju spanja in nespečnosti. Tukaj pomeni nespečnost ali čuječnost odprtost za drugost, medtem ko pomeni spanje zaprtost v istost, izenačenost brez drugačnosti, vedno trajajoče enako stanje in potemtakem imanenco (Op. prev.).

¹¹ Prim. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, 195–207.

¹² Tako smo že pri bistvenem Levinasovem dejstvu: pri zahtevi, ki je etični ukaz postati »varuh svojega brata«, biti odgovoren za bližnjega. Še preden se pračuječnost kot najbolj izvorna odprtost izoblikuje v zavest o sebi in predmetnem svetu okoli nas, je s to pračuječnostjo že navzoča vznemirjujoča zavest odgovornosti (Op. prev.).

¹³ Očitno gre za polemiko z idealističnim in fenomenološkim pojmovanjem zavesti. Prvo se ustavlja pri zavesti o sebi in pri tem, da nisem nejas (dialektično zanikovanje). Fenomenologija pa vidi v zavesti samo ekstazo, se pravi izstopanje iz samega sebe in odprtost za spoznavno sprejemanje predmetov našega znanja, ki pa to sprejemanje pogojuje. To pogojevalno sprejemanje predmetov naše zavesti pomeni tudi znani fenomenološki izraz **intencionalnost**, ki ga Levinas tudi pogosto kritično omenja in hoče pokazati, da se za tem skriva še nekaj globljega: neka čuječnost ali odprtost, ki ni samo pogojevalna odprtost za predmete spoznanja, temveč odprtost odgovornosti za sočloveka (Op. prev.).

¹⁴ To je trajna enakost s seboj, ki nujno omejuje pojav drugega. Levinasova kritika velja vsemu, kjer prevladuje istost, osredotočenost nase, enakost in odtod izhajajoča trajnost ali sedanost (Op. prev.).

nespečnosti, ki je bolj formalen kakor tisti, ki ga ima vsaka opredeljujoča, razmejujoča, vase zapirajoča se forma, formalno bolj formalen kot formalizem forme, ki se zapira v sedanost in v vsebinsko se zapolnjuječ *esse*.¹⁵ Nespečnost ali čuječnost, vendar čuječnost brez intencionalnosti – nezainteresirana¹⁶ čuječnost. Nedoločnost – ki pa ni klic po formi – ki ni materialnost. Forma, ki ne *ustavlja* svoje lastne formne zasnove, ki svoje lastne praznine ne zgošča v vsebino. Ne vsebina – neskončnost.

6. Zavest je to nezainteresiranost že opustila. Zavest je identičnost istega, sedanost¹⁷ biti, sedanost sedanjosti. Ko mislimo o zavesti, moramo izhajati iz tega poudarjanja sedanjosti.¹⁸ Sedanost je možna samo kot vrnitev – zunaj spanja – zavesti k sami sebi, s tem pa gre zavest nazaj do nespečnosti; pa čeprav je kot samozavedanje to vračanje k sebi samo pozaba drugega, ki prebuja istega od znotraj, tudi če svoboda istega še ni drugega kakor budne sanje. Sedanost je možna samo kot nenehno ponavljanje sedanjosti, kot nenehno predstavo po-sedanjanje.¹⁹ Neprekinjenost sedanjosti je ponavljanje, je njena ponovna uprizoritev, njena apercipcija²⁰

¹⁵ Očitno gre za polemiko s Kantovo teorijo o formah, ki vnaprej pogojujejo naše izkustvo sveta in se v tem smislu »zapolnjujejo z vsebino«. Kantove forme so nekakšni vnaprej izdelani »programi« našega dojemanja sveta, svoj izvor pa imajo v duhu samem. Te vnaprej dane strukture našega odnosa do sveta se nato »zapolnjujejo« v vsakdanjem in vsestranskem doživljanju. Radikalno odprtost imenuje Levinas formalizem. S tem hoče poudariti vnaprejšnost, apriornost te odprtosti, ki je celo bolj izvorna kot druge forme našega spoznanjskega in vsakega drugega razmerja do sveta. Zato večkrat pravi, da je ta odprtost **tostran** zavesti. Če je Kant s svojim pojmovanjem vnaprejšnjih form spoznavanja izvedel nekakšno »kopernikansko revolucijo« in z njo postavil človeka v središče svojega sveta, je Levinasov miselni poskus ponovni preobrat: zaradi svoje odprtosti v moralni odgovornosti za drugega je človek bistveno razsrediščen in ni več postavljen v središče svojega sveta (Op. prev.).

¹⁶ Tudi nezainteresiranost je pogosten Levinasov izraz. V izrazu interes vidi besedo *inter-esse*: interes je tisto, kar ostaja v okviru »esse« ali biti. Nezainteresiranost (fr. *dés-inter-esse-ment*) pomeni potemtakem nekakšno razklenitev teh okvirov. Z drugimi besedami, za popolno osvetlitev nesebične nezainteresiranosti je treba iti onstran ontologije, ki se ukvarja z »esse« (Op. prev.).

¹⁷ V francoščini je mogoče z eno besedo meriti hkrati na časovno sedanost in prostorsko navzočnost (*présent*). Podobno tudi v nemščini (*Gegenwart*). Vendar ta sedanost, o kateri govori Levinas, ni samo časoven pojem, temveč pomeni zbiranje v istost, v primerjavi s katero sta prostorska zunanost oziroma odsotnost in časovna preteklost oziroma prihodnost področje drugosti in drugačnosti (Op. prev.).

¹⁸ To nujnost zahteva pravičnost, to pravičnost pa zahteva čuječnost, s tem pa Neskončno v meni, ideja neskončnosti.

¹⁹ Levinas uporablja besedo »*représentation*«, ki pomeni predstavo. Ko jo pa deli v »*re-présentation*«, pomeni ponovno posedanjenje ali ponavzočenje, ponovno prezentiranje. Odtod nato kritika vsega našega mišljenja kot predstavljanja in s tem umeščanja tudi tistega, česar bi ne smeli nikoli nikamor umestiti: drugega, ki mora ostati drugi, se pravi zunaj ali onstran (Op. prev.).

²⁰ To »apercipcijo« (zaznavanje, dojetje) Levinas velikokrat omenja, saj vseskozi polemizira z idejo subjekta kot zadnjega združevalnega počela. Največkrat jo imenuje »transcendentalno apercipcijo«. S tem misli predvsem na Kanta. Kant imenuje čisto ali transcendentalno apercipcijo čisto zavest o sebi, samozavedanje, ki ga izraža »jaz mislim«. To je vnaprej dano samozavedanje, ki ga vsebuje vsako zaznanje in spoznanje, zato so vsa naša spoznanja združena v celoto ene same zavesti. V moči te transcendentalne apercipcije se zavedamo najrazličnejših stvari in stanj, vendar so vsi ti možni predmeti našega dojetja in zavesti predmeti ene same zavesti, so celota. V primerjavi s tako imenovano empirično apercipcijo, ki je naša vsakdanja zavest o sebi, vezana na mnogoterost, razpršena in »brez razmerja z identiteto subjekta«, transcendentalna apercipcija ni stvar izkustva, temveč je samo najvišje združevalno počelo, izvor edinosti onstran vsakega možnega izkustva, ki pa vsako izkustvo omogoča in vsa izkustva povezuje v eno. »In tako je sintetična enost apercipcije najvišja točka, na katero je treba vezati vso uporabo razuma, celo vso logiko in za njo vso transcendentalno filozofijo« (K.d.r.V B 134), pravi I. Kant (Op. prev.).

posedanjanja. Posedanjanja ne moremo opredeljevati s ponovnim zapopadenjem,²¹ kajti veliko bolj je ponovno posedanjenje tisto, ki omogoča vračanje, se pravi možnost **nenehnosti** oziroma sedanost sedanjika. Tako ima enotnost apercepcije, se pravi »jaz mislim« – kar je treba odkriti v posedanjanju – določeno vlogo. Pri tem ne gre za to, da bi sedanost bila čisto subjektivna. S sintezo, ki jo v ozadju izkustva izvrši enotnost dejanja **jaz mislim**, nastane dej sedanosti oziroma sedanost kot dejanje ali sedanost v svojem udejanjanju. To je vseobsegajoči potek, ki ga izvrši v »jaz mislim« zjedrena enotnost in je kot združevanje struktura, nujna za udejanjenost sedanosti. Operativni pojem transcendentnega idealizma, se pravi »dejavnost duha«, ni zgrajen na nobenem izkustvu o potekanju intelektualne energije, ampak je veliko bolj do napetosti skrajno čisto posedanjanje sedanosti. To pa je aristotelska udejanjena bit, sedanost sedanosti, tako skrajna napetost **sedanosti**, da razpade v »izkustvo, ki ga ima subjekt«. Prav tu pa se sedanost vrne k sami sebi, se izpolni in dopolni. Psihizem zavesti je ta poudarjenost biti, ta sedanost sedanosti, izsiljevanje sedanosti, ki naj ne pozna izjeme, ko se naj ne izmakne in kjer se ne sme nič pozabiti v gubah nobene vpletenosti, ki bi bila takšna, da je ne bi bilo moč razgrniti. »Nenehnost« je izrečnost, ki nima možnosti, da bi se zabrisala. Vešana je na čuječnost kot jasnovidnost, s tem pa pazi na bit in je vedno pozorna na nekaj, ne pa da bi se izpostavila drugemu. Tako že spreminja neintencionalni formalizem nespečnosti.²² V vsakem primeru bi za zavest ne smelo biti v biti nič skritega; to je svetloba, ki razsvetljuje svet od enega konca do drugega: vse, kar izginja v preteklost, spomin vrača²³ oziroma ga zgodovina najde. Spominjanje je skrajna stopnja zavesti, ki pa je tudi obča sedanost in obča ontologija: vse, kar lahko izpolni območje zavesti, je bilo v svojem času sprejeto, dojeto in je imelo svoj izvor. V moči zavesti je preteklost samo oblika spremenjene sedanosti. Nič se ne more in se ni moglo zgoditi, ne da bi se bilo predstavilo. Ni se moglo pritihotapiti, ne da bi se prijavilo, pokazalo in se pustilo preiskati v svoji resničnosti. Podoba te sedanosti je transcendentalna subjektivnost: nobenega pomena ni pred tistim, ki si ga dam jaz.²⁴

Potemtakem se z zavestjo vzpostavlja sedanost v svoji **nenehnosti**, v svoji identičnosti istega, v hkratnosti svojih trenutkov kot »nosilni ton«.²⁵ Dogajanje subjektivnosti ne prihaja od zunaj. Sedanjenje sedanosti je tisto, ki obsega zavest, tako da filozofija nikakor ni pokvarjena, ko raziskuje transcendentalno delovanje apercepcije **jaz mislim**. Tega ne počne po naključju. Ona je predstavljanje – ponovno udeja-

²¹ Tako kot Levinas razčlenjuje besedo »représentation« v »re-présentation« in mu to omogoča, da lahko povezuje pojem predstave s pojmom posedanjanja in sedanjik s sedanostjo, uvaša sedaj še drug gledališki izraz: reprizo: »Reprise« postane tako »re-prise«: ponovna zgrabitev, ponovno zapopadenje (Op. prev.).

²² Ker je to, kar imenuje Levinas »formalizem nespečnosti«, čista odprtost in razlaščenost kot najbolj aprioren ter izvoren pogoj vseh naših razmerij (zato formalizem), je brez intencionalnosti, se pravi brez vnaprejšnje usmerjenosti in brez kakršnega koli pogojevanja tistega, s katerim naj stopi v razmerje. Vendar tu ne vzdrži, saj se oblikuje v zavest, ta pa je vnaprej uperjena k določenemu področju biti, se pravi je **intencionalna** (Op. prev.).

²³ Glagol »souvenir« (spominjati se) razčlenja Levinas v »sou-venir«: priti spodaj, priti pod nečim, priplaziti ali celo pritihotapiti se (Op. prev.).

²⁴ Tukaj meri Levinas ne samo na klasično idealistično pojmovanje zavesti (Kant. Fichte. Hegel), temveč še bolj neposredno na Husserla, ki pravi npr. v *Kartezijanskih meditacijah*: »V nikakršen drug svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti in delovati kot svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost« (Ljubljana 1975, 69) (Op. prev.).

²⁵ Dobeseden prevod metafore, ki jo uporabljata izvirmik (»note tenue«) in nemški prevod (»Orgelpunkt«), bi bil »pedalni ton« (Op. prev.).

njenje predstavnega posedanja, se pravi poudarjanje sedanjosti, ostajanje-pri-istem v hkratnosti sedanjosti, v njeni nenehnosti, v njeni imanenci. Filozofija ni samo poznavanje imanence, filozofija je imanenca sama.²⁶

7. Imanence in zavesti, ki sprejemata razkrivanje razkrivanja, ne omaje fenomenološka razlaga čustvenih stanj ali hotenjskega psihizma. Ta postavlja v središče zavesti čustveno prizadetost ali tesnobo, ki naj bi pretresali njeno ravnodušnost. Kdor pa izhaja iz strahu in trepeta pred svetim, misli, da ju zavest vsebuje kot izvorni doživetji. Ni naključje, da Husserl naslanja vrednostno in praktično razsežnost na predstavnost ozadje.²⁷

Področji vrednotenja in prakse ostaneta v okviru izkustva – izkustva vrednot oziroma izkustva hotenega kot hotenega. Predstavno ozadje – ki ga za tem odkriva Husserl – pravzaprav ni toliko v kakšni teoretični namenski preudarnosti, temveč bolj v identifikaciji identičnega kot idealnosti, v združevanju, v predstavljanju kot posedanju in jasnovidnosti, ki jima nič ne uide, skratka, v imanenci.

8. Vendar je treba vedeti: čustvenost uspemo razložiti kot spreminjanje predstavljanja ali kot zasnovano na predstavljanju samo toliko, kolikor jemljemo čustvenost na ravni teženja – Pascal bi rekel na ravni poželjivosti –, na ravni stremljenja, ki ga z ugodjem lahko potešimo. Če pa ni potešeno, ostane čisti primanjkljaj in zaradi tega trpimo. V ozadju takšne čustvenosti najdemo ontološko dejavnost zavesti, ki je v celoti vnašanje sebe in obseganje, se pravi posedanje in predstavljanje (specifično teoretska tematizacija je samo ena od njenih oblik). To pa ne izključuje, da ne bi kako drugače kot je teženje, ki gre svojemu cilju naproti, prihajala na dan druga čustvenost, ki se popolnoma razlikuje od zasnove in namena zavesti. Ta je transcendenca in ravno to, kako je »drugod«, bomo skušali povedati.

9. Religiozna misel, ki se sklicuje na religiozna izkustva, domnevno neodvisna od filozofije, se zato, ker si išče podlago v izkustvu, že veže na »jaz mislim« in je popolnoma priključena na filozofijo. »Pripoved« ne omaje religioznega izkustva

²⁶ Pojma izkustva ni mogoče ločevati od enotnosti sedanjosti, hkratnosti in se potemtakem veže na enotnost apercipije, ki ne pride od zunaj »do zavesti« o hkratnosti. Ta pojem sodi k »načinu« sedanjosti: sedanjost ali bit sta možni samo kot tematizacija oziroma združevanje tistega, kar mineva in s tem kot pojav, ki je čisto tematsko kazanje. Iz izkustva pa ni mogoče izpeljati vsakega pomena, ni ga mogoče skržiti nanj. Formalna struktura pomena je: eden-za-drugega. To ni isto kot speljati nazaj na »pokazati se«. Npr. trpeti-za-drugega ima smisel, kateremu se vedenje zgolj prigodno pridružuje. Za bit značilna avantura takoj ontološkega vedenja ni edina in tudi ne prehodna umljivost ali smisel. Izkustvo kot izvor smisla je treba postaviti pod vprašaj. Lahko pokažemo, da ima smisel kot vedenje svojo motivacijo v nekem smislu, ki nima v začetku nič opraviti z vedenjem. S tem ne oporekamo, da je sama filozofija vedenje. Toda možnost, da bi vedenje zajelo ves smisel, ni skrčenje vsega smisla na strukture, ki jih zahteva njegovo kazanje. Odmot ideja dia-hronije resnice, kjer je treba tisto, kar rečemo, preklicati, in ta preklic še preklicati. V tem smislu lahko resno preiščamo o skepsi kot bistvu filozofije: skepticizem ni poljubno oporekanje, temveč je nauk o preverjanju in preizkusu, četudi je ni mogoče zreducirati na znanstven preizkus.

²⁷ Po Levinasu se v zavesti vse izravnava in združuje v strnjeno celoto in istost. Tega tudi fenomenološki opisi raznih duševnih pretresov, tesnobe in čustvenih vznemiranj ne postavljajo pod vprašaj. Dokaz za to je za Levinasa dejstvo, da tudi Husserl vidi v zavesti podlago za vse človekovo vrednotenje in delovanje: ko človek deluje in vrednoti, mora najprej imeti o vrednotah in cilju delovanja določene predstave. Že v prejšnji opombi pa Levinas poudarja, da tisto, česar se zavedamo, ni zadnja podlaga in izvor naših pobud in delovanja. Najgloblje stanje, v katerem živi človek, ni tisto, ki si ga zgradi ali vzpostavi s svojim zaobjemalnim znanjem in zavestjo, kjer ni več nobene brezdanje razpoke. Nasprotno. Najgloblje človekovo stanje je tisto razmerje z drugim, ki se odpira v dokončno skrivnost, odprtost ali prepad. Zato za vedno uhaja vsakemu poskusu, da bi to osvetlili, premostili, izravnali in zaobjeli v posedaneno, pregledno – in seveda obvladljivo – celoto (Op. prev.).

filozofije. Potemtakem ne more pretrgati sedanjosti in imanence, katerih izrazita dopolnitev je filozofija. Morda je dobila filozofija besedo Bog od religioznega govora. A tudi če filozofija ta govor odklanja, ga razume kot vsoto povedi o neki temi, se pravi, kot da ima smisel, ki se nanaša na določeno razkritje, na razodetje sedanjosti. Glasniki religioznega izkustva ne razumejo druge pomenljivosti smisla. Že od začetka prienačijo religiozno »razodetje« filozofskemu razkritju. To izenačevanje ohranja celo dialektična teologija. Nihče ne sluti, da bi lahko kakšen govor povedal drugače kot tako, da izreče tisto, kar se je videlo ali slišalo zunaj ali poprej izkusilo. Religiozno bitje torej takoj razlaga svoje doživetje kot izkustvo. Proti svoji volji že razlaga domnevno izkustvenega Boga z izrazi biti, sedanjosti in imanence.

Zato predhodno vprašanje: ali lahko govor pomeni drugače kot s pomenjanjem kake teme? Ali ima Bog pomen kot tema religioznega govora, ki imenuje Boga — ali pa kot govor, ki ga vsaj spočetka ravno ne imenuje, temveč ga izreka drugače kot takrat, kadar ga imenuje oziroma si ga kliče v spomin.

III. Ideja Neskončnosti

10. Tematizacija Boga v religioznem izkustvu že zamegli ali zgreši čezmernost intrige, s katero se razbije enotnost, ki jo vzpostavlja »jaz mislim«. ²⁸

Descartes je v svojem premišljevanju o ideji Boga izredno natančno orisal nenavadno pot misli, ki pride do tega, da zavrže »jaz mislim«. Četudi misli Boga kot bitje, ga misli kot vzvišeno bitje oziroma ga misli kot bivajočega, ki vzvišeno je. Ob tem zblizanju med idejo Boga in idejo biti se je seveda treba vprašati, če se pridevnik **vzvišen** in prislov **vzvišeno** ne nanašata na visočino neba nad našimi glavami in gresta onstran ontologije. Kakor koli že, Descartes ohranja substancialistično govorico, saj razlaga Božjo čezmernost kot superlativ bivanja. A za nas njegov nepresegljiv prispevek ni v tem. Tukaj nam ne gre za dokaze božjega bivanja, temveč za prekinitev zavesti, ki pa ni potlačenje v nezavedno, temveč je streznitev oziroma prebujenje. Z njim se otrese »dogmatičnega spanja«, ki ga spi vsaka zavest, ki se opira na predmetnost. **Cogitatum** neke **cogitatio**, ki jo ²⁹ že vsebuje **od začetka**, ideja Boga, ki pomenja izrazito nevsebino, presega vsako zmožnost. Ali ni to čista absolucija ³⁰ absolutnega? Mišljena božja »objektivna stvarnost« povzroči, da »formalna stvarnost« mišljenja razpade. To pa mogoče postavi na glavo občo veljavnost in izvornost intencionalnosti, še pred njenim pojavom. Hočemo reči: z idejo Boga se

²⁸ Možnost, ki jo imamo, da zameglimo ali zgrešimo razdelitev resnice na dva časa — na čas **neposrednosti** in čas **refleksivnosti** — zasluži, da jo upoštevamo in da smo previdni. To ne pelje nujno do tega, da prvega podredimo drugemu ali drugega prvemu. Resnica kot **dia-hronija**, kot tisto, kar odklanja sinhronizacijo sinteze, je mogoče značilnost transcendence.

²⁹ Mislimo, da »cogitatio« (mišljenje) »cogitatum« (vsebino mišljenja, tisto, kar mislimo) vedno vsebuje. To pot pa je obratno: vsebina je večja kot mišljenje, ki to vsebino misli. Do te misli prihaja Descartes v svoji Tretji meditaciji. »Preostane torej edinole ideja Boga, pri kateri velja pretehtati, ali je nekaj, kar ni moglo iziti iz mene samega . . . To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi moglo iziti iz mene . . . Zakaj, prav narobe, očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega, se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega« (Meditacije, Ljubljana 1973, 75–76). Levinas vidi v Descartesu svojega najpomembnejšega filozofskega predhodnika (Op. prev.).

³⁰ Ker prihaja »absolutum« od glagola »absolvo« (odvežem), lahko pomeni absolucija dvoje: 1. dopolnitev bistva absolutnega in 2. odveza od njega (Op. prev.).

razleti mišljenje, ki kot zavzemanje, zgostitev in sinteza ne dela drugega, kot da zapira v sedanost, po-sedanja, oži na sedanost ali pusti biti.

Malebranche je znal oceniti, kam to pelje: o Bogu nimamo ideje oziroma Bog je svoja lastna ideja. Tu smo zunaj ravni, kjer lahko preidemo od ideje k biti. Ideja Boga je Bog v meni, toda Bog zavest, ki meri na ideje, že predira, saj je nekaj drugega kot kakršna koli vsebina zavesti. Ta drugačnost seveda ni v tem, da začne izstopati, saj ni bilo nikoli možno, da bi jo bila zavest kdaj obsegala oziroma bi ušla njenemu gospostvu, kot da bi tukaj sploh lahko kdaj kaj **zapopadli**.³¹ In vendar obstaja ideja Boga — ali Bog v nas — kakor da bi to dejstvo, da se nekaj ne da zaobseči, bilo tudi čisto izjemno razmerje, ki ga imam do sebe, kakor da bi razlika med Neskončnim in tistim, ki bi ga moral obsecati in zapopasti, bila ne-in-diferentnost Neskončnega do tega nemogočega obseganja, ne bila nezanimanje misli za Neskončnega: postavitve Neskončnega v mišljenje, vendar čisto drugačna kot tista, ki se strukturira tedaj, ko mišljenje zapopade svojo vsebino. Ta postavitve je kakor neprimerljiva trpnost,³² saj je ni mogoče vzeti nase (verjetno je čuječnost treba videti v tej trpnosti, ki pa je od drugod kot kakršnakoli trpnost). Ali obratno, kakor da bi negacija, ki jo glede na končnost vsebuje Neskončnost, ne pomenila navadne negacije z območja formalizma negativne sodbe, temveč prav **idejo Neskončnega**, se pravi Neskončno v meni. Ali bolj natančno, kakor da bi bil psihizem subjektivnosti isto kot negacija, ki jo glede na končnost izvaja Neskončno, kakor da bi **ne**, s katerim se začenja beseda Neskončno, pomenil hkrati **ne** in **v**, čeprav se nočemo igrati z besedami.³³

11. Tako je z idejo Neskončnega prebita dejanskost cogita,³⁴ in sicer z nečim, česar ni mogoče obseči, kar prestanemo, ne pa mislimo, in kar prenese v drugi polčas zavesti tisto, kar smo v prvem domnevali, da jo vzdržuje: za gotovostjo cogita, ki se sooča s samim seboj v Drugi meditaciji, za »postankom«, ki ga nakažejo njene zadnje vrstice, Tretja meditacija oznanja, da »imam nekako prej v sebi pojem neskončnega kot končnega, se pravi pojem Boga prej kot sebek«. Ideja Neskončnega, **Neskončni v meni** je lahko samo trpnost zavesti. Je to še zavest? Gre za trpnost, ki je ni mogoče izenačiti s sprejemljivostjo. Sprejemljivost je trpnost, ki ob sprejetju zagrabi, ki dobljeni udarec dejavno sprejme nase. Preboj dejanskosti mišljenja z »idejo

³¹ Izraz »compréhension« pomeni najprej (raz)umevanje. Ker pa očitno prihaja od com-prendre (skupaj vzeti, skupaj zgrabiti ali zaobjeti), navaja na misel, da je razumevanje zajemanje in s tem seveda tudi obvladovanje. Podobno velja za nemški glagol »begreifen«. V slovenščini lahko to pomensko bogastvo ohranimo z glagolom »zapopasti«, ki hkrati pomeni zgrabiti, obseči in razumeti (Op. prev.).

³² Pojem »trpnosti onstran vsake trpnosti« je v Levinasovi misli osrednjega pomena. Temeljna misel je naslednja: ker ima človek idejo neskončnega, je lahko zanj končno res samo končno. Zato človek ne oblikuje sam te ideje, saj je osnovni pogoj vsega njegovega mišljenja, vsega njegovega duhovnega življenja. To pa je sedaj smisel Levinasovega pojma »trpnosti onstran vsake trpnosti«, se pravi trpnosti, katere razlog je drugod, kot pri ostalih vsakdanjih trpnostih. Zato tudi večkrat pravi, da je ni mogoče »vzeti nase« (assumer). Misli na to, da nas v življenju marsikaj doleti, marsikaj »utrpiamo«, vendar lahko to spoznamo, uvidimo, da tako mora biti, se v to vdamo in v tem smislu »vzamemo nase«. S tem ko to nekako »posvojimo«, že nismo več samo trpni, temveč se trpnost postopoma spreminja v dejavnost: »usodo« dejavno sprejemamo nase. Levinas pa odločno poudarja, da v primeru razmerja z Neskončnim takega dejavnega jemanja nase ni (Op. prev.).

³³ Območje prikritega rojevanja negacije ni subjektivnost, temveč ideja Neskončnega oziroma — če hočete — v subjektivnosti kot ideji Neskončnega. V tem smislu je tako, kot hoče Descartes, ideja neskončnega »resnična ideja« in ne samo to, kaj pojmujem »z negacijo tega, kar je končno«.

³⁴ Levinas uporablja latinsko besedo »cogito« iz znanega Descartesovega stavka »Cogito, ergo sum« in pomeni isto kot Kantova »transcendentalna apercepcija«: mišljenje, ki domneva, da se lahko »dohiti«, samo sebe razume, utemeljuje in si zadošča. V resnici pa ni tako (Op. prev.).

Boga« je trpnost, ki je bolj trpna kakor vsaka trpnost. Je kakor trpnost neke travme, s katero bi bila ideja Boga položena v nas. »V nas položena ideja« — ali ta slogovna oblika pristoja subjektivnosti cogita? Pristaja zavesti in načinu, kako ima vsebino? Ta način je namreč takšen, da na vsebini vedno pusti znamenja svojega držanja. Ali nima zavest svoj izvor v svoji sedanosti sebi in ali ne dobiva svojih vsebin od same sebe? Ali je lahko kakšna ideja položena v mišljenje in prekliče svoj sokratski plemiški naslov, svoje imanentno rojstvo iz spominjanja, se pravi svoj izvor v sami sedanosti mišljenja, ki jo misli ali pa v ponovni spominski pridobitvi tega mišljenja? V ideji Neskončnega pa se predstavlja neka trpnost, ki je bolj trpna kot vsaka zavesti ustrežna trpnost: presenečenje oziroma sprejemanje nečesa, česar ni mogoče vzeti nase, bolj odprto od vsake odprtosti — budnost, ki nam nakazuje pasivnost tega, kar je ustvarjeno.³⁵ S tem ko je položena v nas nezaobsegeljiva ideja, je porušena tista sedanost sebi, ki je isto kot zavest. Prebita sta pregrada in nadzor, izigrana je obveznost, da je treba vse, kar prihaja od zunaj, sprejeti in posvojiti. To je tedaj ideja, ki pomenja s pomenljivostjo, ki je starejša kot njeno kazanje, ki se v svojem kazanju ne izčrpa in svojega smisla ne dobiva od svojega razkrivanja. S tem prelamlja ujemanje biti s pojavljanjem, v čemer je za zahodno filozofijo smisel oziroma umnost, prelamlja strnjeno; je bolj nekdanja kot mišljenje, ki ga je mogoče spominsko obnoviti in ga predstavljanje zadržuje v svoji sedanosti. Kaj hoče reči ta pomenljivost, ki je starejša od kazanja? Oziroma bolj natančno: kaj lahko pomeni starost kakšnega pomena? Ali lahko v okviru kazanja stopi pomen v kakšen drug čas, kot je zgodovinski sedanjik, ki preteklost in njeno dia-hronijo predstavlja,³⁶ s tem pa ju že izničuje. Kaj naj pomeni ta starost, če ne travmo čuječnosti? — Kakor da bi ideja Neskončnega — Neskončno v nas — budila zavest, ki še ni dovolj prebujena? Kakor da bi ideja Neskončnega v nas predstavljala zahtevo in pomen, in sicer v smislu, da zahteva pomeni ukaz.

IV. Božanska komedija

12. Rekli smo že, da ideje Neskončnega ali Neskončnega v mišljenju ne smemo razlagati v tem smislu, da bi negacijo, ki jo izvaja Neskončni glede na končnega,

³⁵ Ko se Descartes v Tretji meditaciji sprašuje: »kako sem dobil to idejo«, ko se sprašuje o smislu te sprejemljivosti, pravi: »Nisem je namreč zajel iz čutov in nisem je dobil proti pričakovanju, kakor se to ponavadi godi z idejami čutnih stvari, ki se predstavljajo vnanjim organom mojih čutil ali se o njih vsaj zdi, da se predstavljajo.« Pri idejah čutnih stvari vzame razum nase presenečenje, ki ga povzroči izkustvo. Razum izvleče iz čutil jasno in razločno umljivost, zavoljo tega lahko reče, da se o čutnih stvareh »zdi, da se predstavljajo zunanjim organom mojih čutil«. Tako deluje sprejemljivost! O ideji neskončnega pa Descartes nadaljuje: »Pa tudi čisti proizvod ali izmišljotina mojega duha ni, saj ji ne morem ničesar odvzeti in ničesar dodati. Potemtakem mi ne preostane drugega, kot da rečem, da je bila tako kot ideja mene samega rojena in narejena z menoj, ko sem bil ustvarjen.«

³⁶ S tem ko Levinas besedo »re-présenter« (predstavljati) razdeli na »re« (ponovno) in »présenter«, nakazuje, da je predstavljanje hkrati tudi ponovno ponavzočenje in ponovno posedanjenje, saj pridevnik »présent« pomeni hkrati »navzoč« in »sedanji«. Levinasu pa gre za drugačno podobo, takšno kot jo nakazuje tudi njegov priljubljen izraz »dia-hronija«. Če je »hronos« čas, potem pomeni dia-hronija časovno diskontinuiteto, prelom s časovno kontinuiteto, ki je pogoj za možnost spominskega spreminjanja preteklosti v sedanost. Podobno meni Levinas z izrazom »an-arhičnost«. Ne gre za anarhijo v navadnem pomenu, temveč za odsotnost »arhe«: za brez-temeljnost ali brez-izvornost, saj Neskončni ostane za vedno nedosegljiv: ni ga mogoče priklicati nazaj, ponavzočiti in posedanjiti, tako da je pravi zadnji temelj vsega (»arhe«) za vedno odsoten: je drugod (Op. prev.).

razumeli abstraktno in formalno logično. Nasprotno, ideja Neskončnega ali Neskončni v mišljenju je prava oblika negacije končnega in je ni mogoče izpeljati iz ničesar drugega. »Ne«, ki ga vsebuje Neskončno, ni kakršen koli ne: negacija, ki jo izvaja, je subjektivnost subjekta, ki stoji za intencionalnostjo. Razlika med Neskončnim in končnim je ne-indiferentnost Neskončnega do končnega in skrivnost subjektivnosti. Podoba Neskončnega, ki je položena vame in je – če lahko verjamemo Descartesu – sočasna z mojim stvarjenjem,³⁷ bi pomenila, da je dejstvo, da z mišljenjem ne moremo zapopasti Neskončnega, nekako v pozitivnem razmerju s tem mišljenjem, ki je skoraj vrženo iz sedla in več ne ukazuje – oziroma še ne ukazuje – svoji vsebini, še ne hiti proti izenačenju cilja samodejne usmerjenosti zavesti z istim ciljem, danim v biti. To je namreč usoda usmerjenosti, ki je bistvena za zavest, saj se približuje svojemu intencionalnemu cilju in zaklinja sedanost predstavlajočega posedanja. Še bolje: dejstvo, da mišljenje ne more zapopasti Neskončnega, bi ravno povedalo, v čem je bistven položaj – ki ni položaj – mišljenja, saj s tem, da rečemo, da končno bitje ne more zapopasti Neskončnega, ne pravimo samo, da Neskončno ni končno. Zatrjevanje razlike med Neskončnim in končnim ne sme ostati besedna abstrakcija. Upoštevati je treba, da mišljenje ne zapopade Neskončnega in je ravno s tem nezapopadenjem postavljeno kot mišljenje,³⁸ kot postavljena subjektivnost, se pravi postavljena, koliko se sama postavlja. Neskončnemu si zato, da zadeva subjektivnost, ni treba ničesar pridati: sama njegova neskončnost, njegova različnost od končnega je že njegova ne-indiferentnost do končnega. Iz tega sledi, da mišljenje (cogitatio) svoje vsebine (cogitatum), ki ga absolutno prizadene, ne **zapopade**. Neskončno prizadene mišljenje, kolikor ga hkrati opleni in izziva: s tem ko ga »postavlja na njegovo mesto«, ga usposablja. Prebuja ga. To je čuječnost mišljenja, ki pa Neskončnega ne sprejema. Ni zbranost in ni sprejemanje nase, ki sta nujna in zadostujeta za **izkustvo**.³⁹ Ideja Neskončnega ga postavlja pod vprašaj. Ideje Neskončnega tudi ni mogoče vzeti nase, kot je to možno pri ljubezni. Ta se zbudi, kot bi nas zadela konica puščice, vendar pa tako, da se subjekt, ki ga ranjenost najprej zbega, takoj znova znajde v imanenci duševnega stanja. Neskončnost pomenja ravno, preden se razkrije. Smisla ni mogoče skrčiti na razkrivanje in na posedanje sedanosti oziroma na teleologijo,⁴⁰ saj se smisel ne določa z možnostjo ali nezmožnostjo resnice biti, tudi če bi se moral tako ali drugače pomen iz območja tostran⁴¹ – ali vsaj njegova sled – pokazati v ugankah izrekanja.

13. Kakšna je potemtakem intriga smisla, ki je drugačen od tistega, ki je vezan na predstavlajoče posedanje in izkušnje, in se spleta v ideji Neskončnega – v

³⁷ Prim. opombo št. 35.

³⁸ Descartes pravi: ki je **ustvarjeno**.

³⁹ Neskončnega ni mogoče priklicati z nobeno tehniko zbranosti, pa tudi ni ga mogoče dejavno vzeti nase in si ga tako prisvojiti. Trpnosti ni mogoče z ničemer omiliti (Op. prev.).

⁴⁰ Ko Levinas omenja teleologijo, to ni kakšna teorija o zgodovini in njenem cilju, temveč fenomenološka teorija, po kateri je vsako duhovno dejanje usmerjeno k njemu primernemu in zato tudi dosegljivemu predmetu, a tako, da ta usmerjenost že sodoloča ta predmet. Ta »teleologija« pomeni torej podobno kot znani fenomenološki izraz »intencionalnost«. Neskončnega pa po Levinasu ni mogoče doseči, zato želja po njem ni uresničljiva in ni svoj predmet določujoča uperjenost k njemu, pač pa je želja sama dana s tem »nesorazmerjem« do Neskončnega (Op. prev.).

⁴¹ Levinas umešča Neskončnega v območje tostran biti in zavesti. To je prostorska metafora, ki pomeni, da je ne-sorazmerje z Neskončnim absolutno izvorno in je potemtakem »tostran«, se pravi pred ontološko ravnijo, ki jo ima vsa zahodna filozofija s Heideggerjem vred za najbolj izvorno (Op. prev.).

nezaslišanosti v mene **položnega** Neskončnega – v ideji, ki v svoji trpnosti onstran vsake sprejemljivosti ni več ideja? Kakšen je smisel travme prebujenja, kjer Neskončni ne more postati sorazmeren subjektu, ne more z njim stopiti v skupno strukturo in mu ne more biti sočasen v skupni sedanjosti, temveč ga v tem presega? Kako je mogoče misliti transcendenco kot razmerje, če mora izključevati zadnjo in najbolj formalno skupno sedanjost, ki jo razmerje jamči svojim členom?

»Ne«, ki ga vsebuje Neskončni, označuje globino prizadetosti, s katero je zaznamovana subjektivnost, ko je vanjo »položeno« Neskončno. Ne more ga ne zaseči ne zapopasti. To je globina prenašanja, ki ga ne vključuje nobena sposobnost, in ne sloni na nobenem temelju. Tu propade vsak poskus zajetja in popustijo zapahi, ki zapirajo ozadje notranjosti. To je polaganje brez zbranosti, ki sprejema. Svoj prostor opustoši kot uživajoči ogenj, ki je za prostor katastrofa v etimološkem⁴² pomenu besede.⁴³ To je slepeča bleščava, kjer oko vsebuje več kot vsebuje: izžganost kože, ki se onstran tega, po čemer je mogoče seči, dotika in ne dotika nečesa, kjer se ožge. To je trpnost ali prenašanje trpljenja, kjer se prepozna Želja in kjer »več v manj« s svojim največjim, plemenitim in davnim žarom sproža misel, ki misli več, kakor misli.⁴⁴ Ta Želja pa je na drugi ravni, kot so čustvenost in različne vrste uživanja, kjer to, kar si želimo, vnašamo v predmet naše potrebe,⁴⁵ tam pridemo do njega in ga s tem predmetom identificiramo. Tu znova najdemo imanenco predstavljanja in zunanjega sveta. Negacija, ki jo pomeni ne Neskončnega – kar je isto kot drugačnost od biti ali božanska komedija – dolbe željo, ki je ni mogoče potešiti, ki se hrani iz samega svojega naraščanja. Ta želja – ki se oddaljuje od svoje potešitve – se stopnjuje, kolikor se bliža Želenemu. To je Želja onstran potešitve. Svojega cilja ali konca ne identificira kot potreba. To je želja brez konca, onstran biti: **razinteresiranost**,⁴⁶ transcendenca – želja po Dobrem.

Če pa Neskončno v meni pomeni željo po Neskončnem, ali je gotovo, da se v tem **dogaja** transcendenca? Ali ni res, da želja vzpostavlja sočasnost med tistim, ki želi, in tistim, kar si želi (Želenim)? Drugače povedano: ali ni tisti, ki želi, že srečen zavoljo Želenega, kakor da bi se v svojem teženju po Želenem tega že dokopal? Ali ni neza-interesiranost Želje po Neskončnem **zainteresiranost**? Govorili smo o Želji po Dobrem onstran biti, o transcendenci – ne da bi se vprašali, kako se zainteresiranost izključuje iz Želje po Neskončnem, ne da bi pokazali, v čem transenden-

⁴² Katastrophe (gr.) je preokret, prevrat, uničenje, podjarmljenje: v drami pa dogodek, ki preobrne usodo glavnega junaka, pravita Doklerjev Grško-slovenski slovar in Verbinčev Slovar tujk (Op. prev.).

⁴³ »Zakaj glejte: Gospod zapušča svoje bivališče, gre dol in stopa na višave zemlje. Gore se tope pod njegovimi koraki, razmikajo se doline kakor vosek pred ognjem, kakor voda, razlita čez pobočje« (Mi 1,3–4). »Kar podpira, popusti temu, ki je podprto,« se zamaje in se zruši. To besedilo Svetega pisma, neodvisno od svoje avtoritete in – svoje »retorike«, izpoveduje in izreka to strukturo (ki je – če lahko rečemo – čista raz-struktura).

⁴⁴ Prim. **Totalité et Infini**, Section I, pp. 1–78 in drugod.

⁴⁵ Levinas ostro razlikuje med Željo in potrebami. Potrebe se dajo zadovoljiti, so na ravni imanence in sorazmernosti med seboj in svojim predmetom. Želja pa je želja po nedosegljivem Drugem, večni zev, obljuba, preseganje sebe, teženje, katerega smisel ni v izpolnitvi, temveč v njej sami, se pravi v skrajni in čisti odprtosti (Op. prev.).

⁴⁶ V besedi nezainter-es-iranost, ki se v francoščini glasi »désinter – esse – ment«, Levinas prepozna glagol »esse« (biti). V tem smislu je nato nezainteresiranost tudi izstop iz območja »esse«, se pravi iz območja vsake – tudi Heideggerjeve – ontologije (Op. prev.).

ten Neskončni zasluži ime Dobrega, ko pa se zdi, da njegova transcendenca ne more pomeniti drugega kot brezbržnost.⁴⁷

14. Ljubezen je možna samo s pomočjo ideje Neskončnega – v moči Neskončnega, položenega vame, v moči tistega »več«, ki pustoši in prebuja tisto, kar je »manj«, saj ga odvraca od teleologije, se pravi, da uničuje uro in srečo cilja. Platon sili Aristofana k priznanju, ki se iz ust mojstra Komedije čudno sliši: »Ravno ti, ki prebijajo popolnoma vse življenje skupaj, niso sposobni povedati, kaj si želijo doživeti drug ob drugem.«⁴⁸ Hefaistos pravi, da hočeta ta, »ki sta dva, postati eden.«⁴⁹ S tem ponovno določa ljubezni neki cilj in jo skrči na tožnost po nečem, kar je nekoč bilo. A zakaj zaljubljeni sami ne znajo povedati, kaj si onstran užitka želijo drug od drugega? Končno postavlja Diotima namen ljubezni onstran te enosti, vendar odkrije, da je bedna, pomanjkljiva in sposobna prostaštva. Nebeška in prostaška Venera sta sestri. Ljubezni ugaja že samo pričakovanje Ljubljenega, se pravi, da ga že uživa prek predstave, ki polni pričakovanje. Kar izstopa v vsakem erotizmu, je mogoče pornografija, kakor erotizem v vsaki ljubezni. Kolikor izgublja ljubezen v tem uživanju čezmernost Želje, postaja poželjivost v Pascalovem pomenu besede, kjer se uveljavlja in bohota **jaz**. V ljubezni obnavlja **jaz mislim** sedanost in bit, **zainteresiranost** in imanenco.

Ali je možna transcendenca Želenega onstran **zainteresiranosti** in erotizma, v okvirih teh pa je Ljubljeni? Ker je Želja zaznamovana z Neskončnim, se ne more bližati cilju, ki bi ji bil enak: v Želji bližanje oddaljuje in užitek je le večanje lakote. V tem preobratu členov se »dogajata« transcendenca in **nezainteresiranost** Želje. Kako? In kaj nam v transcendeni Neskončnega narekuje besedo Dobro? Da bi bila v Želji po Neskončnem **nezainter-esiranost** možna, da bi Želja onstran biti oziroma transcendenca ne bila potonitev v tako povrnjeno imanenco, je treba, da v Želji Želeni ali Bog ostane ločen; da je kot zeleni – blizu, a različen – Sveti. To je možno samo, če mi Želeni ukazuje, česar si ne želim, če mi ukazuje čisto nezaželenost, drugega. Ta napotitev k drugemu je prebujenje, prebujenje za bližino, ki je odgovornost za bližnjega in ki gre do zamenjave z njim.⁵⁰ Pokazali smo že drugod,⁵¹ da je zamenjava z drugim v središču te odgovornosti in je tako razjedrenje transcendentalnega subjekta, transcendenca dobrote, plemenitost čistega **prenašanja**, sama čista izvoljenost, ljubezen brez Erosa. Transcendenca je etična. Subjektivnost pa, ki na koncu ni »jaz mislim« (kar najprej je), ki ni enost »transcendentalne apercepcije«, je kot odgovornost za D drugega podložnost drugemu. Jaz je od vsake trpnosti bolj trpna

⁴⁷ S tem ko nam Levinas govori o Dobrem onstran biti, se očitno naslanja na Platona. Kot smo že videli, ostaja zainteresiranost na ravni »esse«, na ravni biti. Levinas si ponovno zastavlja klasično dilemo: Če je transcendenca absolutna, tedaj je tako onstran nas, da nam na koncu nič več ne pomeni, torej nas tudi interesirati ne more (to je npr. tudi stališče poznejših novoplatonikov). Če pa nam kaj pomeni, se to pravi, da ni čisto onstran, da ni čista transcendenca, da je že vključena v krog, kjer smo mi središče in kjer se nam glede na nas nekatere stvari zdijo pomembne, imamo jih za vrednote, zato se zanje zanimamo. Mnogi veliki filozofi niso videli drugega izhoda, kakor da so odrekli Bogu čisto transcendenco. Levinas pa tukaj misli najti tako rešitev, ki bo hkrati spoštovala vso transcendenco Neskončnega, hkrati pa mu ohranila ves pomen, ki ga ima za človeka (Op. prev.).

⁴⁸ *Simposion*, 192 c.

⁴⁹ Prav tam, 192 e.

⁵⁰ Levinas uporablja besedo »substitution«, ki spominja celo na krščanski teološki nauk o Kristusu, ki je stopil na mesto ljudi in sprejel nase njihove grehe. Zamenjava ali substitucija v Levinasovem pomenu pomeni skrajno odgovornost za drugega. Ta pojem zamenjave ali substitucije je med najbolj osrednjimi Levinasovimi pojmi, predvsem v njegovih poznejših delih (Op. prev.).

⁵¹ Prim. *Autrement qu'être*, pogl. IV.

trpnost zato, ker je takoj v tožilniku. Je lastnost — ki nikoli ni bila v nominativu — ki jo drugi obtožuje, čeprav je brez krivde. Je talec drugega in se pokorava zapovedi, preden jo je slišala. Je zvesta zaobljubi, ki je nikoli ni naredila, preteklosti, ki nikoli ni bila sedanost. Je čuječnost — ali odprtost samega sebe — ki se popolnoma izpostavlja in je strezljena od vsake ekstaze intencionalnosti. To, kako Neskončno ali Bog usmerja iz jedra svoje želenosti k nezaželeni bližini drugih, smo imenovali z izrazom »onost« kot ne-navaden preobrat zaželenosti Želenega, preobrat najvišje zaželenosti, ko kliče k sebi pravočrtno ravnost Želje. To je preobrat, s katerim Želeni uide Želji. Dobrost Dobrega — Dobrega, ki ne spi in ne dremlje — upogiba izzvano gibanje, da ga odvrne od Dobrega, ga usmeri k drugemu in šele tako k Dobremu. To je neravnost, ki gre više kot ravnost. Želeni, do katerega ni mogoče priti, se ločuje od razmerja z željo, ki jo kliče, in s to ločitvijo ali svetostjo ostaja tretja oseba: On na dnu Tija. On je Dobro v najvišjem, zelo natančen naslednjemu smislu: Ne napolnjuje me z dobrinami, temveč me prisiljuje k dobroti, ki je boljša, kot so dobrine, ki jih lahko prejemo.⁵²

V območju biti pomeni dobrota primanjkljaj, propadanje in neumnost, onstran biti pa je dobrota vzvišenost in visokost. Etika ni moment biti. Dobrota je drugačna in boljša kot bit, je čista možnost onstranstva.⁵³ V tem etičnem preobratu, ko se od Želenega usmerimo k Nezaželenemu — v tem nenavadnem poslanstvu, ki nam ukazuje, da se približamo drugemu, iztrgamo Boga iz objektivnosti, sedanosti in biti. Bog ni ne predmet ne sogovornik. Njegova absolutna oddaljenost, njegova transcendenca se spreminja v mojo — čisto neerotično — odgovornost za drugega. Iz zgornje razčlenitve izhaja, da Bog ni preprosto »prvi drugi« ali »drugi par excellence« ali »absolutno drugi«, ⁵⁴ temveč je drugačen kot drugi, drugače drugačen, drugačen v moči tiste drugačnosti, ki je pred drugačnostjo drugega, pred etično primoranostjo k razmerju do drugega. Je različen od vsakega bližnjika, tako transcendenten, da postaja odsoten⁵⁵ in je možno, da ga več ne ločujemo od zmede golega je.⁵⁶ To je nerazlikovanje, kjer postaja zamenjava z bližnjim vedno bolj nezainteresirana, se pravi plemenita, s tem pa se transcendenca Neskončnega stopnjuje v slavo. To je resnična transcendenca, njena resničnost je dia-hronična, in ker je brez

⁵² Franz Rosenzweig razlaga **odgovor**, ki ga Človek daje Ljubezni, s katero ga ljubi Bog, kot približevanje k bližnjemu (Prim. **Stern der Erlösung**, Teil II, Buch II). Tako prevzema strukturo, ki narekuje neko pridigarstvo temo judovske misli: v hebrejščini se »čopki na vogalih oblačil«, ki naj vernika, ki jih vidi, spomnijo na »vse Gospodove zapovedi« (4 Mz 15,38–40), imenujejo »tsitsith«. Star rabinski komentar **Siphri** povezuje to besedo z glagolom »tsouth«. Ena izmed njegovih oblik pomeni v Visoki pesmi 2,9 »opazovati« ali »gledati«: »Moj ljubljani . . . oprezuje skozi omrežje.« Vernik, ki gleda »čopke«, ki ga opozarjajo na njegove obveznosti, vrača torej pogled Ljubljenemu, katerega opazuje. To bi bilo neposredno razmerje z Bogom oziroma »iz obličja v obličje«.

⁵³ Ne raziskujemo etike, temveč pomen onstranstva in transcendence, najdemo pa ga v etiki. To je **pomen**, saj ima etika strukturo eden-za-d drugega; je pomen onstranstva biti, ker je zunaj vsake namembnosti, v vedno večji odgovornosti — kot nezainteresiranost, kjer se bitje znebi svoje biti.

⁵⁴ V tem se Levinas razlikuje npr. od svojega sonarodnjaka M. Bubra, ki je v svoji dialoški filozofiji — to tukaj Levinas hkrati nadaljuje in prerašča — imenoval Boga »večni Ti« (Op. prev.).

⁵⁵ To je sled preteklosti, ki ni nikoli bila sedanost — a odsotnost, ki še vznemirja.

⁵⁶ »Zmeda golega je« je polemika s Heideggerjem. Levinas mu očita, da njegovo mišljenje biti obtiči pri čisto neobveznem obstajanju, pri golem »es gibt«, ki ga prevaja v francoščino z »il y a«. Seveda pa je med nemškim in francoskim izrazom razlika. Če »es gibt« dobesedno pomeni »ono daje«, francoski »il y a« še tega namigovanja ne kakšno darovanje ali dajanje nima več, temveč pomeni samo zgolj čisto dejanskost, obstajanje brez kakršnega koli drugega razloga, temelja ali namena. Iz tega Levinas sklepa, da je tako bivanje tudi brez moralne obveznosti in s tem tudi pravzaprav brez smisla (Op. prev.).

sinteze, je višja kot resnice, ki so brez nejasnosti. Da ne bi ta izraz: »transcendence«, ki postaja odsotnost«, pomenil, da smo samo razložili neko iz-redno besedo, je bilo treba postaviti to besedo nazaj v pomen, ki ga ima vsaka etična intriga – v božansko komedijo, brez katere bi se ta beseda ne mogla pojaviti. To je komedija v dvomju templja in teatra, kjer pa vam ob pristopu k bližnjemu, se pravi k njegovemu obličju in zapuščenosti, smeh zastane v grlu.

V. Fenomenologija in transcendence

15. Etičen pomen transcendence in Neskončnega onstran biti lahko razvijemo tako, da izhajamo iz bližine bližnjega in moje odgovornosti za drugega.

Zdi se, da smo doslej oblikovali abstrakcijo trpne subjektivnosti. Sprejemljivost končnega spoznavanja je v tem, da združuje razpršenost danosti v hkratnost sedanjosti, v imanenco. Trpnost, »bolj trpna od vsake trpnosti«, je bila v tem, da prenaša – bolj natančno: da je v nepredstavljeni preteklosti, ki ni bila nikoli sedanost, že utrpela – travmo, ki je ni mogoče vzeti nase, zaznamovao z »ne« neskončnega, ki pustoši sedanost in prebujata subjektivnost za bližino drugega. Ne-vsebita, ki lomi vsebujočega oziroma like zavesti, tako **presega** bivanje oziroma »rekanje« spoznatne biti, ki poteka v sedanosti; presega **interesnost** in hkratnost predstavljeve oziroma zgodovinsko obnovljive časovnosti, presega imanenco.

Ta travma – ki je ni mogoče vzeti nase – s katero Neskončni prizadeva sedanost oziroma ta prizadetost sedanosti z Neskončnim – ta prizadetost se zarisuje kot podložnost bližnjemu: to je mišljenje, ki misli več, kot misli – Želja – napotitev k bližnjemu – odgovornost za bližnjega.

Ta abstrakcija pa nam je domača v obliki empiričnega dogajanja obveznosti do drugega, v obliki nemožne brezbriznosti do nesreče in napak bližnjega – nemožne, če nočemo umanjati. Domača nam je kot neogibna odgovornost zanj. To je odgovornost, ki ji ni mogoče določiti meje in ne izmeriti skrajne nujnosti. Ko jo preiščujemo, je docela presenetljiva, saj gre tako daleč, da narekuje odgovornost za svobodo drugega, odgovornost za njegovo odgovornost. Svoboda, ki jo vključuje morebitna zaobljuba ali celo sprejemanje nase kakšne naložene nujnosti, pa ne more postati sedanost, ki bi obsegala možnosti drugega. Svoboda drugega se ne more stopiti z mojo v isto strukturo in se ne more z njo združiti.⁵⁷ Odgovornost za drugega je ravno tisto, kar je onstran zakonitosti in zavezuje onstran pogodbe, prihaja mi iz območja tostran svobode, iz ne-sedanosti, iz območja, ki se ga ni mogoče spominjati. Med menoj in drugim zeva razlika, ki je ne more premostiti nobena enost transcendentalne apercipije. Moja odgovornost za drugega je ravno ne-indiferentnost te diference: bližina drugega. To je razmerje, ki je iz-redno v absolutnem pomenu besede. Ne vzpostavlja urejenega predstavljačega posedanja, kjer se vsaka preteklost vrača. Bližina bližnjega ostaja dia-hronični prelom, odpor časa do sinteze hkratnosti.

Človeško biološko bratstvo – če ga po kajnovsko mislimo trezno hladno –, ni zadosten razlog za mojo odgovornost do ločenega bitja; kajnovska trezna hladnost je

⁵⁷ Levinas poudarja, da moralna odgovornost ni prepuščena moji svobodni odločitvi, ne izvira iz svobode, temveč je pred njo: ne morem ne biti odgovoren. To dejstvo, da se za odgovornost ne odločamo, da je v tem smislu pred svobodo ali tostran svobode, imenuje Levinas »tostranstvo svobode« (Op. prev.).

v tem, da mislim odgovornost izhajajoč iz svobode ali kot pogodbo. Odgovornost za drugega izhaja iz območja tostran moje svobode. Ne izhaja iz časa, ki ga sestavljajo sedanjosti začetnega časa ali prevzemanja nase; tudi ne iz sedanjosti, ki so potonile v preteklost in jih je s predstavljanjem mogoče ponovno posedanjiti. Ta odgovornost mi ne da, da bi se konstituiral v »jaz mislim«, postal substancialen kot kamen oziroma kot kamnito srce, v sebi in zase. Gre do zamenjave z drugim, do položaja – oziroma do ne-položaja – talca. Ob tej odgovornosti ni časa: je brez sedanjosti sprejemajoče zbranosti in poglobljanja vase. Zaradi nje zamujam: pred bližnjim se ne pojavljam, temveč bolj prihajam na poziv. Od začetka odgovarjam na pozivnico. Kamenito jedro moje substance je že razjedreno. Odgovornost, ki sem ji izpostavljen v tej trpnosti, pa me ne zagrabi kot nekaj zamenljivega, kajti v tem me ne more nihče zamenjati. Ko me poziva kot kakega obtoženca, ki ne more zavrnil obtožbe, me zavezuje kot nenadomestljivega in edinega, kot izvoljenega. Kolikor se sklicuje na mojo odgovornost, mi prepoveduje vsakega namestnika. Ker sem v odgovornosti nenadomestljiv, se ne morem brez umanjkanja, krivde ali kompleksa umakniti izpred obličja bližnjega; drugemu sem zavezan brez možnosti, da bi od tega odstopil.⁵⁸ Ne morem se odtegniti obličju drugega v njegovi goloti brez pomoči: v njegovi goloti zavrnjenca, katera se kaže skozi razpoke maske osebnosti ali nagubane kože, v njegovi »brezpomočnosti«, ki jo je treba dojeti kot že izklican krik k Bogu, brez glasu in tematizacije. Tukaj gotovo odmeva odmev tišine – »Geläut der Stille«. To je zaplet, ki ga je treba jemati resno: odnos do . . . brez predstave in intencionalnosti, nepotlačen – skrito rojstvo religije v drugem, ki je pred čustvi in glasovi. Je pred »religiozno izkustvom«, ki govori o razodetju z izrazi razkrivanja biti. V okviru moje odgovornosti pa gre tedaj za nenavaden pristop k nenavadnemu motenju biti, tudi če si takoj rečemo: »to ni bilo nič.« »To ni bilo nič« – ni bila bit, temveč drugače kot bit. Moja odgovornost – meni navkljub – je način, kako mi pripada drugi – oziroma me spravlja v neprijeten položaj. Se pravi, da je to način bližine drugega in je zaznavanje in razumevanje tega klica. To je čuječnost. Bližina bližnjega je moja odgovornost zanj: približati se mu se pravi biti varuh svojega brata, biti varuh svojega brata se pravi biti njegov talec. To je neposrednost. Odgovornost ne prihaja od bratstva, pač pa z bratstvom poimenujemo odgovornost za drugega iz območja tostran moje svobode.

16. Ko postavljamo subjektivnost v to odgovornost, se to pravi, da vidimo v njej trpnost, ki ni v svojem použivanju za drugega nikoli dovolj trpna. Sama svetloba tega použivanja sveti in razsvetljuje v moči žara, ne da bi se pepel tega použivanja mogel zjedriti v nekakšen v sebi in zase, ne da bi jaz postavljaj nasproti drugemu kakršen koli lik, ki bi ga varoval ali mu določal mero. To je použivanje pravne daritve. Ko Abraham prosi za Sodomo, pravi: »Sem pepel in prah.«⁵⁹ »Kaj smo?« se še bolj ponižno sprašuje Mojzes.⁶⁰ Kaj pomeni ta poziv, kjer je subjekt razsrediščen in razjedren in nima nobene forme, ki bi si lahko ta poziv prisvojila?⁶¹ Kaj

⁵⁸ To je predanost, ki je močna kot smrt, v nekem smislu pa od smrti močnejša. V okviru **končnosti** predstavlja smrt usodo, ki jo prekinja; nič pa me ne more oprostiti od odgovora, h kateremu sem **trpno** zavezan. Grob ni pribežališče – ni oprostitev. Dolg ostaja.

⁵⁹ 1 Mz 18,27.

⁶⁰ 2 Mz 16,7.

⁶¹ Moralni ukaz nima podlage v nobeni subjektivni transcendentalni formi, temveč zunaj subjekta. Moralnost ni stvar subjektivne naravnosti, prirojene usmerjenosti, temveč posledica posebnega razmerja z Nekom zunaj človeka (Op. prev.).

pomenijo te jedrske metafore drugega kot jaz, iztrganega pojmu Jaza in obveznostim, katerih vsebino je možno pojmovno natančno izmeriti in uravnati. Ravno s tem postane ta jaz izročen čezmerni odgovornosti, saj se odgovornost veča glede na mero — oziroma čezmernost — s katero smo držali besedo. Veča se v slavo. To je jaz, ki se ga ne določa, pač pa pravi: »Tukaj sem.« »Vsak izmed nas je za vse kriv pred vsemi in za vse, jaz pa še bolj kot drugi,« pravi Dostojevski v **Bratih Karamazovih**. Jaz, ki pravi jaz, ni tisti, v katerem se pojem ali rod posami oziroma individualizira: Jaz, a edini jaz v svojem rodu, ki vam govorim v prvi osebi. Razen če se da zagovarjati, da se z individualizacijo roda oziroma pojma Jaza jaz prebujam in izpostavlja drugim, se pravi da začenjam govoriti. Gre za izpostavljanje, ki ni podobno samozavedanju, vračanju subjekta k samemu sebi, v katerem se jaz potrjuje s samim seboj. To je razmerje, ki ga ima s seboj prebujenost in ki ga lahko opišemo kot srh utelešenja, v katerem dobi **dajanje** smisel — izvorni dativ, ki ga vsebuje razmerje za **drugega**, kjer subjekt postaja srce, dovtornost in roke, ki dajejo. Tako pa je to postavljanje že odstavljeno od svojega kraljestva identičnosti s seboj in substancialnosti, je že v dolgovih, je že »za drugega«, ki gre do zamenjave z drugim in drugači imanenco subjekta v globinah njegove identičnosti: nenadomestljivi subjekt odgovornosti, katera ga poziva, in ki v tem najde novo identičnost. Kolikor me razpadanje subjekta trga iz pojma Jaza, se veča obveznost, in sicer sorazmerno moji pokorščini. Z večanjem svetosti se veča krivda, s približevanjem se veča oddaljenost. Za lastnost ni počitka v zavetju lika ali v zavetju njegovega pojma jaza. Ni »položaja«, tudi če bi šlo za položaj hlapčevanja. To je nenehna zaskrbljenost za zaskrbljenost, skrajnost trpnosti v odgovornosti za odgovornost drugega. Tako ni bližina nikoli dovolj blizu; kot odgovoren postajam vedno bolj izpraznjen samega sebe. To je rast, ki je v svojem izčrpanju neomejena in kjer se subjekt ne samo zaveda tega razdajanja, temveč je tudi njegovo področje, dogajanje in — če lahko rečemo — dobrot. **Slava velike želje!** Kot talec ni subjekt ne izkustvo ne dokaz, temveč pričevanje za Neskončnega, način te slave, pričevanje, pred katerim ni bilo nobenega razkritja.

17. Ta naraščajoči presežek neskončnega, ki smo si ga upali imenovati **slava**, ni kakšna abstraktna vsebina. Njem pomen je v odgovoru na poziv, ki prihaja od obličja bližnjega in kateremu se ni mogoče izogniti. To je nadse se dvigajoča zahteva, ki takoj preseže odgovor. Tisti, ki odgovarja, je zavoljo tega presenečen, in to presenečenje ga prežene iz notranjosti njegovega jaza in »bivanja z dvema platema«, prebudi ga, to pa se pravi, da ga brezpogojno in brez pridržka izpostavlja drugemu. Trpnost takšne izročenosti drugemu se ne izčrpa v nobenih takšnih odprtostih, kjer bi nas drugi zato gledal ali sodil kot predmet. Odprtost jaza, ki je izpostavljen drugemu, je v tem, da se njegova notranjost razbije in obrne navzven. Ta obrnjenost navzven⁶² se imenuje iskrenost. A ta preobrat oziroma obrat navzven ne more biti drugega kot odgovornost za druge, kjer zase ne ohranim ničesar. To je takšna odgovornost, da je vse v meni dolg in darovanje in je moja tubit zadnja **tubit**, kjer pridejo upniki do dolžnika. To je takšna odgovornost, da je moj subjektivni položaj — moja subjektivnost, kolikor **gre zame** — že zamenjava z drugimi ali spravno žrtvovanje za druge. To je odgovornost za drugega — za njegovo bedo in svobodo — ki nima izvora v nobeni zaobljubi, nobenem načrtu, v nobenem poprejšnjem razkritju, kjer bi se subjekt postavil v odnos zase, preden bi bil zadolženo bitje. To je skrajna trpnost, ki

⁶² Eden-za-drugega je formalna struktura pomenljivosti, pomenjenje ali umnost pomenljivosti. Tukaj se ne začenja izpostavljanje v kakšni temi, temveč je moja odprtost drugemu — moja iskrenost ali moja verodostojnost.

je v sorazmerju — ki pa je nesorazmerje — s tem, da se predanost drugemu ne zapira vase kot kakšno duševno stanje, temveč je tudi ona vseskozi izročena drugemu.

Ta čezmernost je **rekanje**. Iskrenost ni morebitna lastnost rekanja, temveč je iskrenost — kot izpostavitev brez pridržka — možna šele v rekanju. Rekanje je dajanje znamenja drugemu, vendar pomeni v tem znamenju samo dajanje znamenja. To je rekanje, ki me odpira drugemu, preden kaj izrečemo, preden se to, kar v tej iskrenosti povemo,⁶³ postavi kot španska stena med mene in drugega. To je rekanje brez izrečenega, torej molk. Rekanje brez besed, a ne praznih rok. Če molk govori, to ni zaradi ne vem kakšne notranje skrivnosti ali intencionalne ekstaze, temveč zaradi hiperbolične trpnosti dajanja, ki je pred vsakim hotenjem in vsako tematizacijo. To je rekanje, ki drugemu pričuje o Neskončnem, ki me trga in v rekanju prebuja.

Tako razumljen jezik ni več razkošje, ni več dvojniki mišljenja in biti. Rekanje kot pričevanje je pred vsem, kar povemo. Rekanje pred dejanjem, s katerim nekaj izrečemo in povemo (tudi rekanje povedanega, kolikor je približevanje drugemu odgovornost zanj), je že pričevanje o tej odgovornosti. Rekanje je potemtakem način, kako nekaj pomeni pred vsakim izkustvom. Je čisto pričevanje: resnica mučeništva brez odvisnosti od kakršnega koli razkrivanja, tudi od »religioznega« izkustva. Je pokorščina, ki obstaja, preden slišim ukaz, čisto pričevanje, ki ne pričuje o nobenem prejšnjem izkustvu, temveč o Neskončnem, ki ni dostopen nobeni enosti apercipije, ki se ne pojavlja in ni v sorazmerju s sedanostjo. Sedanost ga ne more zajeti in zapopasti. Ko govori po mojih ustih, me zadeva in zajema. Čisto pričevanje pa obstaja le, kadar gre za pričevanje o Neskončnem. To ni psihološko čudo, temveč je način, kakor **se dogaja** Neskončno, ko pomenja po tistem, kateremu pomeni, in katerega dojamem, ko odgovarjam za drugega, preden sem se k njemu kakor koli zavezal.

Kot da bi bil postavljen pod navpično sonce, ki odstranjuje iz mene vsak temen kotic, vsak ostanek skrivnosti, vsako neodkritost, vsak »kar zadeva mene«, vsako zategovanje ali popuščanje vrvi, koder bi se lahko izmaknil, sem pričevanje o Neskončnem — oziroma njegova sled ali slava, in prekinjam zli molk, ki zakriva Gigoovo skrivnost.⁶⁴ Obrnjenost navzven subjektive notranjosti: preden vidi, je viden. Neskončno ni »pred« meno; jaz ga izražam, vendar prav s tem, da dajem znamenje dajanja znamenja, znamenje bivanja »za drugega« — kjer se razinteresiram: tukaj sem. To je čudoviti akuzativ: tukaj sem pod vašim pogledom, vam na voljo, vaš služabnik. V Božjem imenu. Brez tematizacije. Stavek, kjer se Bog pridružuje besedam, ni »verujem v Boga«. Religiozen govor, ki je pred vsakim religioznim govorom, ni dialog, temveč je »tukaj sem«, ki ga izrečem bližnjemu, kateremu sem izročen in kjer oznanjam mir, se pravi svojo odgovornost za drugega. »... polagam na ustnice: Mir, mir daljnemu in bližnjemu, govori Gospod...«⁶⁵

⁶³ Med značilne Levinasove fenomenološke razčlenitve sodi tudi njegovo poglobljeno razlikovanje med »dire« (reči ali rekati) in »dit« (kar je izrečeno). »Rekanje« (dire) je dejanje, dogajanje in razmerje odprtosti do drugega, »izrečeno« (dit) pa je vsebina ali tema, ki jo drugemu povemo. Po Levinasu zadnji smisel govorjenja (rekanja) ni v vsebini, ki jo povemo, temveč v rekanju kot odpiranju drugemu (Op. prev.).

⁶⁴ Iz nadaljevanja je razvidno, da namiguje Levinas na Platonovo zgodbo na začetku 2. knjige Države, kjer pripoveduje legendo o pastirju Gigu, ki je po čudnih okoliščinah prišel do prstana, ki ga je naredil nevidnega, če ga je obrnil navznoter, in spet vidnega, če ga je obrnil navzven (prim. Platon, **Država**, Ljubljana 1976, 71–72; 343). Po Levinasu pa se človek ne more nikoli izmakniti svoji odgovornosti, se pravi svoji vidnosti in svoji izpostavljenosti, obrnjenosti navzven (Op. prev.).

⁶⁵ Iz 57,19.

VI. Preroški pomen

18. V zgornjem opisu nismo govorili o transcendentnem pogoju ne vem kakšnega etičnega izkustva. Etika kot zamenjava z drugim – darovanje brez pridržka – razbija enotnost transcendentne apercpepcije, ki je pogoj slehernega bitja in vsakega izkustva. Etika kot korenita raz-interesiranost pomeni neverjetno območje, kjer je Neskončno v razmerju s končnim, ne da bi s tem razmerjem zanikalo samo sebe. Nasprotno, samo tu se **dogaja** kot Neskončno in kot prebujenje. V končnem se Neskončno presega, **gre prek** končnega, kolikor mi ukazuje bližnjega, ne da bi se meni izpostavil. To je ukaz, ki se tihotapi vame kot tat, kljub razpetim vrvem zavesti, travma, ki me docela preseneča, saj se je **že** vedno zgodila v neki preteklosti, ki nikoli ni bila sedanost in ostaja takšna, da si je ni mogoče ponovno posedanjiti.

To intrigo Neskončnega, kjer postajam avtor tega, kar slišim, lahko imenujemo **navdihnjenje**. Ta je ravno psihizem duše tostran enotnosti apercpepcije. V tem navdihu ali preroštvu sem tolmač tistega, kar oznanjam. »Ko Gospod Bog govori, kdo bi ne prerokoval,«⁶⁶ pravi Amos, ki preroški odgovor primerja s trpnostjo in strahom, ki prevzame človeka, ko sliši rjoveče zveri. To je preroštvo, ki je čisto pričevanje. Je čisto, ker je pred vsakim razkrivanjem: podrejenost ukazu, ki je prej kot njegovo umevanje. Anahronizem, ki je glede na spominski čas, katerega je mogoče ponovno najti, vsaj tako paradoksalen kot napovedovanje prihodnosti. Neskončno prebuja in se dogaja v preroštvu, ki kot transcendenca, ki odklanja vsako objektivacijo in dialog, pomenja v obliki etike. **Pomenja** tako, kot rečemo, da nekdo **dostavlja ukaz: ukazuje**.⁶⁷

19. S tem ko smo v ozadju filozofije, kjer je transcendenca vedno na tem, da jo skrcijo, orisali okvire preroškega pričevanja, nismo stopili na negotova tla religioznega izkustva. Ideja Dobrega onstran biti ni v protislovju z dejstvom, da je subjektivnost tempelj ali teater transcendence in dobiva umljivost transcendence etični pomen. Ta ideja Dobrega jamči za filozofsko dostojanstvo podviga, v katerem ločujemo pomenljivost smisla od razkrivanja in sedanosti biti. Lahko pa se samo vprašamo, ali je bila zahodna filozofija zvesta temu platonizmu. Umljivost je odkrivala v med seboj povezanih členih, kjer je eden pomenil drugega, tako pa se je zanj osvetljevala bit, tematizirana v svoji sedanosti. Pomenjala je – jasnost vidnega. Prava podoba pomenljivosti se piše: eden-za-d drugega.⁶⁸ A pomenljivost postaja vidljivost, imanenca in ontologija, kolikor se členi združujejo v celoto in se njihova zgodovina, da bi se razjasnila, sistematizira.

Na teh straneh smo transcendenco kot etični eden-za-d drugega opredelili v smislu pomenljivosti in umljivosti.⁶⁹ Podoba umljivosti se zarisuje v etičnem eden-za-d drugega. Ta pomenljivost je pred ono, ki jo imajo v sistemu povezani členi. Ali pa

⁶⁶ Am 3,8.

⁶⁷ V tem stavku sta kar dve besedni igri. 1. »Signifier« pomeni hkrati »pomeniti« in »službeno dostaviti ukaz«. Tako je tudi po Levinasu smiselno vezana na moralno obveznost do drugega. 2. »Ordonner« pomeni hkrati »ukazati« in »posvetiti« (ordinirati). V nekaterih drugih tekstih Levinas izrečno opozarja na to povezanost: etična obveznost je hkrati tudi izvolitev in nekakšno posvečenje. Kot pri Kantu se tudi pri Levinasu moralnost in religioznost dotikata (Op. prev.).

⁶⁸ Ne gre za nobeno vzajemnost ali simetričnost. Francoski »l'un-pour-l'autre« v tem primeru ne pomeni »drug-za-d drugega«, temveč »eden-za-d drugega«, ker gre za nesimetrično razmerje: jaz sem odgovoren za drugega ne glede na to, ali mi drugi to vrača ali ne (Op. prev.).

⁶⁹ Zelo značilno je, da ima empirično beseda pomembnost pomen pozornosti, ki jo kdo zasluži.

sploh lahko rečemo, da se pomenljivost, ki je vendar starejša od vsake podobe, zarišuje? Ker smo drugod⁷⁰ pokazali skrito rojevanje sistema in filozofije iz te vzvišene umljivosti, se k temu ne bomo vračali.

Umljivost transcendence ni ontološka. Božje transcendence ni mogoče izreči in ne misliti z izrazi, ki izražajo bit in ki je prvina filozofije, za katero filozofija ne vidi nič drugega kot noč. A razpoka med filozofsko umljivostjo in onstranstvom biti oziroma protislovje, ki bi nastalo, če bi hoteli zapopasti neskončno, ne izključuje Boga iz pomenskosti. Če naj ta ne bo ontološka, je ne smemo skrčiti na gole misli, ki se nanašajo na upadajočo bit, na neobvezne poglede in besedne igre.

V današnjem času — in prav v tem je njegova modernost — bremeni filozofijo domneva, da je ideologija. Ta domneva se ne more sklicevati na filozofijo, kjer se kritični duh ne more zadovoljiti z domnevami, temveč mora pokazati svoje dokaze. Vendar pa črpa ta — neovrgljiva — domneva svojo prepričevalno moč od drugod. Njen začetek je v kriku etičnega upora, v pričevanju odgovornosti, v preroštvu. Trenutek, ko v duhovni zgodovini Zahoda postane filozofija predmet sumničenja, ni kateri koli. Če priznavamo s filozofijo — oziroma filozofsko — da je Stvarnost umna in je samo Umnost stvarna, hkrati pa ne moremo ne utišati ne prikriti krikov tistih, ki že takoj naslednji dan mislijo spremeniti svet, pomeni, da se že gibljemo v območju smisla, ki ga zaobjetje ne more zapopasti, in med razlogi, ki jih »um«⁷¹ ne pozna in ki nimajo v filozofiji svojega začetka. Tako bi torej pričeval smisel o onstranstvu, ki pa ne bi bil **nikogaršnja dežela** ne-smisla, v katerem se kopičijo mnenja. **Ne filozofirati bi se ne pravilo »še filozofirati«** in ne podleči mnenjem. Ta pomen izpričujejo medklici in kriki, še preden se razkrijejo v povedih. To je pomen, ki pomenja novo zapoved, kot sporočen ukaz. Njegovo razodetje v kaki temi je že izpeljanka iz njegove ukazujoče pomenskosti: etični pomen ne pomenja **za** tematizirajočo zavest, temveč sporoča ukaz **subjektivnosti**, ki je v celoti pokorščina in se pokorava, preden razume. To je trpnost, ki je bolj trpna kot spoznanjska sprejemljivost, kot sprejemljivost, ki si vzame nase, kar jo zadene. Potemtakem pomenskost in etičnost nimata podlage v nobeni predhodni strukturi teoretičnega mišljenja ali govornice ali jezika. Govorica ne učinkuje na pomenskost nič bolj kot forma na materijo. To nas spominja na razliko med formo in pomenom, ki se pokaže v formi, in to v moči svojih odnosov z jezikovnim sistemom. To velja, tudi če je **povedano** treba **preklicati**, kar pa je treba, da izgubi svojo jezikovno predrugačenje; tudi če je treba smisel zreducirati, da izgubi »madeže«, ki jih je dobil ob svoji izpostavitvi svetlobi ali svojemu bivanju v senci; tudi če je enotnost govora treba nadomestiti z izmenjavno povedanega in preklicanega ter preklicanega in preklicanega. Tako razpade vse-mogočnost logosa, logosa sistema in sočasnosti. Tako razpade logos v tisto, ki pomeni, in tisto, kar pomeni. Tisto, kar pomeni, pa ni **samo** tisto, ki pomeni.⁷² Tako smo proti vsakemu poskusu, da bi pomešali tisto, ki pomeni, s tistim, kar pomeni. S tem bi namreč pregnali transcendenco iz njenega prvega in zadnjega pribežališča, saj bi v senci filozofije, za katero je smisel isto kot razkrivanje biti in razkrivanje **bivanju** biti, vse mišljenje izročili jeziku kot sistemu znakov.

⁷⁰ Prim. **Autrement qu'etre**, 59 in 195.

⁷¹ Nova besedna igra: v francoščini pomeni »raison« tako kakor v latinščini »ratio« hkrati »razlog« in »um« (Op. prev.).

⁷² Tukaj Levinas očitno nasprotuje strukturalizmu, ki je tisto, kar nekaj pomeni (»signifié« — označeneč, vsebina) reduciral na tisto, ki pomeni (»signifiant« — označevalec, znak) (Op. prev.).

Transcendenco je pomenskost in pomenskost kot ukaz subjektivnosti je pred vsakim izrekom: čisti eden-za-drugega. Uboga etična subjektivnost, ki ji je odvzeta svoboda! Razen če ni v tem travma razcepitve jaza v avanturi, ki jo doživljamo z Bogom oziroma po Bogu. Dejansko pa je že to dvoumje za transcendenco potrebno. Transcendenco je dolžna, da prekine svoje dokazovanje in kazanje, svojo pojavnost. Potrebno je, da ostaja svoje dokazovanje in kazanje, svojo pojavnost. Potrebno je, da ostaja v območju skrivnostnega dajanja znakov in dia-hronije. V tem ni treba videti le to, da je gotovost krhka, temveč da jo razbija enost transcendentalne apercepcije, kjer imanenca vedno zmaga nad transcendenco.

Prevedel Anton Stres

Valter Dermota

Mariologija 2. vatikanskega koncila in po njem

I. MARIOLOGIJA ZADNJEGA KONCILA

1. Konec ene in začetek druge dobe

Pij XII. je 1. novembra 1950 razglasil versko resnico o Marijinem vnebovzetju. V marijanskem letu 1953/54 so praznovali stoletnico, ko je razglašena verska resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju in je doseglo pobožno navdušenje višek, se je končalo dolgo obdobje razpravljanja o štirih Marijinih dogmah, ki je trajalo skoraj dva tisoč let. Toda razvoj je šel še naprej in nakazal nove pomembne naloge in cilje.

Leta 1958 je bil v Lurdu mariološko-marijanski kongres in je sprožil tako imenovano »marijansko vprašanje«. Poleg tesne povezave Marije z Jezusom Kristusom, zlasti kar zadeva posredovanje vseh milosti in sodelovanje pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in iz tega izhajajočo kristotipično mariologijo, se je pojavila že pričujoča, sedaj pa izrazito poudarjena ekleziotipična smer; ta je poudarjala Marijino članstvo, pričujočnost in delovanje v Cerkvi, ki v zakramentih deli milost in s tem posreduje odrešenje. Tako se je poleg tradicionalne mariologije, ki se povezuje s soterologijo (odrešenjsko delo Jezusa Kristusa), začela oblikovati še mariologija z bolj tesno povezavo s skupnostjo vernikov oziroma Cerkvijo.

V tej dvojnosti mariološkega razmišljanja je papež Janez XXIII. 25. 1. 1959 napovedal vesoljni cerkveni zbor in ga 11. 10. 1962 tudi odprl. Zaradi spremenjenih zgodovinskih okoliščin je namesto centralistično urejene Cerkve želel uvesti kolegialno vodstvo z vsemi škofi na svetu. Katoliško Cerkev je odprl nasproti drugim krščanskim Cerkvam in svetovnim religijam. Čutil se je soodgovornega za mir na svetu in želel dobro celemu človeštvu. Svoje poglede je razjasnil v enciklikah *Mati in učiteljica* (1961) in *Mir na zemlji* (1963) (prim. Salvatore Meo, *Concilio Vaticana-*

no II. v Nuovo dizionario di mariologia, Roma 1965, stran 381). To je v cerkveno dogajanje vneslo popolnoma nove kategorije (načine mišljenja), kar je tudi v mariologiji vodilo ne k revoluciji ali evoluciji, temveč k popolnoma novemu obravnavanju problemov (Gozzelino 40) in zato k novi mariologiji in novemu marijanskemu čiščenju.

2. Predpriprava in priprava (1959 – 1962)

Od 1959. je prišlo na sv. sedež mnogo prošenj za obravnavo marioloških in marijanskih vprašanj na prihodnjem koncilu. Nad 600 jih je prosilo za izrecno obravnavanje blažene device Marije. Ni manjkalo do natančnosti izdelanih pravilnikov in formulacij za slovesno razglasitev novih verskih resnic o Mariji. Kakih 300 prošenj škofov, teoloških fakultet, znanih teologov in redovnih družb je predlagalo slovesno razglasitev Marije posrednice vseh milosti in jasne določbe za Marijino čiščenje. To je bila predpriprava.

V pripravi od novembra 1960 do oktobra 1962 so Marijo vključili najprej med »Posebna vprašanja« in potem v razpravo o Cerkvu in blaženi devici Mariji, kjer so jo obravnavali v odnosu do Jezusa Kristusa in do Cerkve. Toda za besedilo odgovorna komisija je marca 1962 Marijo ločila od razprave o Cerkvu in besedilo poslala koncilskim očetom.

3. Prvo zasedanje koncila od oktobra do decembra 1962

Kardinal Ottaviani je predložil, da bi najprej obravnavali že predloženo besedilo, ga odobrili in na koncu prvega zasedanja koncila 8. 12. 1962. razglasili praznik Marije Brezmadežne. Toda koncilski očetje niso vzeli v pretres listine o Mariji, pač pa so po priporočilu predsedstva obravnavali dokument o Cerkvu in enotnosti Cerkva. Ob koncu zasedanja so škofove povabili, naj pošljejo svoje opombe in povedo, ali naj dokument o Mariji vključijo v dokument o Cerkvu. Toda papež Janez XXIII. je dal dokumentu nov naslov – O blaženi devici Mariji materi Cerkve – ne da bi bil spremenil besedilo, in ga poslal koncilskim očetom.

4. Drugo zasedanje od 29. septembra do 4. decembra 1963

Izoblikovali sta se dve struji: ena je na osnovi najnovejših marioloških raziskovanj in zaradi ekleziološkega razpoloženja na koncilu hotela dokument o Mariji vključiti v dokument o Cerkvu, druga pa je zaradi edinstvenega odnosa do Jezusa Kristusa in s tem najtesneje povezana z njim in Cerkvijo želela posebno listino o Mariji. Dne 29. 10. 1963 so glasovali in od 2193 volilcev so se s 17 glasovi večine izrekli za vključitev dokumenta o Mariji v dokument o Cerkvu. 3. 6. 1963 je Janez XXIII. umrl. Sledil mu je Pavel VI. Ta je predlagal, da bi 1. nauk o Mariji vključili v dokument o Cerkvu, 2. nakazali Marijino prednostno mesto v Cerkvu in 3. natančno določili Marijin odnos do Jezusa Kristusa in do Cerkve. O. Balić, ki je zastopal mnenje samostojnega dokumenta o Mariji, in mons. Philips, ki je zagovarjal mnenje o vključitvi nauka o Mariji v dokument o Cerkvu, sta kot izvedenca po petkratni predelavi besedila marca 1964 končala delo in koncilski očetje so dobili v roke osnutek dokumenta O blaženi devici Mariji v skrivnosti Jezusa Kristusa in Cerkve.

5. Tretje zasedanje od 16. septembra do 21. novembra 1964

Koncilski očetje so o novo oblikovanem dokumentu temeljito razpravljali in 29. 10. 1964. prvič volili. Ker je 521 volilcev od skupno 2091 zahtevalo popravke, sta

mons. Philips in O. Balić listino še štirikrat predelala. Po dveh glasovanjih – odločilno je bilo 20. 11. 1964 – so dokument odobrili z 2134 pozitivnimi glasovi. Papež Pavel VI. je 21. 11. 1964 slovesno objavil konstitucijo o Cerkvi z VIII. poglavjem o Mariji in razglasil Marijo za mater Cerkve. Znašli smo se v položaju, podobnem onemu leta 325 po Niceji in leta 431 po Efezu. Začelo se je novo obdobje.

6. Značilnosti VIII. poglavja konstitucije o Cerkvi (o Mariji)

1. *Izhodiščno stališče 2. vatikanskega cerkvenega zbora*

Navadno označujejo 2. vat. cerkv. zbor kot pastoralen, to pa ne pomeni doktrinalen, temveč poln skrbi za neposredno dušnopastirsko delo odrešenja v našem času. Ta protidoktrinarnost in zanimanje za konkretno življenje v Cerkvi je posledica velikega duhovnega premika, ki ima svoje korenine v sodobni eksperimentalni (evropski) in utilitaristični (ameriški) miselnosti, ki je dobila svoj filozofski izraz v eksistencializmu. Vsako bitje je sestavljeno iz esence ali bistva in eksistence ali biti. Grška in srednjeveška filozofija sta hoteli dognati bistvo in s tem razjasniti, kaj stvari so. Moderna filozofija, ki je podoba duševnega razpoloženja dobe, pa se je osredotočila na bit ali eksistenco in hoče dognati značilnosti biti, v katerih živi in dela posameznik, ki je edini nosilec biti. Ta bit se kaže v počutju in delovanju posameznega človeka. Zato moderna filozofija raziskuje razmere časa in prostora, v katerih se razvija človeška eksistenca. To iskanje je filozofe in z njimi teologe, antropologe in vse, ki se ukvarjajo s človeško usodo, pripeljejo do zanimanja za bistva in do pozornosti za človekov konkreten položaj.

2. vat. koncil je s svojo »pastoralno« usmeritvijo na eksistenco v času in prostoru v najvišji meri interpretiral = razlagal svoj čas in je verjetno največji spomenik sodobne miselnosti.

To je imelo med drugim odločilne posledice tudi za obravnavanje Marije matere Jezusa Kristusa. Koncil ne gleda Marije v njenem bistvu, v njeni izrednosti, njeni posebnosti ali v njenih statičnih lastnostih, temveč v njeni funkciji, nalogi in delovanju. Koncil ne zavrača ali odreka, kar so v preteklih stoletjih rekli ali občudovali v Mariji – vse to je v redu in prav – pač pa svojo pozornost osredotoča na to, kaj Marija danes dela (ne, kar je; o tem so razpravljali že dva tisoč let) in kake naloge opravlja.

Ne gre za prekinitev neke dobe ali nekega dogajanja v obravnavanju Marije, temveč za prenos pozornosti od enega dogajanja na drugo zaradi novih dejavnikov, ki so se pojavili. Naj kot primer povemo naslednje: ko se je v 18. st. začela industrializacija, ljudje niso opustili poljedelstva, saj je bilo do takrat temeljna gospodarska panoga, temveč so le svoje skrbi prenesli na industrijo in njene zakonitosti: ko je Gutenberg iznašel tisk, ljudje niso opustili rokopisa, le glavno skrb pri posredovanju misli so posvetili tisku; ko so pred nekaj desetletji izumili elektronska komunikacijska sredstva radio in televizijo, niso odpravili tiska, pač pa so pozornost posvetili tem novim in mnogo bolj učinkovitim sredstvom obveščanja. Tako Cerkev po 2. vat. cerkv. zboru svoje pozornosti ne posveča toliko Marijinim »bistvenim« in s tem statičnim lastnostim, temveč jo gleda v njenem delovanju. To ni zavračanje prejšnjega, temveč zanimanje za to, kar je danes pomembno.

Ti novi dejavniki, ki prej niso bili tako jasno pričujoči v Cerkvi, so biblični, antropološki, ekumenski in pastoralni vidiki.

2. Biblični vidik

Ko so reformatorski in katoliški teologi v 16. st. ugotovili, da Sv. pismo zelo malo pove o Mariji in da s temi podatki ni mogoče oblikovati kake znanosti, so pri tem izhajali iz enakega znanja ali bolje rečeno enakega »nepoznanja« Sv. pisma. Toda protestanti so zaradi svojega stališča sola scriptura ali »Sv. pismo je edini vir razodetja« posvetili vse sile raziskovanju Sv. pisma in v zadnjih stoletjih tudi katoliške znanstvenike spodbudili k bolj zavzetemu študiju Sv. pisma. Na tem področju smo dosegli silen napredek. Na osnovi tako temeljitih spoznanj in zlasti še na osnovi celotnega pogleda na Sv. pismo, ki je mogoče šele po natančnejšem poznanju posameznih delov, sta mnogo bolj razvidna tudi podoba Marije in njen delež pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa.

Danes ne potrebujemo več »de Maria numquam satis, decuit-potuit-ergo fecit« in velike dialektične sposobnosti sicer upoštevanja vrednih teologov, da moremo kaj povedati o Mariji, temveč nam Sv. pismo v luči izročila cerkvenih očetov in Cerkve lahko pove toliko, da si ustvarimo čisto novo podobo matere božje Marije. VIII. poglavje o Cerkvi gradi skoraj izključno na Sv. pismu in cerkvenih očetih in ne potrebuje kakšnih filozofsko-teoloških dedukcij. Sv. pismo in izročilo sta opravila svoje delo.

3. Antropološki vidik

Ob naravoslovnih vedah so napredovale tudi vede o človeku (ántropos) ali antropološke vede. Tudi tukaj je v ospredju eksistenčni vidik. Danes niso v središču pozornosti samo splošna pravila in zakonitosti človeškega vedenja, temveč čisto konkretno vedenje določenega človeka (ali kvečjemu določenih človeških tipov) ali njegova osebnost.

Osebnost pa je najprej oseba ali konkretna človeška eksistenca, v kateri se človek svobodno odloča in vede. Danes sta na svetu dva tabora: eden hoče človeku zagotoviti popolno svobodo, drugi pa se zavzema za svobodo v korist določenega političnega sistema (kar seveda ni svoboda).

Tudi v Mariji gledamo danes predvsem njeno svobodno odločitev, in to tudi spričo svojega stvarnika in sodnika Boga. Sicer tudi Bog pričakuje Marijino svobodno odločitev, toda Marija nekako zavlačuje svoj pristanek in s tem kaže, da hoče biti svobodna in ne pod kakršnim koli pritiskom. Ta svobodna odločitev pa ni samo v prevzemu naloge Matere božje, temveč tudi v svobodnem sodelovanju pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa, kar pomeni, da je služenje in sodelovanje prevzela prostovoljno. Ker je Marija ženska, dobiva tudi njena ženskost v luči novih znanstvenih dognanj svoj pomen. V luči teh je Marija tudi podoba sodobne ženske.

4. Ekumenski vidiki

Marija sicer ni razlog za razhajanje različnih krščanskih denominacij, se pa ta razhajanja kažejo v nauku in češčenju Marije. Ker je vsem krščanskim denominacijam osnova verovanja Sv. pismo in ker je 2. vat. cerkv. zbor oprl nauk o Mariji izključno na Sv. pismo in pričevanje najstarejšega izročila, je prav nauk o Mariji ena izmed poti, ki morejo voditi k združenju vseh kristjanov v eni Cerkvi.

5. Pastoralni vidik

Namen koncila je bila obnova krščanskega življenja, ki bi bila zgrajena na krščanski verski izkušnji, v kateri ima tudi Marija pomembno vlogo. Na osnovi temeljitega poznanja Marijine vloge in Marijine osebe se v človeku zbudi edinstvena izkušnja občudovanja, ljubezni in želja po posnemanju. Čudovite Marijine slike, prekrasne pesmi, ki opevajo Marijo, brez števila Marijinih svetišč, vse to priča, da je bila v krščanstvu živa ljubezen do Marije in da ta ljubezen živi tudi danes. Na voljo imamo obsežno informacijsko gradivo o Mariji, ki lahko obogati versko izkušnjo in s tem izpopolni krščansko versko doživetje.

6. Misijonski vidik

Vsi ljudje imajo pravico zvedeti resnico o Mariji. Marija je znamenje upanja za sodobni svet. To je zanimivo zlasti za teologijo genitivov: teologija osvoboditve, teologija revolucije, teologija politike, teologija napredka, teologija zemeljskih resničnosti, teologija dela i.p.

Na splošno lahko ocenimo, da je VIII. poglavje O Cerkvi dober kompromis med različnimi, včasih tudi nasprotnimi težnjami. Mariologija prve polovice 20. st. gleda Marijo predysem v sami sebi in njenih prednostih, odlikah in izrednostih. To je ena struja. Na koncilu pa je s 17 glasovi večine zmagala struja, ki postavlja Marijo v odnos do Jezusa Kristusa in Cerkve. Da se izogne nesporazumom, opušča izraz »soodrešiteljica« in rabi »posrednica«, ne da bi obravnaval Marijino posredništvo, ter se približuje naslovom: zagovornica, pomočnica, zatočišče. Odločno pa hoče poudariti: a) da Marijino posredovanje v nobenem primeru ne zmanjšuje posredovanja Jezusa Kristusa in b) Marija posreduje samo po participaciji ali soudeležbi in v tem ni nikdar enaka Jezusu Kristusu. Najraje ima naslov »mati«, ki je najbolj življenjski in izključuje vse nesporazume.

Skrivnost Marije je v tem, da je njeno bivanje v našo korist, da je vse, kar smo mi in še več in bolj kot mi. Marija zavzema prvo mesto za Jezusom Kristusom in je nam najbližje. Marija je z nami v Cerkvi, zato blizu Jezusu Kristusu. Njen sin ji omogoča vsemogočnost priprošnje (Gozzelino 53).

7. Osredotočenje: Marija v odrešenjskem delu Jezusa Kristusa

2. vat. cerkv. zbor o Mariji ni razpravljal zaradi njene osebne svetosti, prednosti, izjemnih posebnosti ali zaradi njenega božjega materinstva, temveč zaradi njene posebne vloge v zgodovini odrešenja. To gledanje na dogajanje odrešenja je novo gledanje neke nove teologije. Obsega pa svobodno božjo odločitev za odrešenje človeka, izbiro 2. osebe presv. Trojice za izvršitev odrešenja, izbiro Cerkve za nadaljevanje odrešenja in pritegnitev Marije po njeni svobodni privolitvi k odrešenjskemu dogajanju. V tem odrešenjskem dogajanju, ki je ena sama velika skrivnost, nastopata dva glavna nosilca: Jezus Kristus kot odrešenik in Cerkev kot nadaljevalka njegovega odrešenjskega dela (Meo, 387).

Koncil gleda Marijo v njenem tesnem odnosu do Jezusa Kristusa odrešenika in do Cerkve kot nadaljevalke odrešenjskega dela. Jezus Kristus in Cerkev sestavljata

isto skrivnost odrešenja in sta oba resnična izvajalca božjega načrta odrešenja. V odnosu do odrešenika Jezusa Kristusa nakazuje koncil Marijino materinstvo in soudeležbo pri odrešenju, njeno pripravljenost božje deklice za osebo in delo Jezusa Kristusa in popolno soglasje s svojim sinom v mišljenju in delovanju. V odnosu Marije do Cerkve vidi koncil v Mariji njenega najodličnejšega člana, s katerim se Cerkev začne, ker jo je Bog poklical, da v Cerkvi izvršuje nenehno materinsko vlogo. Marija je za Cerkev vzor materinskega devišstva, zgled kreposti, apostolske službe in evangelizacije ter začetek in podoba njene eshatološke prihodnosti. Zato jo je Cerkev vedno častila, ljubila, klicala na pomoč in ji izkazovala čast v liturgiji in pobožnosti.

V teh novih pogledih nauka o Mariji se nam kaže Marijina oseba, njeno poslanstvo, prednosti in čiščenje v vsej jasnosti, pomenu, razsežnosti in resničnem smotru. Čeprav to ni nov mariološki znanstveni traktat, je vendar teološko in zgodovinsko natančen pregled nauka o Mariji. Iz tega lahko že nekako slutimo, v kateri smeri se bodo razvijale prihodnje mariološke študije (Meo, 387).

8. Kratka predstavitev vsebine VIII. pog. O Cerkvi, kjer govori o Mariji

Če pomislimo, kako so nekateri koncilski očetje pričakovali, da bo koncil izdal poseben dokument o Mariji materi božji in da od 53 strani obsegajoče konstitucije O Cerkvi VIII. poglavje, ki govori o Mariji, obsega samo osem strani, potem moramo reči: Marija je bila deležna sorazmerno malo pozornosti. Vsekakor pa je tudi res, da je to najgloblje in najtemeljitejše razglabljanje o materi božji Mariji na kakem koncilu.

Poglavje ima naslov: Blažena devica Marija, božja mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Razdeljen pa je takole:

1. V uvodu koncil določi, kakšen namen hoče doseči s svojim obravnavanjem; ta je osvetliti nalogo, ki jo Marija izvršuje pri odrešenju, in nakazati dolžnosti odrešenih ljudi do nje.
2. V prvem delu koncil razpravlja o nalogi blažene device pri odrešenju. Tukaj je Marija prikazana v smislu Stare zaveze in evangelijev: angelovo oznanjenje, Marija Jezusova vzgojiteljica v otroški dobi, Marija v javnem delovanju svojega sina in Marija po sinovem vnebovzetju.

Pri vsem tem ne gre za biološko-rodni odnos med materjo in sinom, temveč za Marijino soudeležbo v odrešenjskem dogajanju Stare in Nove zaveze, zlasti Marija kot odrešenikova mati, Marija kot sodelavka Odrešenika in Marija kot služabnica Gospodova.

3. V drugem delu obravnava koncil Marijo v odnosu do Cerkve. Marija je v službi Jezusa Kristusa zaradi odrešenja. Odrešenje pa se ni končalo z odhodom Jezusa Kristusa v nebesa, temveč se nadaljuje in še danes traja v Cerkvi. To Marijino odrešenjsko delo v Cerkvi poteka: a) v materinski funkciji Cerkvi; Marija sodeluje pri rojstvu otrok za Cerkev in nebesa. Toda značilno je, da koncil ni hotel razglasiti Marije niti za posrednico niti za mater Cerkev, čeprav so naslovi v Cerkvi že pričujoči. Edini odrešenik je Jezus Kristus. Marijino sodelovanje ne zmanjšuje Jezusovega odrešenja niti ga ne zakriva, saj vse prihaja edino od Boga. Koncil Marije ne imenuje mater Cerkve, da ne bi kdo mislil, da je Marija rodila

Cerkev; b) Marija je za Cerkev podoba deviškega materinstva; c) Marija je vzor čednosti za Cerkev; je podoba in začetek eshatološke Cerkve.

4. Končno koncil razpravlja o Marijinem češčenju. Najprej o osnovi, naravi in smotru, potem o značilnostih, ki so: ljubezen, češčenje, priprošnja in posnemanje. Razpravo zaključuje s pastoralnimi normami: gojiti je treba predvsem liturgično pobožnost do Matere božje, častiti njene podobe in skrbeti za poglobljeno spoznanje, ki je osnova za večjo ljubezen. Pri tem opozarja pisatelje in pridigarje, naj zajemajo snov iz Sv. pisma in cerkvenih očetov.

9. Kaj se je spremenilo, kaj je drugače in česa je konec?

Iz povedanega vidimo, da se je *spremenila* metoda mariološkega raziskovanja. Že grške marijanske govornike po koncilu v Efezu 431 pa tudi srednjeveške cerkvene pridigarje cistercijskega in dominikanskega pa tudi frančiškanskega reda je v njihovem navdušenju vodila želja, da bi o Mariji povedali čim več lepega in vzvišeneega. Celó sv. Bernard, ki je izrekel »de Maria nunquam satis = O Mariji nikdar ne govorimo zadosti«, je ob vrnitvi iz Rima dejal sobratom, ki so praznovali Marijino vnebovzetje, takrat samo še pobožno prepričanje in ne versko resnico: »Marija ne potrebuje naših laži, s katerimi bi peli njeno slavo« (Söll). V takem ozračju so nastale zlasti litanije, ki jih je morala Cerkev zadrževati v zelo ozkih okvirih, sicer bi se bile razbohotile v stotine vzdevkov o najrazličnejših lastnostih, ki v Sv. pismu nimajo osnove in ki z dostojanstvom Matere božje ne bi imele nič opraviti. V tem razpoloženju je Luter našel Marijino češčenje in ga je na začetku tudi sam sprejel, saj je cvetelo tudi v avguštinskem redu. Potem pa se je zaradi svoje teorije o edinem odrešilnem delu Jezusa Kristusa začel oddaljevati od tega češčenja.

V reformaciji so se tako protestantski kakor katoliški teologi sprijaznili s prepričanjem, da Sv. pismo zelo malo, premalo pove, da bi na tem osnovali vedo o Mariji. Zato so protestanti opustili razmišljanje o Mariji, katoličani pa so uporabili metodo »deciuit – potuit – ergo fecit« in razvili samostojen mariološki traktat. Ta metoda je ob zelo plodovitih pisateljih, ki so razpravljali o Mariji, ob zelo vnetih govornikih, ki so s to metodo prihajali do vedno novih vzdevkov, ter ob občem marijanskem navdušenju resnično privedla do pretiravanj, o katerih govori tudi koncil (C 67). Koncil ni ničesar in nikogar obsodil ali poklical na odgovornost, ker je imel pastoralni namen, pač pa je odločil, da se moramo v vedi o Mariji nujno zgledovati predvsem po Sv. pismu in cerkvenemu izročilu.

Drugačen je tudi pristop k Mariji ali razlog, zakaj o njej govorimo in jo častimo. Marija je pomembna samo zaradi svojega deleža v odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in Cerkve, to pa je glavni razlog, da o njej govorimo in častimo njen delež pri odrešenju. Tudi vidiki in naslovi, kot so »brezmadežna, v nebesa vzeta«, ki se zdijo izključno osebni, so bili mogoči samo v povezavi z odrešenjskim delom Jezusa Kristusa. Tudi njeno materinstvo in devištvo sta že delež pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa.

Zato Marije ne gledamo več same na sebi, brez odnosa do Jezusa Kristusa in Cerkve, temveč edinole v povezavi z njima. Vendarle pa je vprašljivo, ali bodo sedaj iz programa teološkega študija črtali mariologijo kot samostojno razpravo o Mariji. Pri študiju ne gre neposredno za teološke razloge, temveč za didaktične postopke in ti lahko zaradi ustrežnejše metode obdelave tvarine Marijo obravnavajo tudi v

samostojni razpravi, seveda v odnosu do Jezusa Kristusa in Cerkve. To pravilo velja tudi za katehezo, saj ni samo navduševanje za ljubezen do Marije in njeno češčenje, temveč tudi vsebinska obrazložitev Marijine odrešenjske vloge.

Tudi svojega lastnega češčenjskega ciklusa, kot bi bili npr. Marijino brezmadežno spočetje, Marijino rojstvo, Marijina poroka ali Marijino vnebovzetje, ni mogoče sprejeti brez povezave z odrešenjskim ciklusom Jezusa Kristusa, ki deli cerkveno leto v božično, velikonočno, binkošno in navadno dobo. Dogodki iz Marijinega življenja so pomembni samo takrat, kadar so povezani z Jezusovim odrešenjskim delom. Zato slavimo dogodke iz Marijinega življenja ob Jezusovih praznikih, ki so zlasti pomembni za odrešenje.

»O najpametnejši Devici moramo pametno govoriti«, pravi moderni mariološki pisatelj (Söll), zato moramo opustiti vse, kar se ne sklada z njenim dostojanstvom. In dostojanstvo terjaja kot prvo, da govorimo samo tisto, kar je res in kakor je res. To se pravi, da pomena stvari niti ne zmanjšujemo niti jih ne povečujemo in pretiravamo. In tega naj bi bilo pri mariologiji in marijanski pobožnosti konec: pretiravanja. Gotovo se bo kak govornik ali navdušen katehet v svoji ljubezni do Marije privoščil izraze, ki jih je mogoče razumeti samo v okoliščinah, v katerih so bile izrečene, vendar je treba tudi pri tem upoštevati pravilno mero in pametno razmerje med dejstvi in prikazovanju teh.

II. MARIOLOGIJA IN MARIJANSKA POBOŽNOST PO 2. VATIKANSKEM CERKVENEM ZBORU

Wolfgang Beinert je 1973 v knjigi *Kako naj danes govorimo o Mariji?* (Wurzburg, Katedralschule), v kateri povzema svoje radijske govore o Mariji, tožil, kako težko je govoriti o Mariji. Stvar je bila že tako kritična, da je protestantovski teolog Karl Barth, ki je redno poslušal katoliške oddaje po radiu, presenečen mislil, da je tudi v katoliški Cerkvi mogoče živeti brez Marije, ker tako malo govorijo o njej.

Toda Beinert je v drugi izdaji iste knjige, ki je v nekaj mesecih pošla, zastavil drugo vprašanje: ali je leta 1974 še mogoče v naslov upravičeno staviti vprašaj, ko je takojšnja razprodaja knjig pokazala, da ljudje hočejo, da se govori o Mariji, in so voljni poslušati, če jim kdo govori. Poleg tega je papež Pavel VI. 2. februarja 1974 izdal apostolsko pismo *Mariialis cultus*, ki je nadaljevanje VIII. pog. O Cerkvi in v katerem v skladu z liturgično konstitucijo podaja navodila za Marijino češčenje. S tem dokumentom sta mariologija in Marijino češčenje zopet pridobila pomen; to med drugim pričata dve enciklopediji o Mariji, *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984 in *Nuovo dizionario di mariologia*, Roma 1985 ter cela vrsta priročnikov za mariologijo in marijansko češčenje. Zato lahko govorimo: 1. o mariološki in marijanski krizi od 1965 – 1975, 2. o marijanskem in mariološkem prerodu z *Mariialis cultus* leta 1974 in 3. o položaju mariologije in marijanske pobožnosti po *Mariialis cultus* do danes (Beinert 1974, 7 – 12).

1. Mariološka in marijanska kriza v letih od 1965 1975

1. Težave

Kardinal Suenens pravi: »Po koncilu se je med intelektualci, če ne tudi med verniki, pojavil odpor proti esencialistični, deduktivni in abstraktni mariologiji, ki je bila osnovana na razmišljanjih o Marijinih prednostih zunaj kristološkega okvira, pobožnosti zunaj liturgičnih mejá, proti zasebnim razodetjem brez povezave s Sv. pismom. Koncilska ekumenska usmeritev je vodila k temu, kar nas druží, in odvrácala od tega, kar nas ločí, in s tem k protimarijanskemu razpoloženju oziroma močni zadržanosti. In kakor pri vsaki reakciji, tudi tu nismo uspeli preprečiti pretiravanj« (Gozzelino, 55).

Gozzelino nadaljuje: »Koncilska mariologija je pokazala, kako ni mogoče iti naprej, ni pa nakazala poti, po kateri naj bi šli. Odpravili so kvantiteto v prid kvalitete, zavrnili dedukcijsko sklepanje in nakazali zgodovinsko induktivno metodo, izrekli so se proti abstraktnim mariološkim teorijam in priporočili biblično konkretnost. Toda tudi to je bila zopet samo teorija, niso pa nudili konkretnega, kako in kaj, zlasti pa še po novih načelih pisanih knjig. Zato je vsak poskušal sam in zaradi pomanjkanja strokovnosti naredil s tem več škode kot koristi.

S tem da so odpravili samostojno mariologijo in jo vključili v celotno teološko dogajanje, so razglabljanje o Mariji še bolj zapletli. Teologija je namreč sama imela celo vrsto problemov in se ni mogla ukvarjati še z mariološkimi vprašanji. Bila je vsa zaposlena z ustvarjanjem nove, celotne teologije in ni mogla posvečati potrebne pozornosti mariologiji. Nova teologija išče zgodovinsko osnovo, se osredotoča okoli miselnih jeder in daje poseben pomen ortopraksi in hermenevtiki. To so sicer koristni vidiki tudi za mariologijo, vendar niso reševali njenih problemov. Danes vemo, da je poleg argumentativne (dokazovalne) tudi narativna (pripovedovalna, zgodovinska) teologija, ki bi bila primerna za mariologijo, toda takrat je še ni bilo.

Pokoncilsko teološko razmišljanje se ne suče samo okoli tradicionalne osi Bog, Kristus in Cerkev, temveč zlasti okoli resničnosti, ki sestavljajo človekovo zemeljsko bivanje. Tu je mesto za teologijo genetikov in za mariologijo človeških danosti, kot jo danes obravnava teologija magnifikata. Teološko razglabljanje ni usmerjeno samo k jasni izpovedi vere, temveč hoče pripeljati ljudi do »izvrševanja resnice« v določenih okoliščinah zgodovinskega dogajanja. Prav tako ne gre za statično ohranjanje razodetih resnic v depositum fidei = zaklad verovanja, temveč za prilagajanje evangeljskega sporočila okoliščinam življenja. Vsak izmed teh teoloških problemov ima za posledico mariološke vidike, ki jih takoj po koncilu niso mogli reševati strokovni teologi, temveč so jih vzeli v roke praktiki, žal, z nevšečnimi posledicami.

Vsekakor je treba priznati, da je VIII. poglavje O Cerkví primer urejenega, strogega in prizadevnega obravnavanja; je pa kompromis in s tem mnogih ne more zadovoljiti. Glavne pomanjkljivosti so: pomanjkanje natančne opredelitve odnosa Marije do Svetega Duha, zato iz tega izhajajoč videz, da Marija tekmuje s svetim Duhom, zlasti še zato, ker so ji podelili naslove priprošnjica, pomočnica, posredovalka, ki jih Sv. pismo navadno pripisuje Svetemu Duhu. Patriarh Atenagora je dejal: »Brez Svetega Duha je BOG daleč, Kristus ostaja v preteklosti, evangelij je mrtva črka, Cerkev postaja organizacija, avtoriteta oblasti, oznanjevanje, propaganda, bogočastje, spomin in človeško delovanje morala sužnjev.« Lahko bi nadaljevali: brez Svetega Duha Marija ni Marija (Stefano de Fiores, Sveti Duh in Marija

v *Madre di Dio* 5/1986, 5 – 6). Zelo pomanjkljivo je nakazan tudi odnos do Boga Očeta, tako da se zdi, kot da Marija ne bi imela tega odnosa. Ne zadosten je tudi antropološki poudarek Marije, kar se kaže zlasti v vprašanju o krščanski ženski v današnjem času (Gozzelino, 56 – 57).

Tudi dejstvo, da je nova struja zmagala samo s 17 glasovi večine, je jemalo dokumentu učinkovitost in prodornost.

2. *Novi začetki*

Gozzelino meni, da so v smislu novih koncilskih navodil o teološkem razpravljanju nastale tri smeri: a) zgodovinsko odrešenjska, biblično ekumenska, b) unitariščno hermenevtska in c) pnevmatološko antropološka.

a) Zgodovinsko odrešenjska, biblično ekumenska smer gradi mariologijo na strogo zgodovinski metodi: vse trditve morajo izhajati iz virov. Vir je prvo izročilo in Sv. pismo v smislu demitologizacije in ritualizacije božje besede. V tem smislu skušajo prikazati Marijo iz Nazareta, kakor jo kažejo prva poročila, po katerih so zapisani evangeliji. Zanimivi so samo odrešenjski vidiki. Tudi biblične osnove Marijinih prednosti, kot sta brezmadežno spočetje in vnebovzetje, ki ju je katoliška Cerkev avtoritativno razglasila za verski resnici, sta predmet raziskovanja. To povzroča odobravanje protestantov in ekumensko zbližanje. Protestantski katekizem za odrasle pravi: »Ženski element, sprejemljivost, materinstvo in služenje sodijo med najboljše, kar premore krščanstvo. Marija ni samo katoliška, temveč tudi evangeljska = protestantska.« Vendar pa zaradi osnovnega vprašanja oproščanja, ki ga vrši samo Jezus Kristus brez vsakega drugega sodelovanja (Marija), niso napredovali.

b) Unitarni = enotnostni in hermenevtski vidik skuša Marijo vključiti v celostno odrešenjsko dogajanje. Tu nastopi vprašanje, v katerem delu teologije ima mesto mariologija in kam sodi v celotnem krščanskem čiščenju marijanska pobožnost. Eni, med drugimi Stefano de Flores, menijo, da je treba Marijo obravnavati analitično, to je vse elemente vere v odnosu do nje: brezmadežno spočetje pri odrešenju, svetost pri opravičenju, materinstvo pri učlovečenju, devištvo v ekleziologiji, vnebovzetje v eshatologiji. Na osnovi take mariologije bi Marijo čistili ob njenih praznikih in ne bi delali paralelizmov, kot so mesec maj, mesec rožnega venca i.p. Drugi bi nauk o Mariji radi navezali na apostolsko veroizpoved, ki pravi »spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije device«. Tako bi mariologijo tesno povezali s celotno teologijo. Tretji bi radi videli mariologijo v enem samem enotnem traktatu brez izolicianizma in vključenem v celoten sistem teologije. S tem bi lahko dosegli enovitost v pobožnosti. Ti vidiki trpijo zaradi dvojnosti polov kristotipične in eklezio-tipične mariologije v prid eklezio-centričnosti, kar se je pokazalo že na začetku 2. vat. koncila. Mnogo je odvisno od politično-socialnih okoliščin: južnoameriške teologije poudarjajo Marijino eksemplarnost = zglednost v smeri političnega delovanja s socialno zavzetostjo, evropske mariologije pa imajo pred očmi krščansko odrešenje v smislu božjega kraljestva ali *razlage = hermenevtike*. *Narativne = pripovedovalne* teologije se opirajo na Sv. pismo, zgodovino odrešenja in zgodovinsko oprijemljivost. Sicer nimajo namena pisati Marijine biografije = življenjepisa, vendar pa pridno zbirajo vse zgodovinske, biblične in teološke podatke z namenom, da bi prikazali čim jasnejšo Marijino podobo. Ortopraksija = pravilno ravnanje – ne skuša Marije častiti, temveč v njej najti vodilo, ključ za razumevanje naše sedanjosti

in prihodnosti. Če jo častijo, pa jo takó, da jo posnemajo. To močno poudarja antropološki vidik, ki je bil več ali manj pozabljen ali odrinjen na rob dogajanja. To vodi k interdisciplinarnosti, katere predstavnik je zlasti René Lauretín. Razlage = hermenevtika je navzoča zlasti pri vsebini. Tu gre za verski resnici brezmadežnega spočetja in vnebovzetja, ki dobivata v luči najnovejših antropoloških in eshatoloških dognanj precej drugačen pomen kot tedaj, ko sta bili razglašeni za verski resnici (Gozzelino, 58 – 65).

c) Pnevmatološko antropološka smer. Nemški teolog H. Mühlen govori o nedodelanosti nauka o Svetem Duhu pri obravnavanju Marije. Zdi se, da je Marija prevzela vlogo Svetega Duha, kar bi lahko razbrali iz gesla »po Mariji k Jezusu«, kjer bi morali dodati vsaj »v Svetem Duhu«, kjer ugotavljamo »preskok« od Marije k Jezusu. Pavel VI. pravi v pismu kardinalu Suenensu 1975, da ne gre za »preskok« temveč za molitev, v kateri Marija prosi Svetega Duha, naj izvrši »svoje delo«. Marija je zgled poslušnosti Svetemu Duhu, Svetega Duha je treba vernikom prikazati v pravi luči (prim. Stefano de Fiores, Sveti Duh in Marija v Madre di Dio 5/1986, 8). V letih od 1968 do 1982 so najmanj na osmih kongresih razpravljali o odnosu med Svetim Duhom in Marijo. Po mednarodnem marijanskem kongresu 1975 je bilo objavljenih več kot 10 del s to tematiko. Pentekostalno gibanje, ki se je začelo na univerzi Duquesne v Pittsburgu ZDA, je zasnovano na Mariji, ki je »najdragocenejši dar Svetega Duha«. Od takega obravnavanja ima korist zlasti ekumenizem, ki postavlja Marijo na pravo mesto v odnosu do Svetega Duha (erat templum dei et non deus templi = bil je tempelj boga in ne bog templja). Sveti Duh je Duh Jezusa Kristusa in ne Marije, prihaja od Jezusa Kristusa in se usmerja k Mariji; Jezus Kristus je dajalec Svetega Duha, Marija ga samo sprejema. Marija je v tej luči največji karizmatik in kot taka je najbližje človeku današnjega časa.

Antropološki vidik zadeva marijansko ljudsko pobožnost, mariofanije = Marijina javljanja – in sodobni feminizem. Skromno nazareško dekle, močna žena pod križem svojega sina je bila za milijone moških in za brezštevilne ženske neposredna pobuda za krščansko življenje in trdnost v veri. Ob pogledu na Marijo se jim je odpirala nedoumljiva veličina prihodnosti, v njej pa silna pobožnost ponižanih in zavrženih. V ljudski pobožnosti ni vse čustvo in bivanjska ogroženost, temveč tudi globoka človeška vsebina. Tega z razumom, ki hoče dognati tudi skrivnosti, ni mogoče dojeti, ker gre za skrivnost človeške duše, ki je vedno na poti k Bogu. Teologija brez ljudske pobožnosti je mrtvo telo, pobožnost brez teologije pa telo brez duše. Marijina javljanja so zgodovinsko dejstvo, ki ga ni mogoče ovreči. V bistvu gre za skrb matere, ki hoče svoje otroke obvarovati hudega. Matere store za svoje otroke tudi najbolj nepredvidene stvari. In katera je boljša mati kot Marija? V smislu sodobnega feminizma ali gibanja za popolno uveljavitev pravic ženske nam Marija kaže pravo feminilnost ali skupek značilno človeških moči, ki jih uresničuje ženska, ko se uveljavlja na kulturnem, socialnem, psihološkem in političnem področju. Njene moči se sproščajo ob stiku z moškimi značilnostmi in omogočajo silno učinkovitost. Marija v tej luči ni samo *typus* = podoba *mulieris* = ženske temveč *typus Ecclesiae* = vzor Cerkve (Gozzelino, 66 – 69).

2. O Marijinem češčenju Pavla VI.

Papež Pavel VI. se je zavedal velike praznine, ki je nastala po 2. vat. cerkv. zboru, ko je VIII. poglavje o Cerkvi nakazalo nova načela in smeri, po katerih naj se

razvijata mariologija in marijanska pobožnost, ni pa dal navodil, kako naj se to izvede, kar navsezadnje tudi ni naloga koncila. Toda pri tem je nastajala škoda in zadevo je bilo treba čimprej razčistiti ter zaključiti. To se je zgodilo z *Marialis cultus* dne 2. februarja 1974.

Marialis cultus = O Marijinem češčenju je tako po vsebini kakor po čutenju nadaljevanje konstitucije O Cerкви v obliki apostolske spodbude. Obenem pa je nadaljnji razvoj koncilskih tem v smislu pokoncilskih mariologij, katerih namen je obnova Marijinega češčenja. Obravnava trinitarno (Odrešenik, Sveti Duh, Marija in Cerkev), ekleziološko in kristološko vsebino Marijinega češčenja z bibličnega, liturgičnega, ekumenskega in antropološkega vidika.

Marialis cultus je končal obdobje negotovosti in iskanja in jasno nakazal, kako si pokoncilska Cerkev predstavlja in želi Marijino češčenje. Vsi so si oddahnili in skušali po svojih močeh udejanjiti naročila.

3. Mariologija in marijanska pobožnost po *Marialis cultus* do danes

1. *Pot k srečanju z Jezusom in negotium saeculorum*

Benediktinski opat Hugo Lang je v veliki knjigi ikon in krščanskega slikarstva z naslovom *Marija nebeška kraljica* (1983) svoje delo postavil pod dvojno geslo: Ker je Marija po vsej pravici pot, ki nas vodi h Kristusu, se ne more nikdar zgoditi, da bi tisti, ki Marijo sreča, ne srečal tudi Kristusa (Pavel VI. Mesec maj 1965), in *Maria negotium omnium saeculorum* = Marija je dogajanje vseh časov (Bernard iz Clairvauxa). Zdi se, da je takó tudi z mariologijo v zadnjih petnajstih letih po *Marialis cultus* in petnajst let pred začetkom tretjega tisočletja odrešenjskega dela Jezusa Kristusa. Na naši poti, zaradi toliko okoliščin temni in zaradi toliko vzrokov naporni, ni lahko priti k Jezusu Kristusu in s tem k odrešenju. Mnogo laže je najprej srečati Marijo in potem z njo, pod vodstvom Svetega Duha, priti k Jezusu Kristusu. Tako meni papež, ki se je na 2. vat. koncilu tako krčevito pa tudi pametno boril za Marijo in s tem za naše odrešenje. Hugo Lang v svoji knjigi iz leta 1983 konkretno nakazuje, kako naj danes govorimo o Mariji. Toda Marija ni stvar samo 2. vat. koncila in časa, ko se pripravljamo na začetek tretjega tisočletja odrešenja, temveč je *negotium* = zadeva, naloga in delo vseh stoletij. Odrešenje je problem vsega človeštva in se je začelo s prvima človekoma, končalo pa se bo z zadnjim prebivalcem Zemlje. Zato je tudi Marija glavna človekova sodelavka pri odrešenju, stvar vseh stoletij in ima danes nekaj posebnih poudarkov.

2. *Pobožnost in nauk o Mariji papeža Janeza Pavla II.*

Poleg *Marialis cultus* Pavla VI. iz leta 1974 je na celotno dogajanje okoli Marije izredno pospeševalno vplivala najprej osebna pobožnost, od 1987 pa enciklika na mariološkem področju Janeza Pavla II.: najprej *Totus tuus* v njegovem grbu, v katerem je zajeta vsebina njegovega papeževanja, potem čudežna hkratnost atentata, ki bi bil v normalnih okoliščinah smrtonosen, s 13. majem – spominom na Fatimsko mater božjo; njegovi obiski Lurda in Fatime, kjer je nakazal zelo pomembne mari-

janske smernice; njegovo posredovanje pri ljudski pobožnosti v Južni Ameriki na konferenci južnoameriških škofov in končno njegova marijanska enciklika ob marijanskem svetem letu 1987 – 1988 kot pripravo na tritisočletnico odrešenja. Vse to je potrditev tradicionalne marijanske pobožnosti, ki jo je prinesel iz svoje rodne Poljske in jo sedaj kot papež skuša prenesti na vso Cerkev, ki je verne Marijine častilce v njihovi marijanski pobožnosti potrdilo, in one, ki so zaradi pokoncilске negotovosti začeli dvomiti o Mariji, opozorilo, da ima Marija vedno prostor v katoliškem verskem življenju. Tiste pa, ki so do Marije zavzeli odklonilno stališče, pa razlogi marijanske enciklike vabijo k premisleku o primernosti ali neprimernosti, da ne rečemo pravilnosti ali nepravilnosti njihovega stališča. Prav v odnosu sedanjega papeža do Marije se potrjuje resničnost reka: »Besede mičejo, zgledi vlečejo.« Leta 1984 je pisal tržaškemu škofu o tem, kaj je »vidik marijanske duhovnosti«: »To je neposreden in stalen odnos do Marije v molitvi, odprtosti za njen materinski vpliv in prisvojevanje njenih evangeljskih drž, ki se spreminjajo v pot zvestobe Kristusu, poslušnosti Svetemu Duhu in povezave z Očetom in Cerkvijo« (Madre di Dio 6/1986,8).

3. Mariologija danes

René Laurentin je na letnem zasedanju Francoske zveze za marijanske študije 1972 omenil, da so dogmatske razprave o Mariji v zatonu, medtem ko silno narašča marijanska pobožnost. K temu je monfortanec A. Bossard pripomnil, da je bolje govoriti o »marijanskem vidiku katoliške duhovnosti, ker duhovnost, če je krščanska, mora voditi k Jezusu Kristusu«. Kljub temu sicer zelo avtoritativnemu mnenju Laurentina pa sam nekaj let pozneje priznava, da izide o Mariji vsako leto toliko knjig, da jih moramo pisati s šestmestnimi številkami in jih noben mariolog ali bralec spodbudnega marijanskega čtiva ne more prebrati, kaj šele znanstveno presoditi.

Stefano de Fiores, profesor mariologije na Gregorijanski univerzi v Rimu in tamkajšnji teološki fakulteti Marianum, skuša vso to vsakoletno literaturo o Mariji smiselno razporediti in pravi, da pisatelji obdelujejo Marijino odrešenjsko sodelovanje pod kristološkim, ekzeziološkim in antropološkim vidikom. Pri tem se dotikajo zemeljskih resničnosti pri obravnavanju Magnifikata zlasti južnoameriški mariologi, medtem ko skušajo severnoameriški in evropski teologi prikazati Marijo v smislu nove vloge, ki pripada ženski v sodobni Cerkvi (Stefano de Fiores, Mariologia v Nuovo dizionario di mariologia 904 – 914).

4. Marijanska pobožnost

Alberto Rum piše v Madre di Dio 8/1986,8: »Dom Helder Camara, brazilski škof in prerok tretjega sveta, je v kratki pesmici 30. aprila 1971 takole pel: »Povabil sem svoje ljudi, da dopolnijo tvoje litanije, o Marija. Slišati je bilo vzklike, katerim se bodo drugi mogoče čudili, ki jih pa tvoje srce, o mati, z ljubeznijo sprejema. Slišalo se je: Hišica polna vonjav, Pojoč ptiček, Kraljica plesa, Ljubeznivi psiček!« Od tega posrečenega srečanja škofa z njegovimi verniki in Marijo nam plove misel na zgodovinsko pomembne okoliščine cerkvenega zbora v Efezu in 2. vat. cerkv. zbora, ko so se vsa Cerkev, verniki in pastirji, v čustvu otroške vdanosti zbrali okoli

Marije, božje matere in matere vsega človeštva. V Efezu je ljudstvo zmagoslavno pozdravilo koncilске očete, ko so razglasili Marijo za mater božjo. Od takrat se je pobožnost božjega ljudstva vedno bolj širila in rasla (C 6). Podobno se je pred dvajsetimi leti v Rimu zgrnilo pobožno ljudstvo, da bi se zahvalilo koncilskim očetom, ker so Marijo razglasili za mater Cerkve.

Ali je po 2. vat. cerkv. zboru in po koncilu v Efezu vzcvetela marijanska pomlad? Pavel VI. je 21. 11. 1964 ob razglasitvi konstitucije o Cerkvi, kjer je tudi VIII. poglavje O Mariji, dejal: »Želimo, da bi ob razglasitvi konstitucije O Cerkvi, zapečateni z razglasitvijo Marije matere Cerkve v vseh, to je pastirjih in vernikih, raslo večje zaupanje in goreča ljubezen do presvete Device in da se ji izkaže čast, ki ji gre!« Zdi se, da so se te želje Pavla VI. uresničile. Kljub neugodnemu obdobju od 1965 – 1975, ko so predvsem intelektualci, ne pa preprosto ljudstvo, zapuščali Marijo, se danes veliko teh ponovno pridružuje množicam, ki z novim navdušenjem častijo presveto Devico.

Janez Pavel II. je na apostolskem potovanju v Mehiki 1979 povedal o ljudski pobožnosti naslednje: »Ni nujno, da je ljudska pobožnost neopredeljeno čustvo brez vsake znanstvene osnove, kot notranje izražanje religioznosti. Nasprotno! Lahko je resničen izraz duše kakšnega ljudstva, kolikor jo spodbuja milost in je skovana v srečanju evangelizacije in krajevne kulture. Takó gojena in vodena ljudska pobožnost – in če je treba, tudi očiščena in vsak dan izvajana, je resnično pobožnost ubogih in preprostih.« Tudi v nedavnem nagovoru škofom Abruzzov in Molis 24. 4. 1986 je papež priporočil, naj bi evangelizirali ljudsko pobožnost (ne odpravljali), to resnično vrednoto ljudstva, seveda tako, da bodo taka bogastva osvetljena in očiščena vnesena v liturgijo kot prispevek ljudstev k Marijinemu češčenju.

Albert Rum nadaljuje: »Po dvajsetih letih koncila se je uresničila povezava med ljudsko marijansko pobožnostjo elite (škofi, duhovniki, teologi, izobraženci). Pobožnost vernikov do Marije korenini v božji besedi, izbranci-elita pa so začeli umevati, da je ta ljudska pobožnost locus theologicus ali kraj, kjer je Bog na poseben način spoznaven, in ne kraj, ki ga je treba kolonizirati ali vnašati vanj prvine druge kulture, kajti ljudska intuicija je imela dostikrat bolj prav kot teologi. Spoznali so, da so v ljudski marijanski pobožnosti sicer tveganja, toda bogastva in zakladov je toliko, da veliko tveganja odtehtajo. Tudi v zadržanju elite so tveganja; žal, mnogokrat usodnejša kot tveganja v ljudski pobožnosti.«

5. Tri področja sodobne mariologije

Kot danes nihče ne more obvladati celotne literature o Mariji, tako tudi ni mogoče natančno določiti, o kakšni tematiki razpravlja mariologija, in ne naštetih različnih pobožnosti, ki so se pokazale po 2. vat. cerkv. zboru. Omenimo naj le tri, ki še zdaleč niso najpomembnejše, vendar nakazujejo pomembna mesta mariološkega razmišljanja: Marija kot resnična ženska (na temo feminizem v Cerkvi), Marijina navzočnost med nami in teologija magnifikata.

1. *Marija, resnična ženska (na temo feminizem v Cerkvi).*

Laična kultura, ki se ji pridružuje del vernic v katoliški Cerkvi, vidi v Mariji lik pasivne ženske, ki se vedno samo odpoveduje. Toda koncil je Marijo prikazal kot najpopolnejši zgled ustvarjalnega, zvestega in popolnega sodelovanja pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in Cerkve.

2. vat. cerkv. zbor ni namenil obširnega prostora le Mariji, materi Jezusa Kristusa in Cerkve, temveč tudi vsem ženskam na svetu. Koncil se je začel na dan Marijinega materinstva 11. 10. 1962 in končal 8. 12. 1965, na praznik Marije Brezmadežne, ko je papež Pavel VI. izjavil: »Ali ni najboljše, kar moremo storiti, da dvignemo svoje oči k tej ponižni ženski, naši sestri in obenem naši materi ter nebeški kraljici, in začnemo naše pokoncilsko delo?! Marijina lepota postaja za nas vir navdiha in tolažilno upanje.«

Ob pogledu »na ženo, obdano s soncem«, je 2. vat. cerkv. zbor naslovil poslaničco vsem ženskam na svetu, naj v duhu evangelija pomagajo človeštvu, da ne bi podleglo tegobam sedanjega časa. Kritiki R. Ruetherjevi misli: »Obvladujoča Mariologija potrjuje podobo ženske kot počelo pasivnega bitja v odnosu do transcendentne dejavnosti moškega, proslavlja devištvo, ki se pokorava duhu, boji pa se resničnih žensk iz duha in mesa,« odgovarja koncil: »Marija ni bila samo pasivno orodje v božjih rokah, temveč je svobodno in zavestno sodelovala pri odrešenju človeka (C 56).« Isto trdi Marialis cultus: »Kljub popolni predaji božji volji je bila Marija vse kaj drugega kot pasivno vdana v duhu odtujujoče religioznosti.« K temu dodaja Hans Urs von Balthasar: »Marijanska sestavina obvladuje Cerkev, kakor obvladuje ženska v tišini družinsko ognjišče. Toda ženska ni abstraktno načelo, temveč določena oseba in od te osebe prihaja ženska značilnost. Brez Marije je krščanstvo v nevarnosti, da se bo neopazno razsulo. Cerkev postane funkcionalistična, brez duše, vročična tovarna brez odmorov, ostro, povprečno in končno dolgočasno, in ljudje se množično oddaljujejo od take Cerkve.« (Figlia Sion, Rusconi 1972, 130). To je vse kaj drugega kot pasivno počelo brez lastne pobude (prim. Alberto Rum, Marija, resnična ženska, v *Madre di Dio* 10/1986, 9 – 9).

2. *Marijina navzočnost med nami*

A. Pizzarelli je 1983 v Rimu v dizertaciji z naslovom *Marijina pričujočnost v duhovnem življenju* najprej podal zgodovinski oris Marijine pričujočnosti in nato navedel razloge tega. O Marijini pričujočnosti govori na Zahodu sv. Ambrož (340 – 397) in o Marijinem obiskanju, ki se spreminja v trajno navzočnost, na Vzhodu sv. Efremski (306 – 378). Najbolj jasno govori o Marijini navzočnosti sv. German Carigrajski (+ 733), ki pravi: »Ti se še sedaj telesno sprehajaš med nami, ti obiskuješ vse, tu bediš nad vsemi, o božja Mati. Telo ni v napoto moči in sili tvojega duha, ki gotovo veje, kjer hoče, saj je duhoven.« Med pomembne predstavnike trditve o Marijini trajni navzočnosti sodi v novejšem času sv. Janez Bosko. Pizzarelli takole utemeljuje Marijino navzočnost: skoraj vsi avtorji trdijo, da je Marija pričujoča v vernikih bodisi zato, ker nas ljubi (čustvena – afektivna navzočnost), bodisi ker deluje v nas kot mati milosti (delovana – operativna navzočnost). Poleg tega je Marija vzeta v nebo s poveljanim telesom, tako kot vstali Kristus. Zato ima Marija popolnoma spremenjeno in od Svetega Duha razsvetljeno telo; to ji omogoča, da ni podvržena pogojem časa in kraja. Ker je postala »duh, ki daje življenje«, je skrivnostno, a resnično pričujoča povsod, tudi zemljepisno vzeto, da izvršuje svojo nalogo kot duhovna mati vernikov svojega Sina. Ta razmišljanja so lahko osnova za osebno srečanje z Marijo. (Stefano de Fiores, *Skupaj z nami na duhovni poti*, v *Madre di Dio* 6/1986,9).

Marino Comin pravi, da vsa duhovna gibanja zadnjega časa, npr. Vojaki Brezmadežne sv. Maksimilijana Kolbeja, Legio Mariae, razna fatimska gibanja, Katoliška akcija, Skupnost in osvoboditev, neokatehumenat in različne Karizmatične

obnove gradijo na resnični Marijini navzočnosti (prim. Marino Domin, Združeni z Marijo, materjo Cerkev v Madre di Dio 7/1986,8 – 9).

3. *Teologija magnifikata*

V smislu koncilskega orisa Marije kot ustvarjalne sodelavke pri uresničevanju odrešenjskega načrta njenega sina Jezusa Kristusa mnogi teologi zlasti v Južni Ameriki razumejo besede Marijinega slavospeva kot odgovor na Elizabetin blagoslov (Lk 1,46 – 55): Gospod Bog »je dvignil svojo močno roko, razkropil je vse, ki so napuhnjenih misli. Mogočne je vrgel s prestola in povišal je nizke. Lačne je napolnil z dobroto in bogate odpustil prazne,« in jih v smislu koncilskega orisa Marije kot ustvarjalne sodelavke pri uresničevanju odrešenjskega načrta njenega sina Jezusa Kristusa imajo mnogi, teologi, zlasti južnoameriški škofje, za poziv Marije k neposredni politični akciji. Tako CELAM (Južnoameriška škofovska konferenca) kot papež Janez Pavel II. sta izrekla svoje pomisleke.

Povzetek

Sedaj, ko smo se seznanili z razvojem nauka in češčenja o Mariji v teku stoletij do 2. vat. cerkv. zbora in z VIII. poglavjem konstitucije O Cerkvu ter si ogledali pokoncilski razvoj mariologije in Marijinega češčenja, lahko za katehezo potegnemo naslednje ugotovitve:

1. Nauk o Mariji za katoliško Cerkev sicer ni osrednja vsebina oznanjevanja, sodi pa k razpoznavnim znamenjem njegove pristnosti.

2. Marija je pričujoča v Cerkvu kot sodelavka in soizvrševalka odrešenjskega dela svojega sina Jezusa Kristusa. Ker kateheza ni samo pouk ali seznanjanje o krščanskem nauku, temveč navajanje na njegovo udejstvitev, je treba Marijo prikazovati v njenem delu in izvrševanju odrešenja. Od občudovanja Marijinih prednosti in izjemnih lastnosti je treba preiti k dejavnemu sodelovanju z Marijo pri uresničevanju odrešenjskega načrta presv. Trojice.

3. Veroučence je treba navajati, da bodo kakor Marija pripravljene poslušati božje povabilo za sodelovanje pri odrešenjskem načrtu Jezusa Kristusa, se usposobiti za sprejemanje božjih navodil v molitvi in poslušanju božje besede in se kakor Marija vsemu podrediti.

4. Kakor je Marija dala vse svoje življenje in vse svoje sile na razpolago Jezusu Kristusu v njegovem odrešenjskem delu in Cerkvu, ki nadaljuje odrešenje, tako naj zna mladi kristjan svoje življenje in svoje sile po Marijinem zgledu dati na voljo Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvu.

Bernard Goličnik

Poslanstvo in službe v Cerkvi

Prikaz nekaterih novejših svetopisemskih raziskav

Cerkev potuje skozi čas v dialogu s svetom. Zato so njene strukture vedno tudi v določenem pogledu in do določene mere pogojene z okoljem, v katerem živi oziroma je nastala. Zato je razumljivo, da je med današnjim stanjem cerkvene organizacije in začetnim velika razlika, nekateri pravijo celo, da se danes ni ohranila nobena cerkvena služba substancialno takšna, kot je to mogoče razbrati iz Nove zaveze. Temu je botroval razvoj cerkvenih ustanov, saj je že apostolska Cerkev skušala najti in zavarovati svoje mesto in poslanstvo v zgodovini.

Jasno pa je tudi, da je vprašanje cerkvenih služb in cerkvene organizacije na splošno zelo kočljivo in občutljivo ekumensko vprašanje. Zato se ga danes lotevajo mnogi biblicisti, tako katoliški kot nekatoliški. Zanimivo je torej vedeti, do kakšnih ugotovitev prihajajo. V omenjenem prispevku, v katerem se omejujem na anglosaksonsko jezikovno področje, želim pokazati, kako danes številni razlagalci Svetega pisma odgovarjajo na naslednja vprašanja: Kako so v Novi zavezi posamezniki izvrševali naloge današnjega rimskokatoliškega diakona, duhovnika in škofa? Kdo jih je izbiral ali določal? Kdo je bil nadrejen in kdo podrejen? Ali so obstajale še kakšne druge službe? Ali so bile konstitucionalne ali karizmatične? Pri tem ne gre za to, da bi se dokončno odločili za te razlage, pač pa da se seznanimo z nekaterimi stališči, ki imajo nedvomno velike posledice tudi za ekumenski pogovor. Ne smemo pa tudi pozabiti, da stališče tega ali onega razlagalca ne more biti čisto nepogojeno z njegovo konfesionalno pripadnostjo.

1. Kult in duhovništvo

Presenetljiva značilnost prvih krščanskih desetletij je kulturni karakter edinstvenega tipa. Res je, da krščanstvo nikoli ni hotelo biti kaj drugega kot religija. To pa ne pomeni, da ni krščanstvo v nobenem primeru nadaljevanje religioznega rituala Izraela ali pa da nanj ni vplival bogat in mnogovrsten kulturni ceremonial egipčanskih, grško-rimskih in sirskega religij. Nekaterim vplivom se krščanstvo ni moglo izogniti. Zunanji vplivi pa še niso dovoljšen razlog za trditev, da so bile kultne svečanosti

osrednjega pomena v prvotni Cerkvi. V prid temu govori dejstvo, da so ključni kulturni izrazi: »hiereus«, »thusia«, »thusiasterion« komaj kdaj uporabljeni v NZ literaturi, in še ti označujejo to, kar je Jezus storil s svojo smrtjo in vstajenjem, in tako v nobenem primeru ne opisujejo kulturne dejavnosti prvih kristjanov.¹ Karel Shelkle opozarja, da »NZ nikoli ne označi služabnika Cerkve z izrazom »hiereus«.² Vzrok temu lahko tiči v religiozno-sociološki situaciji, kjer sta se pomembnost in prestiž duhovniškega reda (razreda) v tem času zmanjševala. Verjetno pa je to bolj stvar cerkvene zgodovine, ki je določala vsebino in naravo naziva »hiereus« in praksa različnih religij. Šele stoletje pozneje (in to ne brez obotavljanja) je bila grška beseda »hiereus« (latinsko sacerdos) sprejeta v Cerkvi.³

Edina izjema je pismo Hebrejcem. V luči teologije duhovništva pisma Hebrejcem moramo biti previdni, preden rečemo kaj določenega o duhovništvu v NZ. Dejstvo je, da se Jezus (izjema je le pismo Hebrejcem) nikjer ne imenuje z besedo »hiereus«. Prav tako ga noben NZ tekst ne povezuje z levitskim rodом, nasprotno pa poudarjajo, da izhaja iz Davidovega (Judovega) rodu.⁴ Z izjemo zadnje večerje svetopisemski pisatelji ne pripisujejo Jezusu nobenega kulturnega dejanja kot nadomestilo za uradno liturgijo judaizma. Ko NZ pisatelji označujejo Jezusa kot antitezo uradnemu judovskemu duhovništvu, nujno kategorizirajo njegovo službo (čeprav implicitno) nekako duhovništvo. Njegova duhovniška vloga in avtoriteta dosežeta resnično izraznost (polnost) z darovanjsko intervencijo Boga Očeta: Jezus je postal Veliki duhovnik in popolna daritev s svojim vstajenjem (Heb 5,9–10; 6,20; 9,14). Zdi se, da v NZ ni nikogar, ki bi mu bilo kulturno duhovništvo uradno in ekskluzivno zaupano.⁵ To pa je presenetljiva vrzel za judovsko-helenistično kulturo, ki je poznala veliko duhovnikov.⁶

V evangelijskih pripovedih o postavitvi evharistije je enajsterim (ali dvanajsterim) naročeno, naj to delajo v njegov spomin. Kdo je izrekel posvetilne besede poleg apostolov ali pa po njihovi smrti? Bernard Cooke trdi, da »v NZ ni moč zaslediti služabnika, kateremu bi bila zaupana ta naloga«.⁷ Pri tem se sklicuje na Mt 18,20. Nasprotno pa John McKenzie dopušča, da je nekdo imel takšno vlogo, saj je imela vsaka cerkvena občina predsedujočega. Opozarja pa, da ne smemo poznejšega evharističnega duhovništva aplicirati na zgodnja krščanska shajanja pri lomljenju kruha.⁸

¹ B. Cooke, *Cult, Priesthood and Ministry in the New Testament*, v: *Ministry to Word and Sacraments, History and Theology*, Philadelphia 1976, 525, 528.

² K. H. Schalkle, *Ministry and Minister in the New Testament*, v: *Concilium*, maj 1969, 5.

³ K. H. Schalkle, v op. 2 n. d., 5.

⁴ K. Rahner, *Priest*, v: *Encyclopedia of Theology*, London 1977, 1281–85.

⁵ Kulturni obred je vseboval krst, evharistijo in javno (skupno) molitev. Dejansko ne vemo, kdo ni krščeval. Pavel postavlja oznanjevanje evangelija pred krščevanje (1 Kor 1,17) in poudarja, da ni pomembno, kdo krščuje. Tako ne vemo, ali je v apostolski dobi že obstajala praksa, da lahko vsakdo krščuje, niti ne vemo za omejitve (če so sploh bile) glede krščevanja. NZ Torej govori o krščevanju, ne pa tudi o tistih, ki so bili pooblašteni za krščevanje.

⁶ J. McKenzie, *Ministerial Structure in the New Testament*, v: *Concilium*, avgust 1972, 18.

⁷ B. Cooke, v op. 1 n. d., 530.

⁸ J. McKenzie, v op. 6 n. d., 19. Odgovoriti bi bilo treba še na vprašanje, ali je bil kdo pooblaščen za voditelja pri molitvi. V primeru, da je bil, se zastavlja vprašanje, kdo jo je vodil. Model za večino krščanskih občin je bila verjetno sinagoga, ki je imela moč, določene za branje, učenje in vodenje molitve. To niso bili duhovniki niti niso bili za to službo posvečeni. V Pismu Korinčanom je ta služba bolj sad karizme kakor pa uradnega pooblastila (1 Kor 14,14–17).

Če v NZ času ni bilo posameznika, ki bi bil izvršil naloge današnjega rimskokatoliškega duhovnika, škofa, potem moramo predstaviti službo in poslanstvo dvanajsterih apostolov, prerokov in učiteljev ter osvetliti Jezusovo povezanost s temi možmi.

Učenec

Najstarejši naziv za nekoga, ki je bil odbran iz širše skupine, je učenec (grško: *mathetes*). To besedo zasledimo nad 250-krat, in sicer izključno v evangelijih in Apostolskih delih. To pomeni, da je bila ta beseda tesno povezana z Jezusom in zato je malo verjetno, da bi jo lahko razglasili za povstajenjsko tvorbo. Učenec, ki ga očitno ne moremo enačiti z enim izmed dvanajsterih, čeprav so dvanajsteri bili učenci, je odbran. Jerome Quinn pravi, da »je Jezus poklical prve učence, da bi pričevali za njegove besede in dela«. ⁹ Od učenca se je zahtevala posebna oblika 'hoje' za Jezusom, ki je nekatere poklical, druge pa zavrnil.

Za judovske rabine (Jezusove sodobnike) je bilo značilno, da so imeli ob sebi učence, ki so posredovali njihovo učenje. V NZ pa nastane radikalen preobrat. Učenec ne izbere Učitelja. Jezus sam ga pokliče. Enkratnost Jezusovega klica pa se kaže v tem, da so učenci vse zapustili in šli za njim (Mt 1,18). Gunther Bornkamm imenuje takšen klic »Jezusova suverena odločitev«. ¹⁰

Dvanajsteri

Poleg Jezusovih učencev je obstajala posebna skupina izbrancev (Mt 3,13–19). Evangelist Luka jih (v evang. in Apd) imenuje apostoli. Ta naziv zasledimo le dvakrat v preostalih sinoptičnih evangelijih (Mt 6,30; Mr 10,2) in nikoli v Janezovem evangeliju. Evangelist Marko poroča, da sta bili prvi, ki ju je Jezus poklical, dvojice bratov (Mr 1,16–20). Poslani so bili po dva in dva (Mk 6,7). Obstaja tudi skupina treh (Mk 5,37; 9,2; 14,33) in skupina štirih (Mk 13,3) ter domnevna skupinah sedmih (Mk 8,8).

Dvanajsteri so nekakšna paralela dvanajsterim Izraelovim rodovom (Lk 22,30; Mt 19,28). Taylor meni, da ta teksta govorita o »nalogi, ki jo bodo izvrševali v eshatološki skupnosti Sina človekovega«. ¹¹ V širšem pomenu predstavljajo celotno skupnost človeštva z vidika novega Izraela. Izvolitev učenca Matija na mesto Juda (Apd 1,15–26) govori temu v prid. Rengstorf meni, da je bil učenec Matija izbran zaradi Kristusovega naročila. ¹² J. Quinn pa priključitev Marije dvanajsterim razume kot razširitev naloge oznanjevanja in poučevanja tudi na druge. ¹³

Dvanajsteri so bili gonilna moč krščanstva prvega stoletja. Peter je bil nesporno voditelj (Mt 16,17; Mk 23,31; Jn 21,15). Pridržali so si oznanjevanje božje besede (Apd 6,2) in se posvetili molitvi (Apd 6,4).

⁹ J. D. Quinn, *Ministry in the New Testament*, v: *Theological Digest* XX, februar 1972, 101.

¹⁰ G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 145.

¹¹ V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1963, 622.

¹² K. Rengstorf, *The Election of Mathias*, v: *Current Issues in the New Testament Interpretation*, New York 1962, 50.

¹³ J. D. Quinn, v op. 9 n. d., 103.

Med tem ko ostaja zgodovina dvanajsterih po prihodu Svetega Duha nejasna, daje apostol Pavel besedi »apostol« njen pomen. Če lahko vzamemo apostola Pavla za najbolj jasen primer, potem lahko rečemo, da je bila ključna vloga apostola oznanjevanje božje besede, evangelizacija in kateheza. Pavel se nikoli ne prišteva k dvanajsterim. Toda vztrajno se prišteva med apostole, čeprav za najmanjšega med njimi (1 Kor 15,8–10). Zase trdi, da je bil »odbran« (Rim 1,1). To razodeva njegovo trdno prepričanje o njegovi identiteti (Rim 15,16). Pavel tudi razširja naziv »apostol« na druge kristjane, ki jih je Kristus poklical oznanjat evangelij. Za oznanjevanje je potrebna poklicanost od Boga, ni pa jasno, ali je za to potrebno tudi srečanje z Vstalim, analogno Pavlovemu srečanju z Bogom na poti v Damask.

V NZ je gotovo to, da temeljno mesto v Cerkvi zavzema apostol. Spisek karizem (1 Kor 12,28–29 in Ef 2,20) pripisuje apostolom prvenstveno mesto. Tako NZ pričevanje kaže na pomembnost apostola v prvotni Cerkvi. Zelo malo pa pove o naravi in osebah imenovanih apostolov. Predpostavka, da se je naziv »apostol« razvil in ustalil v Pavlovi Cerkvi in bil umetno pripisan dvanajsterim sorazmerno pozno, prezre osrenji pomen prič pri apostolskem delovanju.¹⁴ Raymond Brown piše: »Najmanj, kar lahko človek od te službe pričakuje, je, da je nekaj posebnega.«¹⁵

Razen navzočnosti dvanajsterih pri zadnji večerji in povstajenjskih obedih (lomljenju kruha) ni moč najti v NZ praktično ničesar, kar bi kazalo na posebno vlogo dvanajsterih pri službi božji v prvih desetletjih krščanstva. Podobno velja tudi za tiste, imenovane »apostoloi«. Lahko pa domnevamo, da so tisti, ki so odhajali na apostolska potovanja, tudi krščevali, čeprav Pavel trdi, da to ni njegova prva naloga. Splošni naravnosti Nove zaveze bi sicer ustrezalo, da so apostoli tudi predsedovali evharističnim slavljem, vendar nimamo o tem nedvomnih podatkov, razen mogoče 1 Kor 11,23–26, kjer se Pavel sklicuje na to, kako je Korinčanom izročil, kar je sam prejel, namreč poročilo o zadnji večerji.

Preroki in učitelji

Bernard Cooke ugotavlja, da »so poleg apostolov izvrševali svoje poslanstvo še drugi, obdarovani s preroško karizmo in službo«.¹⁶ Pavel piše, da je Bog dal Cerkvi apostole, preroke, učitelje, potlej moči, darove ozdravljenja, pomaganja, vladanja, različne jezike (1 Kor 12,28–29). Trojna služba, ki jo Pavel jasno razlikuje od drugih karizem in funkcij, pripada apostolstvu in tudi občestvu. NZ jim pripisuje liturgično avtoriteto (Apd 13,3), toda ne vedno (1 Kor 12–14; Rim 12; Ef 4,1–16). Nihče pa nima monopola nad karizmami. Dejansko je Sveti Duh vodil in navdihal skupnost za preroško pričevanje.

Ta triada je bila verjetno sad oblikovanja skupnosti, v katerih je deloval apostol Pavel. Triada apostolov, prerokov in učiteljev je imela prednost pred drugimi darovi in službami v korintski skupnosti. Vodilne karizmatične službe Pavlovih občin (apostolska, preroška in učiteljska) označujejo temelj cerkvene zgradbe (Ef 2,20; 1

¹⁴ B. Cooke, v op. 1 n. d., 531–532.

¹⁵ R. Brown, *Priest and Bishop. Biblical Reflections*, New York 1970, 13.

¹⁶ B. Cooke, v op. 1 n. d., 532.

Kor 12,28; Ef 4,11). Verjetno pa označujejo tudi osnovno funkcijo v prvih misijon-
skih kongregacijah. Karizmatični misijonarji, potujoči učitelji, so namreč v skupno-
stih ohranjali kerigmo.

Odsotnost empiričnega kriterija za te službe je posebno presenetljiva v primeru
karizmatičnega apostolata v primerjavi z opisom tega sedeža v poznejši NZ literatu-
ri. Po Pavlu sedež ni bil rezerviran samo za dvanajstere (1 Kor 15,5.7). Tudi se to ni
zgodilo po Jezusovem naročilu, kakor to dopušča evangelist Luka in poznejša kon-
vencionalna eklezioologija. Ni bilo potrebno izkustvo (iz prve roke) 'zemeljskega'
Jezusa, saj se potem Pavel ne bi bil mogel šteti za apostola. Odsotnost takšnega iz-
kustva ni zmanjšala avtoritete apostola Pavla. Bil je normativen pridigar, ustanovi-
telj, razsodnik v Cerkvah in predstavnik regulae fidei. Apostolska skupina je bila
zares širši krog vse od prvih dni, čeprav širši kot dvanajsteri, toda temeljni, nedeljiv
in neponovljiv.

2. Pastoralna pisma

Pastoralna pisma govore o vodstvu in službah Cerkve z zgovernostjo, kakršne v
preostalih Pavlovih pismih in drugi NZ literaturi ne zasledimo. Njih zgovernost pa
je tudi sporna. V njih cerkvena zgradba (ureditev) sestoji iz »nadzornikov« (ali
škofov) in »starešin« (ali prezbiterjev). V Efezu (očitno pa ne na Kreti) so bili tudi
diakoni in verjetno tudi diakonise. V Efezu je obstajal tudi red vdov s strogimi pra-
vili in določili članstva.¹⁷ Pomen teh nazivov je velik problem NZ izrazoslovja, njih
uporaba v Pastoralnih pismih pa še nejasna in zapletena. Ti naslovi (nazivi) niso
bili rabljeni z današnjo natančnostjo.

Episcopos

Očitno je bil naziv »episcopos« še vedno v razvoju. Pastoralna pisma ne povedo,
kakšna je bila njegova naloga, govore le o tem, kakšne moralne kvalitete bi moral
imeti. Naziv »episcopos« in »nadzornik« se v grščini rabita tako v profanem kot v
religioznem pomenu. Tako je bil »episcopos« nekdo, ki je »pazil« na cerkev. Našte-
te kreposti pa so takšne, kakršne se zahtevajo od vsakega kristjana. Episcopos mora
biti »zrgleden kristjan«, spreten pri poučevanju ali »nadzornik« poučevanja. Judov-
ski termin zanj je »starešina«. J. Houlden piše, da »uporaba tega naziva izhaja iz
judovske sinagoge«.¹⁸

V Pastoralnih pismih se naziv »nadzornik« pokrije z nazivom »starešina« in se
verjetno nanaša bolj na status, naziv »episcopos« pa na funkcijo.¹⁹ Povsem mogoče
je, da je zboru starešin predsedoval »episcopos«. NZ literatura kaže na to, da je bil
naziv »starešina« obče rabljen v različnih cerkvah proti koncu prvega stoletja. Apd
jih predstavijo kot služabnike, ki z apostoli načeljujejo jeruzalemski Cerkvi.

¹⁷ Nekateri komentatorji menijo, da so potrebovale več »previdnih« predpisov. Med njimi je bilo več
nevšečnosti kakor v drugih skupnostih, zato so bila zanje potrebna mnoga navodila.

¹⁸ J. Houlden, *The Pastoral Epistles. Pelican New Testament Commentaries*, London 1976, 95.

¹⁹ M. Carrez, *Institucionalni podatki: cerkvena organizacija*, v: *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje
1982, 466–467.

Presbyteros

Presbyteros – starešina – (naziv dodeljen starejšemu človeku) ali duhovnik, senator, sacerdos. Naziv »starešine« je meril na tiste, ki »dobro vodijo«. To je bila neke vrste vodstvena služba. Houlden piše, da ni gotovo, ali so vsi starešine imeli vodstvene službe in so samo nekateri dobro vodili. Jasno pa je, da vsi niso pridigali in poučevali.²⁰ Morda bi lahko v tem videli povezavo s škofovsko službo (1 Tim 3,2; 4,13). J. Kelly meni, da »so službe identične ali pa se vsaj pokrivajo«. ²¹ Edini argument, ki nasprotuje tej domnevi, je dejstvo, da so naziv »nadzornik« rabili vedno v ednini, naziv »starešine« pa v glavnem v množini. Iz Tim 3,2 razberemo, da so »nadzornik« in »starešine« posvečeni s polaganjem rok (1 Tim 3,22) in morda po kolegiju, ki ima moč posvečevati (1 Tim 4,14). Po vsej verjetnosti pa je obstajala še ena skupina, ki je poleg nadzorovanja tudi pridigala in poučevala (1 Tim 5,17).

V poročilih Ignacija Antiohijskega o Cerkvah v Mali Aziji (l. 110) razberemo, da je imela vsaka Cerkev svojega »monarhičnega« škofa, senat »prezbiterjev« in skupine »diakonov«, podrejenih škofom. Če je tako, kdo potem (glede na to poročilo) predstavlja škofa v Pastoralnih pismih? Če je bil »nadzornik« (1 Tim 3,2; Tit 1,7), nastanejo določeni pomisleki. Prvič, raba ednine v teh tekstih je splošna. Drugič, v teh pismih ni ničesar, kar bi namigovalo na to, da bi en sam krajevni služabnik predstavljal najvišjo avtoriteto in prestiž Ignacijevega škofa. Kelly meni, da je odlo-mek morda interpolacija, ki kaže na poznejšo stopnjo evolucije te službe. Toda takšna trditev je brez tekstnega poročila.²²

Nekateri eksegeti pripisujejo Timoteju in Titu monarhično škofovstvo, opiraje se na to, da sta si v vsem enaka (po službi), razen po imenu. Celostno Ignacijevo poročilo razkriva skrbno definirano, artikulirano hierarhijo, s funkcijo vsakega v odnosu enega do drugega. Ignacij gre dlje od Pastoralnih pisem. Njegova škofovska služba je še bolj karizmatična. Drži pa, da avtor Pastoralnih pisem nima namena podrobno definirati škofa, saj bi se drugače izognili zmedi nazivov, ki so med seboj pomešani (z drugimi cerkvenimi predstavniki in službami).

Da opravičimo distinkcijo med škofom (episcopos) in duhovnikom (presbyteros) v Pastoralnih pismih, moramo upoštevati 1 Tim 3,4–5 (kjer so navedene predpi-sane kvalitete specificirane), da gre vodstveni službi prominentno mesto. Iz tega lahko sklepamo, da je škof oseba, ki ima večje dolžnosti in večjo odgovornost kot prezbiter.

Razlika ne temelji na redu, ampak na službi. Škof je prezbiter, ki zavzema prvo mesto v zboru in vodi molitev ter čiščenje. Zdi se, da je škof (zunanji) nadzornik določenega števila občin. Če je tako, potem lahko zaključimo, da natančni detajli cerkvene organizacije še niso bili izoblikovani (dokončno) in niso povsod identični. Verjetno v času, ko so bila napisana Pastoralna pisma, še ni bila jasno začrtana meja med »episcopos« in »presbyteros«.

Diakon

Biblično ima lahko naziv »diakon« splošen pomen in se nanaša na službo (strež-no) vsake vrste. Povsod v NZ beseda »diakon« pomeni služabnika ali pa uradnega

²⁰ J. Houlden, v op. 18 n. d., 95.

²¹ J. Kelly, *The Pastoral Epistles*, London 1972, 13.

²² J. Kelly, v op. 21 n. d., 14.

služabnika. V Pastoralnih pismih je »diakon« kvalificiran služabnik za posebno (določeno) službo, kakor so nekaj posebnega karakteristike, ki se od njega zahtevajo. Postavitev sedmerih so vedno razumeli kot začetek diakonata. To pa še ne pomeni, da je njihova služba nepretrgoma nadaljevanje Pavlovih mož v pismu Filipljanov ali tega, kar omenja Ignacijevo pismo. Pavel pravi, da sestavljajo hierarhični red v Cerkvi. Od njih pa zahteva osebne kvalitete, ki jim bodo omogočale resnično avtoriteto v službi vere in se zahvaljuje za njihovo krepostno življenje (*1 Tim 3,8–12*).

Tradicija pripisuje diakonom trojno službo: liturgično, doktrinalno in dobrodelno. Tradicija tudi vztraja, da so diakoni pomočniki škofov v službi Cerkve. Bernard Cooke pa pravi, da »ni mogoče zagotovo trditi, da so diakoni v prvotni krščanski liturgiji delovali kot pomočniki celebranta«. ²³ Vsaka vrsta služenja oznanjevanju evangelija je v NZ pojmovana kot diakonija ali služenje. Pavel se predstavlja kot »diakon Jezusa Kristusa« (*1 Tim 4,6; 2 Tim 4,5*). Specifičnost službe diakona ni določena. Nasplošno naj diakon aktivno sodeluje pri službi božji. Sodeloval (pomagal) naj bi pri liturgičnih srečanjih in administrativnih zadevah. Diakonat je torej del sprejete strukture v NZ Cerkvi.

V imenu NZ bi bilo težko zanikati vlogo ženske v krščanski občini. Kljub nenaklonjenosti (*1 Tim 2,12* in *1 Kor 14,34*) bi lahko rekli, da je treba takšno mentaliteto pripisati sociološki pogojenosti tistega časa. Na osnovi *1 Kor 11,5* predpostavljamo, da je lahko ženska molila naglas in prerokovala v krščanski občini.

Sklep

Iz povedanega je razvidno, da Pastoralna pisma predstavljajo cerkveno organizacijo, ki je manj izoblikovana kakor tista v prvem desetletju drugega stoletja. V NZ ne najdemo dovolj podatkov o službah v prvih desetletjih Cerkve, kakor bi sicer želeli. Določena hierarhična organizacija je navzoča: episcopos, presbyteros, diakon. Vendar ne zvemo ničesar o njih odgovornosti in funkcijah. Houlden piše, da »ne obstaja koncept Cerkve, kot okrožen, natančen in skrbno povezan organizem, ampak je nekoliko organizirana struktura, kjer se vsak zaveda svojega mesta in svojih dolžnosti ter predpisanih moralnih kvalitet«. ²⁴

Le malo vemo o tem, kako (in zakaj) je potekala evolucija cerkvene organizacije. Bistvenega pomena je naslednji model: Jezus je ustanovil skupnost, v pomoč so mu bili apostoli in učenci. Pozneje je apostolska Cerkev razvila, izoblikovala konstitucionalno strukturo zaradi različnih potreb številnih cerkvenih občin: nekatere podobne tistim v sinagogah, druge svobodne in karizmatične in spet druge apokaliptične in preroške. Cerkvena avtoriteta je potekala različno. Stimulirale so jo kulturne, teološke in liturgične potrebe. Na to pa so vplivali tudi različni prijemi apostolov.

Cerkvene službe se kažejo v bolj ali manj stalnih sedežih in predvsem v karizmah. Ernest Kasemann govori o »povstajenjskem navdušenju«, ²⁵ ko opisuje prvotne tokove v krščanski teologiji. To »povstajenjsko navdušenje« in pričakovanje Jezusovega drugega prihoda delno razlaga (opravičuje) pomanjkljivo cerkveno organi-

²³ B. Cooke, v op. 1 n. d., 533.

²⁴ J. Houlden, v op. 18 n. d., 27.

²⁵ G. Dix, *The Ministry in the Early Church*, v: *Apostolic Ministry*, London 1957, 13.

zacija. Njena naloga je bila pokoravati se Svetemu Duhu in preizkušati avtentičnost njegovih navdihov. Celo potem, ko je postalo očitno, da so Jezusov drugi prihod napačno razumeli, so vztrajali pri več ali manj karizmatični ureditvi. Tudi apostol Pavel, ki se je začel kmalu zavedati, da karizmam ni mogoče neomejeno zaupati, išče zanje posebna merila oziroma preskusne točke. Ena izmed takih je občestvo in njegova duhovna korist, druga je evangelij in njegovo sporočilo (*1 Kor 12–14*). Predvsem njegovo drugo pismo Korinčanom nam lahko osvetljuje, na kaj se je Pavel skliceval, ko je bilo v kakšni skupnosti treba »napraviti red«. To ni bila zahteva po goli pokorščini, temveč zahteva po bistvenih krščanskih vrednotah, brez katerih tudi krščanstva ni več.

Iz tega danes mnogi sklepajo, da cerkvene službe v prvem začetku niso imele samo namen varovati pred zmotami in neredi, niso bile zgolj »varovalne« niti »defenzivne«, temveč hkrati vedno tudi karizmatične in ustvarjalne. Seveda je to še bolj razumljivo, če upoštevamo, da so takratne razmere narekovale odprto in ne preveč strukturirano cerkveno zgradbo, saj si je ta šele morala ustvariti svojo obliko. Navdušenci, kot Pavel, so širili evangelij po večjezičnih središčih helenističnega sveta, ustanovljene občine pa so imele tudi nalogo, da se kot krščanske pričevalke vcepijo na svojo krajevno religiozno in kulturno podlago.

Če so torej evangelij širili predvsem ljudje »polni Svetega Duha«, je razumljivo, da Nova zaveza ne govori o čisto konstitucionalnih in nekarizmatičnih službah. Karizmatična ni samo služba apostolov in prerokov (*1 Kor 12,7*), temveč je takšna tudi služba »predsedujočih« (*Hebr 13,7.17*). V bistvu so karizmatiki tudi »pastirji«, ki jih omenja pismo Efežanom (*4,14*), kakor tudi škofje in starešine (*Apd 20,17.28*; *Tit 1,5–7*), prezbiterji (*1 Tim 5,17*) in diakoni (*1 Pet 4,11*). Značilno novozavezno je torej prepričanje, da so vse službe in karizme darovi Svetega Duha (*Rim 12,6–8*), odsev božjega posega (*1 Kor 11,28–31*) in Kristusov dar Cerkvi (*Ef 4,11*). Zato je razumljivo, da si takrat niso znali predstavljati, da bi lahko brez njih kdo v polnosti izvrševal cerkveno službo.

Naj še na koncu tega sicer delnega pregleda nekaterih poudarkov sodobnega raziskovanja novozavezne podobe služb v Cerkvi opozorimo, da se moramo ob tem izogibati dvema skrajnostima: 1. trditvi, da ni bilo nikakršne cerkvene ureditve, in 2. trditvi, da je že takrat obstajala samo tista ureditev, o kateri piše pozneje Ignacij Antiohijski. Cerkvena ureditev je obstajala, ni pa še bila uniformirana in ni bila dokončno dograjena. Zato je razumljivo, da se je še razvijala. Mislim pa, da lahko na osnovi povedanega že tudi rečemo, da je prva Cerkev izredno močno temeljila na veri v Vstalega in računala v prvi vrsti na moč in navdih Svetega Duha. Zato je razumljivo, da razlikovanje med »službenim« in »skupnim« duhovništvom ne stopa v ospredje. V ospredju so verniki in v mnogih primerih so bili celo glavni nosilci in pospeševalci vere taki spreobrnjenci, ki bi jim danes rekli laiki. Takrat pa so bili predvsem »bratje«. V tem pa je tudi velika razlika med krščanskim pojmovanjem duhovništva in grškorimskim ali judovskim. Kristjani niso odrekli nobenemu »bratu« duhovniškega dostojanstva, nobeden pa tudi naj ne bi mislil, da nima odgovornosti za občestvo.

Teološka fakulteta v akademskem letu 1986 – 87

Pod vodstvom dekana prof. dr. R. Valenčiča je v letu 1986 – 87 pedagoško in znanstveno delo na teološki fakulteti potekalo v skladu z ustaljenim študijskim redom. Med pomembnejše dogodke, ki jih velja omeniti, pa sodijo naslednje spremembe in dosežki.

Predavatelji in slušatelji

V začetku akademskega leta 1986 – 87 je na Teološki fakulteti v Ljubljani in na njenem oddelku v Mariboru predavalo 38 predavateljev, od teh sta bila 2 redna profesorja, 7 izrednih, 6 docentov, 19 honorarnih predavateljev in 4 asistenti. K temu je treba še dodati 4 predavatelje živih jezikov.

Med letom pa je prišlo do pomembnih sprememb. Izredni profesor dr. Franc Perko je bil imenovan za beograjskega nadškofa, vendar ostaja povezan s fakulteto in ohranja svoje mesto izrednega profesorja. Dr. D. Ocvirk in dr. A. S. Snój sta bila imenovana za docenta, za honorarne predavatelje so bili imenovani dr. B. Dolenc, dr. J. Gril, dr. I. Potočnik, dr. F. Škrabl in dr. J. Urbanič. Za asistente pa so bili na koncu študijskega leta imenovani dr. A. Lah, dr. A. Pirnat in dr. A. Snój.

Na seji plenarnega fakultetnega sveta v Mariboru 30. junija 1987 je bil za novega prodekana v Ljubljani izvoljen docent dr. Jože Krašovec, za prodekana v Mariboru pa je bil ponovno izvoljen izredni prof. dr. Stan-ko Ojnik.

Vpisanih je bilo v tem študijskem letu 182 rednih in izrednih slušateljev v vseh sedmih letnikih fakultete, od tega v prvih šestih letnikih 170 rednih slušateljev in 7 izrednih, v sedmem letniku pa je bilo vpisanih 5 slušateljev, ki delajo študij tretje stopnje (priprava na magisterij). Po škofijah in ustanovah so slušatelji tega letnika razporejeni takole: ljubljanska nadškofija 47, mariborska škofija 35, koprška 22, salezijanci 20, frančiškani 11, kapucini 6, lazaristi 4, minoriti 3, jezuiti 2, Marijine sestre 1, uršulinke 1, notredamke 1, šolske sestre 1. Laikov je 22, iz drugih škofij so 4, frančiškana iz Bosne sta 2. Po letnikih pa so slušatelji razporejeni takole: I. – 33, II. – 38, III. – 28, IV. – 38, V. – 14, VI. – 26, VII. – 5. Na oddelku v Mariboru je bil v tem študijskem letu samo šesti letnik, v njem je bilo vpisanih 12 slušateljev.

Tomaževa proslava

Proslava zavetnika Teološke fakultete sv. Tomaža Akvinskega je bila to leto izjemoma v Mariboru, in sicer v četrtek 5. marca 1987. Z njo je bila namreč združena tudi ena izmed slovesnosti ob odprtju nove škofijske teološke knjižnice in velike avle, ki je bila za mariborsko mesto že močno potrebna. Škofijska teološka knjižnica je last mariborske škofije, namenjena pa je predvsem teološki fakulteti. Knjižnica je bila blagoslovljena 29. marca 1987, ob Tomaževi proslavi 5. marca pa se je te velike pridobitve v novi avli veselila pred-

vsem sama fakulteta. Slovesno bogoslužje v mariborski stolnici je bilo ob 10. uri in ga je vodil veliki kancler fakultete ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar, temu pa je ob 11. uri sledila v novi škofijski avli akademija, ki jo je skupaj s pevci in zborovodjem prof. J. Troštom tokrat pripravil slavnostni predavatelj dr. D. Ocvirk. Govoril je o mestu kristjanov v javnosti, pa je njegovo zelo aktualno predavanje naletelo na različne odmeve. Objavljeno je v Bogoslovnem vestniku 47 (1987), 105 – 113.

Med proslavo so bili razglašeni za diplomirane teologe slušatelji, ki so od zadnje podelitve diplom pred letom dni izpolnili vse potrebne pogoje. To so predvsem slušatelji, ki so absolvirali fakultetni študij v juniju 1986. Večina je od njih ta dan tudi osebno prejela diplome. Iz ljubljanske škofije so to naslednji duhovniki: Anton Bidovec, Dušan Kožuh, Bojan Likar, Franci Petrič, Peter Zakrajšek. Mariborski škofiji pripada Stanko Krajnc, koprski Silvester Čibej in Primož Krečič, Tamas Velencei pa je iz zrenjaninske škofije. Diplomirali sta tudi sestri notredamki Štefka Bizjak in Martina Radež. Frančiškanskemu redu pripadajo Jurij Dolenc, Anton Gorjup in Peter Jakopec, salezijanec pa Franc Brečko, Herman Gregorič in Ciril Ogorevc.

Tomaževe nagrade so dobili: Anton Jamnik za diplomsko nalogo Eksistenca na meji med ne-bitjem in bitjo samo. Stanislav Koštric za diplomsko nalogo Luteranski nauk o Cerkvi, Janez Novak za diplomsko nalogo Evangelizacija v današnjem času, Janez Potočnik za diplomsko nalogo Laiški apostolat mladih in Borut Zemljčič za diplomsko nalogo Razvezani in drugoporočeni.

Magisterij in diplomske naloge

V tem akademskem letu je postal magister teologije Aleš p. Stanislav Capuder O. Carth. iz Pletelij. Magistrsko delo je napisal pod vodstvom prof. dr. Franceta Perka in mu dal naslov Logos – srce dialoga. Zelo uspešno ga je zagovarjal 29. septembra 1986.

V tem študijskem letu so dokončali diplomske naloge in jih uspešno zagovarjali naslednji slušatelji (v oklepaju je naveden mentor): Vladimir Bizant, Razlika med ljud-

mi in duhovno življenje (prof. dr. France Oražem); Anton Drašček, Poslušanje in oznanjevanje: dve razsežnosti vere (docent dr. Drago Ocvirk); Anton Gnidovec, Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju (prof. dr. Anton Strle); Jože Kern, Moralna in religiozna transcendenca pri V. Franklu (prof. dr. Anton Stres); Janez Kobal, Organskost in pomembnost dela Henrija de Lubaca (prof. dr. Anton Strle); Marija Krajnc, Župnija v sodobnem svetu (hon. pred. dr. Vinko Potočnik); Franc Maršič, Salezijanski misijonar na Kitajskem Jožef Geder (hab. docent dr. France M. Dolinar); Rok Metličar, Smrt – setev za življenje (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Janez Mirtek, Sporočilo naših starih adventnih in božičnih pesmi (docent dr. Alojzij S. Snoj); Ervin Mozetič, Droga – smisel ali nesmisel? (hon. pred. dr. Vinko Potočnik); Miran Plohl, Ponovno javljanje starih oblik religioznega (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Jože Poličar, Krščanske prvine v delu Aleksandra Solženicina, predvsem v romanu Prvi krog (prof. dr. Franc Perko); Janez Šavs, Ateizem in krščanstvo (prof. dr. Anton Strle); Jožef Zabret, Ljudska vernost in doba sekularizacije (prof. dr. Marijan Smolik).

Simpoziji, tečaji, predavanja

Teološka fakulteta v Ljubljani je od 22. do 26. septembra 1986 priredila v Stični VII. medfakultetni ekumenski simpozij, ki je bil tokrat posvečen Skrivnosti Cerkve in službam v Cerkvi. Glavna predavanja so imeli: dr. Atanasije Jevtič iz Beograda (Biblično in zgodnjekrščansko pojmovanje Cerkve in služb v Cerkvi), dr. Mato Zovkič iz Sarajeva (Katoliški nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi), dr. Dimitrije Kalezić iz Beograda (Pravoslavni nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi), Ludvik Jošar iz Bodoncev (Skrivnost Cerkve in službe v cerkvenih skupnostih, ki so izšle iz reformacije) in dr. Stanko Janežič iz Maribora (Problematika služb v ekumenskem dialogu). Kofeferate so imeli dr. Tomislav Ivančić iz Zagreba (Skrivnost odrešenja in skrivnost Cerkve), dr. Franc Perko iz Ljubljane (Zgodovinski razvoj primata), dr. Amfilohije Radović iz Vršca (Vprašanje apostolskega nasledstva), dr. Bonaventura Duda iz

Zagreba (Ekklesia – koinonia), dr. Irencej Bulović iz Beograda (Skrivnost evharistije in službe v Cerkvi), dr. Anton Stres iz Ljubljane (Marksistično in krščansko pojmovanje skupnosti) in dr. Jerko Fučak iz Zagreba (Laiške službe v Cerkvi). Uredniku in tajniku simpozija se še ni posrečilo zbrati vseh predavanj za objavo.

Običajni teološki tečaj, ki ga pripravlja fakulteta predvsem za duhovnike in svoje druge nekdanje slušatelje v tednu po veliki noči, je bil letos v sredo 22. in četrtek 23. aprila hkrati v Ljubljani in Mariboru. Ker je jesenska redna sinoda škofov posvečena vprašanju laikov v Cerkvi, je bil tudi teološki tečaj posvečen temu. Tečaj je bil interdisciplinaren, sodelovali so predavatelji biblične, dogmatične, zgodovinske, pravne in oznanjevalne katedre, koreferate pa so imeli tudi trije laiki. Tako se je zvrstilo osem referatov in koreferatov, ki so vsi razen enega objavljeni v Bogoslovnem vestniku 47 (1987), 213 – 261.

Od drugod sta v tem študijskem letu prišla predavat v Ljubljano dva predavatelja. 10. decembra 1986 je predaval v okviru ustaljenih izmenjav med Regensburgom in Ljubljano dr. Mihael Eckert iz Regensburga in sicer o verski filozofiji Friedricha Schleiermacherja. 26. marca je bil gost fakultete v Ljubljani in nato oddelka v Mariboru dr. Mathias Delcores z Ecole pratique des Hautes etudes v Parizu. Predaval je o praznikih v kumranskem Tempeljskem zvitku, njegovo predavanje prinaša ta številka Bogoslovnega vestnika.

V drugem semestru je bil na študijskem bivanju v Londonu docent dr. Janez Juhant. Na krajšem študijskem bivanju v Regensburgu je bil od 1. do 7. julija 1987 docent dr. Alojzij S. Snoj. 11. julija 1987 pa je v Regensburgu predaval prof. dr. Marijan Smolik. Naslov predavanja: Luteranske cerkvene pesmi za evangeličanske skupnosti v Sloveniji: delo reformatorja Primoža Trubarja (1508 – 1586).

Inštitut za zgodovino Cerkve

Od julija 1986 do julija 1987 je Inštitut opravil naslednje delo: 1. V decembru 1986 je izdal drugi zvezek Redovništva na Slovenskem, ki je posvečen zgodovini Mariborskih,

šolskih sester. 2. V maju 1987 je izšla deveta številka zbornika Acta Ecclesiastica Sloveniae, v njej je dr. Jože Mlinarič obdelal vizitacije sekavske škofije za ozemlje današnje mariborske škofije od druge polovice 17. do druge polovice 18. stoletja. 3. Pripravil je natis dela splošne zgodovine Cerkve. 4. Skupaj z Bogoslovno akademijo v Rimu je pripravil znanstveni simpozij o nadškofu in kardinalu Jakobu Missiji, ki je bil nato sredi septembra 1987 v Rimu, z znanstvenim inštitutom Slovenske matice pa je pripravljaval dvodnevni simpozij o vlogi slovenskega duhovnika v slovenski kulturni zgodovini v 19. stoletju, ki bi moral biti decembra 1987 v Ljubljani. 5. Inštitut prav tako sodeluje z L'istituto per la storia sociale e religiosa v Gorici pri kritični izdaji vizitacijskih zapisnikov goriškega nadškofa Attemsa in pri pripravah na znanstveni simpozij o njem, ki bi naj bil v Gorici oktobra 1988. Inštitut sodeluje z Arhivom Slovenije, SAZU in znanstvenim inštitutom filozofske fakultete pri raziskovanju gradiva o Slovencih v Vatikanškem arhivu. 6. Voditelj inštituta je predstavil njegovo delo tudi na televizijski oddaji konec decembra 1986.

Pripravljalni letnik in tečaj

V študijskem letu 1986 – 1987 je prvič zaživel **pripravljalni letnik** teološke fakultete, namenjen tistim kandidatom za študij na fakulteti, ki nimajo popolne, štiriletne srednje šole. Pripravljalni letnik je bil v Slomškovem semenišču v Mariboru, njegov moderator pa je bil dr. Jožef Urbanič. V njem je bilo v tem študijskem letu 5 gojencev, ki so vsi uspešno zaključili študijsko delo in si s tem pridobili pravico do vpisa na teološko fakulteto. Urnik je obsegal 20 ur pouka tedensko, predmeti pa so bili naslednji: slovenski jezik, nemški jezik, latinski jezik, zgodovina, osnove filozofije in osnove krščanstva.

Na pobudo nekaterih klasičnih filologov, s soglasjem velikega kanclerja in z vednostjo profesorskega zbora se je na Teološki fakulteti v Ljubljani začel v akademskem letu 1986 – 87 **latinski krožek**. Poučeval je Miran Špelič, diplomirani latinist, ki je bil hkrati tudi študent fakultete. Krožek je začelo obi-

skovati 12, uspešno pa ga je končalo 9 udeležencev.

Teološko-pastoralni tečaj poteka v vseh treh slovenskih škofijah tako, da ga vodi s. Karmen Ocepek iz Ljubljane za ljubljansko nadškofijo in koprsko škofijo, dr. Vinko Potočnik pa iz Maribora za mariborsko škofijo. Za prvi dve škofiji je bil ta tečaj v Ljubljani, Kranju, Novem mestu, Kopru in Novi Gorici, obiskovalo pa ga je skupaj 179 slušateljev (ljubljska nadškofija 138, koprška škofija 41). V mariborski škofiji pa je ta tečaj obiskovalo 108 slušateljev v Celju, Murski

Soboti, Mariboru in v Ravnah na Koroškem. Letos so bile podeljene prve diplome, tako da bodo lahko slušatelji, ki so jih prejeli, uspešno pomagali pri katehezi in drugih oblikah pastoralnega dela.

Orglarski tečaj poteka prav tako v Ljubljani in Mariboru pod okriljem Teološke fakultete. V Ljubljani ga je v tem študijskem letu do konca obiskovalo 150 slušateljev, v Mariboru pa 120. V Ljubljani ga vodi prof. Jože Trošt, v Mariboru pa prof. Marijan Potočnik. Pripravnice nanj so tudi po drugih mestih mariborske škofije.

Anton Stres

Ocene in predstavitve

Herwig Büchele, **Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre.** Europaverlag, Wien-Zürich, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1987, 254 str.

H. Büchele je profesor za socialno etiko na teološki fakulteti v Innsbrucku in sodelavec Katoliške socialne akademije na Dunaju. S to svojo zadnjo knjigo bo gotovo zbudil veliko zanimanja, saj resnično na novo in živo, hkrati pa utemeljeno obravnava katoliško socialno misel v sodobnih razmerah.

Najprej omenja vzroke zelo slabe odmevnosti katoliškega družbenega nauka. Ugotavlja, da je ta nauk bogat in pomemben, v praksi pa ga katoličani skoraj ne poznajo in ne upoštevajo. Najprej se sprašuje, če ta nauk spremembe pospešuje ali jih zavira ali deluje, da se ohranjajo ali spreminjajo družbene strukture. Ob tem prihaja do ugotovitve, da nauk sam po sebi meri na spreminjanje družbenih in političnih struktur, vendar ga večina katoličanov – od škofov pa do raznih teoretikov – razlaga v smislu konzervativizma, naj ostaja stanje, kot je. Lahko bi rekli, da katoličani v tem pogledu bojkotirajo nauk papežev. Avtor navaja nekaj značilnih mnenj.

V drugem delu raziskuje vzroke glede tega stanja. Najprej opozarja na pomanjkljivost odločilnih tekstov: mogoče jih je zelo različno razlagati, to pa zato, ker razlagalci ne navajajo svojih temeljnih prizadevanj, svoje ideološke naravnosti. Drugi vzrok so nejasne, abstraktne in neobvezne izjave učiteljstva. Ostajajo pri splošnih pojmih pravičnosti, solidarnosti, človekovega dostojanstva in človekovih pravic. Pri tem pa ostajajo določene zadeve prepuščene razlagalčevi presoji. Govorom bi tudi morala slediti dejanja, ustrezati bi jim morali ravnanje in življenje cerkvenih ljudi, medtem pa dajejo ti vtis »dvojnega morale«. Prav tako ni bilo nikoli poskrbljeno, da bi bili nakazali, kakšne naloge bi bilo treba izpolniti. Tretja vrsta vzrokov izvira iz pomanjkanja pravega evangelijskega navdiha, ki bi nas spodbujal k tveganju. Ka-

toliški družbeni nauk je zasnovan bolj na filozofiji kot na Svetem pismu. »Evangelij je sicer podlaga katoliškega družbenega nauka, njegovo dokazovanje pa se omejuje skoraj izključno na filozofsko in naravnopravno utemeljevanje. Iz tega postaja najstvo družbenih načel abstraktna norma« (35). Krščanstvo je postalo »meščanska religija«, ki se boji sporov in zaostritev. Zato je po avtorjevem mnenju strah pred konflikti četrti vzrok, da je krščanski družbeni nauk neučinkovit in neuspešen. S tem pa seveda noče zagovarjati nobene načelne bojevitosti. Vse delo zelo močno poudarja, da sta človeška komunikacija in komunikativno delovanje, se pravi sodelovanje, »osnovno dogajanje, v katerem se predvsem dopolnjuje človekova subjektivizacija« (39). V takem delovanju postaja človek res subjekt. V medčloveških razmerjih vedno nastopajo soočanja in spori. Rešitev ni v tem, da se tem konfliktom izogibamo, temveč da jih znamo prav prenašati. Samo tako lahko nastaja svobodna družba, zato avtor razlikuje »pozitivne« in »negativne« konflikte (40). Negativni ne vodijo k novemu in boljšemu življenju, temveč v propad, pozitivni pa so ustvarjalni. Pozitivne je seveda treba prenašati »nenasilno« (39). »Konflikti pa so seveda samó takrat oblika ustvarjalne ljubezni, če služijo v odtujenosti še skritemu življenju, njegovemu porajanju, rasti in zrelosti kot orodje žive edinosti« (41). »V teoriji in praksi katoliškega družbenega nauka doslej še niso veliko videli, kakšen pomen ima za človekovo posebljanje in za bolj pravična družbena razmerja produktivno prenašanje konfliktov« (42). Peti vzrok za sedanjo neodmevnost in neučinkovitost katoliškega družbenega nauka pa je zanemarjanje družbene analize. In vendar je ta nujna, če je seveda več kot golo opisovanje, ker je mogoče samo z njo osvetliti, kaj se dogaja in kaj nastaja pod površinskim videzom. Za to pa je treba tudi premagovati ideološke predsodke, ki marsikomu prihajajo prav. »Skupine prebivalstva in tudi posamezniki navadno niti ne vedo točno, kaj sami delajo, še manj pa, kaj delajo drugim oziroma jim pomagajo storiti. Ta

odpor do pojasnitve je še posebej močan pri ljudeh, ki imajo moč in oblast» (44/45). Take analize so nujen osnovni pogoj za spremembo razmer. Ni mogoče samo oznanjevati abstraktne norme, temveč je treba analitično osvetljevati dejansko stanje in kazati, da je slabše, kot se zdi; ima pa tudi nastavke za spremembo. »Krščansko oznanjevanje družbenih norm mora torej biti povezano z analizo in kritiko družbe . . .« (45). Šesti vzrok je zanemarjanje sredstev. Krščanski družbeni nauk govori preveč o ciljih, premalo pa se posveča vprašanju primernih sredstev. In vendar so sredstva, ki jih uporablja kakšna družbena skupina, vsaj tako odločilna kot cilji, ki jih hoče uresničiti. »Če hočemo oceniti kakovost kakšne politične stranke, nam izkustvo kaže, da je pomembneje biti pozoren na sredstva, ki jih uporablja, kot na cilje, ki si jih postavlja in so formulirani v programu« (49). »Zato Cerkev ne bo izpolnila svojega poslanstva, če bo samo oznanjala končne zahteve, kot so: etika ima prednost pred ekonomijo, potrebujemo gospodarski red, ki bo spoštoval okolje in kjer je človek postavljen v središče, razorožitev pa je prva zapoved današnjega človeštva« (49). Seveda je vprašanje sredstev tudi zelo kočljivo, kajti treba se je izogibati dveh skrajnosti: da ne bi govorili samo o ciljih in s tem neprizadeto glede določenih nalog in da ne bi zapadali v klerikalizem, ko bi dajali natančna navodila glede reševanja določenih nalog. Sedmi vzrok je nesorazmerno poudarjanje zasebnega življenja in podcenjevanje moralne odgovornosti za javno in družbeno življenje. Cerkev je izredno stroga v zadevah spolnosti in zelo popustljiva v vprašanih vojne in miru. Ker je Cerkev sama izvajala oblast in moč, se je seveda bala, da ne bi škodila sebi, ko bi zahtevala večjo moralno doslednost pri izvajanju oblasti in nenehno izboljševanje objektivnih in družbenih struktur življenja. Ta razlika med besedami in dejanji v ravnanju cerkvenega vodstva je zadnji, osmi vzrok, ki ga Büchele navaja v svoji analizi neučinkovitosti katoliškega družbenega nauka. Tu še posebno opozarja na cerkveno strategijo »manjšega zla«: sedanji družbeni red v svetu je slab, a Cerkev nima druge taktike kot krpanje in popravljanje tega v sebi slabo zastavljenega reda, namesto da bi odločno krenili po poti boljšega življenja. Kristjani

po avtorjevem mnenju samo izbirajo manjše zlo. Zato mnogi pojmujejo vero kot drugorazreden življenjski okras, ki nima kaj povedati in nič opraviti s sedanjimi velikimi gospodarskimi in političnimi vprašanji.

Drugemu delu, v katerem razčlenjuje avtor vzroke, zakaj je neuspešno katoliško oznanjevanje družbenih načel, sledi tretji in v njem podaja svoje poglede na novo zamisel in uveljavljanje krščanskega družbenega nauka. Büchele vidi pri izvajanju krščanskega družbenega nauka predvsem dva nova vidika: 1. oblikovanje »kontrastnih občestev« in 2. oblikovanje tako imenovane »komponirajoče etike«. Krščanska občestva bi morala biti kontrastna, kristjani bi se morali razlikovati od sveta. V praksi krščanskega sveta je nastajala kontrastna družba, kajti govor na gori je namenjen Cerkvi v celoti, ne posameznikom. Če danes tega ne moremo več pričakovati od celotne Cerkve, je treba vsaj omogočiti in pospeševati nastajanje manjših občestev v Cerkvi, ki se bodo odlikovala po radikalnosti evangelija. Celotna Cerkev bi se morala prepustiti vplivu teh občestev in nato graditi svoj družbeni nauk tudi na njihovem izkustvu in primeru. Tako bi nastajalo tudi tisto značilno krščansko delovanje, ki ga Büchele imenuje »komponirajoče delovanje« in ki ga razlikuje od navadne »evolucije«, kjer se človek prepusti, da ga nese tok dogodkov in mu narekuje naslednje dejanje notranja dinamika sredstev, ki jih uporablja. Razlikuje pa se tudi od »revolucije«, kjer opravičujejo nasilnost in etično nesprejemljivost sredstev z vzvišenostjo cilja, ki naj bi ga dosegli z revolucijo. Vendar sta evolucija in revolucija dosedaj zašli v slepo ulico. Obe slonita na ideji nujnosti in samodejnosti, na ideji avtomatičnosti in mehanizma. V enem in drugem primeru tudi podcenjujejo vlogo človeka kot svobodne in odgovorne osebe, ki se mora posebej izjaviti v svojem delovanju in odločanju. Zato je treba izoblikovati drugačno delovanje, ki bo nekakšna srednja pot med evolucijo in revolucijo, to pa imenuje avtor »komponirajoče delovanje«, svojo etiko pa »komponirajočo etiko«. »Tretja pot – kontrastna družba in komponirajoča etika – je . . . edina realistična. To je pot družbenega nauka, ki resno upošteva svobodo in zgodovinskost človeka kot možnost za skupno svobodo« (129).

Glede na to, da je pojem »komponirajoče etike« eden najpomembnejših, beseda sama pa ne pove dovolj o njem, ga je treba takoj osvetliti. Avtor jo tudi takole opredeljuje: »Komponirajoča etika se začenja pri svobodi delujočega človeka in ima pot ter sredstva za prav tako pomembna kot cilj« (228). »Od drugih naukov o delovanju se komponirajoča etika ne razlikuje samo po tem, da jemlje resno vprašanja o zvezi med cilji in sredstvi, se pravi zahtevo, da mora — kljub razliki med sredstvom in ciljem — vseskozi odločati o vrsti sredstev — cilj, h kateremu težimo. Razlikuje pa se tudi po tem: z vsem komponiranjem taktov, ki si slede, vnaša čisto drugače oblikovan, neinstrumentalen dej inspiracije, se pravi, da vnaša v posamezne takte, v dejanje, ravno tudi v politično navzočnost, 'dokončane melodije', ki je ni mogoče pojmovati kot cilj« (181). Izraz »komponirajoča etika« je torej metaforičen in si svojo podobo sposoja pri glasbenem ustvarjanju: melodija, ki je navzoča pri nastajanju vsakega takta, se sama nikoli ne spremeni v vsebino enega takta. Ni je nikjer, vendar je začetek in konec vsega. Tako je tudi z »božjim kraljestvom«. Nobeno človeško dejanje ga ne uresničuje, vendar mora oživljati vsako posamezno dejanje. Nikoli ne postane dosegljiv in uresničljiv cilj, in vendar je pravi cilj in duša vsega. To pa končno tudi pomeni, da se v političnem in družbenem delovanju kristjan ne more nikoli prepustiti notranji logiki in lastni dinamiki sredstev, ki jih uporablja.

Od navadne evolucije se komponirajoče delovanje razlikuje po tem, da a) obsega utopični horizont (kraljestvo svobode, miru, veselja, resniče in pravičnosti); b) je brez (delujočega) programa v nadrobnosti; c) postavlja težišče na naslednjo stopnjo razvoja, ne pa na sedanjo; č) obvladuje notranjo logiko in dinamiko sistema, namesto da bi mu samo sledila. Od revolucije pa se razlikuje po tem, da se postavlja v sredo sedanje stvarnosti, medtem ko se začenja revolucija pri točki 0, zato skuša svoj model uresničiti in izpeljati z nasiljem. »Sprejemam sedanje razmere, ne da bi se z njimi sprijaznil« (87). Ni odveč še enkrat poudariti, da komponirajoča etika izhaja iz prepričanja, da je osebno zrel človek sposoben spremeniti svet, da je v ljudeh bistveno teženje po pravičnosti in svobodi in da je treba na tej navzočnosti božjega kraljestva

v svetu (»med nami«) graditi naprej. »Odločilna prednost komponirajoče etike je, da z akcijo krepi subjekt« (87). »Metoda komponirajoče etike se začenja veliko bolj pri dejanskem stanju in prizadetosti partnerjev, predvsem pa pri njihovih bolj ali manj razvitih ali bolj ali manj potlačenih sposobnostih za samostojno sooblikovanje lastnega in družbenega življenja. To je žarišče komponirajoče etike na začetku in na koncu vsakega odseka poti« (88). »Z izbiro 'komponirajoče etike' je dano napadalno ravnanje, ki ni več omejeno na stopicanje na mestu v dinamiki, ki jo narekujejo vladajoče sile. Presega politiko 'manjšega zla', ki pušča sedanja središča moči nedotaknjena. Sprejema že obstoječe razmere, vendar se z njimi ne zadovoljuje. Možne so inovacije, ne da bi nasilno uveljavljala utopične rešitve. Na novo vpeljane in spremenjene stare prvine so vkomponirane v novo pot, ki jo navdihuje 'utopični horizont'« (113). Avtor pa se ne zadovoljuje samo s takim načelnim opisovanjem, temveč podaja tudi dva primera, na katerih na drobno ponazarja, kako bi lahko s takim »komponirajočim« delovanjem bistveno spremenili našo družbo. To sta razorožitev in televizijska reklama. Podaja pa tudi primer že uporabljene metode »komponirajoče etike«, in sicer naj bi to bilo pismo ameriških škofov o razorožitvi. Ta razprava o cerkvenih kontrastnih skupinah in o »komponirajoči etiki« zavzema ves tretji del knjige.

Četrty del knjige podaja »temeljne poteze etike, vezane na hojo za Kristusom«. Tu razčlenjuje tri stopnje povezovanja Jezusovega osebnega nauka in življenja ter politične prakse. Pri tem postavlja na prvo mesto Jezusovo osebno dramo, se pravi njegov spopad s političnimi in družbenimi močmi. »Za Jezusovo etiko, ki hoče posredovati kristjano smernice za celotno izpolnitev življenja — pri tem politika ni izvzeta — je ravno Jezusovo ravnanje v vseh obdobjih njegovega življenja in usode temeljnega pomena« (134). To osebno dramo ima za najpomembnejšo, v njej je treba tudi razumeti drugo stopnjo: Jezusov govor na gori, ki ga opredeljujejo kot »Magno Charto božjega kraljestva, ki je prišlo v Jezusu Kristusu« (169). Tretja stopnja pa je uresničenje teh Jezusovih zahtev v današnjem času. Ta konkretizacija pa spet ni nič drugega kot že omenjeno oblikovanje

»kontrastnih« skupin, splošno cerkveno delovanje in vplivanje po načelih »komponirajoče« etike, končno pa še skupinsko ali občestveno iskanje pravih odločitev ob določenih zadevah družbenega in političnega življenja. Na splošno lahko o tem, četrtem delu, rečemo, da je njegova rdeča nit izrazito personalistično gledanje na človeka, katerega kliče Bog po Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu k odgovornemu zavzemanju za to, da bi gospodarske, kulturne, družbene in politične razmere omogočale osebno rast vsakega človeka v njegovi odgovornosti. To zavzemanje se tudi konfliktov ne sme bati ali se jih celo izogibati. Ne sme se vzdrževati kritike, pripravljeno mora biti na neuspeh, znati mora, da dejavno prenaša križ, ga jemlje nase z ljubeznijo, ne pa, da je pasiven ali celo beži pred njim. Vodilna misel te duhovnosti, ki jo razvija v tem oddelku, je zastojnost božje ljubezni in sprejemanje daru bivanja in odrešenja, ki je vse kaj drugega kot sodobna zahteva po učinkovitem izvrševanju in napornem, a uspešnem prizadevanju. V Jezusovi osebni drami od javnega nastopanja naprej do vnebohoda, binkošti in ustanovitve Cerkev vidi avtor značilne življenjske okoliščine, ki lahko odločilno osvetljujejo današnje zahteve in smeri kristjanovega družbenega in političnega delovanja. Seveda se tudi zaveda, kaj Jezus je in kaj ni. »Jezus ni bil noben politični agitator, noben revolucionar, ki bi bil rušil vladajoči red, da bi izsilil novega. Njegovo sporočilo o božjem kraljestvu ni noben družbenopolitičen akcijski program. Prav tako Jezus ni izdelal nobenega 'proti'-programa, nobene nove družbene morale kot miselni ali delovanski sistem in ni zasnoval osnov novega družbenega reda. Družbenopolitična razsežnost Jezusovega hotenja pa raste iz njegovega radikalno novega umevanja Boga in človeka, kot to oznanja v govoru na gori: absolutna solidarnost Boga s človekom človeka osvobaja in ga usposablja za delovanje, ki spreminja svet« (169). Ko pa avtor razčlenjuje govor na gori, ga ne pojmuje kot »ideal« ali kot »zakon«, temveč kot »provokacijo« ali »izziv«, kjer postaja jasno, kako je treba premagovati »dialektiko smrti med egoističnim svobodnjaštvom (gospodstvo) in sprevrženo servilnostjo (hlapčevanje)« (170). V tej zvezi zelo dobro nakazuje, kje so meje med nekrščanskim klerikalizmom in krščansko

zavzetostjo za svet: »Bilo bi tudi nekrščansko, če bi zahtevo govora na gori ločili od njegovega izvora in jo politično instrumentalizirali: če izberemo ta sredstva, bi nastal zaželen učinek. Takšna praksa bi uničila jedro krščanske nepogojenosti, bogočloveškosti krščanskega bivanja in bi se končala v fundamentalističnem samoizvajanju spoliti-zirane vere; ta bi zaradi tega tudi ne imela več nobene moči, da bi uresničila tisto, kar je nameravala« (170/171). »Zahteva Jezusa Kristusa ne daje nobenih neposrednih akcijskih navodil (= materialnih načel) za politično delovanje, temveč hoče 'oblikovati' družbene procese« (173). To se pravi, da nam Jezus ne daje natančnih navodil in ne določa neposrednih ciljev, pač pa nam naroča, kako naj se vedemo v najrazličnejših dogajanjih, s tem pa jih bomo takoj tudi preoblikovali in preusmerjali. Krščanstvo potemtakem nikakor ni brez zelo zahtevnih in določenih norm. Če norm ne bi bilo, bi bilo vse poljubno in ljudje bi se pokoravali najmočnejšemu; ideal bi bil gospodstvo. Zgolj abstraktni, od zgoraj vsiljeni normi bi se ljudje samo slepo pokoravali in bi vodila v drugo skrajnost — hlapčevanje. Med tema dvema skrajnostma (gospodovanjem, hlapčevanjem) obstaja tretja pot: enakovredna komunikacija vseh in njihova skupna soudeležba pri oblikovanju ciljev in njihovem uresničevanju. Za krščansko delovanje pa morajo biti v tem pogledu značilna svoboda, zastojnost in nepogojenost; kristjan mora ravnati tako, kot da dela iz notranje nuje, iz navdiha Duha in želje hoditi za Jezusom, ne pa zaradi dobrih ali slabih posledic tega ali onega dejanja. Na prvo mesto ne sme biti postavljen »boj proti«, »beg pred« ali »negacija negativnega«, temveč prizadevanje za dobrim, hotenje »pozitivnega«, zavzemanje za dobro. »Vera pravi: k celovitemu miru ne prideš z negacijo negativnega. Do miru ne prideš, če misliš v naslednji obliki: 'ker/zato', 'če/tedaj'. Ker so razmere takšne, moram narediti splav; če je otrok splavljen, tedaj lahko začne žena znova živeti novo življenje. Do miru prideš samo, če sprejmeš pomanjkljivost v moči zastojne ljubezni: ne zato, da bi pomanjkljivost kot pomanjkljivost **ovekovečili**, temveč da bi jo z ljubeznijo spremenili, da bi jo z ljubeznijo določili za izvor ljubezni, za skrivnost, iz katere je mogoče veliko izkusiti, sprejeti in

dojeti. Kajti On je navzoč v najmanjšem« (178). Ta del knjige je verjetno duhovno najbogatejši, saj se pri avtorju neločljivo prepletajo najlepše duhovne misli z razčlenjevanjem družbenih in političnih vprašanj najširših razsežnosti.

Zadnji, peti del je posvečen spoznavnim osnovam krščanskega družbenega nauka, se pravi razmerju med vero (teologijo družbe) in razumom (filozofijo družbe). Tukaj avtor – vsaj v prvih treh poglavjih – ne podaja kaj bistveno novega, temveč samo poudarja klasično teološko stališče o hkratni povezanosti in različnosti naravnega in nadnaravnega reda, narave in milosti, razuma in vere. Za izhodišče jemlje znano tradicionalno načelo, ki ga pa po svoje malo preoblikuje: »milost predpostavlja in dopolnjuje naravo«. To pomeni, da se kristjan pri političnem in družbenem delovanju ne more opirati samo na vero, temveč tudi na razum in vsa spoznanja o družbi, ki jih tako pridobi na podlagi znanosti. »Razmerje med vero in razumom samo takrat pravilno pojmuje, če ga razumemo kot razmerje, kjer drug drugemu služita, se drug od drugega učita in se popravljata« (207). Zato je narobe, »če naravni razum izključimo in vse izpeljemo iz verskih načel ali če razum vero zracionalizira« (212). Vendar pa avtor ne meni, da sta vera in razum vsaksebi. »Vera, razumski pogled in praktično izkustvo se na podlagi tega metodičnega izhodišča ne dajo drug od drugega osamiti, temveč se veliko prej med seboj pogojujejo« (198). Tako tudi vera in znanost nista dve tuji in neodvisni človekovi sposobnosti, temveč je treba vedeti, da je relativna samostojnost razuma del vere, da vera hoče osvoboditi tudi razum in ga spodbuja, naj v vsej polnosti prevzame vlogo, ki mu gre. Kar velja za razum na področju izkustvenih znanosti, velja tudi za področje družbene etike in političnega delovanja. »Cerkev nima nobene pravice razbremeniti znanstvenika v njegovi neprenosljivi odgovornosti pred Bogom in njegovo vestjo; ima pa dolžnost predočiti mu njegovo odgovornost« (205). Tako ima tudi na področju družbenega življenja Cerkev dolžnost, da opozarja na moralne obveznosti vseh, ki na tem področju delujejo. »Ker svetna področja niso izvzeta iz etičnega reda, ni mogoče učitelstvu Cerkve odreči pravico, da zavzame stališče do vprašanj po-

litične etike, do etičnih predpostavk in ciljev, ki si jih ta področja postavljajo. Učiteljstvo ni prav nič pristojno, da bi sodilo o tehnični učinkovitosti kakega računalnika, mora pa nasprotovati, če je računalnik postavljen za to, da shranjuje podatke, ki bi pomagali avtoritativnemu ali totalitarnemu pri izvrševanju oblasti« (205). Zato je jasno, da »evangelij ne more postati državni zakon« (206), iz tega pa ne sledi, da kristjani nimajo pri oblikovanju državnih zakonov nobene pravice nastopiti kot kristjani. Če klerikalizem enačuje vero in politiko in ju liberalizem ločuje ter drži vsaksebi, je treba sedaj najti med njima dialektiko, ki bo zmogla človeku primerno vključiti tudi evangelij v oblikovanje našega sveta.

Če ostajajo prva tri poglavja zadnjega, petega dela bolj na ravni splošnih in že znanih teoloških načel o razmerju med razumom in vero, liberalizmom in klerikalizmom, vernostjo in svetnostjo, se zadnji dve poglavji ubadeta z bolj neposrednimi in določnimi vprašanji, predvsem o tem, kaj je značilno za krščansko družbenopolitično delovanje. »Temeljno merilo, na podlagi katerega lahko krščanski veri ustrezno ocenjujemo razmerje med vero in političnim razumom, je Jezus Kristus: kot pot (metoda), resnica (teorija) in življenje (praksa): zastonjska ljubezen« (212). Iz tega pa sledijo štiri kriteriji, po katerih se morajo ravnati tudi kristjani, ki delujejo na družbenem in političnem področju: nenasilje, notranje premagovanje sheme prijatelj-sovražnik, svoboda javnosti in prednostna odločitev za uboge. Vendar tudi vse to še ni značilno krščansko. To je zastonjska ljubezen, ki lahko ostaja tudi anonimna, ker je zastonjska. V njej se človek popolnoma razlasti, tako da noče niti svojega krščanstva »obešati na velik zvon« in se imeti za boljšega in višjega. Tako so tudi ta, zadnja poglavja zelo duhovna. Tudi tukaj se avtor vrača k značilnim vprašanjem o odnosu med krščanstvom in svetnostjo, milostjo in naravo. Rešitev vidi v nauku o Jezusu Kristusu, ki je prišel med svoje, a ga ti niso sprejeli, zato je šel na križ. Avtor pa tudi vseskozi poudarja, da nobena politična odločitev ali ureditev ne more dokončno uresničiti krščanstva. V tej zvezi podaja zelo poduhovljeno in zanimivo razlago znane Rahnerjeve trditve o »anonimnem krščanstvu«, ki ji

mnogi tudi odločno oporekajo. »Prava krščanska anonimnost ni niti v že skoraj od vedno dani človeški krščanskosti, ki bi jo bilo samo treba privedi na svetlo, tudi ne v skritem krščanstvu v svetovnih religijah, temveč je križ brezimne ljubezni, ki sveti in se razdaja, ne da bi jo tema doumela . . . Prapodoba 'anonimnega kristjana' je Kristus kot Bog v svoji križani anonimnosti, v tisti brezimnosti, ki izhaja iz skrivnosti ljubezni, ki ne vztraja pri svojem imenu kot pri kakšnem plenu, temveč umira v svobodni pokorščini. Anonimnost ni brezbriznost, temveč se ima zahvaliti zase pozitivni danosti ustvarjalne božje svobode« (221).

Zadnje poglavje pa je posvečeno temu, kakšne obveznosti imajo besede, ki jih govori Cerkev. Avtor najprej opozarja na omejeno obveznost, ki pripada cerkvenemu družbenemu nauku in ki izhaja iz splošnih omejenosti, značilnih za zgodovinsko pogojeno in zato omejeno cerkveno-krščansko življenje in spoznanje. Povrh pa se to obrača k drugim osebno svobodnim in odgovornim ljudem in jim govori o resnicah ter vrednotah, katerih polnega smisla in resničnosti ne bomo nikoli dojeli, dokler potujemo v veri in ne v gledanju. Nato pride na vrsto obravnavanje avtoritete v Cerkvi, namen in neogibna potrebnost učiteljske in pastirske službe, s tem v zvezi pa tudi, kdaj se sme kdo v svojem mnenju o družbenopolitičnih vprašanjih razhajati s stališči »uradne« Cerkve. V teh pogledih mora vladati strpen in dinamičen pluralizem, avtor pa se naslanja na koncil, ki opozarja, da je mogoče na tem področju iskreno in pošteno po vesti zastopati različna mnenja (prim. CS 43,3). Zato mora imeti v Cerkvi vsak njen član pravico – kot je npr. »komponirajoča etika« lahko želeli več jasnosti glede njene izvornosti in specifičnosti, je treba priznati, da avtor odkriva tudi evropskemu kristjanu nove možnosti za učinkovito, ino-

vacijsko in izrazito krščansko družbeno in politično delovanje. Ob sedanjem zatonu razvpitih ideologij, ki so nastale v 19. stoletju, je to še posebno pomembno. Krščanski družbeni nauk, kot ga predstavlja Büchele, pa ni nikakršna ideologija, ker ni zaprt in zaključen sistem, temveč veliko bolj sprotno, občestveno, tvegano, odgovorno in samokritično iskanje in ustvarjanje družbenih, ekonomskih, kulturnih in političnih razmer za življenje v svobodi, pravičnosti in miru. Ta krščanski družbeni nauk tudi ni osnovan na filozofskih pogledih na človeško naravo ali naravno pravo, temveč je neposredno povezan s krščansko dogmatiko in duhovnostjo. Globoka evangelijska duhovnost je še posebna odlika tega pomembnega dela.

Anton Stres

Franz-Xaver Kaufmann – Johann Baptist Metz, **Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum**, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987, 166 str.

Knjiga je nastala na podlagi tečaja, ki ga je založba Herder organizirala ob štiridesetletnici svoje revije Herder-Korrespondenz in mu dala naslov Prihodnost krščanstva – življenje in verovanje v 'pokrščanskem' času. Predavatelja na tem srečanju sta bila avtorja, ki sta nato svoje predelane prispevke objavila v knjigi.

Prvi prispevek sociologa F.–X. Kaufmanna ima naslov Cerkev za jutrišnje družbo. Najprej ugotavlja utrujenost, letargijo in zasebnost, v katero je zapadlo katolištvo po letih koncilskega navdušenja. Vendar pa to ni značilno samo za čas po koncilu, saj vseh zadnjih dvesto let Cerkev le še obrambno reagira na izzive, ki prihajajo od zunaj. Zato zahteva »ofenzivnost«. Opozarja, da je v prejšnji zgodovini religija spodbujala kulturno in družbeno življenje. Med drugim pravi celo to: »Katoliško družbeno gibanje je v večini evropskih držav znatno prispevalo k stabilizaciji družbenega modela med liberalizmom in socializmom. Ravno iz sociološkega vidika lahko rečemo, da prihajajo nauki Jezusa Kristusa samo zato še danes do nas, ker so oblikovali družbene sklope, v katerih so se podajali naprej, in so se ti družbeni

sklopi izkazali za zgodovinsko uspešne« (17/18). Zatem pa opisuje sodobni propad mita o napredku, o njem meni, da ni nič drugega kot razsvetljenski nadomestek religije. »V nadaljevanju razsvetljenstva je verovanje v napredek postalo enakovredno krščanski veri, ki se je izgubljala v umnost. To verovanje pa smo v 20. stoletju, ko je začela izginjati gotovost glede prihodnosti, spregledali kot mit« (23).

Sodobne verske razmere pa Kaufmann osvetljuje s sociološko znanim dejstvom, vedno večjo diferenciacijo in drobljenjem družbe ter njenih področij. Posledica tega pa je vedno večja nesposobnost, da bi doživljali celovitost in celostno smiselnost bivanja. »Modernizacija poteka kot strukturalna in funkcionalna diferenciacija družbe« (25). »Vedno bolj izgubljam iluzijo, da bomo lahko dojemali svet kot celoto« (26). Še več. Sedaj je za modernega človeka družba postala tista neopredeljiva, velika skrivnost, ki vodi vse. »Za moderno zavest je 'družba' postala zadnja enota, od katere je vse odvisno, v resnici pa gre tudi tukaj za golo šifro – ravno tako kot pri besedi 'Bog' – saj kaže na nekaj, kar se končno ne da zapopasti« (27).

Zato se danes razkriva kot čista utopija in sanja razsvetljensko upanje, da bo lahko človek vse spoznal in obvladal. Ostaja le vtis, da je vse minljivo. Zadnjo besedo dobivata spreminjanje in minevanje. »Ne več Stvarnikova previdnost in dobrota, ne bit bivajočega ne cilj zgodovine ne dajejo možnosti, da bi doumevali svet kot enoto. Če pa je še kaj vsemu skupnega, potem je to gibanje, spremenljivost« (30).

Cerkveno in versko življenje poteka v tem splošnem družbenem ozračju. Zanimivo je opažanje, da se je Cerkev subjektivizirala tako kot ljudstva: z absolutnim monarhizmom. Tudi sodobna Cerkev prihaja do tega, da poudarja zavest o sebi, svoji posebni vlogi in svojem poslanstvu v svetu v okviru svoje institucionalizirane strukture, ki je podobna absolutnemu monarhizmu. Medtem ko so ljudstva ta svoj politični in družbeni model že opustila, pa Cerkev še vztraja pri njem.

Posledica tega je, da se tudi Cerkev vključuje v sodobno diferenciacijo in delitev dela. Kot je v sodobni družbi vse razdeljeno in diferencirano (gospodarstvo v podjetjih, uprava v birokraciji, kultura v svojih kultur-

nih ustanovah, izvajanje oblasti in kontrole v državnih ustanovah), se tudi Cerkev vedno bolj osredotoča na svojo posebnost: religiozno življenje. In tako kot je na posvetnem področju delitev dela povezana s povečano produktivnostjo, hoče svojo storilnost povečati tudi Cerkev. Vedno več je različnih podvigov, organizacij, srečanj, tečajev, svetov in komisij. Stranski učinki na posvetnem področju niso koristni: gospodarstvo povzroča ekološko krizo, država se sprevrča v birokracijo, znanost pa grozi z atomskim uničenjem in genetskim inženiringom. Tako postaja tudi Cerkev vedno bolj področje birokratskega upravljanja in gospodovanja. Ker pa je sodobni človek zelo zadržan do modernih veleorganizacij, je sodobni razvoj cerkvene birokracije zelo vprašljiv. Če je bil poprej vernik podložnik v Cerkvi, postaja sedaj porabnik njenih služb in ponudb. Človek pripada Cerkvi kot kakšni drugi organizaciji: s pridržki. Do svoje vloge je zadržan, krščanska vera zavoljo tega ne zagradi več celega človeka.

To je najbolj usodno na področju verske vzgoje, na področju, kjer prenašajo krščanstvo na nove rodove. Družina in religija se ločita, ker prepuščajo starši versko vzgojo za to specializirani ustanovi – Cerkvi. Ta pa tega ne more zadovoljivo opravljati. »Vendar pa organizirane oblike verskega uvajanja nikakor niso posebno primerne, da bi izvajale etično in religiozno vzgojo...« (43). Ta vzgoja mora biti namreč povezana s celostno in celotno osebno rastjo, s človekovo identifikacijo in socializacijo. Tega pa Cerkev ne more dati, to se dogaja v družini, zato je družina pravi prostor verske vzgoje.

Skrb jutrišnje Cerkve potemtakem ni glede večje prilagoditve svetu, temveč vprašanje kritičnega odmika in svojskosti krščanskega življenja v nasprotju z družbenim okoljem. »Zahteva, ki se postavlja 'Cerkvi za jutrišnjo družbo', ni tako zelo v prilagajanju oziroma v golem posodobljenem razlaganju verovanja, kot so to vprašanje še do nedavnega formulirali. V skladu s krščanskim razodetjem, ki hoče presepati čas, gre veliko prej ravno za to, da **prebijemo** miselno obzorje modernosti in pojasnimo. Te ne bodo nikoli mogle izpolniti človekovega upanja, čeprav priznavamo družbene možnosti napredka« (53).

Z vprašanjem, kaj bo s prihodnostjo krščanstva na zahodu, se ukvarja tudi druga Kaufmannova razprava. Ker govori o prihodnosti, noče biti znanstvena, temveč ostaja zgolj preroška. O prihodnosti lahko govorimo »zgolj preroško« (56).

Avtor najprej ponovno poudarja, kako velik vpliv je imelo krščanstvo pri oblikovanju zahodnega sveta. Uravnovešene razlike med religioznim in svetnim ter med posameznikom in družbo, brez katere si ne moremo predstavljati zahodnega sveta, izhaja iz krščanstva, tudi če so vsi veliki premiki morali potekati proti volji cerkvene oblasti. Zastavlja pa se tudi vprašanje, koliko je tudi krščanstvo odgovorno za nevarnosti, krize in razčlovečenje, ki ga danes povzročata ista krščanska civilizacija v svetu. Seveda ima krščanstvo še razsežnosti, ki jih doslej ni razvilo: je svetovna, ne pa zahodna religija, zato se mu ne bi bilo treba identificirati z zahodnim svetom. Pač pa je po Kaufmannovem mnenju prihodnost krščanstva v svetu odvisna od tega, kakšen prispevek bo lahko dajalo k »normativnim in motivacijskim osnovam nastajajočega svetovnega reda« (69).

Kar zadeva zahodni svet je avtor zelo kritičen do tega, kar se dogaja v njegovem okviru. Najprej ugotavlja njegov »oportunizem« (75), kot imenuje pomanjkanje prave moralnosti in odgovornosti ter preračunano igranje pravnega reda, ki iz tega izhaja. To namreč pomeni, da je moralna stabilizacijska podlaga sodobne družbe bistveno načeta. K temu je treba dodati še vprašanje neposrednega družbenega okolja, kjer propadajo vmesne strukture in občestva (krajevne skupnosti, sorodstvo). Vse to slabi trajnejše medčloveške odnose: moderni človek je razpet med dva skrajna pola: med družbo v najširšem, celo svetovnem merilu in samim seboj kot posameznikom. »Zdi se, da je ljudem vedno težje stopati v trajnejša družbena razmerja, čeprav so za posameznikovo izkušanje smisla bistveno pomembnejša kot univerzalistične usmerjenosti naše kulture« (81).

Z vsem tem je ogroženo tudi krščanstvo in Kaufmann ponavlja nekatere ugotovitve iz prvega prispevka v tej knjigi. Predvsem se ustavlja pri povečanem »pocerkvenjenju religijek«; posledica tega je, da se druga okolja, predvsem družinsko, več ne zanimajo za versko vzgojo. Uradna Cerkev in vedno starejši

duhovniki pa ne morejo enakovredno nadomestiti staršev: ne morejo biti vedno takšni, da bi se mladi lahko po njih zgledovali, da bi jim lahko bili vzorniki in modeli, da bi lahko bili mladim simpatični in vredni občudovanja. To je Kaufmannova osrednja misel, ki ji velja prisluhnuti: »Kar sedaj zadeva prenašanje krščanstva na nove rodove, to predpostavlja kot prenašanje vrednot trdna simpatetična družbena razmerja, v katerih si je možno privzeti vrednote z identifikacijskimi procesi. Pridobitev religioznih in etičnih usmeritev predpostavlja zglede bodisi na osnovi daljše zaupljivosti bodisi spontane simpatije in občudovanja. Kar človeka notranje oblikuje, lahko posredujemo samo v okviru simpatetičnih Bubrovih 'dialoških' družbenih razmerij. Ker razpadajo družbene življenjske oblike, pa postajajo vedno težji trajni simpatetični in identifikacijski procesi in tudi s tega vidika so Cerkev in kristjani prizadeti tako kot vsi drugi« (84). Vendar imajo kristjani to prednost, da so za ta vprašanja modernosti lahko bolj dovzetni in se jih bolj živo zavedajo. Iz tega prihaja Kaufmann na koncu do treh sklepov. 1. Kristjani se morajo več ukvarjati z vsebino svoje vere kot z institucionalnimi in organizacijskimi vprašanji. 2. Ni dovolj, če kristjani samo kritizirajo sodobno družbo. »Verovnost prihodnjega krščanstva bo odvisna od tega, če bo uspelo razviti nove družbene oblike izrečno krščanskega življenja« (87). Tukaj misli na najrazličnejša gibanja, kot so temeljna občestva, ognjiščarji in drugi. 3. Kristjani bi morali zgledno reševati nekatera družbena vprašanja, kot so recimo bolnice, da bi ne bile samo podjetja medicinskih aparatov, pač pa hiše, kjer bi se ljudje lahko pripravljali na človeka vredno umiranje ipd. Z drugimi besedami, prihodnost ni odvisna od prilagajanja sodobnemu svetu, temveč od prav razumljenega nasprotnega navodila apostola Pavla: »Ne prilagajajte se temu svetu« (Rim 12,2).

Drugi del knjige je sestavljen iz prispevkov znanega teologa J. B. Metzja. Najprej govori o pojavu kulturno raznolike svetovne Cerkve, take Cerkve, ki bo imela več kulturnih središč. Ob koncu tisočletja bo 70 % katoličanov živelo v deželah tako imenovanega tretjega sveta. Zato lahko že danes rečemo, da se zgodovina Cerkve deli na 3 obdobja: 1. kratko judovsko-krščansko s

temeljno identifikacijo krščanstva; 2. dolgo obdobje krščanstva v okviru enotne zahodne kulture, ki je zrasla na spojitvi judovsko-krščanske in pogansko-helenistične miselnosti z vsemi pretresi, ki jih je v začetku pomenil prehod od judovstva v helenizem; 3. obdobje svetovne, kulturno pluralne Cerkve, v katero prehajamo ravno s koncilom in po njem; zadnji koncil je zadnji zahodni koncil, ker se je že začela uresničevati svetovna, kulturno pluralna Cerkev.

Seveda podaja ta prehod nove naloge in povzročča težave. Primer za to so sedanje težave z latinskoameriškimi Cerkvami, ko središče Cerkve vztraja pri kulturnem monocentrizmu zahodne Cerkve in ga enači s pristnostjo krščanstva samega.

Zato je treba najprej opredeliti razmerje med zahodnim krščanstvom in novimi oblikami krščanstva. Kot je za Cerkev judovsko-krščanska Cerkev bistvenega pomena za njeno prvo identifikacijo, je po Metzovem mnenju tudi obdobje zahodnega krščanstva »bistven in trajen del izvorne zgodovine« (101) drugih možnih Cerkva. Zato je treba najti pravo, srednjo pot med antievropizmom in evrocentrizmom. Ostaja neka »resnica Zahoda«, ki je »sestavljena« iz dveh resnic, judovske in grško-rimske, a ti je treba še opredeliti, da bi ju lahko ohranili. Dalje je naša zahodna zgodovina tudi zgodovina krivde, ki je ne smemo zamolčati in si jo prikrivati. Naučiti se moramo gledati nase tudi z očmi naših žrtev. Končno pa pomeni vstop novih cerkva, novih kultur in novih načinov življenja možnost in ponudbo korenite preнове za vso Cerkev, to pa je spričo velikih nevarnosti, ki obstajajo na Zahodu, tudi podlaga za veliko upanje. S pomočjo novih kulturnih sredin se lahko zahodni kristjani znova učimo bolj pristno hoditi za ubogim, brezdomskim, nenasilnim in mističnim Jezusom, naučimo se lahko novih oblik cerkvenega življenja (temeljne skupnosti) in nove povezanosti med odrešenjem in osvobojenjem. Nove Cerkve tretjega sveta lahko spodbujajo zahodno krščanstvo k trojnemu: 1. k bolj neposrednemu in zahtevnemu branju Svetega pisma; 2. k novemu uveljavljanju hoje za Kristusom; 3. k oblikovanju novega modela Cerkve, kjer naj na mesto meščanskega modela stopi bazično-občestveni. Na koncu razprave je še dodatek, posve-

čen kočljivemu vprašanju takega prenašanja zahodnega krščanstva, ki ne bo prenašanje zahodne kulture. Čistega krščanstva sploh ni: vsako je že inkulturirano, tudi zahodno. Vendar bi zahodno krščanstvo lahko vodilo k svetovni in večkulturni Cerkvi, če bo ostalo zvesto prednostni odločitvi za uboge in prednostni odločitvi za drugega kot drugega. Te lastnosti, ki jih je odkrilo zahodno krščanstvo, ga usposablja, da razvija svetovno Cerkev brez kakršnega koli nasilja nad drugimi, nezahodnimi kulturami.

Druga daljša Metzova razprava ima naslov: Kje je Bog, kje je tedaj človek? Gre za aluzijo na znano blazneževno vprašanje iz Nietzschejevega Veselega sporočila: kje je Bog? Na to odgovarja Metz z novim vprašanjem: Če ni več Boga, kje je tedaj človek? Najprej opozarja, da iskanje novega, večkulturnega krščanstva ni beg pred brezizhodnostjo Zahoda, ker bo iskanje novega svetovnega in kulturno pluralističnega krščanstva nekaj bolečega, kajti »kultura, ki si je krščanstvo ne more strgati s telesa, je zahodnoevropska, vase pa je sprejela judovskopalestinska in grško-helenistična izročila« (128). Pač pa se zastavlja še vprašanje: bodo spričo vedno večje svetovne razširjenosti zahodnega načina mišljenja in življenja še obstajale druge kulture? Končno pa Metz ponavlja zelo znano stališče, da je na Zahodu s smrtjo Boga umrl tudi človek, sedaj pa ima krščanstvo tudi nalogo reševati človeka v vsem tistem, kar je zanj bistveno človeško: beseda, trpljenje, občestveno spominjanje in pripovedovanje preteklosti, kamor sodi tudi pripoved o Jezusu Kristusu.

Tretji in zadnji Metzov sestavek obravnava novo podobo cerkvenega občestva, to pa obsega vprašanje, ali bomo vztrajali pri golem samoobrambnem ohranjanju dosedanjega ali pa bomo tvegali »ofenzivo« v novo ustvarjalnost. Najprej ugotavlja, da je hotel zadnji koncil uveljaviti cerkveno občestvo, kjer bodo člani subjekti, ne pa objekti ravnanja. »Vernikov več ne nagovarja kot objekte, temveč predvsem kot subjekte, ne samo kot naslovljence, temveč predvsem kot nosilce vere in spomina na Boga« (150), čeprav vemo, da obstajajo danes teženja, da bi smer upočasnili in se vrnili k predkoncilski, skrbniško nadzorovani in usmerjeni Cerkvi, se pravi skupnosti nedoraslih in nezrelih čla-

nov. Sicer pa ta Metzov prispevek ne prinaša bistveno novih pogledov. Cerkveno občestvo opredeljuje kot »ob evharistiji združeno skupnost, ki se Jezusa spominja v nedeljivi hoji za njim in si to pripoveduje« (155). Metz velikokrat govori o potrebi »pripovedovanja«. To je uperjeno proti abstraktni dogmatski teoriji, zgrajeni na grški metafiziki, ne pa na »pripovedi« o osvobajajočih dogodkih iz zgodovine odrešenja. Krščanstvo pa ni teorija, ni ideologija, temveč hoja za Jezusom, za katero je spomin manj bistven in ustvarjalen. Tako krščanstvo bi moralo biti hkrati mistično in politično. Na koncu avtor razlikuje tri vrste krščanskih skupnosti. Prvi dve sodita v preteklost in sedanost, tretja pa v prihodnost. Prva je vaška cerkvena skupnost s svojo ljudsko pobožnostjo, druga je mestna in meščanska, buržoazna Cerkev kot servisna ustanova religioznih porabnikov, tretja bo pa cerkveno občestvo, ki se zbira ob evharistiji in je ustvarjalno, družbeno ter politično angažirano, to svojo politično razsežnost pa črpa iz svoje »mistike«, iz spomina na Jezusa Kristusa in »pripovedovanja« tega dogodka. To bi tudi bilo občestvo subjektov, ne pa skrbniško nadzorovana skupina. Jasno pa je tudi, da bi zahtevalo drugačno vodstvo, kot so sedanji duhovniški nameščenci.

Vsekakor je zbirka Kaufmannovih in Metzovih razmišljanj o prihodnosti krščanstva in še bolj o njegovi sposobnosti za odpiranje novih možnosti koristna spodbuda vsem, ki jim je ta prihodnost pri srcu in ki se tudi hočejo zanjo zavzemati.

Anton Stres

Nikola Skledar, Um i religija. Uvod u teorije religije, Veselin Masleša — Narodni list, Sarajevo — Zadar 1986, 142 str.

Proti poenostavljajočim teorijam, ki so skušale v preteklem stoletju religijski pojav razložiti z eno ali drugo enostransko razlago, se je v znanstvenih krogih danes že uveljavilo prepričanje, da je religija silno zamotan in kompleksen pojav, ki ga zato ni mogoče reducirati na eno samo njegovo plat. Še več. Za religijo je bistveno razmerje, ki ga religiozni ljudje vzpostavljajo s stvarnostjo, ki je po

svoji definiciji onstran tega sveta, ki torej ni in ne more biti pojav med pojavi. Tu se sedaj postavlja odločilno vprašanje: ali je religija zgolj »antropogen« pojav, ki v celoti izhaja samo iz človeka in je njeno razmerje z Neskončnim stvar človekove želje ter subjektivne projekcije, ali pa je to razmerje tudi »objektivno«, se pravi dejansko in je to dejanskost treba upoštevati, ko ga razlagamo, opisujemo in razčlenjujemo? To nas pripelje do novega vprašanja: kdo lahko odloči, kako je z dejanskostjo in »objektivnostjo« tega razmerja?

Isto vprašanje lahko zastavimo drugače: ker je religija kompleksen pojav, jo je mogoče obravnavati z različnih vidikov, z različnimi metodami; katera od njih je takšna, da si upravičeno zastavlja vprašanje o transcendentni stvarnosti, s katero hoče biti religiozni človek v razmerju? O tem odloča torej najprej metodologija.

O religiji lahko govorimo od zunaj ali od znotraj. Od zunaj govorijo o njej znanosti, kot so zgodovina, psihologija in sociologija, torej tako imenovane »hermenevtične znanosti«, ki imajo opraviti s človekom, ki je enkratno in svobodno bitje, hkrati pa tudi podrejeno družbenim in psihološkim »zakonitostim«, ki nujno vplivajo tudi na njegovo religiozno življenje. O njej govori tudi filozofija, tako imenovana filozofija religije. Ta pa se lahko loteva vprašanja o dejanskosti religioznega razmerja, ker se po svoji metodologiji od začetka naprej ukvarja z večnimi vprašanji počela, cilja in smisla bivanja v celoti. Končno govori o religiji tudi teologija, ki ni drugega kot religioznost v teoretični in racionalni obliki. Ta je edina, ki govori o religiji od znotraj, in ne od zunaj, kot zgoraj omenjeni miselni napor.

Nikola Skledar nas v svojem delu, ki mu je dal naslov Um in religija, vodi v svet najpomembnejših teorij o religiji. Od omenjenih načinov obravnavanja religijskega pojava je izbral sociologijo, filozofijo in teologijo. Izpustil je torej zgodovino, o kateri pravilno sodi, da z njo ni mogoče priti do odgovora na vprašanje, kaj religija je. Prav tako se ne ukvarja s psihološkimi in psihoanalitičnimi teorijami o nastanku religije, ker področje psihologije ni njegovo področje (prim. 13). Pri obravnavanju teh panog teorije religije pa je v ospredje postavil metodološka vpraša-

nja, za katera vemo, da imajo pri epistemološkem vprašanju o dosegu in veljavnosti znatnosti odločilno vlogo.

Sociologiji je N. Skledar posvetil polovico knjige, od socioloških teorij religije pa je izbral tri najpomembnejše, Durkheimovo, Marxovo in Webrovo. Vsako od teh treh je najprej prikazal v njenih najbolj bistvenih značilnostih, hkrati pa tudi kritično ocenil. Še prej pa obravnava splošne značilnosti sociologije religije, kjer se še posebej trudi, da bi razkril funkcionalistične poglede na religijo in jih zavrnil. V tem pogledu je posebej značilno, da se je ustavil pri našem rojaku Th. Luckmannu in njegovi teoriji o religiji kot »transcendiranju človeške biološke situacije s pomočjo splošnega sistema človeških, posebno etičnih pomenov oziroma z razumevanjem 'zadnjega' smisla v družbi«. Skledar umestno ugotavlja – kot že nekateri drugi pred njim – da gre za refinjeno funkcionalistično teorijo, tako da je smisel religije v neki funkciji ali človeški koristnosti, namreč v osmišljanju življenja. To pa pomeni, da razume Luckmann »religijsko transcendenco antropološko in sociološko, ne pa metafizično in nadsvetno, kar pa je za religijo konstitutivno in brez česar religija ni več religija« (19). Proti Luckmannu Skledar sprejema tisto pojmovanje sociologije religije, po katerem je njena naloga samo raziskati vezi, ki povezujejo celoto religioznega pojava in življenja s svetnimi in družbenimi pogoji njene obstojanja. Pri tem poudarja, da »sociološka opredelitev religije in ukvarjanje z njo ne more iti onstran meje tistega, kar se da zajeti z znanstveno metodo« (21), kar torej pomeni, da se sociologija religije ne more opredeljevati do čisto teoloških in filozofskih vprašanj o zadnjih temeljih bivanja. Iz tega nato sledi, da je vsaka sociološka opredelitev religije, ki postavlja pod vprašaj nadnaravno ali transcendentni svet ali ga iz svojega pojmovanja religije že vnaprej izključuje in izhaja iz domneve, da je religija samo človeška tvorba, tudi metodološko zgrešena. Prav tako so zunaj dosega sociologije izrazito individualna religiozna doživetja. Zato N. Skledar kritično obravnava tri sociološke modele v pojmovanju religije (simbolnega, eklektičnega in kibernetičnega), ki imajo po njegovem skupno predvsem to, da napravijo iz določene funkcije, ki jo religija kot izrazito kom-

pleksen pojav resnično ima, njen izvor. Zato avtor zagovarja klasično (G. Mensching, J. Wach) sociološko opredeljevanje religije, ki upošteva njene štiri bistvene prvine: vera v nadnaravno stvarnost, obredi in druga verska dejanja, simbolika religioznega predstavljanja nadnaravnega in končno občestvenost, ki zahteva posebno organiziranost in ljudi, ki so zanjo odgovorni.

Tem splošnim načelom sledi podrobnejša analiza treh najbolj znanih sociologij religije: Marxove, Durkheimove in Webrove. Te predstavitve so sorazmerno razčlenjene, hkrati pa kritične. Kar zadeva Marxa, ga N. Skledar prikazuje kot teoretika možnosti, ki ostajajo človeku odprte in jih zato lahko uresniči. »Družbena znanost mora potemtakem vključevati tudi odnos do prihodnosti kot bistvene človeške dimenzije, ki usmerja in osmišlja sedanost in preteklost, ne pa jo zapirati v status quo trenutka, ki ga raziskuje, se pravi, samo v sedanost in preteklost. S tem se vključuje v kritiko obstoječega, še nehumanega in odtujenega...« (27). V tej zvezi mislim, da postavlja Marx več kot samo odprto prihodnost: Marx tudi določa, čeprav le v grobih okvirih, kakšna bo nujno ta prihodnost. Pri svojem kritičnem prikazu Marxove sociologije religije pa N. Skledar najprej ugotavlja, da je Marx spregledal eksistencialno-psihološki vidik religioznega življenja, ki se naslanja na neobvladljivost bivanja. Bivanja ni mogoče docela racionalizirati in družbeno obvladati. Zatem se ustavlja še ob tisti diskriminaciji religije, po kateri je religija vedno in nujno samo odtujitev, medtem ko bi filozofija, morala ali znanost lahko postale neodtujene. Končno pa mu očita določeno »sociologistično monokavzalnost«, zavoljo katere Marx vidi samo družbo in njene zakone, ne povezuje jih pa s splošnimi antropološkimi danostmi, v luči katerih dobiva religija še druge pomene in vloge, ki jih Marx ne vidi (potreba po transcendiranju, celovitosti, smislu itd.). Preden avtor preide k Durkheimu, se na kratko ustavlja še pri Engelsu (tega prikazuje v luči Fetscherjeve misli o Engelsu – oblikovalcu posebnega proletarskega svetovnega nazora) in Leninu.

Podobno kot Marxa predstavlja Skledar tudi Durkheima: najprej podaja splošne, predvsem metodološke značilnosti in izhodi-

šča Durkheimovega »sociologizma«; ta vidi v družbi nekakšno objektivno stvarnost svoje vrste, ki izvaja nad posamezniki določeno moralno prisilo in obstajajo zunaj njih. Družbena dejstva niso samo vsota dejanj posameznikov, temveč več kot to. V tem smislu obstaja družba nad posamezniki, zato Durkheim tudi religijo razlaga v zvezi s tem sociologističnim pojmovanjem družbe. Nasplošno vidi Skledar v Durkheimovi sociološki teoriji dve »splošni značilnosti«: pozitivizem, ki se ne meni za subjektivno plat članov družbe; sociologizem, ki prisoja tako imenovanim družbenim dejstvom »neke vrste kolektivno substanco«. »Družba je avtonomno področje stvarnosti, ki se obnaša po svojih lastnih zakonih in na katero nedružbeni dejavniki nimajo vpliva« (46). S tem je tudi nakazano, v katero smer gre Skledarjeva kritika Durkheimove sociologije in še posebno njegove sociologije religije. Ta se usmerja najprej na Durkheimov pozitivizem, ki ne priznava religioznemu človeku njegovih subjektivnih razlogov, zavoljo katerih sega po religioznih odgovorih in v čemer odseva dejstvo, da vsega, kar je pristno človeško, ni mogoče zreducirati na dejstva, ki se dajo razumeti in obvladati pozitivistično. Poleg pozitivizma očita Skledar Durkheimu funkcionalizem: religija je v službi družbe, kjer najrazličneje podpira njene interese in jim daje vrhovno utemeljenost. Ta funkcionalizem je v najtesnejši zvezi s sociologizmom: če je družba neke vrste vrhunska stvarnost s svojimi lastnimi zakonitostmi in cilji, je jasno, da je vsak človeški pojav tej vrhunski stvarnosti podrejen in v njeni službi. Funkcija religije in s tem njen smisel ni nič drugega kot krepitev družbene harmonije, notranje trdnosti ali strnjivosti in podpiranje socializacije posameznika. Proti vsemu temu Skledar navaja več razlogov. Eni so čisto metodološki: Durkheimovi nazori presegajo meje znanosti in so v bistvu filozofski. Drugi so vsebinski, kjer se še posebej rad ustavlja ob dejstvu, da ima religija velikokrat tudi disfunkcionalno vlogo, ko ruši družbeno soglasje. Enako poudarja, da je posameznik več kot samo člen v družbeni množici: »Nasprotno je osebnost veliko bolj kompleksna in bogata, dejavna, avtohtona in svobodna, kot pa je v Durkheimovem funkcionalističnem (in sociologističnem pojmovanju)« (56).

Tretji sociolog, ki ga predstavlja N. Skledar, je Max Weber. V primerjavi z Marxom in Durkheimom uživa več avtorjeve simpatije; to je seveda razumljivo, saj je tudi metodološko veliko bolj dosleden kot prva dva. Webrovo sociologijo predstavlja Skledar kot sintezo »idealistične« teorije o bistveni razliki med naravnimi pojavi in zgodovinskimi ali družbenimi dogodki, za katerimi stojijo svobodne in odgovorne enkratne človeške osebnosti, in »materialistično« Marxovo teorijo o ekonomskih vplivih na družbeno dogajanje. Ko gre torej za znanstveno obravnavanje ljudi v njihovem zgodovinskem življenju, ni mogoče pričakovati enake izčrpanosti, natančnosti in apodiktčnosti kot v naravoslovju. Še več, v naravoslovju imata odločilno vlogo iskanje in določanje vzrokov kakega pojava, medtem ko gre pri vedah o človeku za »odkrivanje smisla in pomena družbenih, kulturnih pojavov« (59). Človeško delovanje vodijo zato tudi nameni in cilji, ki jih je treba prav tako upoštevati kot vse drugo, zato je med naravoslovjem in vedami o človeku velikanska razlika, ki jo mora upoštevati tudi metodologija. Pozitivizem je v antropoloških vedah nevzdržen. Zato je na tem področju bolj sprejemljivo govoriti o nekakih splošnih težnjah, ne pa o »zakonih« v naravoslovnem pomenu. Posebno pozornost posveča Skledar tudi znanemu Webrovemu pojmu »idealnega tipa«, ki je sociološki nadomestek za razlago s pomočjo »zakonov«. Družbenega življenja ne vodijo zakoni, temveč notranja doslednost in logika določene družbene strukture, ki sicer ni nikoli udejanjena v vsej svoji popolnosti in doslednosti, kateri pa se vendar bolj ali manj približuje. Ko pa govori Skledar o Webrovem pojmovanju religije, poudarja njegovo pomanjkanje smisla za teološko samorazumevanje religije, vendar mu tega ne očita, pač pa mu očita dejstvo, ki je sicer s prejšnjim povezano, da postavlja v ospredje človekove praktične in racionalne interese, ne upošteva pa, da ima človek tudi psihološke, etične in metafizične »potrebe«, ki so za nastanek religije veliko bolj pomembni. V bistvu se tudi Weber nagiba k funkcionalističnemu pojmovanju religije, vendar ne v smislu kakega sociologizma, temveč bolj podobno kakemu Freudu: s pomočjo religije človek osmišlja nesmiselna življenjska dejstva in dobiva upanje na nadomestno odškodnino za

trpljenje. Sicer pa v teh pogledih Weber ni izviren. Veliko pomembnejši je njegov prispevek k uveljavljanju spoznanja o relativni samostojnosti idejnih tokov v zgodovini. Dejansko gre Weberu zasluga, da je ovrgel ekonomistično razlago družbenih pojavov, ki jo je vpeljal Marx, in dokazal, da imajo tudi idejni in kulturni tokovi vpliv na družbeno življenje in celo na ekonomijo. Zato je razumljivo, da nam Skledar dokaj natančno predstavlja Webrovo delo Protestantska etika in duh kapitalizma, ki je v tem pogledu najpomembnejše. S tem Weber seveda ne nadomešča ekonomizma s kulturizmom, saj tudi kulturnih vplivov ne absolutizira, pač pa samo opozarja na njihovo sorazmerno samostojnost, ki je Marx ni priznaval. V tej zvezi mislim, da na koncu Skledar Marxa preveč približa Weberu. Ekonomistična enostranost ni samo lastnost »Marxovih dogmatskih naslednikov«, temveč Marxa samega: Engelsova trditev o ekonomski »zadnji instanci« ni nič drugega kot brezupen poskus rešiti odločujočo vlogo ekonomskih družbenih dejavnikov.

Drugi del Skledarjeve knjige je posvečen pomembnejšim filozofskim in teološkim teorijam o religiji. Če se najprej ustavimo ob filozofiji, lahko omenimo Skledarjevo razvrstitev filozofskih teorij o religiji, in sicer v 4 vrste.

1. Racionalistične so tiste filozofije, ki poudarjajo vlogo razuma v religiji; sem sodijo po avtorjevem mnenju najprej Platon, Aristotel in Hegel. Kar zadeva zadnjega, pojmuje njegov idealizem kot objektivni, panlogističen in panteističen. Te tri oznake pa so vprašljive. V to skupino pa sodijo tudi tiste racionalistične filozofije, ki na podlagi istega sklicevanja na razum pridejo do nasprotne ugotovitve, do ateizma. V tej zvezi se avtor ustavlja pri P. d'Holbachu in L. Feuerbachu.

2. Drugo skupino filozofij predstavljajo nasprotno usmerjene, iracionalistične filozofske teorije o religiji. Tu obravnava Plotina, F. Schleiermacherja. M. de Unamuna in S. Kierkegarda.

3. V tretjo skupino tako imenovanih kompromisnih teorij, ki hočejo združiti racionalno in aracionalno razsežnost verovanja, sodijo po Skledarju najprej Klement Aleksandrijski, Origenes, Abelard in Johan-

nes Scotus Eriugena. Ti še vedno dajajo določeno prednost razumu. Avgustin, Anselm in Tomaž Akvinski pa postavljajo nad razum razodetje oziroma cerkveno opredeljene dogme. Vsem tem teoretikom postavlja Skledar vprašanje: ali lahko um razloži nadracionalno in metalogično bistvo dogme ali skrivnost razodetja?

4. Tako pride na vrsto četrta skupina teoretikov, ki jim avtor pripisuje »agnostičen odnos do transcendentnega bitja«, kamor poleg starih skeptikov uvršča predvsem Kanta: »Mislec, ki je najbolj kleno izrazil agnostično pojmovanje in meje uma v odnosu do transcendentnega, je vsekakor I. Kant« (99). Nato podaja znano Kantovo kritiko dokazov za božje bivanje in prav tako znano stališče o nemožnosti teoretičnega uma priti do kakršne koli naravne teologije. Sklep je tudi pomemben: »To strnjeno tipološko podajanje filozofskega razmišljanja (theoria) o religiji bomo končali tako, da bomo spomnili na našo izhodiščno trditev, da se zdi agnostično pojmovanje njenega konstitutivnega momenta – transcendentnega bitja, ki ga ima za antinomijo spekulativnega uma in ga umešča v bistveno praktično (doživljajsko) območje, tu pa dopušča afirmativno ali negativno razmerje do njega, kot najbolj ustrezen razumski, teoretski pristop« (102). Zato ni čudno, če še na kratko podaja klasične Tomaževe »dokaze« za božje bivanje in jih ocenjuje za nezadostne: »Končnega neproblematičnega teoretičnega dokaza ni« (103). Najmanj, kar je temu treba pripomniti, je, da ostaja v tem delu knjige veliko stvari nedorečenih, predvsem pa to zadnje stališče, ki ga sam imenuje »agnostično«, ki pa ostane zato tudi dokaj nejasno in neopredeljeno. Zdi se namreč, da avtorjev »agnosticizem« ni natanko tisto, kar ta izraz navadno pomeni. Če pa res misli, da sta ateistična in teistična odločitev racionalno popolnoma enako (ne)utemeljeni, je treba reči, da je to nevzdržno. Pravzaprav pa to ne misli, agnosticizem pomeni po njegovem samo to, da so bistvena metafizična vprašanja o počelu, smislu in koncu bivanja trajno odprta in odgovori nezaključeni (prim. 132).

Končno pa se avtor posveča še teološkemu obravnavanju religije, se pravi religioznemu samoumevanju, racionalizaciji, ali bolje, teoretizaciji religioznega življenja, ki ga izvaja ta religioznost sama. Pri tem se omeju-

je na »nekatero novejšo tokovo v krščanski teološki in marksistični misli v smeri njenega dialoga«, kot pove že sam naslov tega poglavja. Zato v njem ni kakšne celovitejšje in bolj izčrpne predstavitev teološke religiologije, temveč se pravzaprav omejuje samo na tiste, danes že polpretekle teološke poskuse, ki so se še posebej izkazali v svojem prizadevanju za dialog s sodobno miselnostjo, predvsem marksistično. To seveda ne velja za prvo skupino, ki jo avtor obravnava: za protestantsko liberalno in dialektično teologijo. Čeprav sta liberalna in dialeksična teologija po svoji temeljni usmerjenosti bistveno različni in si celo izrečno nasprotujeta, ju avtor obravnava skupaj, dejansko pa se bolj obširno ustavlja samo pri Bultmannu in pri njegovi subjektivaciji religije, se pravi pri njegovem poskusu, da bi v vsakem »objektivističnem« verskem izreku odkrili eksistencialni, bivanjski in subjektivni smisel. Pri tem mora ugotoviti, da s samo Bultmannovo demitologizacijo še ni mogoče združiti marksizma in krščanstva. Tukaj bi lahko tudi postavili vprašanje: ali ni tudi krščanstvo nekaj več kot tisto, kar od njega ostane pri Bultmannu. Za Bultmannom pride na vrsto K. Rahner, vendar, žal, predvsem samo kot sogovornik marksistov, kot avtor predavanja Krščanstvo kot religija absolutne prihodnosti. Končno se ustavlja še pri Holandskem katekizmu, toda tu je predvsem pozoren na njegovo predstavitev marksizma in ga popravlja. Zadnjih deset strani tega poglavja pa je posvečenih »odprtemu marksizmu, religiji in dialogu«. Tu govori predvsem o italijanskih marksistih in njihovem razmerju do religije (Gramsci, Togliatti, Berlinguer in Radice), ter o Francozu R. Garaudyju. Tudi tu je – tako kot pri navedenih teologih – seveda malo vprašljiva reprezentančnost teh predstavnikov marksizma. V vseh teh krščanskih in marksističnih poskusih ga zanimajo predvsem tisti pogledi, ki so nedogmatski in ki priznavajo določeno samostojnost ter človeško pristnost nasprotnemu nazoru. Ko gre za teologe, ga zanima predvsem tisto, kar bi po koncilsko lahko rekli »relativna avtonomija tostranstva«, ko gre za marksizem, se veseli vseh priznanj krščanstvu pristne človeške vsebine.

Sklepno razmišljanje ima naslov: Odnos in možnosti sociologije religije, filozofije religije in teologije glede na religijo in transcen-

dentno bitje. Kakih novih trditev ta sklep ne prinaša, pač pa povzema celotno delo. Najprej izredno močno poudarja, da znanstven pristop ni edini, zato se znanstvenik ne more zapreti samo vanj in imeti vsa druga možna področja stvarnosti, ki pa znanstveno niso obvladljiva, za nična. Prav tako močno poudarja, da tudi znanost sloni na nedokazanih predpostavkah. Sociologiji pa pripisuje značilnost »humanistične in kritične znanosti«, zavoljo česar je lahko do religije tudi kritična in lahko postavlja »o tem lastne vrednostne sodbe« (133). Mislim, da je to (Goldmannovo in marksistično) stališče vprašljivo oziroma se taka sociologija nujno spreminja v filozofijo. Ko obravnava filozofsko obravnavanje religije, postavlja za izhodišče dejstvo, da človek kot bistveno prigodno in končno bitje, ki ni svoj izvor in konec, lahko ta izvor in cilj identificira kot Boga ali kot nič. Zadnja odločitev je ateistična, o njej pa avtor pravi: »Ateizem je tako ena možnost, eden izbor človeškega življenja, ta pa izhaja iz izvorne človekove prometejske težnje, da postane sam bog, da z negacijo božanstva sebi zajamči svobodo in neoviranost duha in ustvarjalnosti« (134). Prvi del te trditve povzema tisto ocenjevanje ateizma, po katerem je ta človeško pretiravanje in samonapihovanje, drugi pa kaže na njegovo neobveznost: zavoljo svobode ni treba odklanjati Boga. V tej zvezi je treba reči, da vsak ateizem ni takšen. Končno pa poudarja kot posebno pomembno trditev, da je noben pristop religijskega pojava ne izčrpa, da ni noben brez predpostavk in da se zato noben ne more zapirati vase (139).

Skledarjevo delo dobi pravi pomen, če ga postavimo v kulturni okvir, v katerem je nastalo in izšlo. Nekatera vprašanja omenja zelo na hitro, nekaterih, ki so danes zelo pereča, ne obravnava (Freudova teorija o religiji, Heideggerjeva poznejša filozofija, ki obravnava vso teologijo kot »onto-teologijo«, možnost nekakšnega transcendentalno-antropološkega dokaza za božje bivanje v duhu Rahnerjevega »transcendentalnega izkustva«, kot ga opisuje v Grundkurs des Glaubens itd.). Iz dela pa se jasno vidi osnovni cilj in ta je v bistvu dosežen: pokazati v okolju, kjer še prevladujejo dogmatske marksistične redukcije religije na človeško družbeno odujitev, da je to stališče metodološko zgrešeno in zato neznanstveno.

Anton Stres

Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen. Theologische Berichte XIV. Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 212 str.

V zbirki *Theologische Berichte*, ki jo izdajata teološka visoka šola iz Chura in teološka fakulteta iz Luzerna v Švici, je izšel kot njen 14. zvezek zbornik razprav s področja katoliškega socialnega nauka. Zbornik je posvečen ljubljanskemu nadškofu Alojziju Šuštarju za njegov 65. rojstni dan (14. novembra 1985), in sicer »v znamenje hvaležnosti ter nenehne kolegialne povezanosti« zavoljo njegovih nekdanjih dejavnosti v Švici. Tu je bil najprej profesor moralne teologije v Churu in sodeloval pri ustanavljanju zbirke *Theologische Berichte*, nato pa kot škofov vikar v Churu in kot koordinator švicarske sinode kazal posebno zanimanje za družbenoetična vprašanja. Tako piše v posvetilu.

Zbornik vsebuje pet razprav. Prvo in najobsežnejšo je napisal Hubert Frankemölle in ji dal naslov *Družbena etika v Novi zavezi* – novejše raziskovalne smeri, odprta vprašanja in hermenevtične pripombe. V uvodnih poglavjih govori najprej o prispevku, ki ga lahko daje Sveto pismo sodobni krščanski družbenoetični teoriji, saj ni v njem posebej izdelanega družbenoetičnega nazora in ga je zato treba nekako izluščiti; tudi ni spodbujevalnih nagovorov ter nekaterih določenih praktičnih navodil.

Pri tem avtor nenehno poudarja velik pomen tako imenovane družbenozgodovinske metode in razčlenitve svetopisemskih besedil. Ta družbenozgodovinska metoda je podobna marksistični »materialistični« metodi in se nanjo tudi izrecno sklicuje. Gre za upoštevanje določenih družbenih, gospodarskih, političnih in organizacijskih okoliščin, ki so nujno botrovale posameznim svetopisemskim tekstom. Tako po mnenju družbenozgodovinskih razlagalcev ni vseeno, ali je kakšno besedilo nastalo v mestu ali na deželi, v Judeji ali v helenističnem okolju, v karizmatični ali institucionalizirani skupnosti, med revnimi, potujočimi pridigarji, ki so »vse zapustili« in so zato lahko terjali popolno odpoved imetju, družbeni zavarovanosti in racionalnemu izkoriščanju zemeljskih dobrin, ali pa je to bilo v okviru kake skup-

nosti, ki so jo sestavljali ljudje srednjega stanu in ki so ostali vezani na določen življenjski slog in njegove zahteve. Avtor poudarja, da je družbenozgodovinska analiza samo nadaljevanje že sprejete zgodovinske kritike evangeljskih tekstov, tako da je ne absolutizira, temveč jo hoče samo uveljaviti kot nujno dopolnilo k drugim raziskovanjem zgodovinskih okoliščin pri nastanku sedanjih svetopisemskih tekstov.

Vendar pa je ta razprava v glavnem bolj metodološka. Veliko obravnava razne metodologije in avtorje različnih smeri, tako da je pozornost posvečena predvsem metodologiji in primerjanju raznih razčlenitev (eksistencialne, redakcijske, tekstnokritične, oblikovnokritične), manj pa podaja določene in vsebinske dosežke teh razčlenitev. Eno izmed redkih določenih izvajanj se nanaša na poudarjanje razlike med tistimi Jezusovimi učenci, ki so bili revni popotniki in zato tudi etično radikalni v svojih zahtevah po popolni nevezanosti in celo brezbriznosti do imetja in družbene zavarovanosti, in drugimi njegovimi »simpatizerji«, ki so ostali na svojih domovih in v svojih vsakdanjih sredinah, zato pa tudi niso mogli biti tako radikalni v nekaterih etičnih zahtevah. Kaj vse to pomeni in kako daleč je ta radikalizem obvezen tudi za vse druge Jezusove učence, pa je za te družbenozgodovinske razlagalce Svetega pisma še odprto vprašanje. Le eno je jasno: življenjski slog sledi iz religioznega sporočila, ne pa obratno (prim. 59). Poglavitno prelomnico vidi avtor v prehodu v helenski sredozemski in mestni svet. Tu naj bi se bil sedaj začetni družbenoetični radikalizem, značilen za sinoptike, umaknil tako imenovanemu »patriarhalizmu ljubezni« (*»Liebepatriarhalismus«*). Tako imenujejo nekateri razlagalci določeno konformistično praksičansko etiko, ki je sprejemala tedanje razlike med bogatimi in revnimi, svobodnimi in sužnji in jih je hotela samo omiliti s svojo zapovedjo ljubezni in bratske solidarnosti. A tudi tu ostaja odprto vprašanje, koliko je ta družbenoetični model pomenljiv za nas tudi danes, čeprav je nedvomno prav to odločilno pripomoglo, da je krščanstvo postalo državno priznana vera.

Družbenozgodovinskim razčlenitvam se zastavlja naslednje pomembno vprašanje: koliko so v naših, bistveno drugačnih druž-

benih razmerah še obvezna navodila, ki so jih narekemale takratne okoliščine? To avtorja pripelje do znanega vprašanja o avtonomnosti krščanske etike, končno pa do vprašanja, kako iz Svetega pisma črpati smernice za sedanje življenje. Pri tem zadnjem vprašanju zagovarja mnenje, da je treba biti ustvarjalen, povezan s skupnostjo verujočih in sprejemati razne navdihe, kot so jih tudi svetopisemske skupnosti dobivale iz svojega okolja ali izročila, a so jih vedno tudi preoblikovala v luči svoje vere v novo smiselno celoto. Predvsem pa je to oblikovanje za naš čas odvisno od tega, koliko je bralec ali poslušalec zavzet za božjo besedo, tako da je sprejemnik božje besede odločen sodejnik pri tem oblikovanju. Verska praksa ni samo izpeljanka iz verske teorije, temveč jo tudi sodloča. Kot že rečeno, razprava je predvsem metodološka, nakazuje najrazličnejše smeri in prikazuje številna načelna ter metodična stališča, ne podaja pa vsebine svetopisemske družbene etike, pač pa na koncu ugotavlja, da je tudi ni mogoče podati v obliki sklenjenega in nadčasovnega sklopa načel in navdila.

Druga razprava je kratka in zgodovinska, njen avtor je Albert Gasser, obravnava pa onstransko usmerjeno pobožnost in družbeno angažiranost v 19. stoletju, in sicer ob švicarskem kapucinskem patru Teodoziju Florentiniju (1808–1865), ki je ustanovil posebno družbo redovnic za nego bolnikov, se močno zanimal za vzgojo delavske mladine, hkrati pa ni nič manj zavzeto gojil pobožnost in mistično ljubezen do Boga. Na tem in drugih primerih dokazuje, da je abstraktno postavljati nasproti ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega. Mnogi cerkveni očetje in veliki mistiki so bili hkrati tudi izjemno zavzeti za blagor bližnjega. »Zgodovina duhovnosti in mistikov potrjuje naslednje: čimbolj je kdo predan Bogu brez pridržkov, tembolj svoboden je in s tem sposoben, da se žrtvuje za druge. Radikalna bližina Boga postavlja sočloveka na najbližje mesto« (103).

Tretjo razpravo je prispeval moralist Franz Furger. Razpravlja o krščanski etiki v njenem razponu med posameznikom, občestvom in družbo. Najprej razlikuje tri ravni moralnih vprašanj: raven posameznika, raven občestvenih medčloveških razmerij, ki ostajajo v okviru neposrednih osebnih stikov

in odnosov, in končno raven družbenega in političnega življenja. »Na tej ravni se moralna odgovornost ne nanaša več neposredno na ljudi, temveč zadeva družbene strukture« (116). Nato podaja kratke zgodovinske prikaze, kako so v dosedanji moralki obravnavali posamezna značilna vprašanja na vsaki teh treh ravni, na koncu pa podaja zahtevo po taki izhodiščni antropologiji, ki bi omogočala skladno in bolj povezano obravnavanje vprašanj na vsaki izmed teh treh ravni. Takšno človekovo podobo vidi v svetopisemskem pojmovanju človeka. Glede ravni posameznikovega osebnega odločanja opozarja na Adama in njegovo dialoško razmerje do Boga, nato pa tudi osebno poklicanost vsakega človeka, ki izključuje, da bi se posameznik kakor koli utapljal v množici. Ker pa ima osebna poklicanost takoj tudi medčloveško razsežnost, smo že s tem na drugi ravni medčloveških razmerij. Vsakdo mora spoštovati pravice drugega tako, kakor zahteva spoštovanje lastnih pravic. Po drugi plati pa prav razumljena ljubezen do bližnjega ne pomeni, da se mora človek »izničiti«, saj lahko kaj takega »samo škoduje resnični medčloveškosti« (132). Ljubezen do sebe in ljubezen do bližnjega se dopolnjujeta, ne pa izključujeta. To seveda ne izključuje popolne predanosti v službi bližnjega, hkrati pa ne gre tega enačiti z zapostavljanjem ali »izničanjem« sebe. Veliko težje je svetopisemsko utemeljiti družbenopolitično razsežnost življenja in etične odgovornosti, saj tedaj, ko je nastajalo Sveto pismo, še ni bilo družbenopolitične zavesti v današnjem pomenu. Pač pa se je zgodnja krščanska skupnost zelo živo zavedala svoje zgodovinske vloge in odgovornosti za usodo vsega človeštva. S tem pa je tudi družbenopolitična raven moralne odgovornosti dovolj jasno nakazana. Svojo razpravo končuje Furger z metodološkim premislekom, češ da je človeška resničnost tako raznovrstna, da je ni mogoče zreducirati na eno samo načelo ali en sam vidik. Moralni premisleki morajo ostati takšni, da bodo upoštevali vso raznolikost življenjskih ravni in en vidik dopolnjevali z drugim.

Četrti prispevek je napisal Werner Kroh in mu dal značilen naslov: Katoliški družbeni nauk na razpotju. V resnici gre za tri razpotja. Na razpotju je vsa naša družba, kjer se zastavlja vprašanje, ali bomo živeli še naprej

tako kot doslej, čeprav vemo, da nas to pelje v pogubo. Pri tem ozaveščanju, da je nujen preobrat, ima tudi Cerkev pomembno vlogo. Na razpotju je tudi Cerkev, saj mora svojo družbeno vlogo bolj tesno povezovati s svojo neposredno moralno in religiozno vsebino, tako da ne bo nihče več mogel kot doslej ločevati svoje osebne (zasebne) vernosti od svojega družbenega delovanja in odnosa, ki ga ima do zapostavljenih v najrazličnejših pomenih te besede. Pri tem so posebej pomembne avtorjeve pripombe glede nekakšne družbenopolitične odmevnosti krščanskega verovanja v vstajenje od mrtvih. V njem vidi spodbudo k vsesplošni solidarnosti in pravičnosti. »Obča solidarnost in pravičnost obstajata šele takrat, kadar obstaja prihodnost tudi za tiste, ki trpijo po krivici, ki so zatirani in jih zgodovina pozablja« (153). Tretje razpotje pa je razpotje teologije. Tu se avtor zavzema za novo pojmovanje razmerja med verskim znanjem in ravnanjem. Ravnanje ni samo posledica vere, temveč je njen bistveni, sestavni del. Zato sta verska teorija (teologija) in določeno družbenopolitično zavzemanje veliko bolj tesno povezana, kakor se je tega zavedala dosedanja teologija. Avtor se zavzema za »prednost prakse« (159), se pravi za tako pojmovanje teologije, ki se v prvi vrsti naslanja na določeno evangeljsko spreminjevalno družbeno prakso in je z njo najtesneje povezana. Krščanska etika ne more biti etika reda, temveč spreminjanja, in sicer zaradi krščanskega »eshatološkega pridržka«. S tem naj bi krščanstvo dobilo novo družbeno vlogo in mesto, pomagalo naj bi tudi reševati krščanstvo. Jasno je, da je ta razprava pod močnim vplivom Metzove politične teologije in južnoameriške teologije osvoboditve.

Zadnji prispevek je posvečen vprašanju okolja. Napisal ga je Hans Halter in mu dal naslov: Teologija, Cerkev in vprašanje okolja. Prispevek teologije k ekološki etiki. Gre za zelo poučen pregled teoloških in moralnih vprašanj, ki se nam zastavljajo ob sedanji krizi okolja in našega preživetja. Napisan je pod vplivom očitkov na račun krščanstva, češ da je zaradi svojega antropocentrizma, demitologizacije narave in linearnega pojmovanja časa pospeševalo tisti brezobzirni odnos do narave, ki nas je pripeljal do sedanje krize. Če so torej nekdaj očitali veri, da je zavirala razvoj, ji sedaj nekateri moderni

ekologi oponašajo, da ga je pospeševala; po krščanskem pojmovanju je namreč človek dobil naročilo, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje, to pa je odločilno prispevalo k tisti miselnosti, ki je na koncu pripeljala do tega, da je sedaj ogrožena ne samo narava, temveč tudi nadaljnji človekov obstoj. Nato avtor razčlenjuje najrazličnejše ekološke teologije in njihova izhodišča. Ta so lahko dvojna: teologija stvarjenja in teologija odrešenja, ki zajema tudi zunanjo naravo. Avtor je zelo kritičen do nekaterih pretiranih ekološko-teoloških poskusov, predvsem tistih, ki hočejo sedaj iz krščanstva narediti nov kozmocentrizem. Med osrednje nerešene zadeve uvršča vprašanje, kakšno samostojno vrednost ima narava brez človeka, opozarja na nesprejemljivost tistih teoloških poskusov, ki vodijo v nekakšno ponovno podrejanje človeka zunanji naravi in pripisujejo njenim zakonom samostojno etično avtoriteto. Izhoda ne vidi v odklanjanju antropocentrizma, temveč v njegovem pravilnem pojmovanju. Če je človeku naročeno, naj gospoduje zemlji, mu je s tem dana tudi odgovornost za svet in njegovo prihodnost. Rešitev je torej v poglobljenem pojmovanju svetopisemske misli o gospodovanju nad svetom, ne pa v kritiki ali celo zavračanju te misli. Ta poglobitev pa mora potekati tako, da bo poglobljala odgovornost za svet in prihodnje rodove. Vsekakor je zanj poglobljena teologija stvarjenja in stvarstva najpomembnejše teološko izhodišče za ekološko teologijo. Drugo izhodišče je kristološko, v pomenu, ki ga ima Kristus kot prvorojenec vsega stvarstva in njegov odrešenik. Ker je v tem pogledu veliko poskusov v različne smeri, se dotika vseh vidnejših. Pomembno je tudi, v čem vidimo vir sedanje nesreče: ali je za to že kriva svetopisemska naloga, naj si človek podvrže stvarstvo, ali je nasprotno za to odgovoren greh, ki je spridil izvrševanje te naloge? Poleg čisto dogmatičnih virov ekološke etike podaja tudi stališča raznih Cerkev, ki so se začela izredno hitro zanimati za ekološko vprašanje. Končno pa se sprašuje, kakšno vlogo ima lahko pri reševanju tega vprašanja krščanstvo. Vidi jo predvsem v spodbudah, ki jih lahko daje samo vera, da se moreta spreobrniti in predrugačiti življenjski slog naših sodobnikov, saj se brez tega ne bo bistveno izboljšalo naše razmerje do narave. Zagovarja namreč

tako pojmovanje morale, ki sodi, da krščanski prispevek k moralni ni toliko v kakšnih posebnih vsebinah ali nalogah, temveč bolj v celotnem religioznem kontekstu in zadnjem osmišljanju etičnih ukazov. Zato tudi poudarja potrebo po poznavanju ekoloških vprašanj, tega pa nam ne more dati samo Sveto pismo, temveč ga lahko dobimo od ljudi, za to strokovno usposobljenih. Sveto pismo pa nam lahko pomaga predvsem k zadnji utemeljitvi vrednostnega in moralnega spreobrnjenja, brez katerega ne bo rešitve, a ga je najteže doseči. Poudarja tudi pomen ustreznih etičnih odgovorov na določena vprašanja (npr. glede atomske energije) ter svari pred novimi lažnimi upi in možnostjo, da bi ideologizirali ekološka vprašanja. Vsekakor je ta razprava med najbolj jasnimi, poučnimi in vsestransko kritičnimi, kar jih vsebuje ta zbornik.

Na koncu je treba reči: zbornik, posvečen sedanjemu stanju katoliškega in krščanskega družbenega nauka, seznanja bralca predvsem z nalogami in odprtimi vprašanji, ki se na tem področju zastavljajo krščanskemu mislecu. Podaja resnično zanimive pregledne novjše literature in najbolj vidnih zadevnih stališč ter opozarja na slepe ulice ali nezadovoljive rešitve. Zato ne prinaša novih vsebinskih spoznanj, pač pa odkriva področja in različne poti, ki so na njih že izhrojene. Vsakemu, ki bi se rad lotil teh izredno perečih in zanimivih zadev, daje zbornik nepogrešljivo informacijo o tem, kako se ta vprašanja zastavljajo danes in v katere smeri je treba iskati odgovore.

Anton Stres

Concilium 1986, 207

Concilium 207 je predzadnja številka iz letnika 1986 in je posvečena vprašanju ubogih v sedanjem svetu. Seveda ne gre za klasično obravnavanje revnih in ubogih, temveč za sodobno vprašanje tretjega sveta Afrike, Azije in predvsem Južne Amerike. Ker so papeži, predvsem Janez Pavel II., pogosto poudarjali, da je »prednostna odločitev za uboge« značilnost pokoncilске Cerkve, obravnava ta številka revije *Concilium* sodob-

no vprašanje nerazvitosti in izkoriščanja revnih predelov tretjega sveta in vidi v tem dejstvu poseben »izziv bogatim deželam«, kot se glasi podnaslov te številke.

Uvodnik sta napisala L. Boff in V. Elizondo. Po njunem mnenju vključuje »prednostna odločitev za uboge« za Cerkev in teologijo šest stvari: 1. na uboge je treba gledati z očmi ubogih; 2. treba se je solidarizirati z njihovo stvarjo; 3. treba se je povezati z njihovim bojem in s prizadevanji, ki so različna od dežele do dežele in od celine do celine; 4. treba je zaživeti, kot živijo ubogi, se pravi drugače kot v sodobni porabniški družbi; 5. treba je odkriti mehanizme, ki povzročajo revščino; 6. tudi teologija se mora posvečati vprašanju ubogih in razkrivati oblike v luči božjega načrta zgodovine odrešenja.

Prva razprava je posvečena nastanku bogastva bogatih. Napisal jo je J. de Santa Ana in opisuje, kako je prišlo do današnje akumulacije kapitala v rokah sedanjih bogatašev. Pri tem še posebej opozarja na obdobje kolonializma in na sedanji mednarodni ekonomski in finančni red, katerega temelje so položili predstavniki kapitalističnih držav leta 1944 na sestanku v Bretton Woods. Ta red omogoča mednarodno gospodarsko poenotenost, omogoča tudi znane večnacionalne družbe, končna posledica vsega tega pa je, da je blago, ki ga lahko prodajajo revni, vedno cenejše (surovine), s tem pa postajajo bogati še bolj bogati in revni vedno bolj revni, kajti presežno vrednost vseh gospodarstev si prilastčajo sedanji lastniki narodnega in mednarodnega kapitala. Na koncu avtor še pojasnjuje nastanek sedanje velike mednarodne zadolžitve, katere posledica je v tem, da mnoge dežele v razvoju proizvajajo sicer veliko več, kot so v preteklosti, vendar pa so zaradi dolžniških obveznosti vedno bolj revne, ljudstvo pa živi v lakoti in nima najnujnejšega, medtem ko odplačevanje dolgov prinaša nove velike dobičke lastnikom kapitala.

Drugi članek je napisal ameriški jezuit John Kavanaugh. Piše o ameriškem malikovanju bogastva, ki ima tri obraze: uživanje v posesti in porabi, v spolnosti in gospodovanju. Daje zelo določne podatke o tem, kako Američani po božje častijo bogastvo, seks in gospodovanje. Ti njihovi maliki pa jim gospodujejo in njihovi oboževalci se sami spreminjajo vanje. Hkrati pa to ozračje dela veli-

ko nasilje nad evangeljskim sporočilom in mu postavlja meje: Američani se imajo za kristjane, vendar je Kristus ukrojen po njihovi meri.

Tretji članek je izpod peresa španskega benediktinca Juana Alfara, ki pa trenutno živi in dela v Ameriki. Govori o starozavezni teologiji ubogih, ki jih Bog ščiti in osvobaja. Na dolgo razčlenjuje teološko misel izhoda iz Egipta, kar je razumljivo, saj je to priljubljena tema teologije osvoboditve. »Nekateri latinoameriški bibličisti, povezani s teologijo osvoboditve, govorijo, da je izhod iz Egipta tipičen primer ali paradigma prilike o zatiranju. Četudi opozarjajo pred preveč preprostim in fundamentalističnim razlaganjem tega besedila in njegovega povezovanja s sedanjim položajem, pogosto prav to delajo« (39–40). Seveda pa avtor vztraja pri trditvi, da je poročilo o izhodu iz »hiše sužnosti« temeljnega pomena za starozavezno zavest o tem, da Bog varuje in odrešuje uboge in zatirane. Hkrati pa tudi poudarja, da zunanja osvoboditev ni dovolj, kajti nekdanji zatiranci lahko hitro postanejo sami zatiralci. Zato je izhod iz Egipta najtesneje povezan s sklenitvijo Zaveze, ki bi morala zagotavljati notranjo svobodo, to pa se seveda ni zgodilo. Nato podaja zelo zanimivo razlago desetih egiptovskih nadlog, deli jih v tri skupine in vidi v njih upodobitev treh razsežnosti zatiranja in konflikta: teološke, političnega in družbenoekonomskega. »To so bistveno sestavni deli celostnega spopada za osvoboditev. Vsak vidik boja za svobodo vključuje teološke, politične in gospodarske stvarnosti« (44). Končno pa podaja teologijo zaveze, ki je po njegovem sestavni del osvobojenja in ki bi morala zagotavljati, da v izvoljenem ljudstvu ne bi bilo ubogih in izkoriščanih. Popolna osvoboditev potemtakem nujno vsebuje moralno razsežnost: pravičnost in služenje soljudem.

Znani francoski protestantski teolog Georges Casalis je prispeval razpravo o Jezusovem odnosu do bogatih in ubogih. Na dolgo razčlenjuje Markovo pripoved o bogatem človeku, ki je hotel iti za Jezusom, pa mu je končno njegovo bogastvo to preprečilo. Tudi takrat, kadar Jezus nastopa proti bogatinom, je to iz ljubezni do njih: tudi tega bogataša, ki ga ima Casalis za starejšega človeka, ima Jezus rad. »Ima rad bogataša, kot Bog vedno

ljubi, kot ima rad Ozej svojo nezvesto in prostituirano ženo, kot ima Bog rad celo svoje sovražnike . . .« (54). Bilo bi pa seveda novo farizejstvo, če bi se nad bogatašem in sveto-pisemskimi farizeji sedaj mi farizejsko pohujševali in zahvaljevali, da nismo takšni, kot so bili farizeji. To Kierkegaardovo opozorilo velja po avtorjevem mnenju za nas vse. Končno pa Casalis razširi pojme bogatih in ubogih na konformizem in nekonformizem. Uboštva je veliko vrst, v bistvu pa je uboštvo bistvena nenavezanost na karkoli, tudi na svoja dobra dela ne (farizejstvo). Ta nenavezanost vodi v popolno razpoložljivost in pripravljenost, torej v nekonformizem, medtem ko se med seboj podpirata posest in vezanost. Na koncu pa avtor opozarja, da je tudi to osvobojenje dar milosti, ne pa nova oblika legalizma: »klic je milost, odgovor je svoboda«: biti ubog ni zahteva, to nam je podarjeno, kajti pri ljudeh je to nemogoče.

Poučna je razprava, ki jo je napisal nemški teolog Rainer Kampling o revnih in bogatih v stari Cerkvi pred Konstantinom in po njem. Avtor ugotavlja, da cerkveni očetje nihajo med dvema stališčema: zahtevo po odpovedi bogastvu in popolnem uboštvu in zahtevo po uporabi bogastva v dobre name-ne. V 2. stoletju zagovarjata prvo avtor Hermesovega pastirja in Tertulijan, drugo pa Klement Aleksandrijski, ki živi v enem najbogatejših mest cesarstva. Sicer pa tisti krščanski pisci, ki so bogatim posebno nenaklonjeni, opozarjajo, kako so bogataši v mirnem času bolj malomarni, med preganjanji pa manj stanovitni. Ciprijan je primer škofa, ki je znal skrbeti za uboge. Avtor opisuje razmere v predkonstantinski Cerkvi, ki je znala organizirati dovolj učinkovito pomoč najrevnejšim in je bil tudi to razlog, da ji je Konstantin dal svobodo. Odločilno vlogo pri tej organizaciji je imel škof. »Cerkev se je izkazala za sposobno, da je vzpostavila aparat, ki je bil sposoben funkcionirati pod škofovim vodstvom in dajati učinkovito pomoč. K temu pa je bilo končno tudi nakazano, kako je možno spraviti družbena nasprotja. Na splošno se je Cerkvi posrečilo, da je brez večjih sporov združevala revne in bogate, tako da je bogate spodbujala k solidarnosti in družbeni uporabi njihovega premoženja. Družbenega stanja ni napadala, pač pa je blažila njegove negativne učinke na najbolj

šibke člane – vsaj znotraj Cerkve. Glede na prihodnjo moč Cerkve v konstantinskem cesarstvu lahko rečemo, da ji je njeno delovanje v prid ubogim gotovo zagotovilo veliko zaupanja, saj so jo imeli za tisto, ki ščiti ljudi, na katere ni nihče pozoren. Kajti po teoriji ubogi v Cerkvi niso bili samo navadni predmet kakršne koli dobrotnosti, temveč so stali ob bogatih kot enakopravni subjekti, ki so sprejemali od bogatih to, do česar so imeli pravico kot do božjega daru« (69). Že v času pred svobodo pa pozna Cerkev ponekod tudi že nekakšne razredne boje. Ko gre za imenovanje rimskega škofa, hoče dvakrat višja krščanska družba enega, nižji slogi pa drugega kandidata.

Ko dobi Cerkev svobodo, se razmere začno tudi spreminjati. Najprej postane iz že omenjenega razloga Cerkev sama bogata, dobi velika posestva, s katerimi tudi učinkovito pomaga tistim, ki jih država ne pozna. Država sama priznava Cerkvi njeno vlogo in škofoje nosijo časten naslov »očeta ubogih«. Cerkev pa postaja tudi sama – vsaj ponekod – izredno bogata, kar ima nujno za posledico, da je tudi sama vedno bolj na strani bogatih. Pojavljajo se tudi kritiki te Cerkve, ki opozarjajo – proti razlogom Klementa Aleksandrijskega – da je bogastvo zlo in ga ni mogoče opravičevati s koristjo, ki ga imajo od njega ubogi. »Ukini bogastvo in ne boš več našel ubogih.« Vendar je Cerkev take skrajne kritike že začela obsojati. Pač pa je še vedno močno skrbela za uboge in organizirala pomoč. Ambrož, Bazilij Veliki in Janez Krizostom so znani kritiki skopuštv in začenjajo ustanavljati ustanove zanje. V njihovih nastopih je zelo jasna zavest, da ta svet ni takšen, kot bi moral biti. Ugotoviti moramo, da bogati kristjani niso bili sposobni spremeniti sveta, da od bogatih kristjanov prvega sveta tega tudi danes ne kaže pričakovati, dovolj pesimistično zaključuje Kamping.

David Flood je ameriški frančiškanski zgodovinar, ki živi sedaj v Nemčiji in je napisal razpravo *Evangeljsko uboštvo in ubogi*, v kateri najprej podaja ozadje raznih gibanj za evangeljsko uboštvo (slediti gol golemu Jezusu) v 12. in 13. stoletju, predvsem valdenzov in njim podobnim »oglavničarjem« iz južne Francije (capuchonnes), pa pojav spokornikov, nato pa vlogo uboštva v prvi Frančiško-

vi skupnosti. Proti ustaljenemu prepričanju dokazuje, da prvi Frančiškovi bratje sprva niso mislili biti posebej ubogi. »Uboštvo nima nikakršne formalne vloge v začetnih frančiškanskih zaobljubah« (79). »V praktičnem življenju niso bili Frančišek in njegovi bratje nikoli ubogi« (79). Od drugih in pravih asiških ubožcev se Frančiškovi bratje razlikujejo po tem, da imajo smiselno, priznано, upoštevano in urejeno življenje, imeli so svoje delo na polju, v delavnicah in v zavetiščih za gobave in uboge, imeli so najpotrebnejše za življenje, kar sta jim nudila bratsko občestvo in beračenje. Avtor dokazuje, da se je teorija o uboštvu pojavila šele takrat, ko so jih someščani izgnali iz Assisija. Njihovo kulturno okolje je dalo razlago frančiškanskega načina življenja, po katerem je to življenje ubogo. Okolje je naredilo iz njih ubožce, ker je v uboštvu videlo krščanski ideal. »Ko so frančiškani postajali čedalje bolj ugledni kot spoštovanja vredni možje in ženske, so morali glasniki družbe in lastniki priznati njihovo upravičenost. To so storili zelo hitro, in sicer v okviru svojih izrazov. Imeli so za to primerna civilizacijska sredstva. Frančišek je bil popoln ubožec, frančiškani so ponovno uvedli življenje prvotne Cerkve. Bili so zgled krščanske kreposti. Izobraženi ljudje tistega časa so hoteli takšne vrste razlago, nikoli niso pojmovali frančiškanskega gibanja tako, kot je prvotno gibanje pojmovalo samo sebe. Uporabljali so idejo »apostolskega življenja« (vita apostolica), da so iz tega gibanja naredili sestavni del svojega sveta, kot delajo to danes zgodovinarji« (80–81). V nadaljevanju pa avtor opozarja na napetosti, ki so jih povzročali tako valdenzi kot frančiškani, saj so postavljali pod vprašaj trdno strukturirano in urejeno srednjeveško družbo: frančiškani so ostali, ker so se dali nekako vključiti v svoj svet, valdenzi in druga podobna gibanja so bili obsojeni in so propadli. Na okncu pa avtor opozarja na to, da so pristaši takratnih gibanj uboštva »bili vesela novica za zapostavljane in uboge svojega časa . . . Dokler so gibanja za uboštvo še naprej oporekala temeljnim ustaljenim navadam svojega časa, so bratje in sestre še naprej predstavljali veselo novico za slabotne in potrebne« (84).

M. Clevenot iz Francije piše o znanih jezuitskih redukcijah v Paragvaju v 17. stoletju. Najprej podaja znane zgodovinske podatke o zgodovinskih razmerah, nasprotjih med španskimi in portugalskimi osvajalci, nečloveškem ravnanju z domačini, njihovem zaslužnjevanju, odporu misijonarjev do ravnanja konkvistadorjev in nastanku znanih jezuitskih redukcij. Nato na kratko podaja nekaj značilnosti življenja v redukcijah: velika uniformiranost, stroga disciplina, evropocentrizem, zavoljo katerega je bilo evropsko izenačeno s človeškim. Nato podaja dve načeli, ki sta vodili jezuite pri organizaciji redukcij: 1. vzgoja Indijancev, kot da še niso zreli ljudje, temveč nezreli otroci; 2. ta vzgoja pomeni evropeizacijo Indijancev. »Proti zlorabam kolonizacije zahtevajo za domačine pravico do življenja, do svobode, do lastnine. Imeli so za dolžnost, da »dvignejo« Gvaranije do tega ideala, ki je bil zanje nepresegljiv, biti dober kristjan, torej pravi Španec« (89). Na koncu podaja avtor še okoliščine in zgodovinske ter politične razloge, zaradi katerih je ta edinstven poskus v zgodovini propadel, prikaz pa zaključuje z ugotovitvijo, da je šlo za tipičen primer evropocentrizma, ki je z vpeljevanjem evropskega modela razkrojil poprejšnjega. To je »posledica določenega zahodnega pogleda na um in vero, ki je prehitro imenoval popolnoma naključne danosti kot 'obče'« (92). Vendar pa so prav zaradi tega paragvajski Gvaraniji ohranili svoj jezik, saj so jim misijonarji sestavili slovnico in slovar, jezik pa je temeljno oblikovalno sredstvo samosvoje osebnosti.

Naloga Norberta Greinacherja iz Tübingena je bila, da opiše teologijo osvoboditve v Prvem svetu. Seveda pa je to zelo vprašljivo, kajti teologija osvoboditve je nastala v čisto določenih južnoameriških deželah, je torej »kontekstualna« teologija, ki je ni mogoče čisto preprosto presajati v druge dele sveta, čeprav so reveži – okrog 10 % prebivalstva – tudi v najbolj značilnih deželah prvega sveta. To ne pomeni, da so lahko teologije v različnih delih sveta popolnoma različne med seboj, vendar pa tudi pravice do razlik ne moremo zanikati, poudarja avtor. Pač pa je prvemu svetu potrebna svojevrstna »politična in preroška teologija«, ki bi primerno uveljavila v tem delu sveta za krščanstvo

nujno »prednostno odločitev za uboge«. Naloga take »politične in preroške teologije« bi po Greinacherju bile naslednje: 1. samokritično ocenjevanje krščanske preteklosti, ko so kristjani v sedanjem svetu povzročali in še povzročajo mednarodno izkoriščanje (v preteklosti kolonializem, sedaj neokolonializem, ki se izraža v sedanji zadolžitvi); 2. kritika modernega porabništva in vseh oblik prikritega nasilja, ki ga to porabništvo izvaja med našimi sodobniki; 3. kritika raznih ideologizacij, tudi tiste o nujni neenakosti in neizbežnosti revščine; 4. kritika odtujitve, katere žrtve so bogataši (in torej ne samo reveži); 5. zahteva po bolj preprostem življenju; 6. razkrivanje in kritika kapitalističnega in liberalističnega izkoriščanja revnih; 7. odkrivanje revnih v samih deželah kapitalizma; 8. kritika tiste »pomoči nerazvitem«, ki je pravzaprav njihovo prikrito izkoriščanje, prav tako pa kritika pomoči, ki dejansko pomaga vladajočim razredom v teh deželah, ne pa revnemu prebivalstvu; 9. razkrivanje dejstva, da smo v prvem (in drugem) svetu tudi zato bogati, ker so drugod revni; 10. spodbujanje najrazličnejših oblik solidarnosti na ravni neformalnih skupin, posameznikov, župnij in temeljnih skupnosti; 11. kritika svetovnega gospodarskega reda, predvsem pa oboroževanja, ki je v bistvu eden glavnih krivcev za pomanjkanje gospodarske in finančne pomoči deželam v razvoju: razmerje med vsotami, ki grede za oboroževanje, in tistimi, ki so namenjene financiranju dežel v razvoju, je katastrofalno in škandalozno, zato lahko rečemo, da gre tudi sodobno oboroževanje na račun ubogih in da s samo proizvodnjo orožja in njegovim kopičenjem ubijamo z lakoto milijone ljudi. »Vojna z lakoto med bogatimi deželami Severa in revnimi deželami Juga zahteva vsako leto okrog 80 milijonov mrtvih, se pravi veliko več, kot jih je druga svetovna vojna zahtevala v več kot petih letih« (104). Na podlagi vsega tega je popolnoma utemeljen avtorjev sklep: »Z drugimi besedami, ker se toliko oborožujemo, je treba, da ljudje stradajo, da milijoni umirajo od lakote. Za vsako kristjanko in vsakega kristjana je to nesprijemljivo. Politična in preroška teologija morata nenehno opozarjati na te nesprijemljive razmere in po zgledu Jezusa iz Nazareta storiti vse, kar je v njeni moči – tudi z osebnim an-

gažiranjem – da bi nastale spremembe« (106).

O novem pojmovanju misijonov piše Argentinec Enrique Dussel, ki živi in deluje v Mehiki. Osrednjo misel njegovega sestavka izraža že podnaslov: Ko začnejo evangelizirani ubožci sami evangelizirati . . . Že v preteklosti se je dogajalo, da je obdobju sredobežnega misijonarjenja sledilo obdobje sredotežnega misijonarjenja: iz Judeje med pogane in nato od poganov nazaj v Judejo, iz Rima na Irsko, z Irske nazaj v Evropo. Kot gredo valovi na obalo in se vračajo v morje, tako je tudi pričakovati, da bo dosedanjemu sredobežnemu misijonarjenju, ko so šli misijonarji iz bogatih in razvitih dežel v tretji svet, sledilo obdobje, ko bo ta ubogi evangelizirani tretji svet lahko evangeliziral razvitega prvega. Evangelizirani reveži tretjega sveta bodo imeli marsikaj pristno krščanskega dati in nuditi zasičenemu in porabniškemu prvemu svetu. Tako je Dusselov članek tudi kritika določenega misijonarskega evropocentrizma. Na mesto enosmernega dajanja in poučevanja iz središča na obrobje mora stopiti vsestranska solidarnost vseh Cerkev in medsebojno bogatenje. Sedanje sredobežno oznanjevanje iz enega središča navzven ne more večno trajati, čeprav bi ga določeni krogi v središču radi ohranili in tako vladali celoti, predvsem pa obrobju. Predvsem pa ne more trajati zato, ker se na obrobju, se pravi v današnjem tretjem svetu, poraja nova oblika krščanstva, ki odkriva mnoge pristne evangeljske vrednote, ki jih je pomeščanjeno krščanstvo prvega sveta pozabilo.

Samuel Ryan je indijski jezuit, prispeval je razpravo o tem, kako ubogi »vdirajo« v teologijo, se pravi, kako njihova navzočnost vpliva in mora vplivati tudi na teološko razmišljanje, kajti dejstvo, da je večina današnjega sveta uboga in je v sodobnem gospodarskem sistemu celo obsojena na propad in smrt, nujno vpliva na teološko razmišljanje. Zato najprej razčlenjuje kapitalizem kot tisto sodobno gospodarsko in družbeno strukturo, znotraj katere se dogaja sodobno tlačenje in izkoriščanje ljudi, znotraj nje pa se tudi sproža gibanje za osvobojenje. Kapitalizem določa danes svetovno dogajanje: »Bogati Zahod določa cilje, drugi sledijo temu vzoru in govorijo o tem, kako bi ga dohiteli« (121). Nato opisuje znane posledice sodobnega sve-

tovnega stanja: lakoto, oboroževanje, revni in izkoriščani v tretjem svetu, pa tudi v samih bogatih deželah, diktatura, mučenje in zatiranje vsake vrste, ki se še posebej izraža v sodobni zadolžitvi in njenih katastrofalnih posledicah za nadaljnji razvoj zadolženih dežel. Na osnovi tega vidi avtor tri teološke živje: 1. Bog je Bog življenja in veselja. »Ubogi se upirajo in nočejo sprejeti revščine in smrti. S svojim odporom zatrjujejo druge in bolj globoke resničnosti, kot pa je smrt. Teologija je dolžna pridružiti se temu odporu in od znotraj spoštljivo raziskati globok pomen vekovitih bojov zatiranih ljudi proti smrti in za življenje. V jedru boja se razvija pogled na prihodnost, sanja nekakšne utopije. Naloga teologije je, da pojasni to sanjo in pomaga iti naprej proti njeni uresničitvi« (125). 2. Bog je Bog prave človeškosti, življenjske kakovosti, zato je s kapitalističnim hlastanjem po bogastvu razčlovečen tudi kapitalist in ne samo revež. »Verno razmišljanje mora bolj kot doslej graditi na svetopi-semški kritiki bogastva in moči, na Jezusovem razmerju do bogastva, predvsem pa na tem, kar je kapitalizem naredil ljudstvu in mu še naprej dela« (127). Tukaj avtor še posebej opozarja tudi na škodo, ki jo povzroča kapitalizem tudi krščanstvu; 3. Kapitalizem je ateizem in poganstvo, kapitalizem je malikovanje bogastva in imetja; zavoljo tega se mora teologija angažirati za pravo teološko resnico, kar je toliko bolj nujno, ker se danes kapitalistični veljaki predstavljajo za branitelje vere in krščanske civilizacije. »V takih razmerah pomeni izreči besedo o Bogu isto kot obtožiti sistem in zavrniti njegove bogove. Teologija mora paradoksalno začeti z ateizmom. S prvimi kristjani vztrajamo pri tem, da cesar ni bog, kakor tudi ni bog denar, kapitalizem in nobena politična ureditev. Najprej zavračamo bogove multinacionalk in generalov, ki zatirajo in ubijajo. Kot so zavračali preroki, zavračamo tudi mi vsako bogočastje, ki ni povezano s pravičnostjo in boji za dostojanstvo in pravice najmanjših med nami« (129–130). Končno ugotavlja, da mora takšna teologija računati tudi z mučeništvom in nanj pripravljati.

O katoliški vzgoji in njenem izzivu piše drug indijski jezuit, Walter Fernandez. Najprej opisuje družbeno podobo dežel tretjega sveta, predvsem Indije, kjer ugotavlja izrazi-

to piramidalno strukturo z zelo številnim a revnim prebivalstvom na dnu in maloštevilnim, pa bogatim na vrhu, kjer ima 5 % ljudi v rokah 50 % bogastva. To odseva tudi v strukturi izobrazbe: vrhunski sloji imajo na voljo vso izobrazbo, tako se z njo tudi družbeno stanje podaljšuje in obnavlja. Izobrazba in vzgoja sta torej v službi višjih slojev in ohranjata njihov privilegirani položaj. Avtor nato ocenjuje tudi katoliško šolstvo, kjer ugotavlja, da je Cerkev mislila, da bo s svojimi šolami, kamor imajo dostop predvsem višji sloji, razširila krščanstvo med nje, pa se to ni zgodilo, temveč je samo s svoje strani podpirala bogate, revnim pa ni nudila izobrazbe. Bogati sloji s pridom izkoriščajo katoliško šolstvo, ne da bi se tudi spreobračali h krščanstvu. Cerkev je mislila, da bo tako zavarovala svoje interese, ker bo dobro zapisana pri jutrišnjih oblastnikih in vladnih funkcionarjih ter vplivnih ljudeh. To se je nekoliko sicer uresničilo, evangelizaciji pa to dejansko ni služilo. Iz tega torej sledi, da bi bilo veliko bolj v smislu krščanstva in njegovega pojmovanja, če bi se Cerkev posvetila tistim slojem, ki jih bogati odrivajo, jim pomagala k družbenemu dvigu in omogočila dostop do izobrazbe ter vsega drugega, kar izobrazba nato omogoča. To je torej sedanji izziv Cerkvi, ki ga ta ne sme prezreti. »Katoliška vzgoja v tretjem svetu ne more postati veljavna drugače kot tako, da postane sredstvo za osvobajanje večine, ki nima oblasti. Kot smo že omenili, ustreza sedanja vzgoja sistemu vrednot in kulturi manjšine, ki ima oblast. Norme, ki izhajajo iz tega sistema vrednot, so vsiljene večini brez oblasti, ta pa je nesposobna, da bi ustrezala tem normam... Prednost je treba dati posplošenju osnovne izobrazbe, ne pa univerzitetni in višji izobrazbi« (138–139).

Zadnji sestavek je napisal ameriški prezbiterijanec Richard Couch, ki deluje v Argentini in drugih deželah Latinske Amerike. Obravnava splošno ozračje odnosov med kristjani razvitih dežel in deželami tretjega sveta. Avtor je v začetku zelo pesimističen glede možnosti, da bi ljudje razvitih dežel zadosti razvili svoj čut za uboge in tako bistveno spremenili njihove razmere. Gre za vprašanje, koliko lahko računamo na moralno zavest ljudi in na moč krščanske vere, da bi učinkovito vplivala na spremembo čutenja

prebivalcev prvega sveta. Zgodovina nam namreč ne more vlivati kakšnega posebnega upanja. Evropski in severnoameriški kristjani so dosedaj nezaslišano ropali, osvajali in izkoriščali druge. Nato avtor govori o potrebi, da bi najprej v naših oblikah krščanskega življenja in molitve začeli priznavati svoje skupinske grehe, da bi se začeli zavedati nasilja in napuha, ki prevladujeta v našem odnosu do ljudstev in dežel iz drugih kultur in slabše razvitih področij. Opozarja, da so vzhodna verstva v tem pogledu veliko bolj miroljubna, kot je bilo krščanstvo. Nadalje se je treba zavedati, da vsako zavzemanje na tem področju prej ali slej pripelje v politiko, da torej tukaj ni mogoče biti politično nevtralen, meni avtor. Poudarja, da bi bila potrebna veliko boljša obveščenost med kristjani različnih dežel in razmer. Bilo bi potrebno boljše in bolj vsestransko poznanje, ki nam ga lahko dajo samo ljudje, ki živijo tam, odkoder prihajajo informacije. Končno pa govori o tem, kako bi lahko po naših župnijah spreminjali splošno čutenje in ta ožja okolja odpirali splošnim in vesoljnim vprašanjem ubogih v svetu. »Krščanska družina je resnično edinstvena organizacija s svetovno razsežnostjo... Za njeno lastno zdravje in za zdravje sveta je osrednjega pomena, da se ta družina v vsakem svojem delu začne zavedati sveta in celote krščanske družine in jima odpirati, da postane razumna in resnična v svojih besedah« (148). Rečemo lahko, da je branje tega zvezka Conciliuma, posvečenega ubogim na svetu, koristno za vsakega, ki se zaveda, da je kristjanom naložena velika odgovornost za usodo našega sveta, posebej pa še za tiste, ki so na njem najbolj zapostavljeni in tlačeni.

Anton Stres

NAVAJANJE V BOGOSLOVNEM VESTNIKU

V strokovni literaturi je danes mogoče najti zelo različno citiranje. Zato se tudi pisci razprav v Bogoslovnem vestniku zgledujejo zdaj po enih, zdaj po drugih. Da bi poenotili navajanje uporabljene literature, se je uredništvo Bogoslovnega vestnika odločilo izbrati nekakšno srednjo pot in tako sedaj objavlja pravila.

1. Ime in priimek avtorjev pišemo v navadni pisavi in ne verzalkah. Ime označimo samo z začetnico, priimek pa izpišemo. To naredimo tudi takrat, ko isto delo navajamo večkrat.

2. Naslov dela ali članka izpišemo poudarjeno. Enako velja tudi za podnaslov, če obstaja. To je namreč danes najbolj razširjeno.

3. Navedemo založbo, kraj in letnico izdaje, ki jo uporabljamo, ne pa letnico Copyrighta. V tem primeru ni treba navajati številke izdaje.

4. Če gre za članek v reviji ali zborniku, izpišemo enako poudarjeno naslov članka in naslov revije ali zbornika. Naslova takih člankov ne dajemo v narekovaj, kot je ponekod navada. Izdajatelja zbornika ne navajamo, pač pa pred naslovom revije ali zbornika vstavimo predlog »v« in dvopičje.

5. Če domnevamo, da je kakšna revija ali drugo delo zelo znano, lahko uporabljamo krajšavo (npr. *BV*, *LThK*, *Doc. Cath.*). Pri vsakem navajanju revije navedemo letnik, letnico damo v oklepaj in dodamo številko strani.

6. Če večkrat navedemo isto delo, vedno izpišemo začetnico imena in ves priimek, nato pa dodamo kratico n. d. (navedeno delo) in številko strani.

7. Če navajamo več del istega avtorja, moramo pri ponovnem navajanju enega izmed že navedenih del navesti tudi naslov.

Primeri:

¹ A. Trstenjak, **Krščanstvo in kultura**, Dom prosvete, Tinje 1975, 82.

² E. Coreth, **Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie**, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1976, 139-179.

³ A. Trstenjak, **Oris sodobne psihologije I**, Obzorja, Maribor 1972, 54.

⁴ G. de Stexhe, **Entre le piège et l'abîme: l'ambiguïté du discours de l'amour**, v: **Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie**, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985, 447.

⁵ M. Smolik, **Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti**, v: *BV* 43 (1983), 360.

⁶ G. de Stexhe, n. d., 449.

⁷ A. Trstenjak, **Krščanstvo in kultura**, 117.

Uredništvo *BV* prosi, da bi se vsi, ki želijo objavljati v tej reviji svoje prispevke, držali zgoraj navedenega načina navajanja.

Uredništvo *BV*

Bogoslovni vestnik 47 (1987)

RAZPRAVE – REFERATI

Benedik Metod	
Laiki – soudeleženci pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve skozi čas	221
Delcor Mathias	
Obhajanje spomina v Kumranu: historizacija praznikov	305
Dolenc Bogdan	
Teologija laikata 2. vatikanskega cerkvenega zbora	231
Krašovec Jože	
Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5)	3
Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi	115
Ocvirk Drago	
Kristjani v javnosti	105
Oražem France	
Delovanje Svetega Duha v zakramentih	89
Potočnik Vinko	
Dvojna vloga laikov – v Cerkvi in v družbi	241
Pirš Andrej	
Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga	205
Ramovš Jože	
Župnija prihodnosti kot občestvo skupin	127
Strle Anton	
Vprašanje neumrljivosti duše in teze o »vstajenju v smrti«	19
Žena v luči razodetja in teologije	313
Štrukelj Anton	
Institucija in avtoriteta v Cerkvi	43
KOREFERATI	
Nežič Julka	
Laiške pastoralne službe v Cerkvi (na Slovenskem)	255
Peterle Lojze	
Vloga laikov v slovenskem prostoru	259
Snoj Alojz	
Naloga laikov v novem ZCP	251

PREVODI

Biser Eugen

- Kakšni prihodnosti gre Cerkev naproti? 161

Calvez Jean-Yves

- Kritizirana in sprejeta »teologija osvoboditve« 171

Levinas Emmanuel

- Bog in filozofija 331

PREGLEDI

Bajzek Jože

- Temeljne krščanske skupnosti v Latinski Ameriki 57

Dermota Valter

- Marijino češčenje do zadnjega koncila 263
Mariologija 2. vatikanskega koncila in po njem 353

Goličnik Bernard

- Poslanstvo in službe v Cerkvi 369

Novak Vilko

- Dopolnilo k bibliografiji Matije Slaviča 67

Strle Anton

- H. U. von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi
in o miru v teologiji 145

POROČILA

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1985 – 86 (A. Stres) 183
Teološka fakulteta v akademskem letu 1986 – 87 (A. Stres) 377

OCENE IN PREDSTAVITVE

- Bücheler Herwig, Christlicher Glaube und politische Vernunft* (A. Stres) 381

- Genn Felix, Trinität und Amt nach Augustinus* (A. Strle) 69

- Godennir Jean, Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H. U. von Balthasar*
(A. Strle) 72

- Jarczyk Gwendoline – Labarrière Pierre-Jean, Hegeliana* (A. Stres) 187

- Kaufmann Franz-Xaver – Metz Johann Baptist, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen in Christentum* (A. Stres) 386

- Les évêques de Belgique, Livre de la foi* (A. S. Snoj) 293

- Maier Eugen, Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (A. Strle) 75

<i>Skledar Nikola, Um i religija. Uvod u teorije religije</i> (A. Stres)	390
<i>Vernant Jean-Pierre, Začetki grške misli</i> (A. Stres)	291
Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte XIV) (A. Stres)	395
Theologische Realenzyklopädie (TRE) (M. Smolik)	190
Anthropos 2 (1986), 1, 2 (A. Pirš)	194, 299
Concilium 1986, 204 – 205 (J. Janžekovič)	87, 199
Concilium 1986, 206 – 207 (A. Stres)	302, 398
Forum katholische Theologie 2 (1986) 1 – 4 (A. Pirš)	78, 80, 301
Internationale katholische Zeitschrift (Communio)	
15 (1986) 4 – 5, 6 (A. Pirš)	82, 85
16 (1987) 1 – 2 (A. Pirš)	197, 298

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Mathias Delcor

- Obhajanje spomina v Kumranu: historizacija praznikov 305
*Remembrance Celebration in Qumran:
Historization of Feasts*

Anton Strle

- Žena v luči razodetja in teologije 313
Woman in the Light of Revelation and Theology

PREVODI (Translations)

Emmanuel Levinas

- Bog in filozofija 331

PREGLEDI (Surveys)

Valter Dermota

- Mariologija 2. vatikanskega koncila in po njem 353

Bernard Goličnik

- Poslanstvo in službe v Cerkvi 369

POROČILA (Reports)

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1986 – 87
(A. Stres) 377

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- H. Büchele, *Christlicher Glaube und politische Vernunft*
(A. Stres) 381
F. – X. Kaufmann – J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit.*
Suchbewegungen in Christentum (A. Stres) 386
N. Skledar, *Um i religija. Uvod u teorije religije*
(A. Stres) 390
Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen
(*Theologische Berichte XIV*). (A. Stres) 395
Concilium 1986, 207 (A. Stres) 398

