

Letnik 60 leto 2000

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

60

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Maksimilijan Matjaž, **Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. I. del**

Marija Zupančič, **Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto**

Branko Klun, **Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem**

Katarina Kompan Erzar, **Strah in pogum narcističnega sveta**

France Škrabl SDB, **Nastanek in razvoj pedagogike religije**

Marijan Smolik, **Osemdeset let Bogoslovnega vestnika**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFMCap,
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snaj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap,
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Maksimilijan Matjaž

Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

I. Terminologija in izhodišče¹

Skrivnost Jezusove osebe je od vsega začetka v središču pozornosti Markovega evangelija. Čeprav se Mrkov evangelij začne z vrhunsko kristološko izjavo, da je Jezus *Kristus* (Mesija), *Božji Sin* (1,1), zastavlja vendar vedno znova vprašanje, kdo je Jezus oz. kje je izvor njegove avtoritete (prim. 1,11.27; 2,7; 4,41; 6,2.14sl.; 8,27-29; 9,7; 14,61; 15,2.39). Razkrivanje Jezusove resnične identitete je os procesa razodevanja temeljnega označila drugega evangelija.² Številne sodobne eksegetske študije dokazujejo, da potrebuje klasična teza zgodovinsko-kritične eksegeze o Mr kot zgolj zbirki t. i. »predmarkovskega« izročila o Jezusovem življenju in delu, ki ne premore samostojnega teološkega koncepta,³ korenit po-

¹ Tukaj objavljenemu prvemu delu razprave bo sledil še drugi del, v katerem bodo analizirani preostali primeri motiva strahu v Mr in podani zaključki.

² Prim. P. Müller, »*Wer ist dieser?*« *Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer.* (BThSt 27)* Neukirchen-Vluyn 1995, zlasti str. 9sl.

* Okrajšavo zbirk in revij glej S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin ²1992, ponatis v: *TRE. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin / New York ²1994 (¹1976) in *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP*, Ljubljana 1996; komentarji so ob drugem in nadaljnem navajanju okrajšani s priimkom avtorja in z oznako svetopisemske knjige v originalnem jeziku.

³ Tako npr. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, (FRLANT 67) Göttingen ²1959 (¹1956); P. Pokorny, »Das Markusevangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht«, v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25.3 (1984), 1969-2035, zlasti str. 2002: »Književne podobe Marka ne moremo analizirati kot logični rezultat teološkega namena in opisanih literarnih sredstev. Prej bi mogli govoriti o celem grozdu idej, motivov, književnih tehnik in prevzetih snovi, ki jih ne moremo povsem opisati z njihovo analizo.« Podobno tezo je zalsediti v številnih komentarjih iz tega obdobja; prim zlasti E. Haechen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin ²1968; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, (HNT 3) Tübingen ²1978 (¹1907); R. Pesch, R., *Das Markusevangelium*, I., (HThK II/1) Freiburg u. a. ²1977 (¹1976, II. 1977); E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, (NTD 1) Göttingen ⁶1983 (¹1967). Sodobne razprave glede tega vprašanja glej: C. C. Black, »The quest of Mark the redactor: Why has it been pursued, and what has it taught us?«, v: *JSNT* 33 (1988), 19-39; C. Breytenbach, »Gesamtdarstellungen zum Markusevangelium«, v: *VuF* 36 (1991), 50-55; F. Hahn

pravek.⁴ Pri urejanju izročila se Marko izkaže kot izvrsten kerigmatični pripovednik, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi krisotloškimi nazivi, temveč izpostavlja preko Jezusovega učenja in delovanja predvsem njegovo *osebo*. Pri tem ne daje hitrih neposrednih odgovorov na temeljna vprašanja, temveč ohranja »celotni proces kristološkega tipanja, tavanja in iskanja«.⁵ To je hkrati najmočnejši dokaz o primarnosti Markovega poročila o Jezusovem življenju in nauku. Razkrivanje resnice o Jezusovi osebi in njegovem poslanstvu se dogaja korak za korakom skozi celoten evangelij. Spričo tega se danes ne govori več zgolj o t. i. »kristologiji nazivov«,⁶ temveč vse bolj o t. i. »nara-

(ur.), *Der Erzähler des Evangeliums*, (SBS 118/119) Stuttgart 1985; M. M. Jacobs, »Mark's Jesus through the eyes of Twentieth Century New Testament Scholars«, v: *Neotestamentica* 28 (1994), 53-85.

⁴ Tukaj lahko opozorimo le na omejen izbor izredno obsežne sodobne znanstvene bibliografije o Mr: C. C. Black, *Mark. Images of an Apostolic Interpreter*, Columbia 1994; J. R. Donahue, *The Gospel in Parable*, Philadelphia 1988; E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, Olten / Freiburg 1987/88; T. Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*, Sheffield 1996; W. Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1998; U. E. Eisen, »Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung«, v: S. Alkier – R. Brucker (ur.), *Exegese und Methodendiskussion*, (TANZ 23), Tübingen 1998, 135-153; R. M. Fowler, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis 1991; R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993; R. A. Guelich, *Mark 1-8,26*, (Word Biblical Commentary 34a) Dallas 1989; F. Lentzen-Deis, *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 1998; D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, (HNT 3) Tübingen 1987; isti, »Das Markusevangelium als Erzählung«, v: *EvErz* 41 (1989), 212-222; J. Marcus, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Louisville 1992; C. D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge 1989; C. M. Martini, *L'itinerario spirituale dei dodici nel Vangelo di Marco*, Roma 1987; M. Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, (FzB 91) Würzburg 1999; X. Pikaza, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Estella 1995; M. A. Powell, »Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark«, v: *Interp.* 47 (1993), 341-346; D. Rhoads – D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982; T. Söding (ur.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, (SBS 163) Stuttgart 1995; R. C. Tannehill, »The Gospel of Mark as Narrative Christology«, v: *Semeia* 16 (1979), 57-96; B. Van Iersel, *Markus Kommentar*, Düsseldorf 1993; J. F. Williams, *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield 1994.

⁵ K. Stock, »Christus in der heutigen Exegese«, v: *Geist und Leben* 59 (1986), 227.

⁶ Prim. zlasti F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, (FRLANT 83) Göttingen ²1995 (¹1963); C. Breytenbach, »Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie«, v: isti – H. Paulsen (ur.), *Anfänge der Christologie*, Göttingen 1991, 169-184; nazadnje E. K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, (JSNTSup. 175) Sheffield 1999.

tivni«⁷ oz. »integrativni kristologiji«⁸ Markovega evangelija. Marko posreduje bralcu Jezusovo oznanilo na kerigmatičen način, tako da ga preko različnih reakcij prvih poslušalcev in odprtih vprašanj vključi v dogajanje in ga izzove, da zavzame lastno stališče. Proces odkrivanja Jezusove identitete ne poteka brez težav in konfliktov. Z ene strani prihaja do izraza radikalna različnost med božjim in človeškim »mišljenjem« (prim. Mr 8,33), z druge strani pa je skrivnost Jezusove osebe in njegovega poslanstva tako enkratna, da nujno preseže vsako tradicionalno predstavo in ne izzove samo občudovanja, stremljenja in strahu, temveč tudi konflikte, nasprotovanja in odklonitev.

Vprašanje glede Jezusove identitete in z njo povezanega *motiva strahu* se pojavi pri Mr prvič izrecno v okviru pripovedi o pomiritvi viharja na morju (4,35-41). Učence, ki ob nenadnem silnem viharju na jezeru doživijo nenavadno moč Jezusove besede, ki zapoveduje celo silam narave, prevzame *velik strah* (*efobēthēsan fobon megan*) in se sprašujejo: »Kdo neki je ta, da sta mu pokorna celo veter in morje?« (4,41b). To reakcijo učencev eksegeti pretežno interpretirajo kot tipični izraz *nerazumevanja in nevere*.⁹ Motiv negativnega odzivanja na Jezusovo učenje in delovanje pri učencih (»das Jüngerunverständnis«) naj bi Marko pridobil iz že obstoječega izročila ter ga v svojem evangeliju samo še okreplil.¹⁰ Tudi preko reakcije

⁷ Tako K. Scholtissek, »Der Sohn Gottes für das Reich Gottes«, v: T. Söding (ur.), *Der Evangelist als Theologe*. Studien zum Markusevangelium, (SBS 166) Stuttgart 1995, 63-90, zlasti str. 66.

⁸ Prim. P. Müller, *Jesus*, 139 s.

⁹ Prim. A. M. Ambrožič, *The Hidden Kingdom. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel*, (CBQ MS 2) Washington 1972, 161; H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, (BZNW 19) Berlin 1939, 152; C. R. Kazimierski, *Jesus the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, (FzB 33) Würzburg 1979, 120 s; W. H. Kelber, *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, Philadelphia 1974, 49 s; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, (StANT 23) München 1970, 90, 150; J. D. Kingsbury, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis 1989, 23, 98 s; D. Rhoads – D. Michie, *Mark as Story*, 124 s.; H. Ritt, »Der 'Seewandel Jesu' (Mk 6,45-52 par). Literarische und theologische Aspekte«, v: *BZ* 23 (1979), 83; R. W. Stacy, *Fear in the Gospel of Mark* (unpublished PhD Dissertation), The Southern Baptist Theological Seminary 1979, 71; H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses. A Key to the Concept of Faith in the Gospel of Mark*, Toronto 1988, 88; T. Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*, (NTOA 26) Göttingen 1993, 70-100.

¹⁰ Tako med drugimi T. Söding, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiathologie und Christologie*, (SBB 12) Stuttgart 1985, 445: »Die abschließende Frage der Jünger ‚Wer ist nur dieser?‘ (4,41), die das christologische Aussageinteresse der Wundererzählung belegt, ist zwar in der vormarkinischen Tradition eine stilechte Schlußakklamation, für Markus aber Ausdruck des Jüngerunverständnisses«.

strahu naj bi namreč evangelist vzdrževal v evangeliju t. i. »mesijansko skrivnost«, ¹¹ to je zakrivanje Jezusove prave identitete do njegovega vstajenja (prim. 9,9). Vendar so ta dokazovanja vse preveč pod vtisom teorije o teološki nesamostojnosti Mr in njegovega domnevno negativnega slikanja podobe učencev. ¹² Marko ima vsekakor od vseh evangelistov do učencev najbolj intenziven odnos. V nobenem drugem evangeliju ni mesto učencev v Jezusovem oznanjevanju tako močno poudarjeno kakor ravno pri Mr. Učenci igrajo ključno vlogo pri evangelistovi komunikaciji z bralcem. ¹³ Prisotni so od začetka do konca pripovedi o Jezusovem javnem delovanju. Njihov odnos z Jezusom in človeškost njihovega obnašanja in razmišljanja vabi bralca, da se primerja in enači z njimi. Z ozirom na ta poudarjeni eksistencialni pristop v razvoju procesa razodevanja Mr je zelo vprašljivo dokazovanje nekaterih strokovnjakov o domnevni alternativni uporabi *motivov strahu* in *vere* pri Mr oz. poizkus interpretirati strah kot motiv nerazumevanja. ¹⁴ Neposredna povezanosti motiva strahu s ključnimi kristološkimi mesti daje slutiti, da želi Marko, nasprotno, izpostaviti pozitivno vrednost tega motiva pri razvoju kristološkega koncepta svojega evangelija. Za utrditev te domeneve je potrebno najprej ugotoviti samostojnost motiva strahu in njegova teološko intendirana uporaba v Mr; dalje je potrebno ugotoviti, v kolikšni meri ostaja opis motiva v okviru tradicionalnih predstav oz. koliko se od teh razlikuje in koliko je nosilec posebnih evangelistovih namenov.

¹¹ Prim. H. J. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 153: »Die Jünger erkennen die Tat, die Wunderkraft Jesu an, aber ihre Furcht, ihr Unglaube läßt sie beides nicht zurückführen auf den Quellort, aus dem die *dynamis* Jesu entspringt«; R. W. Stacy, *Fear*, 243 s. K motivu »Messiasgeheimnis« v Mr prim. nazadnje J. Ernst, »Das sog. Messiasgeheimnis - kein 'Hauptschlüssel' zum Markusevangelium«, v: J. Hainz (ur.), *Theologie im Werden*. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, Paderborn u. a. 1992, 21-56; F. Fendler, *Studien zum Markusevangelium*. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums, Göttingen 1991, 105-146; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983, 1-23; H. Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark*, Edinburg ²1991 (Helsinki 1976), 38-75. R. Weber, »Christologie und 'Messiasgeheimnis': ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungssintentionen des Markus«, v: *EvTh* 43 (1983), 108-125.

¹² Teorijo o konfliktnih med različnimi strujami v prvi jeruzalemski skupnosti in o domnevni Markovi diskvalifikaciji Petra in njegovega kroga sta razvijala predvsem ameriška eksegeta T. J. Weeden, *Mark - Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971, zlasti str. 101-117 in W. H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979.

¹³ Glede pripovedno-komunikacijsko vlogo učencev v Mr prim. E. Best, *The Role of the Disciples in Mark*, v: *NTS* 23 (1977), 377-401; H.-J. Klauck, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium*, v: *NT* 24 (1982), 1-26; E. S. Malbon, *Text and Contexts: Interpreting the Disciples in Mark*, v: *Semeia* 62 (1993), 81-102; R. C. Tannehill, *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Rolle*, v: *JR* 57 (1977), 386-405.

¹⁴ Tako npr. H. L. Swartz, *Fear*, 88: »One of the first steps towards faith, Mark asserts, is to conquer fear. It is the enemy of faith«; M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel*. Mark's

Terminologija

Opis različnih reakcij na Jezusova dela in njegovo učenje ima izredno pomembno mesto v pripovedni strukturi Mr. Pri študiju kristološke perspektive drugega evangelija je zato potrebno biti pozoren ne samo na vsebino Jezusovega oznanjevanja, temveč še posebej na *vtis*, ki ga je to oznanilo pustilo pri poslušalcih. Tako je npr. ob opisu Jezusovega prvega nastopa v shodnici v Kafarnaumu (1,21-28) zelo malo povedanega o vsebini njegovega učenja, nasprotno pa je reakcija obsedenega (1,23-24.26) in reakcija navzočih v shodnici (1,22.27) zelo poudarjeno in podrobno opisana. Ker se skrivnost Jezusove osebe in njegovega nauka ne da razumeti zgolj v racionalnem procesu, stojijo v ospredju Markovega opisa Jezusovega delovanja izrazi, ki odslikavajo intenzivnost vtisa njegove osebe. Posebej z uporabo terminov *čudenja* in *strahu* uspe evangelistu prikazati intenzivno notranjo dinamiko te vrste spoznavnega procesa. Najpomembnejši izrazi, ki tvorijo *motiv čudenja* (t. i. »Admirationsmotiv«¹⁵ oz. »Motif of Wonder«¹⁶) v Mr so: *thambeō* (*čudim se*; 1,27; 10,24.32), *ekthambeō*

World in Literary-Historical Perspective, Minneapolis 1989, zlasti str. 166: »Jesus has presented in these two questions (4,40) the two basic alternatives for human response to the word: fear or faith. Fear comes from lack of faith, but faith can drive out fear«.

¹⁵ Prim. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, (StNT 8) Gütersloh 1974, 78: »Das Admirationsmotiv umfaßt alle erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen, Verwundern zum Ausdruck bringen«; dalje G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, (Lection divine 47) Paris 1968, 246-266; R. Pesch, *Mk*, I, 150-152; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*. La Pensée personnelle de l'Évangéliste Marc, Paris 1966, 92-122.

¹⁶ Delo ameriškega eksegeta T. Dwyerja, *Wonder*, je doslej najtemeljitejša študija o reakciji čudenja pri Mr in predstavlja preobrat v njeni interpretaciji, s tem ko pripiše motivu čudenja in motivu strahu prvenstveno pozitivno vlogo v konceptu Mr. Dwyer razišče najprej literarni kontekst tega markovskega motiva v grško-rimski, starozavezni, zgodnjeevangeljski in zgodnjekrščanski literaturi. Motiv čudenja se pri Mr po njegovem mnenju nanaša na osrednje oznanilo o prihodu Božjega kraljestva (1,14-15); to naj bi bil večpomenski motiv, ki nastopa sicer ob različnih priložnostih in z različno teološko težo (prim. str. 198), vsekakor pa naj bi bil osnovni odgovor na oznanilo kraljestva kot Božje samorazodevanje. Dwyer navaja 32 primerov tega motiva, od katerih se jih nahaja osem v pripovedih o čudežih in izganjanju hudih duhov (2,12; 4,41; 5,15.33.42; 6,50.51; 7,37), osem v kontekstu učenja ter napovedih smrti in vstajenja (1,22.27; 6,2; 9,32; 10,24.26; 11,18; 12,17), pet se jih nanaša na reakcijo judovskih avtoritet in Pilata (6,20; 11,32; 12,12; 15,5.44) in trikrat se ta motiv pojavi v pripovedi o praznem grobu (16,5.6.8). Za ostalih osem primerov (3,21; 5,20; 6,6; 9,6.15; 10,32) pa Dwyer ne more najti skupnega imenovalca (prim. str. 20). Tukaj pride do izraza tudi glavna pomankljivost osnovnega izhodišča te sicer dragocene študije. Če namreč ne ločujemo med različnimi izrazi čudenja in strahu ter jih obravnavamo kot sinonime, lahko spregledamo marsikdaj odločilno nianso, ki jo evangelist preko tega motiva želi doseči pri karakterizaciji oseb in dogodkov.

(*ostrmim, osupnem, zgrozim se*; 9,15; 14,33; 16,5.6), *thaumazō* (čudim se, *strmim*; 5,20; 6,6; 15,5.44), *ekplēssō* (*preplašim se, zbegam se, osupnem*; 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), *eksistēmi* (*sem iz sebe, strmim*; 2,12; 3,21; 5,42; 6,51), *ekstasis* (*sem iz sebe*; 5,42; 16,8), *trassō* (*prestrašim se*; 6,50), *tremō* (*trepeta*; 5,33) in *tromos* (*trepeta*; 16,8). K temu motiv prišteva večji del eksegetov tudi izraze grške besedne skupine *fob-*, ki je v Mr zastopana s tremi termini: glagol *fobeomai* (*bojim se*; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), samostalnik *fobos* (*strah*; 4,41) in pridevnik *ekfobos* (*zelo prestrašen*; 9,6).¹⁷

Zadnja skupina izrazov pa po našem mnenju sestavlja t. i. *motiv strahu*. Že po prvih temeljitejših primerjavah kontekstov posameznih izrazov je možno sklepati, da pri Mr motiv strahu nima enake vloge in pomena kot motiv čudenja. Motiv strahu se namreč pojavlja skoraj dosledno v pripovedih, ki zaznamujejo temeljne značilnosti specifične kristološke podobe drugega evangelija. Končno pa izpostavljanje terminologije strahu temelji na ugotovitvi, da veljajo termini besedne skupine *fob-* v celotni biblični tradiciji kot primarni izrazi reakcije strahu, ki igra eno temeljnih vlog na področju razodevanja svetega.¹⁸

Glagol *fobeomai* se v Novi zavezi pojavi 95-krat¹⁹ v pomenu *bati se, ustrašiti se*, samostalnik *fobos* pa 47-krat²⁰ v pomenu *strah, groza*.²¹ Poleg tega najdemo še 6 drugih oblik besedne skupine *fob-*: *afobōs* (*brez strahu*; Lk 1,47; 1 Kor 16,10; Fil 1,14; Jud 12), *ekfobos* (*prestrašen*; Mr 9,6; Heb 12,21), *emfobos* (*prestrašen, preplašen*; Lk 24,5.37; Apd 10,4; 24,25; Raz 11,13), *ekfobeō* (*strašiti*; 2 Kor 10,9), *foberos* (*strašen*; Heb 10,27.31; 12,21) in *fobētron* (*groza*; Lk 21,11). Aktivne oblike *fobeō* v Novi zavezi

¹⁷ Prim. A. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915.

¹⁸ Prim. osnovno leksikografsko obravnavo termina *fobeomai* pri H. Balz – G. Wanke, *fobeō*, v: *TWNT*, IX, 186-216; H. Balz, *fobeomai*, v: *EWNT*, III, 1026-2039; A. Dihle – J. H. Waszink – W. Mundle, »Furcht (Gottes)«, v: *RAC*, VIII (1972), 661-672; K. Romaniuk, »Furcht«, v: *TRE*, XI (1983), 756-759. Prim. R. Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München (Sonderausg.) 1979 (Stuttgart/Gotha ¹³1925), zlasti str. 186 s, kot klasično študijo o svetem kot *tremendum et fascinosum*.

¹⁹ Poleg 12 primerov pri Mr se pojavi glagol *fobeomai* še 18-krat pri Mt (1,20; 2,22; 9,8; 10,26.28(bis).31; 14,5.27.30; 17,6.7; 21,26.46; 25,25; 27,54; 28,5.10), 23-krat pri Lk (1,13.30.50; 2,9.10; 5,10; 8,25.35.50; 9,34.45; 12,4.5(tres).7.32; 18,2.4; 19,21; 20,19; 22,2; 23,40) in 14-krat v Apd (5,26; 9,26; 10,2.22.35; 13,16.26; 16,38; 18,9; 22,29; 23,10; 27,17.24.29), 5-krat pri Jn (6,19.20; 9,22; 12,15; 19,8) ter še 9-krat pri Pavlu.

²⁰ Od tega 3-krat pri Mt (14,26; 28,4.8), 7-krat pri Lk (1,12.65; 2,9; 5,26; 7,16; 8,37; 21,26) in 5-krat v Apd (2,43; 5,5.11; 9,31; 19,17) ter 3-krat pri Jn (7,13; 19,38; 20,19), vedno v pomenu »strah pred Judi«, in 15-krat v Pavlovih pismih.

²¹ Vse do Homerja se je uporabljala glagolska oblika *fobos* v pomenu *teči, pobegniti*. Kasneje pa je *fobos* izražal vedno bolj spremljevalne psihične pojave nekega bega (prim S. Jäkel »*FOBOS* und *SEBAS* im frühen Griechischen«, v: *ABG* 16 (1972), 141-165; M. Pohlenz, »Furcht und Mitleid? Ein Nachwort«, v: *Hermes* 84 (1956), 49-74.

ne srečamo. Ker se vsi ostali semantično sorodni termini strahu v Novi zavezi veliko redkeje pojavljajo, npr. *eksistēmi* 17-krat, *thambeō* 3-krat, *tarassō* 17-krat in *tremō* 3-krat, lahko besedno skupino *fob-* razumemo kot odločilno jedro novozavezne terminologije strahu. Tudi v Septuaginti ima ta skupina z okrog 650 primeri osrednje mesto v terminologiji strahu. Okrog 80 odstotkov teh terminov je prevod najvažnejšega starozaveznega termina strahu *JR'*.²² V večina primerih se javlja izraz *JR'* v pomembnih teoloških besedilih Stare zaveze in s tem odločilno zaznamuje biblično pojmovanje Boga in vere.²³

Motiv strahu v strukturi Markovega evangelija

Vsak biblični motiv je potrebno najprej preučevati v okviru celotne strukture posameznega literarnega dela. Pri členitvi besedila se opiramo na krajevne, krolonolške, literarne in teološke kriterije, ki nam omogočajo najprej omejiti posamezne enote in nato odkriti njihovo globalno povezanost oz. strukturo.²⁴ Čim dosledneje upoštevamo te kriterije, tem bolje bomo lahko razumeli tekst in avtorjev namen. Kakor nam zgodba ali metafora pove več kot zgolj beseda ali stavek, tako tudi odkritje globalne strukture odpira globljo raven doumevanja sporočila.

Velik del eksegetov se pri analizi Mr na podlagi prevladujočih topografskih oznak odloči za njegovo dvo- oz. tridelno členitev.²⁵ Marko predstavi svoj evangelij kot *pot* Jezusa in njegovih učencev iz *Galileje v Jeruzalem*.²⁶

²² Prim. H. F. Fuhs, *jāre'*, v: *TWAT*, III, 869-893; H.-P. Stähli, *jr'*, v: *THAT*, I, 765-778.

²³ Prim. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, (AnBib 25) Rim 1965, zlasti str. 1-18; B. Costacurta, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, (AnBib 119) Rim 1988, zlasti str. 31-38, 125-130, 146-150; P. Jouon, »Crainte et peur en hébreu biblique. Étude de lexicographie et de stylistique«, v: *Bib* 6 (1925), 174-179; S. Plath, *Furcht Gottes. Der Begriff jr' im Alten Testament*, Stuttgart 1963, zlasti str. 8 s.

²⁴ Prim. J. Calloud, »Towards a Structural Analysis of the Gospel of Mark«, v: *Semeia* 16 (1979), 133-165; W. Stenger, »Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus. Zur kompositionellen Struktur des Markusevangeliums«, v: *Linguistica biblica* 61 (1988), 7-56.

²⁵ Prim. B. Van Iersel, *Mk*, 66-78; dalje D.-A. Koch, *Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufbau im Markusevangelium*, v: *NTS* 29 (1983), 145-166; F. Manns, *Struttura del Vangelo di Marco*, v: M. Adinolfi - P. Kaswalder (ur.), *Entrarono a Cafarnaon. Lettura interdisciplinare di Mc 1*, (SBFA 44) Jerusalem 1997, 41-47; E. Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus*, v: *EvTh* 24 (1964), 337-355.

²⁶ Prim. med drugimi E. Best, *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh 1986, 2-6. Galileja in Jeruzalem kot ključna elementa strukture Mr prim. I. De La Potterie, »De compositione evangelii Marci«, v: *VD* 44 (1966) 135-141; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936; L. Schenke, »Der Aufbau des Markusevangeliums - ein hermeneutischer Schlüssel?«, v: *BN* 32 (1986), 54-82; B. Van Iersel, »Locality, Structure and Meaning in Mark«, v: *Linguistica biblica* 53 (1983), 45-54.

Na tej poti lahko sledimo trem etapam v razvoju procesa razodevanja Jezusove identitete, pri čemer zavzema motiv strahu zelo pomembno mesto. Po uvodnih sekvencah (1,1-13) nastopi prva etapa oznanjevanja Božjega kraljestva v *Galileji* (1,14-8,26), kjer se Jezus razodeva kot obljubljeni Mesija, ki z Božjo močjo zdravi, hrani, uči in vodi svoje ljudstvo. Motiv strahu je v tem delu najpogosteje prisoten. Srečamo ga v dogodkih z učenci pri pomiritvi viharja na morju (4,41) in pri nenavadnem srečanju sredi morja (6,50), pri srečanju prebivalcev geraške dežele (5,15) in krvotočne žene z Jezusom (5,33), in končno je z njim zaznamovan odnos med Jezusom in Jairom (5,36) ter Herodom in Janezom Krstnikom (6,20). Petrova mesijanska izpoved *na poti* (*en tē hodō* 8,27; prim. tudi 10,52) v pokrajini Cezareje Filipove odpira drugo etapo evangelija (8,27-10,52),²⁷ kjer se Jezus pretežno posveča uvajanju svojih učencev v skrivnost Kraljestva. Motiv strahu spremlja njihovo doživljanje Jezusa na gori (9,6) ter na poti v Jeruzalem (9,32; 10,32). Razodevanje Jezusove mesijanske identitete doseže s spremenjenjem na gori svoj vrhunec. Zadnja etapa evangelija pa je zaznamovana z dogodki Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja v *Jeruzalemu* (11,1-16,8). Motiv strahu zaznamuje tukaj odnos nasprotnikov do Jezusa (11,18,32; 12,12), ki imajo v tem delu aktivno in prevladujočo vlogo. Pripoved o praznem grobu (16,1-8) na neki način izstopa iz dosedanjega poteka zgodbe o Jezusu in njegovih učencih. Pripoved sklone pot evangelija, ki ima v 1,1 svoj *začetek* (*arhē*) in nakazuje prehod od zgodovinskega Jezusa k Vstalemu, od učencev k oznanjevalcem.²⁸ Motiv strahu ima v 16,8 kot zadnja reakcija v Markovi pripovedi o zgodovinskem Jezusu pri tem ključno vlogo.

Prva izkustva učencev Božjega Sina (Mr 4,35-41; 6,45-52)

Pomiritev viharja na morju (Mr 4,35-41)

Pripoved pomiritve viharja na morju (4,35-41) predstavlja z ene strani vrhunec prve etape Jezusovega mesijanskega delovanja in učenja v Galileji, pretežno v Kafarnaumu (1,21-38; 2,1-3,6), kjer prevladuje razodevanje njegove identitete z močjo in oblastjo (*eksousia*; prim. 1,22,27; 2,10; 3,15). Z druge strani pa odpira ta pripoved vrsto čudežnih dogodkov (5,1-20: ozdravljenje obsedenega v Gerasi; 5,21-43: obuditev Jairove hčere in

²⁷ Nekateri postavljajo prelomno točko med prvim in drugim delom že za 8,21: prim. A. Kuby, »Zur Konzeption des Markus-Evangeliums«, v: *ZNW* 49 (1958), 52-64; G. Lang, »Kompositionsanalyse des Markusevangeliums«, v: *ZThK* 74 (1977), 1-24.

²⁸ Eksegeti označujejo Mr 16,1-8 kot prehod evangelija iz literarnega dela v oznanilo (prim. P. Müller, *Jesus*, 160).

ozdravljenje krvotočne žene),²⁹ ki jih povezuje Markova pomembna topografsko-mitska oznaka *thalassa* (morje).³⁰ Vse štiri zgodbe so izredno dramatično opisane, pri vseh se Jezus sooči s skrajno življenjsko stisko in v vseh nastopa motiv strahu kot osrednji element (4,40sl.; 5,15.33.36). Jezusova nenavadna moč in avtoriteta (*eksousia*) do skrajnosti pretreseta navzoče in jih postavita pred temeljno vprašanje: »Kdo je v resnici Jezus?« To vprašanje po njegovi identiteti, ki je prvič izrecno zastavljeno ob koncu pripovedi o pomiritvi viharja (4,41b), odmeva tudi preko ostalih treh poročil o čudežih, vse dokler ni na začetku druge enote evangelija neko dan prvi odgovor (prim. 8,27sl). Pomiritev viharja na morju pomeni tako v strukturi prvega dela evangelija (1,14-8,26) prelomni trenutek v razodevanju Jezusove skrivnosti v Mr.³¹

V primerjavi Markovega poročila o čudežu na morju s sinoptičnimi (Mt 8,23-27; Lk 8,22-25) je očitno, da prav on najbolj poudari opis reakcije učencev na Jezusovo ravnanje, čeprav jih v pripovedi samo implicitno omenja.³² Samo Markov opis razlikuje med dvema različnima reakcijama strahu: prvič je omenjen strah učencev v Jezusovem očitku (4,40: *ti*

²⁹ K predmarkovski povezavi teh štirih pripovedi prim. P. J. Achtemeier, »The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catena«, v: *JBL* 91 (1972), 198-221; isti, »Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catena«, v: *JBL* 89 (1970), 265-291; K. Kertelge, *Wunder*, 47 s; D.-A. Koch, *Inhaltliche Gliederung*, 150 s; R. Pesch, *Mk I*, 277 s; W. Schmithals, *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus* 4,35-6,6a, (BSt 59) Neukirchen-Vluyn 1970.

³⁰ Ker termin *thalassa* pri Mr še zdaleč ne pomeni samo geografske oznake za Galilejsko jezero, temveč ima tudi več simbolnih pomenov (prim P. J. Achtemeier, »Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea«, v: *Interp.* 16 (1962), 169-176; E. F. Bishop, »Jesus and the Lake«, v: *CBQ* 13 (1951), 398-414; E. Hilgert, »Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm- und Gerasenererzählungen (Mk 4,35-5,20 par)«, v: F. Christ (ur.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg 1967, 51-56; E. S. Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, v: *JBL* 103 (1984), 363-377; ista, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco 1986; G. Theissen, »Meer und See in den Evangelien. Ein Beitrag zur Lokalkoloritforschung«, v: *SNTU* 10 (1985), 5-25, se zdi prevod *morje* ustrežnejše kakor *jezero* (gr. *limnē*; prim. Lk 8,22.23).

³¹ Prim. D. Lührmann, *Mk*, 45; M. Matjaž, *Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung*, v: *BV* 56 (1996), 169-190.

³² Ime *mathētais* (učenci) se pojavi zadnjič v predhodni vrstici (4,34), nanj pa se v perikopi nanašata dva osebna zaimka *autois* (4,35.40) in osebne glagolske oblike (4,35.36.38.41). Prvi glagol v 1. os. mn. (*dielhōmen – prepeljimo se*) vključuje tudi Jezusa, ki tudi ni v perikopi izrecno omenjen, in s tem izpostavi njihovo tesno povezanost. Za identifikacijo osebkov v odlomku se je potrebno ozreti vse do 3,7, kjer je izrecno omenjeno, da se je Jezus z učenci umaknil k jezeru. Evangelist z odsotnostjo izrecne identifiacije doseže tesno vraščenost perikope v kontekst, kar je za njeno pravilno interpretacijo potrebno upoštevati. Končno pa je implicitna identifikacija prisotnih v čolnu v funkciji komunikacije z bralci.

deiloi este; oupō ehete pistin; Kaj ste strahopetni? Ali še nimate vere?)³³ potem ko so ga v skrajni stiski obupano klicali na pomoč, drugič pa na koncu perikope (4,41a: *efobēthēsan fobon megan; prevzel jih je velik strah*), ko doživijo njegovo moč nad silami narave.

Klic učencev na pomoč (4,38d: *didaskale, ou melei soi hoti apollymetha; učitelj, ti ni mar, da smo izgubljeni?*) nima pričakovane oblike prošnje kot pri Mt 8,25 (*kyrie, sōson, apollymetha*) in Lk 8,24 (*epistata epistata, apollymetha*), temveč je čutiti neko resignacijo in očitek.³⁴ Grška stavčna konstrukcija nikalnice *ou* z indikativom sicer predpostavlja pozitiven odgovor, kar pomeni, da učenci pravzaprav ne dvomijo o svoji pripadnosti Jezusu in njegovi skrbi za njihovo življenje,³⁵ vendar se čuti teža soočenja z neko novo Jezusovo podobo. Njihova reakcija na neki način kaže na njihovo doživljanje dotedanjega Jezusovega oznanjevanja v Galileji ter njihovo razumevanje svojega novega poklica. Učenci so še naprej pričrčani, da imajo pri sebi v čolnu nekega čudodelnika, ki jih bo z lahkoto zaščitil pred sleherno nevarnostjo. To podobo o njem so si lahko upravičeno pridobili, ko so ga spremljali ob številnih čudežih. Z uporabo termina *apollymi*³⁶ v klicu učencev pa evangelist opozori na problematičnost takšnega odnosa do Jezusa. *Apollymi* je namreč ključen izraz pri opisu delovanja hudih duhov (1,24; 9,22) in napovedi Jezusovega trpljenja (3,6; 8,35; 11,18). Z njim je v okviru prve napovedi trpljenja in vstajenja, kjer so podani temeljni principi poklica »biti Jezusov učenec« (8,34-38), izražen poziv k radikalni hoji za Jezusom: »Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil« (8,35). Preko hiastične strukture (življenje rešiti-izgubiti-izgubiti-rešiti) je izpostavljen ambivalenten pomen izraza *apollymi*, kar je ključno za interpretacijo omenjenih mest. Prava rešitev oz. uresničitev življenja se na paradoksen način dogodi preko izgube le-tega. Vsak, kdor

³³ Manjše število rokopisov (A C 33 sy^(p)^h in koine rokopisi) ima delno spremenjeno in do učencev bolj kritično varianto drugega dela vprašanja: *pōs ouk ehete pistin (Kako to, da nimate vere?)*.

³⁴ Pri formulaciji klica naj bi bilo čutiti močan Markov poseg, ki izpostavi nevero učencev (prim. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, (EKK II/1) Neukirchen-Vluyn u. a. 1978, 194; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, (BZNW 42) Berlin / New York 1975, 96 s; klic, kakor ga Mr predstavi, naj bi bili »unsinnig, aber sie drückt so scharf das sinnlos machende Gefühl der Furcht aus« (E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, (KEK I/2) Göttingen 1963, 91).

³⁵ Zelo posrečen je angleški prevod: »You care that we are perishing, don't you?« (R. H. Gundry, *Mark*, 239).

³⁶ Glagol *apollymi* in samostalnik *apōleia* (Mr 14,4) se pojavita ok. 110 krat v Novi zavezi in imata tako v dobesedni kot analogni uporabi pretežno negativni pomen: *uničiti, pogubiti, umoriti, zatreti, izgubiti; potopiti* (prim. A. Kretzer, *apollymi*, v: *EWNT*, I, 325-327; A. Oepke, *apollymi*, v: *TWNT*, I, 393-396).

želi slediti Jezusu in njegovemu evangeliju, je poklican k popolni predanosti in zaupanju; samo iz umiranja lastnim željam in načrtom se rojeva življenje. Ta pomen vnaša evangelist s pomočjo izraza *apollymi* tudi v opis dogodka doživetja viharja na morju. Učenci naj bi se tudi tukaj učili deliti z Jezusom njegovo pot vse do skrajnih posledic. V tej njihovi pripravljenosti se kaže njihova stopnja razumevanja lastnega poklica in Jezusove osebe. In samo po tem se meri njihova vera. *Apollymi* spada torej k bistvenim Markovim izrazom, ki definirajo pojem »biti učenec«.

Mr 4,40 prinaša dvojno retorično vprašanje učencem: »Kaj ste strahopetni? Ali še nimate vere?«³⁷ Kritiki označujejo to vrstico kot najbolj redakcijsko obarvano in izstopajočo iz običajne literarne oblike čudežev.³⁸ Očitno je bil evangelist izredno pozoren ravno na ta trenutek razvoja odnosov med Jezusom in učenci in je zato ta vrstica izredno pomembna za interpretacijo celotnega odlomka. Drža učencev je tukaj opisana s terminom *deilos* (*prestrašen, plašen, strahopeten*).³⁹ Kvalificira evangelist učence kot strahopetce ali pa le kot prestrašene? Navidez obrobno vprašanje je pomembno za pozitivno ali negativno interpretacijo njihovega ravnanja in motiva strahu.

Grški termin *deilos* izhaja iz starogrškega *deidō*, ki velja s svojo obliko srednjega spola *deos* za starejšo varianto izraza *fobos*. *Deos* kot atiška beseda za *strah, bojazen, skrb* izraža v klasični grščini obliko strahu, »ki se sproži šele na osnovi nekega premisleka in je posledica neke logične kombinacije ter je prisoten predvsem v religioznih predstavah.«⁴⁰ Za razliko od termina *fobos* opisuje *deos* neko dalj časa trajajočo reakcijo oz. neko trajno držo, *fobos* pa, nasprotno, bolj trenutno in eksplozivno reakcijo strahu.⁴¹ Izraz *deilos* srečamo v Novi zavezi poleg vzporednega mesta pri Mt 8,26 še v Raz 21,8: »Toda *strahopetci* in neverniki, pokvarjenci in ubijalci, nečistniki in čarovniki, malikovalci in vsi lažnivci bodo dobili svoj delež v jezeru gorečega žvepla. To je druga smrt.« Tako kot v Mr 4,40 je izraz tudi tukaj v navezi »vera-nevera«, ima pa očitno negativno konotacijo. Tudi v Stari zavezi nastopa *deilos* v zvezi z drugimi izrazi groze, strahu in trepeta (prim. 5 Mz 20,8; 31,6; Sod 7,3). Občutju učencev na morju se naj-

³⁷ Gre za tipično Markovo konstrukcijo, kjer drugi del osvetljuje in interpretira prvega. Takšne dvojne oblike po F. Neiryneck, *Duality in Mark*, Contributions to the Study of the Markan Redaction, (BETL 31) Leuven 1972, 56 dokazujejo semitsko ozadje perikope.

³⁸ Prim. D.-A. Koch, *Wundererzählungen*, 97; R. Pesch, *Mk*, I, 268; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, (SBB) Stuttgart 1974, 33 s., 82; B. Van Iersel. – A. J. M. Linnans, 'The Storm of the Lake. Mk IV 35-41 and Mt VIII 18-27 in the Light of Form Criticism, 'Redaktionsgeschichte' and Structural Analysis', v: *NT.S* 48, Leiden 1978, 17-48, zlasti str. 20 s.

³⁹ A. Dokler, *Slovar*, navaja pod *deilos* 1. plašljiv, strašljiv, bojzljiv, starhopeten. 2. malovreden, slab, sramoten.

⁴⁰ S. Jäkel, *FOBOS und SEBAS*, 164.

⁴¹ Prim. H. Balz, *fobeō*, v: *TWNT*, IX, 186 s.

bolj približa opis doživljanja strahu pravičnika pred sovražniki v Ps 55, kjer pa je uporabljen samostalnik *deilia*: »Moje srce se krči v moji notranjosti, smrtni strahovi (*deilia thanatou*) so me obsli« (Ps 55,5 = LXX 54,5). Tudi učence popade strah za življenje, a se v tem strahu kljub temu obrnejo k Jezusu po pomoč. Njihov strah je človeško razumljiv in sam na sebi ne more biti interpretiran moralno negativno oz. kot znamenje nerazumevanja učencev.⁴² Teže trpljenja, smrti ali nevarnosti Mr nikjer ne podcenjuje. Jezus ne nastopa kot neki čudodelnik zaradi lastne slave in uspeha, tudi ne iz raznih triumfalističnih mesijanskih motivov, pač pa zaradi konkretne človeške stiske in strahu. Tudi sam ni ravnodušen do trpljenja in smrti (prim. 14,32-42). A kdor želi hoditi za njim, mora sprejeti izziv skrajne situacije kot kraj preizkušnje in zorenja vere.

Drugi del Jezusovega vprašanja (4,40b: *oupō ehete pistin*;) odpira temo vere in želi prestrašenim učencem odpreti novo obzorje. Vprašanje ima podobno obliko kot očitki nerazumevanja učencev v 4,13; 7,18 in še posebej v 8,17.21.⁴³ Mnogi eksegeti interpretirajo zato tudi to Jezusovo vprašanje kot očitek njihovega trdovratnega nerazumevanja.⁴⁴ Vendar je takšna interpretacija prej posledica predpostavke, da vse tipične Markove podarke v pripovedih o učencih obvladuje splošen princip o njihovem nerazumevanju in neveri.⁴⁵ V podobnih vprašanjih v 4,13; 7,18; 8,17.21 pre-

⁴² Takšno interpretacijo je najti zlasti pri H. J. Ebelingu, *Messiasgeheimnis*, 153, ki se naslanja na E. Lohmeyer, *Mk*, 89, 91: »Die Jünger werden von der elementaren Angst um ihr Leben umgetrieben, sie suchen ihr eigenes Menschsein zu erhalten, es geht ihnen nicht um Dienst, sondern um sich selbst [...] Nicht 'die getroste Verzweiflung', nicht die desperatio ad infernum eines Luther, sondern der krasse Unglaube beherrscht die Jünger«; podobno K. Kertelge, *Wunder*, 98: »Die Jüngerfrage in V. 38 zeigt zudem, daß man lediglich um die eigene Rettung besorgt ist, als gelte es nur zu überleben. Dies dürfte das Versagen sein, das in V. 40 als Feigheit und Unglaube gekennzeichnet wird«; W. Schmithals, *Wunder*, 65: »Der Blick auf den schlafenden Jesus aber hätte die Jünger aus ihrer Angst heraus zu ihrer Aufgabe rufen können, dem Wind und den Wellen zu begegnen. [...] Angst ist nicht am Platz, wo Jesus im Schiffe fährt. Wenn es untergeht, nähme es ihn mit in die Tiefen«.

⁴³ Mr 4,13: »Te prilike ne razumete? Kako boste potem doumeli vse prilike?«; 7,18: »Dejal jim je: »Tako? Tudi vi nimate pameti (*asynetoi este*)? Mar ne razumete (*ou noeite*)«; 8,17: »Kaj še vedno ne razumete in ne uvidite (*oupō noeite oude syniete*)? Ali imate srce zakrknjeno?«; v 21: »Mar še vedno ne uvidite (*oupō syniete*)?«.

⁴⁴ Tako pomeni za L. Schenke, *Wundererzählungen*, 37, vprašalnica *oupō* v 4,40b »den erneuten Beweis des Jüngerunglaubens in einen größeren Zusammenhang des Unverständnisses und Versagens. [...] Es muß vor allem auf die redaktionelle Verwendung des *oupō* in dem V. 40 vergleichbaren Jüngertadel 8,17.21 verwiesen werden«; prim. že pri W. D. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen ¹1969 (¹1901), 102; R. Pesch, *Mk*, I, 275 s.

⁴⁵ Tako vidi npr. T. Vogt, *Angst und Identität*, 74, tudi tukaj tipični markovski motiv »des Jüngerunverständnisses«, ki prežema celoten evangelij. »Obwohl in V 40 das Wort 'Unverständnis' nicht fällt, wird der Vers im allgemeinen mit diesem Begriff deklariert. Dies ist auch sinnvoll, werden hier doch emotionale Folgen des Unverständnisses, Feigheit und mangelndes Glauben, geschildert.«

vladujejo noetični pojmi (*eidenai, ginōskō, noeō, syniēmi*), medtem ko vera ni izrecno tematizirana. V 4,40 pa je osrednje vprašanje vere. Noetična konotacija je v perikopi 4,35-41 vse do v 41b popolnoma odsotna, prevladujejo pa izrazi, ki opisujejo doživljanje.

Dejanski motiv strahu nastopi ob koncu pripovedi (4,41a) kot posledica razodetja Jezusove Božje avtoritete: *kai efobēthēsan fobon megan* (in prevzel jih je velik strah). Reakcija strahu je opisana v intenzivni obliki s t. i. etimološko figuro,⁴⁶ ki je tipični semitski način poudarjanja določenega izraza. V opisu celotnega dogodka lahko zasledimo tipično topiko starozaveznih pripovedi o epifaniji in čudežni rešitvi.⁴⁷ Posebej veliko podobnosti z Markovo pripovedjo je v Jonovi zgodbi (Jon 1,4-16)⁴⁸ in v Ps 107,23-32.⁴⁹ Ključni izraz, ki opisuje *sveti strah* mornarjev ob spoznanju, da so v oblasti edinega Boga Jahveja, je *fobeomai* (hebr. *JR'*). Taisti sveti strah doživijo učenci, ko zaslutijo, koga imajo s seboj v čolnu. To ni več strah pred viharjem in goli strah za življenje (prim. *deilos, deilia*), temveč *Božji strah*.⁵⁰

⁴⁶ Gre za opis, kjer je glagolsko dejanje okrepljeno s samostalnikom istega korena (prim. F. Blass – A. Debrunner – F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979, § 153, 1.

⁴⁷ Prim. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (FRLANT 29) Göttingen 1979, 249sl.; R. Glöckner, *Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen*, Mainz 1983, 60-79; K. Kertelge, *Wunder*, 95sl.; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, (NTA 13) Münster 1978, 340-348; R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, Frankfurt 1979, 118-350; G. Theissen, *Wundergeschichten*, 107-111, 133-143.

⁴⁸ Opis nastopa viharja v Jon 1,4 je zelo podoben Mr 4,37, le da povzroči pri Jon vihar Jahve sam kot kazen za Jonov beg. Spričo grozeče smrtne nevarnosti popade mornarje strah (LXX Jon 1,5: *kai efobēthesan hoi nautikoi*) in kličejo vsak k svojemu bogu, da se ne bi pogubili (v 6: *kai mē apolōmetha*). Jona pa je med tem pod krovom spal. Ko mornarji odkrijejo krivca za vihar, izpove Jona svojo vero v Jahveja: »Hebrejec sem. Bojim se (gr. *sebomai*) GOSPODA, Boga nebes, ki je naredil morje in kopno« (1,9). Ko so možje slišali za Božje ime, *so se hudo prestrašili* (*kai efobēthēsan hoi andres fobon megan*; 1,10). Ko so vrgli Jona v morje, se vihar nenadoma pomiri in može je zajel velik strah (*kai efobēthēsan hoi andres fobō megalō*) ter so »darovali klavno daritev GOSPODU in naredili zaobljube« (1,16).

⁴⁹ Primerjavo motivov v Jon 1,4-16 in v Ps 107,23-32 z Mr 4,35 s glej M. Matjaž, *Furcht*, 61-70; R. P. Meye, »Psalm 107 as 'Horizont' for Interpreting the Miracle Stories of Mark 4:35-8:26«, v: R. A. Guelich (ur.), *Unity and Diversity in New Testament Theology*, Grand Rapids 1978, 1-13; F. Schnider, »Rettung aus Seenot: Ps 107, 23-32 und Mk 4,35-41«, v: E. Haag - F.-L. Hassfeld (ur.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986, 375-393. R. Pesch, *Mk*, I, 269 ugotavlja, da naj bi bila novozavezna pripoved o pomiritvi viharja »Überbietungserzählung mit epiphanialem Einschlag intendiert nach dem Motiv 'Hier ist mehr als Jona'«.

⁵⁰ Tako med drugimi J. Ernst, *Mk*, 151: »Der timor religiosus, der sicher mitgehört werden muß, ist freilich deutlich überlagert von jener lähmenden Angst, die aus einem glaubensschwachen unverständigen Herzen aufsteigt.«

To je strah pred absolutno svetim in božjim, ki ga je v srečanju z Bogom doživel Jakob (1 Mz 28,16sl.) ali Mojzes ob gorečem grmu (2 Mz 3,4sl.) in toliko drugih v odrešenjski zgodovini, ki so doživeli bližino svetega ter se ob tem zavedali svoje smrtnosti in nevrednosti.

V Markovem opisu doživljanja učencev na morju pa odkrijemo še dva posebna poudarka, ki določata interpretacijo perikope in motiva strahu. Najprej je to neobičajno mesto motiva strahu v pripovedi. V literarni vrsti epifanije sledi reakcija strahu takoj po demonstraciji Božje moči (prim. 2 Mz 20,18). V tem smislu poroča Mt o čudenju takoj zatem, ko Jezus zapreti vetrovom in morju (8,26-27). Marko to mesto »vrine« kasneje, v v. 40, in s tem nekoliko prestavi poudarek: strah učencev ni v prvi vrsti posledica nenadne pomiritve sil narave, temveč moči Jezusove besede, moči njegove osebe. In še več, strahu ne izzove zgolj razodetje Jezusove moči in avtoritete, temveč njegovo vprašanje po njihovi veri. Učenci so soočeni z radikalnim vprašanjem o njihovi pripravljenosti v čisti veri slediti njegovi osebi. Ta poudarek je podkrepljen tudi z nenavadnim zaključkom. V opisu Božje epifanije v Jonovi zgodbi je zaključni strah mornarjev združen s hvaležnostjo in češčenjem Jahveja za rešitev. Pri Mr pa sledi namesto pričakovane zahvale in poklona učencev vprašanje: »Kdo neki je ta, da sta mu pokorna celo veter in morje?« (4,41b). Učenci so zaprepani nad pokornostjo sil narave Jezusu. V središču ostaja Jezusova oseba in odnos do nje. Motiv strahu v Markovi pripovedi ima torej dva vidika: je izraz izkustva učencev o božjem v Jezusovem delovanju po eni strani in odziv njihove človeške izzvanosti, kako odgovoriti na njegovo osebno vabilo.

Jezusova hoja po morju (Mr 6,45-52)

Tudi v drugi zgodbi o doživetju učencev na morju ob nenavadnem srečanju z Jezusom (6,45-52) je motiv strahu zelo pomemben element. Pripoved, ki ima veliko skupnih elementov z Mr 4,35-41, je močno zaznamovana s starozaveznimi motivi.⁵¹ Osrednja tema obeh pripovedi je razodevanje Jezusove identitete učencem; obe zgodbi se dogajata ponoči na morju, ob vožnji na drugo stran; učence ogrožata veter in morje in se

⁵¹ Prim. W. Berg, *Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament - dargestellt an den Seewandelerzählungen*, Freiburg 1979, 43-102; P. J. Heil, *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14: 22-33, Mark 6: 45-52 and John 6: 15b-21*, (AnBib 87) Rom 1981, 37-73. W. R. Stegner, »Jesus' Walking on the Water: Mark 6.45-52«, v: C. A. Evans - W. R. Stegner (ur.), *The Gospels and the Scriptures*, (JSNT.S 104) Sheffield 1994, 212-234, zlasti str. 230-234 izpostavlja kot teološko ozadje pripovedi rešilni prehod izvoljenega ljudstva skozi Rdeče morje (2 Mz 14); D. J. M. Derrett, »Why and how Jesus walked on the Sea« *NT* 23 (1981) 330-348, poudarja vpliv tradicije 2 Mz 23,20-24,18 in Joz 1-4 (prehod preko Jordana) tako na pripoved o hoji po morju kakor na pripoved o pomnožitvi kruha (6,30-44).

čutijo prepuščeni sami sebi; ko se jim ponovno odprejo oči za Jezusa, se zgodi preobrat. Motiv strahu pa se v pripovedi o Jezusovi hoji po morju ne pojavi v opisu določene reakcije učencev, temveč v Jezusovi suvereni izjavi: *tharseite, egō eimi mē fobeisthe - pogum, jaz sem, ne bojte se* (6,50b). Ta slovesna izjava daje pripovedi značaj epifanije.⁵² O Jezusovi hoji po morju poročata tudi Mt 14,22-33 in Jn 6,16-21. Kljub osnovi podobnosti treh pripovedi je med njimi tudi precej razlik, ki odražajo specifičen teološki namen posameznega evangelista. Dejstvo, da se vsa tri poročila ujemajo dobesedno prav pri zapisu Jezusovih tolažilnih besed, kaže, da je bila ta izjava, ki razodeva Jezusovo božjo avtoriteto, osnovno jedro prvotne pripovedi. Hkrati pa to ujemanje priča o izrednem pomenu besedne zveze *mē fobeisthe - ne bojte se*, ki izraža razodevajoči značaj motiva strahu.⁵³ Druga pomembna skupna točka treh poročil o Jezusovi hoji po morju pa je njihova umestitev v kontekst posameznega evangelija. Vse tri pripovedi se namreč neposredno navezujejo na čudežni dogodek pomnožitve kruha (Mr 6,32-44; Mt 14,13-21; Jn 6,1-15). Marko pa tudi še v sklepni sekvenci perikope ponovno omeni čudež pomnožitve (6,52: »Niso še doumeli dogodka s hlebi, temveč je bilo njihovo srce zakrknjeno.«) in poudari s tem tesno teološko povezanost dveh dogodkov.⁵⁴ Tako čudežna pomnožitev kruha kot čudežna Jezusova hoja po morju kažeta, da je razodevanje Jezusove prave identitete dolgotrajen proces. Marko želi v tej kakor tudi v drugih svojih pripovedih posebej izpostaviti težavnost tega

⁵² V Markovi pripovedi se zdita združena dva motiva, ki lahko kažeta na dve prvotno ločeni zgodbi: motiv hoje po morju je epifanijski element, nenadna pomiritev morja pa element čudeža rešitve. Že E. Lohmeyer, *Mk*, 131, je ugotavljal, da ta dva elementa nista »neproblematično med seboj povezana«. V eksegezi tako prevladuje mnenje, da je šlo prvotno za zgodbo o Jezusovi epifaniji, to je o razodetju njegove nadnaravne osebe in moči nad naravo, šele kasneje pa naj bi bil dodan tudi motiv stiske učencev in njihove čudežne rešitve (prim. R. Bultmann, *Geschichte*, 231; K. Kertelge, *Wunder*, 147; D.-A. Koch, *Bedeutung*, 106; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 243 s); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971 (1919), 97, 277sl. pa ima nasprotno motiv epifanije za sekundarnen. Vendar ostaja tudi po mnenju R. Pesch, *Mk*, I, 362 s., velikega strokovnjaka v rekonstrukciji predmarkovske tradicije, točno razlikovanje med različnimi plastmi pripovedi in redakcijskimi posegi v želji, rekonstruirati neko čisto prvotno zgodbo »spekulativ und unangebracht«.

⁵³ Motiv strahu spada bistveno k starozaveznim pripovedim o epifanijah (prim. E. Pax, *EPIPHANEA. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, (MThS I/10) München 1955, 136-138). O epifaniji lahko po G. Theissen, *Wundergeschichten*, 102, govorimo takrat, »wenn die Göttlichkeit einer Person nicht nur an ihren Auswirkungen oder Begleiterscheinungen, sondern an dieser Person selbst erscheint«. J. P. Heil, *Jesus Walking*, 8-15, je primerjal med seboj in analiziral različne motive v novozaveznih anglofanijah (prim. Mt 28,1-8; Mr 16,1-8; Lk 1,8-22; 26-30; 2,8-15; 24,1-11; Apd 1,1-10) in kristofanijah (prim. Mt 28,9-10; Lk 24,36-43; Jn 20,11-18,19-23,24-29; 21,1-14), s pripovedjo o Jezusovi hoji po morju.

⁵⁴ Prim. Q. Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52*, (AnBib 38) Rim 1969, zlasti str. 62-67.

procesa spoznavanja in postopnega odpiranja oči za Jezusovo skrivnost (prim. 8,22-26). Prav zaradi tega je v Markovem poročilu tudi reakcija učencev najbolj dramatično predstavljena in poudrjena.

Jesusova hoja po morju odseva številne starozavezne motive, ki slikajo Božje razkrivanje človeku.⁵⁵ Marko se v svoji pripovedi naveže predvsem na dva temeljna tradicionalna vidika Božjega delovanja: razodevanje Božjega veličastva in moči nad silami narave in sovražnimi močmi ter Božji rešilni poseg v stiski njegovega ljudstva.⁵⁶ Kdor lahko hodi preko vodovja, ta ima tudi moč nad močmi kaosa in smrti. V Jezusovi hoji po morju se je tako še močnejše kot v pripovedi o pomiritvi viharja (Mr 4,35-41) razkrila njegova avtoriteta in moč (*eksousia*), ki se lahko pirmserja samo z Jahvejevo avtoriteto. Samo v Markovem opisu tega dejanja pa se nahaja nenavadna podrobnost, ki pa je zato izredno pomembna za interpretacijo evangelistovega namena pripovedi. Ko je Jezus videl, kako se mučijo z veslanjem in se je po morju odpravil k njim, poroča evangelist, »je hotel iti mimo njih (*kai ethelen parelthein autous*), toda videli so, da hodi po jezeru. Mislili so, da je prikazen in so zavpili« (6,48c-49).⁵⁷ Predvsem preko termina *parerhomai* (*iti mimo*), kot ključnega izraza v starozaveznih teofanijah⁵⁸ je Jezusova hoja po morju enoumno definirana kot razkritje njegovega božjega porekla in avtoritete.⁵⁹ Vendar se učenci na Jezusov

⁵⁵ Motiv Jahvejeve hoje po valovih in trepetanje voda pred njim (prim. LXX Job 9,8; 38,16; Ps 76,17.20; Sir 24,5sl.), razkriva njegovo stvariteljsko moč nad naravo. Valovi in vodovje so simbol kaosa in smrti (prim. 2 Sam 22,5; Ps 18,16sl.). Jahve pa je močnejši od valov in njihovega divjanja (prim. Ps 65,8; 89,10; 93,4; 107,28f). V tradiciji eksodusa je motiv razkrivanja Jahvejeve avtoritete nad silami kaosa povezan z njegovim rešilnim poseganjem, ko vodi ljudstvo skozi morje (prim. Iz 43,16; 51,10; Hab 3,15).

⁵⁶ Po J. P. Heil, *Jesus Walking*, 50, je Ps 77,20 najpomembnejše biblično ozadje za Mr 6,48.

⁵⁷ O pomenu nenavadne opombe Mr 6,48c so strokovnjaki veliko razpravljali: prim. H. Felddermann, »'And He Wanted to Pass by Them' (Mark 6:48c)«, v: *CBQ* 45 (1983), 389-395; E. Lohmeyer, »'Und Jesus ging vorüber'. Eine exegetische Betrachtung«, *NThT* 23 (1934), 206-224; C. Mazzucco, »'E voleva oltrepassarli' (Mc 6,48)«, *RivBib* 42 (1994), 311-327; T. Snoy, »Marc 6,48: '... et il voulait les dépasser.' Proposition pour la solution d'une énigme«, v: M. Sabbe (ur.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, (BETL 34) Leuven²1988 ('1974), 347-363; B. Van Iersel, »'kai ethelen parelthein autous'. Another Look at Mark 6,48d«, v: F. van Segbroeck in dr. (ur.), *The Four Gospels 1992*, (BETL 100.2) Leuven 1992, 1065-1076; D. E. J. Völter, »'Noch eine Erklärung von Mc 6,48'«, v: *NThT* 10 (1921) 28-35; H. Windisch, »'En hij wilde hen voorbijgaan'«, v: *NThT* 9 (1920), 298-308; pregled različnih možnih interpretacij prim. M. Matjaž, *Furcht*, 159-166.

⁵⁸ Prim. 1 Mz 18,3; 2 Mz 12,23; 33,19.22; 34,6 in drugje; k temu glej W. Berg, *Rezeption*, 112-116. Po J. P. Heil, *Jesus Walking*, 70, je termin *parerhomai* v Markovem tekstu uporabljen kot »terminus technicus« teofanije. Ker se v Job 9,1-13 nahajata skupaj oba teofanijska motiva Markove perikope, in sicer motiv mimohoda in motiv hoje po morju, je potrebno ta tekst upoštevati kot biblično ozadje evangeljskemu tekstu (prim. W. Berg, *Rezeption*, 132; R. A. Guelich, *Mark*, 351).

⁵⁹ Prim E. Lohmeyer, *Jesus ging vorüber*, 219.

nenadni prihod ne odzovejo z izrazom veselja nad rešiteljem, tudi ne s strahom, ki bi bil ustrezen odgovor na teofanijo in ga najdemo v vzporednih tekstih (Mt 14,26c: *kai apo tou fobou ekraksan*; Jn 6,19c: *kai efobēthēsan*), temveč so samo presenečeni in zmedeni. Evangelist dvakrat poudari, da so ga videli (6,49a.50a). Vendar se jim zdi to, kar vidijo in kakor ga vidijo, popolnoma nemogoče in presega njihove predstave o Jezusovi čudežni moči. Imajo ga za prikazen (*fantasma*).⁶⁰ Je bil ta pojav za njih tako nenavadno čudovit, da niso mogli verjeti, da bi to lahko bil res Jezus (prim. Petrovo doživljanje ob čudežni rešitvi iz ječe v Apd 12,9), ali pa niso mogli prenesti Jezusove nadnaravne moči in izgleda (prim. Heb 12,20sl.)?

V Jezusovih slovesnih besedah učencem: *tharseite, egō eimi: mē fobeisthe* – *Bodite pogumni! Jaz sem. Ne bojte se!* (6,50c) doseže dramatični proces razodevanja Jezusove božje identitete na morju svoj višek in svoj razplet. Termin *tharseō* se v Novi in Stari zavezi uporablja večinoma kot poziv k zaupanju v Božjo pomoč v stiskah.⁶¹ Pojavi se večinoma v stiskah, kjer sta ogrožena človekovo telo in življenje, in ga izrekajo človeški poslanci.⁶² Nasprotno pa je poziv *mē fobeisthe* kot nikalna oblika hebr. glagola *JR'* (*'al-tīrā'* oz. *'al-tīrū* – *ne boj se oz. ne bojte se*) veliko intenzivnejše narave. Nanaša se na globji vzrok določene človeške stiske in ima močnejšo religiozno dimenzijo.⁶³ Najpomembnejše in za Novo zavezo odločilno ozadje teološke uporabe izreka *mē fobou* / *'al-tīrā'* se nahaja v t. i. odrešenjskih orakljih in v pripovedih o človeških izkustvih Božjega javljanja.⁶⁴ V večini primerov je ta izrek Božja beseda, izrečena v absolutni obliki. V

⁶⁰ V Novi zavezi se pojavi termin *fantasma* poleg vzporednega mesta pri Mt 14,26 samo še v Heb 12,21, kjer je z njim poudarjen »tremendum« teofanije na Sinaju (2 Mz 19): »Da, ta prizor je bil tako strašen, da je celo Mojzes rekel: »Strah me je in trepetam«. S terminom *fantasma* oz. *fasma* je v LXX (4 Mz 16,30; Job 33,15; Mdr 17,3 s.14) označen nenavadni nadnaravni pojav, ki večinoma vzbuja strah in trepet (prim R. Bultmann – D. Lühhmann, *fantasma*, v: *TWNT*, IX, 7).

⁶¹ V tem pomenu se termin *tharseō* pojavi 16 krat v LXX (2 Mz 14,13; 20,20; 1 Kr 17,16; Sof 3,16; Joel 2,22; Zah 8,13.15), večinoma kot zanikani glagol *JR'* (*'al-tīrā'*) v absolutni obliki, t.j. brez določenega objekta (prim. W. Grundmann, *tharseō*, v: *TWNT*, III, 25-27). V Novi zavezi se *tharseō* pojavi 7 krat (Mt 9,2.22; 14,27; Mr 6,50; 10,49; Jn 16,33; Apd 23,11), njegova mlajša varianta *tharēō* pa 6 krat (2 Kor 5,6.8; 7,16; 10,1.2; Heb 13,6).

⁶² Razen v povezavi s teofanijo na Sinaju (2 Mz 20,20) se poziv *tharseite* v LXX pojavlja vedno v profanih situacijah, kjer človekovo življenje ogroža neka človeška ali naravna sila (prim. 2 Mz 14,13; 1 Kr 17,13; Dan 6,17; Jdt 7,30; Tob 11,1). Človek, ki izreka ta poziv, ga utemeljuje na zaupanju v Božjo zvestobo in pomoč (prim. W. Berg, *Rezeption*, 148-156).

⁶³ Ta intenzivni izrek pomoči je izredno pomembna oblika razkrivanja Božjega delovanja v Stari zavezi. Okrog 60 krat se pojavi v teološkem in okrog 15 krat v profanem pomenu; prim. (J. Becker, *Gottesfurcht*, 50-55; S. Plath, *Furcht Gottes*, 113-122; H.-P. Stähli, *jr'*, v: *THAT*, I, 765-778).

⁶⁴ Prim. 1 Mz 28,17; 2 Mz 3,6; 19,16; 20,18; 33,20; 3 Mz 16,2.13; 4 Mz 4,20; Sod 6,22sl.; 13,22; Iz 41,8-13.14-16; 43,1-3a.5; 44,2-5; 48,17-19; 49,7.14 s; 51,7 s; 54,4-8; Jer 30,10sl.; Ps 35,3; Žal 3,57 in dr.

odvisnem stavku, ki sledi temu izreku, večinoma Jahve sam podkrepi in utemelji svoj namen. Ker je pozivu *mē fobou* velikokrat pridružen tudi Božji predstavitveni izrek *jaz sem* (*egō eimi*), dobi poziv *mē fobou* naravo razodetja (»Offenbarungsformel«).⁶⁵ Tako kot strah pred božjim spada tudi Božji poziv *ne boj se* k temeljnemu načinu Božjega razodevanja v Stari zavezi. Jahve v največji meri razkrije svojo božjo naravo ravno s tem, ko zagotavlja rešitev in absolutno prihodnost. Izrek je dalje značilen pri zagotovitvi Božje naklonjenosti ljudem, ki sprejemajo neko pomembno poslanstvo oz., ki že živijo nek intenzivni odnos z Bogom.⁶⁶ formula *'al-tîrû* nastopa tukaj v absolutni obliki in tako ni usmerjena proti nekemu določenemu izvoru strahu. Z izrekom *jaz sem* se Jezus nedvoumno naveže na Jahveja samega (prim. 2 Mz 3,14) in postavi kot temelj obljube avtoriteto svoje besede. Ob neposrednem srečanju z numinoznim zajameta človeka spričo radikalne Božje drugačnosti strah in groza. Posebej v tekstih Drugega Izaija nastopi izrek *Ne bojte se* pogosto skupaj z Božjo samopredstavitvijo *Jaz sem*, ki podeljuje izreku najvišjo avtoriteto.⁶⁷ S tem izrekom, ki izraža ekskluzivnost, se Jahve razodene kot tisti, ki edini lahko z avtoriteto izreka *Ne bojte se*, ki torej edini lahko zagotovi rešitev in življenje.

Močna ukoreninjenost novozavezne formule *mē fobeisthe* v starozavezni kontekst je očitna. Z uporabo besed, ki so v Stari zavezi pridržani najsvetejšim trenutkom Božjega razodevanja, vstopa Jezus sam v to tradicijo. Razodeva se kot tisti, ki sme in more govoriti in delati z Jahvejevo avtoriteto. S trikratnim Božjim predstavitvenim izrekom *tharseite, egō eimi: mē fobeisthe* doseže Jezusovo razodevanje njegove božje narave v Mr svoj vrhunec. Razkrije se kot rešitelj, ne le v konkretnem zgodovinskem trenutku nekega viharja na morju, temveč v vsaki stiski. Učenci naj bi preko tega doživetja postopoma spoznali enkratnost njegovega odnosa z Bogom in poglobili svojo vero.

Motiv strahu, izražen z *mē fobeisthe* ima torej v perikopi 6,45-52 neke vrste posredniško funkcijo med božjim in človeškim: učenci doživijo ob tem nagovoru svojo človeško krhkost, hkrati pa jim je preko njega omogočen dostop do spoznanja Jezusove prave identitete.

⁶⁵ Prim. L. Köhler, »Die Offenbarungsformel 'Fürchte dich nicht!' im Alten Testament«, v: *SThZ* 36 (1919), 33-39.

⁶⁶ Prim. Božji nagovor Abrahamu (1 Mz 15,1), Izaku (1 Mz 26,24), Jakobu (1 Mz 28,13; 46,3), Jozuetu (Joz 8,1), Gideonu (Sod 6,23) in Jeremiju (Jer 1,8).

⁶⁷ Prim. Iz 40,9; 41,8.10; 43,1.5.10.15; 44,6; 45,5; 48,12.17; 51,12-15 in dr.; prim. k temu J. Becker, *Gottesfurcht*, 52sl.; J. Begrich, »Das priesterliche Heilsorakel«, v: *ZAW* 52 (1934), 81-92; H. Gressmann, »Die literarische Analyse Deuterocesajas«, v: *ZNW* 34 (1914), 254-297, zlasti str. 286-297.

Povzetek: Maksimilijan Matjaž, Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

Razprava želi prikazati kristološko motivirano uporabo besedne skupine *fob-* v Markovem evangeliju. Najprej izpostavi specifičen Markov način razkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi kristološkimi nazivi, temveč namenja veliko pozornost reakcijam poslušalcev na Jezusovo delovanje in učenje z močjo. Še posebej z motivom strahu, ki ga tvorijo izrazi besedne skupine *fob-* (*fobeomai*; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8; *fobos*; 4,41; *ekfobos*; 9,6) in se razlikuje od motiva čudenja, ohranja Markov evangelij primaren proces kristološkega tipanja in iskanja. Neposredna povezanost motiva strahu s ključnimi kristološkimi mesti daje slutiti, da želi Marko izpostaviti pozitivno vrednost tega motiva pri razvoju kristološkega koncepta svojega evangelija.

Ključne besede: Markov evangelij, Božji strah, *fobos*, sveto, učenci.

Summary: Maksimilijan Matjaž, Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel

The author tries to show the christologically motivated use of the word group *fob-* in St Mark's gospel. He first emphasizes the specific manner of disclosing the secret of Jesus' person by St Mark, who does not show Jesus' messianic reality just by different christological titles, but pays much attention to listeners' reactions to Jesus' powerful actions and teaching. Especially by the motive of fear expressed by the word family *fob-* (*fobeomai*: 4.41; 5.15.33.36; 6.20.50; 9.32; 10.32; 11.18.32; 12.12; 16.8; *fobos*: 4.41; *ekfobos*: 9.6) and differing from the motive of amazement, he maintains St Mark's primary process of tentative christological search. The direct connection between the motive of fear and the key christological passages gives rise to the supposition that St. Mark wants to emphasize the positive value of this motive in the development of the christological concept of his gospel.

Key words: St Mark's Gospel, fear of God, *fobos*, the holy, disciples, discipleship.

Marija Zupančič

Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto

Ena največjih skrivnosti krščanstva je skrivnost Božje inkarnatorične bližine in navzočnosti. Bog se v svoji nedoumljivi ljubezni tako zelo približa človeku, da se učloveči. Toda črta Božje navzočnosti od učlovečenja se preko križa nadaljuje vse do evharistije. Če je namreč Kristus z učlovečenjem *postal* Bog z nami, je v evharistiji *ostal* Bog z nami. To resnico čudovito izraža spev melkitske liturgije, ki pravi takole:

»Čudež vseh čudežev je, Boga gledati v *mesu*;
še bolj stremljenja je vredno, videti ga *križanega*;
toda vrhunec in povzetek vseh čudežev je
tvoja navzočnost, o Gospod, v *evharistiji*.«¹

Vsa zgodovina odrešenja je posuta z velikimi znamenji Božje navzočnosti in bližine: zaveza, Božje ljudstvo, posebna Božja navzočnost so tri izmed njih. Prav ta tri znamenja se na poseben način uresničujejo v evharistični skrivnosti. Bog že v stari zavezi na poseben način prebiva med izvoljenim ljudstvom. Ponudi mu nepojmljivo intimno občestvo s samim seboj. Tako je na primer v podobi zakonske zveze pri Ozeju, Jeremiju in Ezekijelu: Bog, ki je neskončno svet, se hoče združiti z nezvestim, zakonomnim Izraelom. Jahvejeva sklenitev zaveze z Abrahamom, očaki in ljudstvom na Sinaju pomeni tesno povezanost z nezanesljivim človeškim partnerjem. - Izraelci so vsako leto obhajali v spomin na izhod iz egiptovske sužnosti pasho, ki je bila uvod v sklenitev zaveze na Sinaju. Izpolnitev te pashe pa je evharistija. Z obhajanjem evharistije Cerkev obnavlja in poživlja svojo novo zavezo z Bogom.

Bog je s posebno varujočo navzočnostjo spremljal svoje ljudstvo na poti skozi puščavo, mu dajal mano in ga poživiljal z vodo iz skale. Cerkev vidi v tem predpodobo za drugačno jed in pijačo novozaveznemu ljudstvu: »Vaši očetje so jedli mano v puščavi in so pomrli. Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jn 6,50s). Za rešitev in ohranitev izvoljenega ljudstva so bili pasha, velikonočno jagnje in mana bistvenega pomena. Tako tudi Cerkev živi iz dogodka na Kalvariji in iz dogodka na

¹ Melkitska liturgija, po Brinktrinu I, 298 navaja A. Strle, *Zakramenti, II. knjiga*, prenovljena izdaja, Ljubljana 1977, 70.

velikonočno jutro. Z uživanjem čudovite mane Kristusovega telesa postaja Cerkev s Kristusom eno telo, oživljeno po Svetem Duhu. Pojem zaveze in Božjega ljudstva, kakor ju vidimo uresničena v stari zavezi, sta neločljivo povezana s posebno Božjo pričujočnostjo med svojim ljudstvom. Zaveza na Sinaju napravi Boga pričujočega sredi izvoljenega ljudstva: »Svoj šotor bom postavil med vami ... Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,11.12; 2 Kor 6,16). Vsa zaveza diha Božjo pričujočnost, bližino in neomajno zvestobo ljubezni. Znamenje te Božje bližine je tudi oblak (prim. 4 Mz 9,15-23) in prav posebej skrinja zaveze v templju. Misel na Božjo navzočnost je rešilno oznanilo med izgnanstvom in po njem.

V peti Mojzesovi knjigi najdemo čudovit vzklik veselja nad Božjo pričujočnostjo: »Kje je velik narod, ki bi mu bilo Božanstvo tako blizu, kakor je nam Gospod, naš Bog, kadarkoli ga kličemo?« (5 Mz 4,7). Bog izpriča svojo bližino najbolj takrat, ko je izvoljeno ljudstvo v stiski, pred uničenjem. Izraelu se ni treba bati, kajti njihov Bog je »Emanuel, kar pomeni: z nami je Bog« (Iz 7,14). Ta mesijanski stavek se uresniči z Jezusom, kajti v njem je Bog dokončno »Bog z nami« (Jn 1,14), za nas. Višek te Božje navzočnosti pa je skrivnost evharistije.²

V Jezusu Kristusu je Bog resnično postal tisti, ki ga moremo klicati kot svojega rešitelja. V njem je Bog stopil za vedno v živo sožitje z nami. Njegovo ime (prim. Jn 17,6.26) ni le beseda, ampak oseba, učlovečena Beseda. Bog je eden izmed nas. Z učlovečenjem Božje Besede začne Bog na edinstven način prebivati med nami.³

To je teologija navzočnosti, ki jo v novi zavezi razvije predvsem apostol Janez: »Beseda se je učlovečila in se naselila med nami« (Jn 1,14). Še več: »Glej, prebivališče Boga med ljudmi! In prebival bo med njimi in oni bodo njegovo ljudstvo in Bog sam bo z njimi. Obrisal bo vse solze z njih oči« (Raz 21,3).

Koncil pravi: »Presveta evharistija obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenem in oživljajočem, daje svetu življenje« (D 5,2). Zato je evharistija povzetek vseh drugih načinov Kristusovega bivanja med nami. Gospod opozarja svoje na vero in zlasti na tisto navzočnost, ki jo je ustanovil pri zadnji večerji, in ki naj odtlej ostane odločujoča. Ko v Emavsu razlomi kruh in v istem hipu izgine, pokaže na to trajno skrivnostno, a realno navzočnost. Skrivnosti Božje navzočnosti med nami se moremo le spoštljivo približati.⁴ Jezus ni hotel pustiti svojih na svetu sirot: »Ne bom vas zapustil sirot« (Jn 14,18). Iznašel je način, kako more ostati trajno z njimi: evharistijo. Evharistija je izpolnitev in dovršitev vseh drugih načinov

² Prim. A. Štrukelj, *Slavje vere*, Družina, Ljubljana 1997,33-48.

³ Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD Celje 1975, 89-92.

Božje navzočnosti, saj je nadaljevanje učlovečenja. Kristus je odšel k Očetu, a je vendarle med nami v vsaki hostiji, v milijon hostijah po vsem svetu v noči življenja. Še več: Kristus, navzoč pod podobo kruha, pride tudi v nas. V obhajilu vzpostavljamo najgloblji osebni odnos s Kristusom in on z nami.

Občestvo in prijateljstvo z Bogom spreminja človeka v Božje svetišče, odlikovano z navzočnostjo Očeta, Sina in Svetega Duha. Adoracija in češčenje Boga, na prvem mestu evharistično češčenje, naredi človeka v polnosti človeškega. Pri evharistični daritvi se sredi nas in za nas izvršuje tisto, kar pravi koncil: »Kristus ... z Božjim pričevanjem potrjuje: Bog je z nami, da bi nas rešil iz temine greha in smrti ter nas obudil k večnemu življenju« (BR 4).

Prav zato, ker je evharistična skrivnost Božje bližine tako vzvišena in nepojmljiva, je mašna daritev zares življenjskega pomena za ves svet. J. Maritain pravi: »Maša je najpomembnejše dejanje, ki je mogoče na zemlji, tako da Bog ne bo nikoli dovolil, da se ne bi obhajala na zemlji vsaj ena maša na dan - tudi če si zamislimo najhujšo možnost vsesplošnega preganjanja.« Podobne misli je izrazil kardinal Newman: »Sveta maša nikakor ni samo razporedba besed - temveč veliko dejanje, največje dejanje, kar jih more biti na zemlji. Sveta maša ... je klicanje Večnega, naj pride. Na oltarju postane pričujoč z mesom in krvjo, on, pred katerim se sklanjajo angeli in trepetajo hudobni duhovi.«⁵

Skrivnost Božje bližine je za kristjana najbolj otipljiva v evharistiji, zakramentu sv. Rešnjega telesa. To je najodličnejši način Kristusove navzočnosti med nami. Po pravici smemo gledati v Najsvetejšem zakramentu razodetje Božje ljudomilosti in prisrčne dobrotljivosti. Tridentinski koncil pravi, da »sta v presvetem evharističnem zakramentu 'resnično, stvarno in bistveno vsebovana telo in kri skupaj z dušo in Božanstvom našega Gospoda Jezusa Kristusa in torej celotni Kristus.'«⁶ Te resničnosti se premalo zavedamo. Toda Bog je v sv. Rešnjem telesu veliko realnejši, kakor si moremo predstavljati. To najboljše doume, kdor sprejme povabilo k češčenju, adoraciji.

⁴ Poleg spoštljivosti je zahvaljevanje pristni krščanski odnos do evharističnih skrivnosti. Nihče namreč ne more resnično razumeti evharistične skrivnosti in skrivnosti Cerkve, če najprej ne uresniči tega, kar pravi beseda sama: zahvale. Zakaj zahvaljevanje? Ker smo tu pred darom, ki najbolj izraža razodevanje Boga človeštvu. Evharistija predočuje tisto prvo dejanje Božjega razodevanja v skrivnosti svojega učlovečenja. Prvo, česar se verujoča misel zave vpričo evharistije, je nadaljevanje učlovečenega Boga med nami. Jezusova obljuba pred njegovim vnebohodom, da nas ne bo zapustil sirot (prim. Mt 28,20), se potrjuje in udejanja najprej tu, v evharistiji. Ni naključje, da Matej ob sklepu svojega evangelija ponovi, kar je na začetku zatrdil in obljubil angel: imenoval se bo Emanuel, kar pomeni: »Bog z nami« (prim. R. Fisichella, *Inno alla Trinità. Per Gesù Cristo nello Spirito Santo a Dio Padre*, Edizioni San Paolo 2000, 65).

⁵ J. H. Newman, *Skrivnost Cerkve*, MD, Celje 1998, 59.

⁶ DS 1651; KKC 1374.

1. Evharistija – navzoči Bog

Trajna Gospodova navzočnost v evharistiji je vabilo k češčenju. Cerkev moli svojega Gospoda v sveti hostiji, saj se je na osnovi poglobitve vere v Kristusovo stvarno navzočnost v njegovi evharistiji zavedala smisla tihega češčenja (adoracije) Gospoda, navzočega pod evharističnima podobama. To dejstvo izraža že odlično mesto tabernaklja v cerkvi. Tridentinski koncil je zapisal: »Nikakor nismo temu zakramentu zaradi tega, ker ga je Kristus Gospod postavil kot hrano dolžni manj božjega češčenja.« Prejeti Gospoda ne pomeni le zaužiti ga, marveč priti k njemu, verovati vanj, ga moliti in častiti, stopiti z njim v najosebnejši stik in prijateljsko občestvo.

Sveti oče Janez Pavel II. v svojih pismih duhovnikom za veliki četrtek posebej poudarja pomen češčenja evharistične skrivnosti. To češčenje se obrača na celotno Sveto Trojico; na Očeta, ki je »svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jn 3,16). Dalje se v Svetem Duhu nanaša tudi na Jezusa Kristusa v njegovem odrešenjskem delu, predvsem v njegovi velikonočni skrivnosti. V isto dejanje adoracije vključujemo vstalega in povelčanega Kristusa, pa tudi njega, ki bo prišel v slavi.⁷

Češčenje evharističnega Kruha je v tem, da srce misli na tisto točko in v smeri k tisti točki, kjer večna Ljubezen vdira v čas in kjer je čas odprt in odpečaten naproti večni Ljubezni. Kakor obhajilo vodi k češčenju, tako češčenje vodi k obhajilu. Obhajilo, najsvetejši trenutek, ko prejmemo Gospodovo telo, je tudi dogodek, ki mora sprožiti v nas dejanje zahvaljevanja in češčenja. Večna lučka pred tabernakljem vabi: Gospod je tukaj! Obhajilo torej že vključuje češčenje, adoracijo Najvišjega. Prisluhnimo očetom: Avguštín pravi: Nihče ne more prejeti svetega obhajila, če ni prej počastil Gospoda. Teodor iz Mopsvestije poroča, da je vsak obhajanec pred prejemom svetega daru počastil Gospoda z molitvijo. Spomnimo se na menihe iz Clunyja, ki so k obhajilu pristopali bosí.⁸ A naj ne ostanemo pri zunanjih, sprejemljivih oblikah, kajti pomemben je duh spoštovanja in češčenja. Šele adoracija ustvarja primerno razpoloženje svetega strahu Božjega, s katerim naj bi prejeli in častili svete darove.

Že od prvih časov so kristjani sv. Rešnjemu telesu izkazovali češčenje, a v ožjem smislu se je na zahodu razvilo šele v 12. stoletju. Prisluhnimo očetom: že od 4. stoletja namreč srečujemo direktna pričevanja glede obstoja Božjega češčenja evharistije. Sv. Ciril Jeruzalemski poučuje katehumene, naj se kelihu bližajo »z adoracijo in spoštljivim češčenjem.«⁹

⁷ Prim. Janez Pavel II., *Pismo duhovnikom za veliki četrtek* 1980, v: *Eno telo in en duh v Kristusu*, Ljubljana 1980, 24.

⁸ Nav. v: J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia II*, Freiburg 1952, 467s.

⁹ Sv. Ciril Jeruzalemski, *Cat myst.* 5,22. Nav. A. Strle, n.d., 126.

Ambrož: »Caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus et quam apostoli in Domino Jesu adorarunt.«¹⁰ Avguštin: »Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.«¹¹ Sv. Avguštin pristavlja: »...Tako da ne grešimo, če ga molimo, ampak grešimo, če ga ne molimo.« Mnogo lepih mest ima tudi sv. Krizostom. Že najstarejše liturgije izkazujejo evharistiji češčenje. Vzhod je v veliki meri ostal pri tem starem običaju, medtem ko se je na Zahodu bogato razvilo evharistično češčenje tudi izven obhajanja svete daritve.¹²

V čem je najgloblji razlog za evharistično češčenje? Že v sami podobi zakramenta. Gospod je kruh iz nebes in daje svetu življenje. V svoji evharistični navzočnosti ostaja skrivnostno sredi med nami kot tisti, ki nas je ljubil in dal samega sebe za nas. V tihem češčenju evharističnega kruha naj bi tudi mi postali podobni njemu, postali naj bi hranljiv kruh in užitna pijača za bližnjega.

Danes se mnogi spotikajo ob besedo »adoracija«, ker ne razumejo, kaj pomeni Najsvetejše. »V Najsvetejšem zakramentu se združujeta dva použivajoča plamena: z nebes bliskajoča se svetost, ki použiva zemeljske molitve in daritev, ter k nebesom kipeča svetost pokornega Sina, ki se použiva za vse.«¹³ To srečanje dveh plamenečih ognjev v skupnem žaru je nekaj najbolj intenzivnega in silovitega. Že sv. Tomaž je vedel, da »češčenje prebuja notranjega človeka.«¹⁴

Češčenje Najsvetejšega nikakor ni obrobna pobožnost Cerkve. Oblike naj se spreminjajo. Toda najsvetejše naj bi bilo vedno dostopno za tiho, osebno češčenje, saj je vendar naše življenje! V evharistiji nam je Bog razodel in podaril samega sebe.¹⁵ »Blagoslov z Najsvetejšim zakramentom je eden najpreprostejših obredov Cerkve. To je slovesni blagoslov, ki ga Gospod podeljuje svojemu ljudstvu kakor takrat, ko je blagoslavljaljoč dvigal roke nad otroki ali ko je blagoslavljal svoje izvoljence, medtem ko je z Oljske gore odhajal v nebesa«, pravi kardinal J. H. Newman.

Poudariti moramo tudi naslednje: Ni pravega spoznanja o veličini evharistične skrivnosti brez osebnega češčenja, molitve in zahvaljevanja. Zato papež Janez Pavel II. pravi, da je češčenje evharistične skrivnosti »duša celotnega krščanskega življenja.«¹⁶ V svojem pismu za veliki četrtek 1980 prav posebej naglašča češčenje evharistične skrivnosti. Pravi takole: »Cerkev in svet zelo potrebujeta evharistično češčenje. V tem zakramen-

¹⁰ Ambrož, *De Spir. S. III*, 11,79. Nav. A. Strle, n.d., 126.

¹¹ Avguštin, *Enarr. in Ps. 98,9*. Nav. A. Strle, n.d., 126.

¹² Prim. A. Strle, n.d., 126.

¹³ Povzeto po A. Štrukelj, *Slavje vere*, Ljubljana 1997, 202-222.

¹⁴ Sv. Tomaž Akvinski, *S. th. 2 a - 2 ae q 91 a 1 ad 2*.

¹⁵ Prim. H.U. von Balthasar, *Verehrung des Allerheiligsten, v: Klarstellungen*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1978, 111 s.

¹⁶ Janez Pavel II., *Eno telo in en duh v Kristusu (Dominicae cenae)*, 5,1.

tu ljubezni nas Jezus sam pričakuje. Ne varčujmo s časom, ko hodimo na srečevanja z njim v adoraciji, v kontemplaciji, polni vere in pripravljenosti na zadoščevanje za velike grehe in prestopke sveta. Naj se naša adoracija nikdar ne neha.«¹⁷ Walter Kasper svari pred nevarnostjo izgube smisla za češčenje in adoracijo: »Kjer se izgublja smisel za adoracijo, za češčenje Boga in obenem praksa pokore, tam izpraznjujejo krščansko vero in navsezadnje okrnjujejo človeka.«¹⁸

Prav v tem smislu poudarja tudi Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Pobožnost, ki priganja vernike, da prihajajo k sveti evharistiji, jih vabi, da bi bili na globok način deležni velikonočne skrivnosti in da bi s hvaležnim srcem odgovarjali na dar njega, ki s svojo človeško naravo neprestano izliva Božje življenje v ude svojega telesa. Ko se mudijo pri Kristusu Gospodu, se radujejo prisrčne zaupnosti z njim, pred njim izlivajo svoje srce ter molijo zase in za vse, za mir in za zveličanje vsega sveta. Vse svoje življenje darujejo s Kristusom Očetu v Svetem Duhu in iz teh čudovitih stikov s Kristusom zajemajo množitev vere, upanja in ljubezni.«¹⁹

Zavedati se moramo, da molitev pred Najsvetejšim nikakor ni zgolj nekaj, kar napravimo mi sami. V molitev se moramo potopiti. Veliko pomembnejše od naših lastnih molitev je namreč to, da se potopimo v Jezusa, ki nadaljuje svojo evharistijo v tabernaklju našega srca. Molitev je kakor studenec, ki neprestano žubori v nas.

»Za kristjana je evharistija središče sveta. Evharistija je vse, ker je evharistija Jezus sam. Oče daje v njej vsem ljudem vseh časov in krajev osebni dar svojega Sina. To je najdragocenejši dar, ki v skrajnem uboštvu preprostega kruha vsebuje vse, kar Jezus je in kar je storil za nas. Oče nasičuje in teši našo lakoto s kruhom življenja, ki nas preoblikuje v Njega, ki ga uživamo in nam dovoljuje, da živimo v Njem, da izvršujemo njegova dela in 'še večja' ... V evharistiji ne postanemo le priča velikonočne skrivnosti, ampak vstopimo v to skrivnost, vstopimo v Jezusovo evharistijo. Ker smo 'jedli meso Sina človekovega' (Jn 6,53), postanemo živa razširitev njegove evharistije in njegovih skrivnosti.

Ko vstopimo v Jezusovo ljubezen v evharistiji in ko njegova ljubezen pride v nas in nato po naših delih ljubezni v svet, tedaj postanemo živa evharistija skupaj z Jezusom. V delih ljubezni se dovršuje njegova evharistija in njegovo delo pobožanstvenja človeka in poveličanja Očeta. V tej ljubezni namreč postanemo podobni Kristusu in Oče je poveličan v Kristusu v nas.«²⁰

V tem je tudi namen češčenja: ne zadržati prejetih darov zase, marveč jih v evharistični razsipnosti podarjati bližnjim. Kako naj častimo Najsve-

¹⁷ Janez Pavel II., n.d., 3.5. Prim. tudi KKC 1380.

¹⁸ Navaja A. Strle v svojem komentarju k papeževemu pismu, Ljubljana 1980, 62.

¹⁹ *Eucharisticum mysterium*, AAS 59 (1967) 539-573, 50.

²⁰ A. Štrukelj, *Slavje vere*, Ljubljana 1997, 215-216.

tejši zakrament, nas učijo svetniki. Svetega arškega župnika so ljudje pogostokrat videli pred najsvetejšim zakramentom. Adrienne von Speyr takole moli pred tabernakljem: »Gospod, želim se ti zahvaliti za tvojo navzočnost, zato, da v tej hiši vidiš hišo svojega Očeta in prebivaš v njej: zato, da ne bi bil z Očetom in Duhom daleč od nas in skrit, marveč da bi se še naprej zadrževal sredi med nami kot pot, ki vodi k Očetu. Kot pot, po kateri dosežemo tudi Svetega Duha. Želim se ti zahvaliti, da si tu, skrit v skrivnosti hostije, vendar tako zelo navzoč, da nas ti sam učiš moliti in nam pomagaš živeti ... Daj nam, da bomo živeli za tisto ljubezen, ki povezuje tebe z Očetom v Svetem Duhu. Daj, da jo bomo povsod zaznavali ali slutili, da ne bomo nič več ovirali njenega delovanja, ampak bomo prozorni za tvojo milost ... Ko si se učlovečil in si bival med nami kot človek, je bila ob tebi tvoja mati, ki ti je darovala najčistejšo ljubezen; toda tudi ta ljubezen je bila dar tvoje navzočnosti njej. To je bila materinska ljubezen, ki je izravnavala tvojo pot in ki je služila tebi, ki ni poznala nič drugega kot skrb zate v molitvi Očeta v Sinu. Ti si oblikoval to materinsko ljubezen, da bi bila tudi nam vzor. Uči nas gledati na tvojo mater, daj nam, da te ljubimo iz njene ljubezni, daj nam, da te bomo molili skupaj z njo in ti bomo tudi ugajali skupaj z njo v istem služenju. Amen.«²¹

2. Evharistija - srce sveta

Kršćanstvo je edino verstvo, ki resno jemlje človeka v njegovi celovitosti, je religija, ki »ima srce«. Že samo učlovečenje Jezusa Kristusa je dokaz za to, da Bog jemlje človeka povsem resno tudi na tem področju. Še globlji dokaz je evharistija, pri kateri prejemamo Kristusovo telo, in ne le nekakšen simbol, ali duha. Ljubeča Mati Cerkev skozi vse cerkveno leto razgrinja pred nas celoten spekter odrešenijskih skrivnosti, ki so se izvršile za človeka. Zato po veliki noči, vnebohodu in binkoštih obhajamo Gospodove praznike, ki temeljijo v velikonočni skrivnosti in so nadvse potrebna razlaga njene vsebine.

H.U. von Balthasar je praznika Svetega Rešnjega Telesa in Krvi ter praznik Presvetega Jezusovega srca razložil kot praznike, ki pomenijo evharistijo; novost je predvsem v Balthasarjevem trinitaričnem razumevanju njune vsebine.

Praznik Svetega Rešnjega Telesa nam znova kliče v spomin učlovečenje druge Božje osebe. Ponovno naj bi preudarili, da Božja ljubezen do nas ni zgolj duhovna. Bog je hotel postati meso, privzel si je človeško telo.

²¹ A. von Speyr, *Gebet vor dem Tabernakel*, v: H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier ⁴1989, 181-182. Ponatis v: A. von Speyr, *Bei Gott und bei den Menschen. Gebete*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1992, 18-20.

Zakaj? Božja Beseda ne postane meso, da bi nam govorila, marveč da bi med nami prebivala, se med nami »ušotorila«. Prečudovitost je v njegovem prihodu k nam, ne v njegovih govorih.²²

Balthasar vidi oba praznika v njuni tesni povezanosti, kakor v nekakšnem nadaljevanju ene in iste skrivnosti. Oba praznika sta namreč »zadnji vidni obliki tega, kako se nam troedini Bog razodeva. Oče daruje Sina v evharistiji, ki jo udejanja Duh; Sinovo prebodeno srce odpira dostop do Očetovega srca in Duh obeh se iz rane razliva na svet.«²³ To »srce sveta« se nam s svojo neskončno ljubeznijo razdaja v evharistiji.²⁴

Že evangelij (Mt 11,25-30) imenuje Jezusa »od srca ponižnega«, toda v »velikem trinitaričnem sklopu: v izjavi, da je medsebojno poznavanje med Očetom in Sinom dostopno le tistim, katerim to razodene Sin; to pa so 'mali' ali v Jezusovem smislu 'ponižni', torej tisti, ki so že sorodni s Sinovim mišljenjem. Toda tega mišljenja nima šele po svojem učlovečenju, temveč ga ima kot 'Sin', torej od vekomaj: njegov odnos do Očeta, ki ga kot izvir Božanstva imenuje 'večjega od sebe', njegova popolna pripravljenost, je samo odgovor na odnos Očeta, ki ničesar ne skriva pred Sinom, temveč mu vse, kar Bog ima in je, do zadnjega podari in razodene. Skoraj tako, kot da bi bila najprvotnejša 'srčna rana', iz katere izteka tisto poslednje, ljubezenska rana Očeta samega, ki daje, da izteka tisto poslednje tega, kar ima (sam). Ko učlovečeni Sin vabi k sebi tiste, ki se trudijo in so obteženi, da bi njihovo breme olajšal, je v svetu najpopolnejša podoba Očeta: njun Duh je isti.«²⁵

Papež Pij XII. je v okrožnici o češčenju presvetega Srca Jezusovega²⁶ 15. 5. 1956 zapisal: »Srce Jezusovo je srce Božje osebe, to je učlovečene Besede, in nam zato predstavlja in nazorno postavlja pred oči vso ljubezen, s katero nas je Kristus ljubil in nas še sedaj ljubi ... Češčenje presvetega Srca Jezusovega je po svojem bistvu češčenje tiste ljubezni, s katero nas Bog ljubi po Jezusu, in hkrati dejanski izraz naše ljubezni, s katero mi ljubimo Boga in bližnjega.«²⁷

Jezusovo prebodeno srce je popolna, dokončna samorazlastitev Boga za svet. »To srce odreši svet s tem, da se odpre ... Odprto, izkrvavljeno prebodeno Jezusovo srce je vsebina velikonočne skrivnosti. Srce odrešuje s tem, da se povsem razda. Tako je v Jezusovem srcu pred nami središče krščanstva. V njem je povedano vse, resnična strmoglava novost, ki se zgodi

²² Prim. A. Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 38 s.

²³ H. U. von Balthasar, *Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen*; Johannes Verlag Einsiedeln 1992; slov.: *Luč Božje besede*, Ljubljana 1995, 77.

²⁴ Glej k temu: A. Štrukelj, *Slavje vere*, 241.

²⁵ H. U. von Balthasar, *Licht des Wortes*; slov.: *Luč Božje besede*, 77.

²⁶ Glej Pij XII., *Haurietis aquas*, slov. prevod, Ljubljana 1958.

²⁷ Pij XII., *Haurietis aquas*, 60.

v novi zavezi.«²⁸ To srce govori našemu srcu, »cor ad cor loquitur«, kakor je namen češčenja Jezusovega srca lepo povzel kardinal Newman v svojem kardinalskem geslu.

Jezus imenuje svoje srce vir zveličavnih voda in opozarja s tem na mesijanske obljube o živi vodi (Iz 12,3; Ezk 47,1-12; Zah 13,1), ki jo bo novi Mojzes dajal iz skale svojega telesa. Dajal bo tisto vodo, ki je po razlagi sv. Janeza Sveti Duh. Prerokba se je izpolnila v prebodenju Križanega (Jn 19,34-37). Voda se je iz prebodene strani izlila kot simbol milosti Svetega Duha, ki je bila pridobljena z izvršitvijo daritve novega in pravega velikonočnega Jagnjeta. Razodetje govori o žrtvovanem, zaklanem Jagnjetu, ki zveličane napaja in bo vekomaj napajalo z reko žive vode (Raz 5,12; 7,17).²⁹

Tako na praznik Jezusovega srca slavimo zadnji in odločilni dokaz za to, da troedini Bog ni nič drugega kot ljubezen - na način, ki nas daleč presega, je popoln in nam nedoumljiv. Apostol Janez je odlična priča ter resnice, saj je pod križem videl prebodeno Jezusovo srce. V svojem pismu nam je, kakor že prej v evangeliju, še enkrat ponovil dogodek, iz katerega je razbral, da je Bog ljubezen: »Videli smo in pričujemo!« pravi kot očividec, ki nato skupaj z občestvom lahko reče: »Mi smo spoznali ter se prepričali o ljubezni, ki jo ima Bog do nas.« Zares: »Tisti, ki je videl, je pričeval.« Smisel prebodenja Jezusove strani (Jn 19,31-37) se razodene samo verujočemu, ki zmore v Sinovi smrti uzreti najvišje znamenje Očetove ljubezni. Okrutni rimski vojaki, ki ne le križajo, ampak drobijo kosti na nogah in zabadajo sulice v srca, so nevede orodje, da se izpolnijo že davno izrečene napovedi. Kar se tu odpre, je srce Boga samega (Jezusovega srca ni mogoče ločiti od srca Očeta in Duha). Poslednje, kar more Bog podariti od sebe, izteka, in rana ostaja večno odprta, saj bodo še ob koncu sveta 'gledali vanj, ki so ga prebodli'.³⁰

Iz tega vidimo tudi velikonočni značaj češčenja Jezusovega srca; ta praznik je namreč izraz in razlaga velikonočne skrivnosti, v kateri je povzeta Božja ljubezenska zgodba s človekom. Tu vidimo tudi, kako »logika Boga vodi od skrivnosti Božje troedinosti k skrivnosti odrešenja sveta v Jezusu Kristusu. V tej Božji logiki naj bi dobili svoj delež vsi ljubezenski čudeži Božjega življenja. Logika troedinega Boga je 'logika srca': je logika usmiljenega Očeta, izlivajočega se srca Jezusa Kristusa in zato tudi logika njunega iz obeh izhajajočega Duha.«³¹

²⁸ Kardinal Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag Einsiedeln 1984, 59.

²⁹ Prim. A. Nadrah, *Odrešenik Jezus Kristus*, Ljubljana-Stična 1984, 399.

³⁰ Prim. H. U. von Balthasar, *Licht des Wortes*; slov.: *Luč Božje besede*, 175 ss.

³¹ A. Štrukelj, *Kniende Theologie*, 38.

3. Evharistija – posoda Svete Trojice

Kdor se hoče poglobiti v bistvo evharistije, se mora približati skrivnosti presvete Trojice. Sveta Trojica je namreč izvir evharistije in prav v Sveti Trojici je vsebovano tisto, kar se v evharistiji zakramentalno izraža. Tako evharistija neposredno kaže na Trojico, oziroma k njej usmerja. Tisto, kar je v evharistiji vsebovano zakramentalno, je v troedinem Bogu navzoče ontološko.

Učlovečenja ne moremo razumeti brez Svete Trojice, zunaj nje. Prav tako brez trinitaričnosti Boga tudi evharistije ne moremo razumeti, saj je trinitarični Bog sam v sebi večno podarjanje,³² hvaležno sprejemanje, nerazdružljivo občestvo. Te tri lastnosti so bistvene lastnosti tako Svete Trojice, kakor tudi evharistije. Z eno besedo bi jih mogli označiti kot ljubezen. Ali ni Bog sam v sebi Ljubezen? Ali je evharistija kaj drugega, kot razodetje nezaslišane Božje ljubezni?

O evharistični Sveti Trojici so razmišljali mnogi umetniki. Dve umetnini, ki najlepše izražata medsebojno naravnost Svete Trojice in evharistije, sta Rubljova ikona svete Trojice na Vzhodu in Rafaelova slika Razprava oziroma Disputa na Zahodu.

Ikona Svete Trojice Andreja Rubljova prikazuje tri može ali angele, ki so obiskali Abrahama, in so zdaj zbrani pri obedu. Njihova čudovita zbranost je usmerjena na čašo. Vsak od angelov se na svoj način identificira s to čašo in preko nje z ostalima dvema. Toda krog ni sklenjen, marveč odprt za četrto osebo – za gosta. Kakor da bi ikonograf upodobil angele v trenutku, ko pričakujejo goste, katerim so z veliko ljubeznijo pripravili gostijo ljubezni. Za vsakega je mesto pri tej mizi in vsakdo je povabljen, da se udeleži gostije pri Božji mizi. Celotna upodobitev je kakor povabilo: Pridite in pijte, kajti v čaši je navzoča vsa ljubezen, katero hoče troedini Bog deliti z vami! Zares: Sveta Trojica je »vsebina« evharistije, in evharistija je »razlaga« Svete Trojice.³³

Nekoliko drugačen vidik je predstavljen na Rafaelovi sliki Razprava. Slika »predstavlja sveto Rešnje telo, zgoraj nad njim pa vidimo nebeško Cerkev, zbrano okrog poveljane Kristusove človeške narave. Ob Kristusu stoji z ene strani njegova Mati in z druge Janez Krstnik. Nad njim prestoluje Oče, pod Kristusovimi nogami pa lebdi golob – Sveti Duh in se spušča nad monštranco, ki stoji na vzvišenem oltarju. Okrog monštrance, ki žari v sredini spodnjega dela slike, stoji skupina mož, ki so zatopljeni v molitev in češčenje. Nekateri vneto razpravljajo o evharistični skrivnosti.

³² Prim. M. Zupančič, *Evharistija – skrivnost Božje razsipnosti*, *Communio* 10 (2000), 142-152.

³³ Prim. C. Sorč, *Živi Bog. Nauk o sveti Trojici*, Ljubljana 1991, 242. Prim. tudi: isti, *Evharistija dar svete Trojice in zahvala Cerkve*, v: *Mednarodna katoliška revija Communio* 10 (2000), 87.

Sveti Duh, ki se navpično spušča nad monštranco, povezuje nebeško Cerkev z zemeljsko. Odrašenik, zastrt pod podobo kruha, je hkrati povečan v nebeški slavi. Okrog evharistične skrivnosti so zbrani velikani krščanske duhovne zgodovine. S svojo navzočnostjo predstavljajo tudi odsotno ljudstvo, ki sicer spada zraven. V ozadju tega slavnostnega evharističnega zbora se dviga nedokončana stavba cerkve sv. Petra v Rimu - podoba Božjega kraljestva, ki na zemlji nikdar ni v polnosti uresničeno.

Sveto Rešnje telo, ki je tu upodobljeno in češčeno, je osrednja skrivnost naše vere. Evharistija je tista skrivnost Cerkve, ki bistveno presega okvir zgolj zemeljskega, zgolj človeškega. Evharistični Kristus je zato po pravici postavljen v središče Rafaelove slike - kot vez med povečano nebeško in potujočo zemeljsko Cerkvijo. Odrašenik Jezus Kristus vzpostavlja živo občestvo ljudi z Bogom in med seboj.«³⁴

Največje globine evharistične razsežnosti Svete Trojice pa nam je ohranil apostol Janez (Jn 13-17). Namesto in na mestu postavitve evharistije je postavil umivanje nog in nato daljši Jezusov poslovilni govor, ki je razodetje evharističnega srca celotne Svete Trojice. Vprašati smemo, zakaj je tako ravnal. Odgovor je v Janezovem globokem razumevanju Božje ljubezni:

Zamislimo si Janeza, ki med zadnjo večerjo počiva na Jezusovih prsih. Janez je tam skrit; on že počiva na Gospodovih prsih in mu ni treba več hoditi po poti, ki jo morajo ostali učenci še prehoditi. Ve le eno: Gospod ga ljubi in on se pusti ljubiti od Gospoda. Za Janeza je v tem vsa vsebina njegovega življenja. Skoraj tako je, kakor da se na Gospodovih prsih počivajočemu Janezu ne zdi potrebno pisati o postavitvi evharistije: kajti Gospodova ljubezen je zanj nekaj tako realnega, tako substancialnega in vseobsegajočega, da je že vse v njej zaobseženo, tudi zakramentalno znamenje za to. Janez uteleša ljubezen, on je ljubezen, on pravzaprav ne potrebuje nobene druge oblike ljubezni. Janez ljubi Gospoda tako zelo, da brez ljubosumnosti prepusti drugim zakramentalno združenje z njim. Pri Janezu se ljubezen do Gospoda prične že pred evharistijo, medtem ko bodo drugi šele po evharistiji »vžgani« od nje.

Cerkev uči, da je evharistija »vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11). Zato so drugi zakramenti z njo v tesni zvezi in so nanjo naravnani kot na svoj cilj, kakor pravi že sv. Tomaž Akvinski. Zakrament zakramentov je zakrament, ki obsega ves duhovni zaklad Cerkve, ki je Kristus sam, ki je naše velikonočno jagnje, živi kruh, ki nam s svojim mesom in s svojo krvjo po Svetem Duhu daje življenje.³⁵ Kako lepo pravi pravoslavna Cerkev o evharistiji: evharistija je mati vseh zakramentov.

³⁴ Rafaelova slika Razprava je prikazana tudi na naslovnici knjige: A. Štrukelj, *Slavje vere*. Komentar k njej glej: isti, n.d., 7-8.

³⁵ Prim. poleg C 11 tudi D 5, KKC 1324, itd.

Evharistija pe je tudi tisti pravi šotor na zemlji, v katerem se je naselila Sveta Trojica. Evharistija je resnično prebivališče Boga med ljudmi, prostor, kjer se zemlja stika z nebesei, ker so se nebesei nepreklicno sklonila k njej. Irenej pravi, da je evharistija »čša, v kateri je vse povzeto.«³⁶

V evharistiji nam Sveta Trojica pripravlja gostijo, svatbeno pojedino, ki je napoved mesijanskega sobivanja z Bogom (prim. Iz 25,6). Vedno jo pripravlja Bog sam, in je zato brezmejno izlitje Božje ljubezni in razsipne darežljivosti. Saj nam vendar Bog ne more podariti nič večjega kakor svojega edinorojenega Sina. Knjiga Razodetja opisuje nebeško gostijo, kjer bomo deležni prav istega daru (prim. Raz 19,7-8). V evharistični gostiji je Bog navzoč kot gostitelj in dar.³⁷

Evharistija izhaja iz Svete Trojice, je njeno delo in k njej usmerja. To, kar je v evharistiji navzoče zakramentalno, je v življenju troedinega Boga ontološko. Učlovečenje Boga je vstop Boga v zgodovino, v stvarstvo. Tako je evharistija ostajanje Boga med svojimi, ali kakor smo rekli zgoraj: prebivanje Boga med ljudmi. Evharistije ne moremo razumeti brez trinitaričnosti Boga, ki je sam v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in nerazdružljivo občestvo. Kar evharistija uresničuje v času, je od vekomaj stvarnost v Sveti Trojici.

O trinitarični strukturi evharistične skrivnosti razmišlja Walter Kasper: »V zahvaljevanju se evharistija obrača na Očeta, izvir in začetek vsega bivanja in celotne zgodovine odrešenja, v zahvaljevanju (evharistiji) pa Cerkev tudi prejema Božji dar človeku, njegovo samopodaritev v Jezusu Kristusu, da bi bil z Bogom združen v najgloblji edinosti (communio). Oboje se vsakokrat izvršuje v moči Svetega Duha, ki nas tudi zedinja s Kristusom ter nas napravlja rodovitne v krščanskem življenju. Končno se zakramentalno predstavi in ponavzoči v evharistiji medsebojno podarjanje in izročanje oseb Svete Trojice. Če je trinitarična izpoved vere dogmatični povzetek celotnega odrešenjskega misterija, potem je evharistija zakramentalni povzetek odrešenjske skrivnosti. Oba sta na različne načine simbol, symbolum ene same odrešenjske skrivnosti Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu.«³⁸ Evharistija je torej povzetek evharistično-darovanjske naravnosti Svete Trojice.

Evharistija je dar nebeškega Očeta; Oče je v njej prisoten kot prazvir vsega, kot tisti, ki jo sodoživlja in dovršeno spet jemlje k sebi. To resničnost izraža H. U. von Balthasar: »'Zadaj za Sinovo daritvijo stoji istobistvena predanost Očetove ljubezni kot izvir evharistije; v to skrivnost povzema Sin ljudi.' In da bi dokumentiral to povezanost, podeljuje Oče 'svetni Si-

³⁶ Irenej, *Adv. Haer.* 5,33.

³⁷ Tukajšnje misli povzema po: C. Sorč, *Evharistija dar svete Trojice in zahvala Cerkve*, v: Mednarodna katoliška revija *Communio* 10 (2000), 73-89.

³⁸ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, v: *IkZ Communio* 14 (1985), 215.

novi eksistenci v evharistiji nadčasovne, božje bivanjske oblike. Oče rojeva torej svojega Sina tudi trajno pod to evharistično obliko.' In kakor je celotna realna Sinova naravnost na križu vsebovana, skrita najprej zakramentalno v evharistiji kot *commemoratio passionis*, tako je zdaj zakramentalna evharistija pritegnjena 'v večno nebeško daritveno in predanostno Sinovo voljo, v neločljivi povezanosti z ljubeznijo troedinega Boga. Samo v Bogu je smisel križa celovit, tako da povzema v enoto večno Sinovo predanost, njegovo časovno daritveno smrt in evharistijo Cerkve v svoj polni smisel.' To, kar je zakrito-zakramentalnega pri evharistiji, 'je nekaj, kar je namenjeno samo za naš čas', a njena bistvena vsebina 'v vstajenjski obliki' ostane ista. Vendar se je ta vstajenjska oblika udejanjila le prek smrti poslednje samopredanosti na križu, samopredanosti, ki je bila 'začetek njegove evharistične inkarnacije', toda hkrati moment - ker je časovnost tega momenta prejela 'delež pri večnosti' - iz katerega še enkrat postane jasno, 'kako zelo je evharistija Očetovo darilo nam': s sprejemom Sinove popolne predanosti odpre Oče Sinu pot evharistije, prek katere more Sin integrirati Cerkev in svet v svojo daritvenost in tako (to Cerkev in svet) priličiti trinitarični eksistenci.«³⁹

Hans Urs von Balthasar vidi v sveti evharistiji tisto stvarnost, ki izraža vse ostale 'kenoze' vseh treh Božjih oseb: »Govorili smo o neki prvi 'kenozi' Očeta pri njegovi samorazlastitvi v 'rojevanju' istobistvenega Sina; ta prva kenoza se razprostranja kakor sama od sebe k celotnotrinitarični ... S to pra-kenozo so načelno omogočene ostale kenoze Boga noter v svet in so samo izvajanja iz nje: prva 'samoomejitev' troedinega Boga na osnovi stvarnem podarjene svobode; druga, globlja 'samoomejitev' istega troedinega Boga prek njegove zaveze, zaveze, ki je s strani Boga vnaprej nerazvezljiva, pa naj se z Izraelom zgodi karkoli; in tretja, ne le kristološka, marveč celotnotrinitarična kenoza na osnovi učlovečenja Sina samega, Sina, ki pa zdaj svojo vnaprej evharistično naravnost napravlja razločno za svet v 'pro nobis' križa in vstajenja.«⁴⁰

³⁹ H.U.v. Balthasar, *Theodramatik IV.*, Johannes, Einsiedeln 1983, 443-444.

⁴⁰ H.U.v. Balthasar, *Theodramatik III.*, Johannes, Einsiedeln 1980, 308. Na nekem drugem mestu Balthasar pravi: »Poslednja predpostavka kenoze je nesebičnost oseb (kot čistih odnosov) v notranjetrinitaričnem življenju ljubezni; nato obstaja neka temeljna, načelna kenoza, ki je podana s stvarjenjem kot takšnim, ker Bog od vekomaj sprejema odgovornost za uspešnost stvarstva (tudi ob človekovi svobodi) in računa v svojem predvidevanju greha tudi s križem (kot podlago za stvarjenje in stvarstvo): Kristusov križ je bil zapisan v vesoljstvo že takoj, ko je bilo ustvarjeno; in naposled se v dejanskem grešnem svetu Kristusovo odrešujoče trpljenje začne z njegovim učlovečenjem. In ker je volja do odrešujoče kenoze neločljivo trinitarična volja, zato sta po Bulgakovu Oče in Sveti Duh v kenozi kar najresneje angažirana: Oče kot tisti, ki pošilja in zapušča, Sveti Duh kot tisti, ki zedinja le še prek ločitve in odsotnosti« (prim. *Teologija tridnevja*, MD Celje 1997, 41).

Že Jezusovo smrt »prikazuje Sveto pismo kot dejanje Božje ljubezni. Saj je tu govor o Jezusu kot Sinu, lastnem, edinorojenem Sinu, ki ga Oče 'daje', 'izroča', 'žrtvuje', in sicer 'za nas', 'za svet', 'za grešnike'. Bog torej ne ostane zunaj te smrti in nad njo, marveč je 'znotraj' v Jezusovi smrti. 'V tej smrti se dogaja samopodaritev Boga ... Ko žrtvuje svojega lastnega Sina, se v Jezusovi smrti dogaja nekaj z Bogom samim; Bog vstopa tu v našo lastno usodo'«. ⁴¹ In v evharistični daritvi se ta Očetova in Sinova naravnost nadaljuje ter uresničuje. V evharistiji v resnici moremo prepoznati delo Svete Trojice. Saj je vsebina evharistije takšna, da ne more biti njen stvaritelj drugi kot prav troedini Bog, Bog, ki je ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16). V evharistiji prepoznamo in okušamo Božje podarjanje v zgodovini odrešenja, ki ima svoj vrh v velikonočni skrivnosti, hkrati pa tudi tisto podarjanje, ki poteka v Bogu vso večnost in ga bomo deležni pri »nebeški gostiji« dokončnega zedinjenja s troedinim Bogom. V evharistiji se Bog najbolj »skloni« in »podari«, da bi človeka »dvignil« in »privzel« v svoje blaženo življenje in ga napravil nesmrtnega (evharistija je hrana nesmrtnosti).

Evharistija je dalje predvsem dejanje druge Božje osebe, Jezusa Kristusa. Apostol Pavel pravi: »Čeprav je bil namreč (Kristus) v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil (ekénosen) tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem« (Flp 2,6-7).

Evharistija je »logično« nadaljevanje (prolongatio) učlovečenja in trajni izraz Božje proeksistence. To potrjujejo številni avtorji. Veliki katoliški teolog M. J. Scheeben pravi takole: »Evharistija je realno in vesoljno nadaljevanje in razširitev skrivnosti učlovečenja. Kristusova evharistična navzočnost je že odsev in razširitev njegovega učlovečenja ... Spremenjenje kruha v Kristusovo telo po delovanju Svetega Duha je kakor obnovitev čudovitega dejanja, s katerim je najprej oblikoval njegovo telo v telesu Device v moči istega Svetega Duha in ga je sprejel v svoji osebi: in kakor je po tem dejanju prvič vstopil v svet, tako po spremenjenju množi svojo substancialno navzočnost prek krajev in časov.« ⁴² Ob tem postane jasno, da je razodetje Jezusa Kristusa vse od njegovega učlovečenja, že od vedno evharistično zasnovano. In če je evharistično zasnovano že razodetje, mora biti tako zasnovana tudi vera, ki ga sprejema vase in ki mu ustreza kot razumevanje nauka. Vera je v svojem najglobljem jedru evharistija, ki se po daru Jezusa Kristusa dviga k Očetu.

Po pravici so cerkveni očetje v svojih opisih Jezusa v betlehemskega jasliah zapisali, da nam je že od tega trenutka hotel oznaniti, da se bo daroval

⁴¹ A. Strle, *Vem, komu sem veroval. Izbrani spisi I*, Ljubljana 1988, 201.

⁴² Nav. R. Fisichella, *Inno alla Trinità. Per Gesù Cristo nello Spirito Santo a Dio Padre*, 66.

človeštvu kot hrana. Od uboštva jasli do uboštva obeda, povsod je vedno isti Kristus, ki je položen pred nas, da bi se hranili z njim.⁴³ Pri očetih namreč beremo:

»Učlovečenje Besede v Marijinem telesu je že naznanjalo presveto evharistijo. To krasno sonce, ki naj duše poživlja in prenavlja, je torej vzšlo v Nazaretu, svoj poldan pa je doseglo v sv. Rešnjem telesu, ki je mejnik Božje ljubezni na zemlji. Seme božjega žita je bilo na dan učlovečenja vsejano v čisto Marijino telo. Seme je zraslo in umrlo; zmleli so ga, da iz njega napravijo evharistični kruh. Učlovečenje je tako povezano s sv. Rešnjim telesom, da bi besede sv. Janeza lahko takole obrnili: Beseda je kruh postala ... V obhajilu postanemo deležni Marijine časti in slave ... Najvišjo moč daje obhajilu drugo in do konca trajajoče učlovečenje Jezusa Kristusa, vzajemno življenje in ljubezen med Jezusom Kristusom in človekom. Skratka, obhajilo je za Jezusa novo življenje.«⁴⁴

On, ki je postal »meso«, je to postal zato, da bi z njim nahranjal človeštvo, zato je hotel ostati med svojimi prav pod podobo hrane (prim. Jn 6,51-58). Podoba služabnika in podoba kruha tako vsebujeta (skriva-ta) neizrekljivi Božji dar in nam kažeta na večno bistvo in na stalno naravnost troedinega Boga. V Bogu ni nikakršnega ljubosumnega oklepanja, zadrževanja, temveč neprekosljivo podarjanje.

V svoji najnovejši knjigi »Hvalnica Sveti Trojici« odkriva R. Fisichella mnogotere vidike evharističnega kruha in vina. »Kruh in vino pomenita hkrati uboštvo in bogastvo. Bogastvo, ker sta to osnovni prvini, po katerih se krepi in raste človeško življenje; uboštvo, ker se Bog ne more izraziti po bogastvu svoje slave in mora sprejeti vase uboštvo znamenj, ki jih ustvari človek.«⁴⁵

V evharistiji se Sin zahvaljuje Očetu za to, da je dovolil takšno žrtvo-vanost Sina, da iz tega sledi hkrati najvišje razodetje Božje ljubezni (njeno poveličanje) in odrešenje ljudi, pravi Balthasar.⁴⁶ W. Kasper to dejstvo razlaga z besedami: »Jezusove besede in kretnje pri njegovi zadnji večer-ji so torej povzetek njegovega celotnega življenja, in so obenem vnaprejš-nja razlaga njegove smrti. Jezus jih nekako krije s svojim življenjem in predvsem s svojim umiranjem. Brez njegovega življenja in smrti bi bile tako rekoč vrednostni papir brez kritja. Gledane v povezanosti z njegovim življenjem in smrtjo so Jezusova oporoka, s katero naj njegovo delo onkraj njegove smrti živi naprej in naprej deluje. Še več: To njegovo volilo je njegovo samovolilo, s katerim hoče on sam ostati navzoč s svojimi in za svoje. Jezusovo samovolilo v trajno navzočnost je torej izhodišče in pod-

⁴³ Prim. R. Fisichella, n.d., 67.

⁴⁴ Prim. Grivec, *Skrivnostno telo*, Ljubljana 1944, 137 s. Nav. A. Strle, *Zakramenti II. knjiga*, prenovljena izdaja, Ljubljana 1971, 11-12.

⁴⁵ R. Fisichella, n.d., 66 s.

⁴⁶ Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 90-91.

laga evharistije«. ⁴⁷ Tako postane sveta evharistija zakramentalni povzetek ali koncentracija celotnega Jezusovega življenja, sveta evharistija izraža njegovo daritvenost, njegovo parádoxis (prim. Lk 22,19; Mr 14,24), njegov pro nobis. Iz tega jasno vidimo, kakor pravi tudi Balthasar, da Jezusovo življenje vsebuje po svojem bistvu evharistično strukturo. ⁴⁸ Od tukaj, predvsem pa od križa, ki je »povzetek« njegovega življenja, dobiva »lomljenje kruha« svoj smisel (prim. 1 Kor 11,24-25).

Če je Gospod z učlovečenjem postal Bog z nami, pa je v evharistiji ostal Bog z nami. Zato je udeležba pri evharistiji in zauživanje Kristusovega telesa in krvi odličen način našega *zedinjenja* s Kristusom in *ostajanja* v Njem: »Kdor jé moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem. Kakor je mene poslal živi Oče in jaz živim po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene jé, živel po meni« (Jn 6,56-57). Božji Sin ni živel svojega bogatega trinitaričnega življenja v svojem stvarstvu in zgodovini samo v privzetju človeške narave (inkarnatorična perihoreza), kar se je zgodilo z učlovečenjem, temveč privzema snov tega stvarstva tudi za drugačno navzočnost in »ostajanje med svojimi«, snov kruha in vina, ki po delovanju Svetega Duha postaneta Kristusovo telo in Kristusova kri (evharistična perihoreza). Tudi to je resnična, realna in substancialna Kristusova navzočnost, tako da prejemamo pod podobama kruha in vina telo in kri poveličanega Kristusa. Vstali Kristus ni nič manj navzoč pod tema podobama kakor učlovečeni v človeškem telesu. Pa tudi kruh in vino nista s tem, da sta »izročila« Kristusu svoje bistvo, prav nič izgubila, ampak sta dosegla svojo najvišjo uresničitev. Šele tako more uresničiti kruh svoj najvišji namen, namreč nasititi ljudi, in vino svoje največje poslanstvo, razveseliti in okrepiti človeka. Spremenjenje je tako uveljavitev perihoreze na zakramentalni način: snov nakazuje in ponavzočuje vstalega Kristusa tako, da pri obhajilu prihaja Kristus v nas in on nas priliči samemu sebi, ne mi njega. Ta evharistična perihoreza, ki se uresničuje že med Kristusom in snovjo kruha in vina, se nadaljuje med Kristusovim telesom in krvjo ter vernikom, ki ga zauživa, in se razteza na odnose med verniki in verniki ter vsemi drugimi ljudmi. Communio kot obhajilo ustvarja communio kot občestvo vernikov, ⁴⁹ učencev, ki so poslani, da to občestvenost širijo in prinašajo v svet, v katerega so poslani tako kot Kristus ⁵⁰: maša (*missa*) postane za vernika poslanstvo (*missio*).

⁴⁷ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, 198-199.

⁴⁸ H.U.v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, Johannes, Einsiedeln 1960, 510; K trinitarični razsežnosti evharistije prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Milano 1985, 196-203.

⁴⁹ Prim. P. Henrici SJ, »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. *Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen*, v: IkZ-Communio 14 (1985), 226-235.

⁵⁰ Prim. M. Waldstein, *Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium*, v: IkZ-Communio 19 (1990), 203-221.

Nič manj kakor Oče in Sin pa je v evharistiji dejaven Sveti Duh, njuna poosebljena ljubezen: Velikonočna skrivnost smrti in vstajenja Jezusa Kristusa se obhaja in ponavzočuje v evharistični daritvi. Zato se Cerkev nenehno zbira k obhajanju velikonočne skrivnosti, da bi pri tem brala, »kar je bilo o njem (Gospodu) v vseh pismih« (Lk 24,27), obhajala evharistijo, v kateri se »ponavzočuje zmaga in zmagoslavje njegove smrti« in se hkrati v Kristusu Jezusu zahvaljevala »Bogu za neizrekljivi dar« (2 Kor 9,15) »v slavo njegovega veličastva« (Ef 1,12), vse v moči Svetega Duha (B 6).

Cerkev se k obhajanju te najsvetejše skrivnosti zbira v *Svetem Duhu* kot občestvo, zbrano v »edinosti Svetega Duha«, kot ekklesia. Cerkev hkrati tudi prosi Boga Očeta za *Svetega Duha*. Zaveda se namreč, da brez Božjega Duha ne more obstajati kot Cerkev. In prav ta prošnja k Očetu, da pošlje svojega Duha, spada k prastarim oblikam krščanske molitve in jo imenujemo »epiklezo« (v širšem smislu). S tem ostaja Cerkev zvesta naročilu svojega Učitelja, ki naroča, naj prosimo za obljubljenega Svetega Duha: »Oče (bo) obdaril s Svetim Duhom tiste, ki ga prosijo« (Lk 11,13; prim. Raz 1,14). Katekizem pravi: »Poslan od Očeta, ki uslišuje epiklezo Cerkev, podarja Duh življenje tistim, ki ga sprejmejo, in je zanje že sedaj 'ara' (poročstvo) njihove dediščine«. ⁵¹ Sicer pa Jezus sam obljublja, da bo prosil Očeta, da pošlje »drugega Tolažnika« (Jn 14,16s). Tako so vse liturgične molitve bogate teh prošenj, saj se Cerkev zaveda, da brez njegove pomoči ne more prav častiti nebeškega Očeta, se mu za darove zahvaljevati in iz evharistične daritve živeti. Vsaka evharistična daritev povzema preteklost (spomin), sedanost (obhajanje) in prihodnost (»dokler ne prideš v slavi«, vzklik po spremenjenju). Celotno dogajanje se uresničuje po Svetem Duhu. Sveti Duh ponavzočuje Kristusovo smrt in vstajenje pri vsaki evharistični daritvi, »uteleša« Kristusa tako, da spreminja kruh in vino v Kristusovo telo in kri ter nas po obhajanju evharistije usmerja k dokončni svatbeni gostiji v nebesih. Sveti Duh je dejavno navzoč pri Kristusovem prihodu »v telesu«, pri njegovem prihodu »pod podobo kruha in vina« in bo navzoč pri Kristusovem »prianodu v slavi«. Ta vloga Svetega Duha je tako rekoč »logična« posledica vloge, ki jo je imel v Jezusovem življenju, predvsem pa pri njegovi krvavi daritvi na križu. Kristus se je daroval na križu »v Duhu« (Heb 9,14), tako je tudi vsaka nekrvava Kristusova daritev na oltarju izvršena »v Svetem Duhu«, je »duhovna daritev«. ⁵²

Svete skrivnosti, ki jih kristjani obhajamo, niso nekakšno neurejeno dogajanje, saj Sveti Duh vse modro ureja in je »véliki liturg«. ⁵³ Že takoj

⁵¹ KKC 1107.

⁵² Prim. Grivec, *Skrivnostno telo*, Ljubljana 1944, 137 s. Nav. A. Strle, *Zakramenti II. knjiga*, 11-12.

⁵³ Prim. Janez Krizostom, *Hom. in I Cor 41,4*.

na začetku (prim. Raz 2,41-47) se je Cerkev pod vodstvom Svetega Duha izražala in utrjevala po evharistiji,⁵⁴ saj je tukaj navzoč ves krščanski spomin, življenje in upanje. Kristus po svojem vnebohodu prihaja na nov način, v moči delovanja Svetega Duha. »Novi Kristusov 'prihod' po delovanju Svetega Duha, njegova stalna navzočnost in delovanje v duhovnem življenju se udejanja v zakramentalni stvarnosti. Kristus, ki je po svoji vidni človeškosti odšel, prihaja, je navzoč in deluje v Cerkvi tako globoko notranje, da jo spreminja v svoje telo. Tako Cerkev živi, deluje in raste 'do konca sveta'. Vse to se uresničuje po Svetem Duhu.«⁵⁵

Evharistija kot »delo« Svetega Duha pride na poseben način do izraza pri klicanju Svetega Duha ali *epiklezi*.⁵⁶ »Zato evharistija nujno postane prošnja za pomoč Svetega Duha, da bi dovršil delo odrešenja, ki se ponavzočuje v anamnezi. Epikleza je zato notranja *duša evharistije*.«⁵⁷

Sveti Duh je eshatološki dar, zato je za Pavla Duh (pnéuma) ključni pojem za umevanje evharistije (prim. 1 Kor 10,3 s). Po pričevanju Jn 6,52 s. in 1 Kor 10,3 s. je že prvotno izročilo razlikovalo med duhovnim in zgolj snovnim (materialnim) prejemanjem evharistije. Prav epikleza, klicanje Svetega Duha, nad darove in vernike je jasen dokaz, da evharistija ni »povzročena« od Cerkve ali njenega predstavnika duhovnika, da ne pozna nikakršnih avtomatizmov, temveč da je ponižna, vendar pa popolnoma legitimna prošnja za »poseg« Svetega Duha. Samo tako postane ta evharistična daritev »oblatio rationabilis«, kot se izražajo liturgična besedila, ko se sklicujejo na Rim 12,1 in 1 Pt 2,5.⁵⁸

Cerkev kliče Svetega Duha, da bi posvetil prinesene darove in da prek teh darov, ki so bili od njega posvečeni in so tako postali realno znanje realne Kristusove navzočnosti, zedini vernike v edino telo našega Gospoda. Sveti Duh uresničuje obljubo, ki je vsebovana v besedah postavitve, in ponavzočuje njega, ki je za nas umrl in vstal, v evharističnih znamenjih in v Cerkvi in tako združuje krščene z Očetom po Kristusu in krščene med seboj v njem. Sad Duha v evharistiji je nujno obenem občestvo s Sveto Trojico in bratsko občestvo.⁵⁹ Delo Svetega Duha je, da to skrivnostno telo zedinja s Kristusom in med seboj, tako da postanejo udje tega telesa »eno telo in en duh v Kristusu« (tretja evharistična molitev). Lomljenja

⁵⁴ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *O Svetem Duhu (Dominum et vivificantem)* 62, v: V znamenju Svete Trojice, Ljubljana 1999.

⁵⁵ *Dominum et vivificantem* 61.

⁵⁶ Epikleza je po besedi katekizma prošnja, »v kateri duhovnik prosi Očeta, naj pošlje Duha posvečevalca, da bi darovi postali Kristusovo telo in kri, in da bi verniki, ko jih bodo prejeli, tudi sami postali živa daritev Bogu.« Tako v členih: 1105-1107 in 1353. Prim. tudi epiklezo pri vsakem posameznem zakramentu, o čemer smo govorili v prvem poglavju.

⁵⁷ A. Štrukelj, *Slavje vere*, 83-98; tu 94-95.

⁵⁸ Prim. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 313.

⁵⁹ Prim. KKC 1108.

kruha, ki ga imenujemo tudi »Gospodova večerja« (1 Kor 11,20), tako vzpostavlja ljudstvo nove zaveze, saj je v njej navzoč vstali Kristus, ki iz vseh tistih, ki so deležni istega kruha in istega keliha, sestavlja eno telo v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 10,16-17). Zato pa pomenijo ločitve znotraj tega občestva preslabo razumevanje izvirnega smisla evharistije kot občestva s Kristusom in brati (prim. 1 Kor 11,17-22).⁶⁰

Več med obhajanjem evharistije in skrivnostjo trinitarnega Boga razodeva Svetega Duha kot tistega, ki posedanja ter ponavzočuje in oživlja Jezusovo zgodovinsko Besedo. Zato ni mogoče ločevati Kristusa od Svetega Duha ne v evharistiji ne v Cerkvi: velikonočni spomin se uresničuje v moči Svetega Duha; in občestvo, ki je tu rojeno, ni niti zgolj zgodovinska ustanova niti zgolj duhovni dogodek, ampak Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha obenem; pravzaprav je Kristusovo telo prav zato, ker ga vzpostavlja in oživlja Sveti Duh. O tej epiklezi govori Evdokimov kot o »evharističnih binkoštih«. Vzhodna liturgija prosi nebeškega Očeta, naj pošlje svojega Svetega Duha nad vernike in nad darove; Sveti Duh naj vernike prenovi prav tako, kakor je prenovil apostole ob prihodu na binkošti, prinesene darove pa spremeni v Jezusovo telo in kri.⁶¹ Izraz »evharistične binkošti« in primerjava z binkoštnim dogodkom nam pomaga razumeti posvečujočo vlogo Svetega Duha v evharistični skrivnosti. R. Fisichella v tem smislu podobno pravi, da »navzočnost Svetega Duha v evharistiji stori, da obhajanje tega zakramenta postane kakor »večne binkošti«, v katerih se udejanja učinkoviti prihod Duha.«⁶²

Evharistija izraža in uresničuje odrešenjski načrt Boga Očeta, je spomin in ponavzočenje Kristusove odrešenjske skrivnosti ter naznačuje in udejanja podaritev Svetega Duha. V evharistiji je združena celotna zgodovina odrešenja! Sveti Duh pa je tisto »Božje območje« (milieu divin), v katerem se evharistija (kakor tudi zgodovina odrešenja) realizira, hkrati pa tisti, ki ponavzočuje Kristusa v Cerkvi na zakramentalni in realni način. Evharistija ima povsem trinitarno vsebino, saj je *sinteza* in *izraz* trinitarne Božje ljubezni do nas ljudi in nam tako omogoča najglobljo bližino in vstop v skrivnost troediniga Boga. Vse pa se dogaja »v Svetem Duhu«.

Sklep

Pričujočo razpravo bi mogli povzeti z besedami: *Troedini Bog kot ljubeči*, ki nas spominjajo na Janezov lapidarni stavek: *Bog je ljubezen*. Ta resnica se najmočneje razodeva v troedinosti Boga, ki se v svoji vzvišeni,

⁶⁰ Prim. Papeški odbor za mednarodne evharistične kongrese, *Evharistija in svoboda*, 15: CD 69.

⁶¹ Prim. Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega (slov. prev.), Rim-Trst 1965, 52.

⁶² R. Fisichella, n.d., 74.

svobodni in nikomur dolgovani ljubezni zavzema za svet in za človeka. »Bog je svet tako ljubil, da je dal zanj svojega edinorojenega Sina« (Jn 3,16). Trajen spomenik svoje neizmerne ljubezni nam je troedini Bog zapustil v zakramentu svete evharistije. - Evharistija in Sveta Trojica sta bistveno naravnani druga na drugo in se med seboj prešinjata. Njun skupni temelj je Božja ljubezen. Vendar ne ostaneta vase zaprti skrivnosti, marveč se odpirata za človeka. Skrivnost evharistije tako izhaja iz Svete Trojice, ki je njen pralik. Preko osebe darovanega Sina kaže na darovalca Očeta in na Duha, ki je sam daritev. Kaže torej na Božji način bivanja, ki je vsakokrat razsipno-razdajajoča se ljubezen.⁶³

V tej razpravi obravnavana vprašanja mojstrsko povzame Franc Grivec, ko pravi: »Učlovečenje Besede v Marijinem telesu je že naznanjalo presveto evharistijo. To krasno sonce, ki naj duše poživlja in prenavlja, je torej vzšlo v Nazaretu, svoj poldan pa je doseglo v svetem Rešnjem Telesu, ki je mejnik Božje ljubezni na zemlji. Seme Božjega žita je bilo na dan učlovečenja vsejano v čisto Marijino telo. Seme je zrastle in umrlo; zmleli so ga, da iz njega napravijo evharistični kruh. Učlovečenje je tako povezano s svetim Rešnjim Telesom, da bi besede sv. Janez lahko takole obrnili: Beseda je kruh postala ... V obhajilu postanemo deležni Marijine časti in slave ... Najvišjo moč daje obhajilu drugo in do konca trajajoče učlovečenje Jezusa Kristusa, vzajemno življenje in ljubezen med Jezusom Kristusom in človekom. Skratka, obhajilo je za Jezusa novo življenje.«⁶⁴

Evharistija je tisti pravi šotor na zemlji, v katerem se je naselila sveta Trojica. Evharistija je resnično prebivališče Boga med ljudmi, prostor, kjer se zemlja stika z nebesi, ker so se nebesa nepreklicno sklonila k njej. »Evharistija je čaša, v kateri je vse povzeto«, odlično pravi sv. Irenej.⁶⁵

Povzetek: **Marija Zupancič, Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto**

Skrivnost Božje inkarnatorične bližine in navzočnosti je za krščanstvo bistvenega pomena. Ta črta gre od učlovečenja Jezusa Kristusa preko križa vse do evharistije. Z učlovečenjem je Božji Sin postal Bog z nami, v evharistiji pa je ostal Bog z nami. Evharistija je najodličnejši način Božje navzočnosti med ljudmi in je kot takšna srce sveta. Evharistija temelji v Sveti Trojici, ki je sama v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in neločljivo občestvo. Zato evharistije ne moremo razumeti zunaj Svete Trojice ali brez nje. Evharistija namreč izhaja iz Svete Trojice, je njen sad in k njej

⁶³ Prim. B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. II: Darstellung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1973, 67-68; 116.

⁶⁴ Prim. F. Grivec, *Skryvnostno telo*, 137 s. Nav. A. Strle, *Zakramenti II. knjiga*, 11-12.

⁶⁵ Sv. Irenej, *Adv. haer.* 5,33.

usmerja. Kar je v evharistiji navzoče zakramentalno, to je v Sveti Trojici navzoče ontološko. Evharistija je posoda Svete Trojice, najbolj živi in najbolj prepričljivi dokaz brezmejne Božje ljubezni: »V tem smo spoznali ljubezen, da je on dal življenje za nas ĩ Bog je ljubezen« (1 Jn 3,16; 4,8).

Ključne besede: Evharistija, Sveta Trojica, navzočnost, češčenje, zahvaljevanje.

Summary: Marija Zupančič, Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up

The mystery of God's incarnational nearness and presence is of essential importance for christianity. The line runs from Christ's incarnation over the cross to the Eucharist. By his incarnation God's Son *became* God with us, in the Eucharist he has *remained* God with us. The Eucharist is the first and foremost manner of God's presence among people and, as such, it is the heart of the world. The Eucharist is based on the Holy Trinity being an eternal giving, grateful accepting and indissoluble community. Therefore the Eucharist cannot be understood outside the Holy Trinity or without it. Namely, the Eucharist originates from the Holy Trinity, is a fruit thereof and directs to it. What is present in the Eucharist in a sacramental way, is present in the Holy Trinity in an ontological way. The Eucharist is a vessel of the Holy Trinity, the deepest and the most persuasive proof of boundless God's love: »By this we know love, that he laid down his life for us; for God is love« (1 Jn 3.16; 4.8).

Key words: Eucharist, Holy Trinity, presence, worship, thanksgiving.

Branko Klun

Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem

Vprašanje resnice ni zgolj ena izmed filozofskih tem. Resnica je notranje gibalno filozofije in hkrati njen zadnji cilj. V tem smislu resnica utemeljuje tisti način biti, ki je lasten filozofiji - spraševanje in razumevanje tega, kar (resnično) je. Toda težnja filozofije po lastni prosojnosti, po samorazvidnosti kot notranja zavezanost resnici, se ne zadovolji zgolj s spoznanjem resnice bivajočega, temveč vodi k refleksiji spoznanja kot takega oz. k vprašanju po bistvu resnice. Pri tem ne gre le za to, kaj je resnično ali kaj *resnično* je, marveč kaj resnico dela resnico, kaj je bistvo resnice kot take.

Osnovni problem vsake razprave o vprašanju resnice je njena tematska omejitev. Vprašanja namreč ni moč obravnavati ločeno in neodvisno od celote neke filozofske misli prav zato, ker resnica ni del celote, temveč njen (često neekspliciran) temelj. V pojmovanju resnice se zrcali razumevanje celote. Ta misel mora spremljati tudi pričujoči poskus, ki želi predstaviti pojmovanje resnice pri sv. Tomažu Akvinskem. Čeprav se zdi, da je Tomaževa opredelitev resnice kot skladnosti (adekvacije) med umom in stvarnostjo, ki jo lahko označimo za klasično,¹ neodvisna od filozofsko-teološkega konteksta Akvinčeve misli, pa temu ni tako. Razvoj novoveške filozofije kaže, da klasična teorija adekvacije nikakor ni samoumevna in preuranjeno bi bilo trditi, da njeno opuščanje hkrati vodi tudi k razkroju pojma resnice.² To z drugimi besedami pomeni, da Tomaževega pojmovanja resnice ne moremo razumeti kot nadčasno veljaven in absolutni kriterij resnice ter da k zastavljenemu vprašanju lahko pristopimo le na zgodovinsko-hermenevtični način. S tem sta podani dve predpostavki, ki bosta vodili pričujočo razpravo: upoštevanje širšega konteksta Tomaževega pogleda na svet in hermenevtični pristop, ki se zaveda vloge interpretativnega elementa pri razumevanju dane misli. S tem pa se zaveda tudi omejenosti lastne interpretacije.

¹ Prim. geslo »Wahrheit«, v: Krings-Baumgartner-Wild (izd.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973-74, str. 1651.

² To želi sugerirati J. Simon v svojem delu: *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin-New York 1978. Simon pravilno ugotavlja tendenco novoveške misli, da v pojem resnice vnaša razsežnost svobode. Toda to ne postavlja pod vprašaj resnice, temveč le določeno (klasično) razumevanje resnice.

Za izhodišče te razprave služi znani Tomažev tekst o resnici, ki se nahaja v »*Quaestiones disputatae de veritate*« (QDV), ki so nastajale med leti 1256 in 1259, ko je Tomaž kot magister poučeval na pariški univerzi.³ Med 29 disputacijami (razpravami)⁴ je prva posvečena prav vprašanju resnice in razdeljena na dvanajst členov (articuli).⁵ V prvih treh členih Tomaž opredeli bistvo in mesto resnice, nato se sprašuje po odnosu resnice do svojega temelja v Bogu (večna in nespremenljiva resnica), zadnji štirje členi pa jasneje določajo odnos resnice do Tomaževe spoznavne teorije (resnica in zmeta v umu in čutilih).

1. Ontološke predpostavke

»Filozofija je od nekdaj postavljala skupaj resnico in bit«, upravičeno ugotavlja M. Heidegger.⁶ Tudi Tomaž za izhodišče svojih razmišljanj vzame Avguštinovo opredelitev resnice, ko pravi: »Resnično je to, kar je« (verum est id quod est).⁷ Resnica je v bistveni, čeprav zaenkrat še nepoznani povezavi z bitjo. Zato se Tomaž vpraša, ali ne pomeni »verum« (resnično)⁸ prav toliko kot »ens« (bivajoče),⁹ ali ni resnično povsem isto

³ M.-D. Chenu v svojem odličnem uvodu v Tomažev opus piše, da imamo pri *Quaestiones disputatae* opraviti »z dovršenim izdelkom sholastičnega (filozofskega in teološkega) mišljenja in hkrati z delom, ki ga v največji meri zaznamuje genij svetega Tomaža.« (M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, citirano po nemškem prevodu: *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Graz-Wien-Köln 1982, 317). O poteku javne disputacije in o nastanku *Quaestiones disputatae* prim. M.-D. Chenu, n.d., 83-103 in 317-324, ter R.-W. Mulligan, *Truth. St. Thomas Aquinas*, I. Chicago 1952, XIV-XVII.

⁴ Poleg obširne disputacije o resnici (De veritate) so med drugim tudi razprave o vednosti Boga (De scientia Dei), o predestinaciji (De praedestinatione), o vesti (De conscientia), o svobodni volji (De libero arbitrio), o milosti (De gratia) idr. Medtem ko so te pretežno teološke, je razprava »De veritate« filozofska v pomenu visoke sholastike.

⁵ Latinski original je vzet iz kritične izdaje »Leonine«: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XXII, *Quaestiones disputatae de veritate*, Vol. I, Fasc.2, Qq. 1-7, Romae 1970. Prvi trije členi so prevedeni tudi v slovenski izdaji: T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, 169-179. Ob tem sta bila upoštevana še dva nemška prevoda: Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit – De Veritate, Quaestio I*, Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von A. Zimmermann, Hamburg 1986 in prevod bl. E. Stein, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, I. Band (Quaestio 1-13), Breslau 1931.

⁶ M. Heidegger, *Bit in čas*, § 44, Ljubljana 1997, 293.

⁷ QDV I,1. Ta Avguštinova opredelitev se nahaja v Soliloquia II, 5, 8: »(...) nam verum mihi videtur esse id quod est.« O različnih (štirih) opredelbah resnice pri sv. Avguštinu prim. C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1940, str. 10-12.

⁸ Prevod »verum« kot »resnično« lahko zavaja, če le-tega v slovensščini slišimo v prislovnem pomenu (čemur bi ustrezal »vere«) in ne v pomenu (samostalnega) pridevnika.

⁹ Običajni slovenski prevod za »ens« je *bitje*. Toda *bitje* v slovenščini zakrije svoj deležniški značaj participa »ens«, ki izhaja iz glagola *biti* (esse). Tomaž pravi: »Ens sumitur ab actu essendi« (QDV I,1). Res pa je, da v slovenščini ni mogoče tvoriti deležnika glagola »biti« v sedanjiku (»bijoče«), zato se zatečemo k najbližjemu sosednjemu glagolu »biva-

(omnino idem) kot bivajoče. Očitno je namreč, da se »resničen« in »bivajoč« ne razlikujeta po bistvu, niti ni med njima vrstne razlike, ki bi predpostavljala nek skupen rod. Toda obenem obe besedi nista sinonima, ki bi imela povsem isti pomen. Kako torej določiti njun medsebojen odnos?

Da bi odgovoril na to vprašanje in s tem določil pojem resnice, mora Tomaž podati temeljne ontološke premise svoje misli. Pri tem nosi osrednjo vlogo prav »bivajoče« (ens). »To, kar um (intellectus) najprej pojmuje (primo concipit) kot njemu najbolj znano (quasi notissimum) in v kar razgradi (resolvit) vse pojmovano (omnes conceptiones), je bivajoče (ens).«¹⁰ Ko um misli neko določeno stvar, le-to vedno misli tudi kot bivajočo. Vse, kar je predmet uma, je obenem tudi bivajoče. Četudi pojmovana stvar ne obstaja v stvarnosti, je na nek način bivajoča - bivajoča na način mišljenosti (kot »ens rationis«). Zato je »bivajoče« prvi in izvorni »predmet« umevanja.

Hkrati pa se lahko vse, kar je mišljeno ali pojmovano lahko zvede, razgradi (resolvit) na to prvo in najbolj obče - na »bivajoče«. Zato je »ens« najsplošnejši pojem, oziroma - če smo povsem natančni - zaradi svoje univerzalne občosti sploh ni pojem, če pojem (conceptus) razumemo v smislu rodu (genus). »Bivajoče« ni rodovni pojem¹¹ ali kategorija, ker zaobjema in presega (transcendere) vse kategorije. Potemtakem je bivajoče »nomen transcendens«.

V navedenem Tomaževem stavku pa lahko razkrijemo tudi globljo razsežnost tega posebnega deležnika »ens«. »To, kar um najprej pojmuje kot njemu najbolj znano in v kar razgradi (zvede) vse pojmovano, je bivajoče« - ta stavek govori tudi, da pri vseh pojmih um hkrati razumeva, *da so* (imajo delež na biti; jih razumeva *kot* bivajoče) oz. um vedno hkrati

ti« ter tvorimo »bivajoč«. V tej razpravi bo »ens« prevajan kot »bivajoče«, pri čemer se je potrebno zavedati, da s tem želimo izraziti deležnik glagola »biti«. Čeprav se utegne na prvi pogled zdeti, da gre za nepotrebne malenkostne spremembe, pa temu ni tako. Medtem ko samostalnik »bitje« izraža neko samostojno bivajočnost, pa »bivajoče« kot deležnik konotira verbalni pomen, ker je utemeljen v (ima »delež« na) glagolskem dogajanju »biti«. V terminologiji se na svoj način zrcali razumevanje biti. Za takšno branje Tomaža in njegovih ontoloških temeljev prim. G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wien-Freiburg-Basel 1978, ter K. A. Wucherer-Huldenfeld, *Fußfassen im anderen Anfang. Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*, v: P. L. Coriando, *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt/M 1998, 159-181. Kar se tiče zgodovinskega razvoja temeljnih ontoloških pojmov prim. E. Gilson, *L'être et l'essence*, (Apendice I: Notes sur le vocabulaire de l'être), Paris 1962, 335-349.

¹⁰ QDV 1,1 - v lastnem prevodu (sl. prevod: »bitje (je) tisto, kar um najprej doume kot nekaj najbolj znanega, in tisto, pri čemer sklene vse svoje ugotovitve«, T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 170-171).

¹¹ Po Tomažu je očitno »quod ens non potest esse genus« (QDV 1,1). Prim tudi »(...) quod ens non sit genus« (ScG I, 25, n. 232).

razumeva - kot tisto njemu najbolj znano (quasi notissimum) -, kaj pomeni »biti«, kaj je smisel ali pomen »biti«. Razumevanje biti je torej tista izvorna vsebina uma, tisto kar je vedno že doumeto (čeprav morda nikoli ni eksplicitno reflektirano). V fenomenološkem jeziku bi lahko rekli, da je um razkritost smisla biti.

Toda vrnimo se nazaj k vprašanju, kako misliti odnos med »bivajoč« in »resničen«. Pojem »verum« (resnično) se od »ens« (bivajoče) ne more razlikovati na način, da bi le-temu dodal nekaj od zunaj (aliqua extranea), ko pa je »ens« najsplošnejši pojem. Zato vsa nadaljnja artikulacija bivajočega (ens), t. j. določila, ki sledijo bivajočemu kot takemu, lahko zadevajo le njegove načine (modi) biti (načine, kako bivajoče je), ki jih beseda »ens« ne izraža.¹² Gre torej za modalni pristop, ki ga v polnosti razumemo šele ob verbalnem razumevanju deležnika »bivajoče«. Bivajoče »vrši svoje biti« na različne načine - vsak posamezen modus (način) s svojega vidika eksplicira eno in isto »izvrševanje biti«, ki ga uteleša bivajoče.¹³

Kot je znano, Tomaž razlikuje poseben način bivajočega (modus specialis entis) in obči način bivajočega (modus generalis entis). Posebni načini bivajočega so imenovani kategorije, katere Tomaž prevzame od Aristotela. Npr. prva kategorija - kategorija substance ali podstati - ne pomeni neke resničnosti, ki bi bila pridana bivajočemu, temveč izraža nek *poseben način biti* - namreč biti bivajoč po sebi (ens per se).¹⁴ Ni nujno, da je vsako bivajoče substanca, zato ta način biti ni splošen. Nasprotno pa obstajajo obči načini biti (bivajočega) - modi generales entis -, ki so imeno-

¹² Gre za določila »v kolikor se v njih izraza način samega bivajočega, ki ga beseda 'bivajoče' ne izraža (in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur).« (QDV 1,1).

¹³ Ob tem se čuti razlika do tradicionalnega govora o »načinih bitja«, ki *ens* razume statično (kot bitje), s tem pa povsem preskoči verbalno razsežnost (glagola) »biti« (esse). Da je primarno razumevanje »esse« pri Tomažu verbalno (dogajanje, izvrševanje biti) in ne nominalno (substancialno, samostalniško) prim. G. Pöltner, *Die Schönheit*, 37-42, in R. Schönberger, *Die Transformationen des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Quellen und Studien zur Philosophie, hrsg. von G. Patzig u.a., Bd.21), Berlin 1986. Schönberger predstavi metafore visoke sholastike za »esse«: fluere, fluxus, diffundere, diffusivum sui, effundere, emanare, emanatio, accidere, processus, productio (61-73). Ker »bit« v slovenščini sploh ni glagolnik in zato preveč substantivira glagol »biti«, se v tekstu občasno uporablja nekoliko nenavaden govor, ki neposredno sklanja glagol »biti« (npr. naše biti, našega biti itd.). Vendar pa s tem odpira nove perspektive razumevanja, kajti v slovenščini se povsem drugače sliši npr. »človeška bit« ali »človeško biti«.

¹⁴ Če substancno (podstat) razumemo v že omenjeni verbalni razsežnosti, potem ta kategorija ne pomeni v prvi vrsti nek (statičen) »podkladek«, ki ostane, potem ko odvzamemo vse akcidentalne lastnosti, temveč gre za poseben *način biti*: gre za »samostojno biti« ali zato, kar Tomaž pravi »(ratio substantiae est), quod per se subsistat« (II Sent. 6,1,1c), kjer *sub-sistere* dobesedno pomeni »se od spodaj gor postaviti«, podobno kot »se držati pokonci« (sustentare) - v smislu samostojnega biti.

vani transcendentalije. Ti pripadajo vsemu, kar je bivajoče (*consequens omne ens*) in jih lahko označimo kot soizvorne aspekte (enega) »biti« bivajočega.

Znotraj občega načina Tomaž razlikuje dva načina biti (*modi essendi*): 1) bivajoče v sebi samem (*ens in se*), bivajoč glede na sebe samega in 2) bivajoče v odnosu do drugega (*ens in ordine ad aliud*). Pri prvem načinu gledanja spet razlikuje dve možnosti. V afirmativnem smislu je vsako bivajoče kot bivajoče neka »res« ali stvar. Z drugimi besedami to pomeni, da je bivajoče v sebi vedno neko bistvo, neka »essentia« ali kajstvo (*quidditas*). Če gledam na bivajoče *modo negative*, pa je bivajoče eno (*unum*). Enost izraža nedeljenost (*indivisio*) bivajočega oz. individualnost v formalno logičnem smislu. Tudi v drugem oziru - pri bivajočem v odnosu do drugega - obstajata dve možnosti. Prvič gre za odnos ločenosti enega od drugega (*secundum divisionem unius ab altero*). Vsako bivajoče je »nekaj« (*aliquid*), nek drugi-kaj (*aliud-quid*) v odnosu do drugega bivajočega. Lahko bi rekli, da je bivajoče, kolikor je *indivisum in se*, eno; kolikor pa je *divisum ab altero*, je nekaj. Druga možnost pa zadeva odnos skladnosti (*convenientia*) enega bivajočega z drugim. Tu smo soočeni s povsem specifično situacijo. »Convenientia« izvira iz »priti skupaj« (*convenire*) v smislu srečati se, skladati se, ujemati se. Tomaž pravi, da mora v tem primeru obstajati neko bivajoče, čigar bistvo ali narava je v zmožnosti, da »pride skupaj« z vsakim bivajočim (*aliquid quod natum est convenire cum omni ente*).¹⁵

To bivajoče, ki v sebi nosi zmožnost odnosa do vsakega bivajočega in ki je na ta način odprto do celote bivajočega (ki je na nek način vse), je po Tomažu duša: »hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia« (*QDV 1,1*). Neposreden vir za Tomaža je Aristotel s svojim znanim stavkom: »hè psychè tà ónta pôs estin, pánta gàr è aisthètà tà ónta è noètá.«¹⁶ Vsako bivajoče je dostopno bodisi na način zaznavanja (*aísthêsis*), bodisi na način mišljenja (*nóesis*). Ker duša lahko usvoji vsako bivajoče, je duša na nek način vse. Za Tomaža se odprtost duše do bivajočega ne vrši le kot umevanje, temveč tudi kot hotenje. Obe ključni sposobnosti (*vis*) duše - um (*intellectus*) in hotenje (*appetitus*), spoznavna moč (*vis cognitiva*) in hotenjska moč (*vis appetitiva*) - sta odprti in usmerjeni v bivajoče. Skladnost bivajočega s hotenjem duše (*convenientia entis ad appetitum*) je torej transcendentalna dobrot (*bonum*) bivajočega. Skladnost bivajočega z umom (*convenientia entis ad intellectum*) pa je transcendentalna resničnost bivajočega, je »resnično« (*verum*) kot transcendentalno določilo bivajočega.

¹⁵ Vsi citati ostajajo v prvem členu - *QDV 1,1*.

¹⁶ *De anima*, III, 8, 431b 21.

2. Bistvo resnice

»Resnično« (verum) je način biti bivajočega, v katerem se izraža skladnost (convenientia) bivajočega s človeško dušo ali natančneje z umno človeško dušo (anima intellectiva). Človek pa je tisto bivajoče, čigar biti se razlikuje od biti vsakega drugega bivajočega ravno zaradi njegove odprtosti v svet, zaradi zmožnosti, da vzpostavi odnos (spoznanja in hotenja) do vsakega bivajočega. Človeški um je odprtost kot sposobnost umevanja vsega, kar je.¹⁷ Obenem pa je bivajoče resnično le toliko, kolikor je sposobno biti umevano s strani uma, kolikor je umljivo ali inteligibilno. »Resnično« (verum) ni določilo bivajočega v sebi (ens in se), temveč bivajočega v odnosu (ens ad aliud) - kar pomeni, da je »resnično« utemeljeno v odnosu. Ali to pomeni, da resnice ne bi bilo brez človeške duše kot ključnega momenta v odnosu? Ta sklep, ki karakterizira pojmovanje resnice v sodobnem času, je pri Tomažu napačen, kajti prvi in izvorni odnos vsakega bivajočega je odnos do Boga. Zato človeški um za resnico ne bo nujen v konstitutivnem smislu, nasprotno pa bo resnično (verum) izvorno utemeljeno v božjem umu.

Ker je resnično (verum) konstituirano v odnosu, bo vprašanje resnice enako vprašanju pravilno razumljenega odnosa med bivajočim (stvarjo) in spoznavanjem uma. Kako se dogodi spoznanje bivajočega? Tomaž odgovarja: »(...) s prilagoditvijo (per assimilationem) spoznavajočega spoznani stvari.«¹⁸ »Assimilatio« izvorno pomeni »postati podoben«, postati tak, kot je stvar oz. umevati stvar, *kakor stvar je*. Globlje od spoznanja, čeprav se v spoznanju izraža, pa je resnica,¹⁹ ki bo prav tako opredeljena kot pravi odnos med umom in stvarjo. Resnično (verum) ali resnica (veritas) je po znani opredelbi »adaequatio rei et intellectus«, kjer bi »adekvaciji« najbolj ustrezal sicer neroden, toda dobeseden prevod »poenačenje«. Resnica se dogaja v poenačenju uma s stvarjo (čeprav na tej točki ostaja odprto, kaj to poenačenje konkretno pomeni). Tomaž uprablja tudi druge izraze, s katerimi želi opisati odnos resnice. Med umom in stvarjo pri resnici vlada »concordia« (usklajenost v smislu »soglasnosti« ali sloge), »conformitas« (»sooblikovanost«, od koder pride »prilichenje«)²⁰ ali tudi »(recta) proportio« (pravo razmerje, so-razmernost ali ustreznost).

¹⁷ Tako lahko beremo Tomažev stavek: »Intellectus (...) est vis passiva respectu totius entis universalis.« (STh I, 79, 2, ad 3).

¹⁸ »Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.« (QDV 1,1).

¹⁹ Spoznanje (cognitio) je po Tomažu »quidam veritatis effectus« (QDV 1,1), t.j. nekakšen učinek resnice. Skladnost uma in stvari (resnica) rodi spoznanje.

²⁰ »Prilichenje« često velja kot prevod za »adaequatio« (prim. T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 172).

Pri dogajanju resnice lahko razlikujemo tri konstitutivne momente, ki jih Tomaž predstavi ob koncu svoje »responsio« v prvem členu:²¹ 1) biva-jočnost stvari (entitas rei), ki predstavlja temelj, da je ujemanje (convenire) sploh mogoče, 2) izvajanje ujemanja s strani uma ali »ratio veritatis« ter 3) spoznanje, ki je na nek način učinek resnice in se nanaša na resničnost sodbe. Glede na našete momente obstajajo različne definicije resnice (diffinitiones veritatis). Prvi moment - resnica stvari - stoji v ospredju že omenjene Avguštinove opredelbe (Resnično je to, kar je) ter pri Avicenni, ki poda naslednjo definicijo: »Resnica vsake stvari je samosvojost njene biti (proprietas sui esse), ki ji trajno pripada.«²² Tej je sorodna tudi naslednja Avicennina opredelitev: »'Resnično' je nedeljivost biti in tega, kar je« (indivisio esse et eius quod est), t. j. nedeljivost bistva stvari (»kar je«) in (biti) stvari, ker sicer stvar preneha biti to, kar je, oz. izgubi svojo resnico.

Drugi moment pri dogajanju resnice je tisti, kjer se smisel besede »resnično« v formalnem smislu dovrši (in quo formaliter ratio verificatur), torej tam, kjer pojem resnice doseže svoj polni smisel: v poenačenju (adaequatio), v skladnosti med umom in stvarjo. Na slednje se nanaša Anzelмова definicija resnice: »Resnica je pravilnost (rectitudo), ki jo more dojeti samo um (mens)«.²³ Ključna beseda je »rectitudo«, pravilnost ali pravšnjost, namreč poenačitve uma s stvarjo. Resnica nastopi takrat, ko um »pravilno« umeva stvar, ko se ravna (regit) po stvari. Obenem pa je v tej definiciji nakazan še en element, ki bo obravnavan kasneje: um mora imeti sposobnost, da ve za svojo pravilnost, da se resnice zaveda.

Tretji moment zadeva spoznanje ali resnično sodbo kot posledico resnice. Sem meri opredelitev Hilarija, da »'resnično' prikazuje in odkriva, kar je«,²⁴ pa tudi Avguštinove definicije v delu »De vera religione«: »Resnica je, po čemer se kaže to, kar je« (qua ostenditur id quod est). Tu gre torej za ubesedeno resnico, za resničnost sodb in izjav.

²¹ Za boljše razumevanju odnosa teh momentov prim. Heideggrovo analizo teksta »De veritate« v: M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 17, Frankfurt/Main 1994, 172.

²² »Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei« (QDV 1,1). Slov. prevod: »Resnica vseh stvari je posedovanje lastne, ustaljene biti.« (T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 172). Avicenna poudarja predvsem moment stalnosti ali nujnosti, kar pravzaprav meri na bistvo (essentia) stvari. To je razvidno iz konteksta Avicennove opredelbe: »Quidquid autem est necesse esse est veritas; veritas enim uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse.« (*Metaphysica*, VIII, VI).

²³ »Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis« (QDV 1,1). Iz: Anzelm, *De veritate*, c. 11.

²⁴ »Verum est declarativum et manifestativum esse« (QDV 1,1). Iz: Hilarij, *De trinitate* V, 3. E. Stein prevaja bolj fenomenološko: »Resnično je razkrivajoča in pojasnjujoča se bit«, n.d., 5.

3. Izvorno mesto resnice

Ugotovitev v prvem členu, da se resnica dogaja kot pravilnost odnosa med umom in stvarnostjo oz. kot skladnost (adekvacija) umevanja in umevane stvari, je pokazala, zakaj resnico lahko pripisujemo tako stvari kot umu in nenazadnje tudi spoznanju kot učinku (effectus) umevanja. Če tretji moment (spoznanje) združimo z drugim (pravo umevanje v formalnem smislu), potem na eni strani lahko govorimo o resnici v stvareh, po drugi strani pa o resnici v umu. Kje se torej resnica izvorneje nahaja - v umu ali v stvareh? Kje je izvorno mesto resnice? Odgovor na to vprašanje si Tomaž zastavi v drugem členu »De veritate«.

Na prvi pogled bi se zdelo, da je izvorno mesto resnice v stvareh. Um se mora ravnati po stvareh, se poenačiti z njimi, torej so stvari tisto prvo, kar narekuje spoznanje in kar je neke vrste vzrok umevanja. Zato se zdi, da resnico ali »resnično« prvotno (per prius) prediciramo (pripisujemo, izrekamo) stvarjem in šele drugotno (per posterius) umu. Toda če je nekaj vzrok drugega (causa aliorum), to še ne pomeni, da se pri njem nahaja prvoten pojem nekega predikata (v našem primeru gre za predikat »resničen«). Za ponazoritev Tomaž vzame predikat »zdrav« (sanum), ki se izreka mnogim subjektom - npr. zdrava hrana, zdravo zdravilo, zdrav človek. Toda ker je zdravilo vzrok za zdravje pri človeku, to še ne pomeni, da se poln in izvoren pojem besede »zdrav« (ratio sanitatis) pripisuje zdravilu. Nasprotno, beseda »zdrav« se prvotno predicira človeku, pri človeku ta beseda doseže svoj izvoren in dovršen pomen.

Analogna argumentacija velja za besedo »resničen«. Čeprav so stvari vzrok resnice v umu, pa je poln pomen besede »resničen« (completa ratio veritatis) potrebno pripisati umu. Resnico prvotno prediciramo umu in šele drugotno stvarjem. Da bi podprl svojo argumentacijo, se Tomaž nasloni na Aristotela, ki v delu »De anima« pokaže na neke vrste »krožni tok v dejavnostih duše« (circulus in actibus animae).²⁵ Medtem ko hotenje (appetitus) teži k stvarjem in v njih doseže svoj cilj (terminus) ter dovršitev, kajti dobro in slabo sta v stvareh, pa je smer gibanja pri umevanju (intellectus) drugačna: stvari so sicer tiste, ki umevanje spodbudijo, toda cilj in dovršitev umevanja je v umu, zato Aristotel tudi pravi, da sta resnično in napačno v umu. Dovršen pojem resničnega je torej v umu, zato je torej resnica prvotno v umu (per prius in intellectu) in šele drugotno v stvareh (per posterius in rebus).

Ali Tomaž s tem, ko izvorno mesto resnice dodeli umu, odpre vrata »subjektivizmu«? Kot je že bilo omenjeno, je tak sklep preuranjen. Resnica je izvorno v umu, toda izvornejši (»prior« v smislu absolutne prioritete) kot človeški um je božji um (intellectus divinus). S tem smo prišli do tistega

²⁵ *De anima* III, 10, 433a.

zadnjega temelja, ki sploh omogoča odnos ujemanja med človeškim umom in stvarjo. Tomaž poda strukturo odnosa med 1) božjim umom, 2) stvarmi (res creatae) in 3) človeškim umom (intellectus humanus) z relacijo merodajnosti in sprejemanja mere (mensura, mensurare).²⁶ Božji um je tisti, ki je merodajen (mensurans) za stvari, medtem ko sam ni merjen (mensuratus) od nikogar. Stvari sprejemajo mero od (so »po meri«) božjega uma, same pa so merodajne za človeški um. Človeški um sprejema mero od stvari, on pa je mera za tiste stvari, ki jih sam proizvede. Zato Tomaž človeški um razdeli na teoretični (intellectus speculativus), ki sprejema mero od naravnih stvari (res creatae), in praktični um (intellectus practicus), ki je daje mero narejenim stvarjem (res artificiales).

Ker je naravna stvar v odnosu tako do božjega uma kot v možnem odnosu do človeškega uma, lahko govorimo o dveh vrstah resnice stvari. Stvar imenujemo resnična glede odnosa do božjega uma »če izpolnjuje to (takšno biti), kakor jo je uredil božji um«,²⁷ z drugimi besedami - če uresničuje svoje (od Boga zasnovano) bistvo. V odnosu do človeškega uma pa je takrat resnična, »kolikor je sposobna (nata est) povzročiti o sebi (facere de se) pravo oceno (veram aestimationem)« oz. za stvari rečemo, da so lažne, »kadar so sposobne napraviti vtis nečesa, kar niso (sunt nata videri quae non sunt)«. ²⁸ Vendar pa se je potrebno zavedati, da o resnici stvari lahko govorimo le v drugotnem smislu, kajti resnica je v prvi vrsti v umu. Na razliki med odnosom do božjega in človeškega uma sloni tudi tradicionalno sholastično razlikovanje med ontološko (veritas ontologica) in logično resnico (veritas logica),²⁹ česar pa Tomaž v tem tekstu ne tematizira.

Ontološka resnica pomeni umni »ustroj« stvari, njihovo umno naravo ali inteligibilnost ter predstavlja temelj Tomaževega realizma.³⁰ Vsako

²⁶ Prim. QDV 1,2. V deseti disputaciji (o duhu) Tomaž opozori na etimološko povezavo med duhom (mens) in merjenjem (mensurare); ime »mens« naj bi prihajalo od »meriti« (nomen mentis a mensurando - QDV 10, 1).

²⁷ Z ozirom na skladnost z božjim umom stvar imenujemo resnična »in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum« (QDV 1,2).

²⁸ QDV 1,2.

²⁹ Morda bi bil ustrežnejši prevod za *veritas logica* »logiška« resnica - namreč resnica na ravni »logosa« (izjave ali govora), ker pridevnik »logičen« v tem primeru lahko vzbuja (napačen) vtis, da gre za resnico na ravni logike, t.j. v smislu (logične) veljavnosti.

³⁰ Takšnemu gledanju so navadno nasprotovali tisti Tomaževi interpreti, ki so poudarjali njegovo Aristotelovo dediščino in zavračali možne (neo)platoničnih vplive, pri čemer je izpostavljen primat dejavnega uma in logične resnice. Prim. J. Vande Wiele, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, v: *Revue Philosophique de Louvain* 52 (1954), 521-571. Avtor zanika »le transcendental 'vrai' comme l'expression de l'intelligibilité même de l'être« (562), zato zanj primarno velja »ens et res convertuntur«, medtem ko »ens et verum convertuntur« razume le kot odvisnost vse biti od božjega stvariteljskega uma (571).

bivajoče (ens) pomeni udejanjeneje (actus essendi) nekega bistva (essentia). Toda bistvo (kot umljivost bivajočega, kot kajstvo) ima svoj zadnji temelj v božjem umu.³¹ Stvari so umljive, ker jih v zadnji instanci misli Bog. V tem je tudi transcendentalnost resnice ali »resničnega« (verum). Inteligibilnost stvari je pogoj možnosti aдекватacije in na ta način sploh omogoča skladnost človeškega uma in stvari. Zato ni človeška umna duša tista, ki s svojo zmožnostjo umevanja vsega bivajočega podeljuje stvarem njihovo transcendentalno resničnost. Nasprotno, tako naravna stvar kot umna duša imata skupen temelj, ki njuno srečanje v umevanju sploh omogoča - skupno ustvarjenost v božjem umu. Primat ontološke predlogično resnico se izraža tudi v neodvisnosti resnice stvari od človeškega uma. Četudi človeka ne bi bilo, bi resnica stvari obstajala še naprej (v odnosu do božjega uma), če pa ne bi bilo ne človeškega ne božjega uma, stvari pa bi še obstajale - kar je sicer po Tomažu nemogoče - resnica ne bi imela nobenega pomena več oz. resnice preprosto ne bi bilo.³²

Kako pa je z logično resnico oz. resnico človeškega umevanja in govora (logos)? Zanimivo je, da Tomaž, čeprav je zvest Aristotelu³³ in slednji izvorno mesto resnice vidi v izjavi, svojih izvajanj o resnici ne prične z analizo sodb oz. izjav, temveč poskuša resnico najprej ontološko utemeljiti. V tretjem členu »De veritate« pa Tomaž preide na vprašanje logične resnice, čeprav v naslovu to ni neposredno razvidno. Naslovno vprašanje tega člena se namreč glasi: Ali je resnica samo v sestavljaljočem in razstavljajočem umu?³⁴

3. Predikativna resnica sodbe

Da bi razumeli, kaj Tomaž misli s sestavljaljočim in razstavljajočim umom (intellectus componens et dividens), je potrebno vedeti, čemu ta um zoperstavlja. Akvinec - v navezavi na Aristotela - razlikuje pri teoretičnem umu dve temeljni sposobnosti: prva zadeva preprosto uzrtje ali usvojitev (simplex apprehensio) neke stvari, druga pa vključuje sposobnost predikacije, ki o stvari tvori neko sodbo (iudicium). Za slednjo je potrebna diskurzivna členitev (divisio) preprosto dojete stvari ter nato

³¹ V tem se odraža platonsko-avgušinski element, ki ga nikakor ne gre podcenjevati pri sicer aristotelovsko naravnem Akvincu. Glede te tematike prim. C. Fabro, *Participation et causalité chez st. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961.

³² »(...) si uterque intellectus (i.e. divinus et humanus), rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret« (QDV 1,2).

³³ Tomaž je napisal (nedokončan) komentar k Aristotelovemu delu »Peri hermeneias« (do vključno II 2), kjer le-ta obravnava temeljno sovisje izjav in resnice.

³⁴ Prim. P. Wilpert, *Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin*, v: *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933), 56-57. Tudi ta neosholastični avtor Tomaža označi za »pravega Aristotelika« (56) in njegovo pojmovanje resnice razlaga v kontekstu sodbe.

združitev razčlenjenih momentov v celoto (*compositio*), kar je podlaga vsake sodbe. Medtem ko drugi um Tomaž poimenuje sestavljajoči in razstavljaajoči um, pa glede prvega nima enotne oznake. Tako govori o že omenjeni »(simplex) apprehensio«,³⁵ o »preprostem umu« (*intellectus incomplexus*),³⁶ o »um(evanj)u tega, kar je« (*intellectus quod quid est*) oz. o »umevanju nedeljivega« (*intelligentia indivisibilium*).³⁷ Najpogostejša oznaka za preprosti um pa je v *De veritate* »intellectus formans quiditate(m) rerum«, ki ga najustrezneje prevedemo z »um, ki usvoji kajstva (stvari)«,³⁸

Preprosti um pomeni usvojitev nečesa, uzrtje (v smislu dojetja) nekega »kaj« ali vpogled v nekaj.³⁹ Če vzamemo primer drevesa, bi usvojitev kajstva pomenila dojetje drevesa kot neke enotnosti, določenega nekaj, znotraj množstva zaznav njegove soseščine. Gre za dojetje navzočnosti dane stvari (*kot tiste stvari - drevesa kot drevesa - oz. v smislu kajstva stvari*), toda še pred vsako notranjo diferenciacijo te enovitosti. Pöltner govori o »predpredikativni odprtosti stvari« z razliko od »predikativne resnice sodbe«,⁴⁰ ki je delo sestavljajočega in razstavljaajočega uma. Na ravni preproste usvojitve še ni nobene možnosti resničnosti in zmotnosti; pri um(evanj)u tega, kar je, je um vedno resničen.⁴¹ Če palico v vodi dojamemo kot prelomljeno (kar je sicer zmotno), uzrtje le tega ni napačno, temveč resnično. Napačna bi bila sodba o prelomu palice. Kljub temu pa usvoje-

³⁵ Za besedo »apprehensio« je težko najti ustrezen slovenski prevod. V njej tiči dejanje prijeteja, zajetja in (umskega) dojetja. Tu bo večinoma prevajana kot »usvojitev«.

³⁶ »Intellectus autem incomplexus (...) apprehendit eam (i.e. quidditatem)« (ScG I, 59, 496).

³⁷ Tomaž ta izraz prevzame iz prevoda Aristotelovega »tôn adiairéton nóesis« v: *De anima* III, 6, 430a.

³⁸ Ob tem slovenski prevod »um, ki oblikuje kajstva stvari« (T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 178) ni ustrezen, čeprav latinski »formare« običajno pomeni »oblikovati«. Tomaž prevzame izraze »formare« in »formatio« iz latinskega prevoda Aristotelovih tekstov, ki so bili prevedeni posredno, iz arabskih prevodov Aristotela. To Tomaž sam pojasni: »Cum in re due sint, quidditas (...) et esse (...), his duobus respondet duplex operatio intellectus: una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam a Philosopho (...) dicitur indivisibilium intelligentia« (I Sent, 38, 1,3). Tako je pri Averroesu, medtem ko je pri Avicenni namesto »formatio« preprosto umevanje (Aristotelov »ton adiaireton noesis«) prevedeno kot »imaginatio«. Prevod »formare« z »oblikovati« vodi v nesporazum, ker ustvarja vtis, da je um tisto, ki tvori (oblikuje) kajstvo stvari. V resnici pa ga uzre oziroma dojame. Prim. M.-D. Chenu, n.d., 111-112 ter 153. Prim. tudi J. Owens, *Judgement and Truth in Aquinas*, v: *St. Thomas Aquinas on the Existence of God*. Collected Papers, (ed. J. R. Catan), New York 1980, 41.

³⁹ Opis odnosa med preprostim in diskurzivnim umom pa tudi poglobljeno analizo sovisja med resnico in sodbo pri Akvincu odlično napravi G. Pöltner v članku: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. *Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung*, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 563-576.

⁴⁰ G. Pöltner, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, 564.

⁴¹ »semper verus est (...) intellectus in cognoscendo quod quid est« (QDV 1, 12).

na stvar (*res apprehensa*) v preprostem dojetju ni le neko golo dejstvo, ki se vtisne povsem pasivnemu umu. Tudi na tej ravni je um aktiven - prav v dejanju usvojitve stvari kot take (t.j. v njenem kajstvu) se dogaja neko prvinsko, čeprav preprosto umevanje (*intellectio*). Šele tako dojeta stvar predstavlja podlago za analitični ali diskurzivni um oz. za dejavnost, ki ta um najgloblje karakterizira - tvorjenje sodb.⁴²

Tomaž pravi, da pri preprostem dojetju ni možno nikakršno ustreznje oz. adekvacija, ker gre na tej ravni za neke vrste »identiteto« med dojemajočim in dojetim (sam sicer govori o pojmu podobnosti - *similitudo*)⁴³ oz. med njima ni prave razlike. Šele takrat, ko se v umu sproži nekaj, kar je različno od neposrednega uzrtja - v čemer se kaže tudi specifika uma (*proprium*) in njegova različnost od dojete stvari - je možno poenačenje in posledično tudi resnica. Z drugimi besedami: sposobnost odmika od neposrednega dojetja je hkrati sposobnost *sodbe o* predmetu umevanja; prav sodba pa je tisto, kar je najbolj lastno (*proprium*) umu. V čem je bistvo sodbe? V izrekanju (kar je v bistvu postavljanje kot »thesis«) dojetega kot bivajočega (ali nebivajočega). »Intellectus iudicat de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse.«⁴⁴ V sodbi, torej v dejavnosti uma, ki sestavlja in razstavlja, je možna resnica in neresnica. Resnica torej ni v preprostem dojetju, ki je kot tako vedno resnično,⁴⁵ temveč v sodbi o dojetem. Na ta način pride Tomaž do Aristotelovega izhodišča, ki resnico postavi v izjavo oz. sodbo.

Ob tem pa se postavlja vprašanje, kako ustrezno misliti izvorno enotnost spoznavajočega in spoznanega v neposrednem dojetju. Spoznana stvar je namreč zunaj duha (*extra animam*) in zdi se, da mora Tomaž odgovoriti na spoznavno teoretski problem »mostu«. Kako je namreč zunanja stvar v enosti z umevajočim duhom? Omenjen problem se zaostri z razvojem novoveške filozofije, ki loči (duhovni) subjekt od (materialnega) objekta in poskuša naknadno vzpostaviti most med mišljeno stvarjo (v duhu) in stvarjo v zunanjem svetu. Toda ta specifično novoveški problem je Tomažu tuj. Človeška umna duša je vedno že odprta v svet in umeva bivajoče. V tej odprtosti umevanja prihaja do identitete med pogledom duha in izgledom stvari. Skupni temelj, ki srečanje stvari in uma, sploh

⁴² Tu bi lahko potegnili vzporednice s »Verstand« (razum) in »Vernunft« (um) pri Kantu in Heglu. Prim. J. B. Lotz, *Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel*, v: *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, 76-98.

⁴³ Tomaž to »similitudo rei existentis extra animam« primerja s čutom, ki sprejema čutni vtis (*sensus in quantum accipit species sensibilis*) - ko je čut takorekoč eno s predmetom čutenja (prim. QDV 1,3).

⁴⁴ QDV 1,3.

⁴⁵ Tomaž sicer govori tudi o resnici v umu, ki usvoji kajstva, toda v drugotnem smislu (*secundario et per posterius*). Neresnica uzrtja se dogodi takrat, ko npr. drevo dojame mo kot umetni drog, ko gre za napačno pripisovanje (*assignatio*), kar Tomaž poimenuje zmotnost opredelbe (*diffinitio*) - prim. QDV 1,3, zaključni del »responso«.

omogoča, Tomaž imenuje »species«. ⁴⁶ V spoznavajočem umu ni stvar sama, tudi ne podoba stvari, ki bi bila kot odslikava zunanje stvari neka nova stvar, temveč *species* (»podoba« v strukturnem smislu, v smislu forme, bistva oz. umljivosti kot take) stvari. *Species* je tisto, po čemer (*quo*) je stvar spoznana, umevana, in »v« čemer se srečata spoznavajoči um in spoznana stvar. Njuno identiteto, ki se vrši v *dejanju* spoznavanja (oz. umevanja) Pöltner imenuje »energetična identiteta«. ⁴⁷ »Energetična« v izvornem pomenu »energeia« kot aktualnost, dej (*actus*) - torej gre za identiteto v deju (in *actu*), v izvajanju umevanja.

Šele na podlagi te identitete v neposrednem umevanju se vzpostavi razlikovanje med spoznanim in spoznavajočim ali odmik, ki omogoča sodbo o stvari. V sodbi se dogaja izrekanje o bivajočem glede na njegovo »razkritost« ⁴⁸ v neposredni usvojitvi. Pri tem se v strukturi sodbe, ki jo lahko povzamemo s klasično formulo »S (subjekt) je (kopula) P (predikat)«, zrcali odnos med transcendentalnima določiloma: bivajoče (ens) in resnično (verum). V gramatikalnem subjektu se izreka (postavlja) bivajoče, čigar biti (kopula) se vedno že vrši na način razkritosti. Predikat zato ni zgolj neka ločena lastnost, ki bi bila subjektu naknadno pridana (predicirana, pripisana), temveč v njem odseva izvorna razkritost biti subjekta (bivajočega), takorekoč njegovo transcendentalno »resničenje« (dogajanje razkritosti) oz. »verum« kot obči način biti bivajočega (modus *generalis entis*). Zato kopulo (»je«, »biti«) v subjektu ne smemo razumeti kot naknadno povezavo dveh ločenih delov, temveč kot izvorno središče, kot izvorno identiteto (biti), ki predstavlja temelj enotnosti in različnosti »ens« in »verum«. Členi sodbe potemtakem niso *deli* bivajočega, temveč *momenti* enotne celote v njeni razkritosti. ⁴⁹

⁴⁶ Tu se spet kažejo neoplatonični elementi. Gre za nauk o idejah, o prapodobah, ki so izvorno v Bogu, v stvareh pa trpijo zaradi omejenosti in šibkosti materije, toda obenem omogočajo bit ter umljivost stvari. Pri Avguštinu imajo pojmi *forma*, *idea*, *species* in *ratio* v veliki meri identičen pomen. Prim. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reklam 8342, Stuttgart 1986, 29.

⁴⁷ Vgl. G. Pöltner, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, 568 in 576.

⁴⁸ Ontološka »razkritost« bivajočega je drugo ime za njegovo transcendentalno resnico, obenem pa nakazuje povezavo z grškim pojmom resnice »aletheia« v smislu neskritosti oz. razkritosti.

⁴⁹ S tem so zgolj nakazane posledice verbalnega razumevanja Tomaževih ontoloških osnov za filozofijo jezika, ki v marsičem spreminjajo tradicionalno perspektivo. Sodba ni razumljena kot združba subjekta in predikata, kjer kopula nosi vlogo - če uporabimo jezik logike - golega eksistenčnega kvantifikatorja (...), temveč se tako subjekt kot predikat razumevata iz skupnega »vira« (biti), ki ga kopula bolj skriva kot razkriva. Prim. G. Pöltner, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, 570.

5. Reflektivnost uma in resnica

Doslej se je pokazalo, kako Tomaž opredeli bistvo in mesto resnice: resnica se vrši v skladnosti uma s stvarnostjo, njeno izvorno mesto je v umu, natančneje v sestavljajočem in razstavljajočem umu. Toda zgolj ujemanje sodbe s stvarjo, katero le-ta izreka, samo po sebi še ni resnica. Sicer bi se utegnilo zgoditi, da je to ujemanje naključno, ne da bi človek izrecno vedel zanj. Z drugimi besedami: resničnost sodbe mora um na nek način zave-stno spoznati. Um mora poleg tega, da spoznava in izreka resnico stvari, tudi vedeti za to (svoje) spoznanje. Sposobnost uma, da se »upogne nazaj« (reflectit) na svoje lastno dejanje spoznavanja in umevanja, je imenovana refleksija. Resnica zahteva refleksijo uma, ki resnico tudi spozna *kot resnico*. Um je sposoben »popolnega povratka« (reditio completa) v sebe samega, v svojo lastno naravo.

O reflektivni naravi uma in znanem pojmu »reditio« (povratek) Tomaž piše v devetem členu *De veritate*. »Povratek« je nudil izhodišče najrazličnejšim razlagam. Sholastična tradicija je v njem videla bistvo zave-sti kot neposredno navzočnost subjekta samemu sebi, bit-pri-samem-sebi, kot »samoposest, popolno prežetje (Selbstdurchdringung) biti same sebe in popolna samoosvetlitev«. ⁵⁰ Max Müller v njem razbere pojem svobode, ki naj bi bila značilna za klasično metafiziko, namreč svobodo kot avtarkijo, kot samozadostnost. ⁵¹ Nasprotno pa Heidegger v njem vidi izrazit nastavek novoveškega subjektivizma ter njemu lasten pojem notranje zave-sti. ⁵²

Za boljše razumevanje te tematike si velja podrobneje ogledati ome-njeni deveti člen. Njegov naslov: »Ali je resnica v čutilih?« ⁵³ že nakazuje, da Tomaž ne sprašuje neposredno po naravi uma. Nasprotno, izhodišče njegovega razmišljanja mu nudi človek, čigar biti je vedno že *telesno* biti. Človekova odprtost v svet, odprtost za celoto bivajočega, ni odprtost neke breztelesne zavesti, temveč je človeška umna duša, ki je »na nek način vse«, vedno že inkarnirana, je »forma corporis«, je »oblikovanost« človeškega telesa. Zato so tudi čuti, kot momenti odprtosti, razumljeni pozitivno: ne kot ovira neki čisti duhovni substanci v kartezijanskem smislu, temveč kot omogočanje človekovega telesnega biti-v-svetu. Potrebno se je namreč

⁵⁰ E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München 1980, 136-137. Prim. tudi »reditio completa« pri J. B. Lotz, *Ontologia*, Barcelona 1962, 313.

⁵¹ Prim. M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Freiburg/München 1971, 35.

⁵² Heidegger poskuša ravno preko 9. člena QDV 1 napraviti prehod med Tomaževim razumevanjem resnice kot adevkvacije in Descartesovim novim pojmovanjem resnice kot (subjektivne) gotovosti (*certitudo*). Prim. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 176-177.

⁵³ Utrum veritas in sensu sit, QDV 1, 9.

zavedati, da Tomaž - kot tudi ostala srednjeveška filozofija - ne pozna novoveške subjektivnosti kot samostojne (duhovne) sfere, ki je ločena od objekta, niti ne pozna pojma zavesti, ki se v novoveški misli razvija po nastavkih Descartesovega »cogita«. Tomaž, podobno kot Aristotel, v prvi vrsti izhaja iz izkustva, iz opazovanja stvari, kakor se le-te kažejo same od sebe in zato vsaka naknadna spekulacija ostaja zavezana izvornemu izkustvu.⁵⁴

Ta pozitivni odnos do čutil potrди Tomaž sam. Resnica se namreč ne nahaja samo v umu, temveč tudi v čutilih, toda ne v obeh na isti način.⁵⁵ Čutila na svoj način zaznavajo stvar, v zaznavanju je določeno »znanje« (znanje o navzočnosti stvari tukaj in zdaj), ki Tomaža vodi do tega, da čutom pripiše določeno zmožnost sodbe. »Iudicium sensus« obstaja v tem, da »sensus cognoscit se sentire« (da čut ve za svoje zaznavanje) in »iudicat de rebus secundum quod est« (sodi o stvari glede na njeno danost; kolikor stvar je).⁵⁶ Ker priznava čutom določeno sposobnost resnice, pa se nato Tomaž vpraša, kako se dovršitev resnice v umu razlikuje od resnice čutov. Tu napravi svoje znano razlikovanje, ki temelji na treh različnih vrstah (spoznavnega) dejanja. Na najnižji stopnji so »nečuteče zmožnosti« (potentiae insensibiles), ki ne poznajo svojega delovanja (za primer služi ogenj, ki povzroča toploto). Naslednjo stopnjo predstavljajo »čutne zmožnosti« (potentiae sensibiles), ki poleg dejanja čutenja (cognoscit sensibile) na nek način poznajo svojo dejavnost (cognoscit se sentire). Čutna zmožnost torej nosi zametek povratka k sebi sami, v svoje lastno bistvo (incipit redire ad essentiam suam), toda ta povratek ni nepopoln (non completur eius reditio). Nasprotno pa za umne substance (substantiae intellectuales) velja, da so sposobne popolnega povratka v svoje lastno bistvo (redeunt ad essentiam suam reditione completa). Tako spoznavajoči um zaznamujejo vsa tri dejanja: (1) spoznavnaje stvari (cognitio rei), (2) poznavanje lastnega spoznanja (cognitio actus cognitivi) in (3) spoznanje lastnega bistva (cognitio essentiae propriae) ali popoln povratek

⁵⁴ Zato je potrebna velika previdnost, če se Tomaževo misel razlaga z novoveško terminologijo (npr. subjekt, zavest, samozavedanje etc.), ker ti pojmi izhajajo iz povsem drugačnega miselnega horizonta. Celo Descartes, oče novoveške subjektivnosti, v latinskem besednjaku nima na voljo besede »zavest«. »Conscientia« (ki je podlaga današnji besedi v romanskih jezikih) ima izrazito moralno konotacijo, zato »consciis sum« pomeni vestnost, nikakor pa ne (spoznavno teoretskega) samozavedanja. To vlogo prevzame pri Descartesu »cogito«, ki spremlja (ve za, se zaveda) vsak predmet mišljenja (cogitatum). V prevzemanju novoveških pojmov je često tudi težava neosholastičnih interpretacij. Prim. J. B. Lotz, *Ontologia*, 313, ko govori (v latinščini napisanem učbeniku) o »consciencia sui« (!) in v oklepaju doda - v pojasnilo - svoj nemški izvirnik »Selbstbewußtsein« (samozavedanje).

⁵⁵ »(V)eritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo« (QDV 1, 9).

⁵⁶ Prim. QDV 1, 9.

v samega sebe (*reditio completa in seipsum*). To zadnje dejanje je torej lastno le umu ter ga zato razlikuje in odlikuje med ostalim bivajočim.⁵⁷

Ob tem je potrebno opozoriti na preuranjenost nekaterih sklepov. Tomaž uma ne poenači s Descartesovo substanco, ki bi bila neka vase zaprta in brezsvetna »*res cogitans*«. »*Substantia intellectualis*« pomeni tisto samostojno bivajoče (*substantia*), ki ga odlikuje umna narava (*intellectualis*), ki svoje biti vrši na samostojen način in je po umevanju odprto za celoto bivajočega. Da je ta odprtost ključna za umno naravo, se kaže tudi v medsebojnem sovisju dejanj. Prvo dejanje je odprtost nečemu zunaj sebe, drugo se le-tega zaveda in ga obenem predpostavlja, tretje pa prihaja po prvih dveh. To pomeni, da vedenje za svoje lastno bistvo predpostavlja pot navzven, odprtost drugosti in da ne gre za neko vase zaprto, povsem neodvisno od sveta in s tem avtarkično samozavedanje. V Husserlovem jeziku bi lahko rekli, da zavest ni zaprtost vase, temveč je vedno že intencionalna odprtost v svet. Tu se skriva tudi Tomažev odgovor Heideggrovemu očitku, da uvaja neko notranjo zavest v Brentanovem smislu. Človeško bivajoče, ki je zaradi svoje umne narave odlikovano ali dovršeno bivajoče,⁵⁸ nima le odnosa (raz)umevanja do vsega bivajočega, temveč se nahaja tudi v (umevajočem) odnosu do svojega lastnega biti. Odprto je za svoje lastno biti (kar je temeljno za »povratek«) oz. človeku je lastno biti razprto, to pa je tudi po Heideggru bistvo človeka.⁵⁹

Da je potrebno biti previden tudi pri interpretaciji »*reditio*« kot popolne samoposesti, kot samoosvetlitve duha, izhaja iz dejstva, da človekovo spoznavanje ni popolno in da človek ni nikoli v posesti absolutne resnice. Človeški um ni božji um. Zato se Tomaž v preostalih treh členih prve »*quaestio*« sprašuje po odnosu med resnico in zmoto. Deseti člen nosi naslov: Ali je kakšna stvar neresnična?⁶⁰ Tomaž pojasni, da je v absolutnem (transcendentalno-ontološkem) smislu, ki pomeni spoznatnost stvari s strani božjega uma, vsaka stvar resnična, da pa v odnosu do človeškega uma stvari lahko označimo za lažne, »kadar se neka stvar po zaznanih lastnostih pokaže drugače, kot je tista narava, ki je njen resnični temelj.«⁶¹ Vendar ne gre za *nujno* povzročanje zmote (*non necessario falsitatem causat*) s strani lažne stvari v človeškem duhu, zato je očitno, da bo potrebno temelj zmote iskati pri človeku.

⁵⁷ Vsi latinski navedki iz QDV 1, 9.

⁵⁸ Tomaž umne substance označi kot »*perfectissima in entibus*« (QDV 1, 9).

⁵⁹ Prim. M. Heidegger: »'Bistvo' tubiti (t.j. človeka, op. B.K.) je v eksistenci.« (§ 9, 70), slednja pa je (vselej moje) »(b)iti samo, do katerega je tubiti lahko v takem ali drugačnem, vedno pa v nekem razmerju« (*Bit in čas*, § 4, 32, lasten prevod).

⁶⁰ *Utrum aliqua res falsa sit?* (QDV 1, 10). »*Falsus*« ne moremo enoznačno prevesti, saj pomeni neresničnost v smislu lažnosti (lažno zlato), potvorjenosti, nepristnosti, zmotnosti.

⁶¹ »(Q)uando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa« (QDV 1, 10).

Če je resnica opredeljena kot skladnost ali adekvacija, pomeni nerescnica neskladje ali neujemanje uma s spoznavano stvarjo. Ali se to neskladje, ki je obenem zmota, dogaja že na ravni čutil, je vprašanje enajstega člena. V določenem smislu je možno, da se čuti motijo, ker so s svojim »iudicium sensus« sposobni tudi neke osnovne resnice. Toda kakor resnica, tako je tudi zmota v prvi vrsti v umu. V zadnjem členu, ki nosi naslov »Ali je zmota v umu?« se Tomaž podrobneje posveti naravi uma. Že etimologija besede »intellectus« po Tomažu kaže temeljno poslanstvo uma, da spozna to, kar je stvari najbolj notranje (intima rei cognoscit) oz. »intelligere« (umevati, uvideti) prihaja od »intus legere« (znotraj brati). Medtem ko čuti in predstave ostajajo na površini pri nebitvenih lastnostih, pa je samo intelekt tisti, ki prodre v notranjost in doseže bistvo stvari.⁶² Kar se tiče preproste usvojitve stvari, je um, kot je že bilo povedano, vedno resničen. Prav tako je um nezmožljiv pri »samoumevnih« načelih, saj slednja vedno predpostavlja in izvaja v umevanju. Tomaž jih imenuje »habitus principiorum«, torej tista načela, ki v formalnem smislu vodijo vsako (raz)umevanje. Toda ko um začne z dejavnostjo razstavljanja in sestavljanja, torej tvorjenja sodb, se lahko zmoti. Zmota je v sodbah, ki niso skladne s stvarjo, katero izrekajo. Tako Tomaž po eni strani ohranja sposobnost uma, da spozna resnico, po drugi pa k umu spada možnost zmote.

Toda omejenost človeka ni le v možnosti zmote, temveč tudi v nezmožnosti, da bi njegov um izčrpno in v celoti spoznal stvarnost oz. da bi postal enak Božjemu umu. Zato je potrebno stavek, da »um doseže notranjost in bistvo stvari« dopolniti s stavkom: »bistva stvari so nam neznan.«⁶³ Znana je Tomaževa trditev, da niti bistva muhe ni mogel izčrpno raziskati noben filozof.⁶⁴ Kako torej misliti dva na videz nasprotna stavka? V skladu s celovitim Tomaževim pogledom, kjer ima človeško spoznanje delež na Božji resnici. Vse, kar je, vse bivajoče, se človeškemu umu razkriva v svojem bistvu, toda to bistvo temelji v spoznanosti ali mišljenosti vsega bivajočega s strani Božjega uma. Zato se sploh lahko kaže v svoji umljivosti. To ne pomeni, da ima človek le »del« resnice, temveč da jo je deležen na delen način (per participationem), nikoli pa ne celovito (totaliter). Tega pa spet ne gre razumeti negativno, češ človek ne dospe nikoli do zadnjega in dokočnega spoznanja stvarnosti, temveč nasprotno: človeku je sploh dano umevati bivajoče in sebe samega, človek je deležen umevajočega odnosa do stvarnosti in to ga navdaja s čudenjem in hvaležnostjo.

⁶² »Sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit.« (QDV 1, 12). Na drugem mestu podobno: »Intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam.« (STh I/II, 31, 5c).

⁶³ »(R)erum essentiae sunt nobis ignotae« (QDV 10, 1).

⁶⁴ »Cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit unquam perfectae investigare naturam unius muscae.« (Symb. Apost., Prolog., n. 864).

6. Božja in ustvarjena resnica

Poskus uravnoteženega odnosa med človeškim umom in njegovo sposobnostjo spoznanja resnice ter božjim umom z njegovo večno resnico predstavljajo členi od štiri do osem, med katerimi je sedmi člen izrazi- to teološki⁶⁵ in odstopa od siceršnje tematike. V vseh členih se čuti, da Tomaž sprejema človekovo končnost in omejenost. Res je, da je pri tem verjetno igral določeno vlogo tudi spor s t. i. »radikalnimi aristoteliki«,⁶⁶ ki so tajili individualnost uma ravno zaradi precenjevanja njegovih sposobnosti: um naj bi namreč v spoznanju večnih resnic presegal končno in časno zemeljsko stvarnost. Nasprotno pa Tomaž ohranja omejenost človeškega umevanja. Tako v četrtem členu, ki nosi vprašanje »Ali je samo ena resnica, po kateri (*qua*) je vse resnično?« odgovarja nikalno. Takšen odgovor sledi že iz dejstva, da »resničen« (*verum*) podobno kot »bivajoč« (*ens*) ne moremo izrekati enoznačno. Resnica se izreka na analogen način. Če govorimo o resnici v Bogu (v božjem umu), gre tu za resnico v primarnem (*primo*) in pristnem smislu (*proprie*). Tu gre tudi za eno samo resnico. V človeškem umu pa je resnica v drugotnem (*secundario*), čeprav pristnem smislu. V stvareh je resnica v drugotnem in nepristnem smislu (*improprie*), kajti pristni pomen resnice je vezan na um, kot je bilo ugotovljeno že v drugem členu. Pri resnici v človeškem umu Tomaž izrecno govori o pluralnosti resnic, čeprav imajo vse svoj temelj v Božjem umu (so iz slednjega »izpeljane« – »derivantur«).⁶⁷ Za ponazoritev Tomaž to primerja z enim obrazom, ki na različne načine odseva v zrcalu (*plures similitudines in speculo*). Kajti človeška resnica je pri Tomažu vedno posredovana s svetom, z ustvarjenimi stvarmi, in ne sprejema platonično-avguštin- ske iluminacije kot neposrednega stika med človeškim in Božjim umom.

V naslednjem členu Tomaž v svoje razmišljanje vključi še časovno razsežnost in se sprašuje, ali je še kakšna druga resnica razen prve resnice (v Bogu) večna. V diferenciranem odgovoru pokaže, da je govor o večnih resnicah (v množini) zmoten, kajti v Bogu je ena sama resnica, ki ne pozna ne množstva ne časa (čas pa je pojmovan kot množstvo pod vidikom časovnega spreminjanja).⁶⁸ Posledično bi lahko rekli, da človeški um prin-

⁶⁵ Naslovno vprašanje se glasi: »Ali resnico v Bogu izrekamo glede na njegovo bistvo (*essentialiter*) ali glede na (božje) osebe (*personaliter*)?« (QDV 1, 7).

⁶⁶ Prim. K. Flasch, 355-362. Običajno so imenovani tudi »(latinski) Averroisti«, pri čemer sta mišljena predvsem Siger iz Brabanta in Boecij iz Dacije.

⁶⁷ »Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates.« (QDV 1, 4).

⁶⁸ »[Deus] non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet sed una cognitione cognoscit omnia (...) similiter etiam sua cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur quae abstrahit ab omni tempore omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno« (QDV 1, 5).

cipielno ne more biti v posesti večne resnice. Če je večna resnica le pri Bogu, to pomeni, da nobena ustvarjena resnica ni nespremenljiva (*immutabilis*). Prav to je predmet šestega člena.⁶⁹ Tudi tu si Tomaž prizadeva za pravo razumevanje odnosa med prvo, nespremenljivo resnico in spremenljivo resnico stvari (spremenljivost v smislu časovnega spreminjanja stvari). V tem kontekstu izrecno govori o odnosu deležnosti (*participatio*): ustvarjene stvari so deležne, imajo delež na prvi resnici (po svoji ontološki resnici), čeprav so same podvržene spreminjanju.⁷⁰ Osmi člen poskuša odnos do prve resnice zagovarjati pred težavo, ki jo povzroča obstoj umanjkanja. Če je umanjkanje prav tako resnično (npr. slepota), se pojavi dvom, ali vsaka resnica zares izhaja iz prve resnice (a *veritate prima sit*). Toda negacija, kateri ne ustreza kaka pozitivna realnost, je zgolj dejanje uma. To dejanje pa je nekaj (pozitivnega) in kot tako ima svoj izvir v Bogu.

Tomaž torej tudi pri obravnavanju sposobnosti človeškega uma, da doseže resnico, ostaja »realist« s poslušom za izkustveno stvarnost. Čeprav takorekoč samoumevno predpostavlja prvo, absolutno in večno resnico, slednja kot taka ostaja človeškemu umu nedosegljiva. Toda ta resnica človeku ni tuja in zaprta, temveč se mu razkriva in daje. »Naš duh (*mens*) vidi včasih več, včasih manj resnice same (*de ipsa veritate*), medtem ko ona ostaja v sebi in se ne veča niti ne manjša.«⁷¹ Človek je resnice deležen; povabljen je, da se odpre njenemu deležu (kar pa ne pomeni »delu«), da sprejme delež (»*partem capere*«, ki etimološko utemeljuje »*participatio*«) na njej in je soudeležen pri njenem sijaju (*splendor veritatis*).

7. Po Tomažu Akvinskem

Akvinčevo pojmovanje resnice je neločljivo povezano z ontološkimi temelji njegove filozofije. Slednja predpostavlja (*transcendentalen*) red v stvarstvu, ki izhaja iz Božjega stvariteljskega uma. Vsako bivajoče (*ens*), ki mu je dano biti (*esse, actus essendi*), je obče umljivo oz. uteleša neko univerzalno bistvo (*essentia*). Ta *transcendentalna* umljivost ali resničnost bivajočega je temelj adekvacije. Stvari narekujejo svojo resnico umu; one so merilo umevanja. Toda ontološkega reda v svetu ni moč misliti brez njihovega temelja, brez Božjega uma, ki prav v »razkritosti« (resnici) bivajočega razodeva sam sebe, »se komunicira« (v etimološkem pomenu) in vzpostavlja občestvo (*communio*) s človekom.

⁶⁹ »*Sexto quaeritur an veritas creata sit immutabilis*« (QDV 1, 6).

⁷⁰ »[R]es creatae variantur quidem in participatione veritatis primae, ipsa tamen veritas prima secundum dicuntur vera nullo modo mutatur« (QDV 1, 6).

⁷¹ Ta Avguštinov citat iz dela »*De libero arbitrio*« navaja Tomaž v QDV 1, 6.

Novoveški premik resnice (um) v svobodo⁷² (volja) pa ima svoje nastavke že neposredno po Tomažu Akvinskem. Janez Duns Scotus s svojo esencialistično metafiziko, ki obenem - le na prvi pogled paradoksalno - vodi v ultrarealizem, postavlja povsem drugačen pogled na svet.⁷³ Aristotelsko-Tomažev primat intelekta in občosti se umika posamičnosti. Na račun večje vloge posameznika, izza katere stoji pojmovanje Boga kot ljubezni in volje (ki po svoji volji ustvarja enkratne in neponovljive pozameznike), se v ozadje pomika razumevanje Boga kot modrosti in umnosti, pri katerem občost - ki je lastna umu - vedno preveva posamično stvaritev. Viljem Ockham to težnjo zgolj dovrši: izhodišče ni več bivajoče (ens), ki uteleša obče bistvo, temveč stvar (res) kot absolutna posameznost, ustvarjena po volji Boga, ki bi mogel ustvarjati tudi drugače. S tem je dokončno izgubljen ontološki red sveta, ki bi imel svoj temelj v Božjem umu. Človek je tisti, ki je s svojim umom poklican v množstvu posamičnih stvari zasnovati nek red (nekaj občega), kjer pa je to snovanje povsem prepuščeno njemu in ima zato celotna vednost (znanost) provizoričen in hipotetičen značaj. Nastavek kopernikanskega obrata leži že tukaj - ne ravna se um po stvarih, kot je to po Tomažu, temveč um sam zasnuje red med stvarmi. Resnica izgubi naravo adekvacije.

Descartes je prvi, ki je bivanjsko začutil odsotnost »notranje« resnice sveta in zato resnico iskal tam, kjer se mu je zdelo edino mogoče: v svoji lastni subjektivni *gotovosti*. »Verum« je zveden na »certum«. Kant resnico, ki jo je novi vek prenesel v subjekt, poskuša rešiti subjektivne poljubnosti s formalno strukturo uma, z občimi kategorijami, ki so sicer »v« subjektu, toda objektivnejše kot vsaka (zunanja) objektivnost in ki edine zagotavljajo od subjekta neodvisno vednost ter resnico. Kant je v nekem smislu diametralno nasprotje Tomažu, njegova resnica je »obrnjena adekvacija«, kjer se stvari ravna po umu. Primat volje in subjektivnosti, ki zaznamuje novi vek, pa dokončno razgali Nietzsche, ki resnico poistoveti z voljo, ta volja pa ima svojo notranjo »resnico« - namreč moč. Volja je vedno volja do moči, v njeni službi pa stoji tudi resnica. Ključni problem pri tem ni izguba resnice kot objektivnosti, marveč izguba nekega načina biti (človeka), ki bi bilo odprto za resnico kot nekaj, kar ga presega, kar ni v njegovi oblasti, kar pa mu obenem podarja njegovo lastno razumevanje in s tem njega samega. To prizadevanje stoji izza sodobnega Heideggrovega mišljenja biti, ki resnico pojmuje kot nerazpoložljivo razkritost biti, ki se človeku razpira v njenem zgodovinskem dogajanju. Prav ta moment odprtosti, spoštovanja in hvaležnosti resnici, ki nosi globljo ek-

⁷² Prim. op. 2.

⁷³ Glede pojmovanja biti pri Dunsu Scotusu in njegovega vpliva na novi vek prim. L. Honnefelder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant - Pierce)*, Hamburg 1990.

sistencialno razsežnost, pa preveva tudi Tomaževo pojmovanje resnice.

Pri iskanju odgovora na izziv današnjega zgodovinskega trenutka z njemu lastnim iskanjem resnice zato lahko tudi Tomaž Akvinski postane ploden sogovornik. Toda ob tem ne sme biti v ospredju nekritično povzemanje njegovega nauka, ki ga predstavljajo - pogosto pa tudi zakrivajo - naknadne interpretacije, temveč tisto Tomaževo izvorno in celovito bivanjsko izkustvo, ki je navdihovalo njegovo misel: izkustvo danosti (podarjenosti) bivajočega, ki zastonjsko prejema biti iz brezdanjega vira (origo) in temelja (principium). Misleci ne učijo nobenega nauka, temveč (nam) dajo za misliti, pravi Heidegger.⁷⁴ Kadar se poskušamo približati Tomažu v tem izkustvu, ko nas nagovori tudi njegov molk, ki je zaznamoval konec njegovega življenja,⁷⁵ takrat nam da veliko za misliti.

Povzetek: **Branko Klun: Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem**

Članek analizira pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem na podlagi njegovega dela *De veritate*. Pri tem uvaja drugačen interpretativni horizont Tomaževe ontologije, ki vključuje verbalno razumevanje »biti« (esse) in deležniški značaj participa »bivajoče« (ens). Ob spremenjenih ontoloških izhodiščih na novo opredeli razmerje med človeškim umom, stvarnostjo in Božjim umom. Tomaževa definicija resnice kot adekvacije predpostavlja ontološko umljivost stvarnosti (ontološka resnica, ki ima temelj v Božjem umu), kar je pogoj za resnico sodbe (logična resnica, ki jo izreka človeški um). Za razliko od večne resnice Božjega uma je človeški um dovzeten za zmoto in je deležen resnice le na končen in omejen način.

Ključne besede: Tomaž Akvinski, ontologija, epistemologija, metafizika, srednjeveška filozofija, resnica, intelekt.

Summary: Branko Klun, Conception of Truth with Thomas Aquinas

The author analyzes the conception of truth with Thomas Aquinas on the basis of his work *De veritate*. He introduces a different interpretative horizon of Thomas' ontology including the verbal understanding of Being (*esse*) and the participial character of being (*ens*). On the basis of the changed ontological starting points he re-defines the relation between human intellect, reality and Divine intellect. Thomas' definition of truth

⁷⁴ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart (7. izd.) 1994, 214.

⁷⁵ Prim. B. Forte, *Ko je Tomaž umolknil*, Ljubljana 1999.

as adequation presupposes ontological intellegibility of reality (ontological truth based on Divine intellect), which is a condition for the truth of judgement (logical truth expressed by human intellect). In contrast to the eternal truth of Divine intellect, human intellect is susceptible to error and participates in truth only in a finite and limited manner.

Key words: Thomas Aquin, ontology, epistemology, metaphysics, medieval philosophy, truth, intellect.

Katarina Kompan Erzar

Strah in pogum narcističnega sveta

V našem prispevku bi radi podali pogled na Kocbeka skozi njegove štiri vojne novele, zbrane v zbirki *Strah in pogum*. Zanimalo nas bo, o čem v resnici govorijo novele, ki so ostale zavite v dvoumnost in nasprotujoče si kritike.¹ Pri tem bomo sledili temeljnemu afektu, ki ga v različnih položajih izražajo glavni junaki novel. Zanimalo nas bo kakšne odnose imajo, kakšen je svet, v katerem živijo in se odločajo. Skozi čustveno strukturo odnosov, kakor jih doživljajo glavni junaki, se bomo približali tudi dobi, v kateri živijo in jo sooblikujejo.

Najprej bomo pogledali, kakšni so junaki, ki vstopijo v vojno, kdo so ti mladi fantje, ki so v vojni prepoznali možnost za svoje uresničenje. So to res trdni, samozavestni heroji, ali morda fantje, ki so v vojno že vstopili utrujeni, izpraznjeni in so v vojni videli priložnost, da si dokažejo, da so zmožni velikih dejanj, da pomirijo svoj razrvani in osamljeni notranji svet? Videli bomo, da ti fantje in dekleta ne izražajo sočutja, ne lajšajo bolečine sebi in drugim, ne vzbudi se jim »nagon po preživetju«, ampak šele v vojnih razmerah vidijo prvo možnost, da bi uresničili sami sebe in da bi pokazali svetu svoj pravi jaz, ki je pogumen, odločen, živ in samozavesten, zmožen velikih dejanj.

Običajno te junake predstavljajo kot ljudi dvoma, ljudi pred odločitvijo: »Junaki vseh štirih besedil, izobraženci, so postavljeni v mejne položaje, v katerih se odločajo med strahom in pogumom, med nepristno in pristno eksistenco, med zvestobo zgodovini in zvestobo lastni osebi.«²

Seveda ne gre za to, da bi bili ti posamezniki postavljeni v neko mejno situacijo, ne odločajo se zanjo, ampak smejo začutiti svoj pravi jaz šele takrat, ko se zunanji svet sesuje. In ta pravi jaz je krhek, razdrobljen, ponižan, potlačen in na smrt prestrašen, predvsem pa ni navajen živeti v zunanjem svetu, ni pripravljen stopiti med ljudi drugače kot v izrednih razmerah. Glavni junaki so izgubili vsako oporo za svoj lažni jaz, tisti, ki se svetu prilagaja, saj se na nepredvidljivost ne moreš prilagoditi. Tako v noveli *Temna stran meseca* izvemo, kdo je glavni junak: »Sem namreč eden tistih, ki so sami sebi odtujeni.«³ In od kod prihaja: »Naj odkrito povem,

¹ Prim. spremna beseda v: E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana, 1996.

² J. Virk, spremna beseda v: E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana, 1996, str. 24.

³ Vsi citati so iz: E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996.

da sem bil vse življenje strahopetec in da sem se doslej brez uspeha bojeval zoper to telesno in duševno muko. Bojazen je bila že od vsega začetka sestavni del moje narave. Kar pomnim, sem bil podvržen grozi pred neznanim in nenadnim. V družini me nihče ni plašil, celo trudili so se, da me obvarujejo pred neumnimi strašilnimi igrami, /.../ in vendar sem bil kljub temu neprestan in brezupen plen strahu in nemira.«⁴ Kasneje je ta strah postajal vedno hujši. »Spominjam se, kako me je jesenske dneve, ko sem začel hoditi v drugi razred ljudske šole, obšla vselej, kadar sem legel v posteljo, taka neznanska groza, da sem zakričal, sicer bi me zahliknilo.«⁵ Edini način, kako je lahko razrešil notranjo tesnobo in strah, je bil beg pred notranjim strahom v velika dejanja.

»Začel sem se braniti z junaštvii, ki sem se silil vanje /.../ Čim bolj me je tesnilo, tem bolj sem se skušal rešiti v dejanju, po drugi strani pa me je tem bolj pogrezalo v grozo, čim bolj sem se skušal določiti.«⁶

1. Ranljivost narcističnega sveta

Izredne razmere, vojna, izdajstvo, ki predstavljajo okvir Kocbekovih novel, se v posamezniku, ki je narcistično čustveno ranljiv⁷ in odziven na popolno dvoumnost vojnih razmer, zrcalijo kot raztreščenje jaza, kot nevzdržna napetost in občutje praznine. Hkrati pa je to vzdušje zanj zelo domače, v tem vzdušju se v njem prebudi želja, da bi se uresničil, ne pa želja, da bi pomagal drugim, da bi slišal drugega. Drugi bi v izrednih razmerah občutili jezo, bes, željo po samoohranitvi in po stiku, po odnosu, narcistična osebnost pa najde možnost, da uresniči sama sebe.⁸

Tudi sama se zave svojega zanikanja, prikrivanja, lažnega jaza, lahko bi rekli, da na dan pride njena do tedaj uspešno prikrita čustvena vojna.

»Spoznal sem, da vse življenje živim v bunkerju, da živim nepristno, izumetničeno življenje. Neizmeren sram me je obšel, ko sem kakor v ogledalu videl svoj kramarski obraz, same račune na vse strani, do preteklosti, do sedanosti, do prihodnosti, do prijatelja in celo do sovražnika. Ohraniti sem se hotel s čim manjšimi napori, ohraniti sem se hotel sredi dobe, ki je eno samo žrtvovanje,«⁹ pravi glavni junak prve novele. Samota, ki jo zdaj doživlja v zunanjem svetu, je zanj tako boleča, da se z njo ne more soočiti, frustracija tako huda in jeza tako razdiralna, da se z bunkerjem poistoveti.

⁴ N.d., 46.

⁵ N.d., 47.

⁶ N.d., 47.

⁷ R. Klein, R., *Closet narcissistic disorder, The Masterson Approach*, Newbridge professional programs, New York 1995.

⁸ A. Miller, *Drama je biti otrok*, Tangram, Ljubljana 1992.

⁹ E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 74.

Prvič v svojem življenju se je prisiljen soočiti s sramom, s čutenjem, ki je eno osnovnih čutenj vsakega otroka ob njegovem vstopu v svet in ločitvi od staršev. In če je moral kot otrok vsa ta čustva zanikati in potlačiti, ker jih ni nihče slišal, ga bodo šele najostrejšje zunanje razmere prisilile, da se jih znova zave.¹⁰ Občutje prebujanja temeljne potrebe po samostojnosti, iniciativnosti bo izbruhnilo na dan. In Kocbekov opis je eden najmočnejših opisov bolečine tega prebujanja jaza.

»Vse življenje sem prebil v bunkerju, mladost sem preživel v temi, obdal sem se s pretirano varnostjo, nadel sem si umetno, nepristno naravo, sam sem se spremenil v bunker. Čimprej moram iz oklepa, izpostaviti se moram čistemu vetru, stopiti moram na čistino zgodovine. Spoprijeti se moram z njo tak, kakršen sem, ne smem več odlašati.«¹¹

Drugi obraz prestrašenega in potlačenega pravega jaza, praznine je molk.¹² Ali se zaprem v bunker ali pa molčim. »Molk mu je postal resnica tudi v najtežjih trenutkih. Kadar koli je mogel, se je zapredel vanj in z mislimi segal v globino, da bi se dotikal dna. Toda dna doslej še ni otipal, kljub izkustvu, ki se je čistilo, in kljub miselni izobrazbi, ki jo je nadaljeval v partizanih, si še ni mogel zgraditi trdnih temeljev. Kljub vsemu se je še vedno hranil iz nedoločene in nepreverjene resničnosti. Tema in svetloba okrog njega sta bili enako neizprosni in enako vabljivi.«¹³ Junaki se soočajo z občutji praznine, nemoči, ujetosti, norosti, gnusa in sramu. Če zunaj ni več kriterija pristnosti in nepristnosti, kaj posamezniku ostane, kako naj se odloča, kaj je tisti notranji kriterij, ki naj ga vodi? Kaj je pravi jaz? Junaki nam na vprašanje »Kdo sem?« ponujajo več rešitev: rešitev v krščanskem etosu, v marksistični ideologiji, v odporu proti sovražniku, v lojalnosti do soborcev, lojalnosti do institucije, krščanski idologiji, in nič od tega jih ne pripelje do pravih odločitev, do pravega dejanja, ki bi jim dalo temeljno gotovost. Zakaj ne? Ker nihče izmed njih ne vzpostavi niti enega pristnega odnosa. Nihče izmed njih ne ponudi rešitve v odnosu. Nihče izmed njih namreč ne more nikogar drugega začititi, se v drugega ne more vživeti, ker nima stika s sabo. Edino, kar ga prebudi v življenje, je groza vojnih razmer. Zunanje okoliščine mu začnejo zrcaliti njegovo notranjost, posameznik se v njih prepozna, ponotranji jih kot svoje in se, ker so te okoliščine izrazito boleče in razdiralne, znajde v najhujši stiski, kar jih opisuje psihoterapevtska literatura. To je stiska raztreščenja jaza, narcistične praznine. »Hodil je s Štefanom in poslušal skupne pridušene stopinje. Še vedno sta hodila v korak, včasih je zvok odmeval zamolklo, včasih pa se je popolnoma zgubil v mehkih tleh. Hodila sta enakomerno in nenehno vzdrževala isto razdaljo. Štefan je delal vedno enake korake,

¹⁰ A. Miller, *Drama je biti otrok*, Tangram, Ljubljana 1992.

¹¹ E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 53.

¹² M. Maine, *Father hunger*, Gürze Books, Carlsbad 1991.

Damjanu pa se je zdelo, da ga brez volje posnema. Naenkrat je začutil, da je ujet v ustroj preproste telesne navade, ki mu je bila od nekdaj ljuba, zdaj pa je odkril njeno zavratnost. Izginjal je v podzavestni strasti, tonil je v besne kretnje, vedel je, da ga glušijo in delajo topega.«¹⁴ Morda je to eden najlepših opisov nemega besa, ki razjeda krhki pravi jaz. Če posameznik tega besa ne more občutiti, potem se njegov jaz razkroji. »Branil se je preproste omame in ni mogel nič zoper njo. Vedno bolj ga je razvezavalo, drobil se je in razpadal.«¹⁵

Najbolj zanimivo pri vseh junakih novel je, da nihče ne čuti jeze, besa, krivice, da se nihče nikoli ne razjezi, nikoli ne preklinja vojne, krutosti, se ne upre medsebojnemu sumničanju in prikrivanju. Vsi igrajo igro zanikanja, leporečja, dvoumnosti, vsi skušajo ohraniti trezno glavo in mirno kri ter se skrivajo za velike ideale in vzvišena čustva, okrog njih pa teče kri in se razrašča sovraštvo. Kje so vsa ta čutenja pri glavnih junakih? Kaj jih zadržuje? Svojega čutenja ne morejo vzeti zares, ne vzamejo ga nase, ampak ga pripišejo okoliščinam. Ali se poistovetijo z zunanostjo, zaprejo v molk in s tem izognejo sebi, ali pa za svoje čutenje okrivijo zunanost in odgovornost za svoje čutenje, mišljenje in življenje ločijo od sebe. Tako imamo na eni strani te boleče praznine tip neodločneža, ki se zapre vase in ne vzpostavi nobenega odnosa, zato da se ne bi bilo treba soočiti z jezo, ponižanjem in razvrednotenjem, ki ga čuti otrok-bunker, na drugi pa tip fanatika, ki druge okrivi za svojo nesrečo in pred odnosi in soočenjem s seboj pobegne v togo in povsem mehansko izvrševanje nekih pravil. To naredi junak v noveli Ogenj: »Vi ste bili mladi v srečni dobi, ko je bil svet še navidezno enoten, mi pa živimo svojo mladost v popolnoma razbiti dobi. Vse je razdrobljeno v človeku in izven njega. Prav zato pa si danes mlad človek tem strastneje želi enotnosti vsega, kar obstaja. Naša težnja po enotnem počelu se je spremenila v strast in ta strast se ne more potešiti prej, preden cilj ne bo dosežen.«¹⁶

Idealizacija preteklosti mu omogoči, da sploh upa stopiti v svet, kjer nastopi kot žrtev razmer. Vse, kar je v njem, doživlja, kot da bi se dogajalo izven njega. Raszutje svojega lažnega jaza, praznino, ki nastopi, ko se podrejo zunanja hierarhična razmerja, skuša rešiti z lojalnostjo do zunanjega gospodarja. Poišče trenutno najmočnejšega zunanjega gospodarja, v tem primeru okupatorja, in slepo sledi njegovim navodilom.

Pravi jaz je tudi pri fanatiku tako globoko potlačen, da čustev dejansko ne doživlja več, zato je v izjemnih razmerah lahko učinkovit in zmožen radikalnih, a mehaničnih dejanj.

¹³ E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 181.

¹⁴ N.d., 100.

¹⁵ N.d., 100.

¹⁶ N.d., 129.

Edino, kar lahko posameznika reši pred dokončnim soočenjem in s čimer se izogne sprejemanju odgovornosti za svoje življenje, čutenje in mišljenje, je zavest krivde. Otroci, ki so ga starši kljub skrbi in toplini preslišali, bo razočaranje nad njimi ponotranjil kot svojo krivdo, kar se bo pokazalo ob vsakem novem razočaranju v njegovem odraslem življenju. Močna občutja razočaranja, jeze in besa bo tako tudi v kasnejši dobi interpretiral kot krivdo. Raje bo postal edini hudič v svetu, ki ga vodi angel, kot da bi se moral soočiti s tem, da svet vodi hudič in da položaja ne nadzoruje več, da je vse postalo nepredvidljivo in nevarno. Občutek, da je brez kontrole, je zanj uničujoč. In na tej točki se vzpostavi odnos žrtev-neodločnež in rabelj-fanatik. Na tej točki se začnejo vojne, nasilje, zloraba, odtujenost in se podrejo vse meje človeškosti.

2. Strah pred čustvovanjem

Kateri temeljni afekt, kakšna psihična strukutra omogoča ohraniti odnose žrtev in rabljev? Poglejmo si zaplete novel.

V noveli Blažena krivda se avtor ukvarja z odnosom med dvema mladi ma borce, od katerih je eden osumljen izdaje, drugi pa postavljen pred nalogo, da izdajalca likvidira. Stiska je tako huda, da likvidatorja po tem, ko domnevnega izdajalca ustrelji, pripelje na rob samomora. Veliko dejanje ga je pripeljalo nazaj v realnost. In kaj je realnost tega junaka?

»Tako brezupen je bil ostanek njegovega življenja, da ga njegove možnosti niso več zanimale. Vse naglice njegovega življenja in čakanja, vsi upa polni trenutki in iščoča tavanja, vse to se je zdaj izteklo v poslednjo uro popolne ravnodušnosti.«¹⁷ Bolečina in groza je bila premočna, da bi jo smel začutiti in prvo občutje, ki ga je bil kasneje sposoben prepoznati, je bil gnus. »Zdelo se mu je, da ga bo razneslo od studa nad samim seboj.«¹⁸

Pot iz bunkerja vodi v svobodo preko uboja. Junak se odloči pobegniti na svobodo. »Moja predstava se je začela. Pričel se je moj veliki izpit. Prevzelo me je slovesno občutje, slednja mišica je zatrepetala v meni. Čutil sem, da stojim s posebno pomembnostjo sredi noči. Na vse strani je bilo enako nevarno in enako varno. Vedel sem, da živim poslednje trenutke svojega dosedanjega življenja.«¹⁹ Strah je prekrila zavest o lastni pomembnosti in »Roke so ga zgrabile, kakor, da bi bile iz jekla. Stisnil sem ga tako nepričakovano in s tako silo, da sem škrtnil z zobmi. Bil je močan in v drugih okoliščinah ga nikakor ne bi spravil ob tla /.../ Naglo, vendar brez razburjenja sem si oblekel njegov plašč, si obul čevlje in se pokril z nje-

¹⁷ N.d., 111.

¹⁸ N.d., 115.

¹⁹ N.d., 78.

govo čepico.«²⁰ Junak je bil rešen. »Nihče se ni ganil, vse je mirovalo. Zaslišal sem le srce, ki je do takrat čudovito molčalo. Takrat pa je začelo biti, kakor še nikoli v življenju. Zdelo se mi je, da mi bo skočilo iz prsi. Vse telo je začelo drhteti, oblil me je znoj, noge so se mi zašibile, moral sem se nasloniti. Hkrati me je zagrnilo morje novega življenja, tujega in neznanega. Čas se je ustavil, od vsepovsod so se zazrli vame radovedni obrazi.«²¹ In kaj zdaj? »Zdaj tudi vem, da ima pogumni človek isto izhodišče kakor strahopetnež, obema je nevarnost edina resničnost.«²² Oba lahko čutita samo nevarnost in ne sočutja. Strahopetec v svojem velikem dejanju sreča strah, neodločnež sreča gnus, fanatik strah, ki ga prekrije z mehansko rutino, nihče pa ne sreča drugega. Junaki po opravljenem dejanju postanejo lojalni, vendar dokončno odrezani od drugih. Največ, kar so zmogli poiskati v svetu, so bili odnosi lojalnosti, odnosi rabljev in žrtev.

Odsotnost sočutja in intimnih odnosov zadeva samo jedro narcizma. Strah pred intimo je tema zadnje izmed štirih novel, novele Črna orhideja.

V tej noveli Kocbek opisuje odnos med mladim partizanom in slovenskim dekletom, ki jo zaloti v družbi z nekim nemškim vojakom. Ali je izdajalka ali ne? Je dejansko izdajala partizane ali je njeno izdajstvo samo to, da se je zaljubila v napačnega moškega, v nemškega vojaka in ne v partizana? Je ljubezen nekaj, kar presega vse okvire, ali je vendarle vpeta v nek okvir? Je resnica zunaj ali znotraj, je dekle sumljivo samo zaradi zunanjih okoliščin, samo zato, ker je zdaj vojna, ali je pokvarjeno od znotraj? V odnosu, ki se razvije med glavnima junakoma, se pokaže še ena plat narcizma, strah pred intimnostjo. Ko se pred nemškim letalom skupaj skrijeta pod skalo, Kocbek opisuje prizor takole: »Ujetnica se je zganila in se stisnila k njemu /.../ Gregor se je skušal odmakniti, pa se ni mogel /.../ Glavo je v jezni zadregi odmaknil od nje, kakor da bi hotel pogledati za letalom. Tedaj je občutil v sebi strah. V dušo mu je legla tuja omama. To je bila nejasna groza pred intimnostjo.«²³

Strah pred intimnostjo je prvi pokazatelj, kje bi se odnos lahko začel, vendar narcis na ta strah odgovori s pobegom, občutkom krivde. Na tej točki vzpostaviti odnos bi namreč pomenilo priznati svojo ranljivost, zapupati drugemu, kar bi hkrati pomenilo izgubiti izključno kontrolo nad situacijo. Glavni junak je postavljen pred izbiro, ali dekle ubije, ali ... In ta druga možnost, ki bi pomenila odnos, je zanj nesprejemljiva, saj bi pomenila odpoved slepi poslušnosti zunanjim pravilom, ki za izdajalca narekujejo smrt. Narcistični svet se sklene. Če bi hotel vstopiti v odnos, bi se mo-

²⁰ N.d., 78.

²¹ N.d., 78-79.

²² N.d., 79.

²³ N.d., 189.

ral soočiti s svojimi temeljnimi potrebami po varnosti, sprejetosti in ljubljenosti, ki jih je potlačil že v svojem otroštvu in zanj pomenijo grozo, strah in izgubo samega sebe, saj so v otroštvu pomenile izgubo staršev. Tako kot so bile takrat »ubite« te potrebe, je treba zdaj ubiti tistega, ki spominja nanje, ob katerem bi jih bilo treba ponovno doživeti. V trenutku intimne, ki je nastal med njima, se partizan odloči dekletu ujeti in odpeljati s seboj v taborišče. »Naenkrat je bil utrujen od prisiljenega, nenaravnega vedenja do ujetega dekleta. Njena ujetost sama je bila nenaravna in neskladna z njeno pojavo. Govoril si je: mlado in lepo žensko peljem v pogubo, čuden nemir me spreletava, življenje ima neskončno večji in višji smisel od smrti. Neslišni glas mu je začel mrko odgovarjati: človek šele nastaja, človečnost se počasi razvija iz nečlovečnosti in premagati jo moreš le tako, da si neusmiljen do nje.«²⁴ Glas strahu pred intimnostjo in pred raztreščanjem jaza je najmočnejši glas narcizma in ta glas v trenutku nemira hitro pripravi veliko parolo, v imenu katere se posameznik lahko izogne soočenju s samim sabo. Lahko bi vspostavil odnos, pa bo raje neusmiljen. Od kod prihaja ta izjemna ranljivost narcistične strukture? »Ranljivost izhaja iz pomanjkanja pozitivnih občutij in afektov: sprejetosti, potrditve, občudovanja, ljubljenosti, željenosti; in relativne moči negativnih občutij in afektov: zavrnitve, nepotrditve, nespoštovanja, zavrnjenosti, zanemarjenosti.²⁵ Vsako najmanjše znamenje kritike oziroma zavrnitve vodi do skrajnih reakcij sramu, občutka ponižanja, izgube jaza. Zato je edini način, da lahko posameznik zdrži ob ranljivosti, ki jo vzbudi strah pred intimnostjo, iskanje krivca za to obupno stanje. Krivda zakrije vsa globoka občutja in dvigne zapleten položaj na raven rabljev in žrtev.

Kaj vzdržuje logiko žrtev in rabljev? Kako je mogoče, da posamezniki tičijo v odnosih žrtev in rabljev, iz katerih ni nobenega drugega izhoda kakor smrt? Kocbekove novele opisujejo prav ta krč brezizhodne ujetosti v ambivalenci, nedorečenosti in nejasnosti lastnih občutij, ki pridejo na dan v konfliktnih situacijah. Stiska, ki jo junaki doživljajo, je brezupna, duši jih z nemo grozo, neznošnim trpinčenjem samega sebe in iskanjem odrešilnega dejanja, ki bi sprostilo ta krč dvoumnosti. Nobeden izmed njih ne zdrži negotovosti, zato sanjajo o čudežu, ki jih bo odrešil njihove muke. Njihova muka je namreč v tem, da je njihov pravi jaz tako neizkušen v zunanem svetu, ker je bil prisiljen ždeti v bunkerju, da preprosto ne čuti, ne doživljajo barvitosti, nians, globine odnosov in pomena, ampak so sposobni čutiti samo najbolj groba čutenja ponižanja, krivde in groze.

Ko so posamezniki soočeni z zunanjimi okoliščinami, ki so dvoumne, in se tega začnejo tudi zavedati, ni več jasnega zunanjega kriterija, kaj je

²⁴ N.d., 191.

²⁵ C. Gostečnik, *Človek v začaranem krogu*, Brat Francišek in Frančiškanski družinski center, Ljubljana 1997, 137.

prav in kaj ne; sesuje se njihova notranja psihična gotovost. Tedaj postanejo ujetniki lastnih dvomov in se v popolnem nezaupanju drug do drugega, ko so se podrli vsi intimni, prijateljski odnosi, ko nihče več ne zaupa nikomur, oklepajo kakršnekoli rešilne bilke, ki bi jim prinesla odrešitev. Zatekajo se k poslušnosti nekim normam, ki nastajajo sproti.

Kako lahko zvestoba takim pravilom upraviči usmrtitev, ko krivda sploh ni dokazana? Z leporečjem in splošnostjo. »Njena smrt je naša moč in naša rešitev. Prišla je, da nas odreši. Vse nas, tudi tebe, mene še posebej. Ko sem se je z roko dotaknil, je prebudila mojo nemorno slo po nedolžnosti, ne samo po tisti, ki sem jo zapravil v naravi, temveč tudi po tisti, ki sem jo izgubil v zgodovini. Čutim, da mi odjemlje breme in me vrača samemu sebi. Čutim svojo moč, srčnost ostaja moja prva dolžnost.«²⁶ Kakšen je dialog lojalnosti ob zanikanju groze, ki jo pomeni usmrtitev ljubljene ženske: »Nekaj je Janeza vleklo h Gregorju, čutil je, da bi mu moral nekaj reči, pa ni vedel, kaj. Slutil je Gregorjevo neznano moč in svojo zadrego ob njem. Predanost usodi je dala Gregorju večjo moč kakor njemu njegova preudarnost. Razne misli je izbiral, nazadnje pa je dejal skoraj jezno: 'Danes bo vroče!' Tovariš ga je gledal in se malce začudil: 'Bodi miren Janez, vse bo v redu!' 'Zaupam ti, to sem hotel reči,' je ta odgovoril čez trenutek. 'Obljubil sem ti, da bom storil, kar boš dejal.' 'To bo kmalu.' Za hip sta oba obmolnila. Janez se je zganil in dejal nenadoma: 'Nič mi ne zameri, Gregor!'«²⁷ Zakaj posameznik ni zmožen uvideti položaja, globokega čutenja in doživljanja, se odloči za površno zvestobo nekim normam, kar ga ne pomiri?

Do tu sežejo odnosi, ki jih lahko vzpostavljamo z zanikanjem čustev jeze, groze, besa in praznine.

Nekaj manjka, manjka temeljno čutenje, ki bi posamezniku omogočilo, da bi v sebi odkril trden kriterij, mejo med dobrim in zlim. S to mejo pa bi lahko vstopil v odnose in jih vzpostavil na globljem nivoju zaupanja in resnice. In to čutenje, ki ga Kocbekovi junaki nikoli ne izrazijo, izrečejo ali vzamejo zares, je jeza, pristno ogorčenje. Brez jeze in ogorčenja, ki bi dajala energijo, s pomočjo katere bi se posameznik lahko odločal, saj se v odnosih ne bi zadovoljil s površnimi odgovori in navideznim razumevanjem, nobeden izmed glavnih junakov ne razreši stiske, ne pokaže smeri. Vsi utonejo, brez stika s seboj in z drugimi.

Jeza je eno najbolj pozitivnih čustev, je energetska podlaga odnosov. Potlačena jeza pa postane najnevarnejši strup, ki onemogoča odnose in jih potiska na raven lojalnosti, kjer ne more biti ne osebe, ne intimnosti, v kateri bi se lahko razkrila resnica situacije in posameznika. Hkrati pa jeza prinaša tudi meje, tveganje osamljenosti, ki je noben od junakov ne tvega.

²⁶ E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 214.

²⁷ N.d., 225.

Sklep

Ločimo lahko dve ravni branja Kocbekovih del: raven dobesednega branja in preigravanja tem krivde, kazni, nedolžnosti in žrtvovanja, rabljev, žrtev, tesnobe, čakanja, nezmožnosti odločanja, ali pa poiščemo skupni imenovalac vseh teh preigravanj in se vprašamo, zakaj se avtor skozi vsa svoja dela sprašuje o krivdi, kako je biti v koži nekoga, ki gleda svet skozi oči rabljev in žrtev?

Temeljno čutenje, ki ga opisuje Kocbek v svojih novelah, je prav ambivalenca, hkratio pozitivno in negativno čutenje do sveta, drugih, z eno besedo, do objekta. Ambivalenca je tudi temeljni pojem relacijske psihoanalize in vogelni kamen preloma s Freudom in njegovim linearnim razumevanjem človeške psihične strukture in nezavednega. Tam, kjer je Freud videl napetost med nagonom smrti in spolnim nagonom, je v resnici odnos. Ambivalenca, temeljna dvojnost psihične strukture, je izhodišče človekovega vstopa v svet, z besedami relacijske teorije bomo temu rekli, da je odnos primarna enota človekove psihične strukture.²⁸ Osnovna enota opazovanja človekove psihične strukture torej ni posameznik, temveč odnos, družina. Globinsko vzdušje v družini pa je tisto vzdušje, ki ga bo otrok povzel v svoji notranjosti in ga iskal v kasnejših odnosih. V družini, kjer so jeza in druga negativna čutenja zanikana in potlačena, bo eden od otrok, tisti, ki bo najmočneje zaznal to prikrito ali odkrito napetost, začel to napetost izražati z neprimernim vedenjem, identificiral se bo s to napetostjo, posrkal jo bo vase in ker bo stiska, ki jo bo ta razkol med čustvi in dejanji prinesel zanj, nevzdržna, se bo naredil za krivca te stiske, začel jo bo udejanjati.²⁹ S tem bo dobil občutek, da položaj obvladuje, hkrati pa se bo razklala njegova psihična struktura, dojemanje sveta, doživljanje, saj bo ves v službi zunanje napetosti ter bo za uravnotežanje sistema žrtvoval svojo iniciativo, svoje čutenje, mišljenje in dojemanje. »Namesto da bi čutil to, kar čuti, bo začel čutiti to, kar mu bodo drugi rekli, da mora čutiti, namesto da bi mislil to, kar misli, bo mislil to, kar mu bodo drugi rekli, da mora misliti.«³⁰ Družina bo, zato da bo ohranila ravnotežje, tega otroka žrtvovala, nanj se bo zliil ves bes sistema, sistem bo tako varen in miren, otrok pa bo postal grešni kozel. In prav to se je ob izidu novel zgodilo Kocbeku. Ko je njegovo vztrajanje v izražanju stiske, ki se v zgodovini ni razrešila, začelo ovirati sistem v njegovem ravnotežju in ko je ta drža začela zahtevati spremembo sistema, soočenje s potlačenim nezadovoljstvom, razočaranjem jezo in ponižanjem, ga je sistem zavrzel. Ta čustva

²⁸K. Kompan-Erzar, *Človek kot bitje odnosov*, Doktorsko delo, Ljubljana 1999.

²⁹C. Gostečnik, *Človek v začaranem krogu*, brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Ljubljana 1997.

³⁰N.d., 186.

pa bodo ostala spojena s Kocbekovo osebo, ker jih nikoli ni zapisal. Ostala bodo skrita v vzdušju, ki ga vzbudijo junaki njegovih novel.

Pravo, pristno sočutje, ki ga med junaki novel ni, je prav tisto sočutje, ki ga pogrešamo tudi v interpretacijah in kritikah Kocbekovega življenja in dela. Šele sočutje bi namreč razbilo mite o enovitih junakih in omogočilo preseganje pomilovanja ter idealiziranja avtorja. Hkrati pa bi nam odprlo pogled na tisto manj prijetno, narcistično plat, ki je v vsakem izmed nas.

Povzetek: Katarina Kompan Erzar, Strah in pogum narcističnega sveta

V noveli *Strah in pogum* je prikazan narcistični način čustvovanja in dojemanja sveta. Narcizem pomeni nesposobnost sočutja do sebe in drugih. Kocbek je v novelah z vso pretanjenostjo dobrega poznavalca narcistične ranjenosti, prikazal vojne razmere skozi psihično strukturo posameznikov, ki so vojno prepoznali kot trenutek za uresničenje vseh svojih do takrat spečih potencialov, poguma, moči in drznosti. To so ljudje, ki so v vojno že stopili vsi razžrti od notranje praznine, groze, strahu in osamljenosti. Vsa ta občutja pa so bila do takrat zanikana in potlačena, ter projicirana navzven, v razmere, ki so porušile vse stare strukture odnosov. Ko je čutenje tako globoko zablokirano, potlačeno in zanikano, šele groza in teror vojne za posameznika postane tisto stanje, v katerem se lahko začuti in prebudi. In prav ta odsotnost vsakršnega sočutja v novelah vzbuja v nas sočutje in spoštovanje do njihovega avtorja.

Ključne besede: narcizem, narcistična osebnost, psihologija, psihoanaliza, odnosnost, strah, sočutje, literatura.

Summary: Katarina Kompan Erzar, Fear and Courage of Narcistic World

Edvard Kocbek's short stories *Fear and Courage* are one of the most complete descriptions of the narcissistic way of feeling and understanding the world. Narcism is an inability of empathizing with oneself and with others. In his short stories Kocbek with a great subtlety of somebody who knows much about narcissist wounds showed war conditions through the inner psychological structure of individuals recognizing war as a moment to realize all their hitherto dormant potentials, courage, power and daring. These individuals already entered the war consumed by inner emptiness, horror, fear and loneliness. Yet up to then, all these feelings had been denied, suppressed and projected outwards, into conditions destroying all old relational structures. Once feelings are so deeply blocked, suppressed

and denied, only the horror and the terror of the war enables the individual to feel something and to wake up. And just this nonaddressed lack of any empathy in the short stories makes us empathize with the author and respect him.

Key words: narcissism, narcissistic personality, psychology, psychoanalysis, mutual relations, fear, empathy, literature.

France Škrabl

Nastanek in razvoj pedagogike religije

Religiozna vzgoja je stara toliko, kolikor so stare posamezne religije, vendar pa je znanstveno razmišljanje o njej - pedagogika religije - nastala šele v novejšem času. Človeka obravnava kot *ens religiosum* in kot *ens educandum*. Kot znanost se ukvarja predvsem s tistimi pojavi in oblikami religioznega, ki človeku pomagajo pri njegovem *počlovečenju*, *samo-uresničenju in najdenju smisla življenja*.¹ Kjer je krščanstvo religija okolja, je samo po sebi umevno, da se pedagogika religije v prvi vrsti ukvarja s teorijo katoliške religiozne vzgoje in izobraževanja. Kajti človek živi le eno religijo, ki ga s svojimi vrednotami tudi v življenju usmerja.

Ker postaja religiozna vzgoja danes vedno bolj potrebna in hkrati zahtevna, morajo biti njeni izvajalci zrele osebnosti in morajo biti strokovno dobro usposobljeni za to delo. To tudi razlog, da pedagogika religije kot znanost dobiva vedno več prostora na teoloških fakultetah in religioznopedagoških inštitutih, ki svoje študente pripravljajo za religioznopedagoško delovanje.

Za vsako znanstveno disciplino velja, da je njena sedanja oblika v odločilni meri zgodovinsko pogojena. To je velja tudi za pedagogiko religije. Zato bomo tudi tukaj najprej na kratko obravnavali zgodovinski razvoj religiozne oz. krščanske vzgoje, potem pa nastanek in razvoj pedagogike religije, razlikovanje med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli, ki je dalo razvoju pedagogike religije še poseben zagon, ter predmet pedagogike religije kot znanosti.

1. Žarišča religioznopedagoške zgodovine

1.1. Prvotna Cerkev

Od vsega začetka spada oznanjevanje vere oz. krščanski pouk k temeljnim nalogam Cerkve. Krščanski pouk je bil v prvotni Cerkvi namenjen v prvi vrsti odraslim kandidatom za krst, t. j. tistim osebam, ki so imele namen postati kristjani. Zanje je bil uveden triletni čas za poučevanja in

¹ Prim. H. Schrödter, *Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis*, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975.

prizkušnje; imenoval se je katehumenat.² *Avguštin iz Hipona* (354 do 430) je eden prvih, ki je napisal teološka in pedagoškokatehetska razmišljanja o uvajanju v krščanstvo. Ta razmišljanja so objavljena v njegovi knjigi *De catechizandis rudibus*, okrog 401. po Kr.³

1.2. Srednji vek

V srednjem veku ni bilo nobene ustanove, ki bi se lahko primerjala s katehumenatom. Država, znanost in družba so bili pod močnim vplivom Cerkev in katoliške vere. Ker je bilo takrat okolje krščansko, je bil to čas močne verske socializacije, saj je bilo okolje odločilni dejavnik pri verski vzgoji. Takrat se je izobraževalo zelo malo otrok. Obisk samostanskih šol je bil marsikje privilegij le plemiških otrok. Splošna verska in krščanska socializacija je zadostovala za večino ljudi, razen za tiste, ki so želeli vstopiti v redovniški poklic.⁴

V srednjem veku je vera bila vera dejanj, konkretnega sodelovanja pri liturgiji, prakticiranja verskih običajev in ljudskih pobožnosti. Senčna stran tega časa pa je bilo zelo razširjeno versko neznanje, ne samo med verniki, ampak tudi med duhovniki. Vse to pa je negativno vplivalo na etično življenje in prav v tem pojavu je treba iskati prve vzroke za reformacijo.⁵

1.3. Spodbude tridentinskega koncila

Odgovor na reformacijo je bil tridentinski koncil (1545-1563), ki je bil v službi prenove Cerkev in je dal smernice praktično za 400 let njenega življenja in delovanja. Koncil je dal spodbude za intenzivnejšo katehetsko dejavnost in za sestavljanje katekizmov, ki so bili skozi stoletja učinkovito sredstvo proti verskemu neznanju. Po naročilu tega koncila je že leta 1566 izšel *Rimski katekizem* (*Catechismus Romanus*),⁶ ki je bil delovni pripomoček za duhovnike pri krščanskem nauku. Poleg tega katekizma pa je imel velik vpliv v Cerkvi tudi katekizem jezuita *Petra Kanizija* (1521-1597). To je bil čas, ko se je zelo poudarjalo versko znanje. Tega pa ni težko razumeti, če imamo pred očmi, da so katekizmi lahko predpostavljali

² Prim. F. Škrabl, *Kratek zgodovinski pregled krstne pastorale in kateheze*, v: Pedagoško katehetski inštitut na TF, *Krstna kateheza - temelj vere. 26. katehetski teden - zbornik*, SKS, Ljubljana 1996, 9-33 in G. Groppo, *Katehumenat v prvi Cerkvi*, v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon (KPL)*, Katehetski center-Knjžice, Ljubljana 1992, 298-301.

³ Prim. W. Bartholomäus, *Einführung in die Religionspädagogik*, Kösel Verlag, München 1983, 2-3.

⁴ Prim. G. Groppo, *Srednji vek*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 625-629.

⁵ Prim. W. Bartholomäus, n.d., 7-13.

⁶ Prim. L. Resines, *Rimski katekizem*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 571-572.

krščansko okolje, zanimanje ljudi za vero in versko usmerjenost v življenju. Katekizem je rabil duhovnikom, da so poglobljali svoje versko znanje, hkrati pa so ga uporabljali pri svojem oznanjevalnem delu. Preprosti ljudje pa ga skoraj niso mogli uporabljati, saj jih takrat od 80 do 90 % ni znalo brati in pisati. Temu stanju je bila prilagojena tudi sestava katekizmov: sistem vprašanj in odgovorov. Tu se opazi vpliv srednjeveške priprave na spoved. Od nje je večina katekizmov sprejela tudi obliko: razlaga apostolske vere, očenaš, zakramenti in deset Božjih zapovedi.⁷

1.4. Razsvetljenje

Tudi v času razsvetljenstva je bil pouk katekizma prevladujoča oblika krščanskega pouka. Toda v tem času so se pojavile že prve težave. Duhovniki so pri svojem pastoralnem in katehetskem delu naleteli na ljudi, ki niso imeli več srednjeveške duhovne kulture ter verske in cerkvene naravnosti, kar je povzročalo napetosti. Posebno se je to začutilo pri nastajanju šolskega sistema, ki je bil v začetku popolnoma pod vplivom Cerkve, korak za korakom pa je prehajal v državne roke. Že pred reformacijo, v 13. stol., so ponekod po Evropi nastale prve državne meščanske šole. V habsburških deželah, v katere smo takrat spadali tudi Slovenci, pa se je s terezijansko šolsko uredbo l. 1774 uvedla splošna šolska obveznost, ki je v duhu razsvetljenstva imela močan vpliv na izobraževanje in vzgojo ljudi. Istega leta je cesarica Marija Terezija v skladu z »Osnutkom boljše ureditve teoloških šol«, ki ga je pripravil *Stephan Rautenstrauch* (1734-1785), na Dunaju ustanovila prvo stolico za pastoralno teologijo. Nastanek te stolice in vede pa je tesno povezan z duhovno naravnostjo razsvetljenstva, za katerega je značilna usmeritev v tostranstvo, kozmopolitizem, strpnost, pedagoški entuziazem, torej predvsem antropološka temeljna naravnost.

V znanosti dobiva sedaj večjo težo obravnavanje »naravne religije« kot posebna vprašanja posameznih konfesij (nasprotno kot v času protireformacije). V tem času so si prizadevali, da bi našli izhod iz človeške nezrelosti preko »razuma - religije«, ki presega posamezne konfesionalne religije (Kant). Zanimivo je, da je prav v tem obdobju nastala povezava med pedagogiko in religijo. Z dejavno vzgojo se je želelo doseči popolno stanje posameznika in družbe. V vzgojno službo je bila pritegnjena tudi religija. Ta razvoj pa ni mogel iti brez sledi mimo Cerkve in verskega pouka. Posledica je bila prestavitev verouka iz cerkvenih v šolske prostore in spreminjanje verouka v šolski predmet. Novi verouk se je moral prilagoditi položaju drugih predmetov. V njegovi vsebini je bila posebno poudarjena meščanska etika in »naravna religija«. Zaradi racionalistične

⁷ Prim. W. Bartholomäus, n.d., 17-18.

naravnosti te dobe je bil verouk usmerjen racionalistično in se je omejeval na šolski pouk. Tudi izraza verouk in veroučitelj izhajata iz tistega časa, nadomestila sta do takrat uporabljana izraza: kateheza in katehet. Iz racionalističnih razlogov se je teorija verskega pouka ukvarjala včasih samo z vprašanji šolskega verouka.

Pedagogi religije so v času razsvetljenstva zaradi tesne povezanosti med Cerkvijo in državo imeli močan vpliv na teorijo in prakso celotnega šolskega in vzgojnega sistema. Tukaj bom navedel tiste, ki so imeli po mnenju graškega profesorja E. J. Korherrja⁸ v takratni Avstriji, kamor so spadale tudi slovenske dežele, največji vpliv:

Opat *Johann Ignaz Felbiger* (+ 1778), doma iz Sagana v Šleziji, je po naročilu Marije Terezije kot vodja nemškega šolstva v Avstriji pripravil *Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- Haupt- und Trivialschulen* (1774) in z njim zakoličil avstrijski šolski sistem.⁹ Felbiger je pisec številnih verskih knjig, začetnik lastne veroučne metode in izdajatelj katehetskih del. Redko so bili pisci religioznopedagoških del »samo« pedagogi religije, večkrat so opravljali tudi drugo delo.

Opat *Franz Rautenstrauch* (+ 1785), izdajatelj učnih načrtov, je napravil pedagogiko religije (kot katehetiko) za univerzitetno disciplino; pomemben je bil tudi za izobraževanje kmetov. Njegovo delovanje se je odražalo tudi v tedanjih slovenskih deželah.

Franz Mihael Vierthaler (+ 1827), nadzornik salzburških šol, učitelj pedagogike na univerzi v Salzburgu, ravnatelj salzburške in pozneje dunajske sirotišnice, je leta 1791 uvedel pedagogiko religije na univerzo v Salzburgu. Iz njegovega predavateljskega dela je nastala knjiga *Geist der Sokratik* (1793).

Racionalistično usmerjen verouk je imel svoj vpliv na ljudi in njihovo vero. Čustvena razsežnost verovanja je stopila v ozadje, okrepila pa se je racionalna. To pa je imelo posledice tudi v vsakdanjem življenju.

1.5. Pedagogika religije v 19. stoletju

V prvi polovici 19. stol. je nastalo cerkveno gibanje, ki ga navadno imenujemo *neosholastika*. Vračalo se je v srednjeveško sholastiko (predvsem na Tomaža Akvinskega) in je razvijalo sholastično metodo. Posebno je odklanjalo izsledke zgodovinskih in empiričnih ved in se oslanjalo predvsem na tradicionalna stališča. V skladu s tem gibanjem je nastala tudi

⁸ Prim. E. J. Korherr, *Religionspädagogik*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1974, 6-7.

⁹ Prim. E. Paul, *Felbiger, Ignaz von*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d. 180-181. Ta šolski sistem je usmerjal tudi šolski sistem v slovenskih deželah in je imel daljnosežne posledice za slovenski kulturni razvoj, prim tudi V. Dermota, *Splošna šolska obveznost in slovenski katekizmi*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 606.

neosholastična katehetika, ki je veljala kot uporabna znanost dogmatike. V tem duhu je nastal tudi katekizem *Josepha Deharba* (1847). Pri verouku je bilo potrebno dogmatične vsebine posredovati učencem brez izgube bistva. V ospredju je bila jasnost in dogmatična pravilnost katehetske vsebine. S takim poukom, ki je bil povezan s krščanskim ozračjem naj bi se otroci usposobili za krščansko življenje.

Gledano z današnjega stališča je imela avtoritarna oblika katehetskega pouka v tistem času korenine v razlikovanju med učečo in poslušajočo Cerkvijo. Učečo Cerkev je predstavljala duhovnikova oz. katehetova avtoriteta, ki naj bi ponazarjala avtoriteto Božjega razodetja in Cerkve kot oskrbnice tega razodetja. Poslušajoča Cerkev pa so bili učenci, ki so se morali učiti verouk na pamet, da bi si tako prisvojili večne resnice. Razvojnopsihološki in verski položaj učencev se je komaj upošteval. Tudi verska vzgoja zunaj šole, t. j. v družini, v župniji, na to ni bila pozorna. Verouk je veljal za del dušnega pastirstva. Tukaj navajamo samo nekatere bolj znane pedagoge religije tistega časa, t. j. tiste, ki zadevajo tudi slovenske dežele.

Augustin Gruber (+ 1835) je bil od l. 1796 veroučitelj in vodja dunajske normalke sv. Ane. Od 1802 je kot vladni in dvorni svetnik imel velik vpliv na šolstvo, od l. 1816 do 1823 in od 1824 do 1835 je bil salzburški knezoškof in pisec pedagoških in katehetskih del. Čeprav je bil po rodu Nmec, se je kot ljubljanski škof naučil slovenščine in je podpiral uveljavitev slovenščine v šoli in tiskani besedi.¹⁰ Njegove kateheze so uporabljali tudi slovenski veroučitelji. Naslonil se je na Avguštinova dela in je v nasprotju z razsvetljenci močno poudarjal razodetje in Sv. pismo kot temelj verouka. Tudi pedagoška dela mariborskega škofa *bl. Antona Martina Slomška* (+1862) so bila za oblikovanje verouka med Slovenci v tistem času odločilnega pomena. Slomšek sicer ni toliko znan kot veroučitelj, ampak kot šolnik in vzgojitelj. Pri svojem delu je znal duhovnost vključiti v šolsko delo in ljudsko vzgojo. S svojimi spisi in nagovori je močno vplival na verouk ne samo v svoji škofiji, ampak tudi v drugih slovenskih deželah. To velja še posebno za njegovo *metodiko* v priročniku za nedeljsko šolo *Blaže in Nežica v nedeljski šoli*.

Ko je bil spiritual v celovškem bogoslovnem semenišču, je tam poučeval katehetiko in pedagogiko. Ohranjen je zvezek zapiskov *Einleitung zur Katechetik*, 1825, ki ga je uporabljal pri predavanjih katehetike. Kot škof v Št. Andražu je v škofijski okrožnici objavil odlok o katehezi odraslih *Ordnung der Kirchenkatechese für Erwachsene mit praktischen Anwendung nach der Ordnung des Katechismus mit Benützung eines gut zu wählenden Handbuchs mit Frag- und Antworten*. S tem je v svoji škofiji

¹⁰ Prim. F. Dolinar, *Gruber, Avguštin*, v: M. Javornik (ur.), *Enciklopedija Slovenije (ES)*, 3. zv., Mladinska knjiga, Ljubljana 1989, 400.

uvedel samostojno katehezo odraslih, ločeno od drugih pastoralnih dejavnosti. Že takrat je čutil potrebo po vseživljenjskem verskem izobraževanju ljudi. Slomšek je tudi v Mariboru spodbujal veroučitelje k resni pripravi na verouk. O tem govori obvestilo *Weisung über die Abhaltung von Kirchenkatechese*.¹¹

Tudi Slomšek je bil zadržan do razsvetljske pedagogike, zlasti pa je nasprotoval zahtevam, ki jih je po l. 1848 skušalo v šoli uveljaviti liberalno meščanstvo, da bi osnovna šola postala stvar laične države. Poživljal je vzgojo v šoli, poudarjal vlogo razuma in čustev ter z uvajanjem petja napravil šolo privlačnejšo. Po naročilu šolskega ministra L. Thuna je s sodelavci za dvojezične šole pripravil 10 učbenikov med katerimi so tudi katekizmi.¹² Domnevno je okrog l. 1851 sestavil tudi dva priročnika za veroučitelje *Navod v popoldanski krščanski nauk* in *Navod od Katekizma kerščanske katoliške vere*.

Johann Michael Leonhard (+ 1863) je po osemnajstletni dejavnosti kot šolski nadzornik in referent za ljudske šole v študijski dvorni komisiji postal škof v St. Pöltnu, pozneje pa je bil vojaški vikar. Razvijal je bogato religiozopedagoško publicistično dejavnost, pri kateri se je naslanjal na Sveto pismo. Soočal se je tudi z idejami Jeana Jacquesa Rousseauja (+1778). (Ukvarjal pa se je tudi z dobrodelnostjo in je veliko prispeval za gluho-nemnico v Ljubljani.)

Religiozopedagoških vprašanj v 19. stol. ne obravnavajo samo teologi, ampak tudi nekateri pedagogi. Takšen primer je knjiga *Über Religion und religiöse Menschenbildung* (Planen 1855) liberalnega ravnatelja dunajskega učilišča in urednika revije *Paedagogium Friedricha Dittesa* (+1896).

1.6. Reformnopedagoška stremljenja

Ob koncu 19. stol. pa so zaznavna tudi reformna stremljenja. Njihov cilj je bil uporaba pedagoških in psiholoških spoznanj tudi pri verouku. L. 1889 se je prvič pojavil izraz *pedagogika religije*. *M. Reischle* v svojem razmišljanju o filozofiji religije oziroma o religijskih vedah piše: »Na podoben način lahko dodamo vedam o religiji še pedagogiko religije (Religion-sunspaedagogik) ali religijsko tehniko (Religionstechnik)«. ¹³

¹¹ Prim. J. Ambrožič, *Slomšek, Anton Martin*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 605-606.

¹² Prim. F. Dolinar in M. Turnšek, *Slomšek, Anton Martin*, v: D. Voglar (ur.), *ES, II. zv.*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, 150.

¹³ M. Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung einer Methodologie der Religionsphilosophie*, Freiburg 1889, 11. Več o nastanku pedagogike religije glej: Ch. Grethlein, *Religionspädagogik*, Walter der Gruyter, Berlin, New York 1998, 41-48.

Pedagogika religije se začne bolj pogosto omenjati v začetku 20. stol. predvsem v nemških deželah,¹⁴ in to v zvezi z uporabo psiholoških oziroma didaktičnih novosti na področju teorije in prakse šolskega religioznega pouka. Kot znanost pa se začne oblikovati tedaj, ko se začne teoretično razmišljanje o religioznem pouku v šoli osamosvajati in počasi oddaljevati od katehetike.¹⁵

V letih od 1900 do 1932 se pojavlja pedagoško reformno gibanje,¹⁶ ki se usmerja na otroka in njegov naravni razvoj v skupnosti in po skupnosti (Maria Montessori, Peter Petersen, Heinrich Lietz, Friedrich E. Förster), kar je imelo vpliv tudi na religiozni pouk v šoli.

Za razvoj pedagogike religije sta še na poseben način zaslužna *Heinrich Stieglitz* (1868-1920) in *Joseph Göttler* (1874-1935).¹⁷ Stieglitz je od l. 1905 prirejal Münchenske katehetske tečaje, s katerimi je metodološko-didaktično usposabljal veroučitelje, ki so bili takrat večinoma duhovniki. Stieglitz je sodeloval tudi pri razvoju reformnopedagoško navdihnjene Münchenske metode verouka. Pri tem je šlo za konkretno pomoč pri načrtovanju in pri sami izvedbi verouka.

Joseph Göttler se je med prvimi lotil religioznopedagoških vprašanj na znanstven način in lahko velja za ustanovitelja znanstvene pedagogike religije. Zelo si je prizadeval za odpiranje katehetike do psihologije in pedagogike. To odpiranje je še posebno pospeševal hiter razvoj psihologije in pedagogike ob koncu 19. stol. Göttler je bil poleg tega več kot dvajset let (1909-1930) izdajatelj nemškega katehetskega lista *Katechetische Blätter*, ki je od leta 1900 povezovalni organ *Nemškega katehetskega društva*.

Vključevanje psiholoških in pedagoških spoznanj v katehetiko ob koncu 19. stol. in v začetku 20. stol. je privedlo do vprašanja metode dela. Psihološka spoznanja *J. F. Herbarta*, *T. Zillerja* in *W. Reina* so bila poenostavljena in uporabljena pri nastanku t. i. Münchenske metode. Izhodišče kateheze mora biti nazornost in ne abstraktno besedilo neosholastičnega katekizma. Pri tem gre za nagovor razuma, čustev in volje otrok. Poleg receptivnega pa je treba hkrati poudariti tudi aktivni vidik. Od l. 1898 so se zagovorniki te metode naslonili na uglednega katoliškega pedagoga O. Willmanna (1839-1920) ter se oprijeli njegove didaktike. Willmann je svetoval, da bi pet formalnih stopenj, kot jih je opisal T. Ziller, skrčil na tri, pri čemer bi se izvirne Herbartove ideje spremenile. Shema je takšna: predstavitev, razlaga, sinteza in aplikacija.¹⁸

¹⁴ Prim. H. Schiling, *Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1970, 60.

¹⁵ Prim. A. Exeler, *Katechese und Paedagogik: Das Problem der Einigkeit von Glaubenserfahrung und Menschsein*, v: *Concilium* 8 (1970) 3, 162-166.

¹⁶ Prim. W. Bartholomäus, n.d., 44-46.

¹⁷ Prim. W. Simon, *Göttler, Joseph*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n. d., 197-198.

¹⁸ Prim. U. Gianetto, *Münchenska metoda*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n. d., 421-422.

S psihološko utemeljeno Münchensko metodo, ki jo je sprejela tudi katehetika, se je verouk vključil v šolsko in pedagoško področje. Psihologija in pedagogika sta sprejeti kot pomožni vede pri religioznem pouku. Religiozni pouk je dobival vedno večjo vzgojno dimenzijo. To je še posebno zagovarjal Joseph Göttler, ki je bil pod močnim vplivom Försterja. To pa je tudi katehetiki vedno bolj odpiralo pedagoška vprašanja. Metoda religioznega pouka je izhajala iz vzgojne vede in verouk je postajal vedno bolj vzgojni predmet. V okviru katehetike so vero in življenje tesno povezali z vzgojo in religijo, kar je spodbudilo hitrejši razvoj pedagogike religije.¹⁹

Reformnopedagoško gibanje je dalo značilnost in slog pedagogiki religije v začetku 20. stol. Za cilj verske vzgoje in pouka je imelo povezanost med verskim znanjem in versko prakso. Poleg tega pa je poudarjalo odprtost do sveta in pripravljenost za pogovor s psihologijo in pedagogiko.

Veroučitelji in profesorji, ki so delovali na religioznopedagoškem področju, so l. 1887 ustanovili *Nemško katehetsko društvo* in l. 1912 priredili kongres na Dunaju, l. 1928 v Münchnu in po drugi svetovni vojni, l. 1983, v Freiburgu.

Religioznopedagoški razvoj v Nemčiji in Avstriji je imel pozitivne posledice tudi za slovenske dežele. Kongresov so se udeleževali tudi slovenski veroučitelji. In že leta 1907 je bilo tudi v Ljubljani ustanovljeno *Slovensko katehetsko društvo*, za mariborsko škofijo pa l. 1920.

1.7. Kerigmatični verouk

Pri verouku je bil doslej poudarek na metodi, okrog l. 1933 pa poudarek prehaja na snov, na bistvene vsebine krščanskega oznanjevanja (kerigma = oznanjevanje) in si prizadeva za posredovanje celotnega oznanila. To obliko verouka je spodbujalo t. i. formalnokatehetično oz. formalnokerigmatično gibanje, ki ga je vodil innsbruški profesor *Josef Andreas Jungmann* (+ 1975). Za cilj je imelo reformo verouka predvsem na vsebinskem področju.²⁰

Kerigmatično zasnovan verouk je bil posebno pozoren na zakramente (še posebno na pokoro in evharistijo), liturgijo in na določene svetopisemske teme npr. na Jezusa Kristusa, Božje kraljestvo ipd.²¹

Ta oblika verouka hoče biti oznanjevanje Cerkve v šoli. Želi biti šolska kateheza v pomenu nekdanjega katehumenata. Zato se v tem obdobju raje govori o katehetih kot o veroučiteljih, bolj se poudarja katehetika kot pedagogika religije. Cilj tega verouka je takšno oznanjevanje vere,

¹⁹ Prim. H. Schilling, *n.d.*, 60.

²⁰ Prim. M. Pranjič, *Jungmann, Joseph Andreas*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n. d., 263-264.

²¹ Prim. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Pustet, Regensburg 1936.

da bo ta dejavna v vsakdanjem življenju.²² Poleg samega katekizma so poučevali tudi svetopisemske, liturgične in zgodovinskoodrešensjske teme.

Kerigmatični verouk je z ene strani kakovostno presegal neosholastični verouk, z druge pa je zanemarjal reformnopedagoške metode. V ospredju je bilo veselo oznanilo in katehet je bil predvsem oznanjevalec. Od učencev so pričakovali, da bodo oznanilo hvaležno sprejemali.

Obe reformni gibanji sta vplivali na razvoj pedagogike religije in katehetike v Evropi še dolgo po 2. svetovni vojni. Formalnokerigmatično gibanje je prišlo v Slovenijo s t. i. Pogačnikovimi katekizmi, ki so bili prirejani po nemškem katekizmu iz l. 1955.²³

1.8. Hermenevtičen verouk

Ker je postal kerigmatsko usmerjen verouk preveč zahteven za učence, ki niso imeli krščanske vzgoje v družini, so okrog l. 1960 ponekod v Evropi, posebno v Avstriji in Nemčiji, začeli uvajati hermenevtičen verouk (hermenevtika = razlaganje, interpretacija). Ta verouk si je prizadeval interpretirati pomembnejša besedila krščanske tradicije, predvsem Sveto pismo. Z zgodovinskokritično eksegezo naj bi dobil znanstveni značaj. Katehet ni več oznanjevalec, ampak *razlagalec*. Ta usmeritev verouka pa ni trajala dolgo. Izkazalo se je, da svetopisemska besedila ne dajejo neposrednih odgovorov na vprašanja družbenega razvoja ali smisla življenja. Vsekakor pa je ta usmeritev dala zagon, da so se marsikje začeli pri verouku bolj poglobljeno ukvarjati s svetopisemskimi vsebinami.²⁴

2. Župnijska kateheza in religiozni pouk v šoli

2.1. Razlikovanje med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli

Do okrog l. 1968 je bil verouk v šoli v večini evropskih šol kerigmatično ali hermenevtično usmerjen verouk. V obeh primerih je želel biti neke vrste kateheza. Takšna usmeritev pa je že okrog leta 1965 začela povzročati težave, ker se je verski položaj učencev v Evropi spremenil.²⁵ Družina in družba sta postali vedno bolj sekularizirani in učenci niso imeli več pri-

²² Prim. J. Goldbrunner, *Zur Methodik des modernen Religionsunterricht*, v: *Katechetische Blätter* (KB) 82 (1957), 485-496.

²³ Prim. *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Herder, Freiburg 1955.

²⁴ Prim. W. Langer, *Schriftauslegung im Unterricht*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968 in G. Stachel, *Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.

merne dispozicije za takšen pouk. To pa je spodbudilo intenzivno razmišljanje o njegovi prihodnosti. Pojavljala so se zelo različna mnenja, od najbolj umirjenih do najbolj skrajnih. Mnogi so iskali pomoč v pedagogiki, toda ta ni mogla več biti enotni sogovornik, ker se je že pred tem razcepila na različne teorije in smeri. Poglavitno delo je pri tem opravila pedagogika religije. Čeprav je bila v 60. letih še v vlogi »učenca«, ki je sprejemal spoznanja antropoloških ved, je prevzela v roke ključno vlogo pri novi usmeritvi verouka v šoli. (Če se spomnimo takratnih katehetskih tečajev na Mirenskem Gradu pri Gorici, vemo, kakšne vroče debate so bile tudi pri nas o antropoloških vedah.) L. 1968 so pedagogi religije v Nemčiji izdelali nov veroučni načrt, imenovan *Rahmenplan*.²⁶ Tega so že l. 1970 dopolnili in izboljšali ter ga izdali pod novim nazivom *Zielfelderplan*.²⁷ Ta je močno vplival skoraj na vse evropske države in njegove usmeritve v različicah še danes usmerjajo religiozni pouk v šolah. (Po tem načrtu so bili prirejene tudi veroučne knjige za 5., 6., 7. in 8. razred, ki jih ponekod v Sloveniji še danes uporabljajo.)

Z novim učnim načrtom v Nemčiji je religiozni pouk l. 1968 dobil korelacijskodidaktično usmeritev,²⁸ ki je ustrezala tedanjim razmeram. Istega leta je prišlo tudi v praksi do razlikovanja med šolskim veroukom in župnijsko katehezo.

O verouku v šoli je razpravljala tudi Nemška sinoda (1970-1974),²⁹ ki je dokončno razmejila župnijsko katehezo in religiozni pouk v šoli. Sinodalne sklepe o religioznem pouku v šoli najdemo v sinodalni listini *Religiozni pouk v šoli* (1974). Ti sklepi dajejo nekaj smernic, ki so aktualne še danes:

- Religiozni pouk v šoli je treba utemeljiti teološko in pedagoško.
- Župnijska kateheza in religiozni pouk v šoli imata različne naloge.
- Pri religioznem pouku v šoli je treba upoštevati različne položaje učencev.

²⁵ Prim. K. Wegenast, *Verkündigung oder Information*, v: N. Schneider (ur.), *Religionsunterricht - Konflikte und Konzepte. Beiträge zu einer neuen Praxis*, Fuchs Verlag - Kösel Verlag, Hamburg und München 1971, 83-84.

²⁶ Prim. *Rahmenplan für die Glaubensunterweisung - mit Plänen für das 1.-10. Schuljahr*. Izd. Katholische Bischöfe Deutschlands durch den Deutschen Katecheten Verein, München 1967.

²⁷ Deutscher Katecheten Verein - Bischöfliche Hauptstelle für Schule und Erziehung (iz.), *Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10 (Sekundarstufe I). Grundlegung*, München 1973; G. Müller, *Zielfelderplan*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 747-748.

²⁸ Prim. J. Werbeck, *Wahrheit, die dem Menschen gut tut. Zur Diskussion um die Korrelationsdidaktik*, v: *KB* 110 (1985), 326-336.

²⁹ Prim. *Religionsunterricht in der Schule*, v: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985.

- Religiozni pouk v šoli mora upoštevati krščansko izročilo in probleme ter izkušnje današnjih otrok.

Oba pola religioznega pouka, krščansko izročilo in sedanji problemi in izkušnje otrok, določata koncept religioznega pouka. Religiozni pouk določa načelo korelacije, t. j. medsebojni odnos med krščanskim sporočilom in sedanjo življenjsko stvarnostjo. Obe področji se morata dopolnjevati in osvetljevati. Tukaj ne gre drugo za drugim, ampak drugo v drugem, izročilo in sedanji položaj, živa vera in sedanje življenje. Življenje se razlaga v luči vere, vera pa se odpira izkušnjam današnjega življenja.³⁰

Ta oblika religioznega pouka v šoli je bila na splošno dobro sprejeta. Kljub šibkosti religiozne socializacije v družini in v družbi tako načrtovan religiozni pouk uspešno opravlja svoje poslanstvo. Cenijo ga tako veroučitelji kot učenci.

Po tem vzoru je prihajalo do razlikovanja med župnijsko katehezo in religioznim poukom tudi v drugih evropskih državah, ponekod prej, ponekod pozneje. S tem je verouk v šoli postal religiozni pouk, kateheza pa je dobila nove impulze v župniji. Med seboj se dopolnjujeta: religiozni pouk se ukvarja s splošno versko informacijo o krščanstvu in z vzgojo, medtem ko se župnijska kateheza ukvarja predvsem z uvajanjem v zakramente.³¹ Danes v Evropi skorajda ne poznamo države, kjer bi bil religiozni pouk samo v šoli ali pa kateheza samo v župniji.³²

Do l. 1968 se je v katoliškem svetu izraza pedagogika religije in katehetike največkrat uporabljala v istem pomenu. Prednost so imeli izrazi katehetika, katehetski, kateheza. Izrazom pedagogika religije, veroučitelj, verouk oz. religiozni pouk pa so začeli dajati prednost tam, kjer je bila večja usmeritev v vzgojo in informacijo o veri. Sedaj vedno bolj prihaja tudi do razlikovanja med katehetiko in pedagogiko religije, odnos med njima pa še danes ni čisto jasen. Pedagogika religije je bolj pod vplivom pedagogike, katehetika pa bolj pod vplivom teologije. Katehetika se bolj ukvarja s katehezo v župniji, pedagogika religije pa z drugimi vzgojnoreligioznimi dejavnostmi.³³

³⁰ Prim. W. Nastainczyk, *Religion unterrichten. Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen*, Domschule, Freiburg-Basel-Wien 1979, 28-31.

³¹ Prim. M. Hankel, *Schulischer Religionsunterricht und gemeindliche Katechese. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Klärung der ihrer Verhältnisbestimmung während der letzten zehn Jahre*, Deutscher Katecheten Verein, München 1977, in A. Exeler, *Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966.

³² Prim. F. Škrabl, *Šolski religiozni pouk v demokratični družbi*, Katehetski center-Knjžice, Ljubljana 1992, 5-19; F. Pajer (ur.), *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, LDC, Torino 1991.

³³ Prim. W. Nastainczyk, *Religionpädagogik und Katechetik*, v: W. Ritter, *Religionpädagogik und Theologie*, Kohlhamer, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 94-106.

Po Georgu Baudlerju je religioznopedagoško delovanje usmerjeno na iskanje religiozne razsežnosti človeka. Učenci se morajo naučiti postaviti religiozno vprašanje v zvezo z lastnim življenjem.³⁴ Kateheza v župniji pa je usmerjena na razvoj razsežnosti vere.³⁵ Tako se religioznopedagoško delovanje dogaja v šoli, katehetsko pa v župniji.

2.2. Kateheza v župniji

Župnijska kateheza je sestavni del celostnega pastoralnega in misijonskega delovanja Cerkve. Njena pglavitna naloga je uvajanje odraslih, mladih in otrok v krščanstvo in vodenje cerkvene skupnosti in posameznih kristjanov k zreli veri (prim. SKP 21,2). Katehetsko delovanje predpostavlja osebno odločitev za vero in odprtost za krščanske vrednote. Kateheza ne prebujata začetne vere, ampak jo pogloblja, prizadeva si za dozorevanje začetne vere in za vzgojo pravega Jezusovega učenca ter uvaja človeka v krščansko življenje.³⁶ Zato ima posebno mesto in vlogo v praksi krščanskega življenja za načrtno spoznavanje Jezusa Kristusa in za življenje v skladu z njegovim veselim oznanilom (prim. CT 19).

Glavni cilji kateheze v župniji so razvijanje različnih sposobnosti:

- Sposobnost doživljanja, razumevanja in iskanja samega sebe ter sposobnost oblikovanja lastnega življenja v luči vere.
- Sposobnost življenja v skupnosti in dela z drugimi v luči vere v družbi in v krščanskem občestvu.
- Sposobnost resničnega razumevanja in srečevanja ljudi različnih kultur, verskih in drugih pogledov na svet ter sposobnost njihovega vrednotenja v luči krščanskega oznanila.
- Sposobnost resničnega srečanja z Božjo besedo v Svetem pismu, kar zahteva ne le poznavanje Svetega pisma kot knjižnega dela izjemne umetniške vrednosti, temveč tudi poznavanje Svetega pisma kot navdihnjene knjige, ki je vedno aktualna za versko življenje Cerkve.
- Sposobnost verskega doživljanja, razumevanja, ustvarjalnega izpovedovanja in osebnega sprejemanja vere, sposobnost razumevanja različnih oblik življenja in delovanja v Cerkvi v preteklosti in sedanjosti ter sposobnost osebne zavzetosti na različnih področjih življenja in dela v krščanski skupnosti: na področju oznanjevanja evangelija in verske vzgoje, na področju liturgičnih in drugih molitvenih opravil, na področju »bratovskega služenja« v karitativnem delovanju in v drugih oblikah nudenja duhovne

³⁴ Prim. G. Baudler, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschlossen*, Schöningh, Paderborn 1984.

³⁵ Prim. E. Alberich, *Kateheza*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL, n.d.*, 290-295.

³⁶ Prim. G. Baudler, *Religiöse Erziehung heute*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, 48-63.

in materialne pomoči, na področju sodelovanja in vodenja krščanske skupnosti.³⁷

Kateheza kot »ključni trenutek« evangelizacije pri uvajanju v krščanstvo ima naslednje značilnosti:

V prvi vrsti je *služba besede*, t. j. posredovanje krščanskega oznanila in oznanjevanje Jezusa Kristusa, ki je jedro vsega oznanila. Zato je Božja beseda ena izmed bistvenih sestavin kateheze. Celovita in načrtna vzgoja v veri ni samo poučevanje, ampak predvsem vaja v krščanskem življenju.

Kateheza je *vzgoja vere*, pomoč pri rojevanju in rasti vere v skupnosti in pri posameznikih vse do njene zrelosti. Kateheza si mora prizadevati za polnost vere kot bivanjske razsežnosti, ki je skupaj z upanjem in ljubeznijo bistvo krščanskega življenja. Najboljši kraj za katehezo je krščanska skupnost, ki živi, obhaja in izpričuje vero.³⁸

Kateheza je *delovanje Cerkve*, izraz cerkvene resničnosti in temeljna sestavina poslanstva Cerkve in ima naslednje oblike:

- Branje in študij Svetega pisma. To pomaga odkrivati Božja resnico tako, da spodbudi k odgovoru vere.

- Krščansko branje dogodkov. To predpostavlja poznavanje krščanskega družbenega nauka, ki pomaga pri ugotavljanju, ali so v skladu ali v nasprotju z evangeljskim naukom.

- Liturgična kateheza pripravlja na prejem zakramentov in podpira razumevanje liturgije. Razlaga vsebino molitev, pomen kretenj in znamenj.³⁹

Kateheza pripravlja ljudi na prejem zakramentov uvajanja: krsta, evharistije in birme. Žal pa se pri tem večkrat dogaja, da je uvajanje v zakramente omejeno predvsem na zakramentalizacijo, ne prizadeva pa si za evangelizacijo; posledica tega pa je, da priprava na prejem zakramentov skorajda ne pogloblja vere.⁴⁰ Da bi se temu izognili, je potrebna predhodna kateheza odraslih,⁴¹ kajti odrasli lahko pomagajo otrokom, da bodo odprti za vero. Takšne iniciative poznamo marsikje po svetu.

³⁷ Prim. *Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder- und Jugendarbeit*, Wien 1981, 4.

³⁸ Najnovejše poglede na katehezo najdemo v cerkvenem dokumentu: Kongregacija za duhovščino, *Splošni pravilnik za katehezo*, Družina, Ljubljana 1998.

³⁹ Več o oblikah kateheze prim. E. Alberich, *La catechesi della Chiesa*, LDC, Torino 1995, 55-237.

⁴⁰ Prim. U. Hemel, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986, 114.

⁴¹ Prim. W. Nastainczyk, *Katechese: Grundfragen und Grundformen*, Schöningh, Paderborn 1983; G. Biemer, *Katechetik der Sakramente*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1983; D. Emeis/K. H. Schmitt, *Grundkurs Gemeindekatechese*, Herder, Freiburg ³1983.

2.3. Religiozni pouk v šoli

Religiozni pouk v šoli je navadno izbirni predmet. Pri njem lahko sodelujejo verujoči, pa tudi neverujoči učenci, tisti pač, ki so si ta predmet prostovoljno izbrali. (V Evropi obveznega religioznega pouka v šoli skorajda ne poznamo več!) Religioznopedagoško delovanje ne predpostavlja niti pripravljenosti sprejeti vero niti začetne vere. Religiozni pouk v šoli je lahko pomoč pri prebujanju religioznosti; začenja se tam, kjer se je človek pripravljen resno soočiti z religioznimi vprašanji. Religiozni pouk v šoli je torej nekaj čisto drugega kot kateheza in se ne more in ne sme meriti s katehetskimi merili, kajti ima lahko samo predevangelizacijski značaj.⁴²

Religiozni pouk v šoli je namenjen vsem tistim učencem, ki ga želijo obiskovati; tistim ki želijo oblikovati svojo osebnost in dobiti védenje o religiji okolja ali o drugih religijah. Religiozni pouk lahko daje prva védenja o religiji, lahko pa celo pomaga pri poglobljanju religije.⁴³ Zato je učitelj religioznega pouka prisiljen, da ga prilagaja različnim skupinam, ki imajo različne interese, ne da bi pri tem komu dajal prednost. V šoli so verujoči, iščoči in neverujoči učenci.⁴⁴

Religiozni pouk je namenjen tistim, ki izražajo željo in zranimanje za tak pouk. Pri tem ne gre za to, da bi dajali prednost religioznim učencem, ali jih celo postavljali za zgled. Bolj gre za konkretno obliko sožitja v nazorsko pluralni družbi. Pri tem bodo v ospredju vrednote, kot je strpnost, pozornost in pripravljenost za dialog.

Pri religioznem pouku v šoli je treba postaviti naslednje cilje:⁴⁵

- Neverujočim učencem pomagati, da bodo vzeli verujoče sošolce takšne, kot so, in pri tem spoznali, da imata vera in religija dejansko moč oblikovati človeka.

- Pomagati verujočim učencem, da bodo tudi oni druge sprejeli s strpnostjo.

- Vsi učenci se morajo naučiti spoštovanja do prepričanja drugih, pa tudi, da svoje osebno prepričanje odgovorno branijo in živijo.

- Verujoči učenci sprejmejo neverujoče kot takšne, jih cenijo in spoznajo, da so različni razlogi za vero, nevero in versko ravnodušnost.

- Verujoči učenci se naučijo živeti svojo vero v pluralni družbi.

Še ena stvar je pomembna. Učenci lahko pridejo do zavesti, da vera ni odvisna od del ali inteligentnosti, ampak je milost in dar. Na to opozarja

⁴² Prim. U. Hemel, n. d. 114.

⁴³ Prim. F. Pajer, *Religiozni pouk*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 566-569.

⁴⁴ Prim. K. Frör, *Grundriss der Religionspädagogik im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft*, Konstanz 1975, 88; E. Feifel, *Schülerorientierung*, v: J. Glötzner (izd.), *Kritische Stichwörter zum Religionsunterricht*, München 1981, 273-282.

⁴⁵ Prim. U. Hemel, n. d., 117.

tudi dejstvo, da verujoči učenci niso samo najboljši ali najslabši, ampak imajo ocene od najboljših do najslabših.

Končno je treba poudariti, da je religioznost še bolj verodostojna, če je kdo sprejet kot človek. To velja še posebno za učitelje religioznega pouka. Zato je religiozni pouk najbolj uspešen tam, kjer je zaupanje med odraslimi in otroki ali doraščajočimi. Odrasel človek, v katerega imajo otroci zaupanje, ima pomembno vlogo v njihovem življenju. Če on živi iz vere, potem bo tudi mlade pritegnil k temu, da se bodo osebno soočili z vero. Pomen staršev ali učiteljev religioznega pouka je v tem, da lahko pride do identifikacije z verskim pogledom na življenje. Kako daleč je mogoče to uresničiti v praksi, je odvisno od več dejavnikov.⁴⁶

Seveda pa razlikovanje med katehezo v župniji in religioznim poukom v šoli vedno povsem ne drži. Religiozno pedagoško delovanje se ne sme omejiti le na šolo, kajti tudi k župnijski katehezi prihajajo včasih učenci, ki na religioznem področju še niso dozoreli in tedaj je treba tudi pri katehezi religiozopedagoško delovati.

Animatorji, ki pripravljajo doraščajoče na birmo, ugotavljajo, da nekateri otroci, ki se pripravljajo na birmo, ne kažejo nobenega zanimanja za vero in nimajo primerne verske podlage. Takšnih učencev ne moremo katehetsko nagovarjati. Zaradi praktičnih in teoretičnih razlogov ima razlikovanje med religiozopedagoškim in katehetskim delovanjem velik pomen. To velja tako za katehetske zahteve, kot tudi na celovitost nauka in »celostno uvajanje v krščanstvo« (CT 21).

V zvezi z novim zagonom na religiozopedagoškem področju moramo omeniti še ustanavljanje religiozopedagoških akademij, ki se ukvarjajo z oblikovanjem učiteljev religioznega pouka. L. 1968 je bil na univerzi na Dunaju ustanovljen *Inštitut za pedagogiko religije in kerigmatiko*. Tega leta pa je bila ustanovljena tudi *delovna skupnost katoliških docentov katehetike* Nemčije, Avstrije in Švice, ki se ukvarja z religiozopedagoško problematiko v nemško govorečih deželah.

L. 1950 je bila v Rimu ustanovljena *Evropska katehetska ekipa*, ki je neuradno združenje religiozopedagoških strokovnjakov iz cele Evrope. L. 1998 je imela svoj kongres tudi v Kranju.

3. Pedagogika religije kot znanost

3.1. Izraz pedagogika religije

Doslej smo že večkrat omenili izraz pedagogika religije, vendar ga še nismo razložili, zato ga bomo tukaj. Izraz *pedagogika religije* je težko

⁴⁶ Več o religioznem pouku v šoli najdemo v zborniku: R. Göllner/B. Trocholepczy (izd.), *Religion in der Schule*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1995.

razumljiv, ker ni jasno, kaj je mišljeno z besedama pedagogika in religija. Znanstvenih razprav o tem je mnogo, zato se ni treba čuditi, če ima pedagogika religije več pomenov.

Pod besedo *pedagogika* se očitno skriva tesna povezanost znanstvene discipline pedagogike religije s splošno pedagogiko in drugimi humanističnimi vedami. Gre za primer medsebojnega dajanja in prejemanja, ki je bilo doslej žal le enosmerno od humanističnih ved k pedagogiki religije. Za današnjo pedagogiko religije je nujno potrebno, da se seznanja z bistvenimi raziskovalnimi izsledki psihologije, sociologije in pedagogike. Poznavanje teh izsledkov pomaga vsem tistim, ki se ukvarjajo z religiozno vzgojo, da bolj strokovno in učinkovito opravljajo svoje vzgojno delo. Nasprotno pa v pedagogiki in drugih humanističnih vedah skorajda ne zasledimo zanimanja za religiozna vprašanja.

Pod besedo *religija* se skriva vrsta odprtih vprašanj, ki disciplino pedagogike religije opredeljujejo večznačno. Če religijo pojmuje v smislu religiologije, potem je pedagogika religije religiološka disciplina in ima religiozni pouk nalogo le informirati o religiji in religioznem izročilu brez povezanosti z določeno religijo ali konkretno s krščansko vero. Če pa je religija mišljena v smislu filozofije religije, potem je pedagogika religije filozofska veda in ima religiozni pouk nalogo ukvarjati se s temeljnimi religioznimi predispozicijami človeka, preprosto voditi človeka k religioznosti, ne glede na določeno religijo ali konfesijo. Ker pa človekova religioznost ni nekaj abstraktnega, ampak je vedno povezana z določeno religijo ali konfesijo, ki usmerja človeka, je čisto legitimno, da pedagogiko religije opredelimo v povezanosti z določeno konfesijo ter jo skušamo tudi teološko utemeljiti.

Nemški religijskopedagoški strokovnjak *Wolfgang G. Esser* zagovarja religioznofilozofsko razumevanje pojma pedagogika religije. Zanj je človek po naravi religiozen in potrebuje religiozno vzgojo. Religiozni pouk mora biti odprt do človekove religioznosti in mu mora pomagati pri poglobljanju religioznosti.⁴⁷ Ko pa *W. Nastainczyk* razmišlja o pedagogiki religije, ne govori samo o religiozno, ampak tudi o krščansko usmerjeni vzgoji in izobraževanju.⁴⁸ Sprejeti takšno pojmovanje predmeta pedagogika religije pomeni razlikovati med krščansko in nekrščansko usmerjeno vzgojo. Tako jo pojmuje tudi večina katoliških pedagogov religije v Evropi.

⁴⁷ Prim. W. G. Esser, *Religionsunterricht. Positionsanalyse - Grundlegung - Grundrissentwurf*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1973, 121-136.

⁴⁸ Prim. W. Nastainczyk, *Religion unterrichten, Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1979, 21. Globlje razmišljanje o tem vprašanju najdemo v knjigi: W. Nastainczyk, *Temeljna vprašanja religione vzgoje*, Katehetski center, Ljubljana 1988.

3.2. *Nekatere opredelitve pedagogike religije*

Pedagogika religije se ukvarja z religioznovzgojno prakso; jo razlaga, utemeljuje in načrtuje. Zato je normativna in empirična veda, ki je usmerjena v prakso.

Povezanost normativnih in empiričnih vidikov se uresničuje v vzgojni dejavnosti, ki vključuje ali predpostavlja norme. Gotovo je praksa religiozne vzgoje predmet pedagogike religije, toda že ob vprašanju, kako ta predmet omejiti, nastanejo težave. Še težje je, če odnos med vero in prakso obravnavamo pod metodološkim vidikom.

Religiozno vzgojo kot življenjski transformacijski proces, ki je odvisen od osebe in okolja, sestavljajo dejavnosti, ki vplivajo na socialne, kognitivne in celo psihične procese. Te dejavnosti se nanašajo na socialne, religioznogodovinske in psihične pogoje. Interpretirajo jezikovne in pred-jezikovne simbole, uzakonjujejo norme in priporočajo dejavnosti. Tudi estetski vidiki imajo določeno vlogo. Pedagogika religije se mora pri tem posluževati mnogih znanstvenih konceptov, da bi ustrezno opravljala svojo nalogo. Zaradi tega jo imenujemo *integrirajoča veda*. To ime sicer ni posrečeno, ker vsaka veda, ki se nanaša na prakso, povezuje različne vede ali teorije. Odločilno je, pod katerimi perspektivami in vrednostnimi premisami nastajajo teorije.

Pedagogika religije ima svojo vrednostno bazo v obstoječih verskih skupnostih. Lahko se zgodovinsko veže samo z eno religijo, se artikulira samo kot pedagogika v vrednostnem obzorju ene konkretne verske skupnosti. Vrednostno obzorje krščanske pedagogike religije se obravnava v krščanski teologiji, kajti pedagogika religije je hkrati teološka in pedagoška veda. Kljub temu, da je pedagogika religije razmeroma mlada veda, je njeno znanstveno področje zelo razširjeno. O tem pričajo tudi različni pogledi na to vedo.

V nemškem govornem področju je zelo razširjeno mnenje, da je predmet pedagogike religije religiozna vzgoja in izobraževanje. R. Mühlbauer jo opredeljuje kot »*znanstveno refleksijo o vzgoji in izobraževanju človeka*«. ⁴⁹ Pedagogika religije je logično veda o človekovi religiozni vzgoji in izobraževanju, vendar pa se opredelitve posameznih strokovnjakov v otenkih med seboj razlikujejo. A. Stock izhaja iz prepričanja, da je predmet pedagogike religije »*religiozna vzgoja*«. ⁵⁰ R. Sauer pa meni, da je

⁴⁹ R. Mühlbauer, *Wissenschaftstheoretische Grundlegung der Pädagogik*, v: H. Debl (ur.), *Pädagogik im Dialog mit ihren Grezwissenschaften*, Ehrenwirth Verlag, München 1971, 16.

⁵⁰ A. Stock, *Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, v: A. Stock (ur.), *Religionspädagogik als Wissenschaft, Gegenstandsbereich-Probleme-Methoden*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 13.

pedagogika religije osredotočena na prakso religiozne vzgoje, ki pomeni vseživljenjski proces, ker obsega vsa obdobja.⁵¹

Podobnega mneja sta tudi E. Bochinger in E. Paul; prepričana sta, da zadeva religiozna vzgoja širši krog naslovnikov, ne le otroke in mlade. Zato predmet pedagogika religije zadeva »celostno religiozno vzgojo, ki se dogaja v vseh procesih poučevanja in učenja«⁵² vse do cerkvenega izobraževanja odraslih.⁵³ R. Preul pa meni, da je pedagogika religije »teorija religioznega izobraževanja in vzgoje«⁵⁴ ker se pojem izobraževanja nanaša tudi na odrasle kot naslovnike vseživljenjskega izobraževanja.⁵⁵

Nekateri pedagogi religije razširjajo predmet pedagogike religije tudi na moralno vzgojo in izobraževanje. Npr. L. Lentner opredeljuje pedagogiko religije kot »znanstveno refleksijo o sredstvih in metodah religiozno-moralnega izobraževanja in vzgoje«.⁵⁶ Tudi za W. Schöppinga je pedagogika religije »veda in učenje o religiozno-moralnem izobraževanju in vzgoji«.⁵⁷ Reči je treba, da religiozne vzgoje ni brez moralne vzgoje, vendar obe področji ne moreta biti na isti ravni.

Čprav se pedagogika religije kot teorija religiozne vzgoje in izobraževanja v prvi vrsti ukvarja z religioznim poukom v šoli, jo večina nemških pedagogov religije ne omejuje samo na to področje. Npr. K. Baumgartner⁵⁸ odprto nasprotuje omejevanju religijskopedagoškega delovanja izključno »na področje šolskega verouka«. Tudi W. Bartholomäus kritizira zoževanje pojma pedagogika religije na »veroučno didaktiko«.⁵⁹ Treba je reči, da je večina pedagogov religije prepričana, da pedagogika religije kot znanost precej presega veroučno didaktiko v šoli. A. Stock opisuje diskusijo članov *Delovne skupnosti katoliških docentov katehetike* iz l. 1974 in pravi, da »ni kontroverzno, da se mora pedagogika religije ukvarjati s religiozno vzgojo tudi zunaj šolskega prostora in da prav to

⁵¹ Prim. R. Sauer, *Die fundamentaltheologische Dimension der Religionspädagogik*, v: A. Stock (ur.), n.d., 58.

⁵² E. Bochinger, - E. Paul, *Einführung in die Religionspädagogik*, München-Mainz 1979, 11.

⁵³ Prim. E. Bochinger, - E. Paul, n.d., 11.

⁵⁴ R. Preul, *Religion, Bildung, Sozialisation; Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1980, 95.

⁵⁵ M. J. Langeveld, *Erziehungskunde und Wirklichkeit*, Georg Westermann Verlag, Braunschweig 1971, 63.

⁵⁶ L. Lentner, *Religionspädagogik*, v: *Sacramentum Mundi*, 4. zv., Herder Freiburg 1969, 229.

⁵⁷ W. Schöpping, *Religionspädagogik, Katholische Sicht*, v: W. Horney, - J.P. Ruppert, - W. Schultze (ur.), *Pädagogisches Lexikon in zwei Bänden*, 2. zv., Gütersloh 1970, 724.

⁵⁸ Prim. K. Baumgartner, *Das Religionsbuch von Canisius bis zur Gegenwart*, v: KB 101 (1976), 12.

⁵⁹ E. Bartholomäus, *Der Religionslehrer zwischen Theorie und Praxis*, v: KB 103 (1978), 167.

zahteva veliko pozornost«. ⁶⁰ Njeno razmišljanje zadeva vse, kar je povezano z religiozno vzgojo in izobraževanjem, ne glede na to, kje se dogaja in katera vzgojna ustanova jo izvaja. Mnenje, da je pedagogika religije le teorija religioznega v šoli, je le delno sprejeto; takšno pojmovanje pedagogike religije se zdi zelo pomanjkljivo, ker v precejšnji meri zožuje predmet raziskovanja. Veroučna didaktika je sicer del pedagogike religije, ni pa njena edina vsebina.

Čeprav se pedagogika religije v veliki meri ukvarja z religioznim poukom v šoli, vendar praksa kaže, da se ne ukvarja samo z njim, ampak tudi z drugimi religiozno-pedagoškimi dejavnostmi, kot so npr. religiozna vzgoja v otroškem vrtcu, v družini, v raznih zvezah ali društvih, religiozna formacija odraslih itd. Zato veliki priročnik pedagogike religije, ki obravnava vsa njena delovna področja, razume pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in formacije na splošno ⁶¹.

Zdi se, da večina pedagogov religije pojmuje pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja, ki obsega *celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve*. To še posebno zagovarjata pedagoga religije E. Feifel in G. Biemer. Feifel pravi, da je pedagogika religije »refleksija življenjskega uresničenja Cerkve na področju vzgoje in izobraževanja«. ⁶² Za Biemerja je pedagogika religije praktičnoteološka (pod)disciplina, ki razpravlja o samouresničenju Cerkve na področju vzgoje in izobraževanja ⁶³ v Cerkvi in po Cerkvi v skupnosti ljudi. ⁶⁴ Temu mnenju se pridružujejo tudi mnogi drugi pedagogi religije. G. Stachel govori o pedagogiki religije kot o dejavni vedi znotraj praktične teologije, ki ima svoje pedagoške vidike. ⁶⁵ H. J. Doerger, J. Lott in G. Otto menijo, da je predmet pedagogike religije »pedagoška razsežnost različnih religiozno-cerkvenih področij delovanja«. ⁶⁶ W. G. Esser pa je prepričan, da bi pedagogika religije lahko bila »pedagoško dejavna veda Cerkve v službi svetu«. ⁶⁷

⁶⁰ A. Stock, *Resuemee der Diskussionen und Gespräche*, v: Stock, A. (ur.), *Religionspädagogik als Wissenschaft*, n.d., 95.

⁶¹ Prim. E. Feifel, R. Leuengerger, G. Stachel in K. Wegenast (ur.), *Handbuch der Religionspädagogik*, 3. zv., Gütersloh-Zürich-Einsiedeln-Köln 1977-1978.

⁶² E. Feifel, *Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik*, v: G. Stachel, - E. G. Esser, ur.), *Was ist Religionspädagogik*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971, 239.

⁶³ Prim. G. Biemer, *Das Methodenproblem*, v: E. Feifel, R. Leuengerger, G. Stachel, E. Wegenast, *Handbuch der Religionspädagogik*, 2. zv., n.d., 294.

⁶⁴ Prim. G. Biemer, n.d., 304.

⁶⁵ Prim. G. Stachel, *Erfahrung interpretieren. Beiträge zu einer konkreten Religionspädagogik*, Benzinger, Zürich-Köln 1982, 151.

⁶⁶ Prim. W.F. Kasch, (ur.), *Ökumenische Bibliographie, Religionsunterricht-Religionspädagogik/Christliche Erziehung*, Schöningh, Paderborn 1976, 30.

⁶⁷ W. G. Esser, *Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik*, v: G. Stachel, - W., Esser, n.d., 36.

3.3. Naloge in delovna področja pedagogike religije

Iz pojmovanja pedagogike religije izhajajo tudi religiozno-pedagoška delovna področja, ki so predvsem trije klasični kraji religiozne vzgoje in učenja: *družina, šola in župnija*. Seveda ima pri vsem tem največjo težo šola, ki ima religiozni pouk za otroke od 6. do 19. leta skoraj v vseh deželah. Pomembna kraja učenja pa sta seveda tudi družina in župnija. Po 2. vatiškem koncilu pa se še posebno poudarja religiozno oblikovanje odraslih (prim. CT 43), ki na poseben način vključuje versko oblikovanje staršev. Temeljni pomen družine⁶⁸ za religiozno vzgojo otrok in doraščajočih je danes na splošno priznan. Poleg že omenjenih učnih krajev je treba omeniti še četrtega: *javnost*. Pri tem učnem kraju delno sodelujeta tudi šola in župnija. K javnosti ne spadajo le množična občila (mediji), ampak še bolj njihovi odjemalci, kolikor oni ustvarjajo javno mnenje. Obstajajo npr. dejanske subkulture javnega mnenja med pripadniki različnih socialnih slojev, različnih političnih ali kulturnih gibanj, pa tudi glede na regionalne življenjske navade naroda in načina vedenja. Razlog, da je treba govoriti tudi o javnosti, temelji na prepričanju, da javno mnenje množičnih občil in krajevnih skupin ni ravnodušno in »nevtralno« do religije. Zaradi tega javnost lahko postane »religiozni kraj« učenja. Ni vseeno, kje stoji cerkev, kje stoji križ, kapela ipd. (Iz izkušnje vemo, kako so se komunisti borili, da ne bi postavljali cerkva, če pa že so, morajo biti nekje na obrobju kraja, ne pa v središču.) Predstavljamo si, kako bi bilo, če bi v Ljubljani podrli vse cerkve in na njihovo mesto postavili mošeje. Takšen miselni eksperiment kaže, kako so krščanski simboli v javnosti postali sestavni del kulture. Še drug razlog je, zakaj je treba upoštevati občila. Dajejo možnosti prenosa vere naprej: informirajo o krščanstvu in drugih svetovnih religijah, oddajajo filme, ki izrecno ali neizrecno vključujejo religiozne teme in motive, posredujejo naravnosti do Cerkve in vere.

Omeniti je treba tudi notranjo cerkveno javnost. K tej javnosti spadajo krščansko motivirane zveze, združenja in gibanja. Omeniti je treba še cerkveno publicistiko: radio, časopise in televizijo, ki tudi predstavljajo podobo Cerkve.

Poleg teh štirih področij je treba omeniti še *religiozno vzgojo v otroškem vrtcu in delo z mladimi*. Pedagogika religije je na tem področju storila prve korake, vendar je področje predšolske religiozne vzgoje še vedno premalo obdelano. Na področju cerkvenega dela z mladimi je sicer več napravljeno, vendar je še vse premalo načrtno in ustvarjalno. Vsako živ-

⁶⁸ Prim. W. McCready, *Die Familie und die religiöse Sozialisation*, v: *Concilium* 15 (1979), 15-19; E. Schulz, *Religiöse Elternbildung als Lebehilfe*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979; D. Emeis, *Zielgruppe Eltern*, Herder, Freiburg/Br. ³1976. W. Saris, *Kje se poraja Cerkev? Družinska kateheza*, Katehetski center-Knjžice Ljubljana 1991.

ljenjsko obdobje postavlja posebne religiozopedagoške naloge, to velja tudi za odrasle. Zato se mora pedagogika religije ukvarjati tudi z religiozno vzgojo odraslih.

Sklep

V zadnjih 30. ali 40. letih doživlja pedagogika religije svoj polni razcvet. Res pa je, da je kljub temu še veliko področij njenega dela premalo obdelanih in marsikaj je še nejasno. To se vidi z različnih pogledov pedagogov religije na nekatera vprašanja, ki se javljajo na različnih področjih. Njeni glavni nositelji so bili tako v preteklosti kot v sedanosti nemški pedagogi religije, ki pa imajo seveda svoj vpliv tudi na druge evropske dežele. V Nemčiji je namreč več kot 300 pedagogov religije, ki na različnih univerzah ali inštitutih poučujejo pedagogiko religije. Nemška družba se je v zadnjih desetletjih hitro spreminjala, in te spremembe pospešujejo tudi razvoj religioznega pouka, ki se mora nenehno prilagajati potrebam učencev, ki živijo v vedno bolj sekularizirani družbi. Religiozni pouk ima nalogo, da prebujata religiozno razsežnost učencev in in tako pomaga pri njihovi celostni vzgoji. Po mnenju večine pedagogov religije je človekova religiozna razsežnost prirojena in jo je treba razvijati, če hočemo doseči celostno zrelost človeka.

Povzetek: **France Škrabl, Nastanek in razvoj pedagogike religije**

Pedagogika religije se kot znanost začne pojavljati ob koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja, predvsem v nemških deželah. Razvija se v zvezi z uporabo psiholoških in didaktičnih inovacij na področju teorije in prakse šolskega religioznega pouka. Velik razcvet doživi po l. 1968 ko pride do razlikovanja med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli. V tem času dajo pedagogi religije spodbudo za korelacijsko-didaktično usmeritev religioznega pouka v šoli, ki v veliki meri velja še danes. Po tej usmeritvi religiozni pouk daje učencem temeljne informacije o religiji okolja, pomaga jih pri odpiranju religiozne razsežnosti v njihovem življenju in pri iskanju smisla. S tem se religiozni pouk v šoli in župnijska kateheza dopolnjujeta in skupaj pomagata pri počlovečenju človeka. Danes pojmujejo pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja, ki zadeva celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve: v družini, otroškem vrtcu, župniji, na področju javnega obveščanja in še posebno pri religioznem pouku v šoli.

Ključne besede: pedagogika religije, župnijska kateheza, religiozni pouk v šoli.

Summary: **France Škrabl, Origin and Development of Theory of Religious Education**

The theory of religious education appears as a science towards the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century, especially in German-speaking countries. It develops in connection with the application of psychological and didactic innovations in the theory and practice of religious instruction in schools. And it blossoms after 1968, when a differentiation between parish catechesis and religious instruction in schools sets in. Then religious educationalists propose a correlation-didactic orientation of religious instruction in schools, which is still largely valid. In accordance with this orientation, religious instruction gives pupils basic information about the religion of their surroundings and assists them with opening the religious dimensions of their lives and with their search for the meaning of life. Thus, religious instruction in schools and parish catechesis complement each other and together further humanisation. Nowadays, the theory of religious education and instruction is considered to concern all educational and didactic activity of the Church: in the family, in nursery schools, in the parish, in mass media and especially in religious instruction in schools.

Key words: theory of religious education, parish catechesis, religious instruction in schools.

Marijan Smolik

Osemdeset let Bogoslovnega vestnika

Bogoslovni vestnik je kot glasilo Bogoslovne akademije in Teološke fakultete začel izhajati že pred 80 leti, to je leta 1921, leta 2000 pa izhaja šele šestdeseti letnik, ker je povojna doba za dvajset let (med 1945 in 1964) onemogočila izhajanje.

Urednik mi je dovolil, da pišem bolj osebne spomine na fakultetno revijo kot pa znanstven pregled desetletij izhajanja in še manj analizo besedil, objavljenih na več deset tisoč potiskanih straneh. Zato začnjam pisanje z letom 1951, ko sem kot bogoslovec prvega letnika prvič prišel v stik z revijo; tudi od tedaj bo že pol stoletja mimo. V drugem letniku sem si od novega semeniškega prorektorja dr. Janeza Oražma, ki je urejal različne zapuščine v knjižnici,¹ izprosil vse dotedanje letnike. Želel sem jih imeti doma, ker v domači knjižnici te revije nismo imeli, drugih pa veliko. Pregledovanje vsebine me je pritegnilo, da sem sestavil kazalo vseh letnikov in ga v treh izvodih pretipkal (takrat še sanjali nismo o kopirnih strojih), enega zase, enega za semeniško in tretjega za fakultetno knjižnico. Seveda je temu kazalu mogoče marsikaj očitati, a z njim je le bilo mogoče najti razprave in krajše prispevke posameznih avtorjev, nekateri od njih so bili takrat naši profesorji. Kazalo se nam je zdelo še toliko bolj potrebno, ker je bil čas tak, da nihče ni mislil na ponovno izhajanje revije. O tem še pozneje.

V suhih letih po letu 1945, ko je fakulteta, takrat še del ljubljanske univerze, redno delovala, seveda profesorji niso kar opustili misli na oživitev založniške dejavnosti. Ko sem za petdesetletnico fakultete pregledoval zapisnike sej profesorskega zbora in so glavni podatki objavljeni v jubilejni številki BV,² sem si iz študijskega leta 1947/48 izpisal: »prizadevanje za tisk fakultetnega zbornika je ostalo zaenkrat brez uspeha.«³

Profesor dr. Stanko Cajnkar, ki je v isti jubilejni številki BV objavil prispevek: Delo fakultete po ločitvi od univerze, je zapisal: »Fakulteta sama je bila dolga leta po osvoboditvi nepismena. Bogoslovni vestnik ni več izhajal, teološki rokopisi so samevali v predalih.«⁴ Omenja, da so profesorji pisali kratke prispevke za tednika Oznanilo in Verski list, da so

¹ M. Smolik, *Janez Oražem in knjižnice*, v: BV 50 (1990), 455-459.

² Prim. M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete (1919-1952)*, v: BV 29 (1959), 171-178.

nekateri imeli možnost objavljati drugod (npr. F. Grivec, A. Trstenjak, F. Ks. Lukman, M. Miklavčič in S. Cajnkar), zlasti pa da je precej teološkega po letu 1949 objavila revija Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov Nova pot.⁵ Poleg urednika Cajnkarja in A. Trstenjaka je v njej največ objavljajl J. Janžekovič - praktično vse, kar je bilo pozneje ponatisnjeno v šestih zvezkih njegovih Izbranih spisov.⁶

Ko je bila teološka fakulteta izločena iz univerze (ostala je še državna fakulteta do leta 1952), so profesorji leta 1951 kot nadomestilo za BV začeli vsako leto svoje razprave in krajše prispevke »izdajati« v tipkanem Zborniku teološke fakultete. Urejal ga je prof. F. Grivec, na dekanatu pa jih je v enotni obliki pretipkala gospa Helena Rus v petih izvodih (za fakulteto, škofijo v Ljubljani in Mariboru, za semenišče in urednika). Lepo vezane zvezke so lahko zainteresenti prebirali v omenjenih ustanovah. Izšlo je 12 letnikov, vsebino pa je popisala šolska sestra Gabrijela Stopar, fakultetna knjižničarka, v tipkanem kazalu, ki je pri vseh izvodih v knjižnicah.⁷ Ob petstoletnici ljubljanske škofije je smel iziti prvi in edini tiskani Zbornik razprav teološke fakultete, ki ga je uredil dekan Cajnkar. Vsak profesor je predstavil svojo stroko, o dogmatični teologiji je obsežno spregovoril novi predavatelj Anton Strle, ki je nekaj razprav prispeval že v tipkanih zbornikih.⁸

Dr. Cajnkar je v svojem pregledu seveda omenil tudi večja dela, ki so v teh »suhih letih« izšla izpod profesorskih peres: Trstenjakova Pastoralna psihologija, napisana že med vojno, je izšla v Celju pri Mohorjevi leta 1946. Cajnkar je ob Novi poti izdal svoj Esej o cerkvenem govorništvu (1958), kot samostojno knjigo pa biblično teologijo: Misli o svetopisemskih knjigah (1962), nekakšen dodatek novi izdaji Svetega pisma v štirih knjigah (1959-1961), pri kateri so sodelovali profesorji biblicisti J. Aleksič, S. Cajnkar, M. Slavič in A. Snój. Prav je, da so v tem prispevku omenjene tudi te obsežnejše izdaje, ki sicer niso izhajale pod »znamko« teološke fakultete ali Bogoslovne akademije, ki je ugasnila že leta 1945/46, vsem pa je bilo znano, da njihovi avtorji delujejo na teološki fakulteti.

³ Prav tam, str. 177.

⁴ Prim. S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 179-202, navedek na str. 181.

⁵ Prim. Vida s. Kristofora Burkeljca (uršulinka, bibliotekarka v NUK-u), Nova pot. Glasilo Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS. Bibliografsko kazalo 1949-1970. Razmnoženo, 168 str. b.l. Ker je v reviji zelo veliko anonimnih ali psevdonimnih prispevkov, je avtorica poskušala ugotoviti avtorje, vendar ne vedno pravilno. - Za zgodovino teološkega pisanja na Slovenskem manjka tudi kazalo vzporednega Organizačijskega vestnika CMD in zbornikov z gradivom z občnih zborov tega društva.

⁶ Izhajali pri Mohorjevi družbi v Celju 1976-1985.

⁷ Bibliografsko kazalo Zbornika Teološke fakultete I.-XI., 1951-1962, Na bogato, a skrito vsebino zbornika sem poskušal opozoriti v BV 27 (1967), 308-309.

⁸ Prim. Škuljevo Bibliografsko kazalo BV 1921-1990, BV 51 (1991), 1-91, ki predstavlja tudi tipkane Zbornike.

Ustanovitev revije in Bogoslovne akademije

Po opisu povojnega obdobja, ki mi je seveda še živo v spominu, je treba vsaj nekaj povedati o ustanovitvi revije. Začetek izhajanja v letu 1921 so nedvomno spodbudili takratni profesorji, ki so še poznali, nekateri pa celo sodelovali pri predhodnici BV: Voditelju v bogoslovnih vedah (VBV). Tega so od 1898 do sredine vojnega leta 1916 izdajali profesorji bogoslovja v Mariboru, sodelovali pa so tudi teologi iz drugih delov Slovenije. Tudi ta revija je v novejšem času dobila svoje kazalo, s katerim lahko ugotavljamo, kdo je sodeloval in kaj je v njej objavljeno.⁹

Ko je bila leta 1919 ustanovljena univerza v Ljubljani in z njo vred teološka fakulteta, je zaživela tudi Bogoslovna akademija (BA). Ustanovili so jo v Ljubljani 1. junija 1920 kot odsek Leonove družbe. V tej so že več let sodelovali krščansko usmerjeni laiki in duhovniki in že 14 let izdajali znanstveno revijo Čas. V njej je predsednik nove BA univ. prof. dr. Franc Grivec objavil poročilo o namenu, ustanovitvi, vodstvu in pravilih nove ustanove.¹⁰ V členu II. poslovnika je določen namen BA, ki je: gojiti bogoslovno znanost. Zato pa bo »izdajala bogoslovno-znanstveni časopis, znanstvene bogoslovne spise, slovenske knjige za vse bogoslovne stroke, poljudne bogoslovne spise, prevode sv. pisma, cerkvenih očetov in klasičnih bogoslovnih, posebno ascetičnih spisov.« Takrat je bil tudi izvoljen odbor s štiriletnim mandatom, vodil ga je že omenjeni prof. Grivec, podpredsednik je bil prof. dr. Josip Ujčič, tajnik Matija Slavič, urednik Franc Lukman, blagajnik Andrej Snoj, med odborniki je bil tudi prof. Aleš Ušeničnik, torej vsi s teološke fakultete. Zunaj nje so bili odborniki Josip Lesar, Gregorij Pečjak in Frančišek Jere – ta dva sta pozneje prevajala Novo zavezo, ki jo je izdala Bogoslovna akademija.

Vsi so seveda postali sodelavci Bogoslovnega vestnika, za katerega so določili, »da bo služil ne samo znanosti, ampak tudi potrebam dušnega pastirstva ... Naj bo kolikor mogoče aktualen in praktičen.«¹¹ Ustanovitelji so se zavedali, da je slovenski prostor, v katerem bodo predvsem brali BV, majhen, da pa je v bližnjem hrvaškem prostoru zaradi jezikovne sorodnosti tudi mogoče pridobiti bralce. Zato so napovedali, »da v sporazumu s Hrvati in Srbi določimo bogoslovno terminologijo tako, da bodo bogoslovne znanstvene knjige brez težave razumljive vsem Jugoslovanom.«¹²

⁹ Prim. Fran Planteu, *Bibliografsko kazalo BV*, ki ga je izdal Škofijski ordinariat v Mariboru leta 1994.

¹⁰ Prim. F. Grivec, *Bogoslovna akademija*, v: Čas 14 (1920), 239-241. Objavljen je poslovnik, opis organizacije in uvodno pojasnilo, v katerem je navedena vzporednica: dobili smo univerzo, potrebujemo znanstveno akademijo.

¹¹ Prim. podobno predstavitev v BV 1 (1921), 110-112.

¹² Navedek je na str. 241 (BV 1/1921); F. Grivec je to podrobneje razložil v članku: Terminologija, BV 1 (1921), 112.

Tudi zunanjemu teološkemu svetu so se nameravali predstaviti »s posredovanjem latinščine in francoščine.« Skrbelo jih je gmotno vprašanje, zlasti ker so vsem članom BA obljubili pošiljati BV brezplačno. Izhajanje revije so obljubili že za jesen leta 1920, vendar prvi letnik nosi letnico 1921, kar je z bibliografskega ozira zelo posrečeno, saj se zadnja številka letnika ujema s številko leta. To se je ohranilo celo po dvajsetletni prekinitvi, ker je leta 1944 še izšel 24. letnik, leta 1965 pa so šteli kot 25. letnik; zato letos ob osemdesetletnici izhaja jubilejni šestdeseti letnik.

BV je izhajal v snopičih, ti so imeli mehke platnice temnejše barve, na katerih so uredniki in uprava neredko objavljali za zgodovino pomembna besedila. V prvi številki je npr. vabilo dušnim pastirjem, naj uredništvu pošiljajo vprašanja iz prakse. Tudi imena dobrotnikov, ki so prispevali dar za stroške tiska, so tam navajali, že v drugem zvezku so objavljeni naslovi knjig, ki so jih prejeli v oceno. V zadnjem, dvojnem (št. 3/4) snopiču prvega letnika je omenjen ugoden sprejem revije na Hrvaškem in v Franciji. Napovedali so tudi zvišanje naročnine, ki naj krije vsaj stroške tiska, honorar za pisanje bo še naprej »nadomeščala ljubezen do svete vede«. Ti drobci na platnicah pa so, žal, v knjižnicah nedosegljivi, ker so vezani izvodi večinoma (skoraj redno) brez »motečih« platnic.

Seveda ni mogoče na podobno natančen način spremljati izhajanja BV v naslednjih letih. V vzporedni reviji Čas, ki je bila namenjena širšemu, zlasti laičnemu krogu bralcev, so redno omenjali Bogoslovni vestnik in opozarjali na vsebino. Zanimivo je poročilo o prvi številki, kjer je tudi predstavljena nova revija v hrvaščini Život, ki so jo v Sarajevu začeli izdajati jezuiti leta 1920 in jo je urejal p. M. Vanino. Tam je predstavljena tudi nova istrska bogoslovna revija Zbornik svečenikov sv. Pavla, ki so jo slovenski in hrvaški istrski duhovniki izdajali v Gorici. Tako so skoraj istočasno začeli izhajati kar trije bogoslovni listi,¹³ že od leta 1910 pa je v Zagrebu izhajala Bogoslovska smotra, a je šele v tretjem letniku postala glasilo bogoslovne fakultete zagrebske univerze cesarja Franca Jožefa.

Uredništvo BV je vzpostavilo tudi zamenjavo s sorodnimi tujimi revijami in verskimi založbami. Prejete revije in knjige, ki so jih občasno tudi predstavili (ocenili), so omogočile osnutek znanstvene teološke knjižnice. Še zdaj je veliko knjig in revij v knjižnici ljubljanske teološke fakultete signiranih s pečatom Bogoslovne akademije. Poznejša rast knjižnice je seveda svetovala združitev posameznih fondov, saj so profesorji sprva zbirali strokovne knjige kar v seminarskih omarah.¹⁴

¹³ Prim Čas 15 (1921), 141-144, kjer so pod naslovom Časopisi in revije predstavljene na str. 143 vse tri nove bogoslovne revije.

¹⁴ V arhivu fakultetne knjižnice so shranjene inventarne knjige posameznih posebej znanomanih knjig.

Bogoslovna akademija je v zbirki Knjige (Opera) izdajala večje spise, v zbirki Razprave (Dissertationes) pa posebne odtise pomembnejših razprav, objavljenih v BV, in krajše študije. V vsaki skupini je do leta 1944 izšlo po 14 naslovov. Sproti so jih navajali na platnicah, sicer pa je težko ugotoviti, katera knjiga sodi med izdaje Bogoslovne akademije, da bi jo mogli iskati v katalogih knjižnic, ki jih hranijo. Zato se mi zdi prav, da ob tej priložnosti objavim tudi ta seznam.

Knjige Bogoslovne akademije:

1. Aleš Ušeničnik, Uvod v filozofijo, I. del. 1921.
2. Aleš Ušeničnik, Uvod v filozofijo, II. del. 1923.
3. Franc Grivec, Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Doctrina byzantina de primatu et unitate). 1921.
4. Franc Kovačič, Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski. 1923.
5. Franc Grivec, Cerkev. 1924.
6. Aleš Ušeničnik, Ontologija. 1924.
7. Sveto pismo novega zakona. Del 1: Evangeliji in apostolska dela (Jere, Pečjak, Snoj). 1925. Ponatis 1937, 3. natis Celje 1948, izdaje še v Lemontu (ZDA) 1949 in Celovcu 1954.
8. Acta I. Conventus pro studiis orientalibus. 1925.
9. Sveto pismo novega zakona. Del 2: Apostolski listi in Razodetje (Jere, Pečjak, Snoj). 1929. Ponatis 1939, 3. natis Celje 1949, izdaja v Celovcu 1955.
10. Franc Grivec, Vzhodne Cerkve in vzhodni obredi. 1930 (ponatis iz BV 1930).
11. Josip Turk, Breve Pavla V. Tomažu Hrenu. 1930 (ponatis iz BV 1930 in 1931).
12. Alojzij Odar, Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih. 1934.
13. Sveto pismo stare zaveze. Del 1: Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga (M. Slavič), Celje 1939.
14. Vilko Fajdiga, Moralni čudeži. 1942.

Razprave Bogoslovne akademije

1. Franc Grivec, De orthodoxia SS. Cyrilli et Methodii. Pravovernost sv. Cirila in Metoda. 1921 (BV 1921).
2. Andrej Snoj, Staroslovenski Matejev evangelij. 1922 (BV 1922).
3. Franc Grivec, Boljševiška brezbožnost. 1925 (BV 1925).
4. Franc Grivec, Ob 1100 letnici sv. Cirila. 1927 (BV 1927).
5. Josip Turk, Tomaž Hren. 1928 (BV 1928).
6. Franc Grivec, Mistično telo Kristusovo. 1928 (BV 1928).
7. Franc Grivec, Rerum orientalium (Pij XI.). 1929 (BV 1929).
8. Franc Grivec, Fjodor M. Dostojevski in Vladimir Solovjev. 1931 (BV 1931).

9. Alojzij Odar, Škof in redovništvo. 1936 (BV 1935 in 1936).
10. Alojzij Odar, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri Škofijskih sodiščih. 1938.
11. Josip Turk, Vatikanski arhiv. 1943 (BV 1943).
12. Alojzij Odar, Cerkevna oblast in njene funkcije. 1943 (BV 1943).
13. Ivan Grafenauer, Bog – daritelj, praslovansko najvišje bitje v slovenskih kozmoloških bajkah. 1944.
14. Janez Fabijan, Nauk sv. Tomaža o milosti. 1944 (BV 1944).

Kakor vsaka revija, ki je namenjena ožjemu strokovnemu krogu, se je tudi BV otepal s finančnimi težavami. V rezervnih izvodih, ki jih hrani škofijska knjižnica v Ljubljani in so vanjo prišli iz različnih zapuščin, je v marsikateri številki še položnica, iz česar lahko sklepamo, da prejemnik ni plačal naročnine. Zanimivo je, da je škof dr. Gregorij Rožman, ki je bil sam dolgoletni sotrudenik revije, kmalu po nastopu službe ljubljanskega škofa objavil vabilo, naj vsi župnijski uradi (in duhovniki) naročijo BV, ker je v finančnih težavah. Isto leto je tudi spodbudil, naj revijo berejo za poglobitev izobrazbe tako glede teologije kot prakse.¹⁵

Do vojnega leta 1941 je BV izhajal redno v štirih številkah, ki so bile včasih združene v treh letnih snopičih. V času italijanske in nato nemške okupacije je sicer fakulteta in njeni člani mogla delovati brez posebnih ovir, za upravo pa je bil seveda velik udarec, ker naročniki na Štajerskem in Gorenjskem niso več mogli dobivati naročene revije. Izhajala je sicer do vključno leta 1944, vendar so bile številke pogosto združene v nekakšne zbornike. V letu 1945 BV ni več izhajal, ker so vse verske revije nadomestili (seveda samo do maja) z enotno revijo Rast.

Na oživitev rednega izhajanja BV v letu 1965 nimam osebnih spominov, ker sem bil takrat na specializaciji v Parizu. V prvi dvojni številki letnika je objavljena Uvodna beseda velikega kanclerja teološke fakultete ljubljanskega nadškofa dr. Jožefa Pogačnika.¹⁶ V njej spodbuja duhovnike, ki so v zadnjih letih bili brez možnosti spoznati, kako je teologija napredovala, naj revijo berejo. Ker so dotlej izšli že nekateri koncilski dokumenti, bo BV sodelaval pri tem, da bo teologija dobila nov polet in novo mladostno svežino. Ker je koncil pastoralen, bo tudi BV »vodnik praktičnemu dušnemu pastirju, naj v duhu Cerkve oblikuje in spopolnjuje njegovo teološko znanje, naj mu prob-

¹⁵ Prim. Ljubljanski škofijski list 1933, 69, 93-94.

¹⁶ BV 26 (1965), 3. Na ovitku prve dvojne številke je zapisano: Zadnja številka »Bogoslovnega vestnika« je izšla leta 1944. Teološka fakulteta s tem nadaljuje delo, ki ga je v okviru te fakultete začela »Bogoslovna akademija«, ki je od leta 1921 do 1944 izdala 24 letnikov »Bogoslovnega vestnika«. »Bogoslovni vestnik« bo sedaj izhajal v štirih številkah, vsako leto dvakrat, spomladi in jeseni, po dve številki skupaj. Na str. 2 je zapisano, da revijo ureja uredniški odbor, odgovorni urednik pa je dr. Stanko Cajnkar. Tudi uprava je na sedežu teološke fakultete v Ljubljani na Poljanski 4.

leme pokaže in mu jih tudi rešuje ... Da Bogoslovni vestnik to doseže, ni škoda nobene, še tako velike žrtve.« Prof. Vilko Fajdiga pa na koncu številke omenja, da bo BV pomagal fakulteti do še lepšega razvoja. Komaj se sam spomnim, da sem za to številko še iz Pariza poslal dva krajša prispevka.

Kdaj je ta dvojna številka izšla, poroča Družina v svoji 14 št. z datumom 15. julija pod vidnim naslovom Po dvajsetih letih zopet izšel Bogoslovni vestnik.¹⁷ Piše, da je v vojni vihri ta list zamrl in vabi vse, »ki se zanimajo za bogoslovno znanost ter skušajo poglobiti svoje teološko znanje in jim je pri srcu razvoj Teološke fakultete«, zlasti še katoliške izobrazence, naj revijo naročijo. Omenja ceno prve številke: 1400 din.

Uredniki Bogoslovnega vestnika

Prvih petnajst letnikov je uredil prof. Lukman sam, naslednje (od 15. do 24.) pa skupaj s prof. dr. Alojzijem Odarjem. Tipkani zbornik je urejal prof. dr. Grivec, tiskanega leta 1962 pa prof. dr. Cajnkar, ki je kot dekan fakultete imel dovolj avtoritete tudi pred civilno oblastjo za vlogo urednika tudi leta 1965 in dalje, ko je BV spet začel izhajati. Ker je bil takrat tudi urednik revije duhovniškega društva Nova pot, je zelo verjetno, da mu je pri urednikovanju kdo pomagal, morda slavist in teolog Jože Dolenc, vendar je to ostalo v ozadju. Ker je leta 1964 začel predavati mladi dr. Franc Perko, je verjetno, da je tudi on sodeloval pri urejanju. Po vrnitvi iz Pariza in vključitvi v predavateljski zbor teološke fakultete v jeseni 1965 sem tudi podpisani sprva vsaj sodeloval pri urejanju, končno (kdaj, ne vem) pa mi je S. Cajnkar prepustil vse delo, ohranil je le naslov urednika.¹⁸ Leta 1974 je urednikovanje tudi formalno prevzel dr. Franc Rode, ki je začel predavati že leta 1968 in bil od leta 1971 docent: v 34. letniku, ki je izšel v drobnem zvezku 163 strani, je zapisano, tako kot prej, da ga ureja uredniški odbor. Takrat so prvič navedeni člani odbora: Franc Rode, ki je glavni in odgovorni urednik, Jože Rajhman, France Rozman in Štefan Steiner. V naslednjem letu 1975 se je spremenila tudi zunanja podoba revije, za katero je odgovoren Tone Seifert, oblikovalec pri Družini, ki je takrat prevzela tudi upravo. Prvič je naveden kot lektor slavist prof. A(vguštin) Pirnat, ki je prav letos sklenil svojo življenjsko pot. Izhajanje je s tem letom postalo redno v štirih številkah na leto. To je pomenilo tudi povečanje obsega - letno nad 500 strani. Te drobnarije naj bodo zapisane, ker so odsev sprememb na fakulteti in v Cerkvi na Slovenskem sploh.

¹⁷ Prim. Družina 14 (1965), na str. 151. O izidu so škofje svojim duhovnikom pisali tudi v Okrožnicah (Sporočilih).

¹⁸ Dr. Škulj je v svoje kazalo BV sicer zapisal, da naj bi urednikovala s Perkom vred že tudi pri tiskanem zborniku 1962, vendar je to popolnoma izključeno, saj sva doktorirala šele leta 1963.

Vsebinske novosti bi seveda tudi sodile v ta spominski zapis, a to bo moral storiti pozneje kdo drug.

Za Rodetom je urednikovanje prevzel leta 1981 njegov redovni sobrat in fakultetni kolega lazarist dr. Anton Stres, ki je uredil osem letnikov. Naslednja tri leta (1989-1992) je urednikoval dr. Bogdan Dolenc, nato pa (1993-1998) dr. France Oražem. V letih 1997 in 1998 mu je pomagal »pomočnik glavnega urednika« dr. Edo Škulj. Leta 1999 je postal glavni urednik dr. Ciril Sorč, kot pomočnika pa sta zapisana celo dva: dr. p. Edvard Kovač in dr. Vinko Potočnik. Ista imena so zapisana tudi v letu 2000.

Kazala

Pri vsaki reviji je kazalo ogledalo urednikove spretnosti, kako bi olajšal trajno uporabnost revije. Bogoslovni vestnik je v vseh letnikih ohranjal navado, da je bila vsebirna vsake številke (snopiča) natisnjena na ovitku, ki pa ga v večini vezanih izvodov ni več. Tako tudi ni mogoče hitro ugotoviti, v kateri številki letnika je natisnjena določena razprava ali krajši prispevek, ker paginacija revije teče skozi ves letnik, včasih pa kdo pozneje navaja, da je kaj izšlo v tej in tej številki, kar se pa v vezanem izvodu sploh ne pozna. Uredniki so navadno poskrbeli tudi za kazala vsega letnika, vendar mnogokrat ne na koncu letnika, ampak kot poseben dodatek šele v začetku naslednjega. Žal se pri vezavi ta list kaj lahko izgubi. V letno kazalo včasih niso vključili drobnih prispevkov, ki so bili vrh tega natisnjeni na platnici, ki je v večini vezanih izvodov v knjižnici tudi izgubljena. To pomanjkljivost navajam predvsem zato, da bi mladi uredniki upoštevali tudi take »malenkosti«.

Kakor sem že omenil, sem sestavil zasilno tipkano kazalo za vso predvojno serijo BV. Seveda je pomanjkljivo, ker sem ga sestavljal brez vsake izkušnje in po kazalih posameznih snopičev.

Omenil sem tudi že kazalo tipkanih in tiskanega Zbornika, ki je prav tako kot moje kazalo bilo le tipkano v nekaj izvodih.¹⁹

Kazalo za daljše obdobje je sestavil dr. Edo Škulj, ki je svoje Bibliografsko kazalo Bogoslovnega vestnika (1921-1990) objavil kot prvo številko 51. letnika leta 1991 (v vezanih izvodih, ga je, kot že omenjeno, zato težko najti). Na začetku je kratek pregled izhajanja revije, naštetih so uredniki, vsi prispevki so uvrščeni v 16 skupinah, izmed katerih sta najboljše seveda razprave in ocene. V katero skupino je avtor uvrstil določen prispevek, pa ni vedno hitro ugotovljivo.

Vsi avtorji so razdeljeni po abecedi priimkov, zato brez znanja o razvoju fakultete ni mogoče hitro videti, kaj je bilo objavljeno v prvem obdobju, kaj v tipkanih zbornikih in kaj v novejši dobi. Seveda je to navede-

¹⁹ Glej op. 7.

no ob naslovu prispevka, ko je zapisan letnik, letnica in stran objave. Prispevki vsakega avtorja pa so (najbrž računalniško) razvrščeni po abecedi prve besede v članku, kar seveda popolnoma zabriše podobo avtorjevega dela, za katerega večkrat hočemo ugotoviti, s katero tematiko se je ukvarjal v določenem življenjskem obdobju. (Tipkano kazalo za starejše obdobje je prispevke razvrstilo kronološko.)

Druga večja razlika med obema kazaloma so ocene. V tipkanem kazalu za prvo dobo sem vse ocene razvrstil po imenih avtorjev predstavljenih knjig, oziroma naslovih skupnih ali anonimnih del. Niso pa navedeni tudi ocenjevalci in tako ne vemo, katere knjige je poznal kak naš profesor. V Škuljevem kazalu so vsa predstavljena dela uvrščena po abecedi ocenjevalca, predstavljeno delo pa spet pe abecedi avtorja oziroma naslova predstavljenega dela. Na koncu kazala so po abecedi naštetih vsi naši avtorji, ki so pisali v BV, navedena je stran, na kateri je zapisan njihov prispevek. Med uporabniki bo verjetno tud kdo, ki bo iskal določenega avtorja ali knjigo, ki je bila predstavljena v BV, vendar to ostaja skrito.

Razvrstitev prispevkov v skupine je seveda stvar presoje avtorja kazala, v mojem so bile skupine enake kakor v reviji, v Škuljevem je teh skupin 16. Tipkano kazalo zbornikov teološke fakultete ima razvrstitev vseh besedil po decimalni klasifikaciji, ker ga je njena avtorica Gabrijela Stopar leta 1974 sestavila kot bibliotekarsko nalogo. Vsak prispevek je oštevilčila, zato je v abecednih kazalih avtorjev in obravnavane snovi mogoče hitro najti tudi naslov članka in druge podatke. Ker ima to kazalo, ki zajema samo 12 letnikov, kar 70 strani, si lahko predstavljamo, kako obsežno bi moralo biti »jubilejno« kazalo ob osemdesetletnici, če bi ga kdo hotel sestaviti po vseh katalogizacijskih, splošno sprejetih in koristnih pravilih. Verjetno bo treba s tem počakati do stoletnice revije. Kdor hoče natančneje pregledati, kakšno je bilo delo sodelavcev teološke fakultete v osemdesetih letih, mu ne ostane drugega, kakor da vzame v roko letnik za letnikom. Doslej objavljena kazala mu bodo seveda v pomoč, ni pa mogoče z njimi ustreči vsem iskalcem.

Jubilejni pregled Bogoslovnega vestnika ni prav nič slovesen, vsaj nekoliko pa je razkril, kaj vse se skriva v tisočih potiskanih strani, ki na knjižni polici predstavljajo kar spoštovanje vzbujajoč prostor. Vsebina nikakor ni zanimiva samo za zgodovinarja teologije na Slovenskem in v svetu, marsikaj je še danes vredno branja. To pa mora opraviti vsak sam.

Dodam še označene posebne (jubilejne) številke:

BV 28 (1968), št. 1-2: Dr. Vekoslavu Grmiču ob imenovanju za pomožnega škofa v Mariboru.

BV 28 (1968), št. 3-4: Alešu Ušeničniku (1868-1952) ob stoletnici rojstva.

BV 37 (1977), št.4: Dr. Jakobu Aleksiču ob njegovih osemdesetletnici.

BV 39(1969), št. 3-4: Slavnostna številka Bogoslovnega vestnika ob zlatem jubileju teološke fakultete v Ljubljani 1919-1969.

BV 41 (1981), št.2: Dr. Janezu Janžekoviču ob osemdesetletnici.

BV 46 (1986), št. 2: Dr. Antonu Trstenjaku ob osemdesetletnici.

BV 49 (1989), št. 4: Dr. Antonu Strletu ob petinsedemdesetletnici.

BV 50 (1990), št. 1-2: Zbornik ob sedemdesetletnici teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989.

BV 50 (1990), št. 3: Dr. Alojziju Šuštarju ob sedemdesetletnici.

BV 50 (1990), št. 4: Dr. Janezu Oražmu ob osemdesetletnici.

BV 52 (1992), št. 3-4: Dr. Lambertu Ehrlichu ob petdesetletnici nasilne smrti.

BV 53 (1993), št. 1-2: Dr. Vekoslavu Grmiču ob sedemdesetletnici.

BV 55 (1995), št. 1-2: Dr. Antonu Strletu ob osemdesetletnici.

BV 55 (1995), št. 4: Dr. Alojziju Šuštarju ob 75. obletnici.

BV 58 (1998), št. 3: Dr. Marijanu Smoliku ob sedemdesetletnici.

BV 60 (2000), št. 1: Dr. Antonu Strletu ob petinosemdesetletnici.²⁰

²⁰ Po zgledu tujih revij bi pričakovali, da bo v teh številkah tudi vsaj kratka predstavitev slavljenca ali celo njegova bibliografija, vendar naši uredniki na to niso mislili. Tudi to bo morda spodbuda za prihodnost.

Bogdan Kolar

Sto let Rimske unije uršulink

Velika pričakovanja vodstva Cerkve od redovnih ustanov na eni in manjša moč odgovoriti na potrebe časa zaradi razdrobljenosti in velike avtonomije posameznih skupnosti na drugi strani so papežu Leonu XIII. narekovale, da je v redovih, ki so bili razdrobljeni in organizirani po krajevnem načelu, spodbujal združevanje skupnosti in nastajanje redovnih provinc ter združenj na svetovni ravni. Na takšno pobudo so se 1892 združili cistercijani, leto kasneje 1893 puščavniki sv. Avgušтина, 1897 nekatere skupnosti, ki so živele po pravilu sv. Frančiška Asiškega, in leta 1900 uršulinski samostani. Da bi uskladal številne pobude in jih usmeril v skupne cilje, je pospeševal centralizacijo, katere sestavina je bilo vrhovno vodstvo v Rimu, to je v neposredni bližini rimske kurije. V Rimu naj bi vsak red ali kongregacija imel tudi vsaj kakšno ustanovo. Misel je prinesla manjše sadove pri najstarejši redovni skupnosti Zahoda, pri benediktincih, kjer se je papež tudi zavzemal za večjo povezanost in predstavniško vlogo glavnega opata. Njihova decentralizirana struktura je bolj ustrezala svoboščinam fevdalne družbe, medtem ko je sodobna industrijska družba narekovala centraliziranje moči. Slednje je bilo vodilo Leona XIII. in njegovih naslednikov, ki so delovanje Cerkve gledali v luči gospodarne rabe duhovnih moči. Pri nekaterih skupnostih takšne pobude niso bile sprejete. Za usklajevanje vseh redovnih skupnosti obeh spolov, ki so takrat obstajale v rimski Cerkvi, je papež Pij X. 29. junija 1908 z apostolsko konstitucijo *Sapienti consilio* ustanovil Kongregacijo za redovnike, ki je prevzela vse vidike življenja redov in kongregacij (ter družb apostolskega življenja).¹

Da poenotenje pravil, stoletnih običajev posameznih skupnosti ali zmanjšanje pristojnih krajevnih škofov, katerim so bile skupnosti do takrat podrejene, le ni bil preprost postopek, čeprav se je za vsem predstavljala volja papeža, kaže dinamična zgodovina nastajanja rimske unije uršulink, ki so do konca 19. stoletja delovale v številnih državah, a so bile njihove skupnosti povsem avtonomne. Če so v nekaterih državah imele skupne ustanove, so bile le-te med seboj povezane samo ohlapno. Jubilej stolet-

¹ Prim. Storia della Chiesa. Vol. IX. La Chiesa negli Stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914), Milano 1993, str. 337-338.

nice je bil priložnost, da so pregledale arhiv, »spomin unije«, in da so pripravile temeljito zgodovino njenega nastajanja; publikacija je izšla ob koncu leta 1999. Poleg praznične razstave, pripravljene v osrednji hiši v Rimu, so tri publikacije postale trajni izraz jubilejnega dogajanja in svojevrsten vir za poznavanje globokih sprememb, ki so jim bile podvržene redovne ustanove v letih pred razglasitvijo *Zakonika cerkvenega prava* 1917. Dvojezična izdaja ima naslov: *Roman Union of Ursulines. Journey towards Unity (L'Union Romaine des Ursulines. Une Marche Vers l'Unité)*. 1900-1926. Knjige pomenijo nadaljevanje in dopolnilo knjiga *Začetki Rimske unije do ustanovitve (1900)*,² ki je izšla v Rimu 1951. Prvi zvezek (375 str.) je obsežna študija začetkov in prvih petindvajset let zgodovine (do 1926), dodatna dva zvezka (282 + 265 str.) pa vsebujeta najpomembnejše dokumente. Objava virov kaže na zapleteno pot nastajanja unije ter na številne pomisleke, nasprotovanja in težave, ki so bile sad tudi zelo človeškega gledanja. »Dokler je bila ideja unije gledana od daleč, nejasno, je bila privlačna in je ogrevala srca. Ko pa jo je bilo treba odeti v resničnost, jo udejstviti ter sprejeti nekatere potrebne prilagoditve, so se ji postavile na pot različne težave. Ni bilo lahko presekati s tradicijo treh stoletij življenja v avtonomiji in obenem v natančni odvisnosti od krajevnih škofov. Velike so bile razlike v mišljenju, kulturi, živa pa so bila tudi narodnostna nasprotja. Poleg tega nekateri škofje svojim uršulinkam niso dovolili pristopa k uniji, ker bi se s tem zmanjšala njihova pristojna oblast nad samostanom.«³

Na intenziven način so bile v nastajanje Rimske unije vpletene skupnosti na Slovenskem, nekatere predstojnice in škofje, kar utripu Cerkve med Slovenci na začetku 20. stoletja dodaja zanimivo obogatitev in kaže na vključenost v življenje Cerkve na svetovni ravni. Na ožjem slovenskem prostoru so bili v tem času naslednji samostani: Gorica (1672), Ljubljana (1702), Škofja Loka (1782) in Mekinje (1903). Ko je bila spomladi 1906 ustanovljena avstro-ogrška provinca, so ji bili priključeni še samostani Bratislava, Linz in Trnava, torej tisti, ki so pristopili k Rimski uniji, drugi so v tem času ohranjali svojo avtonomijo. Med predstojnicami samostanov so imele vidnejšo vlogo Terezija Heidrich (Ljubljana), ki je postala prva predstojnica novoustanovljene province, in Katarina Majhnič (Škofja Loka). Iz Škofje Loke je izšla tudi Angela Lorenzutti, ki je postala druga vrhovna predstojnica Rimske unije in med najbolj vključenimi v nastajanje unije od vsega začetka. Od škofov s tega področja sta bila v nastajanje unije najbolj vpletena ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič

² Prim. M.V. Boschet, *Les origines de l'Union romaine jusqu'à sa fondation* (1900), Rome 1951.

³ J. Kogoj, *Uršulinke na Slovenskem*, Izola 1982, str. 17.

ter goriški nadškof in kardinal Jakob Missia. Prvi je navdušeno sprejel idejo Leona XIII. in je osebno sodeloval pri zavračanju pomislekov nekaterih redovnic glede pristopa k uniji, kardinal Missia pa je sestram goriškega samostana prepovedal sodelovati pri nastajanju unije. Tako se je goriški samostan uniji priključil šele leta 1904, ko je v Gorici bil že novi nadškof Andrej Jordan, ki pa se za vprašanje tamkajšnjih uršulink ni posebej zanimal.

Pobude za tesnejše povezovanje med sicer samostojnimi samostani so se začele pojavljati v Italiji in Franciji proti koncu 19. stoletja, ko so politične razmere več skupnostim preprečevale sprejemanje novih članic. Nekoč cvetoče skupnosti in vzgojno-izobraževalne ustanove so ostale brez materialnih sredstev, ker so jim politični sistemi zaplenili premoženje, in zaradi represivnih ukrepov tudi brez večjih možnosti delovanja. Mnogi samostani so se čutili povsem osamljeni in ogroženi. Tako je oživela misel o večji medsebojni solidarnosti in izmenjavi tako ljudi kot sredstev. To povezavo so najprej uresničili samostani v Rimu, Calvi in Bloisu. Misel o združitvi je s pomočjo duhovnih voditeljev in uradnikov rimske kurije začela dobivati jasnejšo podobo po septembru 1898. V prvih mesecih naslednjega leta je na prvo povabilo od več kot tristo samostanov, ki so delovali po svetu, izrazilo svoje mnenje o prihodnji povezanosti prek sto in le desetina je nasprotovala ustanovitvi unije. Mnogi so povabilo zavrnilo, ker so tako odločili krajevni škofje. Ti so želeli preprečiti, da bi samostani odšli izpod njihove kontrole in bi jim s tem bila odtegnjena znatna finančna sredstva. Večje število se za unijo ni odločilo, ker je ostala odprta vrsta vprašanj. Odločilen pa je bil delež papeža Leona XIII., ki je prek kard. Vannuttelija, prefekta Kongregacije za škofo in redovnike, pozval škofo, ki so v svojih škofijah imeli uršulinske samostane, da so povabili posamezne redovnice, da so se opredelile do načrta. Kongregacija je okrožnico razposlala 21. julija 1899. Da bi bile odločitve zares svobodne, so morali škofje dati redovnicam na voljo zadosti časa in nato zagotoviti, da so svoje mnenje izrazile tajno. Njihove odločitve so sporočali v Rim, kjer jih je zbirala Kongregacija in pripravljala naslednje korake. Prvotni načrt je predvideval poenotenje le v najbolj splošnih vprašanjih, zagotovljena je bila možnost ohranjanja v največji mogoči meri izvirnosti vsakega samostana. Po združitvi bi vse skupnosti imele vrhovno predstojnico v Rimu. Ob njej je bil predviden svet, ki bi ga sestavljale izvoljene zastopnice samostanov. Celoten red bi bil razdeljen na province, ki bi jih vodile provincialke s svetovalkami. Obrazec izpovedi redovnih zaobljub bi bil skupen za vse, pri čemer bi bila četrta zaobljuba, ki so jo imele članice nekaterih samostanov, to je zavezanost vzgojno-izobraževalnemu delu za dekleta, vsebovana v izpovedi pokorščine. Vsaj v začetku ni bilo povsem jasno, ali bodo opravljale slovesno ali le preprosto obliko zaobljub. V mnogih okoljih so se spraševale o obliki molitvenega življenja, klavzuri,

o gospodarskih vidikih novega združenja oziroma o obveznostih do krajevnega škofa v prihodnje. Vprašanje o tem, kakšna je reakcija vlad v nekaterih deželah glede šol, ki so jih vodile uršulinke, in prihodnjega vpliva Rima na izvajanje šolskih dejavnosti, nikakor ni bilo brez pomena.

Kronološki pregled do prve svetovne vojne kaže, da je zanimanje za unijo raslo. Število pridruženih samostanov se je večalo, čeprav se je dogajalo, da so posamezni izstopili in ponovno prevzeli avtonomijo. Cilj prvega vodstva je bil vzpostaviti enotnost ob spoštovanju različnosti. K manjšemu poudarjanju nacionalnih značilnosti so nehote pripomogle francoske uršulinke, ki so po dogodkih na začetku stoletja našle zatočišče v različnih italijanskih skupnostih. Izoblikoval se je enoten način redovniške vzgoje in izobraževanja ter vse stopnje priprave na večne zaobljube. Pomemben prispevek za to so bili obiski članic vrhovnega vodstva v posameznih skupnostih ter več načinov obveščanja. Med pobožnimi vajami je bil večji poudarek na skupnem opravljanju brevirja ter liturgičnih srečanj, ki so bila splošno razširjena v celotni Cerkvi. Kljub prevladujočemu pozitivnemu gledanju na unijo in njeno poslovanje je bilo potrebno znova in znova poudarjati, da so za njeno rast in uveljavitev potrebne osebne in skupne žrtve in da je ustanova odgovor na Božje delovanje.

Pod raznimi vidiki je za zgodovino rimske unije uršulink odločilno obdobje, ko je bila na čelu s. Angela N. D. Lorenzutti (1909-26), pred odhodom v Rim članica skupnosti v Škofji Loki. Njeno vodstvo je sovpadalo s prvo svetovno vojno in velikimi spremembami, ki so vojni sledile. Od skupnosti je bil najbolj izpostavljen samostan v Gorici, ki je bil nekaj časa zaradi bombardiranja prazen. Sestre so našle zatočišče v Linzu, Škofji Loki, Ljubljani, Mekinjah, Bratislavi in Trnavi. V tem času so se skupnosti po vsem svetu številčno okrepile. Noviciati so bili polni mladih sester vseh narodnosti, povsem utečena je že bila izmenjava sester med skupnostmi in državami, saj so bile pastoralne, predvsem vzgojno-izobraževalne potrebe osnovno merilo sestavljanja skupnosti. Koristno vez med njimi je začela vzpostavljati revija *Review*, ki je po letu 1910 redno izhajala in ustvarjala pogoje za boljše medsebojno poznavanje in osveščanje. Pomagala je tudi pri širjenju poznavanja sv. Angele in njenih vzgojnih načel. V istem času sta se pri oblikovanju duhovnosti ustanove pokazali dve pomembni sestavini: vedno močnejši vpliv duhovnosti sv. Ignacija Lojolskega, ki so ga uveljavljale voditeljice novink, ter 30-dnevne ignacijanske duhovne vaje v noviciatu (po desetih letih redovnega življenja jih je bilo mogoče ponoviti). Voditelji duhovnih vaj so bili pretežno jezuiti. Načrtnemu preučevanju vzgojnih načel in izobraževanja so bili namenjeni študijski dnevi in daljša srečanja, ki so jih pripravljali pretežno jezuiti. Tako se je vzgojno in izobraževalno delo uršulink vedno bolj oblikovalo tudi na jezuitskih načelih. Vrhovna predstojnica Lorenzutti pa je istočasno poskrbela, da se je poglobljalo in širilo poznanje življenja sv. Angele, njene

duhovnosti in uršulinskega izročila nasploh. K temu je pripomogla objava temeljitega življenjepisa sv. Angele in zgodovina reda sv. Uršule. Jubilejna misijonska razstava v Vatikanu, ki je bila pripravljena na pobudo papeža Pija XI., ni le pokazala velikega dela, ki so ga v misijonih že do tedaj opravile članice reda sv. Uršule, temveč jih je spodbudila, da so storile nove korake. Konec leta 1924 so odprle nov misijon v Siamu in med prvimi štirimi misijonarkami sta bili dve Slovenki: Ljubljančanka s. Ksaverija Pirc in Radovljčanka s. Rafaela Vurnik, ki sta postali ustanoviteljici katoliškega šolstva v deželi. Razmahnilo se je delo uršulink v Južni Ameriki in v Združenih državah.

Pregled zgodovine nastanka rimske unije uršulink in prvih desetletij razvoja je temeljito in obsežno zgodovinsko delo. Je rezultat desetletnega strokovnega dela raziskovalne skupine ter sodelavk, ki so od leta 1990 pregledale vse arhivsko gradivo unije, posameznih provinc ter osrednjih uradov rimske kurije. Upoštevani so bili arhivi škofij, na ozemlju katerih so do tedaj že bili uršulinski samostani. Po svoji zasnovi, upoštevanju pravil objavljanja in njihove interpretacije ter vključevanju ustanove uršulink v širši kontekst cerkvenega in družbenega življenja, predstavlja objava model za tovrstna zgodovinska dela. Posebno vrednost daje delu dejstvo, da je tako pri preučevanju arhivskega gradiva kot pri pripravi objave imela odločilen delež slovenska uršulinka s. Jasna Kogoj, sicer izvrstna poznavalka zgodovine uršulink v nekdanji Avstriji nasploh in na Slovenskem še posebej.

France Škrabl

Kako postati kristjan v Evropi danes

Poročilo z mednarodnega kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu

Evropska katehetska ekipa (Equipe européenne de catéchèse) je ob svoji petdesetletnici, od 25. do 30. maja 2000, v Schmochtitzu blizu Dresdna priredila znanstveni simpozij, ki je obravnaval temo: *Kako postati kristjan v Evropi danes*. Simpozija se je udeležilo okrog 80 pedagogov religije in katehetskih strokovnjakov iz Evrope in Južne Amerike. Iz Slovenije dr. France Škrabl. Delo simpozija je potekalo na tri načine: tematska predavanja, predstavljanja izkušenj iz raznih držav in delo po skupinah. Bilo je tudi več srečanj s škofom iz Dresdna in z lokalnimi pastoralnimi delavci, ki so nas temeljito seznanili s položajem krajevne Cerkve. Temeljna predavanja so bila tri. Uvodno je imel dr. Eberhard Tiefensee, profesor na Teološki fakulteti Univerze v Erfurtu, na temo *Tretja »konfesija« v Zahodni Evropi - kristjani in njihovi »nereligiozni« sosedje v Vzhodni Nemčiji*. Predstojnik Katoliškega inštituta v Parizu dr. Denis Villepelet je imel predavanje *Pospeševanje spoznavanja samega sebe (identitete) in občutek pripadnosti krščanski skupnosti*. Sylviane Salzmann in Ambroise Binz iz Freiburga pa sta imela predavanje *Perspektive nove oz. jutrišnje iniciacije*. Predstavniki iz raznih delov Evrope in Južne Amerike so predstavili položaj uvajanja v različnih državah, s čimer so dopolnjevali temeljna predavanja. Delo po skupinah pa je potekalo v različnih jezikovnih skupinah, kjer so se obravnavale predvsem vsebine, ki so bile predstavljene v temeljnih referatih.

Tukaj bomo predstavili vsebino tematskih predavanj, saj prav ta dajejo tudi nekatere smernice za pastoralno-katehetsko delo pri uvajanju v krščanstvo. Prof. Eberhard Tiefensee je ugotovil, da se v Zahodni Evropi poleg katoličanov in protestantov povlja še tretja skupina ljudi, ki so nereligiozni in so še posebno močno zastopani v nekdanji Vzhodni Nemčiji. Ta skupina ljudi ni nastala na temelju razmišljajoče verske odločitve, ampak v družbeno-kulturnem okolju, v katerem je veljalo pravilo cuius regio, eius religio. (Leta 1946 je bilo v nekdanji Vzhodni Nemčiji 82 % evangeličanov, 12 % katoličanov, leta 1990 le še 25-30 % evangeličanov in samo 3-5 % katoličanov, število neverujočih pa se je v tem času povzpelo na približno 67 %.) Predavatelj je povedal, da tudi po letu 1990 ni prišlo do pomemb-

nejših premikov na področju verovanja. Aktivni kristjani so se pod komunističnim režimom organizirali in delovali znotraj Cerkve, niso pa se mogli ukvarjati z družbenimi vprašanji, kajti ta so bila v domeni neverujočih. Tako so kristjani desetletja živeli v getu, ločeni od drugih državljanov. Z nereligioznimi ljudmi se niso družili in tudi poznali jih niso, kakor nereligiozni niso poznali kristjanov. Teologija in pastoralna se doslej nista ukvarjali z vprašanjem nereligioznih ljudi.

Predavatelj je v nadaljevanju primerjal religiozni položaj v nekdanji Vzhodni in Zahodni Nemčiji in je ugotovil, da je religiozni položaj v Zahodni Nemčiji mnogo boljši kot v Vzhodni, saj se ima v Zahodni samo 13 % prebivalstva za nereligioznega. Razlika je očitna. Tudi če se v Zahodni Nemčiji ljudje, zaradi takšnih ali drugačnih razlogov oddaljijo od Cerkve, niso zaradi tega nereligiozni, še naprej verujejo v Boga in se imajo za kristjane. Mnogokrat po nekaj letih preko svojih otrok zopet navežejo stik s Cerkvijo in postanejo dejavni kristjani. Ljudje v Vzhodni Nemčiji pa so nereligiozni in ne čutijo potrebe, da bi iskali stik s Cerkvijo. Povedal je zanimivost, da so po prevratu prišli tja nekateri »misijonarji« z Zahoda in so mislili, da jih bodo ljudje z navdušenjem sprejeli. Toda bilo je čisto drugače: ljudje jih niso sprejemali in hitro so se vrnili tja, od koder so prišli.

Predstavil je tudi raziskavo o vernosti v evropskih in severnoameriški državah. Po tej raziskavi je Slovenija na šesnajstem mestu. Pred njo so Poljska, Irska, Severna Irska, ZDA, Italija, Portugalska, Kanada, Islandija, Avstrija, Španija, Slovaška, Madžarska, Litva, Velika Britanija, Belgija, za Slovenijo pa so Norveška, Finska, Zahodna Nemčija, Nizozemska, Litva, Danska, Francija, Latvija, nekdanja NDR, Švedska in Češka. Prof. Tiefensee je ugotovil, da je religija pri nereligioznih ljudeh v njihovem osebem in družbenem življenju odsotna. Nereligiozni ljudje so si ustvarili svojo t.i. civilno religijo, npr. gojijo razne običaje, imajo razna praznovanja, ki nadomeščajo religijo. Nereligiozni ljudje so izgubili čut za religiozno na splošno, še posebno pa za religiozno govornico. Tako kot religiozni imajo tudi nereligiozni transcendentne izkušnje, vendar jih ne znajo zaznavati in o njih spregovoriti. To je zelo plodno polje za širjenje raznih sekt.

Vse to pa ima velike posledice za pastoralno in katehezo. Pastoralno delo je zelo težko in zahteva izredne napore. Velik odstotek nereligioznosti kar sili pastoralne delavce, da iščejo nova pota. Zaradi težavnosti položaja ponekod ne vedo, kaj bi storili, da bi spremenili stanje, vendar, pravijo, da niso obupali. Prepričani so, da takšnih duhovnih razmer ne smejo le nemo opazovati, ampak jih morajo spreminjati na bolje. Potrebna je prva evangelizacija, ki pa jo Cerkev lahko izvaja le tam, kjer je pričevalna in privlačna. Pri pastoralnem delu je velik poudarek na razmišljanju o vrednotah in iskanju smisla življenja. Pri vsem pa je treba imeti veliko potrepljivosti in pastoralne modrosti.

Prof. Denis Villepelet pa je v svojem referatu ugotavljal, da je danes veliko ljudi, ki iščejo svojo identiteto. Posamezniki se namreč upirajo podedovani pripadnosti družini, šoli, Cerkvi in državi. Pri izbiri želijo biti svobodni. Nadalje ugotavlja, da je danes veliko ljudi, ki se imajo za kristjane, vendar se nimajo za pripadnike Cerkve. Kulturni modeli in vedenjske norme, s katerimi so se ljudje v preteklosti identificirali, danes izgubljajo pomen. Živimo v družbi, v kateri je polno sprememb in zato smo negotovi in brez jasne prihodnosti. V tej zvezi navaja besede francoskih škofov: »Na koncu 20. stol. se francoski katoličani zavedajo, da morajo, kljub temu da so simptomi današnje situacije vznemirjajoči, vztrajati.«

Kriza, ki danes prešinja svet, prihaja v veliki meri iz hitrih in globokih družbenih in kulturnih sprememb na svetovni ravni. Še posebno je zaznavna kriza identitete posameznih oseb, na katere posebej vpliva gospodarska, politična in kulturna kriza. Ta kriza identitete pa se odraža tudi v Cerkvi sami in v njenih članih. Kljub temu pa je treba odklanjati kakršnokoli hrepenenje po zlatih starih časih, ko je bilo nesporno avtoritarno načelo, ampak je treba v današnji družbi, takšni kot je, uresničiti klic evangelija. Pastoralne delavce mora predvsem zanimati, kaj je treba storiti, da bodo ljudje zopet našli svojo identiteto.

Predavatelj je potem govoril o treh polih identitete: o subjektivnem, socialnem in institucionalnem, o načinu, kako postati subjekt in kakšne so posledice za katehezo. Izhaja iz postulata, da je vsaka oseba hkrati tudi subjekt psihičnega življenja, vsaka oseba hoče biti ustvarjalec svojega življenja, hoče biti socialno dejavna v družbi.

Subjektivni pol identitete obsega vse, kar zadeva razvoj osebe, kako si zamišlja svojo notranjost, avtonomijo in potrditev sebe. Vsaka oseba ima čustva, hrepenenja, kritične misli, notranje psihično življenje, od vsega tega dobiva moč za življenje. To notranje življenje je opora v življenju. Oseba je v nenehnem razvoju in nenehno sprejema vzorce, ideale, načrte in prepovedi. To ji pomaga pri njenem samospoznavanju in načrtovanju, hkrati pa ji pomaga k njeni skladnosti, duševni trdnosti in najdenju identitete.

Socialni pol identitete se nanaša na opravljanje poklica. Subjekt je dejaven tudi na družbenem področju in mora čutiti, da je koristen skupnosti, t.j. družbi. Koristnost družbi mu daje občutek notranjega zadovoljstva. Vlaganje v družbeno razsežnost življenja daje osebi tudi ugled v družbi. Ta pol je privilegirani kraj identifikacije, brezdelnost pa človeka uničuje.

Institucionalni pol identitete zadeva institucije, ki osebo socializirajo, to so družina, šola, športni klub, veroučna skupina itn. Te institucije imajo svojo kulturo, ki socializira, prenaša jezik, simbole, vrednote, pripadnost skupini in kolektivni spomin. Subjekt se lahko v institucijo integrira ali pa tudi distancira od nje. Pri tem ima veliko svobode in možnosti samoodločanja. Tudi ta pol lahko veliko prispeva k človekovi identiteti. Vsi trije

poli pa so med seboj povezani. Identiteta pomeni najdenje ravnovesja med subjektivnim, socialnim in institucionalnim polom.

Pri najdenju identitete pa osebi lahko veliko pomaga tudi kateheza. Predavatelj se je vprašal: Kakšno katehezo potrebujejo osebe, ki se soočajo s problemom svoje identitete? Kot odgovor je postavil hipotezo. Osebo je treba potopiti v »kopel cerkvenega življenja« v močnih liturgičnih časih, tako da oseba dobi občutek pripadnosti Cerkvi. Gre za katehezo, ki je manj pouk in bolj uvajanje v krščanstvo. To katehezo naj bi razumeli kot spodbujanje dozorevanja vere; od prebujajoče se do odrasle vere, ki je dejavna in cerkvena.

Kraj kateheze je kraj komunikacije, ki omogoča razvijanje krščanske identitete. To je kraj toplega občestva, občestva izvoljenih, ki so se našli zaradi skupnih ciljev. To je občestvo bratov in sester, ki se zbirajo v Kristusu in sprejemajo in živijo njegov evangelij.

Pripadnost cerkvenemu občestvu je bratstvo, ki se ga je treba naučiti in se vanj uvajati. Brat ni isto kot prijatelj. Brata si ne izbiramo, ni izraz simpatije, ampak mi je dan. Ta dar ne zahteva protiusluge, ampak mi je preprosto dan. Bratstvo ni emocionalna, ampak etična kategorija. Odnos med krščansko identiteto in cerkveno pripadnostjo temelji na uvajanju v bratstvo v krščanski skupnosti, ki si prizadeva za bratsko življenje. Splošni pravilnik za katehezo opredeli katehezo kot »integralno krščansko uvajanje v način življenja po evangeliju«. To pa osebi omogoča, da doseže krščansko identiteto.

Profesorica Sylviane Salzmann in profesor Ambroise Binz pa sta razpravljala o perspektivah nove iniciacije v prihodnosti. Njuna temeljna teza je bila: Teološko gledano ne moremo govoriti o zorenju v veri brez iniciacije. Ni mogoče verovati brez procesa spreobrnjenja, do katerega pridemo v procesu iniciacije. Pri iniciaciji gre za globalno dogajanje, ki prevzame celotno osebo; kajti ni mogoče vstopiti v Božji misterij, ne da bi se pustili popolnoma prevzeti od Boga. Krščanska vera pozna kontinuiran in stopenjski proces dozorevanja.

Profesorja ugotavljata, da pri današnjem načinu iniciacije, ko se otroci in mladi pripravljajo na prvo obhajilo ali birmo, le redko doživijo globalno notranjo spremembo in zato pogosto ne pridejo do popolnega dozorevanja in osebne odločitve za vero. Zato postane birma večkrat zakrament zapuščanja Cerkve: »Vse sem opravil in sedaj mi ni treba več hoditi v cerkev.«

Da do tega ne bi prihajalo, pa predlagata prestavitev procesa iniciacije v odraslo dobo. Pri tem pa omenjata nekatere značilnosti današnjega časa, ki lahko bistveno vplivajo na uspešnost procesa iniciacije.

Kot prvo značilnost današnjega časa omenjata dejstvo, da so mnogi ljudje osamljeni in da si želijo bližine drugih. Medosebni odnosi lahko pozitivno vplivajo na človekovo identiteto. Človek, ki je osamljen, pa izgublja svojo identiteto.

Druga značilnost današnjega časa je iskanje smisla življenja. S tem iskanjem pa je tesno povezana tudi pot vere in najdenje človekove identitete. Vera daje človeku upanje in trdnost v življenju.

Tretja značilnost današnje družbe je pluralizem, ki je prav tako lahko pomoč pri razvoju vere in najdenju osebne identitete. V pluralni družbi lahko primerjamo svoja spoznanja in védenja s spoznanji in védenji drugih, kar omogoča poglobljeno razmišljanje o sebi in bolj trezne odločitve.

Vsekakor so te tri značilnosti današnjega časa za iniciacijo ugodne in predstavljajo izziv. Kakšna naj bi torej bila danes iniciacija? V prihodnosti bo iniciacija zadevala predvsem odrasle, in to ne samo tiste, ki so integrirani v krščansko skupnost, ampak tudi tiste, ki so na poti iskanja. To pa ne pomeni, da bomo zanemarjali katehezo otrok in mladih. Ta kateheza bo aktualna in potrebna tudi v prihodnosti, saj naj bi prispevala svoj del k t. i. intergeneracijski iniciaciji. V tej zvezi predavatelja navajate francoske škofe, ki govorijo o kraju iniciacije. Po njihovem mnenju je kraj iniciacije tam, kjer se zbirajo otroci, starši, kateheti in duhovniki. To je kraj srečanja, kjer posamezniki lahko izražajo svoja hrepenenja in izkušnje, kraj, kjer se veselo oznanilo izraža v osebni življenju posameznikov, kraj pričevanja vseh udeležencev, kraj, ki omogoča dejavno udeležbo vseh udeležencev v veri. Na tem kraju pride do srečanja z Božjo besedo, ki vse povezuje v občestvo. Občestvo je nosilec vere in njen posredovalec. Predavatelja menita, da bodo občestva prihodnosti različne majhne skupine, npr. zakonske, svetopisemske, karitativne, molitvene, družinske itn. Vse te različne skupine bodo imele skupen cilj: poglobljeno uvajanje v krščansko vero; skupine pa bodo morale imeti primerne voditelje ali animatorje; ljudem bodo z različnimi duhovnimi naravnostmi omogočale različne poti vere.

Pri krščanski iniciaciji naj v prihodnosti ne bi imelo prednosti znanje, ampak stik z občestvom, ki ga povezuje Jezus Kristus. Ne bo šlo več za znanje o veri, ampak za življenje iz vere, za življenjsko modrost v veri. Iniciacija se bo dogajala v skupini, ki bo utelešala krščansko vero, razmišljala o svoji veri, se o njej pogovarjala v skupini, ki bo odprta navznoter in navzven. Medsebojno zaupanje in pot skupnega odkrivanja vere bo povezano s počlovečenjem človeka. Proces iniciacije je treba gledati kot solidarnost posameznih oseb, ki se med seboj opogumljajo v veri in v življenju v cerkveni skupnosti. Takšno je človeško in krščansko dozorevanje. Proces iniciacije naj v prihodnosti ne bi bil omejen le na določen čas, ampak naj bi trajal vse življenje. V tem procesu naj bi človek rasel od ene zrelostne stopnje do druge in tako svoje človeško in krščansko bivanje nenehno prenavljal in spopolnjeval.

Mnenje udeležencev je bilo, da se je simpozij lotil zelo perečega vprašanja iniciacije, ki danes zadeva vso Cerkev. Skorajda povsod se čuti potreba po prenovljeni in poglobljeni iniciaciji. To velja tudi za Sloveni-

jo. Tudi pri nas je proces iniciacije premalo učinkovit in zato je tudi tako velik osip veroučencev po prejemu zakramenta sv. birme. Zato bomo morali tudi v slovenski Cerkvi v prihodnosti posvetiti večjo pozornost uvajanju v krščansko vero.

Mile Bogović (ur.), *Crkveno šolstvo na področju riječko-senjske metropolije*, Spomenica, Analecta Croatica Christiana, 31, Kršanska sadašnjost – Teologija u Rijeci, Zagreb – Rijeka 1999, 560 str.

Izid zbornika je narekovalo več zgodovinskih obletnic: 50-letnica Visoke teološke šole na Reki (1947–1997), 190-letnica omembe Teološkega učilišča v Senju (1806–1940), pa tudi na Trsatu je nekaj časa delovala frančiškanska teološka šola. Prvi obletnici je bil l. 1997 posvečen znanstveni simpozij; predavanja tega simpozija so sedaj objavljena bodisi v tem zborniku bodisi v Riječkom teološkem časopisu (1999).

Urednik zbornika je zgodovinar dr. Mile Bogović, od l. 1999 reško-senjski pomožni škof, njegovi sodelavci pa so Ivan Devčić, Emanuel Hoško, Ivan Grah, Josip Grbac, Josip Šajina in Franjo Velčić. Gradivo zbornika je razdeljeno na 6 poglavij, ki imajo glede obravnavane snovi zelo različen obseg in tudi pomen.

Uvodno poglavje (1–206) obravnava teološko šolstvo na področju nekdanje senjsko-modruške in sedanje reško-senjske škofije. Podobno kot v drugih deželah se je tudi na tem območju razvilo organizirano cerkveno šolstvo šele po tridentiskem cerkvenem zboru. Tako so jezuiti že l. 1627 ustanovili gimnazijo na Reki, nato filozofsko in teološko učilišče, ki je delovalo do razpusta jezuitskega reda l. 1773; l. 1725 je bila ustanovljena gimnazija v Senju, l. 1806 prav tam teološko učilišče, ki je delovalo do l. 1940. Licej v Senju

(7. in 8. razred gimnazije) je pripravljala tudi kandidate za študij na drugih visokih šolah. Delovanje učilišča je bilo ves čas povezano s pomanjkanjem profesorskega kadra, pa tudi s pomanjkanjem študentov, tako da so nekateri škofje za nekaj časa teološko učilišče zaprli, tako škofa Josip Marušić (1919) in Viktor Burić (1940). V letih tik pred 2. svetovno vojno je šola imela cca 40 študentov teologije. Na Teološkem učilišču v Senju je v letih 1806–1940 študiralo tudi nekaj slovenskih kandidatov za duhovništvo, med profesorji pa je naveden Slovenec Josip Šnidaršič (1843–1918). Med profesorji so bila tudi znana imena, kot Viktor Burić, prvi reško-senjski nadškof (1897–1983), pesnik Milan Pavelić (1878–1939), zgodovinar Franjo Rački (1828–1894), pastoralni teolog Martin Štiglic (1837–1914).

Drugo poglavje (207–220) obravnava teološko izobraževanje na področju sedanje krške škofije, v kateri so združene nekdanji škofiji v Osorju in na Rabu. Poleg katedralnih šol so imele posebno vlogo tako imenovane »glagoljaške šole«, ki so delovale pri posameznih glagoljaških župnijah (kaptolih), vodili pa so jih duhovniki glagoljaši, medtem ko so imeli redovniki svoje šole za vzgojo klerikov v Krku, Cresu in na Glavotoku.

Naslednje, *tretje poglavje* (221–244), je posvečeno teološkim šolam v istrskih škofijah (Poreč, Pula, Pičan, Novigrad, Koper in Trst) oziroma Centralnemu semenišču v Gorici. Tradicija teološkega šolstva na

področju omenjenih škofij je zelo bogata in sega v prva krščanska stoletja (Oglej, Čedad). Pokrajinski zbori od l. 381 so združevali istrske škofe, ki so ob katedralnih šolah (scholae exteriores, canonicae) skrbeli za vzgojo duhovniških kandidatov. Po tridentinskem koncilu so se kleriki šolali bodisi v Benetkah bodisi na avstrijskih teoloških učiliščih, med drugim tudi v Ljubljani. Od l. 1710 do l. 1814 (1818) je v Kopru delovalo glagoljaško semenišče, l. 1818 pa je bilo v Gorici ustanovljeno Centralno semenišče, v katerem so študirali tudi kandidati iz istrskih škofij in kvarnerskega zaledja. Tako so do leta 1947 v Gorici skupaj študirali Italijani in Furlani, Slovenci in Hrvati, ki so po tem letu morali poiskati druge rešitve.

Posebno mesto imajo frančiškanske teološke šole (4. poglavje, 245–270), ki so že od 16. stoletja dalje gojile filozofski in teološki študij na Trsatu. Ker je samostan spadal v hrvaško-kranjsko provinco (pozneje pa v primorsko-hrvaško provinco), in so bili med profesorji in študenti tudi mnogi Slovenci, je šola izmenično delovala tudi v Ljubljani. Šola je imela frančiškanski teološki program in se v tem v marsičem oddaljila od stroge janzenistične teologije, ki je imela velik odmev na drugih teoloških učiliščih v tedanji Srednji Evropi.

Čas po 1. svetovni vojni je razdelil narode in dežele, ki so bili do tedaj povezani z mnogimi zgodovinskimi in kulturnimi vezmi (5. poglavje, 270–320). Na Reki je od l. 1926 do 1947 delovalo italijansko

(malo) semenišče, v katerem so študirali tudi mnogi slovenski dijaki iz zaledja Reke. Po vojni je Pazin v Istri prevzel srednješolsko, Reka pa teološko izobrazbo bodočih duhovnikov. Visoka teološka šola na Reki (1947) je sprejela študijski program goriškega semenišča. Na njej so se šolali kandidati iz reško-senjske, krške in poreško-puljske škofije oziroma pazinske apostolske administrature. Reško bogoslovno semenišče in Visoka teološka šola sta morali l. 1955 prenehati z delovanjem za dobo 5 let zaradi montiranega političnega procesa, šest študentov pa je bilo obsojenih na zaporne kazni od 6 mesecev do 6 let. Teološka šola je v letih 1956–1965 delovala v Pazinu v Istri, profesorski zbor pa so sestavljali samo novi, domači predavatelji, da bi šola lahko nemoteno delovala. Šele l. 1966 je bila šola usposobljena za ponovno delovanje na Reki kot Visoka bogoslovna šola, po dolgotrajnih prizadevanjih pa je bila l. 1987 afiliiirana Teološki fakulteti v Zagrebu. Malo pozneje sta se Bogoslovno semenišče in Visoka teološka šola preselili v novo in sodobno stavbo. Poglavje prinaša tudi seznam in življenjepise posameznih profesorjev ter podatke o študentih. Med profesorji je le imenovan, ne pa tudi predstavljen mag. Danilo Perkan, profesor Svetega pisma (1947–1955) in dolgoletni generalni vikar reške škofije. Pri V. Pirihu, ki je eno leto predaval cerkveno petje, je napačno zapisano, da je salezijanec (str. 314).

Šesto poglavje (404–484) obravnava dobo po letu 1990, ko so naro-

di nekdanje Jugoslavije dosegli mednarodno priznanje in svobodnejše versko delovanje. Visoka teološka šola je l. 1995 dosegla vključitev v Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu kot področni študij. V okviru teološkega študija delujejo tudi nekateri inštituti, ki so predvsem namenjeni laikom (Inštitut za teološko kulturo laikov, Pastoralni inštitut). Od l. 1993 šola izdaja glasilo Riječki teološki časopis ter teološko zbirko Radovi Katoličke teologije u Rijeci.

Zadnja poglavja (7., 8. in 9.) so posvečena osebnju na sedanji teološki šoli, delovanju profesorjev ter nekaterim že objavljenim drobcem iz zgodovine teološkega študija na tem območju. Sklepni del pa prinaša izvlečke v nemškem in italijanskem jeziku.

Zbornik predstavlja pionirsko delo na tem področju. Kot takšen je zanimiv dokument nekega časa in dogajanja. Gotovo ga bodo radi vzeli v roke tisti, ki so bili sami deležni izobraževanja na omenjenih teoloških učiliščih, pa tudi drugi, ki jih zanima domača teološka in kulturna preteklost. Pogrešamo pa vsaj bežno primerjavo z zažetki in tudi sedanjimi razmerami glede splošnega srednjega in visokega šolstva na tem območju, kar bi tudi teološki študij, ki je bil nedvomno prvi, ustrezno umestilo in ovrednotilo.

Rafko Valenčič

Državlanski forum za humano šolo, Človek in kurikulum, Družina (Zbornik predavanj), Ljubljana 2000, 336 str.

Državlanski forum, ki že več let znanstveno in strokovno kritično spremlja dogajanje na področju vzgoje in izobraževanja v Sloveniji, vsako leto organizira simpozij, na katerem sodelujejo znanstveniki, strokovnjaki in praktiki. Zadnji (7. – 8. oktobra 1999 v Ljubljani) je bil namenjen široki temi Človek in kurikulum. Na njem je sodelovalo 30 referentov iz Slovenije in tujine s svojimi znanstvenimi in strokovnimi prispevki, ki so natisnjeni v omenjenem zborniku.

Zbornik skuša odgovoriti na izzive časa in prostora, v katerih kurikulum nastaja in jih mora upoštevati. Številni prispevki skušajo na podlagi prepletanja in medsebojnega dopolnjevanja preseči diskrepanco med kognitivno in emocionalno dimenzijo učenja. Formula »EQ + IQ« ni čarobna, je pa primerna za reševanje problemov, ki si jih zastavlja človek kot problemsko, se pravi vprašujoče, misleče in etično odgovorno bitje. Prav zato obstaja vprašanje, v kakšnem razmerju in na kakšnih ravneh se srečujeta *curriculum vitae* in *curriculum scholae*.

Premisliti šolski kurikulum iz duha časa pomeni premisliti ga iz zgodovinskega trenutka, v katerem nastaja in se uresničuje. Duh časa moremo namreč dojeti le ob upoštevanju zgodovinskega konteksta in vizij, ki se porajajo kot relevantne za oblikovanje prihodnosti. Ob tem zlasti v slovenskem šolstvu opazujemo, ka-

ko storilnostne in konfliktne dimenzije kurikula skušajo povoziti partnerske in odnosne razsežnosti vzgoje in izobraževanja ter tako zavirajo družbeni in osebnostni razvoj. Na ravni formalnega snovanja in predpisov v Sloveniji odkrivamo pomanjkanje odnosnih komunikacijskih in etičnih zvez med edukandi in komunikatorji, zlasti med učenci in učitelji. Učne vsebine ne morejo nadomestiti odsotnosti odnosov in smisla. Če se zgodi praznina smisla, postanejo informacije nepotrebno breme za učenca, za učitelja pa sredstvo za obvladovanje nemotiviranih učencev. Prav tako seveda vemo, da ni smisla brez vsebine ter da še tako integrativni, interdisciplinarno in procesno usmerjeni kurikul ne more biti brezvsebinski.

Veliko pozornosti namenja zbornik antropološkim in kulturnim razsežnostim in »omejenostim« kurikularne prenovе šole. Temu vprašanju so namenjeni prispevki, ki imajo pred očmi antropološko dimenzijo učenja in poučevanja ter postavljajo v ospredje ali vsaj močno upoštevajo curriculum vitae. Tako Silvo Šinkovec predstavi kurikul v človeku, Stanko Gerjolj odpira vizijo vzgoje brez sovražnikov, Helena Bizjak Paš pa nagovori učitelja kot bitje, ki svojo prakso stalno in ustvarjalno reflektira, kar v svojem prispevku na podlagi prakse podkrepi tudi Ivanka Hosta. Alenka Sovinc postavi dileme srednješolske kurikularne prenovе v kontekst demografskih sprememb. Vzgoji kritičnega mišljenja (zlasti z empirično-analitičnega vidika) so posveče-

ni prispevki Bogomira Novaka (Pogoji razvijanja mišljenja v šoli), Janeza Kolenca (Mišljenje v kurikulu osnovnih in srednjih šol), Bojana Žalca (Kritično mišljenje kot najpomembnejši edukacijski smoter) in Janeza Juhanta, ki kritično mišljenje dopolni s pedagoško-antropološko in filozofsko refleksijo vloge idejnosti oziroma ideološkosti pri nastajanju in izvajanju kurikula. Zlasti v prispevku Dušana Rutarja, ki analizira razliko med zaprtim svetom šole in odprtim svetom življenja, najdemo odgovor na vprašanje Ivanke Hosta, ali želi šola vzgajati samostojne in zrele osebnosti.

Na antropološko dimenzijo šole se navezujejo tudi članki, ki razglablajo o teoretičnih ozadjih in posledicah kurikulov. Sem sodijo prispevki Johna Ravena (*Beyond the 3 RS: Achieving and evaluating the wider goals of education*), Milene Ivanuš Grmek (*Vrste kurikulov – teoretična osvetlitev*), Fritza Bohnsacka (*School Quality*), Natalije Žalec (*Ocenjevanje v kurikulu*) in Branke Strmole Ukmar, ki predstavi kurikul Waldorfske šole.

Analize teoretikov in praktikov nas pripeljejo do skupnega spoznanja, da je v slovenski šoli eksistenčialna doživljajska raven učenja in poučevanja preveč zapostavljena. V tem kontekstu je zanimiv prispevek Tončke Požek-Novak in Andreje Bačnik (*Učenje mišljenja v pouku kemije na srednji stopnji izobraževanja na primeru uvajanja okoljske vsebine v pouk organske kemije*), ki skuša povezati kurikul kemi-

je z nekaterimi eksistencialnimi vprašanji dijakinj in dijakov.

Jana Bezenšek in Jože Mlakar postavita dileme o avtonomiji šolstva v evropski in svetovni prostor in jih vsak s svojega zornega kota kritično reflektirata, Miroslav Gomboc pa v kontekst psihološke teorije izbire po Williamu Glasserju. Alenka Levec išče možnosti prilagoditve učnih programov za integrirane gluhe in naglušne v javnih šolah, Angelca Žerovnik razmišlja o učencih s posebnimi potrebami, Marjeta Cerrar o kurikulumu v dijaških domovih, Milena Ivanuš Grmek in Darja Piciga pa v svojih prispevkih odkrivata, da so tako na področju osnovnošolskega kot gimnazijskega poučevanja kurikuli dokaj zaprti, kar zavra potek sproščenega in ustvarjalnega poučevanja. V ta kontekst sodita tudi razmišljanji Petra Krašovca (Kurikularna prenova – dualni sistem na srednjih frizerskih šolah) in Alenke Sovinc (Kurikul tehničnih šol z antropološkega vidika).

Z vidika celostne vzgoje nekateri avtorji (Silvo Šinkovec – duhovna razsežnost človeka, Helena Bizjak Paš – kontemplacija kot sestavni del pedagoške prakse, Bogomir Novak – intuitivno mišljenje v odnosu do racionalnega, Matthias Scharer in Matevž Grenko – religiozna razsežnost formalnega in neformalnega izobraževanja in vzgoje) poudarjajo pomen duhovne razsežnosti v učnem procesu. Od tega, kako široko razumemo pojme učenja, mišljenja in poučevanja, je odvisno, v koliki meri je človek v celoti upoštevan v šoli.

Kar nekaj prispevkov je namenjenih predmetnim kurikulumom. Z vidika zastavljenih ciljev sta (kritično) analizirana osnovnošolska kurikula slovenskega jezika s književnostjo (Miha Mohor) in matematike (Zvonko Perat) ter srednješolski kurikulum sociologije (Marina Tavčar Krajnc).

Stanko Gerjolj

»Razumen človek zahteva točno razlago« (Kitajski pregovor)

(Odgovor na *Novissima Sinica* gospe doktor Maje Milčinski.)

Na tisoče kilometrov loči Slovenijo od Japonske, zato sem bil vesel, ko sem prejel *Bogoslovni vestnik* (Ljubljana 2000, letnik 60, št. 3) z njegovimi tehtnimi članki, nekoliko manj vesel, ko sem prebral na str. 403 in 404 kritiko gospe doktor Maje Milčinski (*Novissima sinica*). Moj »kritični prispevek« so tiskarski stroji tako pokvarili, da se čutim prisiljenega, da ponudim »točno razlago«.

Kakor poroča The New Encyclopedia Britannica iz leta 1994 (Micropedia 9:458,c), je 1. januarja 1979 tkzv. The State Council of the People's Republic of China for Romanization odločil, da velja 'pinyin' za angleško govoreče dežele, sistem Lessing pa za nemško govoreče. Torej smo Slovenci v tej izbiri svobodni. Za moderno Kitajsko je pinyin zares nadvse praktičen. Če pa poleg pinyinina, ni kitajskih ideo-

lografov, pa naenkrat ne vemo, na koga se pinyin nanaša; predstavlja namreč mandarinsko narečje Pekin-ga (Beijinga). Saj zaradi neenotnosti v izgovorjavi po Kitajski sedanja kitajska vlada stremi po enotnosti pisane kitajščine vsaj v primeru transliteracije (SSKJ 1991, V:141 prevaja 'transliterirati' s 'prečkovati').

Za Bogoslovni vestnik veljajo še zmeraj vsaj minimalni, če že ne znanstveni kriteriji. Na podlagi teh kriterijev se je odgovorni urednik odločil, da objavi mojo kritiko oziroma moj tekst; če bi bil odkril protislovja, bi me gotovo nanje opozoril. A kaj je napravila tiskarna iz mojega teksta (ta se najbrž še zdaj nahaja v arhivu tiskarne in je lahko gospe doktor na razpolago), je pa druga stvar. Pred objavo v BV mi teksta nihče ni poslal na ogled. Torej gre pri vseh napakah, ki jih gospa doktor našteva in o katerih meni, da so dokaz nekvalitetnega pisanja – tiskarske napake. Gospa doktor je – najbrž iz blagohotnosti – navedla le nekaj napak; naj tukaj podam celotno listo (za številko strani sledi tiskarska napaka in po dvopičju pravilna oblika):

565 teozma: taoizma (v skladu z doslej veljavno zahodnjaško tradicijo, ki jo pinyin podaja kot daoizem)

566 CHao : Chuo

567 navarnost : nevarnost

568 konfucionist : konfucianist // taoidtične : taoistične

569 Jemes : James

569 Han Shu I Wen Chin : Han Shu I Wen Chih

569 Pna Ku : Pan Ku

570 družbno : družbeno

570 Kohung : Ko Hung

570 K' Ou Ch'ien – Chin : K'Ou Ch'ien – Chih

570 Ko Hsuan-u : Ko Hsüan-u

570 T'ien T'ung – Hsin : T'ien T'ung–Hsiu

570 emidizma : Amidizma

570 v panetonu : v panteonu

570 I–Ho Ch'Uan : I–Ho Ch'üan

570 Pai–Lienchiao : Pai–Lien Chiao

571 Bewrnaurdu : Bernardu.

571 njagloblje : najgloblje

571 bez : brez

571 v čloeku : v človeku

571 V mogoče : V mnogočem

572 podobna tehnikamk drugih: podobna tehnikam drugih

572 na Japonskemk : na Japonskem

572 zmoižna : zmožna

573 Methue : Methuen

573 a Mentor Book : A Mentor Book

573 1961. Š6. izdaja: 1961, 6. izdaja

569 Lu Sku-kih-a: Lu Shu–Kih-a

Avtorica sama pravi, da spoštuje »uporabo drugačnih zapisov«. Kwangtze na str. 569 in Chuang Tzu na str. 570 sta imeni, kot sem ju našel v delih, ki jih navajam; ko so bila ta dela tiskana, še ni bilo pinyin.

Preden mi je odlična založba Obzorja tiskala Eseje, mi je poslala pripravljen tisk v pregled. Skrbno sem ga pregledal, a možno je, da sem to in ono spregledal. Ying-yang je v vsakem pogledu velika pomota; kitajska filozofija pozna le yin yang. Možno je, da gre tudi pri tej pomoti za tiskarsko napako, poseb-

no ker je na str. 173 natiskano Saint Bernard. Gospa doktor navaja tudi str. 172, da gre pri pisavi Saint Bernard za napako, a se moti: navajam francosko izvirno delo: v francoščini je sv. Bernard Saint Bernard. Podobno se dogaja z besedama daoizem in taoizem: držim se izvornikov (osebno sem v svojih predavanjih na tokijski univerzi Sophia (japonsko Jōchi, po naše pisano Džōči) dosledno izgovarjal daoizem).

Z ozirom na »pojmovno dvojico« yin yang naj dobesedno prevedem tekst v Slovarju azijskih filozofij (St. Elmo Nauman Jr.: Dictionary of Asian Philosophies. Routledge & Kegan Paul, London/Henley 1979; o delu meni indijski profesor I. C. Sharma v Predgovoru, da je Dr. Nauman-ovo delo »znanstven prispevek k boljšemu umevanju azijskih filozofij na Zahodu«. Str. VII): »Yin-Yang: po nauku yin yang so vse stvari in vsi dogodki rezultat dveh sil. Yin predstavlja to, kar je negativno, pasivno, slabotno in uničevalno. Yang predstavlja to, kar je pozitivno, aktivno, močno, in ustvarjalno. Misel yin yang najdemo v klasičnih knjigah Taoizma, pri Mō Tzu-ju, v »Knjigi zgodovine« in drugih knjigah. Z izjemo (knjige) Hsün Tzu je starodavni konfucianski klasiki ne poznajo. Teorija yin yang, pripominja Wing-Tsit Chan, utemeljuje kitajske npravne in socialne nauke na kozmološkem temelju, saj razvija svoj pogled v smeri povezave vseh stvari in ji je resničnost proces nenehnega preoblikovanja. Yin yang nudi pojem harmonije v sredi ustvarjalnega napora.«

Naj navedem še H. G. Creel-ovo »Kitajsko mišljenje« (Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. A Mentor Book. The New American Library, New York 1960): »Možno je, da se je misel pojavila v 4. stoletju pri Kr., da je mogoče razporediti vse stvari po tem koliko imajo v sebi yin kot negativno počelo, ali yang kot pozitivno počelo ... To ni nekaj takega kot zahodnjaški dualizem, n. pr. med dobrim in zlim, ali med duhom in snovjo. Nasprotno! Yin in yang se medsebojno dopolnjujeta, da ostane vesolje v harmoničnem ravnotežju; lahko celo preideta drug v drugega: tako se zima – yin, spremeni v poletje – yang« (str. 142–143).

Dvojica pomeni po SSKJ 1993 I:538 »skupino dveh oseb«, pa tudi »skupino dveh enot«. Menim, da lahko pri yin yang-u (seveda brez tiskarske pomote) govorimo o pojmovni dvojici.

Ne morem trditi, da sem popoln poznavalec vzhodnoazijskih religij in filozofij. Na filozofskem oddelku ljubljanske univerze sem lani (marca 1999) predaval o Šintoizmu in njegovi zgodovini. Profesor A. Bekeš, ki me je k temu povabil, vsaj lani ni bil mnenja, da moj akademski naziv ne garantira kvalitete. Kitajščine ne govorim; znam pa jo brati, v kolikor so ideografi še zmeraj skupni kitajščini in japonščini; seveda izgovarjam te ideografe po japonsko. V skladu s povojnimi japonskimi določili z ozirom na število in obliko kitajsko-japonskih ideografov sem moderniziral in na novo izdal (pri tujcih na Japonskem do-

bro znani) Rose-Innesov slovar, ki je doživel več kot 20. izdaj; v teku priprave sem se bavil z razvojem kitajskih ideografov in tudi z novimi, poenostavljenimi ideografi na Kitajskem. Kitajski pregovor v začetku tega spisa sestoji iz 6 ideografov, ki jih po japonsko takole berem: mei (jasnost, razumnost), jin (človek), kanarazu (na vsak način), mochi-iru (potrebovati, potrebuje), komakai (podroben), ko (razlaga, kot jo n. pr. dajejo na univerzi). Nekateri teh ideografov nastopajo v moderni japonsščini le kot deli sestavljenih besed. – Zanimalo bi me, kako izkopavanja v Mawangdui ovračajo mojo razčlenitev.

Tudi če zdaj razumete, gospa doktor, da ne zamenjujem panteona za kolač panetona, se nimam ne za učitelja ne za mojstra; pri zdravi pameti se ne morem imeti za kaj takega.

Čisto naravno je, da hodiva svojo pot. A zdi se mi, da sva oba prepričana, da je poslednja razsežnost resničnosti – mistična. Iz srca Vam (in tudi sebi) želim, da jo najdete!

Upam, da tega odgovora ne bodo spet pokvarili tiskarski stroji. Najbrž bi v tem primeru zdrknil še globlje pod raven minimalne strokovnosti.

Vladimir Kos

Pripis uredništva

Prof. dr. Vladimirju Kosu se opravičujemo za tiskarske napake, ki so se pojavile v njegovem prispevku *Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski* (BV 59, 1999, 565-573) in so bile vzrok večini nesporazumov med njim in prof. dr. Majo Milčinski.

MATJAŽ Maksimilijan, doktor teologije, mag. bibličnih ved, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. I. del

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 407-425

Sn. (Sn., En.)

Razprava želi prikazati kristološko motivirano uporabo besedne skupine *fob-* v Markovem evangeliju. Najprej izpostavi specifičen Markov način razkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, ki ne prikazuje Jezusove mesijske resničnosti zgolj z različnimi kristološkimi nazivi, temveč namenja veliko pozornost reakcijam poslušalcev na Jezusovo delovanje in učenje z močjo. Še posebej z motivom strahu, ki ga tvorijo izrazi besedne skupine *fob-* (*fobeomai*; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8; *fobos*; 4,41; *ekfobos*; 9,6) in se razlikuje od motiva čudenja, ohranja Markov evangelij primaren proces kristološkega tipanja in iskanja. Neposredna povezanost motiva strahu s ključnimi kristološkimi mesti daje slutiti, da želi Marko izpostaviti pozitivno vrednost tega motiva pri razvoju kristološkega koncepta svojega evangelija. *Ključne besede:* Markov evangelij, Božji strah, *fobos*, sveto, učenci.

UDK 231.01:265.3

ZUPANČIČ Marija, magistra teologije, mlada raziskovalka, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 427-447

Sn. (Sn., En.)

Skrivnost Božje inkarnatorične bližine in navzočnosti je za krščanstvo bistvenega pomena. Ta črta gre od učlovečenja Jezusa Kristusa preko križa vse do evharistije. Z učlovečenjem je Božji Sin postal Bog z nami, v evharistiji pa je postal Bog z nami. Evharistija je najodličnejši način Božje navzočnosti med ljudmi in je kot takšna srce sveta. Evharistija temelji v Sveti Trojici, ki je sama v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in neločljivo občestvo. Zato evharistije ne moremo razumeti zunaj Svete Trojice ali brez nje. Evharistija namreč izhaja iz Svete Trojice, je njen sad in k njej usmerja. Kar je v evharistiji navzoče zakramentalno, to je v Sveti Trojici navzoče ontološko. Evharistija je posoda Svete Trojice, najbolj živi in najbolj prepričljivi dokaz brezmejnega Božje ljubezni: »V tem smo spoznali ljubezen, da je on dal življenje za nas! Bog je ljubezen« (1 Jn 3,16; 4,8). *Ključne besede:* Evharistija, sveta Trojica, navzočnost, češčenje, zahvaljevanje.

UDK 37.01.000.282

ŠKRABL France SDB, doktor pedagogike, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Nastanek in razvoj pedagogike religije

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 483-504

Sn. (Sn., En.)

Pedagogika religije se kot znanost začne pojavljati ob koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja, predvsem v nemških deželah. Razvija se v zvezi z uporabo psiholoških in didaktičnih inovacij na področju teorije in prakse šolskega religioznega pouka. Velik razcvet doživi po l. 1968 ko pride do razlikovanja med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli. V tem času dajo pedagogi religije spodbudo za korelacijsko-didaktično usmeritev religioznega pouka v šoli, ki v veliki meri velja še danes. Po tej usmeritvi religiozni pouk daje učencem temeljne informacije o religiji okolja, pomaga jih pri odpiranju religiozne razsežnosti v njihovem življenju in pri iskanju smisla. S tem se religiozni pouk v šoli in župnijska kateheza dopolnjujeta in skupaj pomagata pri počlovečenju človeka. Danes pojmujeemo pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja, ki zadeva celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve.

Ključne besede: pedagogika religije, župnijska kateheza, religiozni pouk v šoli.

KLUN Branko, doktor filozofije, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 449-470

Sn. (Sn., En.)

Članek analizira pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem na podlagi njegovega dela *De veritate*. Pri tem uvaja drugačen interpretativni horizont Tomaževe ontologije, ki vključuje verbalno razumevanje "biti" (esse) in deležniški značaj participa "bivajoče" (ens). Ob spremenjenih ontoloških izhodiščih na novo opredeli razmerje med človeškim umom, stvarnostjo in Božjim umom. Tomaževe definicije resnice kot adevkacije predpostavlja ontološko umljivost stvarnosti (ontološka resnica, ki ima temelj v Božjem umu), kar je pogoj za resnico sodbe (logična resnica, ki jo izreka človeški um). Za razliko od večne resnice Božjega uma je človeški um dovzeten za zmoto in je deležen resnice le na končen in omejen način.

Ključne besede: Tomaž Akvinski, ontologija, epistemologija, metafizika, srednjeveška filozofija, resnica, intelekt.

UDK 821.163.6:159.942

KOMPAN ERZAR Katarina, doktor teologije, Tržaška 47, 1000 Ljubljana

Strah in pogum narcističnega sveta

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 471-481

Sn. (Sn., En.)

V noveli *Strah in pogum* je prikazan narcistični način čustvovanja in dojemanja sveta. Narcizem pomeni nesposobnost sočutja do sebe in drugih. Kocbek je v novelah z vso pretanjenostjo dobrega poznavalca narcistične ranjenosti, prikazal vojne razmere skozi psihično strukturo posameznikov, ki so vojno prepoznali kot trenutek za uresničenje vseh svojih do takrat spečih potencialov, poguma, moči in drznosti. To so ljudje, ki so v vojno že stopili vsi razrti od notranje praznine, groze, strahu in osamljenosti. Vsa ta občutja pa so bila do takrat zanikana in potlačena, ter projicirana navzven, v razmere, ki so porušile vse stare strukture odnosov. Ko je čutenje tako globoko zablokirano, potlačeno in zanikano, šele groza in teror vojne za posameznika postane tisto stanje, v katerem se lahko začuti in prebudi. In prav ta odsotnost vsakršnega sočutja v novelah vzbuja v nas sočutje in spoštovanje do njihovega avtorja. *Ključne besede:* narcizem, narcistična osebnost, psihologija, psihoanaliza, odnosnost, strah, sočutje, literatura.

KLUN Branko, Doctor of Philosophy, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Conception of Truth with Thomas Aquinas

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 449-470

Sn. (Sn., En.)

The author analyzes the conception of truth with Thomas Aquinas on the basis of his work *De veritate*. He introduces a different interpretative horizon of Thomas' ontology including the verbal understanding of Being (*esse*) and the participial character of being (*ens*). On the basis of the changed ontological starting points he re-defines the relation between human intellect, reality and Divine intellect. Thomas' definition of truth as adequation presupposes ontological intelligibility of reality (ontological truth based on Divine intellect), which is a condition for the truth of judgement (logical truth expressed by human intellect). In contrast to the eternal truth of Divine intellect, human intellect is susceptible to error and participates in truth only in a finite and limited manner.

Key words: Thomas Aquin, ontology, epistemology, metaphysics, medieval philosophy, truth, intellect.

UDK 821.163.6:159.942

KOMPAN ERZAR Katarina, Doctor of Theology, Tržaška 47, 1000 Ljubljana

Katarina Kompan Erzar, Fear and Courage of Narcistic World

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 471-481

Sn. (Sn., En.)

Edvard Kocbek's short stories *Fear and Courage* are one of the most complete descriptions of the narcissistic way of feeling and understanding the world. Narcism is an inability of empathizing with oneself and with others. In his short stories Kocbek with a great subtlety of somebody who knows much about narciss wounds showed war conditions through the inner psychological structure of individuals recognizing war as a moment to realize all their hitherto dormant potentials, courage, power and daring. These individuals already entered the war consumed by inner emptiness, horror, fear and loneliness. Yet up to then, all these feelings had been denied, suppressed and projected outwards, into conditions destroying all old relational structures. Once feelings are so deeply blocked, suppressed and denied, only the horror and the terror of the war enables the individual to feel something and to wake up. And just this nonaddressed lack of any empathy in the short stories makes us empathize with the author and respect him.

Key words: narcissism, narcissistic personality, psychology, psychoanalysis, mutual relations, fear, empathy, literature.

MATJAZ Maksimilijan, Doctor of Theology and Master's Degree in Biblical Studies, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 407-425

Sn. (Sn., En.)

The author tries to show the christologically motivated use of the word group *job-* in St Mark's gospel. He first emphasizes the specific manner of disclosing the secret of Jesus' person by St Mark, who does not show Jesus' messianic reality just by different christological titles, but pays much attention to listeners' reactions to Jesus' powerful actions and teaching. Especially by the motive of fear expressed by the word family *job-* (*jobeomai*: 4.41; 5.15,33,36; 6.20,50; 9.32; 10.32; 11.18,32; 12.12; 16.8; *jobos*: 4.41; *ekjobos*: 9.6) and differing from the motive of amazement, he maintains St Mark's primary process of tentative christological search. The direct connection between the motive of fear and the key christological passages gives rise to the supposition that St. Mark wants to emphasize the positive value of this motive in the development of the christological concept of his gospel.

Key words: St Mark's Gospel, fear of God, *jobos*, the holy, disciples.

UDK 231.01:265.3

ZUPANČIČ Marija, Master's Degree in Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 427-447

Sn. (Sn., En.)

The mystery of God's incarnational nearness and presence is of essential importance for christianity. The line runs from Christ's incarnation over the cross to the Eucharist. By his incarnation God's Son *became* God with us, in the Eucharist he has *remained* God with us. The Eucharist is the first and foremost manner of God's presence among people and, as such, it is the heart of the world. The Eucharist is based on the Holy Trinity being an eternal giving, grateful accepting and indissoluble community. Therefore the Eucharist cannot be understood outside the Holy Trinity or without it. Namely, the Eucharist originates from the Holy Trinity, is a fruit thereof and directs to it. What is present in the Eucharist in a sacramental way, is present in the Holy Trinity in an ontological way. The Eucharist is a vessel of the Holy Trinity, the deepest and the most persuasive proof of boundless God's love: »By this we know love, that he laid down his life for us; for God is love« (1 Jn 3.16; 4.8).

Key words: Eucharist, Holy Trinity, presence, worship, thanksgiving.

UDK 37.01.000.282

ŠKRABL France SDB, Doktor of pedagogike, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Origin and Development of Theory of Religious Education

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 483-504

Sn. (Sn., En.)

The theory of religious education appears as a science towards the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century. It develops in connection with the application of psychological and didactic innovations in the theory and practice of religious instruction in schools. And it blossoms after 1968, when a differentiation between parish catechesis and religious instruction in schools sets in. Then religious educationalists propose a correlation-didactic orientation of religious instruction in schools. In accordance with this orientation, religious instruction gives pupils basic information about the religion of their surroundings and assists them with opening the religious dimensions of their lives and with their search for the meaning of life. Thus, religious instruction in schools and parish catechesis complement each other and together further humanisation. Nowadays, the theory of religious education and instruction is considered to concern all educational and didactic activity of the Church.

Key words: theory of religious education, catechesis, religious instruction in schools.

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

- 407 **Maksimilijan Matjaž**, Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. I. del
Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel
- 427 **Marija Zupančič**, Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto
Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up
- 449 **Branko Klun**, Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem
Conception of Truth with Thomas Aquinas
- 471 **Katarina Kompan Erzar**, Strah in pogum narcističnega sveta
Fear and Courage of Narcistic World
- 483 **France Škrabl**, Nastanek in razvoj pedagogike religije
Origin and Development of Theory of Religious Education

Pregledi:

- 505 **Marijan Smolik**, Osemdeset let Bogoslovnega vestnika
- 515 **Bogdan Kolar**, Sto let Rimske unije uršulink
- 521 **France Škrabl**, Kako postati kristjan v Evropi danes
Poročilo s kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu

Ocene:

- 527 **Rafko Valenčič**, Mile Bogovič, Crkveno školstvo na področju Riječ ko-Senjske metropolije
- 529 **Stanko Gerjolj**, Državlanski forum za humano šolo. Človek in kurikulum
- 531 **Vladimir Kos**, »Razumen človek zahteva točno razlago« (Kitajski pregovor)

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Doc. dr. **Stanko Gerjolj CM**, Maistrova 2, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Branko Klun**, Pot k ribniku 24, 1108 Ljubljana
Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana
Dr. **Katarina Kompan Erzar**, Tržaška 47, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Vladimir Kos**, Christmas Village, Nishiarai, Honchó 4-13-16, Adachi-ku, Tokyo (123), Japonska
Asist. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Doc. dr. France Škrabl SDB, Rudnik I/9a, 1108 Ljubljana
Prof. dr. **Rafko Valenčič**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana
Mag. **Marija Zupančič**, Zgornje Gorje 70, 4247 Zgornje Gorje

