

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 1

---

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

---

F. Rozman EVHARISTIJA V IZVIRNEM OKOLJU  
D. Ocvirk SVETO IN RELIGIJE  
J. Krašovec BOŽJE POVRAČILO PRI EZEKIELU  
A. S. Snoj ZADNJI KATEHETSKE UČBENIKI  
V. Papež KANON 1055 § 2 IN DUNS SCOT

POROČILA  
OCENE IN PRIKAZI

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana.

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

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

Naročnino pošljajte na naslov: Uprava lista Družine –  
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-  
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691.

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

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis,  
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director  
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,  
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LJUBLJANA 1986

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana.

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

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

Naročnino pošljajte na naslov: Uprava lista Družine –  
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-  
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691.

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

France Rozman

## Evharistija v izvornem okolju

Izkustveno poznamo samo sedanjost. Preteklost poznamo le toliko, kolikor lahko odgovorimo na vprašanje, kje, kdaj in kako se je kaj zgodilo; o prihodnosti pa samo sklepamo. Čim bolj pomemben je dogodek, tem bolj natančno ga želimo poznati. Evharistija pa je tak dogodek, saj to, kar se je zgodilo pri zadnji večerji, sega prav v naš čas in bo segalo tudi v prihodnost vse, »dokler Gospod ne pride« (1 Kor 11, 26). Evharistija je »vir in višek vsega krščanskega življenja«<sup>1</sup>, zato je naravno, da želimo natančno poznati, tako njen postanek kakor njen pomen. Pričujoča razprava bo pozorna predvsem na prvo. Njen namen je kar najbolj natančno odgovoriti na vprašanje kje, kdaj in kako je Jezus postavil najsvetejši zakrament. Odgovor na ta vprašanja bo poglobil tudi pojmovanje evharistije.

Mt 26, 26–30

<sup>26</sup>Medtem ko so jedli, je Jezus vzel kruh, zmoli nad njim blagoslov, ga razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo.«<sup>27</sup>Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: »Pijte iz njega vsi!<sup>28</sup>To je namreč moja kri, kri zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov.<sup>29</sup>A povem vam: poslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom pil z vami novega v kraljestvu svojega Očeta.«<sup>30</sup>Ko so odpeli zahvalno pesem, so odšli proti Oljski gori.

Mr 14, 22–26

<sup>22</sup>Medtem ko so jedli, je vzel kruh, zmoli nad njim blagoslov, ga razlomil, jim ga dal in rekel: »Vzemite, to je moje telo.«<sup>23</sup>Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in vsi so iz njega pili.<sup>24</sup>Rekel jim je: »To je moja kri, kri zaveze, ki se preliva za mnoge.<sup>25</sup>Resnično vam povem: ne bom več pil od sadu vinske trte do tistega dne, ko bom novega pil v božjem kraljestvu.«

<sup>26</sup> Ko so odpeli zahvalno pesem, so odšli proti Oljski gori.

Lk 22, 11–20

<sup>14</sup>Ko je prišla ura, je z apostoli sedel k mizi.<sup>15</sup>Rekel jim je: »Srčno sem želel jesti z vami to velikonočno večerjo, preden bom trpel,<sup>16</sup>kajti povem vam, da je ne bom več jedel, dokler je v polnosti ne bom užival v božjem kraljestvu.«<sup>17</sup>In vzel je kelih, se zahvalil in rekel: »Vzemite to in si razdelite,<sup>18</sup>kajti povem vam, odslej ne bom več pil od sadu vinske trte, dokler ne pride božje kraljestvo.«<sup>19</sup>In vzel je kruh, se zahvalil, ga razlomil, jim ga dal in rekel: »To je moje telo, ki se daje za vas. To delajte v moj spomin.«<sup>20</sup>Prav tako je po večerji vzel tudi kelih in rekel: »Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se preliva za vas.«

1 Kor 11, 23–26

<sup>23</sup>Jaz sem namreč prejel od Gospoda, kar sem vam tudi izročil: Gospod Jezus je tisto noč, ko je bil izdan, vzel kruh<sup>24</sup>in se zahvalil, ga razlomil in rekel: »To je moje telo, ki se daje za vas. To delajte v moj spomin.«<sup>25</sup>Prav tako je vzel tudi kelih po večerji in rekel: »Ta kelih je nova zaveza, sklenjena z mojo krvjo. Kolikorkrat boste pili, delajte to v moj spomin.<sup>26</sup>Zakaj kolikorkrat jeste ta kruh in pijete kelih, smrtjate Gospodovo smrt, dokler ne pride.«

<sup>1</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 11.

Pri preučevanju preteklosti smo vezani na vire. Ti so ustni in pisni. O postavitvi evharistije imamo kar štiri poročila. O njej poročajo vsi sinoptiki (Mt 26, 26–30; Mr 14, 22–26; Lk 22, 14–20) in apostol Pavel v 1 Kor 11, 23–26. Poročila se v bistvu ujemajo, v podrobnosti pa se toliko razhajajo, da najbrž nikoli ne bomo vedeli, kaj je pravzaprav govoril Jezus, ko je postavil evharistijo. Razlike v poročilih najhitreje opazimo, če jih beremo sinoptično, zato se najprej seznanimo z besedilom. Poznati pa jih moramo tudi zato, ker je prav poznavanje razlik in njih tolmačenje najbolj zanesljiva pot do kar najbolj celovitega poznanja postavitve evharistije.

Že vsebinska razsežnost poročil spričuje, da se zožujejo na dve izročili: na Matejevo-Markovo in Lukovo-Pavlovo.

Matej skoraj dobesedno sledi Marku. Od njega se razlikuje le v tem, da je na začetku dostavil ime Jezus in velelnik »ejte« v 26. vrstici. Markovo pripovedno obliko »vsi so iz njega pili« je spremenil v velelno: »Pijte iz njega vsi« in pri posvečenju keliha dostavil, da se preliva »v odpuščanje grehov« (v. 28); s tem je naglasil pravno naravo Jezusove daritve. Na koncu pa pravi, da bo Jezus z apostoli vred (»z vami«, v. 29) pil novo vino v kraljestvu svojega Očeta. Markovo pripovedno obliko, ki bolj spominja na poročilo o postavitvi evharistije, je Matej spremenil v Jezusovo razglasitev evharistije in tako dal poročilu liturgično naravo.<sup>2</sup>

Ker prevladuje med proučevalci evangelijev prepričanje, da je Markov evangelij starejši<sup>3</sup> od Matejevega, je jasno, da je Matej odvisen od Marka, čeprav je Matej, ne pa Marko oblikoval prepričanje prvih kristjanov in je bil ne samo v prvi Cerkvi, temveč vse do liturgične reforme II. vat. koncila veliko bolj v rabi kakor Marko; zato imenujemo prvo poročilo o postavitvi evharistije Markovo/Matejevo poročilo.

Lukovo poročilo je najdaljše. Zasnovano je v obliki diptiha<sup>4</sup>, tako da v prvem delu (v. 14–19a) opisuje judovsko velikonočno večerjo, v drugem (v. 19b–20) pa krščansko evharistijo. V njegovem poročilu si stojijo nasproti: velikonočno jagnje (v. 15) in Jezusovo telo (v. 19), obredna čaša (v. 17) in evharistični kelih (v. 20), zato »kelih« v. 17 ni evharistični kelih, temveč ena od štirih obrednih čas, ki so pri judovski velikonočni večerji krožile po mizi. Luka je izmed vseh najbolj vidno vpletel postavitev evharistije v obhajanje judovske velikonočne večerje.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Prim. Lohmeyer-Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967. Na strani 356 pravi: *Des Markus Bericht ist mehr Historie, des Matthäus mehr Liturgie.*

<sup>3</sup> Med proučevalci evangelijev vlada splošno prepričanje, da so manj uglajene, kratke in jedrnate evangeljske oblike prvotnejše; razvite in bolj razumljive pa drugotnejše. Markove pa so res take v odnosu do Matejevih, ki so »okleščene« podrobnosti, razumljive in tekoče, zato je Marko starejši od Mateja. Sodobni proučevalci evangelijev stavijo Marka na začetek. Prim. klasične uvode v Novo zavezo, npr. Alfred Wikenhauser-Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973; Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1973; Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet, Krščanska sadašnjost*, Zagreb 1974 in *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze*, MD Celje 1982.

<sup>4</sup> Alois Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, Geistliche Schriftlesung, Patmos Verlag Düsseldorf 21980, 221.

<sup>5</sup> Vendar je drugi del (v. 19b–20) tekstno-kritično nekoliko sporen: manjka v nekaterih rokopisih, npr. v kodeksu Bezae (D) in nekaterih starolatinskih prevodih; razhaja pa se tudi z Markovim/Matejevim poročilom, posebno glede Jezusovega naročila: »To delajte v moj spomin«, ki ga to poročilo nima. Tisti, ki zanikajo pristnost v. 19b–20, imajo kelih v v. 17 za evharistični kelih; potemtakem bi Jezus prej spremenil vino v svojo kri kot kruh v svoje telo, to pa je v nasprotju s celotnim izročilom, zato ima večina tudi te vrstice za pristne, čeprav različno razlagajo njih nastanek. Prim. Jožef Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1977, 583/584; A. Stöger, *Eucharistie*, v: Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1959, 183. Pristnost je potrjena tudi s tem, da vse novejšje znanstveno-kritične izdaje Nove zaveze uvrščajo odlomek med besedilo, ne pa med kritični aparat pod črto.

Pavlovo poročilo se v bistvu ujema z Markovim/Matejevim, s tem je po svoje potrjena verodostojnost sinoptičnega izročila, čeprav je precej drugače oblikovano. Pavel najprej trdi, da je to izročilo »prejel od Gospoda« (v. 23a). To lahko razumemo bodisi tako, da mu je dogajanje pri zadnji večerji v celoti razodel poveličani Kristus, ko se mu je prikazal pred Damaskom; Pavel bi s tem nadomestil vse, česar prej ni vedel, ker ni bil v Jezusovi šoli<sup>6</sup>, bodisi da je to izročilo prejel od ljudi, ki so ga tako verno izročili dalje, da zaradi tega sega neposredno do Gospoda samega.

Pavel je bil vzgojen v rabinski šoli in je dobro vedel, kaj pomeni izročilo in kako mora biti učitelj postave sam posebej izročilo in ga neokrnjeno izročati dalje, zato je bolj verjetno drugo mnenje. Pavel je zanj lahko zvedel, ko je bil na apostolskem koncilu v Jeruzalemu (prim. Apd 15; Gal 2, 1–5), kjer so mu »Jakob, Kefa in Janez, ki veljajo za stebre, podali desnico v znamenje vzajemnosti« (Gal 2, 9) ali pa že prej v Antiohiji, kjer je to izročilo najbrž tudi nastalo, vsekakor že pred l. 40.

Katero od izročil Marko/Matej oziroma Luka/Pavel je bližje temu, kar se je zgodilo v dvorani zadnje večerje? O tem so mnenja med strokovnjaki deljena, vendar ni odločilno to, kdo stoji za tem ali onim mnenjem, temveč s kakšnimi razlogi ga utemeljuje.

Pavlovo poročilo je v kronološkem pogledu gotovo starejše od sinoptičnega. Ima ga v 1 Kor in je nastalo spomladi l. 54 ali l. 55 v Efezu<sup>7</sup>, vsekakor deset let prej, če ne celo več, kot je nastal najstarejši sinoptični Markov evangelij<sup>8</sup>. Nadaljnji razlog za večjo starost Pavlovega izročila je v tem, da Pavel postavlja evharistijo v veliko bolj določen časovno zgodovinski okvir kakor Markovo/Matejevo izročilo. Pavel navaja dve okoliščini, ki časovno povsem določata postavitev evharistije. Jezus je postavil evharistijo ponoči (»tisto noč«), vendar to ni bila katerakoli noč, temveč »noč, ko je bil izdan« (v. 23). V Markovem/Matejevem izročilu sklepamo samo iz opazke: »Ko so odpeli zahvalno pesem,« da je Jezus postavil evharistijo v okviru judovske velikonočne večerje<sup>9</sup>, kajti ta se je dejansko končala s petjem psalmov skupine Hallel<sup>10</sup>. Če beremo v njunem poročilu, da je Jezus »vzel kruh, zmolil nad njim blagoslov, ga razlomil in dal učencem«, to še ne pomeni, da je Jezus postavil evharistijo v okviru judovske velikonočne večerje, kajti »vzeti kruh, zmoliti nad njim blagoslov, ga zlomiti in dati navzočim« je bilo sestavni del vsakega judovskega obeda, zato nekaj splošnega, čeprav je tudi res, da se je prav to Jezusovo dejanje navzočim tako vtisnilo v spomin, da so po njem imenovali evharistijo kar lomljenje kruha. Tako se imenuje že v najstarejši posvetopisemski književnosti, ne pa še v Lk

<sup>6</sup> Prim. Stanko Cajnkari, Misli o svetopisemskih knjigah, Maribor 1962, 160.

<sup>7</sup> Prim. Werner Georg Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Quelle & Meyer, Heidelberg 1973, 242.

<sup>8</sup> Natančen čas nastanka Markovega evangelija je težko določiti. Večina proučevalcev evangelijev meni, da je nastal med leti 64 in 70. K temu se nagiba tudi W. G. Kümmel v svojem Uvodu v Novo zavezo (prim. str. 70), vendar je treba pri tem razlikovati med časom, ko je nastal evangelij, in časom, ko je nastalo izročilo, ki ga vsebuje evangelij. Izročilo je lahko precej starejše kot napisan evangelij, kajti evangeliji niso bili napisani naenkrat, ampak so prej zapis že nekaj desetletij starega evangelijskega izročila, zato je Markovo/Matejevo izročilo lahko starejše od Lukovega/Pavlovega, čeprav je Markov evangelij nastal pozneje kakor 1 Kor.

<sup>9</sup> Prim. Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Mr 8, 27 – 16, 20), Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2, Benziger-Neukirchner Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 240.

<sup>10</sup> To je skupina psalmov 113 (112) – 118 (117), ki se začenjajo z vzklikom »hallû yah« (aleluja) – Hvalite Gospoda. Prva dva (Ps 113 – 114) so zapeli po nagovoru hišnega gospodarja, zadnje štiri (Ps 115 – 118) pa na koncu obeda.

24, 30 niti v Apd 2, 42<sup>11</sup> ali v praksiškem spisu Nauk dvanajstih apostolov (Didahe), ki je nastal med leti 80 in 120<sup>12</sup>. V njem res beremo: »Na Gospodov dan se zbirajte za lomljenje kruha in za zahvalo« (XIV, 1), vendar »lomljenje kruha« ni isto kot »zahvala«. »Lomljenje kruha je krščanska ljubezenska pojedina (agape), kateri je sledila »zahvala«, (evharistija), ker pa se je v prvi Cerkvi to dogajalo vedno skupaj, se je izraz »lomljenje kruha« začel uporabljati tudi za evharistijo.

Po drugi strani pa razodeva Markovo/Matejevo izročilo lastnosti, ki kažejo na njegovo izjemno starost. Izročilo je izrazito semitsko zasnovano in razodeva večjo palestinsko naravo kot Lukovo/Pavlovo izročilo, zato utegne biti bolj dobesedni zapis tega, kar je rekel Jezus pri zadnji večerji. Posvetilne besede nad kruhom in kelihom so oblikovane vzporedno, kar kaže na liturgično stilizacijo izročila. Popolna odsotnost krajevne in časovne oznake spričuje, da ni zgodovinski zapis dogodka, temveč zapis njegove življenjske zasidranosti.<sup>13</sup> Evharistija v Markovem/Matejevem izročilu je krščanski vsakdan. Vse to spričuje, kako hitro so kristjani sprejeli evharistijo za svojo. Po njej so se razlikovali od Judov in se prav v njej povezovali med seboj. Morda so se apostoli prav zato zbrali »čez osem dni na istem kraju« (prim. Jn 20, 26), da so obhajali evharistijo? Če pa je evharistija tako hitro postala izraz krščanstva, potem ni čudno, če se je tako zgodaj izoblikovalo evharistično izročilo. Čeprav se v podrobnostih deli na izročila, so razlike v izročilih večji dokaz njene resničnosti, kot bi bile na las usklajene Jezusove besede, ker so razlike v njih nepopačen odsev njene življenjskosti. Stenografska natančnost in natančnost magnetofonskih trakov nista edina natančnost. Sv. Avguštin pravi, da je veliko bolj pomembna stvar kakor dobesedno navajanje stvari<sup>14</sup>.

Sprva se zdi čudno, da o postavitvi evharistije nič ne poroča Janez. Čudno zato, ker omenja vse okoliščine, v katerih je Jezus postavil evharistijo: večerjo (13, 2), umivanje nog (13, 3–20), Jezusovo napoved Judovega izdajstva (13, 21–30; prim. Mt 26, 14–16 in vzp.), postavitve same pa ne omenja. Kolikor še lahko trdimo, da je apostol Janez, Zebedejev sin in brat Jakoba starejšega, napisal IV. evangelij<sup>15</sup>, bi bilo njegovo pričevanje še posebno dragoceno. O postavitvi evharistije bi torej poročal človek, ki je bil od tistih, ki poročajo o evharistiji, poleg Mateja edini navzoč, kajti

<sup>11</sup> O pomenu izraza »lomljenje kruha« na tem mestu med razlagalci ni edinosti: nekateri odločno zavračajo, da bi izraz pomenil evharistijo, ker Luka tudi v dogodku v Emausu ni videl evharistije in bi zato težko isti izraz uporabljal v dveh različnih pomenih, drugi pa menijo, da ne glede na to, da v Lk 24, 30 ni mišljena evharistija, v Apd 2, 42; 20, 7, kakor tudi v 1 Kor 11, 17–22 izraz »lomljenje kruha« le pomeni evharistijo. Prim. Traduction oecuménique de la Bible, Nouveau Testament (TOB), Les Éditions du Cerf, Paris 1981, op. n.

<sup>12</sup> Didahe, Nauk dvanajstih apostolov, Ljubljana 1973. V Uvodu (7) je rečeno, da je spis nastal pred nastankom Janezovega evangelija, vsekakor pa pred nastankom pisma sv. Klemena Rimskega Korinčanom, za katerega je dognano, da je bilo napisano l. 96 ali 97.

<sup>13</sup> Giuseppe Tosatto, *Instituzione dell'Eucaristia*, v: *Il Messaggio della salvezza* 4, Torino 1986, 528. Avtor opira trditev na strokovne študije, ki so jih napisali: P. Benoit, J. Jeremias, A. J. Higgins, V. Taylor in drugi (prim. 528, opombe 79, 80, 82).

<sup>14</sup> P. L. 34, 1139

<sup>15</sup> Kakor bi bilo navno, če bi mislili, da je IV. evangelij v obliki, kakršnega poznamo danes, napisal apostol Janez, tako bi bilo nevzdržno, če bi do kraja zanikali njegov delež. Najbolj sprejemljivo razlago avtorstva IV. evangelija je v zadnjem času podal ameriški bibličist R. E. Brown; ta razlikuje v nastajanju evangelija pet stopenj. Na začetku je ustno oznanjevanje Janeza, Zebedejevega sina, nato so njegovi učenci izdelali spomine na svojega učitelja, ki jih je pozneje evangelist, najiminitnejši učenec janezovskega kroga, zapisal in povezal v celoto, nato je nekdo dodal še polemične govore in končno evangeliju dal sedanjo obliko zadnji redaktor (prim. Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, MD, Celje 1982, 658–659). Joachim Gnilka pa pravi v uvodu v najnovejšem komentarju Janezovega evangelija, da je za avtorstvo IV. evangelija pomembnejše, da vsebuje apostolsko oznanilo oziroma nauk, ki so ga prve Cerkve sprejele za svoje prepričanje, kakor pa da bi ga napisal eden izmed dvanajstih (Joachim Gnilka, *Die neue Echter Bibel, Johannesevangelium*, Würzburg 1983, 7–8).



Marko in Luka nista bila apostola, pa tudi Pavel ne, namreč v smislu dvanajsteri. Tako bi imeli poročilo iz prve roke, kajti Jezus je obhajal zadnjo večerjo samo z dvanajsterimi (prim. Mr 14, 17; Mt 26, 20).

Najbolj preprost odgovor, zakaj Janez nič ne poroča o postavitvi evharistije, je pač ta, da je tudi v tem pogledu ostal zvest svojemü zapisovanju evangeljskega gradiva. Zbiral in zapisoval je samo to, kar so izpustili sinoptiki. Ker z evangelijem dopolnjuje sinoptike, ne poroča o evharistiji, ker jo ljudje poznajo iz sinoptikov.

Vendar je takšno mišljenje v nasprotju z današnjim vrednotenjem Janezovega evangelija. Sodobno proučevanje evāngelija je prišlo do spoznanja, da Janez ni napisal evangelija zato, da bi z njim dopolnil sinoptike. Njegov evangelij je nastal neodvisno od njih. Je drugače zasnovan, kot so sinoptiki, in tudi drugače pojmuje Jezusa in njegov nauk. Ta drugačnost pa ni nasprotje, temveč celovitost<sup>16</sup>.

Janez najbrž zato ne omenja evharistije, ker je bila v času, ko je nastajal njegov evangelij, že vsakdanja navada kristjanov (prim. Apd 2, 46; 5, 42; 6, 1). O stvari pa, ki je tako zakoreninjena, da postane nekaj vsakdanjega, več ne govorimo. Evharistija pa je spet nekaj tako velikega, da Jezus pri zadnji večerji gotovo ni presenetil apostolov, ko jo je postavil. Nanjo jih je v javnem delovanju pripravljaval<sup>17</sup>.

Prav tukaj pa se Janez kaže izvirnega, saj samo on omenja Jezusovo napoved evharistije. Samo on podaja govor v Kafarnaumu (6, 26b–58), v katerem je Jezus napovedal evharistijo. Jezus je res to povedal sredi svojega javnega delovanja, Janez pa je Jezusove besede zapisal zanesljivo šele po veliki noči, vsekakor potem, ko je tako kakor vsi drugi precej globlje in tudi bolj pravilno razumel Jezusa. Tako je tudi Jezusovo napoved evharistije pojmoval v luči, da jo bo postavil. Ker je bil priča postavitve evharistije, neumakljivo posreduje Jezusovo napoved evharistije. Jezus povsem razločno pravi, da bo dal svoje meso jesti in svojo kri piti. Neumakljivo govori tudi potem, ko so zaradi njegovih besed mnogi odstopili. Tudi zdaj ne omili svojih trditev, češ, potrpite, saj nisem mislil tako neposredno: kruh bo le pomenil moje telo in vino bo samo simboliziralo mojo kri, sam pa bom ostal tak, kakršen sem; ne, vsem protestom navkljub ponovno zagotavlja: »Moje meso je resnična jed in moja kri je resnična pijača« (6, 55).

Janezovo omenjanje evharistije je pravzaprav napoved evharistije, vendar napoved, ki je napisana v luči, da jo bo postavil.

### Kje je Jezus postavil evharistijo?

Na vprašanje, kje je Jezus postavil evharistijo, poročila o postavitvi evharistije ne dajejo odgovora. Marko/Matej samo pravita, da je Jezus postavil evharistijo, »medtem ko so jedli«, torej med obedom, obed pa je vedno na določenem kraju. Če meni poznejše izročilo, da je Jezus postavil evharistijo na Sionu, kraju, kjer je tako imenovani »Cenaculum«, še vedno ne vemo zagotovo, če se je res to tam zgodilo, kajti poznejša izročila so večkrat nezanesljiva in si celo medseboj nasprotujejo.

<sup>16</sup> Najbolj poglobljene raziskave o samostojnosti Janezovega evangelija in njegovi neodvisnosti od sinoptikov, je napravil angleški biblicist C. H. Dodd, ki je temeljito raziskal predvsem izročilo, ki je vsebovano v tem evangeliju. Svoja spoznanja je objavil v knjigi *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, tu pravi v sklepi besedi: »The argument has led to the conclusion that behind the Forth Gospel lies an ancient tradition independent of the other Gospels« (423). Temeljito proučevanje virov v Janezovem evangeliju, ki so drugačni od virov, iz katerih so črpali sinoptiki, je tudi opravil nemški protestantski ekseget Rudolf Bultmann v komentarju *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

<sup>17</sup> Prim. Giuseppe Tosatto, n. d., str. 526, op. 75.

Tako se za Emavs potegujeta dva kraja: el-Qubeibeh, 11 km od Jeruzalema, in Nicopolis-Amwas, na cesti Jeruzalem-Jafa, približno 30 km od Jeruzalema, in vendar je možen samo en kraj.<sup>18</sup> Za natančno določanje kraja moramo najprej upoštevati svetopisemska poročila, šele nato pa poznejša izročila. Ker pa se postavitev evharistije veže na čisto določen obed, na judovsko velikonočno večerjo, o pripravi nanjo pa imamo v evangelijih ohranjena poročila, le nekaj vemo o kraju, kjer je postavil evharistijo. O pripravi na velikonočno večerjo poročajo samo sinoptiki, in sicer:

Mt 26, 17–20

<sup>17</sup>Prvi dan opresnikov, so prišli k Jezusu učenci in ga vprašali:

»Kje hočeš, da ti pripravimo velikonočno večerjo?«<sup>18</sup>Odgovoril jim je:

»Pojdite v mesto k temu in temu

in mu recite:

‘Učitelj pravi: moj čas je blizu, pri tebi želim obhajati velikonočno večerjo s svojimi učenci.’«

<sup>19</sup>In učenci so storili, kakor jim je Jezus naročil ter pripravili večerjo.

<sup>20</sup>Ko se je zvečerilo, je sedel z dvanajsterimi za mizo.

Mr 14, 12–17

<sup>12</sup>Prvi dan opresnikov, ko so klali velikonočno jagnje, so mu rekli njegovi učenci: »Kam hočeš, da gremo in ti pripravimo velikonočno večerjo?«<sup>13</sup>Tedaj pošlje dva izmed učencev in jima reče: »Pojdita v mesto in prišel vama bo nasproti možki, ki bo nosil vrč vode. Pojdita za njim<sup>14</sup>in tam, kjer bo vstopil, recita hišnemu gospodarju: ‘Učitelj sprašuje: kje je moj prostor, kjer bi jedel velikonočno jagnje s svojimi učenci?’<sup>15</sup>In pokazal vama bo v nadstropju veliko jedilnico, opremljeno in pripravljeno; tam poskrbita za nas.«

<sup>16</sup>Učenca sta odšla. Prišla sta v mesto in našla, kakor jima je bil povedal, in sta pripravila velikonočno večerjo.<sup>17</sup>Ko se je zvečerilo, je prišel z dvanajsterimi.

Lk 22, 7–13

<sup>7</sup>Prišel je dan opresnikov, ko je bilo treba klati velikonočno jagnje.

<sup>8</sup>Jezus je poslal Petra in Janeza in jima rekel: »Pojdita in nam pripravita velikonočno večerjo, da bomo skupaj jedli.«

<sup>9</sup>Onadva sta ga vprašala: »Kje hočeš, da jo pripraviva?«

<sup>10</sup>Odvrnil jima je: »Poslušajta! Ko prideta v mesto, vama bo prišel nasproti možki z vrčem vode. Pojdita za njim v hišo, v katero bo šel,<sup>11</sup>in recita hišnemu gospodarju: ‘Učitelj vprašuje: kje je prostor, kjer bi obhajal velikonočno večerjo s svojimi učenci?’<sup>12</sup>Pokazal vama bo v nadstropju veliko opremljeno obednico in tam pripravita.

<sup>13</sup>Odšla sta in našla, kakor jima je bil rekel, da sta pripravila velikonočno večerjo.

Glede kraja se Jezus izraža skrajno nedoločeno. Pri Mateju samo pravi: »Pojdite v mesto k temu in temu« (v. 18). Tudi pri Marku/Luku ne govori nič bolj določeno, čeprav pravi: »Pojdita v mesto in prišel vama bo nasproti možki, ki bo nosil vrč vode« (Mr 14, 13; Lk 22, 8). Jezus namenoma govori tako nejasno. Njegovo govorjenje razumemo samo iz okoliščin, v katerih je govoril. Navzoč je bil namreč tudi Juda Iškarijot, kí ga je tisto noč izdal. Jezus se namerno izraža tako nejasno, da ga ne bi izročil Judom, preden bi obhajal velikonočno večerjo, in mu tako prekrizal načrte, da bi postavil evharistijo. Judu pa je bilo, nasprotno, znano, da bo šel Jezus po večerji na Oljsko goro in je tudi »vedel za kraj« (prim. Jn 18, 2), kjer se bo Jezus z učenci zadrževal.

Čeprav se Jezus zelo previdno izraža, vendar jasno pove, da bo obhajal zadnjo večerjo v mestu, in to mesto je Jeruzalem, kajti od Jozijeve verske reforme dalje, nekako od druge polovice 7. stol. pred Kr. naprej, so morali Judje obhajati veliko noč samo v Jeruzalemu (prim. 2 Kr 23, 21–23). Ko pa je pozneje zaradi tega predpisano število romarjev v Jeruzalemu preveč narastlo, so rabini dovoljevali, da so smeje

<sup>18</sup> Takih primerov je več. Tako se kar trije kraji potegujejo, da je v njih pokopan Janez Krstnik: Maheront, trdnjava, kjer je bil zaprt; Samarija in Damask, kjer je v sloviti mošiji Omnijadov grob Janeza Krstnika. Prim. Paulin Lemaire, *Petit guide de Terre Sainte, Jeruzalem 1964*, 42–43.

družine obhajati velikonočno večerjo tudi zunaj jeruzalemskega obzidja, vendar samo tako daleč, da so še videli tempelj<sup>19</sup>. Jezus je torej spoštoval judovski verski predpis in obhajal velikonočno večerjo znotraj jeruzalemskega obzidja.

Iz evangeljskih poročil pa vseeno ni mogoče razbrati, v katerem delu mesta ali še bolj natančno, v kateri hiši v mestu, je obhajal zadnjo večerjo. Čeprav poročila o tem nič ne povedo, spet niso tako ohlapna, kakor da bi bilo vse izmišljeno in se dogajanje ne bi ujemalo s stvarnostjo. Jezus pravi učencema: »Pokazal vama bo v *nadstropju* veliko jedilnico, opremljeno in pripravljeno; tam poskrbita za nas« (Mr 14, 15; Lk 22, 12). Čeprav ne razodene imena lastnika hiše, se vendar tako izraža, da vemo, da gre za pravo jeruzalemsko (palestinsko) hišo. Ta je bila visoko pritlična, tako da je bil bivalni prostor v nadstropju, do katerega se je prišlo po vnanjih stopnicah. V tem se evangeljska poročila ujemajo z arheološkimi odkritji.

Več kot to, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo v Jeruzalemu, in to v značilni jeruzalemski (palestinski) hiši, iz evangeljskih poročil ne moremo razbrati, čeprav bi radi natančno vedeli, v katerem delu Jeruzalema in v kateri hiši je postavil evharistijo. Glede tega smo povsem odvisni od poznejših izročil.

Če meni poznejše, zunajsvetopisemsko izročilo, da je Jezus postavil evharistijo na Sionu, potem je treba razumeti Sion prej v teološkem kot krajevnem pomenu. V predizraelski zgodovini se je imenoval Sion jugovzhodni del Jeruzalema, pravzaprav hrib, na katerem je bilo pozidano mesto Jebusejcev. David je to mesto zavzel in se je poslej imenovalo Davidovo mesto (2 Sam 5, 7; 1 Krn 11, 5). Zaradi božje navzočnosti v templju se je začel imenovati Sion tempeljski hrib (Ps 9, 12). Beseda je dobila teološki pomen. Sion je bil kraj božje navzočnosti, božje mesto (Jer 31, 6), sveta gora, vzvišeni hrib (Ps 48, 3). Še pozneje se je tako imenovalo vse mesto Jeruzalem in njegovo prebivalstvo (Ps 48, 13; Am 6, 1),<sup>20</sup> tako da postane Sion sinonim za Jeruzalem. Ker je Bog v evharistiji dejansko navzoč, je evharistijo prav lahko izražala tudi beseda Sion, ki pomeni božjo navzočnost, navzočnost, s katero Bog rešuje svoje in jim daje svoj blagoslov (Ps 128, 5; 134, 3), s tem pa še ni rečeno, da je Jezus postavil evharistijo v tistem delu Jeruzalema, ki se je v predizraelski zgodovini imenoval Sion. Sion je v svetopisemskem izročilu prej teološko kot krajevno ime.

Podobno ohlapno je tudi staro krščansko izročilo, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo v hiši Marije, matere Marka, ki se imenuje Janez. Vanjo se je zatekel Peter, ko je bil čudežno rešen iz ječe (Apd 12, 12). Vendar je težko reči, da bi Jezus obhajal zadnjo večerjo v hiši Markove matere, ker učencem razločno pravi: »Prišel vama bo nasproti moški, ki bo nosil vrč vode. Pojdita za njim in tam, kjer bo vstopil, recita hišnemu gospodarju« (Mr 14, 13–14a), Apostolska dela pa omenjajo samo Markovo mater. Ali je morda Jezus obhajal zadnjo večerjo v hiši, v kateri so se od začetka zbirali jeruzalemski kristjani (prim. Apd 1, 13) in to prav zato, ker je Jezus v njej postavil evharistijo? Ali je to ista hiša, v kateri so apostoli prejeli na binkošti Svetega Duha, ker pravi Luka: »Bili so na istem kraju« (Apd 2, 1)? Težko je kaj zanesljivega reči. Po binkoštih je bilo namreč v Jeruzalemu precej hiš, kjer so se zbirali kristjani k lomljenju kruha, saj pravijo Apostolska dela: »Zbirali so se po domovih (množinska oblika) in uživali hrano z veseljem in preprostim srcem« (2, 46).

<sup>19</sup> Prim. Fritz Rienecker, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1961, 340.

<sup>20</sup> Sion v: *Biblijski leksikon*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1972, 291.

Vendar ima anonimnost evangelijskih poročil glede kraja postavitve evharistije globlji pomen.

V evangelijskih izročilih opazamo tole zakonitost: čim starejša so, tem bolj so glede krajev in oseb nedoločena. Iz zelo starega Markovega/Matejevega poročila ne vemo, kdo je bila tista žena, ki je mazilila Jezusa v Betaniji. Evangelista ne povesta njenega imena (prim. Mr 14, 3; Mt 26, 7), pač pa pravi najmlajši, Janezov evangelij, da je bila to Marija, Lazarjeva sestra (prim. Jn 12, 1–8). Iz sinoptičnih evangelijev ne vemo, kako je bilo ime hlapcu velikega duhovnika, kateremu je Peter odsekal uho v Getsemani (prim. Mr 14, 47 in vzp.), menda se je takoj po veliki noči spreobrn timer postal zavzet kristjan, Janez pa pravi, da mu je bilo ime Malh (18, 10). Iz tega vidimo, da so izročila nastala, ko so Jezusovi sovražniki, na primer Kajfa, Jonatan, poveljnik tempeljske straže, še živeli, glede imen nedoločena, da ne bi izdala prizadetih ljudi in jim tako povzročala težave; mlajša izročila pa so, ker so nastala, ko je ta nevarnost minila, glede imen veliko bolj določena.<sup>21</sup> To pričuje, da so evangelijska poročila o postavitvi evharistije res stara, da v svojih izročilih sežejo prav v dvorano zadnje večerje.

Če pa meni poznejše izročilo, da je Jezus postavil evharistijo tam, kjer je danes Cenaculum, mora imeti za to kakšne razloge. Zgodovina tega kraja je tako burna<sup>22</sup>, da že to spričuje, da se je tam moralo nekaj zgoditi. Čemu bi se za kraj prerekali, če se nanj ne bi vezal noben dogodek?

V katerikoli hiši je že Jezus obhajal zadnjo večerjo, sta morala učenca vse pripraviti. Ker pravi Jezus, da je obednica opremljena (prim. Mr 14, 15), sta morala pripraviti predvsem jedi. Obednica je morala biti opremljena z mizo, okrog katere so bile v polkrogu razmeščene blazine, na katerih so bili učenci zleknjeni tako, da so se opirali na komolec leve roke, z desnico pa zajemali jedi. Obednica je morala biti vsaj tako velika, da je sprejela 10 do 20 ljudi. Mišne<sup>23</sup> zahteva prostor 10 x 10 komolcev, približno 23 m<sup>2</sup>. Toliko se jih je zbralo ob enem jagnjetu, ker je bilo treba jagnje do polnoči použiti<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Prim. Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag Innsbruck-Wien-München 1963, 834.

<sup>22</sup> Na tem kraju so se takoj po Jezusovem vnebohodu začeli zbirati kristjani in obhajali spomin na postavitve evharistije. Od l. 117 je bila tam majhna cerkev, ki se je imenovala Cerkev v nadstropju. V judovsko-rimski vojni, l. 70 ali l. 135, je bila najbrž porušena, med leti 386 in 393 pa obnovljena. Proti koncu 4. stol. so ob njenem severnem boku zgradili mogočno baziliko s petimi ladjami. Stari viri jo imenujejo Cerkev apostolov, Sveti Sion in Mati vseh cerkva. Ob vdoru Perzijcev (614) je bila porušena. Križarji so l. 1099 zgradili novo cerkev imenovano Sveta Marija na gori Sion; v njenem jugovzhodnem kotu pa je bil Cenaculum. Sestavljen je bil iz dveh kapel, vsaka pa je bila s stebri razdeljena v dve ladji. Po odhodu križarjev je bila cerkev porušena (1187), Cenaculum sicer ni bil porušen, vendar hudo poškodovan. Med premirjem, ki sta ga sklenila Friderik II. in egiptovski sultan, je bil obnovljen (1239–1244). Sto let pozneje so ga spet obnovili frančiškani, l. 1342 pa so frančiškani obnovili zgornjo dvorano. Pod pretvezo, da je tam Davidov grob, so muslimani vedno bolj pritiskali na frančiškane, dokler jih niso l. 1551 pregnali s Siona, Cenaculum pa že l. 1542 spremenili v muzej, kar je še danes. Ker je muzej, imajo vanj sicer vsi dostop, vendar so v njem vsem prepovedani verski obredi. Današnja Zgornja dvorana ali Cenaculum je lep gotski prostor. S stebri je razdeljen v dva dela. V dolžino merita malo manj kot 15 m, v širino pa 9 m. Do njega se je mogoče povzpeli po stopnicah, tako da je res v nadstropju. Po vsem tem pravi p. Paulin Lemaire OFM v svojem Malem vodiču po Sveti deželi, da je Cenaculum eden najbolj zanesljivih svetih krajev v Palestini« (122).

<sup>23</sup> Mišne (hebr. poučevanje, nauk) je poglobljeno proučevanje posameznih zapovedi v Mojzesovi postavi in se nenehno sklicuje na izročilo. Vsako pojasnjevanje zapovedi se je začelo v imenu kakšnega uglednega rabina, npr. Rabi Jehuda je rekel . . . , tako da je ustno izročilo, ki je nastajalo ob Mojzesovi postavi, skoraj zatemnilo Postavo. Pozneje so to ustno proučevanje postave tudi zapisali in ti spisi sestavljajo skupaj z drugimi načini tolmačenja starozaveznega razodetja, kot so haggada, hallaka, pešer del judovske nesvetopisemske književnosti.

<sup>24</sup> Po Billerbecku IV, 42, navaja Joachim Gnilka, n. d., 233, op. 13.

## Kdaj je Jezus postavil evharistijo?

Ko sprašujemo po času, kdaj je Jezus postavil evharistijo, ima vprašanje najprej splošen pomen: kdaj v svojem življenju je postavil evharistijo in ker se evharistija veže na določen obed, se nadalje sprašujemo, kdaj med tem obedom je postavil evharistijo?

Vsa evangeljska poročila in Pavlovo povezujejo postavitev evharistije z Jezusovim trpljenjem, vendar ne s katerimkoli trpljenjem v njegovem življenju, temveč s trpljenjem, ki se je končalo s smrtjo in vstajenjem. Evangelisti in Pavel (»tisto noč, ko je bil izdan«) povezujejo evharistijo z Jezusovim odrešenjskim trpljenjem (pasijonom). Ker je evharistija tudi gostija, bi jo Jezus lahko postavil potem, ko je pomnožil kruh v puščavi ali ko jo je v govoru v shodnici v Kafarnaumu napovedal, vendar jo je postavil na večer pred svojim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem. S tem je izražen globlji pomen evharistije.

Na vprašanje, kdaj v svojem življenju je Jezus postavil evharistijo, odgovarjajo na prvi pogled evangeljska poročila čisto določeno. Marko in Luka navajata kar dvojno časovno oznako. To je bil »prvi dan opresnikov« in dan, »ko je bilo treba klati velikonočno jagnje« (Mr 14, 12; Lk 22, 7). Isto pove Marko že na začetku pasijona, čeprav v obratnem vrstnem redu: »Bilo je dva dni pred *veliko nočjo* in *praznikom opresnikov*« (14, 1).

Luka pa povrh še natančno pove, kdaj na praznik opresnikov je Jezus postavil evharistijo: »Ko je prišla ura, je Jezus z apostoli sedel za mizo« (22, 14), pri tem pa ni mislil, da je prišel čas, ko bo Jezus moral trpeti in umreti, torej tista usodna ura, o kateri Jezus nenehno govori v Janezovem evangeliju (2, 4; 7, 30; 8, 20; 13, 1), temveč da je prišla tista dnevna ura, ko so Judje sedali za mize in začeli jesti velikonočno večerjo; to pa je bilo na dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizana, takoj ko je sonce zašlo.

Praznik ima torej dve imeni: velika noč in praznik opresnikov, čeprav je bil v resnici en sam praznik. Odkod dve imeni in kakšna je njegova vsebina, da je Jezus prav njega izbral za postavitev evharistije?

Velika noč (pasha) je bila skupaj z binkoštni – praznikom tednov (šebuoth) in šotorskim praznikom (sukkoth) največji judovski praznik. Bila je tako velik praznik, da jo je v celoti označevala že samo beseda praznik. Kdor je rekel »praznik«, je mislil na veliko noč. Luka pravi, da sta šla Jezusova starša »kakor po navadi na pot ob prazniku« (2, 42), pri tem je mislil na velikonočni praznik in sinedristi so sklenili, da ne bodo Jezusa prijeli »na praznik« (prim. Mt 26, 5), to se pravi na veliko noč, da ne bo nastal hrup med ljudstvom. Velika noč pa ni bila samo največji, ampak tudi večpomenski praznik. V tisočletni zgodovini so se z njo združile prvine, ki so tudi prvine evharistije.

Judje so obhajali veliko noč že pred izhodom iz Egipta. Izvor tega praznika ni povsem znan, domnevamo, da je bil sprva pastirski praznik. Obrise tega praznika razberemo iz 2 Mz 12, 21–23, vendar v tem poročilu ni omenjena niti daritev niti obed. To je bil predvsem krvni obred, ki so ga obhajali po družinah. Vsaka družina je zaklala žival iz drobnice. Z njeno krvjo so pomazali hišne duri ali vhod v šotor in se s tem *zavarovali pred hudimi duhovi*, da ne bi škodili drobnici in njim samim. Praznik so obhajali spomladi, ko so odhajali na pašo ali menjali pašnik<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Gedrg Braulik, Pascha – von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest, Bibel und Kirche 1 (1981) 159. Adalbert Rebić, Biblijsko-judaistički korijeni euharistije kao gozbe, BS 2–3 (1981) 218 in Biblijske starine, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1983, 203–204.

Ker so bili tudi Izraelci pastirsko ljudstvo, so si s krvnim obredom zagotovili Jahvejevo varstvo in pomoč. Z odhodom iz Egipta pa je dobila velika noč novo vsebino. Spominjali so se čudežne rešitve iz egiptovske sužnosti in pastirsko pasho historizirali. Velika noč je sedaj postala praznik odrešenjske zgodovine. Izhod iz Egipta ni bil zgolj dogodek človeške zgodovine, temveč božje dejanje, v katerem se je Bog razodel kot tisti, ki rešuje. Spomin na največjo rešitev v svoji zgodovini so obhajali s posebnim obedom, ki mu pravimo velikonočna ali pashalna večerja. Pri njej so se sprva predvsem *spominjali težkega življenja v Egiptu*, katerega pa so sedaj rešeni. Ves obred in posamezne jedi pri obedu so jih spominjale na tlako v Egiptu. Ko so v besednem bogoslužju poslušali razlago hišnega gospodarja in jedli grenka zelišča, so podoživljali grenkobo egiptovskega življenja. Vse obhajanje je imelo prisposodbo spominjanja (zikkaron), pri tem je treba poudariti, da ni šlo samo za golo spominjanje, temveč za spominjanje, ki vsebuje in aktualizira to, česar se spominjajo. Spominjanje pri Izraelcih ni bilo nikoli samo pogled v preteklost, temveč posedanje preteklosti. Obhajanje velikonočne večerje je posedanjalo težko življenje v Egiptu, katerega so bili rešeni, zato sprva ni bil praznik veselja, temveč obujanje grenke preteklosti. Zaradi tega ni čudno, če se v vsej Stari zavezi pasha samo enkrat imenuje praznik (2 Mz 34, 25). Pasha je bila prej obhajanje spomina kot praznovanje.

Ko so se Izraelci naselili v Obljubljeni deželi, so prevzeli od Kanaancev praznik opresnikov (macot) in ga povezali s pasho. To je bil izrazito poljedelski praznik, z njim so se zahvaljevali za prvo žetev. Kanaanci so pripravili opresni kruh in ga darovali bogovom za žetev. Izraelci pa so se zahvaljevali tako, da so prinesli drugi dan velikonočnega praznika, 16. nizana, snop žita, navadno ječmenov snop, in ga darovali v zahvalo za prvo žetev. Spominu na rešitev iz Egipta so dodali še *zahvalo* za prvo žetev. Ker so Kanaanci obhajali praznik opresnikov cel teden, so tudi Izraelci obhajali pasho cel teden, od 14. do 21. nizana (marec/april) in sicer tako, da je bil 14. nizan dan pripravljanja, 15. nizan pa glavni velikonočni praznik. Ves ta čas so jedli opresni (nekvašen) kruh, vendar se z njim niso zahvaljevali bogovom za žetev kakor poganski Kanaanci, temveč jih je spominjal na nagel odhod njihovih očetov iz Egipta, ki so odšli tako hitro, da se testo, ki so ga zvečer umesili, ni utegnilo skvasiti (prim. 2 Mz 12, 34). Isti kruh je zdaj dobil drug pomen; opresni kruh je postal »kruh stiske« (5 Mz 16, 3). Ne gre za vsebinsko posnemanje poganskega praznika, temveč za sovpad praznikov in ta sovpad je vplival, da so največjemu odrešenjskemu dogodku svoje zgodovine dodali še zahvalo za prvo žetev.

Veliko preobrazbo je doživel praznik z Jozijevo versko reformo (622), z njo je vse bogoslužje osredotočil v Jeruzalem. Poslej so obhajali velikonočno večerjo samo v Jeruzalemu. Znotraj tempeljskega obzidja so zaklali velikonočno jagnje in njegovo kri zlili na oltar. Naglašali so *daritveno naravo* velikonočnega jagnjeta. Premik zaznamo tudi v pojmovanju odrešenjskega dogodka. Medtem ko so se dotlej z velikonočno večerjo spominjali predvsem težkega življenja v Egiptu, katerega so sicer rešeni, so se poslej bolj spominjali rešenja. Pasha je postala *praznik rešitve*. Pri besednem delu obreda velikonočne večerje so se spominjali čudežne rešitve iz egiptovske sužnosti, pozneje, posebno v medzaveznem obdobju<sup>26</sup>, pa so se z enakim poudarkom spominjali tudi rešitve iz babilonske sužnosti, rešitve sirskega nasilja v

<sup>26</sup> To je čas, ko je bila napisana Stara zaveza, do nastanka Nove zaveze. V tem obdobju je nastajala nenavdihnjena, apokrifna, judovska književnost, zlasti apokaliptična, a tudi raznovrstna tolmačenja postave (haggada, hallaka, pešer), ki so bila pozneje tudi zapisana.

dobi makabejcev, rešitve tuje nadoblasti sploh, rešitve služenja samemu sebi, rešitve osebnih slabosti, greha, vendar vselej tako, da je bila rešitev iz Egipta zgled vsake druge rešitve. Zgodovinsko pojmovanje odrešenjskega dogodka se je umaknilo teološkemu. Bog je rešitelj. Človeka rešuje iz vsake stiske in pasha je obhajanje božje rešitve.

Vse te prvine judovskega velikonočnega praznika, pashe, nakazujejo smer, čemu je Jezus izbral prav ta praznik, da je postavil evharistijo in ne kak drug praznik ali dogodek svojega javnega delovanja. Jezus je izbral za postavitev evharistije obed, s katerim so Judje obnavljali in podoživljali največjo rešitev starozavezne odrešenjske zgodovine in v njej spoznavali Jahveja Rešitelja, zato Marko in Luka tako naglašata, da je Jezus »na prvi dan opresnikov, ko so klali velikonočno jagnje (Mr 14, 12 in vzp.), naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo. Jezus je torej »na veliko noč in praznik opresnikov« (Mr 14, 1) postavil evharistijo.

Najpomembnejši dan v velikonočnem prazniku je bil dan pripravljanja (paraskeve), 14. nizan. Ta dan je bilo treba vse pripraviti za obhajanje velikonočne večerje in velike noči. Ljudje so se morali najprej obredno očistiti. Noben neobrezan (prim. 2 Mz 12, 43–45) in obredno nečist ni smel jesti velikonočne večerje (prim. Jn 18, 28), zato so mnogi prihajali že dan ali dva prej v Jeruzalem, da so se obredno očistili.

Opoldne so odstranili kvas in kvašen kruh ter pripravili opresnike. To so bili nizki hlebčki, v premeru so imeli okrog 25 cm, pripravili so jih samo iz moke in vode. Ta kruh so uživali vse velikonočne praznike (5 Mz 16, 1–8). Iz dateljnov, smokev in mandeljnov, katerim so dodali še vino in cimet, so pripravili omako (harozet). Njena rdečkasta barva jih je spominjala na opeko, ki so jo izdelovali v Egiptu. Pripravili so tudi grenka zelišča in vino, moralo je biti narejeno po strogi judovski navadi, zato ni bilo dobro vsako vino, kakor tudi jagnje ni smelo biti garjavo. Vino je pomenilo veselje ob rešitvi iz egiptovske sužnosti, grenka zelišča pa so jih spominjala na težko življenje v Egiptu.

Najbolj natančna pa je bila priprava velikonočnega jagnjeta. Jagnje so že 10. nizana ločili od črede, 14. nizana pa so ga, po natančno določenem predpisu, zaklali znotraj tempeljskega obzidja. Jagnje so klali »med dvema večeroma«, to se pravi med tem, ko se sonce prevesi na obzorju, okrog treh popoldne, in sončnim zahodom, ko nastopi tema, okrog šestih zvečer, praktično med tretjo in peto uro popoldne. Zaklano jagnje so prinesli domov, ga spekli na ognju in pri tem pazili, da mu niso zlomili nobene kosti (prim. 2 Mz 12, 46). Ko je sonce zašlo, so družine posedle za mizo, če je bila družina premajhna, sta se združili dve, tako da je prišlo na eno jagnje 10 do 20 moških; ženske niso bile štete, vendar tudi ne izključene, ravno tako tudi otroci. Med jedjo so imeli ves čas priprta vrata in pripravljen prazen prostor za preroka Elija, če bi prišel, da bi mogel takoj prisesti<sup>27</sup>. Tako se je začel

<sup>27</sup> Za veliko noč je prišlo v Jeruzalem zelo veliko Judov. Jožef Flavij, ki je opisoval judovsko veliko noč 30 let pozneje, pravi, da je prišlo v Jeruzalem dva milijona sedem sto tisoč mož. J. Jeremias pa je glede razsežnosti ploščadi tempeljskega dvora duhovnikov, kjer so klali velikonočna jagnjeta, zračunal, da je prišlo približno 150.000 moških, kajti ploščad je merila 4000 m<sup>2</sup>, na njej pa se je, brez posebne gneče naenkrat lahko zbralo okrog 6400 mož. Ker so klali velikonočno jagnje v treh izmenah, se je na tej ploščadi zbralo okrog 18.000 mož, in ker je prišlo na eno jagnje približno 10 do 20 moških, je bilo takrat v Jeruzalemu vsega skupaj okrog 180.000 mož, ker pa je imel Jeruzalem okrog 30.000 moških prebivalcev, sklepa Jeremias, da je moralo priti za veliko noč v Jeruzalem okrog 150.000 mož. Številka je vsekakor veliko bolj stvarna kakor pa tista, ki jo navaja Jožef Flavij. Ta je namreč znan, da rad pretirava. Seveda pa tudi Jeremiasove številke ne smemo jemati preveč dobesedno, saj v to računanje sploh niso vštete ženske, ki so se tudi udeleževale velikonočne večerje, čeprav so Judje šteli samo moške udeležence (prim. J. Gaechter, n. d., 829–830).

obed, ki ni bil navaden obed, temveč do podrobnosti natančno določen obred, kateremu je predsedoval hišni gospodar.

Kako je mogel Jezus na dan pripravljanja, 14. nizana, z apostoli sestiti za mizo in jesti velikonočno jagnje, če pa je bil takrat, ko so Judje začeli z velikonočno večerjo, že mrtev in v grobu, saj pravi evangelist Janez: »Bil pa je dan pripravljanja na veliko noč, okrog šeste ure, ko je Pilat rekel Judom: 'Poglejte, to je vaš kralj!' Oni pa so zavpili: 'Proč, proč, križaj ga!« (19, 14–15). Okrog poldne »jim ga je torej izročil, da bi ga križali« (Jn 19, 16). Ko je okrog treh popoldne umrl na križu (prim. Mr 15, 34–37 in vzp.), so pohiteli s pogrebom, »kajti tisto soboto je bil velik praznik« (Jn 19, 31)<sup>28</sup>, zato truplo ni smelo ostati na križu, ampak so ga morali do sončnega zahoda pokopati. Jezus je bil torej v času, ko so Judje jedli velikonočno večerjo, že v grobu.

Tu se nam zastavlja domala nerešljivo vprašanje: Kako spraviti v sklad poročila sinoptikov, ki pravijo, da je Jezus na dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizana, naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo in Janezom, ki pravi, da je bil Jezus tega dne obsojen na smrt in križan. Jezus torej ni mogel jesti z učenci velikonočne večerje na dan pripravljanja, če pa je ni jedel takrat, se vprašujemo, ali je bila potemtakem njegova zadnja večerja sploh velikonočna večerja ali pa je bila čisto navadni obed.

Neskladje navadno rešujejo tako, da je Jezus obhajal velikonočno večerjo en dan prej kot njegovi rojaki. To lahko razberemo celo iz sinoptičnih poročil, čeprav izrečno pravijo, da je bil dan pripravljanja na veliko noč, ko je Jezus učencema naročil, naj pripravita velikonočno večerjo, kajti vse nadaljnje pripovedovanje sinoptikov kaže na to, da naslednji dan ni bil glavni velikonočni praznik, 15. nizan, ampak delavnik. Marko in Matej poročata, da se je v noči od velikonočne večerje na naslednji dan sestal veliki zbor in Jezusa obsodil na smrt (Mr 14, 53–64; Mt 26, 57–66). Veliki zbor pa se ob sobotah in praznikih ni smel sestajati in izvajati sodnih postopkov. Nadalje pravijo sinoptiki, da so vojaki, ki so prišli nad Jezusa v vrt Getsemani, nosili »meče in kole« (prim. Mr 14, 43 in vzp.), kar v soboto ne bi smeli, in da so naslednji dan na poti na Kalvarijo srečali Simona iz Cirene, ki se je vračal s polja (prim. Mr 15, 21 in vzp.), Jožef iz Arimateje je isti dan kupil platneno rjuho (Mr 15, 46 in vzp.), žene pa »pripravile dišav in mire« (Lk 23, 56), torej dejanja, ki so bila v soboto prepovedana. To tudi niso nobena izredna dejanja, ki bi jih narekovala velika stiska, temveč značilna dejanja delavniških dni, zato dan po Jezusovi zadnji večerji ni bil 15. nizan, glavni dan velikonočnega praznika, ampak 14. nizan, dan pripravljanja na veliko noč, tako kakor razberemo iz Janezovega evangelija. Jezus je torej nujno moral vnaprej obhajati velikonočno večerjo. Temu v prid govorijo naslednji razlogi:

1. Znano je, da so Judje glede drže v Jezusovem času drugače obhajali velikonočno večerjo kakor takoj po izhodu iz Egipta. Takrat so jedli velikonočno jagnje tako, »da so imeli ledja prepasana, čevlje na nogah in palico v roki« (2 Mz 12, 11), sedaj pa tako, da »so sedeli za mizo« (prim. Lk 22, 14). To spremembo v drži so

<sup>28</sup> Prim. Celestin Tomić, Ilijino vrijeme, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1985, 94.

<sup>29</sup> Tisto soboto je bil namreč dvojni praznik: sobota in 15. nizan, glavni velikonočni praznik. V mariborski izdaji Nove zaveze (Maribor 1958) se stavek glasi: »Bil je namreč velik tisti sobotni dan.« Velik je bil namreč zato, ker je bila sobota hkrati z glavnim prazničnim dnevom velikonočne praznične osmine. To se ni zgodilo vsako veliko noč, kajti judovska velika noč je bila glede na dneve v tednu, gibljiv praznik.



pismouki pojasnjevali tako, da je jesti stoje znamenje sužnjev, sami pa niso več sužnji, temveč svobodni, zato so se pri jedi obnašali tako, kot se obnašajo svobodni ljudje.

2. Mišnê poroča, da so vsak dan ob pol treh klali jagnje za večerno daritev, kadar pa je bil dan pripravljanja na petek, in v letu Jezusove smrti je bilo tako, in je bilo zato treba zaklati več jagnjet, so jih smeli začeti klati že eno uro ali dve prej. Jožef Flavij pa poroča, da so v takem primeru lahko klali jagnjeta tudi dopoldne, med deveto in enajsto uro. Poznejše okoliščine so zahtevale, da so odstopili od prvotne zakonodaje, da je treba velikonočno jagnje »zaklati proti večeru« (2 Mz 12, 6) in ga zaradi časovne stiske, da »jagnje ne bi pregnalo sobote«, to se pravi sobotnega počitka, dovoljevali klati prej.

3. Zaradi velikega števila romarjev je bilo pozneje dovoljeno obhajati velikonočno večerjo tudi zunaj mestnega obzidja, vendar v razdalji, da so še videli tempelj<sup>30</sup>.

Vsa ta odstopanja od prvotne zakonodaje so narèkovale nove okoliščine. Zaradi veliko romarjev so mnogi prišli kak dan prej v Jeruzalem; in da so bolj nemoteno opravili ta obred, so dan prej obhajali velikonočno večerjo, v nadaljnjem obhajanju velike noči pa se pridružili drugim. To možnost je lahko uporabil tudi Jezus in dan prej obhajal velikonočno večerjo kot uradno judovstvo.

Drugi pa mislijo, da gre za dvojno datiranje velikonočnega praznika. To razumemo samo, če upoštevamo, da je bila judovska velika noč glede na dneve v tednu gibljiv praznik, ne pa glede na dneve v mesecu. Tako je bil dan pripravljanja vedno 14. nizana, vendar to ni bil vedno petek, kakor je bil v letu Jezusove smrti. Dnevi v mesecu so bili vsako leto isti, ne pa dnevi v tednu, tako kot je pri našem božiču, ki ga obhajamo vsako leto 25. decembra, torej na isti dan v mesecu, ne pa na isti dan v tednu. Povrh pa je bil tudi judovski koledar gibljiv in so sproti naznanjali začetek meseca, zato je bilo mogoče glede na dneve v mesecu premikati dneve v tednu. V evangelijih se dvojno datiranje takole kaže:

sinoptiki				Janez			
četrtek	petek	sobota	nedelja	četrtek	petek	sobota	nedelja
14. nizan	15. niz.	16. niz.	17. niz.	13. nizan	14. niz.	15. niz.	16. niz.

Dvojno datiranje je prišlo v poštev v letu, ko je bil drugi dan velikonočnega praznika, 16. nizan, nedelja (Janez), kot je bilo v letu Jezusove smrti. Na ta dan so darovali prvi snop žita in petdeset dni po njem obhajali praznik tednov ali binkošti. Ker pa so saduceji zahtevali, da morajo biti binkošti na nedeljo, so tega leta premaknili 16. nizan z nedelje na soboto, da so bile lahko binkošti na nedeljo, kajti 7 krat 7 dni je 49 dni in 50. dan po soboti 16. nizana je res nedelja. V skladu s tem pa so premaknili tudi druge dneve v tednu, tako da je bil 15. nizan petek, 14. nizan pa četrtek (sinoptiki). Jezus je torej obhajal velikonočno večerjo po saducejskem koledarju (sinoptiki), umrl pa po veljavnem judovskem koledarju, ki so se ga držali zlasti farizeji (Janez).

Marsikomu se zdi ta razlaga preveč umetna, vendar dobro izraža gibljivost judovskega koledarja, čeprav tudi ni nemogoče, da so saduceji druge dni obhajali velikonočno večerjo kakor farizeji, saj tudi katoličani ne obhajamo velike noči iste dni kot pravoslavni, pa čeprav obhajamo vsi iste skrivnosti. Povrh pa to razlago potrjuje tudi tako imenovani *kvartodecimanski spor* glede obhajanja velike noči.

<sup>30</sup> Prim. op. 19

Nastal je, ko so rimski papeži uvedli navado, da obhajamo veliko noč na isti dan v tednu, ne glede na to, kateri dan v mesecu je to; Vzhod pa je vztrajal pri starem načinu in obhajal veliko noč na isti dan v mesecu, Jezusovo smrt vedno 14. nizana, vstajenje pa 16. nizana, ne glede na to, kateri dan v tednu je 14. oziroma 16. nizan.

Zadnji čas je podal novo razlago nesoglasja med evangelisti glede postavitve evharistije francoski strokovnjak Annie Jaubert<sup>31</sup>. Razlago upira na qumranski koledar. Ta je imel natančno 52 tednov, zato je bila velika noč vedno na isti dan tedna in isti dan meseca: dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizan, je bil torek, glavni velikonočni praznik, 15. nizan, sreda itd. Jezus je obhajal velikonočno večerjo po qumranskem koledarju, torej v torek zvečer, umrl pa 14. nizana po uradnem judovskem koledarju, kakor poroča evangelist Janez.

Razlaga je zbudila precej pozornosti, posebno zato, ker dobro pojasnjuje doslej dve teže razumljive stvari:

1. Samo tako razumemo, zakaj so kristjani od vsega začetka obhajali post v sredo in petek, medtem ko so se Judje postili v ponedeljek in četrtek. Za petek vemo, ker je pač dan Jezusove smrti. Toda zakaj v sredo? V sredo so se spominjali Judovega izdajstva, in ker se je z izdajstvom začelo Jezusovo trpljenje, so se ob sredah postili.

2. Samo tako lahko razumemo, kako se je moglo v kratkem času, od četrтка na petek, zvrstiti toliko sodnih postopkov proti Jezusu:

- pred upokojenim velikim duhovnikom Hanom (Jn 18, 12-14. 19-24),
- pred uradnim velikim duhovnikom Kajfom (Mr 14, 53-64; Mt 26, 57-66),
- pred velikim zborom (Lk 22, 66-71; Mr 15, 1; Mt 27, 1),
- pred Pilatom (Jn 18, 28 - 19, 7 in vzp.),
- pred Herodom (Lk 23, 6-12)
- in vnovič pred Pilatom (Jn 19, 8-16a).

Vse to se je težko zvrstilo od četrтка ponoči na petek, kajti sodni postopki so bili vsebinsko obsežnejši kakor pa so evangeljski zapisi. Če pa so Jezusa prijeli v sredo in so ga judovski oblastniki sodili v četrtek, Pilat pa v petek, se je vsekakor laže zvrstilo vse, kar poročajo sinoptiki, da se je zgodilo ponoči od četrтка na petek in v petek, čeprav spet težko razumemo, čemu bi se Jezus glede velikonočne večerje ravnal po qumranskem koledarju, ko pa v vsem evangeljskem izročilu ni nobenih sledov o razmerju med Jezusom in qumranci.

Vse razlage se pravzaprav ukvarjajo s tem, kako bi zagotovile zadnji večerji naravo velikonočne večerje, ko pa Jezusova zadnja večerja ni bila velikonočna večerja. Janezovo datiranje je neovrgljivo. V letu Jezusove smrti je bil dan pripravljanja, 14. nizan, petek, in na ta dan je bil Jezus križan in pokopan. Če sinoptiki trdijo, da je Jezus na dan pripravljanja naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo, in jo isti dan z učenci tudi zaužil, potem samo naglašajo, da je bila Jezusova zadnja večerja zares velikonočna večerja, pa naj bi jo obhajal kadarkoli. To lahko trdimo samo, če poznamo naravo judovske gostije sploh in če upoštevamo okolje, v katerem je Jezus postavil evharistijo.

<sup>31</sup> Annie Jaubert, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chretienne*, Paris 1957. Razlaga je sprva naletela na ugoden odmev, saj so že pred njim nekateri razlagalci, npr. E. Ruckstuhl, zagovarjali daljšo kronologijo in se pri tem sklicevali na Knjigo jubilejev (prim. Leopold Sabourin, *Il Vangelo di Matteo, Teologia e Esegese* II. zvezek, Rim 1977, 985, op. 28), pozneje pa so jo začeli zavračati. Proti njej so zlasti nastopili J. Blinzler, *ZNW* 49 (1958), P. Benoit, *RB* (1958) in J. Gaechter, *ZkTh* (1958). Prim. tudi: Celestin Tomić, *Tajna vjere*, Zagreb 1981, 69-70.

Judje so imeli več različnih obrednih gostij. Pravzaprav je bil pri njih vsak obed versko dejanje in je imel bogoslužno naravo. Iz knjig, ki so nastale med zavezama, razberemo, da so Judje poznali obed, ki so mu rekli *krožnik reveža* in so ga obhajali vsak dan in obed, *košaro reveža*, ki so ga obhajali vsak teden, in sicer v petek zvečer. Z njim so začenjali soboto.<sup>32</sup> To so bile bratske gostije, ki so jim rekli *haburah* (od hebr. besede *haber* – tovariš, prijatelj, brat) – tovarištvo, bratovščina<sup>33</sup>, pri katerih so postregli tudi revežem. Če so se kristjani zbirali vsak dan po hišah k lomljenju kruha (prim. Apd 2, 46; 5, 42; 6, 1), zlasti pa prvi dan tedna (Apd 20, 7; Raz 1, 10, Didahe XIV, 1), so to navado najbrž prevzeli od Judov. Po zgledu judovskih bratskih gostij so tudi sami gostili reveže, tako da je »sleherni dobil, kar je potreboval« (Apd 4, 35). Pri tedenskih gostijah so tudi zbirali darove za reveže, kar izrečno omenja apostol Pavel v 1 Kor 16, 2, tako da ima krščanska dobrodelnost svoje korenine prav v obhajanju Gospodove večerje<sup>34</sup>.

Vse judovske gostije pa so bile prirejene po zgledu velikonočne večerje. Od nje so se razlikovale samo v tem, da pri njih niso jedli mesa na ognju pečenega jagnjeta, v ostalem pa so bile dosledno oblikovane po obredu velikonočne večerje. Tudi njim je predsedoval hišni gospodar. Ta je tako kakor pri velikonočni večerji na začetku zmolil blagoslov nad kruhom, nato je kruh razlomil in ga razdelil med navzoče; prav tako tudi čašo z vinom. Če sò torej evangelisti zabeležili prav te Jezusove kretnje, potem v njih ni nič takega, kar bi bilo značilno samo za velikonočno večerjo. Sploh je zanimivo, če ne kar presenetljivo, da v njihovih poročilih ni omenjeno velikonočno jagnje, prav tako ne grenka zelišča in omaka. V njih tudi ni nobene namiga na besedno bogoslužje, s katerim je hišni gospodar pojasnjeval pomen velikonočne večerje, skratka, odsotno je domala vse, kar je značilno za velikonočno večerjo. Čeprav je Jezus naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo (prim. Mr 14, 12–17 in vzp.), evangelisti v nadaljevanju ne opisujejo velikonočne večerje, temveč postavitev evharistije.<sup>35</sup> Samo prvi del Lukovega poročila (22, 14–19a) je zgoščen opis gostije, na katero je Jezus navezal evharistijo, vendar v njem ni niti ene prvine, ki bi bila značilna za velikonočno večerjo. Sinoptiki s svojimi poročili samo zatrjujejo, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo v velikonočnem času, ta pa je časovno veliko bolj raztegljiv, kakor ga navadno pojmuje. Iz njihovih poročil veje pristno velikonočno razpoloženje, čeprav ne moremo z gotovostjo reči, da je bila Jezusova zadnja večerja velikonočna večerja v zgodovinskem pomenu. Več razlogov je, zaradi katerih mislimo, da je to manj verjetno<sup>36</sup>.

Če ne moremo več natančno ugotoviti, kdaj je Jezus obhajal zadnjo večerjo, potem je zaradi značilnega velikonočnega razpoloženja evangeljskih poročil ne smemo ločiti od velike noči<sup>37</sup>. Jezus sam se v njih predstavlja kot resnično velikonočno jagnje. Njegove besede pri postavitvi evharistije merijo na križ. Umrli pa je prav v času, ko so Judje v templju klali velikonočno jagnje. Njegova daritev na križu je potekala hkrati z daritvijo velikonočnih jagnjet; in kakor je velikonočno

<sup>32</sup> Charles Perrot, *Le repas du Seigneur, La maison-Dieu* 123 (1975) 37.

<sup>33</sup> Prim. Joachim Gnlika, *Das Evangelium nach Markus II/2*, EKK, Benziger-Neukirchner Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 248; Adalbert Rebić, *Biblijsko-judaistički korijeni euharistije kao gozbe*, BS 2–3 (1981) 220–221.

<sup>34</sup> Prim. Charles Perrot, n. d., 35–36.

<sup>35</sup> Prim. Heinz Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20. Der Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lc 22, 7–38*, Münster 1955, 131.

<sup>36</sup> Georg Barulik, n. d., 162.

<sup>37</sup> Prim. Leopold Sabourin, n. d., 993; Giuseppe Tosatto, *La Passione*, v: *Messaggio della salvezza* 4, Torino 1968, 536, op. 117.

jagnje znamenje največjega starozaveznega odrešenjskega dogodka, tako je Jezusova daritev uresničenje odrešenja. Hkratnost njegove daritve z daritvijo velikonočnih jagnjet je spodbudila apostola Pavla, da je zapisal: »Kristus, naše velikonočno jagnje, je darovan« (1 Kor 5, 7).

Evangelisti najbrž premišljeno opisujejo samo postavitve evharistije, čeprav jo je Jezus postavil pri obedu, ki je bil oblikovan po zgledu judovske velikonočne večerje. Odmik od judovskega obeda je hoten. Evharistija res korenini v njem, vendar ga hkrati tudi presega. Evharistija tako presega judovsko velikonočno večerjo, kakor Jezusova daritev presega judovsko pasho. Evangelisti pa beležijo novozavezne odrešenjske dogodke, zato omenjajo postavitve evharistije in ne potek judovske velikonočne večerje.

### **Kdaj je Jezus pri zadnji večerji postavil evharistijo?**

Čeprav Jezus ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljanja, 14. nizana zvečer, je bil vendar njegov poslednji obed na zemlji, pri katerem je postavil evharistijo, oblikovan po zgledu judovske velikonočne večerje. Ker evangelisti niso popisali, kako je potekala judovska velikonočna večerja, Jezus pa je pri obedu, ki je bil oblikovan po zgledu te večerje, postavil evharistijo, smo v tem pogledu odvisni od judovskega verskega izročila. To pa je glede obhajanja pashe zelo izpričano. V spisu Pesachîm, ki je sicer nastal v 3. stol. po Kr., kaže pa judovsko obhajanje pashe v Jezusovem času, je do zadnje podrobnosti opisan obred velikonočne večerje. Ker to ni bil navaden obed, temveč tak, ki je imel bogoslužno naravo, je bilo v njem vse do potankosti določeno. Zato se je gotovo tudi Jezus ravnal po njem, saj je spoštoval judovsko zakonodajo: dal se je obrezati (Lk 2, 21), čeprav je prišel rešit tiste, »ki so pod postavo« (Gal 4, 4), »ko so se dopolnili dnevi *njunega* očiščevanja« (Lk 2, 22)<sup>38</sup>, ga je Marija darovala v templju; »v soboto je šel v shodnico, kakor je bil navajen« (Lk 4, 16) itd. Poznanje judovskega obreda velikonočne večerje nam ne razkriva samo okolje, v katerem je Jezus postavil evharistijo, temveč omogoča tudi globlje vrednotenje evharistije. Obred je imel štiri dele:

**1. Predjed.** Udeleženci so si najprej umili roke, nato je hišni gospodar nalil prvo čašo vina in vinu dolil približno 1/3 vode. Nato je zmolil nad njo blagoslov: »Hvaljen Gospod, naš Bog, kralj vesoljstva, ki si ustvaril vinsko trto,« in se z njim zahvalil Bogu za praznik. Potem ko je odpil nekaj vina, je ponudil čašo še drugim, da so pili. Nato so v obednico prinesli mizo z jedili, vendar jih še niso jedli. Hišni gospodar si je spet umil roke, zmolil nad jedili blagoslov in vzel prgišče grenkih zelišč, jih pomočil v omako in se zahvalil Bogu za poljske sadeže.

**2. Besedno bogoslužje.** Nato je gospodar drugič nalil vino v čašo in dolil nekaj vode, zmolil nad njo blagoslov, vendar iz nje še niso pili. Najmlajši sin ali kdo drug od navzočih je vprašal očeta, kaj pomeni praznik, ki ga obhajajo, in jedila, ki jih bodo zaužili. Oče je povzel besedo in pojasnjeval vsebino praznika ter pomen posameznih jedil (prim. 5 Mz 6, 20–25). Nato so zapeli prvi del Hallela, to se pravi Ps 113 (112) – 114 (113) in med petjem pili iz druge čaše, nato so si vsi spet umili roke, gospodar pa je vzel nekvašena hlebčka, zmolil nad njima blagoslov, ju razlomil, nato je nekaj kruha zaužil sam, ostalega pa dal drugim, da so jedli.

---

<sup>38</sup> Grški izvornik ima »*njunega* očiščevanja«, čeprav se je postava očiščevanja nanašala samo na mater, zato ima Vg različico »*njenega* očiščevanja«, kakor jo ima po njej tudi novi slovenski prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984). Luka zato omenja Marijo skupaj z Jezusom, ker poroča hkrati o Marijinem očiščevanju in Jezusovem darovanju.

**3. Glavna jed.** Udeleženci so jedli po mili volji grenka zelišča in opresnike, ki so jih pomakali v omako. Prosto so jedli tudi velikonočno jagnje in pili vino. Med glavnim obedom ni krožila nobena obredna čaša po mizi.

**4. Konec.** Po jedi so si spet umili roke in gospodar je tretjič natočil vino v čašo, ki so jo imenovali »blagoslovljena čaša«. Tako se je imenovala zato, ker je gospodar nad njo zmolil zahvalno molitev za večerjo. Navzoče je pozval: »Moji ljubljeni, blagoslovimo!« Vsi so odgovorili: »Blagoslovljeno naj bo Gospodovo ime zdaj in na veke!« Sledila je zahvalna molitev in prošnja za ves svet, za Izrael, za Jeruzalem, za tempelj in za sobotno praznovanje. Po molitvi so izpili čašo. Takoj nato je hišni gospodar natočil še četrto čašo in med petjem drugega dela Hallela, to je psalmov 115 (114) – 118 (117), so čašo izpili. S tem je bila večerja končana.<sup>39</sup>

To je zgodovinski okvir zadnje večerje ali judovski obred velikonočne večerje. Tega se je držal tudi Jezus, čeprav ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljanja, petek, 14. nřzana zvečer. Celotno podobo pa dobimo, če upoštevamo vse, kar poročajo evangelisti v zvezi z njo. Iz skupnih evangeljskih poročil razberemo naslednje dogodke:

- prihod v dvorano zadnje večerje in sedanje za mizo (Lk 22, 14; prim. še: Mr 14, 17; Mt 26, 20),
- prepir za prve sedeže (Lk 22, 24–30)<sup>40</sup>,
- umivanje nog (Jn 13, 1–20),
- napoved Judovega izdajstva (Mr 14, 18–21; Mt 26, 21–25; Lk 22, 21–23; Jn 13, 21–30),
- postavitvev evharistije (Mr 14, 22–25; Mt 26, 26–29; Lk 22, 14–20 in 1 Kor 11, 23–25),
- poslovilni govor, ki je sestavljen iz dveh delov:
  - a) Jn 13, 31–14, 31 in
  - b) Jn 15, 1–18, 1a
- odhod proti Oljski gori (Mr 14, 26; Mt 26, 30; Lk 22, 39; Jn 18, 1b).

Pri tem nas najbolj zanima, pri katerem delu velikonočne večerje je Jezus postal evharistijo: na začetku, na sredi ali na koncu?

Na vprašanje moremo kolikor toliko z gotovostjo odgovoriti samo, če upoštevamo vlogo hišnega gospodarja pri judovski velikonočni večerji. Ta je predsedoval omizju in vodil obred. Gospodar je bil nekakšen hišni duhovnik<sup>41</sup>, kajti judovska hiša je imela v verskem življenju celo večjo vlogo kot sinagoga. V rabinski književnosti se hiša imenuje *mikdaš me'at*, kar pomeni *malo svetišče* ali *bet hamikdaš* – sveta hiša<sup>42</sup>. Ta je na začetku zmolil blagoslov. Kdorkoli bi jedel ali pil in ne bi prej

<sup>39</sup> Prim. Paul Gaechter, n. d., 848; Alois Stöger, n. d., 222–223; Celestin Tomić, n. d., 62–64.

<sup>40</sup> Luka sicer poroča o prerekanju učencev za prve sedeže po postavitvi evharistije. Ker pa takšno prerekanje po končani večerji nima nobenega smisla, opravičeno mislimo, da so se učenci na začetku sprli za prva mesta in prav njihovo prerekanje je svojski uvod v umivanje nog. Lukovo sporočilo se tudi sicer ne ujema najbolje s sobesedilom, kajti o podobnem prerekanju poroča tudi Mt 20, 25–27, vendar v čisto drugačnem okolju, zato ne moremo z gotovostjo reči, kdaj so se apostoli prerekali za prve sedeže. Že med Jezusovim javnim delovanjem (Matej) ali pri zadnji večerji (Luka)? Ker na to ne moremo z gotovostjo odgovoriti, toliko bolj upravičeno prestavimo Lukovo poročilo na začetek zadnje večerje, kjer je tam njegovo naravno sobesedilo.

<sup>41</sup> Tu moramo vsekakor imeti pred očmi judovsko ali vzhodnjaško družino sploh. Njeni člani niso bili samo oče, mati in otrok, kakršne so povečini sodobne »nuklearne« družine, temveč so bili njeni člani: oče, mati, otroci, majhni in odrasli, kajti sin je nevesto privedel na očetov dom in z njim živel še naprej eno družinsko življenje; člani judovske družine so bili tudi: hlapci, dekile, tujci itd., tako da je bila družina že kar zgledno versko občestvo.

<sup>42</sup> Prim. Adalbert Rebić, n. d., 217.

zmolil nad jedjo blagoslov, bi zagrešil bogoskrunstvo<sup>43</sup>. Po blagoslovu je kruh razlomil in ga dal navzočim, vendar ga ni nihče prej zaužil, dokler tega ni storil hišni gospodar. Znan je izrek rabina Rabhsa, predstojnika judovske šole v Suri ob Evfratu: »Nihče od tistih, ki sedijo pri mizi, ne sme prej okusiti kruha, preden ga ni okusil tisti, ki jim ga lomi«<sup>44</sup>. Vendar se niso tako vedli zgolj in spoštovanja do hišnega gospodarja. Zlomljen in razdeljen kruh je imel globlji pomen. V njem so videli vez edinosti. Udeleženci so se z uživanjem razdeljenega kruha počutili duhovno povezane med seboj in njim, ki jim ga je lomil.

Tako so se vedli tudi, ko so pili iz obredne čaše. Pri velikonočni večerji so bile mimo prostih čaš pri glavni jedi določene štiri obredne čaše. Vsaka je imela svoje ime<sup>45</sup>, tretja se je imenovala »blagoslovljena čaša«. Ko je hišni gospodar zmolil nad njo zahvalo, je iz nje pil najprej sam, nato pa rekel: »Vzemite to in si razdelite!« (prim. Lk 22, 17). Razlagalci pa si niso edini v tem, ali so vsi pili iz iste čaše, ki je krožila po mizi od udeleženca do udeleženca, ali pa so posamič pristopali h gospodarju in nalili iz skupne čaše v svojo<sup>46</sup>; Judom namreč ni bilo dovoljeno piti iz iste čaše. J. Jeremias in z njim še nekateri drugi pa le mislijo, da so vsi pili iz iste čaše, ki je krožila po mizi. Sklicujejo se na poznejše priče in na navado, kakršna je še danes pri beduinih<sup>47</sup>.

Ker je imel pri zadnji večerji Jezus vlogo hišnega duhovnika, težko razumemo, da bi bil spremenil tisti kruh v svoje telo, ki je bil sestavni del obreda in od katerega je moral najprej jesti sam, in da bi bil spremenil tisto čašo v svojo kri, od katere je moral najprej piti sam; saj bi tako najprej sam zaužil svoje telo in pil svojo kri. Zato je bolj verjetno, da je spremenil tisti kruh v svoje telo, ki so ga prosto jedli po končani večerji, in tisto čašo, iz katere so prosto pili potem, ko je bil obredni del večerje pri kraju. Jezus je torej postavil evharistijo na koncu judovske velikonočne večerje; takrat, ko je bil glavni del večerje pri kraju, vendar se niso razšli, temveč so se še pogovarjali, kot imajo Vzhodnjaki navado po obedu. Tedaj tudi ni bilo več nujno, da bi bil kdo še kaj jedel ali pil, sam se pa tudi ni bil več dolžan ravnati po pravilih velikonočne večerje, ker je bil njen glavni del že pri kraju. Če pravita Marko in Matej, da je Jezus, »medtem ko so jedli«, postavil evharistijo, v smislu grškega izvirnika to ne pomeni, da jo je postavil med glavno jedjo, temveč ima izraz širši pomen; med večerjo, ko je še trajala večerja, ob večerji . . . , k večerji pa je dejansko spadalo vse, kar je sledilo glavnemu delu, do odhoda iz dvorane zadnje večerje; za posvetitev keliha pa Luka izrečno pravi, da je vzel kelih »po večerji« (22, 20) in ga spremenil v svojo kri. Jezus je torej spremenil tisti kruh v svoje telo, od katerega ni bil več dolžan sam jesti, in tisti kelih v svojo kri, od katerega ni bil več dolžan sam piti; evharistijo je postavil, ko je bil končal obredni del judovske velikonočne večerje.

Jezus je tudi zato tako ravnal, ker ni hotel motiti obreda velikonočne večerje, ki je bil Judom zelo svet. Ko je bilo končano vse, kar je spadalo k bistvu velikonočne večerje, je postavil evharistijo.

<sup>43</sup> Berakhot 35a, navaja Charles Perrot, n. d., 33, op. 10.

<sup>44</sup> Billerbeck 4/1, str. 71; navaja Paul Gaechter, n. d., 849, op. 42.

<sup>45</sup> Prva se imenuje *posvetilna čaša* (qidduš), druga *čaša radosti*, tretja *blagoslovljena čaša* in četrta *odrešenjska čaša*. V Svetem pismu je omenjena samo tretja. Ker pravi apostol Pavel v 1 Kor 10, 16 »Mar blagoslovljena čaša zahvale ni udeležba pri Kristusovi krvi?«, mislijo nekateri, da je Jezus prav tretjo obredno čašo spremenil v svojo kri, vendar ima »blagoslovljena čaša« tukaj splošni pomen, ne pomeni tretje obredne čaše pri judovski velikonočni večerji, temveč čašo, ki jo je Jezus spremenil v svojo kri, pa naj bi bila že katerakoli.

<sup>46</sup> Tako misli zlasti Billerbeck, prim. Paul Gaechter, n. d., 849, op. 44 in Joachim Gnilka, n. d., 244, op. 27.

<sup>47</sup> Prim. Joachim Jeremias, *Abendmahlsworte*, 63 sl.; navaja Joachim Gnilka, n. d., 244, op. 27.

Za to je imel tudi globlji razlog. Evharistija je dejansko nekaj novega v judovski velikonočni večerji. To novo je postalo zdaj edino pomembno, in sicer tako zelo, da evangelisti sploh ne opisujejo judovske velikonočne večerje, ampak postavitev evharistije. Evharistija presega pasho, tako kot Kristusovo odrešenje presega odrešenje, ki ga pasha predstavlja. Novo pa prihaja vedno nazadnje. Ko se je končala judovska pasha, se je začela novozavezna pasha, kajti evharistija je v celoti usmerjena na Kristusovo odrešenje.

Preden se je začel sklepni del in je večerja še vedno trajala, so si ponovno umili roke. Za sklepno molitev so morali imeti obredno umite roke. Po umivanju rok je nastopil ugoden trenutek, da je Jezus apostolom umil noge. To je naravnost merilo na evharistijo. Za evharistijo je bila potrebna večja čistost kot za sklepno molitev. Z umivanjem nog in po tem pouku je mogel Jezus pripraviti apostole na postavitev evharistije. Juda je bil takrat še zraven. Ko pa so molili sklepno molitev in pili »blagoslovljeno čašo«, je neopazno izginil. Po njegovem odhodu je Jezus mogel reči: »Zdaj je Sin človekov povelečan in Bog je povelečan v njem« (Jn 13, 31). Z Judovim odhodom se je začelo Jezusovo trpljenje. Ker evharistija meri na njegovo trpljenje, jo je tudi postavil na začetku svojega trpljenja, po njegovi postavitvi pa razglasil še novo zapoved ljubezni (Jn 13, 31–35) in v obliki oporoke navzoče nagovoril s poslovnim govorom ter velikoduhovniško molitvijo. Juda pa takrat ni bilo več zraven<sup>48</sup>.

### Kako je Jezus postavil evharistijo?

Kakor vsa velika dejanja odrešenjske zgodovine, tako je tudi evharistija nastala skrajno preprosto. Kakor je Bog ob stvarjenju samo rekel: »Bodi svetloba!« In bila je svetloba (1 Mz 1, 3) in je Jezus samo rekel gobavemu: »Hočem, bodi očiščen!« in gobe so v hipu izginile (Mr 1, 41b–42), tako je tudi pri postavitvi evharistije nad kruhom samo rekel: »To je moje telo« in kruh je postal njegovo telo in nad vinom: »To je moja kri« in vino je postalo njegova kri. Božja beseda je ustvarjalna. Sam stvariteljni del ostane vedno skrivnost. Človek zazna le njegovo učinkovitost. Že način pripovedovanja božjih stvarjenj v Svetem pismu kaže na to.

Najbolj preprost primer so svetopisemske pripovedi o čudežih. Te so navadno zelo živahne, neposredne in dramatične. Na začetku omenjajo okoliščine čudežnega dogodka, vzrok za njegov nastanek: velika stiska, potreba, božja slava (prim. Jn 9, 3). Vse živi v napetem pričakovanju, kar bralca neposredno vodi k čudežnemu dejanju, in vendar čudežnega dejanja samega nikoli ne razodenejo. Kako je Jezus spremenil vodo v vino? Ali je kaj vlil v vodo, se je vode dotaknil, zmolil nad njo molitev, spregovoril kakšno besedo...? O vsem tem ničesar, temveč samo viden učinek Jezusove stvariteljske moči.

Tako je tudi z evharistijo. Njen postanek ostane skrivnost. Kljub različnim besedam: »To je moje telo,« ne vemo, kako kruh postane Kristusovo telo. Podoba kruha ostane nespremenjena, vendar se »v svetem obhajanju evharistije krepčamo s

<sup>48</sup> Glede navzočnosti Juda Iškarijota pri postavitvi evharistije med razlagalci ni nobene edinosti. Razlog za needinost je Lukovo poročilo o odhodu Juda Iškarijota iz dvorane zadnje večerje; o njegovem odhodu namreč poroča Luka šele po postavitvi evharistije (22, 21–23), to pomeni, da je bil pri postavitvi navzoč in tako bogoskrunsko prejel evharistijo. Marko in Matej omenjata njegov odhod pred postavitvijo evharistije (prim. Mr 14, 18–21; Mt 26, 21–25). Vsi drugi, ki se sklicujejo na njuno poročilo, pa trdijo, da Juda ni bil obhajan in ni zagrešil bogoskrunstva. Luka sicer velja za zgodovinarja, vendar se v poročanju dogodkov pri zadnji večerji kaže bolj teolog kot zgodovinar, je bliže resnici mnenje njih, ki se sklicujejo na Marka in Mateja.

Kristusovim telesom<sup>49</sup>. Kljub različnim besedam: »To je moja kri,« ne vemo, kako vino postane Kristusova kri, in vendar postane »vir in višek vsega krščanskega življenja«<sup>50</sup>. Morda jo bolj pojasni pomen posvetilnih besed samih.

Jezus je vzel kruh<sup>51</sup>, zmolil nad njim blagoslov, ga razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo« (Mt 26, 26 in vzp.). Ker je Jezus držal v roki kruh, bi lahko rekel pri posvetitvi: »Ta kruh je moje telo,« vendar uporablja zaimek *to*. S tem je odvrnil našo pozornost od kruha in jo usmeril na *telo*. Kruh ni več kruh, temveč njegovo telo<sup>52</sup>.

Osrednja beseda med posvetilnimi besedami je kopula *JE* (gr. *estin*). Kopula izraža istovetnost subjekta s povedkom, v tem primeru bistvo evharistije, čemur pravimo *spremenjenje* ali *transsubstanciacija*. Vendar je v njej dvoje težkoč:

1. Ker je Jezus gotovo govoril aramejsko, je samo rekel: *den bisrî*. Kopule *JE* (aram. *hû*) sploh izrekel ni, ker jo aramejska zgradba stavka ne potrebuje, pač pa je nujna v grški, zato so jo dodali evangelisti, ko so posvetilne besede zapisali v grščini.

2. V judovski in evangelijski govorici kopula lahko pomeni istovetnost subjekta s povedkom, lahko pa izraža samo simbolično istovetnost. V tem pomenu jo je uporabljal tudi Jezus, posebno v prilikah. Jezus je dejal: »Nebeško kraljestvo je podobno gorčičnemu zrnu . . .« (Mt 13, 31), kjer je jasno, da kopula *JE* ne izraža istovetnosti nebeškega kraljestva z gorčičnim zrnjem, temveč gorčično zrno v nečem samo ponazarja, simbolizira oziroma kaže na nebeško kraljestvo. Tako tudi v posvetilnih besedah kopula izraža samo simbolično istovetnost med kruhom in Kristusovim telesom, to se pravi: kruh, ki ga ima Jezus v roki, samo predstavlja, pomeni, simbolizira njegovo telo, ni pa resnično njegovo telo; vino v kelihu samo predstavlja, pomeni, simbolizira njegovo kri, ni pa resnična njegova kri. Jezus torej ni spremenil kruha v svoje telo, temveč je samo dejal, da daje njegovo telo, ki je sicer v nebesih, temu kruhu izjemno moč in lastnost. Če gledamo sliko, drugače doživljamo stvarnost njega, ki ga slika predstavlja, kakor če slike ne bi videli.

Ker je grška oblika posvetilnih besed vsebinsko istovetna z aramejsko, gre samo za jezikovno posebnost, ne pa za vsebinski premik; evangelisti Jezusovim besedam niso nič dodali. Res pa je, da so Jezusove posvetilne besede tako jedrnate, da komaj verjamemo, da je tako veliko skrivnost učencem tako preprosto in kratko razodel; vendar je moral govoriti dovolj jasno, ker so ga vsi navzoči pravilno in enoumno razumeli. Evharistijo so takoj sprejeli in iz nje sami duhovno živeli<sup>53</sup>. Pavlova pisma jo imajo za nekaj ustaljenega, da, celo razvade so se ponekod že vgnezdile (prim. 1 Kor 11, 17–22; 14, 6–19), kar še bolj spričuje, da je imela evharistija v njegovem času že določeno tradicijo.

<sup>49</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 11.

<sup>50</sup> Prim. op. 1

<sup>51</sup> Grško *artos*. Ker beseda pomeni navaden, kvašen kruh, sklepajo nekateri, da Jezusova zadnja večerja ni bila velikonočna večerja, temveč navaden obed, pri katerem so jedli navaden, to je kvašen kruh, zato bi morali tudi pri maši uporabljati navaden, kvašen kruh, ne pa nekvašen ali opresen. Če bi bila velikonočna večerja, bi evangelist gotovo dejal, da je Jezus vzel v roko *opresnik*, gr. *artos azymos*. Vendar sklepanje ni pravilno. Čeprav Jezus ni obhajal zadnje večerje 14. nizana zvečer, je bila zadnja večerja v velikonočnem času in takrat so vsi, ne samo pri bogoslužju, jedli samo nekvašen kruh. Ker je bilo to tako splošno in vsakomur znano, evangelist ni čutil potrebe, da bi bil besedi *artos* dodal še *azymos*. Končno pa tako označuje tudi daritveni (položni) kruh, ki je bil vedno samo opresni kruh (prim. Mr 2, 26). Sobesedilo je tako jasno, da je vsak lahko vedel, da je s tem mišljen opresni kruh.

<sup>52</sup> Prim. Adolf Schlatter, *Der Evangelist Mattäus, Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart 1963, 741.

<sup>53</sup> Prim. Paul Gaechter, n. d., 852.



Končno je Jezus rekel: »To je moje *telo*.« Sam je pravzaprav rekel »meso« (aram. *bisra*), kar v hebrejščini pomeni vsega človeka, torej človek kot tak ali preprosto povedano, Jezus je rekel: »To sem jaz«<sup>54</sup>.

Samo v Lukovem poročilu je posvetilnim besedam dodano: *ki se daje za vas* ter naročilo: »To delajte v moj spomin!« (22, 19).

Besede »dati se za koga« izražajo daritveno naravo evharistije in merijo na Jezusovo telo, ki se bo darovalo za nas. Jezus ne bo samo v podobi kruha navzoč med nami, temveč se bo »dal za nas«. V grškem izvirniku je to dejanje izraženo z deležnikom (didomenon). Ta glagolska oblika pa pomeni bodisi nekaj, kar se trajno dogaja, bodisi to, kar se bo skoraj, v bližnji prihodnosti zgodilo<sup>55</sup>. Besede kažejo na daritev Jezusovega telesa na križu.

Še bolj pa je naglašena daritvena narava evharistije pri posvečenju keliha. Matej poroča: »Nato je vzel kelih, *se zahvalil*, jim ga dal in rekel: 'Pijte iz njega vsi! To je namreč moja kri, kri zaveze, ki se za mnoge *preliva* v odpuščanje grehov'« (26, 27–28).

Najprej je značilno, da se je Jezus pred postavitvijo keliha *zahvalil* (evharistesas), medtem ko je nad kruhom *zmolil blagoslov* (evlogesas). Večina misli, da med *blagosloviti* (evlogeō) in *zahvaliti* (evharisteō) ni nobene pomenske razlike<sup>56</sup>, ker uporabljajo evangelisti za iste ali podobne dogodke zdaj prvi zdaj drugi izraz (prim. Mr 6, 41 z 8, 6), vendar so natančne raziskave medzavezne judovske književnosti dokazale, da beseda zahvaliti spada med daritveno izrazje in kaže na daritev<sup>57</sup>. Če spada beseda evharistija med daritveno izrazje, potem je »preliti kri« daritev sama. Kri, ki jo ima Jezus pod podobo vina pred seboj, se bo vsak čas »prelila« v odpuščanje grehov.<sup>58</sup> Z njegovo prelito krvjo je bila sklenjena nova zaveza med Bogom in ljudmi: *moja kri je kri zaveze*. Zaradi sklenjene zavze so bili jetniki puščeni na svobodo. Uresničile so se besede preroka Zaharija:

»Zavoljo krvi zaveze s teboj  
izpustim jetnike iz jame,  
v kateri ni vode« (9, 11).

Sklenitev zaveze je prinesla rešitev. Dosežena je bila vesoljna sprava, kar pomenijo besede »se preliva v odpuščanje grehov.« Jezusova daritev se je izvršila v naše dobro. Jezus je pravo velikonočno jagnje, ki nam je prineslo odrešenje.

Svoje telo je dal učencem jesti: »Vzemite, jejte!« (v. 26) in svojo kri piti: »Vzemite to in si razdelite!« (Lk 22, 17). Jezus bi mogel zaradi majhne razdalje neposredno vsakega sam doseči in mu dati kruh v usta ali na roko, temveč jim je kruh dal, da je krožil po mizi in je vsak sam od njega vzel. Kelih jim je dal in je vsak sam iz njega pil. Prvo obhajilo na zemlji se je torej izvršilo tako, da so obhajanci sami jemali od

<sup>54</sup> Tako razumejo Jezusove besede: E. Schweizer, ThWNT VII, 1056; J. Behm, ThWNT III, 735; R. Pesch, Abendmahl, 172; J. Gnlika, n. d., 244.

<sup>55</sup> Prim. Max Zerwick, Analysis philologica Novi Testamenti Graeci, Romae 21960, 201.

<sup>56</sup> Prim. Celestin Tomić, n. d., 66.

<sup>57</sup> Judovski filozof Filo uporablja besedo »zahvala« pretežno v zvezi s tempeljskim daritvenim bogoslužjem, prim. J. Laporte, La doctrine eucharistique chez Philon D'Alexandrie, Paris 1972, 78, navaja: Charles Perrot, n. d., 30.

<sup>58</sup> Tudi tukaj je deležnik in pomeni trajnost, nadčasovnost ali bližnjo prihodnost. Tisti, ki zanikajo zakramentalni pomen Jezusovih besedi, naglašajo pa odrešenjski, deležnik ne prevajajo »se preliva«, temveč »se bo prelila« (»vergossen wird«, prim. Gute Nachricht erklärt, Das Neue Testament in heutigem Deutsch, Bibelanstalt Stuttgart 1973) in pravijo, da Jezus s temi besedami ni postavil evharistije, temveč je govoril samo o svoji smrti, ki bo kmalu nastopila. Posvetilne besede so ponovna napoved smrti na križu. To je vse res, vendar zato evharistije ne moremo zanikati.

posvečenega kruha in se obhajali<sup>59</sup>. Apostoli niso bili samo pasivni prejemniki, temveč so sami vzeli, jedli in pili in bili tako dejavni prejemniki. S tem so izrazili, da se z njim niso samo notranje povezali, temveč tudi na zunaj, saj so dejavno pokazali svojo pripadnost njemu.

Evharistija je ostvarjenje in posredovanje odrešenja. Kdor uživa ta kruh, »je prestopil iz smrti v življenje« (Jn 5, 24).

#### **Povzetek: France Rozman, Evharistija v izvirnem okolju**

Razprava poskuša odgovoriti na vprašanja, kje, kdaj in kako je Jezus postavil evharistijo. Opira se na svetopisemske tekste in presoja njihovo sporočilo tekstno-kritično, časovno-zgodovinsko in teološko. Glede kraja poročila niso povsem določena, vendar toliko, da se ujemajo z arheološkimi spoznanji in tako po svoje potrjujejo pristnost evharistije. Tudi glede časa poročila niso edina, vsekakor pa drži, da Jezus ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljanja, petek, 14. nizana, kot je bilo v postavi ukazano (2 Mz 12, 6 sl.), ker je bil takrat že mrtev in pokopan. Iz skupnih poročil (Mr 14, 22–26; Mt 26, 26–30; Lk 22, 14–20; 1 Kor 11, 23–26) pa razberemo, da je bila Jezusova zadnja večerja oblikovana po zgledu judovske velikonočne večerje, in poročila kažejo značilno velikonočno razpoloženje. Zato je bila Jezusova zadnja večerja res velikonočna večerja, pa naj jo je obhajal kadarkoli v času velikonočnega praznika. Glede postavitve evharistije pa ugotavljamo, da so poročila prav tako zasnovana kot poročila o čudežih, kjer sta priprava na čudež in odmev nanj presenetljivo podrobno opisana, medtem ko čudež ostaja skrivnost. Analiza posameznih izrazov pa kaže na njeno bistvo in učinkovitost. Evharistija ostvarja in posreduje odrešenje. Kdor jo uživa, »prestopi iz smrti v življenje« (Jn 5, 24).

#### **Summary: France Rozman, Eucharist in Original Environment**

The paper tries to give an answer to the question where, when and how Jesus instituted the Eucharist. It is based on biblical texts and judges the message thereof from the points of view of text critique, history and theology. Concerning the place, the reports are not fully defined, yet sufficiently so to be in accordance with archeological findings and to confirm in a special way that Eucharist is genuine. Concerning the time, the reports do not agree either, yet it is certain that Jesus did not hold the Last Supper on the day of preparations, i. e. on Friday, 14th Nisan, as it was prescribed by the Law (Ex 12. 6. ff.), because then he was already dead and buried. From common reports (Mk 14, 22–26; Mt 26. 26–30; Lk 22. 14–20; 1 Cor 11. 23–26) it can be concluded, however, that Jesus' Last Supper was modelled on Jewish paschal supper and the reports reflect a characteristic paschal atmosphere. Therefore Jesus' Last Super was really a paschal supper, irrespective of the exact day in the paschal period whet it was held. Concerning the institution of the Eucharist, it can be seen that the reports are conceived similarly as the reports on miracles, where the preparation of the miracle and the ocho thereof are described in much detail, whereas the miracle itself remains a mystery. Yet the analysis of individual expressions shows the substance and the effectiveness of the Eucharist. Thereby salvation is realized and conveyed. Who eats it »passes from death to life« (Jn 5. 24).

<sup>59</sup> Kongregacija za bogoslužje pa je izdala lani (št. 720/85) prav nasprotno določilo. Četrta točka tega določila prepoveduje vernikom, da bi sami jemali hostije s patene ali posodice, torej da bi se sami obhajali (prim. Sporočila slovenskih škofij, Koper-Ljubljana-Maribor, 8/1985/94–95).

Drago Ocvirk

## Sveto in religije

Pridevnik *svet* označuje v krščanski govorici osnovno božjo značilnost: samo Bog je svet, trikrat svet. Nasprotje svetosti je grešnost, s katero je zaznamovan človek. Vendar pa krščanstvo ne pušča človeka v grešnosti, ampak ga spodbuja k svetosti, še več, uči, da se Bog bliža človeku, da bi ga posvetil. Pridevnik *svet* označuje tudi stvari, kraje in čase, ki so kakorkoli povezani z Bogom. V vsakdanji splošni govorici pa povemo z besedo *svet*, da je človeku nekaj dragoceno in nedotakljivo: domovina, vera, revolucija, nogomet . . . karkoli. Glede na sveto tudi izdelamo lestvico naših vrednot.

Pridevnik *svet* je počasi prešel v samostalniško rabo: *sveto*. To se je zgodilo v prejšnjem stoletju na področju ved o religiji. S tam samostalnikom so označevali temeljno stvarnost, ki je pred bogovi – tudi pred krščanskim Bogom –, in na katero se nanašajo vse religije. Prav o tem svetem bomo spregovorili v tej razpravi. Besedo so namreč ugodno sprejeli tudi nekateri teologi, v apologetiki pa je traktat o svetem celo zamenjal nekdanji traktat o naravni religiji in postal nova *praeambula fidei*. V šestdesetih letih je bilo sveto hvaležna tarča vseh, ki so se razpisali o sekularizaciji in desakralizaciji. Naslednje desetletje pa je že žolčno razpravljalo o ponovni 'vrnitvi svetega'.<sup>1</sup>

Ko človek opazuje različne vsebine besede sveto, se nehote vpraša, kaj ta beseda sploh označuje. Ali gre res za isto stvar v razlagah religije konec prejšnjega stoletja, v sociologiji, psihologiji, etnologiji . . . in končno v teologiji. Nobenega dvoma ni, možno je dvojno stališče: ali uporabljati besedo sveto in se sklicevati na vse, ki so jo že uporabljali, ali pa tvegati semantično primerjalno arheologijo te besede, da bi izluščili njene dejanske pomene. V tej razpravi smo se odločili za drugo možnost.

V uvödu je treba opozoriti še na pomembno razliko med slovensko in indoevropsko strukturo pojma svetega. Medtem ko imajo nekateri indoevropski jeziki dve različici pridevnika svet, ima slovenščina le eno. Tako so zabrisani pomenski odtenki, ki razodevajo večplastnost svetega. E. Benvéniste je posvetil svetemu (le sacré) celo poglavje v znanem delu *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Študij izraza svet odkrije poseben jezikovni primer. Raziskava različnih pomenskih odtenkov pokaže, da se mora struktura pojma izražati z dvema besedama in ne le z eno. Posamične obravnave teh parov – av. spōnta; yaozdata; lat.

<sup>1</sup> H. B. Vergote, *Le retour du sacré*, Paris, Beauchesne, 1977.

sacer: sanctus; gr. hierós: hágios – kažejo, da je bil v predzgodovini pojem, ki je imel dva pola. Prvi pol je bil pozitiven: 'kar vsebuje božjo navzočnost', drugi pa negativen: 'kar je prepovedano ljudem'. To sta nekdanj izražali tudi besedi sacer in sanctus, ki imata skupni koren v glagolu sancire (omejiti, obkrožiti), vendar pa sta pomensko različna. Sveto (*sacer*) se razlikuje od profanega in je dvoumno: čisto in nečisto; sveto (*sanctus*) je učinek sankcije, je tisto, kar je s kaznijo prepovedano kot npr. *leges sanctae*. To sveto (*sanctus*) ni torej 'posvečeno bogovom', pa tudi ni profano in nasprotje svetega (*sacer*). Sčasoma so nastali pomenski premiki. Tako je imel *sacer* lastno skrivnostno vrednost, *sanctus* pa je označeval stanje, ki je rezultat človeške prepovedi ali predpisa in se opira na kakšen zakon. Razlika med njima prihaja do veljave v pridevniku *sacrosanctus*: kar je prepovedano (*sanctus*), je prepovedano po svetem (*sacer*). Poleg tega lahko *sanctus* stópnjujemo, *sacer* pa ne.<sup>2</sup>

Ko bomo sedaj uporabljali besedo sveto, ne bomo pozabili, da gre za strukturo z dvema poloma in da je v ozadju svetega v tej razpravi *sacer*, ne pa *sanctus*, vendar se je v slovenščini že zakoreninil samostalni sveto in bi spreminjanje samo še povečalo nejasnosti. Le kadar smo morali uporabljati pridevnik, smo se odločili za besedo sakralen ne pa svet.

Razprava ima tri poglavja: prvo obravnava teorije o izvoru religij, ki so v prejšnjem stoletju ovrgele religijsko pojmovanje religij; drugo govori o francoski sociološki šoli in o fenomenološki šoli, ki sta vsaka po svoje utemeljevali religije na svetem. Na koncu se izkaže, da tako teorije o izvoru religij kot tudi teorije o svetem ne zdržijo resnega premisleka.

## 1. Konec samo religioznega pojmovanja religij

V devetnajstem stoletju so se pojavile različne vede o religiji. Te so se razlikovale od »svetih ved«, ki so bile v rabi v krščanskem svetu in pod nadzorstvom Cerkve. Med svetimi vedami in vedami o religiji so bila polemična in izključujoča razmerja. Eni so imeli vede o religiji za brezboštvo in bogoskrunstvo, drugi pa so pripisovali svetim vedam mračnjastvo. Znano je, da je katoliška Cerkve radikalno opravila s svojimi člani, ki so sprejeli spoznanja ved o religiji in njihove metode v teološko misel. Te poskuse so obsodili pod skupnim imenovalcem modernizem,<sup>3</sup> z dekretom Lamentabili in okrožnico Pascendi leta 1907.

Boj ved o religiji za avtonomijo in neodvisnost od Cerkve ni bil brez ideološkega ozadja, kar je prišlo do veljave celo v vedah samih. Ker so prav te dale svetemu osrednje mesto v religioznem pojavu, bomo najprej osvetlili razloge za to promocijo.

Kristjani so označevali svoje verovanje, ustanove in obnašanje z besedo *religio*, in ji dodali pridevnik *vera*, tako so jo razlikovali od *falsa religio*. Znanstveniki so opustili primerjalno vrednotenje religij in ohranili le besedo religija. Najprej so jo še pojmovali kot češčenje Boga ali bogov, kmalu pa so sprevideli, da takšna opredelitev ne ustreza vsem religijam.

Na neprimernost te opredelitve so jih opozorile velike religije kot budizem, žainizem, taoizem in nekatere oblike brahmanizma, ki ne poznajo, tako so vsaj

<sup>2</sup> Prim. E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Minuit, 1969, 179–207.

<sup>3</sup> Prim. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1979.

mislili, pojma bog. Odločilno vlogo pri iskanju nove opredelitve religije pa je odigralo odkritje in študij tako imenovanih primitivnih religij.

To iskanje pa je spodbujala ne samo želja po boljšem razumevanju religijskega pojava, ampak so hoteli strokovnjaki dokazati, da so religije pravzaprav iluzija, in to v vseh oblikah od najprimitivnejših do najrazvitejših. To miselno ozadje je osvetlil antropolog Evans-Pritchard, ki je študiral, kako so obravnavali primitivne religije v antropoloških teorijah.<sup>4</sup>

Antropologi so obravnavali primitivne religije bodisi psihološko bodisi sociološko; njihov izvir so iskali v človeku ali v družbi.

### 1. 1. Psihološke teorije

Prve teorije te vrste so izhajale iz podmene, da ima primitiven človek razum in so se opirale na asociativno psihologijo. Spencer, avtor *manizma*,<sup>5</sup> pravi, da človek spozna dvojnost, vidno in nevidno, pri opazovanju narave (sonce – luna, jajce – piščica, človek – senca) in še zlasti v sanjah. Končno pride do sklepa, da je češčenje prednikov vir religije. Tylor postavlja na začetek religije dušo (*anima*), ne pa duhove, in je avtor *animizma*. Duša je nesmrtna, je povsod in v vseh stvareh. Iz njene vsenavzočnosti je nastal fetišizem, nato mnogoboštvo in končno enoboštvo. Frazer razširja Tylorjevo teorijo z dvema hipotezama. Prva je navidezno zgodovinska in deli zgodovino v tri stopnje. Na začetku je bila magija, in ker ni bila uspešna, so začeli ljudje verovati v nadnaravna bitja; to je obdobje religije. Končno so podvomili tudi o teh bitjih in je nastopilo obdobje znanosti. Druga hipoteza je psihološke narave in povezuje magijo in znanost, religija pa je njuno nasprotje. Vrač in znanstvenik sta namreč popolnoma mirna pri svojem delu, duhovnik pa trepetava od strahu pri svojem opravilu.

Naslednja generacija antropologov (Freud, Crawley, Wundt, Malinowski idr.) se je opirala na eksperimentalno psihologijo in na nova etnografska spoznanja. Zato je zavrgla animizem in postavila na začetek religije *mano*: mana je beseda melanezijskega izvora in označuje skrivnostno, brezosebno moč. Magijo in religijo so razlagali z različnimi duševnimi stanji: napetosti, frustracije, čustva, kompleksi, razočaranja, sublimacija libida idr. Evans-Pritchard, ki mu sledimo v prikazu antropoloških teorij, pravi, da so »te teorije v večini domneve na temo 'če bi bil konj'. Razlika je le v tem, da rečemo: 'delal bom, kar delajo konji po tem ali onem čustvu, za katerega menimo, da ga lahko pripisujemo konjem', namesto da bi rekli: 'če bi bil konj, bi počel, kar počnejo konji iz tega ali onega razloga.' Predpostavljamo namreč, da bi bili močno čustveno vzburljeni, če bi morali opravljati iste obrede kot primitivni, sicer bi nam naš razum rekel, da so obredi objektivno nekoristni. Zdi se mi, da imajo tisti, ki predlagajo takšne sklepe, in tudi tisti, ki so imeli priložnost, da so študirali na terenu, zelo malo dokazov, da bi svoje sklepe opravičili.«<sup>6</sup>

### 1. 2. Sociološke teorije

Čustvene razlage poudarjajo pragmatično vrednost religij. Religije so resnične in veljavne, kolikor človeka tolažijo, pomirjajo, mu dajejo občutek varnosti, mu krepijo

<sup>4</sup> E. E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971.

<sup>5</sup> Izraz *manizem* je narejen iz latinske besede *Manes*, ki je označevala duhove mrtvih v latinski religiji. Rimljani so poskušali pridobiti njihovo naklonjenost in jih pomiriti z obredi.

<sup>6</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 53–54.

jo upanje itd.<sup>7</sup> Podobno jih obravnavajo tudi sociologi: religije povezujejo družbo in ji zagotavljajo trajnost.

Na tem področju je bila v začetku stoletja najbolj dejavna francoska šola z Durkheimom na čelu. Ker bomo o njej še govorili, bomo tu obravnavali le njeno teorijo o izvoru religije. Pri vprašanju izvora religije se je Durkheim oprl na Robertsona Smitha in menil, da je primitivna religija klanski kult. Ta je totemski, klanski bog, pa je dejansko pobožanstveni klan. Zato je totemizem najosnovnejša oblika religije. Pri teh kultih je treba razlikovati med izrečnim in dejanskim namenom. Primitivni človek je namreč prepričan, da časti boga, sociolog pa ve, da časti projekcijo svojega klana. Durkheim je sicer odločno zavračal psihološke razlage religije, vendar pa jih je tudi sam razložil s skupinsko psihologijo. »Še več, vsa skupnost zavesti ne proizvaja religioznega. Imeti mora določeno stopnjo edinosti, intimnosti in sile, ki jih oddaja, morajo biti dovolj močne, da potegnejo posameznike iz sebe in ga dvignejo v višje življenje.«<sup>8</sup>

Pri Durkheimu so se navdihovali angleški sociologi. Harrison je razlagal religijo kot skupinske ideje in čustva; za Cornforda je vsaka religiozna predstava iluzija in jo imenuje čredni klic; Radcliffe-Brown pa jo je imel za izraz podrejenosti duhovni ali moralni moči, ki je zunaj človeka. Za marksistične avtorje »je religija oblika družbene nadgradnje, je 'ogledalo' ali 'odsev' družbenih odnosov, ti pa se opirajo na ekonomsko strukturo družbe. Pojma 'duh' in 'duša' datirata iz dobe, ko so bili klanski poglavarji patriarhi, z drugimi besedami, ko je delitev dela sprožila delitev administrativnega dela. Religija se je začela s kultom prednikov, starih članov klana: na začetku je 'odsev proizvodnih odnosov (posebno teh med gospodarjem in sužnjem) in političnega družbenega reda, ki ga ti odnosi pogojujejo'.«<sup>9</sup> Evans-Pritchard še omenja, da so med omenjenimi sociološkimi teorijami podobnosti. »Marksisti imajo Durkheima za meščanskega idealista, čeprav bi bil lahko avtor znanega Marxovega aforizma, po katerem ni zavest ljudi tista, ki določa njihovo eksistenco, ampak je družbeno bitje tisto, ki določa njihovo zavest.«<sup>10</sup>

Po prikazu in kritični presoji socioloških teorij naš avtor končuje: »Ko smo upoštevali vse izjeme, ostanejo od teh teorij le še uganke. Te pa so tako splošne in nejasne, da imajo majhno znanstveno vrednost in nihče ne ve, kako naj jih uporabljamo, kajti nihče ne more dokazati, da so pravilne, pa tudi ovreči jih ne more.«<sup>11</sup> Od Popperja dalje vemo namreč, da so znanstvene le tiste teorije, ki jih je mogoče ovreči. Skratka, omenjene teorije o religiji so popolnoma nekoristne, ker »ne vodijo nikamor«<sup>12</sup>, saj ni nobenih dokumentov o izvoru religij. Antropologi se danes strinjajo, »da je nekoristno iskati *primordium* za religijo. Schleiter pravi: 'Vse sheme, ki jih delajo iz religije, da bi določili primordium in različne stopnje, izhajajo iz popolnoma samovoljnega in nenadzirljivega izhodišča.'«<sup>13</sup>

<sup>7</sup> S. Freud pravi: »Bogovi ohranjajo izpolnjevanje svoje trojne funkcije: izganjanje naravnih sil, spravo s kruto usodo, kar se pokaže še zlasti v smrti, ter odškodovanje za trpljenje in odpovedi, ki jih človeku nalaga skupno življenje v civilizaciji.« Die Zukunft einer Illusion, v Studienausgabe IX., Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1974, 152.

<sup>8</sup> Textes de Durkheim, t. II., zbral in predstavil V. Kadary, Paris, Minuit, 1975, 41.

<sup>9</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 92. Avtor navaja N. Boukharine, Matérialisme historique – un Système de Sociologie (1925), 170–171.

<sup>10</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 93.

<sup>11</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 91.

<sup>12</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 129.

<sup>13</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 124.

### 1. 3. Bistvene hibe teorij o izvoru religij

Poleg že omenjenih pomanjkljivosti posameznih teorij o izvoru religije, je nekaj hib, ki so značilne prav za vse.

Najprej zbuja pozornost razvojni, evolucionistični okvir, ki ga vse te teorije nekritično sprejemajo, ko vemo, da ni nobenega otipljivega dokaza za razvojno pojmovanje zgodovine in s tem tudi religije. Kot kažejo sodobne študije, je pojem primitivnih religij nesprejemljiv. »Tako se tudi religiozna etnologija ne more izenačiti s študijem tako imenovanih 'primitivnih' religij, in to toliko manj, ker ni nikjer takšnih religij. V odnosu do pitekantropa so Avstralci toliko stari kot Evropejci, pravi Marcel Mauss. So samo družbe, ki so tehnično revne, in družbe, ki se okoriščajo z izredno tehnično razvitim orodjem.«<sup>14</sup> R. Bastide meni, da religij ni mogoče deliti na tradicionalne in univerzalne. Najprej zato, ker je tudi tradicija dinamična in se tradicionalne religije spreminjajo kot vse druge. Potem tudi zato, ker etnologija ne more prezreti vpliva univerzalističnih religij na tradicionalne in ignorirati vprašanj v zvezi z akulturacijo. In končno, etnična skupnost je vesoljni pojav: obstaja slovenski narod, francoski idr.; to tudi razlaga, zakaj dobivajo univerzalistične religije kljub enosti dogem in liturgije drugačen odtenek v različnih narodnih kulturah.<sup>15</sup>

Drug pomemben spodrseljaj teh teorij je raba psiholoških kategorij za razlago zgodovinskih izvorov. Tej rabi se ne izognejo niti sociološke teorije, ki se oprejo na psihološke predpostavke, čeprav jih prej ovržejo.

Obe hibi sta razumljivi, meni Evans-Pritchard. Omenjeni teoretiki niso bili namreč nikoli na terenu in so poznali primitivna ljudstva le iz nezanesljivih poročil.

Tretja pomanjkljivost teh teorij pa je poskus, da bi razložili izvor in bistvo religije. »Izvori in bistva se ne tičejo znanosti, ki se ukvarja z odnosi (. . .). Religijska dejstva je treba obravnavati kot vzajemen odnos delov v skladnem sistemu. Vsak del dobi pomen v odnosu z drugimi deli in tudi sistem sam dobi pomen le v odnosu z drugimi institucionalnimi sistemi kot sestavni del širšega sklopa.«<sup>16</sup> Takšen neznanstven pristop je razumljiv le, meni isti avtor, če poznamo ideološko ozadje teh teorij.

Njihovi avtorji so bili namreč prepričani, »da duše, duhovi in bogovi religije nimajo nobene osnove. Kajti če so čiste iluzije, je treba poklicati na pomoč biološko, psihološko ali sociološko teorijo, da bi razložili, zakaj so ljudje vedno in povsod dovolj bedasti, da so igrača teh iluzij. Kdor veruje, da duhovno bitje je, ne potrebuje takšnih tolmačev, kajti četudi je zamisel primitivnih ljudstev o duši in Bogu še tako nenatančna, ni zanje samo iluzija.«<sup>17</sup> Znanstveniki »so iskali in našli v primitivnih religijah orožje, ki jim bo omogočilo, da bodo zadali smrtni udarec krščanstvu, tako so vsaj mislili,«<sup>18</sup> s tem pa so se podredili interesom, ki niso več znanstveni.

### 2. Od svetega k izkustvu svetega

Omenjene teorije so hotele »utemeljiti pojem Boga s tem, za kar so mislili, da je primitivno religijsko dejstvo: pojem 'mane' ali čut sakralne brezosebne in razpršene

<sup>14</sup> R. Bastide, *Ethnologie religieuse*, v *Ethnologie, Encyclopaedia Universalis*, vol. 6, Paris, 1977, 690.

<sup>15</sup> R. Bastide, prav tam 690.

<sup>16</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 132.

<sup>17</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 142.

<sup>18</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 21.

moči.«<sup>19</sup> Na uveljavitev svetega sta odločilno vplivali sociološka in fenomenološka obravnava religij. Ta dva pristopa se močno razlikujeta. »Na levi so, če smemo tako reči, ti, ki kot Durkheim postavljajo iracionalnost divjih primitivcev proti razsvetljenemu duhu modernega Zahoda. Zanje označuje pojem svetega primitivno pojmovanje sveta, ki naj bi bil prežet z nadnaravnimi močmi. Na desni je nemška šola, ki postavlja tezo o *homo religiosus* in zagovarja razvojno kontinuiteto med divjim svetim in njegovimi očiščenimi oblikami v čutnem izkustvu svetosti bibličnega Boga. Na levi in desni imajo čutno izkustvo svetega za mater religij. Levica uvršča to izkustvo v preživeto miselnost, desnica pa ga ima za najglobljo človekovo razsežnost.«<sup>20</sup> Čeprav gre za dve zelo različni obravnavi z različnimi končnimi ugotovitvami, pa imata obe isto izhodišče. Obe gradita na postulat o temeljni identičnosti vseh človeških dejavnosti. »Te dejavnosti se razvijajo, vendar lahko dojamemo njihov nastanek in razvoj kot pri živem bitju. To je storil Robertson Smith s pojmom svetega (holy). Durkheimovci so prevzeli ta postulat. Seveda niso dvomili, da je treba osvoboditi pojme religije, svetega, žrtvovanja in magije predpojmovanj in predpojmov, ki jih pačijo, vendar pa so menili, da se ti pojmi nanašajo na nekaj, kar je bistveno *eno* v vsem človeštvu. Ta postulat so fenomenologi še radikalizirali.«<sup>21</sup>

## 2. 1. Francoska sociološka šola

To šolo smo sicer že omenjali, vendar jo bomo sedaj podrobneje obravnavali, ker je izdelala povsem novo vsebino pojma svetega. Ta pojem je deloma prešel v splošno miselnost in tako zaznamoval naše pojmovanje svetega.

Ustanovitelj te šole je Emil Durkheim, njegova sodelavca in učenca pa sta Henri Hubert in Marcel Mauss. Vsi trije so sodelovali pri gradnji teorije religij,<sup>22</sup> kot jo je končno leta 1912 formuliral Durkheim v *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Tako je Hubert že l. 1904 zapisal o pojmu svetega, da »ni le univerzalen, ampak tudi osreden, je celo pogoj za religiozno misel in tisto, kar je najposebnejše v religiji. Je matična ideja religije. Po svoje analizirajo vsebino svetega miti in dogme, obredi uporabljajo njegove lastnosti, iz njega izhaja religiozna moralnost; vsebujejo ga duhovništva; svetišča, posvečeni kraji in religiozni spomeniki pa ga pritrdijo na tla ter zakoreninijo. Religija je upravljanje svetega.«<sup>23</sup> M. Mauss, drugi predstavnik te šole, je odločno zavrnil protestanta K. Girgensohna, ki je dajal Bogu osrednje mesto v religiji. »To, kar srečamo v vsaki vrsti religij, ni ideja boga, ideja sakralne osebe, ampak ideja svetega na splošno. V najmanjšem totemizmu, v najprvotnejšem kultu prednikov, v najbolj otročjem naturizmu naletimo na slabo določena bitja, stvari, fantome umrlih, živalske vrste ali naravne pojave, ki jih očitno religiozno spoštujemo in so ločeni od profanega sveta. Pojem boga, čaščenja kakšne osebe je le en primer, specifikacije v kasnejšem razlikovanju čustev spoštovanja, čustev, ki se nanašajo najprej na te brezosebne moči brez določenih oblik. V zadnji analizi se pojem boga razkroji v pojmu svetega.«<sup>24</sup>

<sup>19</sup> A. Vergote, Religion, foi, incroyance. Etude psychologique, Bruxelles, P. Mardaga, 1983, 125.

<sup>20</sup> A. Vergote, prav tam 130.

<sup>21</sup> F.-A. Isambert, Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique, Paris, Cerf, 1979, 12-13.

<sup>22</sup> F.-A. Isambert, Le sens du sacré, fête et religion populaire Paris, Minuit, 1982, 216-245.

<sup>23</sup> H. Hubert, Introduction à la traduction française du manuel de l'histoire des religions de Chantepie de la Sausaye, Paris, Colin, 1904, XLVI-XLVII.

<sup>24</sup> Oeuvre de Marcel Mauss, t. I., Paris, Minuit, 1968, 97.



Ta dva avtorja sta po študiju žrtvovanja in mane prišla do naslednjih ugotovitev:

– Sveto je ločeno in prepovedano, vendar pa lahko pridejo do njega določeni ljudje pod določenimi pogoji.

– Sveto je ideja o območju, kamor vstopamo in od koder izstopamo. Sveti prostor in čas dobita tu svoj pomen.

– Sveto je tudi ideja o kakovosti, ki je vir dejanske moči.

Končno sta dala pojmu svetega družbeno vsebino. »Postaloma je jasno, da prepoved nečesa za skupino ni samo učinek zbranih pomislov posameznikov. Zato sva rekla, da so sakralne zadeve družbene. Sedaj greva celo dalje. Po najinem mnenju, pojmujejo kot sveto vse, kar označuje družbo za skupnost in njene člane. Če bogovi hodijo iz templja ob določeni uri in postanejo profani, nasprotno vidiva midva vstopati vanj drug za drugim človeške zadeve: družbeno lastnino, delo, človeške osebe.«<sup>25</sup>

Vzporedno z učencema je razvijal svoje pojmovanje svetega tudi učitelj. Durkheim je namreč večkrat spremenil pojmovanje svetega in mu dal dokončno obliko v *Formes élémentaires*. Sveto je izkustvo družbene moči. »Religiozna moč je samo čustvo, ki ga skupnost navdihuje svojim članom, vendar ga objektivira in postavlja zunaj zavesti, ki ga doživljajo. Da bi se (čustvo) objektiviralo, se oklene kakšnega predmeta, ki postane tako sakralen.«<sup>26</sup> Tako Durkheim razloži poleg nastanka religije, tudi nastanek svetega. Opozicija med svetim in profanim ni nič drugega kot artikulacija razlike med družbo in posameznikom.<sup>27</sup> Sveto tudi označuje primitivno miselnost, ki vidi povsod nadnaravne moči. Ta miselnost, meni Durkheim, je danes presežena.

## 2. 2. Fenomenološka šola

Približno v istem času kot francoska sociološka šola je delovala nemška fenomenološka. Njen začetnik je Nathan Söderblom, inspiriral pa se je pri Fr. Schleiermacherju. Ta je zavračal razsvetljenski racionalizem in moralizem, ki sta vsak po svoje skrčila religijo: eden na pogled na svet, drugi na moralno utemeljitev. Bil je namreč prepričan, da je posebno religiozno področje, ki ga je lokaliziral v intuiciji in s tem v čustvu. To čustvo je univerzalno, pristno in neskrčljivo. Söderblom je zamenjal pojem boga s pojmom sveto iz istih razlogov kot sociologi. Vendar pa je ostal zvest Schleiermacherju in odločno zagovarjal neskrčljivost religioznega pojava. Sveto je opredelil ne kot nasprotje profanega, ampak kot izvorno in nadčloveško moč, ki zbuja občutek groze, kadar se manifestira.

Pojem svetega ne označuje več osnov religij, ampak posebno izkustvo. »To, kar vsebuje religija, ni le preprost obstoj božanstva, ampak njegova *mana*, njegova moč, njegova svetost«<sup>28</sup>, ki jo človek doživlja.

To misel je razvijal naprej Rudolf Otto. Njegovo delo *Das Heilige*, objavljeno 1917, je imelo odločilno vlogo pri nadaljnjem obravnavanju religije. Iz podnaslova zvmemo, da obravnava avtor neracionalno prvino v ideji božanskega in njen odnos z racionalnim. Religija je manifestacija podzavestnih duševnih moči, kjer se prepletata božansko in človeško, neracionalno in racionalno. Vse religije poznajo posebno prvino, ki jo je mogoče osamiti: ta prvina je *numinozno*. Otto je izdelal to besedo

<sup>25</sup> Oeuvre de M. Mauss, t. I., prav tam 16–17.

<sup>26</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, 327.

<sup>27</sup> Prim. Textes de Durkheim, zbral in predstavil V. Karady, t. II., Paris, Minuit, 1975, 40.

<sup>28</sup> N. Söderblom, *Holiness*, v *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI., 731.

zato, »da bi označil sakralno brez njegove moralne in racionalne prvine«, ki sta se sčasoma pridružili k zgolj religiozni naravi svetega. Numinozno je »živo počelo v vseh religijah. Je njihov najintimnejši del in brez njega bi religije ne bile religije. (...) Ta kategorija je popolnoma *sui generis*: kot vsaka izvirna temeljna danost ni predmet definicije v strogem pomenu besede, ampak samo predmet raziskovanja.«<sup>29</sup> Numinozno je *mysterium tremendum et fascinans*; doživetje numinoznega se razpenja med grozo in privlačnostjo. Ti dve sestavini sestavljata »nenavadno harmonijo kontrastov«, ki »jih najdemo v vsej zgodovini religij.«<sup>30</sup> S strahom je povezan občutek odvisnosti stvari, ki čuti neko nadčloveško veličastvo, *majestas*. Moč, življenje in dejavnost so tretja sestavina *tremenduma* in božansko kot korelat izkustva je nekaj »čisto drugega« kot pa to, kar sestavlja naš svet. Skrivnost, še ena sestavina *tremenduma*, pa je skok prek začudenja pred skrivnostjo sveta k »Čisto Drugemu«, ki je radikalno drugačen.

Tudi G. van der Leeuw je v svoji *Fenomenologiji religije* zagovarjal misel, da je ideja svetega starejša in osnovnejša kot ideja boga. Združil je Söderblomovo in Ottovo teorijo ter opredelil sveto kot 'moč' in kot 'čisto drugo'.<sup>31</sup> Religiozno izkustvo doživimo, kadar »se v življenje vrine neka tuja moč, 'čisto drugo'.«<sup>32</sup>

Najvplivnejši in najplodnejši fenomenolog danes je Mircea Eliade. Nekateri teologi ga zelo upoštevajo in »so ga povzdignili za novega cerkvenega očeta.«<sup>33</sup> Nadaljuje Ottovo delo, vendar obravnava sveto v celoti in ne le v njegovi neracionalni razsežnosti.<sup>34</sup> Manifestacije svetega imenuje hierofanije, ki so hkrati krato-fanije, to je razodevanje moči. Eliade poskuša vzpostaviti morfologijo hierofanij. Tudi zanj je sveto »čisto drugo«, vendar gre onstran njegove skrivnosti in dokazuje, da je sveto za religioznega človeka resničnost sama. Sveto in profano si nasprotujeta kot stvarno in nestvarno. »Stvarnost par excellence je sveto: kajti samo sveto obstaja absolutno, deluje učinkovito, ustvarja in daje stvarnem trajnost.«<sup>35</sup> Razlikuje tudi med religioznim in nereligioznim človekom. »*Homo religiosus* vedno veruje, da obstaja absolutna stvarnost, sveto, ki presega ta svet, vendar pa se v njem javlja, ga s tem posvečuje in dela stvarnega. (...) Ko človek ponavzočuje sveto zgodovino v obredih, ko posnema božje obnašanje, stopi na stran bogov in ostane pri njih, v stvarnem in pomenljivem.«<sup>36</sup>

### 3. Težave s pojmom svetega

Bežen prikaz šol, ki sta izdelali pojem svetega in določili njegovo vsebino, je razkril tudi velika in nespravljiva razhajanja med njima. Poleg teh šol so na splošno pojmovanje svetega v naši kulturi vplivale družbene spremembe in še zlasti nov odnos do religij. Najprej bomo pogledali probleme teoretične narave, nato pa predstavili nov odnos do religij.

<sup>29</sup> R. Otto, *Le Sacré, L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969, 20–21.

<sup>30</sup> R. Otto, prav tam 57.

<sup>31</sup> Prim. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 19 1955, 35–36.

<sup>32</sup> G. van der Leeuw, prav tam 664–665.

<sup>33</sup> F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 275–276.

<sup>34</sup> V slovenščini imamo zgoščen prikaz Eliadejevih teorij v skripti dr. Franc Rode, *Osnovno bogoslovje*, Ljubljana, 1979, izdalo CDSB 29–64; Ves Eliadejev opus, ki obsega teorijo svetega, zgodovino religij in literaturo, so osvetlili različni strokovnjaki v znanih *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1978.

<sup>35</sup> M. Eliade, *La mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, 29.

<sup>36</sup> M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 171.

### 3. 1. Pomenske razlike

Pri omenjenih avtorjih ima pojem svetega različne pomene. Eni so poudarjali ločitev in prepoved, drugi moč ali strašno in očarljivo skrivnost ali stvarnost par excellence. Čeprav so nekateri povezovali več lastnosti v istem pojmu, pa so vendarle dajali prednost samo eni. Ta poudarek je potem določil tako pomen in obseg besede kakor tudi pomen religije, ki jo je razložil.

Glede na pomen in vlogo svetega sta se spreminjala tudi pomen in vloga profanega, ki je pri vseh avtorjih nasprotje svetega. Poleg teh razlik pa je še ena med Ottom in drugimi. Slednji so pojmovali profano v modernem pomenu: profano je svetno, je vsakdanjost. Otto pa je ohranil pomen, ki ga je imela beseda stoletja v krščanstvu. Profanost označuje občutke nevrednosti, ki jih ima grešna stvar pred trikrat svetim Bogom. Ti občutki »še zdaleč niso posledica spraševanja vesti ali zavesti o storjenem prekršku, ampak so dani neposredno z občutkom numinoznega; to je razvrednotenje sebe, svojega ljudstva in na sploh vsega, kar je pred numinoznim. Ti občutki (...) niso *moralna* razvrednotenja. (...) Nasprotno, so zavest absolutne profanosti.« Medtem ko je profano absolutna nevrednost, je numinozno absolutna vrednost. »'Tu solus sanctus!' Tu ni sanctus identičen s popolnim, lepim, vzvišenim, pa tudi ne z dobrim. (...) Je *numinozna vrednota*, ki ji glede stvari ustreza numinozna nevrednota.«<sup>37</sup>

Nič manj ni pomembno izhodiščno razhajanje teh dveh šol. Sociologi so namreč opredelili religiozni pojav s svetim, da so lahko skrčili religiozno na družbeno. Fenomenologi pa so prav nasprotno zagovarjali izvornost in neskrčljivost religioznega pojava z izkustvom svetega.

### 3. 2. Zgodovinski problem

Omenjeni avtorji so bili prepričani, da je pojem svetega starejši od pojma boga. Kasnejša odkritja pa so ovrgla to hipotezo, prav tako tudi evolucionistično shemo zgodovine, ki jo ta hipoteza uporablja. Kritika teorij o izvoru religij, ki smo jo podali v prvem delu, velja tudi tu, zato bomo omenili le odkritje v zvezi z antičnimi religijami. G. Dumézil je pokazal, da ne moremo izpeljati rimskih bogov iz brezosebne moči, ki bi bila podobna melanezijski *mani*. Rimljani so uporabljali besedo *deus*, ki so jo prejeli od indoevropskih prednikov, beseda *sacer* pa je označevala tisto, kar je bilo ločeno, pridržano bogovom. Besedo *numen* so rabili v republikanski dobi le z genitivom določenega božanstva. V tej zgradbi pa je izražala beseda *numen* posebno božansko željo. Tako ne moremo dati besedi *numen* pomen brezosebne moči. Šele v cesarstvu je postala ta beseda pesniški sinonim za boga.<sup>38</sup> Pri grški antični religiji je prišel Walter F. Otto do podobnih ugotovitev.<sup>39</sup>

### 3. 3. Epistemologija in dejstva

Omenili smo že, da durkheimovci in fenomenologi izhajajo iz istega postulata o temeljni istosti človeških dejavnosti. Ne dvomijo sicer, da je treba osvoboditi »pojme religije, svetega, žrtvovanja in magije predpojmovanj in predpojmov, ki jih pačijo, vendar pa (so menili), da se ti pojmi nanašajo na nekaj, kar je bistveno *eno* v

<sup>37</sup> R. Otto, prav tam 82–84.

<sup>38</sup> G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, 33–45 in 136–138; prim. tudi Y. Lehmann, *La religion romaine*, Paris, PUF, 1981, 8–9.

<sup>39</sup> W. F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, Mercure 1969, 11–51.

vsem človeštvu.«<sup>40</sup> Sodobna antropologija pa »hoče pokazati, da dobijo te besede, če jih uporabljamo v različnih civilizacijah in religioznih sistemih, popolnoma različne pomene. Mi bomo imeli torej za varljivo predpogojevanje ideje, da bi naš jezik za ceno nekakšne prilagoditve ustrezno označeval stalne pojave v človeški vrsti. Kritiki praktične in ideološke narave naših pojmov se pridruži še kritika njihove etnocentrične narave.«<sup>41</sup> »Skratka, pojem svetega se razvija na postulat, po katerem se sveto, v svoji večobličnosti, nanaša na enost enega stvarnega predmeta. (. . .) Nihče ne bo torej presenečen, da se je ideja svetega, ki je brez potomcev v sodobni etnologiji, ker je ta pač občutljiva za kulturno relativnost vseh naših kategorij, zasadila na pomembnem področju krščanske teologije.«<sup>42</sup>

Naši avtorji se niso zavedali etnocentrične pogojenosti pojma svetega in so vsak po svoje dokazovali njegovo univerzalnost.

H. Hubert je v že omenjenem *Manuel d'histoire des religions* zapisal: »Hebrejski *qadesch*, oceanijska *tabu* in *mana* neenako natančno ustrezajo rimskemu *sacer*.« Avtor ugotavlja torej pomenske razlike med temi besedami, pa vendar končuje: »Toda pojem svetega je univerzalen.«<sup>43</sup> Nekaj podobnega sta ugotavljala z Maussom: »Nikomur ni prišlo na misel, da bi oporekal univerzalnosti pojma svetega, vendar bi precej težko navedli kakšno besedo v sanskrtu ali grščini, ki bi ustrezala latinskemu *sacer*. Rekli bodo: tu čist, žrtveniški, božanski, grozen; tam svet, častljiv, pravičen, spoštljiv. Toda ali niso imeli Grki in Hindujci zelo pravilno in močno zavest svetega?«<sup>44</sup> Ker v jezikih nista našla osnove za univerzalnost svetega, sta jo takole utemeljila: »Da bi bil obstoj določenega principa miselnih operacij zanesljiv, je potrebno in zadostno, da moremo te operacije razložiti le z njim.«<sup>45</sup> Univerzalnost pojma svetega ni torej utemeljena na jezikovnih dejstvih, ampak na njegovi rabi pri razlaganju religijskega pojava. H. Bouillard se sprašuje, če gre za metafizično kategorijo ali za epistemološki model, ki ga je izdelal znanstvenik.<sup>46</sup>

Drugače je utemeljil univerzalnost svetega R. Otto. V vseh svojih sestavinah je sveto a priori kategorija v Kantovem pomenu besede. Tako racionalne prvine kot tudi neracionalne so apriorne. Takšno pojmovanje svetega se izogne tako senzualizmu kot tudi evolucionizmu. V opombi je avtor razložil, kaj mu pomenita besedi kategorija in dispozicija. »Pojem kategorije pomeni 'osnovni pojem' in označuje kot vsak pojem naravo predmeta. 'Dispozicija' nam pomeni predispozicijo za pridobivanje spoznanj, ki so v našem primeru najprej 'čustvena' to je mračna in ne izražena; pomeni pa nam še prvo čustveno posest takšnih spoznanj. V tem pomenu je 'dispozicija' izhodišče in 'vir' ali 'tvorno počelo' spoznanj, ki se jasno formulirajo. To počelo je končno (čutno) apriorno spoznanje, kolikor ni in ne more biti pridobljeno s čutno zaznavo in se ne nanaša na nič, kar bi bilo zaznavno s čustvi.«<sup>47</sup> Človek je torej tako naravno obdarjen z religioznim čutom, kot je obdarjen z razumskimi kategorijami.

Čeprav je Ottova teza mikavna in še danes marsikdo prisega nanjo, pa kljub temu ne vzdrži resne kritike. A. Vergote, ki se ukvarja s psihologijo religij, je opozo-

<sup>40</sup> F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, prav tam 12-13.

<sup>41</sup> F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, prav tam 13.

<sup>42</sup> F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 263-264.

<sup>43</sup> H. Hubert, *Introduction . . .* prav tam XLVI.

<sup>44</sup> *Oeuvres de M. Mauss*, t. I., prav tam 21.

<sup>45</sup> *Oeuvres de M. Mauss*, t. I., prav tam 21.

<sup>46</sup> Prim. H. Bouillard, *La catégorie de sacré dans la science des religions*, v *Le Sacré. Etudes et recherches*, Paris, Aubier, 1974, 34-56.

<sup>47</sup> R. Otto, prav tam 165.

ril na dve osnovni hibi Ottove teze. Prva je amalgam, med močnimi doživetji, še zlasti ob smrti ali pri nekaterih naravnih pojavih, in religioznim izkustvom. Druga pa se nanaša na apriorno kategorijo: »Pomanjkanje natančnosti je še posebej občutno v protislovju med afirmacijo formalnega *apriorija* in opisom, ki dejansko predstavlja sposojene vsebine pri vseh vrstah religijskih tekstov. Ti dve kritični opombi sta povezani. Otto združuje izraze religioznega čustva, jih ureja v celotno strukturo, pokaže, da gre za analogije s čustvi, ki niso specifično religiozni, in sklene, da je prirojena, formalna čustvena struktura, ker je neodvisna od specifično religiozne vsebine. To strukturo imenuje čustvo svetega. Nato postavi to strukturo na začetek religije. Tako poskuša utemeljiti pojem svetega, ki ga je napravila neka teorija religije, v človekovi psihološki naravi.«<sup>48</sup>

Ne sociologom ne fenomenologom ni uspelo utemeljiti univerzalnosti pojma svetega v okviru njihove epistemologije. Vendar pa jim ne dela težav le logika, ampak tudi dejstva.

Durkheim je trdil, da je budizem religija zaradi svetega, ki ga izražajo »štiri svete resnice in dejavnosti, ki izvirajo iz njih.«<sup>49</sup> (Kanonična besedila govorijo o vzvišenih, plemenitih resnicah!) Otto je odkril numinozno v budizmu drugje: v 'izpraznitju', ki se konča z nirvano. »Toda 'praznina' kakor tudi 'nič' je v resnici numinozni ideogram 'čisto drugega'. *Sunyam* je absolutni *mirum* povzdignjen v 'paradoks' in 'antinomijo'. (f. . .) Nirvana je za čustvo pozitivna resničnost v najmočnejši obliki in očarljiva prvina, ki lahko vodi svoje občudovalce do velikih navdušenj.«<sup>50</sup> V budizmu vsak avtor drugače določa sveto. Ker pač nista našla v budizmu potrebnih elementov, sta jih odkrila s pomočjo svojih teorij. Za Durkheima so sveto resnice in dejavnosti, ki utemeljujejo družbo, za Otta pa neizrekljiva stvarnost, kjer se razodeva 'čisto drugo'.

V resnici pa budizem ne pozna pojma svetega in mu je še bolj tuj kot pojem boga.<sup>51</sup> To je pokazal Paul Mus v delu Barabudur, *Esquisse d' une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (Hanoi 1935).<sup>52</sup> V dolgem uvodu je Mus obravnaval Hubertovo in Maussovo analizo brahmanskega žrtvovanja, kjer sta vzpostavila opozicijo med svetim in profanim. Mus je pokazal, da je ta dvojnost poenostavljanje brahmanskih žrtvovanj. V tekstih je namreč zapisano, da pridejo k žrtvovanju tudi bogovi, ki jih je treba umestiti na njihova mesta. »Popolna rekonstrukcija dejstev zahteva tri ravni: profano, sveto, božansko. Na ravni *Brahmana* ne moremo skrčiti zadnja dva pojma na enega samega, razen če gre za zmešnjavo (45).«<sup>53</sup>

Naštevanje težav, ki se javljajo ob pojmu svetega, bomo sklenili z obravnavo opozicije med svetim in profanim, ki sta jo vsak po svoje radikalizirala Durkheim in Eliade. Seveda pa s tem še nismo izčrpali celotnega seznama težav.

Durkheim je trdil: »Za religiozni pojav je značilno, da vedno predpostavlja dvostransko delitev znanega in spoznavnega sveta na dve vrsti, ki obsegata vse, kar

<sup>48</sup> A. Vergote, *Religion . . .* prav tam 128–129.

<sup>49</sup> E. Durkheim, *Formes . . .* prav tam 51.

<sup>50</sup> R. Otto, prav tam 50, 67.

<sup>51</sup> Prim. Nyanatiloka. *Vocabulaire pali-français des thèmes bouddhiques*, Adyar-Paris 1961.

<sup>52</sup> To delo je prikazal in analiziral H. Bouillard, prav tam 44–47.

<sup>53</sup> H. Bouillard, prav tam 45.

je, vendar se radikalno izključujeta.«<sup>54</sup> To stališče je zavrnil Evans-Pritchard, čeprav je svojo kritiko omejil le na etnografsko področje. »Kar imenuje (Durkheim) 'sveto' in 'profano', sta zagotovo na isti izkustveni ravni, in namesto da bi bila ločena drug od drugega, sta tako tesno med seboj povezana, da sta neločljiva. (. . .) Nikoli nisem ugotovil, da bi bilo ločevanje na sveto in profano koristno v tem ali onem primeru. (. . .) Predvidevati smemo, da Durkheim ni upošteval gibljivosti položajev in da to, kar je 'sveto', je v določenem kontekstu in v določenih okoliščinah, ni pa sveto v drugačnem kontekstu in drugačnih okoliščinah,«<sup>55</sup> Neuporabnost te delitve je Evans-Pritchard podkrepil z določenimi primeri.

Eliade uporablja isto delitev v drugačni perspektivi. M. Meslin je zavrnil objektivnost te delitve in pokazal njeno subjektivnost. »V stvareh ni nobenega objektivnega načela, ki bi dovoljevalo delitev na sveto in profano. Nasprotno, kaže, da sveto intervenira tam, kjer to hoče človek. Vse lahko postane prostor zanj. Toda vse, kar je sveto, lahko vedno postane profano. Stalno gibljiva meja med obema je odvisna od človekove izbire. (. . .) Tako ne smemo nikoli nehati zatrjevati, da je človek mera sakralnosti bitij in stvari.«<sup>56</sup>

Ta delitev tudi nima nobenega pomena v afriških religijah, kjer nadnaravno obdaja in prežema naravno.<sup>57</sup> Prav tako ne gresta v to biblična religija in krščanstvo.<sup>58</sup> Kjer pa to razlikovanje poznajo, je drugotno in je učinek obrednih dejavnosti.

### 3. 4. Moderni individualizem

Iz družb, ki so razlikovale med eno samo pravo religijo, svojo, in krivimi, smo prešli v pluralistične družbe. Te ne vrednotijo več religij, ampak vse enako dopuščajo, to pomeni, da so prepustile skrb zanje posameznikom. To velja tudi za sveto. Prehod iz družbene na individualno raven pa vsebuje tudi pomenske spremembe, ker se je spremenila tudi resnica svetega. Kar je bilo prej sveto na splošno, je sedaj sveto za nekoga, posameznika ali skupino, ne pa za vse. Sakralnost je tako subjektivizirana, objektivirano pa je pripisovanje sakralnosti kot miselni proces.<sup>59</sup> Ko obravnavamo kakšno religijo, jo lahko razumemo od znotraj ali pa od zunaj. Tako razumemo krščanstvo od znotraj v luči vere, kjer prihajata do veljave njegova enkratnost in posebnost; s svetim pa ga razumemo od zunaj in je kakor vse druge religije.

Ljudje, ki so člani različnih religij ali pa nobene, se lahko srečujejo in sporazumevajo s tem pojmom. Vsem je namreč jasno, da ima posameznik poseben odnos do določenih stvari. Vendar pa ta odnos ni enak za člane ali nečlane kakšne religije. To, kar eni doživljajo kot sveto, drugi samo opazujejo in imajo lahko pri tem kvečjemu estetska doživetja. Tako je pojem svetega enkrat izraz nekega doživljanja, drugič pa je objektivirano pojmovanje predstav, čustev in obnašanj, ki so povezani s tem doživljanjem, vendar so na drugi ravni. Sveto uporabljajo to pot za klasifikacijo.

<sup>54</sup> E. Durkheim, *Formes . . .* prav tam 56.

<sup>55</sup> E. E. Evans-Pritchard, prav tam 79.

<sup>56</sup> M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, 148–149.

<sup>57</sup> Prim. H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1975.

<sup>58</sup> Prim. E. Lévinas, *La difficile liberté*, *Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1984; A. Dumas, *Sacré*, v *Encyclopaedia universalis*, vol. 14, 1972, 579–581; P. Grelot, *Ambiguïté du sacré*, *Recherches et Débats*, 1971, 73, 129–139.

<sup>59</sup> Prim. F.–A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 251.

Sveto naj bi razlikovalo religijo od drugih družbenih dejavnosti, pa se zdi, da ni najbolj primerno za to. Za religijo je namreč značilno, da se nanaša na nadnaravna bitja, sveto pa ne upošteva prav te temeljne religijske lastnosti. Pozitivno obravnavanje religij odklanja nadnaravno, zato išče kriterij za razlikovanje pri subjektu. Toda nadnaravno in sveto se ne pokrivata: so nadnaravna bitja, ki jih sveto ne upošteva, in je sveto, ki ni nadnaravno v naši kulturi in religiji.

Kljub temu pa ohranjamo sveto ne le zato, ker je najbolj 'ekumensko', ampak tudi zato, ker mu daje objektivirana subjektivnost novo funkcijo. Znano je, da moderni individualizem priznava posamezniku absolutno pravico do izbire svojih idealov. Če je tako na etičnem področju, je tako še toliko bolj, kadar gre za področje svetega. Zato je vsak religijski govor, ki se nanaša na sveto, že hkrati zahteva po poveljavitvi, priznanju in pravici do javnega izražanja. Za spoštovanje prepričanja gre! Naša civilizacija, ki je postavila znanstveno resnico za prototip vse resnice, je hkrati ustvarila področje, kjer se razvijajo sistemi prepričanj, ki organizirajo tako vrednostne sodbe kakor tudi stvarnostne.

Takšne okoliščine so več kot ugodne za sveto, zato se religija s pridom sklicuje nanj. Po eni strani zato, ker si s svetim zagotavlja varnost in utrjuje svojo veljavnost v subjektivnosti: zato toliko govorijo o izkustvu svetega. Po drugi strani pa zato, ker je zelo lahek prehod od pravice do religijske pripadnosti k trditvi, da sveto obstaja; od čuta svetega k obstojnosti svetega. V sodobni krščanski govorici pogosto opazamo takšna drsenja. Dela jih nekakšna apologetika, ki ne razlikuje med 'svetim zame' in 'svetim za druge', ali med 'svetim iz prepričanja' in 'svetim iz razumevanja'. Iz teh drsenj spoznamo, da si religijska govorica prisvaja sveto v dinamiki vere. Prepričana je, da ni mogoče ločiti posebnega čuta za sveto od obstoja svetega. Ta čut in ta obstoj drug drugega podpirata in se vzajemno utemeljujeta.<sup>60</sup>

### **Sklep: Novim pristopom naproti**

Znanosti o religijah, ki niso sprejemale religijskega pojmovanja religije in so hotele ustvariti znanstvenega, niso uresničile svojih želja. Zaradi pomanjkljivega miselnega orodja in neustreznega pristopa niso mogle upoštevati večplastnosti, bogastva in raznolikosti religij. Iskanje izvora naredi iz religij subjektivno ali družbeno projekcijo; razlage religij s svetim pa so podobne Prokrustovi postelji, ker krajšajo ali nategujejo posamezne religije, da bi jih spravili v isti kalup.

Toda naperi znanstvenikov niso bili zaman, saj so ob svojih stranpotih odkrivali tudi bolj ustrezen pristop k religijam. Med drugim so ugotovili, da iskanje izvorov ne spada na njihovo področje in da religije ne moremo skrčiti na izraze svetega. Ta spoznanja vsebujejo tako priznanje, da religij ne moremo skrčiti na nekakšen nepomemben, drugoten pojav, pa tudi priznanje, da je domet znanosti omejen tudi na tem področju. Iz teh spoznanj pa izvira zahteva po nadaljnjem raziskovanju tako religij kot tudi položaja svetega v njih. Krščanski teolog pa bo moral nanovo premisliti odnos med svojo vero in svetim.

#### **Povzetek: Drago Ocvirk, Sveto in religije**

Teorije o religijah so konec prejšnjega stoletja postavljale izvor religije ali v duševnost ali v družbo. Vendar pa so njihova izhodišča kot tudi dognanja ideološko preveč obremenjena, da bi lahko bila znanstvena. Posebno vlogo v pojmovanju religij sta odigrali fenomenološka in francoska sociološka šola.

<sup>60</sup> Prim. F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 255.

Žal sta se tudi ti dve zapletli, ko sta hoteli razložiti religijo s svetim ali izkustvom svetega. Kljub temu pa sta le presegli ozko racionalistično pojmovanje religije in vsaka po svoje pokazali na njen pomen za človeka.

**Summary: Drago Ocvirk, The Holy and Religion**

At the end of the 19th century theories of religion set the origin of religion either into psyche or into society. Their standpoints and findings, however, were too ideological to be scientific. A special role in the treatment of religions was played by the phenomenological and French sociological school. Unfortunately, they also got entangled when they tried to explain religion by means of the concept of the Holy or of the experience of the Holy. Nevertheless, they surpassed the strictly rationalistic concept of religion and, each in its own manner, showed what religion means to man.



## Božje povračilo v Ezekielovi knjigi

V Ezekielovi knjigi je prerokovanje o kazni najbolj pogosta tema. To prav posebej velja za prvih 24 poglavij<sup>1</sup>. Večinoma je neposredno poudarjena vzročna zveza med krivdo in kaznijo, včasih pa mora bralec krivdo predpostavljati.

Zelo opazna posebnost Ezekielove knjige so nekateri obrazci, ki se ponavljajo v istih ali različnih orakljih. Ker je povračilo osrednja Ezekielova tema, je razumljivo, da med takšne obrazce spadajo tudi klasične povračilne izjave: *darkam ber'ōšām nātattî* – »njihovo pot bom povrnil na njihovi glavi« (9, 10; 11, 21; 16, 43; 22, 31; podobno 7, 9; 17, 19; 1 Kn 8, 22 = 2 Krn 5, 23); *'iš kedarkâw 'ešpōt* – »vsakega bom sodil po njegovih potih« in zelo podobne različice (7, 3.7; 18, 30; 24, 14; 33, 20; 36, 19). Sicer je največkrat govor o »jezi in srdu«.

Ezekiel dalje preseneča po izredno velikem številu dolgih orakljev, ki so v strukturalnem in tematskem pogledu zelo homogeni. Zaradi organske povezanosti delov v celoto ni mogoče dobro doumeti sporočila, če ne upoštevamo dovolj celotne zgradbe določenega besedila. Tema o kazni se navadno strukturalno ozko prepleta s temo o krivdi. Zaradi tega je tu še prav posebno na mestu metoda t. i. celostne interpretacije (holistic interpretation), ki jo je M. Greenberg večinoma prepričljivo uporabil v svojem komentarju.<sup>2</sup> Seveda so besedila bolj ali manj kompleksna, zato je potreba po natančni strukturalni analizi večja ali manjša. Večinoma besedil ima zelo preprost in podoben opis enosmernega razmerja krivda/kazen. Takšnih ni potrebno posebej obravnavati; dovolj je, da jih tu samo navedemo.<sup>3</sup> Nekaj besedil pa obravnava povračilo v edinstvenih kombinacijah, ki kažejo v globino in širino Ezekielovih teoloških postulatov. Posebnega pomena so besedila, v katerih grozljivi-

<sup>1</sup> G. A. Cook, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (The International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, 1970), začne svoj komentar (str. 3) s povsem ustreznim generalnim naslovom: Part I. The Sins of Israel, and the Approaching Punishment: Chs. 1–24.

<sup>2</sup> G. Ezekiel, 1–20 (The Anchor Bible 22; Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1983), posebno uvod, str. 18–27: The Method of This Commentary: Holistic Interpretation: The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8–11; A Holistic Interpretation, *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman* (ed. J. L. Crenshaw – S. Sandmel; New York: Ktav Publishing House, 1980) 146–64. Drugi komentariji na splošno premalo upoštevajo zgradbo besedil in medsebojno razmerje delov v celoti.

<sup>3</sup> Gl. 3, 22–5, 17; 6, 1–4; 7, 1–27; 8, 1–18; 9, 1–11; 11, 1–25; 12, 1–16; 12, 17–20; 13, 1–23; 14, 1–11; 14, 12–23; 15, 1–8; 19, 1–14; 21, 1–22; 21, 23–37; 22, 1–16; 22, 17–22; 22, 23–31; 24, 1–14; 24, 15–27; 25, 1–17; 26, 1–21; 27, 1–36; 28, 1–29; 28, 20–24; 29, 1–16; 29, 17–21; 30, 1–19; 30, 20–26; 31, 1–18; 35, 1–36, 15; 38, 22; 39, 23–24; 44, 10. 12–13. Iz strukturalnih razlogov navajamo cele govorne enote, čeprav je povračilo oz. kazen izraženo le v nekaj ali celo le v enem verzuz oz. vrstici.

vo razmerje krivda ljudstva / kazen preraste v razmerje nezvestoba ljudstva in grozeča poguba / odrešenje zaradi lastnega Jahvejevega imena.<sup>4</sup>

### 3, 16–21; 33, 1–9 – čuvaj med življenjem in smrtjo

Znano je, da sta ti dve besedili zelo podobni, delno celo identični tako glede teme kakor sloga. Zaradi tega se novejši komentatorji srečujejo s težavnim vprašanjem, katera od obeh verzij je prvotna. Prevladuje mnenje, da je prvotno besedilo 33, 1–9. Ugotavljanje razlik med obema besediloma to tezo postavlja pod vprašaj in pokaže, da na to vprašanje sploh ni mogoče zanesljivo odgovoriti.<sup>5</sup> Toliko bolj velja, da je treba upoštevati sedanje stanje obeh besedil v celovitosti njunih struktur, da bi spoznali globino in širino sporočila.

#### a) 3, 16–21

Bog takole nagovarja preroka: »Sin človekov, postavil sem te za čuvaja hiši Izraelovi. Ko slišiš z mojih ust besedo, jih posvari v mojem imenu!« (17). Po tem uvodnem verzu imamo v besedilu dva dela: 18–19; 20–21. Oba imata kazuistično antitetično zgradbo. Vendar ni osnova antiteze povsem ista v obeh primerih. Skupna je antiteza »če ne svariš . . . // če svariš . . .«, ki velja preroku v vlogi čuvaja. Iz tega je razvidno, da je tema o čuvaju z dolžnostjo svaritve težišče celotnega besedila. Navedimo paralelno najprej prvo antitezo:

Če porečem krivičniku: »Gotovo umreš« in *ga ne posvariš in ne govoriš, da bi posvaril krivičnika* pred njegovim krivičnim potom in *ga ohranil pri življenju, umre krivičnik zaradi svoje krivde, a njegovo kri bom terjal iz tvojih rok.*

*Če pa posvariš krivičnika, pa se ne spreobrne od svoje krivičnosti in svojega zlobnega pota, umre v svoji krivdi, ti pa si rešil svoje življenje.*

V tej antitezi gre za usodo čuvaja. Ves poudarek je na njegovi dolžnosti, da krivičnika svari. Svariti mora tudi krivičnika, ki je zaradi vztrajanja v krivičnosti že zapisan smrti. Dolžnost, da svari v vsakem primeru, je preroku-čuvaju naložena celo za ceno življenja. Kako bi mogla biti bolj poudarjena resnost prerokovega poslanstva? Kaj je treba še dodati, da se vidi, kako Bog zares hoče rešiti svoje ljudstvo? Svarilo krivičnika je tudi zanj zadnja možnost reševanja. Če tudi na to ni odziva, krivičnika neizbežno čaka smrt. Ne more biti naključje, da je besedilo postavljeno na začetek prerokovega delovanja. Ezekielova knjiga izpričuje, da Bog vztrajno ponuja življenje svojemu ljudstvu. To pa si izbira smrt, ker napačno išče rešitev in pot v življenje. Povračilo je zadnja faza razmerja med Bogom in ljudstvom, a o njej končno odloča človek sam.

<sup>4</sup> Gl. W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblicher Kommentar 13/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) 877, k 36, 16–38: »Es ist nicht von der Barmherzigkeit, der Liebe, der Bundestreue, der heilschaffenden Gerechtigkeit Jahwes geredet. Dieses ganze Vokabular fehlt dem Buche Ez. *Hesed, rah<sup>m</sup>im, <sup>e</sup>munah, j<sup>e</sup>šū<sup>a</sup>h, ješa<sup>c</sup>, <sup>a</sup>habah* sucht man im Buche Ez vergeblich. *Se<sup>e</sup>daqah* und *emet* sind nur in streng iuristischer Verwendung belegt, ebenso ist *ahab* nur in 16 und 23 von den menschlichen Liebhabern ausgesagt. Nur das Verb *hōšī<sup>a</sup>* kommt dreimal vor (34, 22; 36, 29; 27, 23). Dafür regiert bei Ez Hinweis auf die Majestät Jahwes seiner Ehre und Herrlichkeit. Um dieses Erweises willen wird er sein Volk nicht preisgeben, sondern seine Ehre neu vor der Welt zur Geltung bringen. Einer Zeit und einem Volk, die meinten mutwillig mit Jahwe umgehen zu können, wird Jahwe in dieser seiner ganzen Majestät vorgehalten. Aus dieser Majestät kommt auch sein Rettungswerk an seinem Volke. Jahwe wird seinen grossen Namen, den sein Volk unter den Völkern in Verruf gebracht hatte, wieder als heilig erweisen, so dass die Völker es erkennen werden . . .« Gl. tudi H. Staudigel, *Die Begriffe Gerechtigkeit und Leben und das Problem der Gerechtigkeit Gottes bei Ezechiel* (Diss. Rostock, 1957).

<sup>5</sup> Prim. M. Greenberg, *Ezechiel, 1–20*, str. 87–97.

Druga antiteza se glasi nekoliko drugače:

Če se pravični odvrne od svoje pravičnosti in dela krivico, mu nastavim spotiko, da umre. *Če ga nisi svaril, umre zaradi svojega greha*, in njegova pravična dela, ki jih je storil, ne bodo v spominu, *a iz tvojih rok bom terjal njegovo kri*.

*Če pa si pravičnega posvaril*, naj ne greši, in on res ne greši več, *ostane pri življenju*, kajti dal se je posvariti, *in ti si rešil svoje življenje*.

V tem kazusu se pokaže učinkovitost čuvarjeve službe, toliko bolj tudi njena upravičenost. Odločilen je namreč sedanji trenutek, ne preteklost. Bog ne upošteva pravičnikovih preteklih del oz. pretekle zvestobe, če odpade. Toda pri pravičniku je še upanje, da spregleda in reši življenje. Čuvajevo svarilo mu je lahko v rešitev.

b) 33, 1–9

To besedilo ima drugačno globalno zgradbo in delno drugačno težišče. Osnovna razlika je v tem, da je prvi del (1–6) zgrajen na splošnem primeru čuvaja, ki si ga ogroženo mesto oz. ljudstvo samo izbere, da ga opozarja na nevarnost, drugi del (7–9) pa je aplikacija primere o čuvaju na preroka.

Prvi del posebno jasno kaže, da je izhodišče povračilno načelo. Ljudstvo je v krivdi, zato Bog pošilja »meč nad deželo«. Opis upošteva običajno reakcijo ljudi v primeru preteče sovražne vojske: izbere si čuvaja, da ga sovražnik ne bi presenetil. Če čuvaj izvršuje svojo nalogo, a kdo izmed ljudstva ne upošteva njegovega opozorila, izgubi življenje le po svoji krivdi; čuvaj je pred ljudstvom opravičen in torej varen. Če pa čuvaj ne opozori ljudstva na nevarnost, bosta življenje izgubila oba: neposvarjeni in čuvaj, ker ni svaril. Besedilo zrcali dvojni paradoks: prvič, ker se Bog sam predstavlja kot sovražnik krivičnega ljudstva; drugič, ker ta sovražnik sam postavi sovražnemu ljudstvu čuvaja, da ga svari pred njegovo maščevalnostjo. Ta dvojni paradoks je v resnici svojevrsten izraz skrajne božje zavzetosti do ljudstva; v tem pa je bistvo božje pravičnosti. Krivično ljudstvo lahko dejansko uživa odrešenjsko božjo pravičnost le, če se spreobrne in živi po njegovi postavi; v nasprotnem primeru zapade neizprosni zahtevi zakona povračila.

Aplikacija na preroka (7–9) preseneča, ker se v njej pojavlja le prvi kazu, ki ga poznamo iz 3. pogl. (18–19); krivičnik, ki vztraja v krivičnosti, umre v vsakem primeru. Toda čuvaj reši svoje življenje le, če ga svari. Takšen je videz ljudstva: nezvestoba brez resnične pripravljenosti za spreobrnjenje. Vendar prerok ve, da mora kljub temu storiti vso svojo dolžnost, ki jo ima kot čuvaj svojega, v smrt zapisanega ljudstva. Ker se zaveda nepreklicne božje zvestobe, zna upati tudi proti upanju.

### 16, 1–63; 23, 1–49 – božja pravičnost med povračilom in prizanesljivostjo

Obe besedili sta sestavljeni kot parabola. Glavni del ima v obeh poglavjih antitečno zgradbo<sup>6</sup>. Podobna je tudi tema: polarizacija med Jahvejevo dobroto in zvestobo ter neobzirno nezvestobo ljudstva. V obeh poglavjih je dovolj osnove za razpravljanje, kaj je prvotno besedilo in kaj morebiten kasnejši dodatek. Vendar nas zanima sedanje stanje besedil in njuni teološki postulati.

<sup>6</sup> Prim. J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984) 96–98.

Poglavje daje različne kriterije za členjenje v uvod (1–2) in tri dele: 3–43; 44–58; 59–63.

Prvi del je edinstvena stvaritev z veličastno antitetično zgradbo, ki ima štiri člene: 3–5; 6–14; 15–34; 35–43. Besedilo je parabola o Jeruzalemu z zgodbo o deklici, ki jo starši zavržejo že ob rojstvu, a se zanjo zavzame tujec; ta simbolizira Jahveja. Zgodba ima izrazito osebno noto, ker tujec ves čas pripoveduje o deklici z osebno prizadetostjo, neposredno v 2. osebi.

Antiteza je priostrena do zadnjih možnih skrajnosti. V prvem členu (3–5) je govor o presenetljivo nečastnem izvoru nesrečne deklice in o njeni usodi ob rojstvu:

Tvoj izvor in tvoj rod je iz kanaanske dežele, tvoj oče je Amorojec, tvoja mati je Hetejka. Na dan tvojega rojstva, ko si bila rojena, ti niso odrezali popka, te niso z vodo umili, da bi te očistili, te niso s soljo odrgnili, te niso v plenice povili. Nihče se ni milosrčno ozrl nate, da bi storil katero teh reči, in imel s teboj usmiljenje. Vržena si bila na dan svojega rojstva na polje, ker jim je mrzelo tvoje življenje.

V drugem členu (6–14) pripovedovalec govori o sebi. Ko je prišel mimo nesrečne deklice, ji je rešil življenje; značilna je njegova izrecna odločitev: »Živi!« (6). Kasneje jo je vzel za ženo in poskrbel za njeno kraljevsko dostojanstvo. Pripoved končuje: »Postala si silno lepa, sposobna za kraljevsko dostojanstvo. Glas o tebi je prodril med narode zaradi tvoje lepote; zakaj ta je bila dovršena, zaradi moje krasote, ki sem jo nate dal, govori vsemogočni Gospod« (13c–14). Antiteza med prvim in drugim členom je torej absolutna: na eni strani popolna zavrženost in obsojenost na smrt, na drugi strani izvolitev za kraljevsko dostojanstvo. Poanta je v tem, da deklico zavržejo prav starši, ki so po naravnem zakonu dolžni, da poskrbijo zanjo, med tem ko se je tujec usmili, jo izvoli za ženo in povzdigne v kraljico, čeprav nima do nje nobene obveznosti. S to antitezo je bilo mogoče bolj kakor s katerim koli drugim izraznim sredstvom pokazati, da je vse, življenje in ves sijaj kraljice, dar njenega moža, zato od nje vsak upravičeno pričakuje hvaležnost in zvestobo.

Toda zgodi se ravno nasprotno. Tretji, najdaljši člen (15–34) prinaša absolutno antitezo drugemu členu. Kraljica ni prav nič hvaležna. Nasprotno. Popolnoma se izneveri. Zapade malikovalski razvratnosti (15–22). Teka za ljubimci in v tem presega vse znane kategorije hotnic: »Vsem hotnicam se daje darilo, ti pa si dajala darila vsem svojim ljubimcem in jih s tem podkupovala, naj bi od vseh strani prihajali k tebi, da bi s teboj ljubimkali. V tvojem hotništvu se je pri tebi godilo ravno narobe kakor pri drugih ženskah. Nikdo ni tekel za tabo, ti si dajala hotniško plačilo, niso ga pa drugi dajali tebi. S teboj je bilo torej narobe« (33–34). Kot ljubimci so omenjeni Egipčani, Asirci in Kaldejci. Iz tega je razvidno, da ima pripovedovalec parabole v mislih nesmiselno politično paktiranje z omenjenimi ljudstvi.

Po vsem tem bralec že pričakuje, kakšen bo četrti člen (35–43). Tako skrajna nezvestoba kliče po neizprosni kazni. Povsem logično je, da bo četrti člen absolutna antiteza drugega člena: tam beremo o odločitvi, naj deklica živi, tu o okazu, naj jo sovražniki umorijo. Posebno impresivna je antiteza oblačenje // slačenje. V drugem členu beremo: »Oblekel sem te v pisano vezeno, ti obul čevlje iz delfine kože, te opasal s tančico in te ogrnil s svilo...« (10–13). V četrtem členu pa isti govori (37–40):

Zaradi tega, glej, zberem vse tvoje ljubimce, ki si jim bila všeč, vse, ki si jih ljubila, z vsemi tistimi, ki jih nisi marala. Da, zberem jih zoper tebe od vseh strani, razgalim pred njimi tvojo sramoto, da bodo videli vso tvojo goloto. Sodil ti bom po pravu za prešuštnice in morilke: nate pošljem svoj srd in svojo ljubosumnost, izročim te njihovi oblasti, da porušijo tvojo vzpetino in podro tvojo višino, ti slečejo tvoja oblačila, ti poberejo tvoje krasne dragotine in te pustijo nago in golo. Nato pripeljejo zoper tebe zbor, kamenjali te bodo in razsekali s svojimi meči.

Ta opis velja kot izrecna božja kazen, ki je povsem logičen postulat razžaljene božje pravičnosti, tj. božje dobrote in zvestobe. Če človek zlorablja božjo pravičnost, se ta spremeni v popolno nasprotje: v neizprosno sodno povračilo. V nadaljevanju je podan tudi razlog, tj. nehvaležnost: »Ker se nisi spomnila dni svoje mladosti in si me z vsem dražila, zato ti tudi jaz povrnem tvoje ravnanje na tvoji glavi (*darkēk b'er'ōš natattī*), govori vsemogočni Gospod« (43).

Iz načina pripovedi in iz drugih okoliščin je mogoče razbrati, da ima pripovedovalec pred očmi naravno zakonitost razmerja med Izraelom in drugimi narodi, ko govori o božji kazni. Izkustvo potrjuje, da si z nezvestim ravnanjem ni mogoče zagotoviti prijateljev. Domnevni prijatelji se prej ali slej pokažejo kot sovražniki, ki hočeš nočeš kot božje orodje maščujejo nezvestobo.

Drugi del 16. pogl. (44–58) je nova parabola o Jeruzalemu. Tudi tu ima povračilo osrednje mesto, ker je ves poudarek na zablodi Jeruzalema. Pripovedovalec to doseže s tem, da navede parabolo o treh sestrah. Za izhodišče vzame sestro, ki simbolizira Jeruzalem, na njeno levico postavi starejšo sestro Samarijo, na desnico pa mlajšo sestro Sodomo. Obe sestri je že zadela kazen zaradi njunih zablod.

Takšna je splošno sprejeta interpretacija. Toda sestra Jeruzalem ju po zablodi tako zanesljivo prekaša, da ji velja izjava: »Svoji sestri si postavila v stanje pravičnosti (*ʿešaddēqī*) zaradi vseh svojih gnusob, ki si jih zakrivila. Nosi torej sramoto tudi ti, ki si opravičila svoji sestri! Po tvojih grehih, s katerimi si se gnusneje pregrešila kakor onidve, sta pravičnejši od tebe. Torej se sramuj tudi ti in nosi svojo sramoto, ker si opravičila svoji sestri!« (51b–52).

Besedišče o »sramoti« očitno najprej označuje kazen. Podobno kakor nekoč Sodomo in Samarijo, je zdaj zadela kazen Jeruzalem, ki velja kot posebej izvoljeno mesto. Toliko bolj je sedanji Jeruzalem v sramoto pri vseh sosedih. Ko stoji s Sodomo in Samarijo pred sodiščem, zaradi svoje večje krivde paradokсно »opraviči« svoji sestri in jima je tako v tolažbo«(nhm) (54). Kljub temu kazen ni Jahvejeva poslednja beseda. V v. 53–58 je nakazana njegova prizanesljivost, saj hoče vse tri sestre po svoje rehabilitirati. Ker je Jeruzalem s svojimi večjimi grehi »opravičil« Sodomo in Samarijo, bo deležen večjega usmiljenja kakor oni dve. V tem pa bo zadnja osnova njegova večje sramote.

V tretjem delu celotnega besedila (59–63) je povsem jasno povedano, kako se bo manifestirala božja prizanesljivost. Ko ima Jahve v mislih preteklost, se spominja kazni za zablode: »Ravnal sem s teboj, kakor si ti ravnala (*cašīti 'ōtāk ka'ašer cašīt*), ti, ki si prezirala prisego in prelomila zavezo« (59). Pogled v prihodnost pa mu narekuje ravnanje po svobodi svoje zvestobe: »Vendar se bom spomnil svoje zaveze, ki sem jo sklenil s teboj v dneh tvoje mladosti, in sklenem s teboj večno zavezo. Da, sklenem svojo zavezo s teboj; tedaj boš spoznala, da sem jaz Gospod, da se osramo-

čena tega spomniš, in iz sramu nikdar več ne odpreš ust, ko ti vse odpustim, kar si zakrivila« (60–63).

Podobno kakor 20. pogl. in 33, 16–38 16. pogl. sklene z zmago božje zvestobe nad postulati povračilnega zakona. Bog končno hoče delovati neodvisno od človeških kvalitiet in se človeka usmili, da bo njegov odrešenjski načrt uresničen. Zadnja skrivnost božje pravičnosti je torej onkraj postulatov povračilne božje pravičnosti.

b) 23, 1–49

Besedilo tega poglavja je zanesljivo razčlenjeno v dva dela: 1–35; 36–49. Odprto je vprašanje, ali niso morda v. 28–35 kasnejši dodatek parabole 1–27. Osnova celotnega poglavja je alegorija o sestrah Oholi (Samariji) in Oholibi (Jeruzalemu).

Temeljna parabola (1–27) ima podobno antitetično zgradbo kakor 16, 1–43, le da je prvi antitetični par 2–4a//4b, ki v bistvu izraža isto kakor 16, 3–5//6–14, nesorazmerno kratek. Toliko daljši je tretji člen, ki v dveh oddelkih slika zablodo vsake sestre posebej (5–8; 11–21). Dolg je tudi četrti člen, ki govori o kazni (22–27). Ta člen dobi podaljšek v dveh dodatnih enotah (28–31; 32–35), ki vsaka zase govori o neizprosni kazni. Poudariti pa velja, da je vse od v. 22 do v. 35 govor o kazni mlajše sestre Oholibe. O kazni starejše sestre Ohole beremo že v vv. 9–10. Iz celotne pripovedi je razvidno, da je težišče besedila postavljeno na zgodovinsko in sedanjo usodo Jeruzalema; opis usode Samarije rabi kot ilustracija le-te.

Temeljna razlika med 16. in 23. pogl. je v opisu narave zablode: v 16. pogl. prevladuje vidik pogubne kanaanske religije, ki ji je zapadlo nehvaležno dekle; tu je govor le o pogubnem političnem in vojaškem paktiranju z Asirci, Egipčani in Babilonci. Kazen je podobna za obe sestri. O Oholi je rečeno (9–10): »Zato sem jo dal v roke njenim ljubimcem, v roke Asircem, za katere je gorela v sli. Ti so odgrnili njeno sramoto, vzeli njene sinove in njene hčere in njo samo ubili z mečem. Ona je postala ženam grozilno strašilo, ko so nad njo izvršili obsodbo.« Kazen Ohole je torej preteklost. Toda v v. 22–27 govori o prihodnji kazni Oholibe. Sklepni del opisa se glasi: »Slečejo ti tvoja oblačila in pobero tvoje dragotine. Tako storim konec tvojemu nečistovanju in tvojemu hotništvu, ki si se ga naučila v Egiptu, da ne povzdigneš več svojih oči k njim in se ne spomniš več Egipta« (26–27). Nad Jeruzalem bodo torej prišli vsi tisti, ki se jim je sam predajal.<sup>7</sup>

V nadaljnji enoti 28–31 imamo v bistvu ponovitev napovedi kazni iz predhodnih v. 22–27, v enoti 32–35 pa se pojavi pesniški izliv povračilnega postulata:

Pila boš čašo svoje sestre,  
ki je globoka in široka;  
Zasmehovana in zasramovana boš,  
ker mnogo drži;  
polna boš pijanosti in skrbi.  
Čaša groze in grozote  
je čaša tvoje sestre Samarije;  
pila jo boš in jo izsrkala,  
razbila ga boš z zobmi  
in raztrgala si boš prsi . . .

<sup>7</sup> Gl. W. Zimmerli, *Ezechiel*, 551: »Im Gericht wird das ganze Grauen dessen über sie kommen, dem sie sich verkauft hat. Gott braucht keine Engel vom Himmel, er richtet den Menschen durch das, was dieser sich in seiner eigenen gottlosen Liebe selber gewählt hat«.

Drugi veliki del 23. pogl. (36–49) ima značilni uvod: »Sin človekov, če hočeš obsoditi Oholo in Oholibo, jima pokaži njune gnusobe!« (36; prim. 16, 2; 20, 4; 22,2). V nadaljevanju govori o malikovanju, oskrunitvi svetišča in sobote ter splošni nezvestobi. Temu sledi napoved neizprosne kazni (a45–49), ki daje celotnemu poglavju – za razliko od 16. poglavja – pečat povračilnega zakona:

Toda pravični možje ju bodo sodili po pravu o prešuštnicah in po pravu o morilkah; zakaj prešuštnici sta in kri se drži njunih rok. Zakaj tako govori vsemogočni Gospod: Naj se skliče proti njima ljudski zbor in naj ju izroči v strahovanje in plen; ljudski zbor naj ju kamna in razseka s svojimi meči. Njune sinove in njune hčere naj pomore in njune hiše požgo z ognjem. Tako storim konec nesramnosti v deželi; to bo vsem ženam v svarilo, da ne bodo delale nesramnosti kakor vedve. Vajino nesramnost spravim nad vaju in nosili bosta grehe s svojimi maliki. Tedaj spoznate, da sem jaz vsemogočni Gospod.

### 17, 1–21 – kazen za dvojno prelomitev zvestobe

Besedilo je razčlenjeno v dva velika dela: 1–10; 11–21.<sup>8</sup> Glede zgradbe pomeni edinstveno stvaritev ne le v okviru Ezekielove knjige, temveč celotne Stare zaveze. Prvi del (1–10) je fabula, drugi del (11–21) razlaga. Fabula je sestavljena v poeziji, razlaga v prozi. Ker je tema fabule v bistvu univerzalna, vsakemu neposredno razvidna zakonitost v naravnem svetu, je tudi temeljno sporočilo neposredno razvidno in univerzalno, vendar nedoločljivo glede na čas, subjekte in zgodovinske okoliščine. Pričujoča razlaga pa razkriva prav to in kaže, da prerok izhaja iz čisto določenih zgodovinskih razmer.

Fabula je razčlenjena na tri dele: 3b–6; 7–8; 9–10. V uvodu (1–3a) imamo najprej značilen razodetven obrazec (revelation formula) in naročilo, naj prerok zastavi uganko (*hidāh*) oz. priliko (*māšāl*), pa tudi poslančev obrazec (messenger formula) »Tako govori vsemogočni Gospod«. V prvem členu (3b–6) je govor o velikem orlu, ki izvrši dve dejanji. Najprej v Libanonu odtrga vrh cedre in ga postavi v trgovsko mesto v Kanaanu. Potem vzame od semena dežele in ga vsadi v rodovitni zemlji ob obilni vodi, »da bi vzraslo in postalo bohotna vinska trta, nizke rasti; njene veje naj bi se obračale k njemu, njene korenine pa ostale pod njim« (6). Bralec ne more spregledati izrecnega poudarka, da orel upošteva vso naravno zakonitost rastline, ko jo sadi, čeprav je to samo po sebi umevno: vinska trta bo uspevala le, če bo korenine poganjala navzdol in bo (glede na suhe klimatske razmere) ostala nizka.

V drugem členu (7–8) je govor o drugem orlu, ki pa ni nič dejaven. Daje le povod, da začne skrbno vsajena in zavarovana vinska trta proti vsej naravni zakonitosti k njemu iztezati ne le veje, temveč tudi korenine. Zaradi tega nesmiselnega početja obstaja med prvim in drugim členom diametralno antitetično razmerje.<sup>9</sup> V nasprotju sta si smotrno ravnanje in namen prvega orla ter nesmiselno ravnanje vinske trte.

V tretjem členu (9–10) pesnik izhaja iz te antiteze in dvakrat zastavi vprašanje, na katero mora vsak negativno odgovoriti: »Bo li uspevala?« (9. 10). Ker trta ravna v nasprotju z naravnimi zakoni in z izrecno voljo svojega varuha, bosta oba poskr-

<sup>8</sup> V nasprotju z večino drugih razlagalcev M. Greenberg, *Ezekiel, 1–20*, str. 307–24, tudi v. 2–24 razume kot integralni del enotno zasnovanega celotnega 17. pogl.

<sup>9</sup> Gl. J. Krašovec, *Antitehtic Structure*, 98–102.

bela za njen propad: orel bo trto zlahka izruval, ker se bo že ob lahnem vzhodnem vetru posušila.

Razlaga fabule (11–21) se začne z neposrednim nagovorom uporne Izraelove hiše. Takoj nam predoča zgodovinske razmere, ki jih simbolizira fabula (12–15); prvi orel pomeni babilonskega kralja Nabukadnesarja, drugi Egipt, vrh cedre kralja Jojahina, ki ga je babilonski kralj vzela za talca v Babilon, vinska trta novega kralja Sedekija (Matanja), ki ga je isti kralj postavil v Jeruzalemu namesto Jojahina in ga je prisilil, da je z njim zaprisegel zavezo. Sedekija se je kljub zaprisegi uprl babilonskemu kralju in pri tem iskal pomoč v Egiptu. Kakšen bo izid Sedekijevega dejanja, naravnost pove razlaga fabule v v. 15b–18:

Ali bo uspel? Ali se bo rešil, kdor je to storil? Prelomil je zavezo (*b'erit*), bo li srečno ubežal? Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, v kraju kralja, ki ga je postavil za kralja, čigar prisego je prezrl in čigar zavezo je prelomil, pri njem bo umrl sredi Babilona. Faraon pa ne bo z veliko vojsko in mnogoštevilno množico delal zanj v boju . . .

Bralec najbrž sprejema to napoved z mešanimi občutki. Razumljivo je, da mogočni babilonski kralj ne bo prizanesel nezvestemu vazalu. Sedekijeva kratkovidnost priča, da se mu je uprl. Toda zakaj Bog sam neizprosno napoveduje kazen, ko gre vendar za upor neznošnemu tiranu? Mar zaprisega, ki jo komu vsili tiran, obvezuje celo pred Bogom? Sklepni del razlage (19–21) samo še poveča pomislek. Zdaj Bog zavezo z babilonskim kraljem razume kot zavezo s samim seboj, v tem pa najde svoj razlog za neizprosno napoved kazni:

Zato (*laken*) tako govori vsemogočni Gospod: »Kakor resnično živim, meni dano prisego, ki jo je prezrl, in z menoj sklenjeno zavezo, ki jo je prelomil, mu povrnem na njegovi glavi. Razprostem svojo mrežo čezenj, da se ujame v moji zanki. V Babilon ga privedem in ondi ga bom sodil zaradi nezvestobe, ki jo je zagrešil zoper mene. Vsi njegovi izbrani vojaki v vseh njegovih krdelih popadajo pod mečem in preostali se razkropé na vse vetrove. Tedaj spoznate, da sem jaz, Gospod, to govoril.

Razlagalci soglašajo, da so v. 19–21 višek celotnega besedila. Precej splošno je tudi prepričanje, da po Ezekielu tudi vsiljena zaprisega obvezuje, ker se je kralj pri prisegi skliceval na Jahveja.<sup>10</sup> M. Greenberg pa se temu naziranju upira in se tudi tu sklicuje na posebnost literarne vrste, ki je uganka oz. primera. V fabuli in v prvem delu interpretacije vidi alegoričen pomen:

Both fable and its earthly interpretation are suddenly transposed into an allegory of the relation between God and (the king of) Judah. The earthly suzerain, Nebuchadnezzar, will not let rebellious Zedekiah get away with his treachery, how much less will the divine sovereign countenance the Judahites' breach of faith with him . . . Events on the two planes are indeed parallel and simultaneous; for his own reasons Nebuchadnezzar will punish the Judahite rebel, but in so doing he will (all unknown to him) be executing the design of the divine architect of history upon the king responsible for violation of his covenant with Judah.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Pri tem se med drugim lahko opirajo na poročilo o Sedekiju v 2 Krn 36, 13, kjer je rečeno, da »se je izneveril kralju Nebukadnesarju, ki ga je bil pri Bogu zaprisegel k zvestobi«. Prim. Predvsem M. Tsevat, *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel*, JBL 78 (1959) 199–204.

<sup>11</sup> Gl. *Ezekiel, 1–20*, str. 322–23. K interpretaciji oblike in pomena gl. tudi A. Ravlin, *The Parable of the Eagles, the Cedar and the Vine* (v hebrejščini), *Beth Mikra* 54 (1973) 342–59; H. Simian-Ofre, *Ez 17, 1–10 como enigma y parábola*, *Biblica* 65 (1984) 27–43.



Zaradi nenavadne alegorične narave besedila ni mogoče zanesljivo soditi, katero stališče je bolj pravilno. Vendar v vsakem primeru velja, da je težišče celotnega besedila zares na zadnjih treh verzih (19–21), tj. na napovedi neizprosne božje kazni za človekovo nezvestobo v razmerju do Boga.

### 18, 1–32; 33, 10–20 – le v spreobrnjenju je rešitev pred povračilno kaznijo

Med tema besediloma obstaja podobna tematična in slogovna sorodnost kakor med 3, 16–21 in 33, 1–9. Natančnejša primerjava seveda pokaže tudi razlike. To pride najbolj do veljave, če obravnavamo besedili vsako posebej in upoštevamo predvsem njegovo celoto. Temeljni poudarki so razvidni le, ako imamo pred očmi celotno zgradbo besedila v organskem spoju vseh členov, predvsem tistih, ki se ponavljajo.

#### a) 18, 1–32

Besedilo lahko razčlenimo v uvod (1–4), prvi glavni del (5–20), drugi glavni del (21–29) in sklep (30–32). Izhodišče celotnega besedila je božji protest v v. 2–4:

Kaj vam je, da uporabljate v Izraelovi deželi ta pregovor: »Očetje so jedli kisló grozdje in zobje otrok imajo skomino?« Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, nikar ne rabite več tega pregovora v Izraelu! Glejte, vse duše so moje; duša očetova kakor duša sinova, moji sta! Duša, ki greši, umre.

Ta izjava je v nasprotju z nekaterimi slovitimi starozaveznimi besedili, ki izražajo kolektivno božje povračilo. V 2 Mz 20, 5 (prim. 5 Mz 5, 9–10; Jer 18, 21; 32, 18; Job 27, 14) beremo:

Ne moli jih (drugih bogov) in jim ne služi! Kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki pokorim krivdo očetovo na sinovih do tretjega in četrtega rodu tistih, ki me sovražijo, izkazujem pa milost do tisočerega rodu onih, ki me ljubijo in moje zapovedi spolnjujejo.

Posebno pozornost zasluži še tožba v Žal 5, 7:

Naši očetje so grešili in jih ni več,  
mi pa nosimo njih krivde.

V pričujočem besedilu se Ezekiel odločno upira kolektivnemu povračilnemu načelu, podobno kakor Jeremija v 31, 29–30. V kazuističnem legalnem slogu v prvem delu govori o usodi treh generacij: oče // njegov sin // sinov sin. V prvem členu (5–9) pravi: »Če je kdo pravičen in dela, kar je prav in pravično . . . po mojih zakonih živi, pazi na moje pravice in jih izvršuje, ta je pravičen (*saddiq hû*), on bo živel, govori vsemogočni Gospod.«

Drugi člen (10–13) je radikalna antiteza prvega člena: »Če ima kdo nasilnega sina, ki preliava kri . . . Ne, ne bo živel! Ker je počenjal vse te gnusobe, mora gotovo umreti; njegova kri bo nad njim.« V tretjem členu (14–20) je v istem smislu govor o pozitivni usodi pravičnega sina v nasprotju s krivičnim očetom. Sklepni verz (20) pa vse skupaj sintetično podkrepi: »Tisti, ki greši, bo umrl. Sin ne bo trpel za očetovo krivdo, in oče ne bo trpel za sinovo krivdo. Pravičnost se bo prištela pravičnemu, in krivičnost se bo prištela krivičnemu.«

V drugem delu 16. pogl. se temi o povračilu pridruži še tema o spreobrnjenju. Slog je tudi tu kazuističen. Vendar ni več govor o treh, temveč o dveh primerih. Prerok govori o antitezi krivičnih (21–23) // pravični (24–25): če se krivičnik odvrne od svojih grehov, bo živel; če se pa pravični odvrne od svoje pravičnosti.

mora umreti. V tretjem členu drugega dela (26–29) se ta antiteza ponovi. Iz v. 25 in 29 je razvidno, zakaj ta ponovitev; prerok hoče s svojimi primeri poudariti pravilnost božjega ravnanja s človekom: »Pa porečete: 'Gospodova pot ni pravilna'. Slišite vendar, hiša Izraelova; moja pot da ni pravilna? Niso li vaše poti nepravilne?« (25); »Vendar pravi Izraelova hiša: 'Gospodova pot ni pravilna.' Moje poti da niso pravilne, hiša Izraelova? Niso li vaše poti nepravilne?« (29).

Sklepni del (30–32) se začne s povračilno temo: »Zato bom vsakega izmed vas sodil po njegovih potih . . .« Vendar ni težišče tukaj. Grožnja povračila je podrejena spodbudi k spreobrnjenju. Izraelsko ljudstvo se naj odvrne od svojih grehov, naredi si naj novo srce in novega duha. Podobno kakor v v. 23 sklene (32): »Kajti ni mi všeč smrt tega, ki naj umre, govori vsemogočni Gospod. Spreobrnite se torej, da boste živeli!«

Iz drugega dela celotnega besedila (21–29), posebno pa iz sklepnega dela (30–32), je jasno razvidno, da povračilo ni osrednja tema, ker ni namen prerokovega sporočila. Prerok sicer izhaja iz prepričanja, da ljudstvo tiči v krivdi. Zaveda se veljavnosti povračilnega načela in zato zapisanosti ljudstva v smrt. Vendar vidi možnost izhoda, samo eno: spreobrnjenje. Načelo njegovega sporočila je torej stalna pripravljenost Boga, da odpusti ljudstvu, ki se spreobrne. Prav to načelo mu narekuje tezo o individualnem povračilu proti tezi o kolektivnem povračilu. Glede na položaj, v katerem prerok nastopa, to pomeni, da ljudstvo ne trpi izgnanstva in pustošenja zaradi krivde očetov, temveč zaradi svoje krivde. Sedanje temačno stanje torej ni sad božje krivičnosti, temveč krivičnosti ljudstva. Vendar za Boga to ne pomeni dokončne obsodbe, temveč razlog nujne spodbude. Zgradba besedila kaže nezadržno stopnjevanje misli in čustva do poslednje spodbude: »Spreobrnite se torej, da boste živeli!« (32).

Polarizacija med kolektivnim in individualnim pojmovanjem povračila nam po vsem tem načelno pove, da mora imeti domneva o kolektivnem povračilu določeno upravičenost, a ji postavlja ta meje možnost spreobrnjenja in stalna božja pripravljenost, da človeku odpusti. V luči Boga stvarnika oz. Boga odrešenjske zgodovine je končno sprejemljiva le domneva o individualnem povračilu. V sedANJI stiski pomeni to spoznanje odločilno možnost klica k spreobrnjenju na eni strani, na drugi pa vere v božjo pravičnost, tj. v božjo prizanesljivost in obljubo. Načelo o povračilu ima v tem trenutku podrejeno vzgojno vlogo. Ezekiel sicer govori o nepopravljivi upornosti ljudstva in nepopustljivi božji kazni, vendar mu to spoznanje narekuje prepričanje, da človek vendarle lahko izboljša življenjsko pot. »Naredite si novo srce in novega duha« (31) na tem mestu ne zveni zgolj kot božje delo kakor v 36, 26. Neizprosno teoretično načelo o pravičnem božjem povračilu preseže preroška vnema spodbude k spreobrnjenju. Absolutnost povračila se diferencira s kazniističnim slogom. V brezupno sedanost znova zasije luč upanja za domnevno izgubljeno ljudstvo. Bog ostane še naprej zvest svojemu ljudstvu. Preteklost v človekovi usodi nima bistvene vloge. Pretekla krivičnost je pozabljena, če zdaj nastopi pravičnost. Toda prav tako je pozabljena pretekla pravičnost, če zdaj nastopi krivičnost. V luči božje svetosti je odločilen sedanji trenutek. Ta velja kot obljuba. Vendar ni mogoče obljube nikoli ločiti od svarila.

b) 33, 10–20

Močna zasidranost prepričanja oz. vere v kolektivno božjo povračilo tako pri Izraelcih kakor pri njihovih sosedih je že sama razlog, da je moralo biti besedilo 18.

pogl. zelo zapaženo. Kako velikega pomena so bili novi poudarki za Ezekielia, je pa razvidno predvsem iz paralele v 33, 10–20. Tu se ponovijo temeljni poudarki 18. pogl.; ponovi se tudi kazuistični slog. Vendar za izhodišče ne služi pregovor iz 18, 2, temveč tožba: »Naši prestopki in naši grehi so nad nami, ginemo zaradi njih; kako bi mogli živeti?« (33, 10). Tudi tu zasluži posebno pozornost odločen nastop proti dvomu o božji pravičnosti. V v. 17–20 beremo:

Vendar pravijo sinovi tvojega ljudstva: »Gospodova pot ni pravilna.« A njihova pot ni pravilna. Če se pravični odvrne od svoje pravičnosti in počenja hudobijo, mora zaradi tega umreti. Če pa se krivičnik odvrne od svoje krivičnosti in ravna prav in pravično, ostane zaradi tega pri življenju. In vendar pravite: »Gospodova pot ni pravilna.« Vsakega izmed Vas bom sodil po njegovih potih, hiša Izraelova.

Za Ezekielia je značilno ponavljanje mnogih izjav; v kazuističnih govorih 3, 16–21; 18, 1–32; 33, 1–9. 10–20 so posebno očitna. Kljub temu tudi tu celotna zgradba posameznih besedil občutna variira. Torej velja, da prerok tudi staro vino naliva v nove posode.<sup>12</sup>

## **20, 1–44; 36, 16–38 – odrešenjska božja zvestoba je nad postulati povračilne pravičnosti**

Razlagalcj soglašajo, da sta besedili nastali v različnih zgodovinskih razmerah. 20, 1–44 zrcali razmere neposredno pred padcem Jeruzalema. 36, 16–38 pa že kaže odmev na tragedijo izgnanstva. V elementarnem nemiru, ki zajame ljudstvo, se porajajo najrazličnejše razlage vzrokov nesreče. Pojavi se tudi kriza vere v božjo pravičnost, češ da je odpovedal Bog sam. Ezekiel nastopi kot apologet božje pravičnosti in tokrat razkriva najbolj paradoksalne vidike razmerja med zakonom povračila in nepreklicno odrešenjsko božjo voljo. V pričujočih besedilih posebno močno odmeva namen dialektičnega božjega ravnanja z njegovim ljudstvom: »Tedaj spoznajo, da sem jaz Gospod.«

### *a) 20, 1–44*

Besedilo je načrtno razčlenjeno v uvod (1–4) in dva velika dela (5–29; 30–40). Uvod nakazuje okoliščine in smer oraklja. Starešine pridejo, da bi »vprašali Gospoda«. To očitno pomeni izzivanje Boga, češ da je on odgovoren za obstoječe razmere. V. 2–4 izražajo odziv na izzivanje: »Tedaj mi je prišla beseda Gospodova takole: Sin človekov, govori Izraelovim starešinam in jim povej: Tako govori vsemogočni Gospod: Ste li prišli, da bi me vprašali? Kakor resnično živim, ne dam se od vas vprašati, govori vsemogočni Gospod. Ali jim hočeš soditi, ali jim hočeš izreči sodbo, sin človekov? Oznani jim gnusobe njihovih očetov!«

Prvi del (5–29) govori o gnusobah očetov in o božjem odzivu nanje v štirih stopnjah: Egipt (5–10), puščava s prvo generacijo (11–17), puščava z drugo generacijo (18–26), obljubljeni dežela (27–29). Opis prvih treh stopenj ima zelo podobno zgradbo. Povsod imamo zaporedje: božji poziv ljudstvu k zvestobi z morebitnimi obljubami in svarili, upornost ljudstva, božji odziv z namenom povračilne sodbe z ravnanjem po lastnem nagibu. Za našo študijo je pomembno predvsem zaporedje: upor / povračilo / prizanesljivost zaradi lastnega imena (7–9. 13–14. 21–22). Poglejmo si prvi primer:

<sup>12</sup> Prim. M. Greenberg, *Ezekiel, 1–20*, str. 338: »The reuse and combination of elements of ch. 18 in the mosaic of ch. 33 is a good example of Ezekiel's practice of both mixing wines and putting old wine into new bottles«.

*A bili so uporni proti meni* in me niso hoteli poslušati. Niso vrgli od sebe ostudnih malikov, ki so ugajali njihovim očem, in se niso odrekli egiptovskim malikom. *Tedaj sem mislil izliti srd nanje*, da stresem svojo jezo nanje sredi egiptovske dežele. *Toda ravnal sem zaradi svojega imena (lema'an šemi)*, da se ne bi skrunilo pred očmi narodov, med katerimi so živeli, vpricho katerih sem se jim pokazal, da jih izpeljem iz egiptovske dežele.

V drugem in tretjem členu se pričujoče zaporedje še enkrat adverzativno preokrene zaradi povračilne zahteve (15–16; 23–26). Razlika med drugim in tretjim členom pa je v tem, da v drugem členu povračilni sklep zopet premaga postulat božje prizanesljivosti (17), medtem ko se tretji člen konča s povračilnim sklepom. V v. 17 beremo: »A moje oko jim je prizaneslo, da jih nisem uničil in jih nisem iztrebil v puščavi;« v v. 25–26 pa zasledimo povsem nasproten božji poseg, ki privede ljudstvo v brezizhodnost:

Tako sem jim tudi jaz dal zakone, ki niso bili dobri, in uredbe, po katerih niso mogli živeti. Dal sem, da so s svojimi daritvenimi darovi postali nečisti s tem, da so vse prvorojeno pošiljali skozi ogenj, da bi jih tako navdal z grozo, da spoznajo, da sem jaz Gospod.

Četrti člen povsem v skladu s tem božjim posegom navaja le zaporedje: delo božje zvestobe / odpad ljudstva s kultom na višinah: »Pripeljal sem jih v deželo, ki sem jim s prisego obljubil, da jim jo dam. Oni pa so darovali, kjerkoli so zagledali visok grič ali košato drevo . . .« (28–29).

Kakšen bo po vsem tem ton v drugem delu (30–44)?

Napočil je čas za kritiko sedanje generacije, zato se sodna vnema stopnjuje. Značilen je uvodni del (30–31): »Zato reci hiši Izraelovi: Tako govori vsemogočni Gospod: Ali se ne oskrunjate po navadi svojih očetov in ne uganjate hotništva z ostudnimi maliki? Ko prinašate svoje daritvene darove, ko pošiljate svoje otroke skozi ogenj, se oskrunjate z vsemi svojimi maliki do današnjega dne. In jaz naj pustim, da me vprašujete, hiša Izraelova? Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, ne bom se dal od vas vprašati!« Iz drugega dela je razvidno, da opis pretekle zgodovine v prvem delu rabi za ilustracijo neprekinjene nezvestobe izvoljenega ljudstva. Sedanja generacija ni nič boljša, kakor je bila pretekla. Nasprotno. Zato nesreča Jeruzalema ne more veljati kot dokaz božje nezvestobe. Sedanji položaj je logična posledica stopnjevanja nezvestobe ljudstva vse do odločitve: »Hočemo biti kakor narodi . . .« (32)<sup>13</sup>

Kljub vsemu temu ni povračilna sodba zadnja Jahvejeva beseda. Jahve v nobenem primeru noče zavreči svojega ljudstva. Nasprotno. Čim bolj se ljudstvo oddaljuje od njega in hoče uveljavljati svojo voljo po vzorih drugih ljudstev, tem bolj ga Jahve zahteva zase, da mu vlada kot edini kralj (33–37). V v. 35–38 beremo:

Popeljem vas v puščavo ljudstev, in tam se bom pravdal z vami iz obličja v obličje. Kakor sem se pravdal z vašimi očeti v puščavi egiptovske dežele, tako se bom pravdal z vami, govori vsemogočni Gospod. Dal bom, da boste prešli pod palico, in vas prisilim v vezi zaveze. Ločim izmed vas tiste, ki so se uprli zoper mene in so odpadli od mene. Iz dežele, kjer so bivali kot tujci, jih odpeljem, a v deželo Izraelovo ne pridejo, da spoznate, da sem jaz Gospod.

<sup>13</sup> Ta stavek spominja na znano zahtevo po kralju v Samuelovem času: »Tudi mi bodimo, kakor so vsi narodi . . .« (1 Sam 8, 20). V Jahvejevih očeh to pomeni zavračanje božjega kraljestva. V 1 Sam 8, 8 beremo: »Gospod je rekel Samuelu: 'Poslušaj glas ljudstva v vsem, kar ti pravijo; kajti niso zavrgli tebe, ampak mene so zavrgli, da naj ne kraljujem nad njimi.«

Jahve hoče torej rešiti svoje ljudstvo. Pogubi pušča le tiste, ki do konca vztrajajo v slepem uporu. Druge bo dobrotno sprejel (glagol *rāsāh* v 40–41), da se izkaže svetega pred narodi (41). Brez njihovih zaslug jih bo znova pripeljal v obljubljeni deželo. Tako bo ravnal zgolj iz motivov svoje pravičnosti zaradi svojega imena (42–44):

Tedaj boste spoznali, da sem jaz Gospod, ko vas pripeljem v deželo Izraelcev, v deželo, ki sem jo vašim očetom s prisego obljubil, da jim jo dam. Tam se boste spomnili svojih potov in vseh svojih dejanj, s katerimi ste se oskrunjali.

Samí sebi se boste studili zaradi vseh svojih hudobij, ki ste jih zakrivali. Tedaj boste spoznali, da sem jaz Gospod, ko bom z vami ravnal zaradi svojega imena (*ʿemacān šemī*), ne po vaših hudobnih potih in po vaših zlobnih delih, hiša Izraelova, govori vsemogočni Gospod.

Po vsem tem je jasno, da pomeni pričujoči orakelj v vsakem pogledu najbolj veličastno manifestacijo božje pravičnosti. Do skrajnosti priostrena antiteza med človeško in božjo pravičnostjo kaže upornemu človeštvu svetlo prihodnost, ki je onkraj njegovih možnosti, vendar v skladu z njegovimi skritimi slutnjami in željami. Bog je zgodovini določil pozitiven namen in nič ne more preprečiti, da ga ne bi uresničil. Postulat božje zvestobe kljub človekovi nezvestobi je poudarjen tako močno, da se zdi, kakor da mora prenehati človekova beseda. To je seveda le videz. V resnici pa še vedno velja, da Bog končno le prepušča zakonu povračila vsakega, ki hoče uveljaviti svojo uporno voljo. Prihodnost ohrani svetlo smer zaradi prepričanja, da bo vsaj ostanek spoznal rešitev iz božje pravičnosti in se je bo oklenil z odprtim srcem. Seveda bo tudi to končno božje delo.

#### b) 36, 16–38

Pričujoči orakelj so narekovali isti teološki postulati. Tudi izhodišče je v bistvu isto. Takoj na začetku je govor o nezvestobi ljudstva v lastni deželi, temu pa sledi izjava o nepopustljivi povračilni božji pravičnosti (18–19):

Tedaj sem izlil svoj srd nadnje zaradi krvi, ki so jo prelili v deželi, in zaradi njihovih malikov, s katerimi so jo oskrunili. Razkropil sem jih med narode in razpršeni so bili po deželah; *po njihovem ravnanju in po njihovih delih sem jih sodil*.

Posebno pozornost zbuja pripisovanje izgnanstva povračilni božji pravičnosti. Še bolj pa ugotavljanje, da ima izgnanstvo posledice tudi za Jahveja; pomeni namreč oskrnjenje svetega božjega imena med narodi. V v. 20 beremo:

Tako so prišli k narodom. Kamor so prišli, so oskrunili moje sveto ime (*šēm qodšī*), ker se je o njih reklo: »To je ljudstvo Gospodovo, in vendar so morali oditi iz njegove dežele.«

Zdaj nastane odločilen preokret, ki je brez paralele. Jahve ne ukrepa le po načelu »*ʿemacān šemī* zaradi mojega imena«, temveč po načelu »*al (le) šēm qodšī* – »zaradi mojega svetega imena« (21. 22). Bog hoče svoje ime spet posvetiti (23: *wəqiddaštī et – šemī* . . .) Iz tega razloga Bog obžaluje (*hml*) svojo preteklo sodno pravičnost (21). Obžalovanje sicer povsem pravičnega povračila, ki je zadelo ljudstvo, pa pomeni najbolj resnično zmago božje pravičnosti. S tem se je Stvarnik neskončno dvignil nad stvarstvo in zableščal v polnosti svoje svobode: »Ne storim tega zaradi vas, hiša Izraelova, temveč zaradi svojega svetega imena . . .« (22).

Novj božji sklep kaže onkraj zgolj človeškega izkustva. Bog bo človeka popolnoma preustvaril, da ne bo več potrebna povračilna božja pravičnost. Nastalo bo novo božje ljudstvo in Jahve bo zares lahko njegov Bog (24–29). Vse to se bo zgodilo

izključno iz zakonitosti božje zvestobe, ki je najbolj zanesljiv dokaz za božjo pravičnost. V v. 31–32 beremo:

Tedaj se spomnite svojega hudobnega ravnanja in svojih del, ki niso bila dobra; sami sebi se boste studili zaradi svojih krivd in svojih gnusob. Ne storim tega zaradi vas, govori vsemogočni Gospod, to vam bodi znano! Sramujte in zardevajte zaradi svojega ravnanja, hiša Izraelova!

Slovesen, čeprav nič patetičen ton, se nadaljuje. Dežela bo zopet zacvetela, razdejana mesta bodo zopet pozidali. Vse se bo zgodilo, da narodi spoznajo, da je Jahve Gospod.

#### **Povzetek: Jože Krašovec, Božje povračilo v Ezekielovi knjigi**

V Ezekielovi knjigi je božje povračilo zelo osrednja tema in se pojavlja v najrazličnejših oblikah. V vrsti preroških govorov pride do veljave neizprosna zahteva po božji kazni oz. maščevanju nad pregrehami Izraela oz. narodov. Mnogo večjo pozornost zbuje govor, v katerih pride do veljave načelo, da se mora ljudstvo pokoriti za svojo krivdo, kakor tudi sporočilo o božjem usmiljenju in odpuščanju, če se ljudstvo spokori. V pričujoči razpravi avtor natančneje raziskuje vsa obsežnejša besedila, v katerih prevladuje tema o božjem povračilu in je izražena v posebno izvirnih teoloških in literarnih konstrukcijah: 3, 16–21 + 33, 1–9 + 16, 1–63 + 23, 1–49; 17, 1–21; 18, 1–32 + 33, 10–20; 20, 1–41 + 36, 16–38.

#### **Summary: Jože Krašovec, God's Retribution in Ezekiel**

In Ezekiel God's retribution is a central theme and it appears in different forms. In a number of prophetic speeches there is emphasized a relentless demand for God's punishment and His revenge for the sins of Israel and other nations. Much more interesting are the speeches containing the principle that the people must atone for their sins as well as the message of God's mercy and forgiveness if the people repent. In the present paper the author investigates in detail all longer texts wherein there prevails the theme of God' retribution and is expressed by specially original theological and literary constructions: Ezek 3. 16–21 end 33. 1–9; 16. 1–63 end 23. 1–49; 17. 1–21; 18. 1–32 end 33. 10–20; 20. 1–44 end 36. 16–38.

## Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let

Prva leta po drugi svetovni vojni so za našo katehezo usodna prelomnica. V začetku petdesetih let lahko govorimo o pravi ničelni točki kateheze. Pošli so stari, predvojni in medvojni učbeniki, novi niso izhajali. Katehete pa so pestile še druge težave in skrbi pri poučevanju verouka v šoli zatem v novonastalih, zato pa neurejenih razmerah župnijske kateheze. Vse to pa je le predhodnica druge, večje in globlje krize, ki zajame katehezo v evropskem in svetovnem merilu.

Zahodna družba po eni strani še vsa sloni na tisočletni krščanski in humanistični tradiciji, po drugi pa se izgublja v razvodenelosti, izvotljenju ter zavračanju mnogih doslej najsvetejših načel. Kot primer naj velja vernost, ki več ne prežema javnega življenja, šibkost družinskih vezi, (ne)spoštovanje življenja nasploh in še nerojenega življenja posebej, emancipacija žene, ki jo odtujaže njej sami, nasilje vseh vrst itd.

Ne moremo se tu poglobljati v vzroke, ki so privedli do tolikšnega razkoraka. Vsekakor so posledice nekakšne prekinitve komuniciranja in dialoga med svetom in Cerkvijo očitne in velike. Ob teh dejstvih se kateheza resno sprašuje o svoji dosedanja učinkovitosti in o načinih ter možnostih oznanjevanja v prihodnje. Vprašuje se, ali ni morda pomagala oblikovati neustrezne pojme o Bogu in o duhovnih resničnostih, ki jih je hotel marsikateri naš sodobnik zavreči, kot otrok z leti odvrže svoje igrače in otroške varljive predstave. Izjave, ki jih želimo navesti, so sicer res osamljene in edinstvene, redke, bolezenske, so pa odsev nekega časa in izpoved določene generacije ljudi, ki je ne smemo prezreti. J. P. Sartre pravi: »Menil in upal sem, da religioznost odrešuje . . . V družbenem Bogu, kakor so mi ga predstavili, pa nisem spoznal tistega, ki ga je pričakovala moja duša . . . Uradni nauk mi je vzel veselje, da bi iskal svojo osebno vero.«<sup>1</sup>

Obračun z Bogom, kot si ga zamišlja nemški psihoanalitik T. Moser, se razvija v dobesedno svetoskrunskem tonu. »Kadar ni stekel pogovor med ljudmi, ker niso razumeli globine drug drugega, ker preprosto ni besed za vse, ali ker določena področja duše pripadajo le tebi . . . vedno si bil dosegljiv nadomestek za to, kar človek ni izpolnil . . .

Ti si kriv, da sem dalj časa svoje življenje doživljal kot pošasten poskus v tvojih rokah . . . Sedaj ti vračam to božansko darilo – duševno bolezen, od katere sem bolehal in kar najbolj trpel . . . kajti še bi rad živel. Notranji razpon sedaj potrebujem za ljudi, za katere je bilo do sedaj – med teboj in menoj – premalo prostora.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *Die Wörter*, Hamburg 1965, 74.

Morda prav zato govore tudi o krizi kateheze.<sup>3</sup> »Pod vplivom znanosti in tehnike se je svet tudi pri nas temeljito spremenil. Pred seboj imamo čisto drugačne ljudi, kot so bili še pred, recimo, dvajsetimi ali samo petnajstimi leti. Vendar pristopamo k tem ljudem z miselnostjo in načini oznanjevanja – tudi pri katehezi – ki so bili ustrezni in dobri pred dvajsetimi leti, danes pa dosegajo samo malo ljudi. Kriza je v tem, da ne vidimo ali nočemo ali ne moremo videti, da se je svet spremenil in da zato moramo spremeniti zlasti način našega oznanjevanja.«<sup>4</sup> V. Dermota je vložil vse svoje moči v to spreminjanje, dobesedno v posodabljanje (aggiornamento!) kateheze tega polpreteklega obdobja pri nas. Njegovo znanstveno in pedagoško delo, ki ga še nadaljuje, zahteva popolnejše ovrednotenje, a ga tu ni moč podati. Velik je namreč njegov znanstveni opus na področju katehetike, zlasti s prevodi nekaterih pomembnih katehetskih del.

Čeprav segajo kali preнове kateheze daleč nazaj, so komaj na začetku tega stoletja prebile plast kontroverznih, janzenističnih in neosholastičnih usedlin ter šele z najnovejšo didaktiko katehezi odprle povsem nove vidike. V to prenovu ne le kateheze temveč njej lastne znanstvene teorije, ki jo uvršča med vedno samostojnejšo, čeprav interdisciplinarno vedo, vsekakor sodi delo A. Trstenjaka, ki je doslej premalo ovrednoteno pri nas: *Metodika verouka*, Ljubljana (Ljudska knjigarna) 1941, izšla tudi v dveh italijanskih izdajah. To je oris religiozno-pedagoške psihologije namenjene katehetom in profesorjem verouka. Delo, ki je v vojnem in prvem povojnem času bilo pri nas edino na tem področju pa tudi presega omenjeni okvir, saj razrešuje celo lestvico religiozno-pedagoških vprašanj, ki danes ustrezajo zelo aktualiziranemu področju didaktike (čeprav knjiga nosi naslov »metodika«). S tem je Trstenjak predhodnik sodobne didaktične revolucije. Njegova Pastoralna psihologija, Ljubljana 1946 – izšla v Celju (Mohorjeva družba) 1947 pa je še danes iskan priročnik pastoralno- katehetskega dela.

Vrata preнове kateheze so odprta in pot je nakazana. Treba jo je le postopoma uresničevati in še poglobljati. Mejniki in zadnji temelj preнове pa je 2. vatikanski koncil.

V tem prispevku obravnavamo katehezo tretje četrti tega stoletja v treh osrednjih slovenskih škofijah, medtem ko kateheza v naših skrajnih vzhodnih, severnih ter zahodnih predelih (zunaj matične domovine) ni predmet tega raziskovanja.

## I. Kateheza pred 2. vatikanskim koncilom

### 1. Prvo obdobje: konec šolskega verouka

1. Škofijski ordinariat v Ljubljani je 12. sept. 1946 izdal NAVODILA KATEHETOM OSNOVNIH ŠOL. To so le katehetske enote razporejene po katekizemskih vprašanjih in odgovorih. Ljubljanski kateheti so priredili nekaj ciklostilskih povzetkov iz prejšnjih učbenikov za razne razrede. Že med vojno so ljudskošolski

<sup>2</sup> T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976, 87. 98.

<sup>3</sup> Prim. A. Metlikovec, Načela za sestavljanje in uspešno uporabljanje novih veroučnih knjig, v: CSS 5 (1971) 149.

<sup>4</sup> V. Dermota, Nov položaj kateheze v Cerkvi danes, v: 12 (1978) 103.



kateheti sestavili Krščanski nauk za 3. in 4. razred osnovne šole, a ga ni bilo mogoče tiskati. Nekateri povzetki imajo letnico 1946, drugi so brez nje.

2. Tudi mariborski ordinariat je pripravil SPLOŠNI NAČRT ZA VERSKO VZGOJO IN ZA POUČEVANJE KRŠČANSKEGA NAUKA (1953) in PODROBNI NAČRT ZA POUČEVANJE V POSAMEZNIH RAZREDIH (1954).

Do konca leta 1951 je verouk kot neobvezen šolski predmet z eno tedensko uro. Veroukarje so kontrolirali in preštevali ter tako ali drugače odvrčali od verouka. Slednjič je verouk moral iz šole.

Za verouk zunaj šole ni bilo nobenih izkušenj, še manj pa možnosti. Učbenikov ni bilo. Naša Cerkev je bila odrezana od drugega sveta, ne da bi bila mogla izmenjavati razne izkušnje in biti na tekočem s katehetskim gibanjem v svetu. Raslo je tudi spoznanje, da so katehetske okoliščine pri nas take, da ni moč posnemati tujih vzorcev. Marksistična družbena ureditev vsiljuje ateizacijo javnemu življenju, šoli in vzgoji. Njen vpliv je otipljiv tudi v družini. To so pri nas za Cerkev – kristjane in oznanjevanje resnične težave, s katerimi se je treba spoprijeti.

Za ponazoritev takratnih razmer omenimo zapis v okrožnici škofijskega ordinariata v Ljubljani z dne 25. 2. 1952, ki pod 4. točko prinaša v enem odstavku naslednje sporočilo in priporočilo za katehezo:

»Poučevanje verouka je po odloku Sveta vlade LRS za prosveto in kulturo z II. polletjem šolskega leta 1951/52, tj. s 1. februarjem 1952, ukinjeno v vseh šolskih poslopih. Dušni pastirji naj odslej zadostijo kan. 1329–1336, razen z redno nedeljsko katehitično pridigo, s tem, da bodo pripravljali ob primernem času v cerkvi otroke na pravilen prejem zakramentov in na natančnejše poznanje katekizma ter svetopisemskih dogodkov. To razlaganje in poučevanje se mora vršiti tako, da bo v vsem primerno svetosti kraja. Doraščajočim in odraslim vernikom naj pa dušni pastirji ob nedeljah in praznikih razlagajo po danem načrtu verske resnice v pridigah dopoldne in pri krščanskem nauku popoldne tako, da se bo po njih urejalo krščansko poučevanje in življenje v družinah. Za to sveto opravilo naj se dušni pastirji vestno pripravljajo in določijo naj za poučevanje v cerkvi zlasti primeren čas. Kan. 1330 naroča n. pr., da je treba s posebno vnemo vršiti pripravo na prvo sv. obhajilo zlasti v postnem času. Pastoralna modrost bo upoštevala vedno tudi vremenske prilike in zaposlenost otrok, osebna vnema in iznajdljivost bo pa poiskala vedno vsestransko primeren način uspešnega poučevanja. – Da bi mogli starejši ponoviti, mlajši pa se naučiti glavnih verskih resnic, prinašajo letošnje postne številke Oznanila nekatera glavna vprašanja katekizma. Dušni pastirji naj vernike opozorijo, da ta vprašanja berejo in ponavljajo v družinah. Posebej naj jih pa opozorijo, naj ta natis shranijo tudi za poznejšo uporabo komurkoli, zlasti pa za pripravo otrok na prejem zakramentov. Če kdo tega natisa ne potrebuje, izvrši dobro delo, ako ga odstopi družini z otroki.«

Nekatere župnije praktično niso storile ničesar za verski pouk in katehezo, razen splošnega oznanjevanja in nedeljskega popoldanskega krščanskega nauka. Mnogi župniki in kaplani pa niso popustili ter so zbirali veroukarje in mladino po cerkvah v raznih skupinah. Iznajdljivost in pogum teh katehetov in zavzetost staršev, ki so na podlagi ustave in zakona o verskih skupnostih (1953) mislili, da lahko naredijo več, kot so dejansko smeli in zaradi težkih razmer mogli, je rešila slovensko katehezo.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Prim. Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, v: Uradni list FLRJ z dne 27. maja 1953, št. 22.

## 2. Drugo obdobje: začetek župnijske kateheze<sup>6</sup>

1. Tisto leto, ko izide nekaj ciklostilnih listov – prvi katekizem brez naslova, Zagorje 1954 (ljubljanska škofija) – je prelomno. Verski pouk se začne zopet organizirati. Izhodišče je katekizem z vprašanji in odgovori. Leto dni za slovitim nemškim katekizmom (1955) je takratni župnik v Zagorju, T. Smerkolj, pripravil ciklostilno razmnoženo knjigo: *Verouk za višjo skupino*, ki vsebuje 136 izdelanih katehez za veroukarje, Zagorje 1956. Pripravil ga je po nemškem katekizmu. Temu sledi *Verouk za nižjo stopnjo z vprašanji in odgovori* (1957) in *Zgodbe stare zaveze za 3. letnik veroučne šole* (1960).

2. Na Primorskem se v istih letih pojavlja nekaj podobnega, vendar samostojnejšega. Na osnovi ZAČASNEGA NAČRTA ZA POUČEVANJE KRŠČANSKEGA NAUKA, Nova Gorica 1958, nastane po zaslugi G. Godniča in A. Metlikovca cela vrsta katehetskikh priročnikov (ciklostil). Še med pripravo načrta: *Krščanski nauk za drugo skupino* (1956) in *Krščanske resnice za prvo skupino* (1957). Nato pa: *Nauk za prvo obhajilo* (1958), *Cerkev skrivnostno Kristusovo telo* (1958), *Zakramenti* (1959), *Pravila krščanskega življenja* (1960), *Krščanski nauk I* (1961), *Krščanski nauk II* (?), *Krščanski nauk III* (1961), *Krščanski nauk IV* (1962), *Cerkvena zgodovina* (1964) itd.

3. Na Štajerskem v Mariboru nastaja v istem času nekako tretje središče katehetske dejavnosti. D. Oberžan, F. Lasbaher in Š. Steiner oskrbijo nekaj katehetskih izdaj kot npr.: *Katekizem 1. del.*, O Bogu in našem odrešenju (1959), *Katekizem 2. del.* O Cerkvi in našem posvečenju (1958), *Katekizem 3. del.* O življenju po božjih zapovedih (1958). Pozneje *Krščanski nauk 1–3* z vprašanji in odgovori (1960) poleg *Malega katekizma*, ki so ga pripravili za tisk (Beograd 1958, 21960) po Smrkoljevem katekizmu in je prvi sad sodelovanja med ljubljanskimi in mariborskimi kateheti.

4. Še eno žarišče takratnega pionirskega katehetskega dela je, in sicer Salezijanski katehetski center (SKC) v Ljubljani na Rakovniku oziroma na Kodeljevem. Poleg izdaje učbenika *Mali krščanski nauk*, ki ga je pripravil v glavnem F. Ambrožič, izdaje katehez, ki jih je pripravil F. Mihelčič: *Mali krščanski nauk za prvi in drugi letnik veroučne šole* (1960), je isti avtor izdelal kateheze za kateheta k temu učbeniku (1957), kar je bilo še dolgo redkost v povojnem katehetskem prizadevanju. 1962 izide katehetska knjiga namenjena fantom in dekletom: *Osnovni pojmi katoliške vere* A. Coiazija, 1964 pa *Krščanski nauk za birmance* (vse so bile ciklostilske izdaje).

Poleg tega so bili diafilmi in risbe tega centra vsa leta edini domači katehetski pripomočki.

Š. Steiner k tako zastavljenemu katehetskemu delu pripominja: »Prav je, da so Slovenci zadnje čase naredili toliko poskusov s svojimi načrti. Zelo koristno pa bi bilo, da bi najboljši sestavjalci iz vseh škofij ne tratili časa, pač pa delali usklajeno in enotno ter tako bili bolj uspešni. Na Slovenskem ni potrebnih več načrtov, pač pa je potreben dober načrt. Škofijski separatizem ni potreben, včasih je škodljiv. Treba je torej uskladiti dobro teološko in pedagoško pripravo ljubljanskih sestavjalcev, praktičnost in didaktično znanje mariborskih sestavjalcev, marljivost, poznavanje sedanjega življenja in komunikativnost primorskih sestavjalcev.«<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ni mogoče slediti razmnoženim po letnikih izdaje, ker so se prvi ponatisi verjetno iztrošili in so nam tu pa tam dostopni le ponatisi.

<sup>7</sup> Š. Steiner, Il problema catechistico sloveno dopo il 1945, Roma 1967, 92.

### 3. Tretje obdobje: Medškofijski katehetski svet in njegovi predkoncilski učbeniki<sup>8</sup>

Ko so po škofijah začeli ustanavljati katehetske odbore oziroma svete, je to kvalitativno nov korak k obnovi kateheze po vojni. Ti sveti niso bili nadzorni organi (kakor pred vojno), temveč delovne skupine dovolj izvedenih in praktičnih katehetov. V Ljubljani je bila prva seja škofijskega katehetskega sveta (ŠKS) 7. jan. 1957. Sklical jo je J. Pogačnik, takratni generalni vikar – predsednik. Člani so bili: F. Ambrožič, J. Oražem, D. Rueh, T. Smerkolj in J. Bertoncej – tajnik. Izhodišče in naloge ŠKS so zelo podobne tistim, ki jih je imelo katehetsko društvo, le da ima svet predvsem vlogo animiranja, društvo pa je bilo množično.

Ljubljanski ŠKS je leta 1958 pripravil UČNE NAČRTE ZA VEROUK, ki jih je izdal in potrdil samo Škofijski ordinariat v Ljubljani. Ti načrti so za celotno osemletko. V Sloveniji je bila vpeljala obvezna osemletna šolska obveznost že s šolskim letom 1950/51. 1958. pa se začenja izvajati reforma osnovne šole (osemletke). Ukinili so nižjo gimnazijo. Osemletki sledijo 3- ali 4-letne srednje šole. Med temi je tudi gimnazija.<sup>9</sup>

V šolskem letu 1958/59 je katehetsko delo dozorelo za neko novo obliko skupnega sodelovanja. Na Sveti gori pri Gorici so se zbrali predstavniki ŠKS iz Ljubljane, Maribora in iz takratne primorske apostolske administrature, danes koprške škofije, na skupno srečanje. Začel je delovati Medškofijski katehetski svet (MKS); ta od takrat pa do danes vodi in združuje celotno katehetsko dejavnost pri nas. Do takrat vodilnim praktičnim katehetom se je 1963 pridružil tudi V. Dermota kot izvedenec.

Prvo nujno in pomembno delo MKS je bilo izdelovanje katehetskih učbenikov. Za izhodišče so bili Učni načrti. Za prve štiri letnike je delo složno napredovalo. Za nadaljnje pa je delo od začetka teklo dvotirno. Eni so bili mnenja, da se je treba držati omenjenih načrtov, drugi pa, da je treba ubrati nove poti, ker omenjeni načrti več ne ustrezajo zahtevam sodobne kateheze. To kaže na potrebo po novem katehetskem načrtu.

Bistveno se izboljšujejo razmere za dobro župnijsko katehezo: adaptirajo in gradijo primerne veroučne prostore, ponekod nastanejo sčasoma prave veroučne šole in pri katehezi naših sosedov (Avstrija, Italija) je na razpolago vedno več sodobnih didaktičnih sredstev in avdiovizualnih pripomočkov, ki jih tudi naši kateheti s pridom uporabljajo.

Začetke prvega predšolskega verouka<sup>10</sup> beležimo že v letu 1961, čeprav postane v šolstvu mala šola obvezna šele v letu 1969/70. Nastajale so tudi tem otrokom primerne kateheze, ki so jih nekoliko pozneje tudi natisnili.

Delo MKS, ki je bilo usmerjeno predvsem v izdelovanje novih učbenikov, lahko strnemo za to obdobje v naslednji seznam:<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Poleg zbirke učbenikov, ki so nam dostopni, navajamo še zlasti tole bibliografijo: D. Rueh, *Katehizacija kot sestavni del dušnega pastirstva*, v: *Katehetski tečaj 1965* (zbornik), Ljubljana 1965, 43–54; J. Oražem, *Katehizacijski napori v prvih letih po končani drugi svetovni vojni* (neobjavljena študija), Ljubljana 1974; J. Bertoncej, *25 let ŠKS Ljubljana* (neobjavljena študija), Ljubljana 1981; J. Oražem, *Pokoncilski veroučni učbeniki v Sloveniji do 1981* (neobjavljena študija), Ljubljana 1981.

<sup>9</sup> Za šolske reforme po letu 1945 prim. B. Kožuh, *Metodološke značilnosti reforme naše osnovne šole*, Ljubljana 1981. *Zakon o usmerjenem izobraževanju naše osnovne šole*, Ljubljana 1981. *Zakon o usmerjenem izobraževanju* (29. aprila 1980), ki se začenja uvajati s šolskim letom 1981/1982, je reforma srednjega, višjega ter visokega šolstva.

<sup>10</sup> Prim. Bertoncej, n. d., 7.

<sup>11</sup> V slovenskem prostoru uporabljajo te učbenike, ki jih izdaja MKS v založbi Zadruga katoliških duhovnikov (ZKD) v Ljubljani in izhajajo v raznih ponatisih in izdajah. Pogačnikovi učbeniki pa so izšli najprej na ciklostilu, pozneje pa v mnogih ponatisih pri SKC v slovenščini in hrvaščini. Za Slovence v Italiji pa so tiskani v Trstu. Tudi Cerkevna zgodovina izhaja pri SKC.

– *Versko vzgojne ure za predšolske otroke* (J. Bertoncelj, ilustracije T. Seifert):

I, Ljubljana 1972

II, Ljubljana 1974

III, Ljubljana 1975

Gre za zelo skrčeno versko vsebino, ki je podana predvsem v obliki iger in zgodb, primernih za to dobo (kateheze za kateheta in risbe za otroke, ciklostil).

1. *Krščanski nauk (KN) I*, K Jezusu (J. Bertoncelj, Š. Steiner), Ljubljana 1964. Obsega 45 učnih enot, ki niso porazdeljene v večje enote, temveč obsegajo nekakšno prvo (zakramentalno) katehezo za pripravo na zakrament spovedi in obhajila (o Bogu in milosti, o človeku in grehu, o Jezusu in njegovem odrešitvenem delu, o Cerkvi in zakramentih . . .). To je bil primeren in sodoben učbenik za to stopnjo, le preobširen. Vsaka kateheza je ponazorjena z barvno ilustracijo, ima zelo malo teksta, nekaj vprašanj z odgovori, molitvijo in navodilom za življenje. Navodila so tudi za domačo nalogo, kar pomeni, da učbenik predpostavlja tudi zvezek. V dodatku so še molitve in pesmi.

2. *Krščanski nauk (KN) II*, Jezus, prijatelj otrok (F. Ambrožič, J. Bertoncelj, D. Rueh), Ljubljana 1961. Nastal je kot prvi veroučni učbenik in kot pripomoček k Malemu katekizmu (1958). Podnaslov: Kratke zgodbe svetega pisma in nauki za drugi letnik verouka. Podnaslov začrta vsebino, ki je zelo obširna (34 katehez). Ob koncu vsake kateheze so še vprašanja z odgovori (iz katekizma) ter vprašanja za ponovitev kateheze, večkrat tudi molitev ali pesem, vsakikrat pa navodilo za domačo nalogo. V dodatku so molitveni obrazci in beseda za kateheta.

3. *Krščanski nauk (KN) III*, Na poti h Kristusu (J. Bertoncelj, T. Smerkolj), Ljubljana 1962. Ta učbenik obravnava, razen začetnega ponavljanja o razodetju, v glavnem deset božjih zapovedi povezane z zgodbami stare zaveze.

4. *Krščanski nauk (KN) IV*, (L. Kozar, A. Metlikovec, T. Smerkolj), Ljubljana 1963. Obravnava izključno novo zavezo: Jezus – Odrešenik prihaja na svet. V skrivnostih cerkvenega leta praznujemo njegovo rojstvo, trpljenje, smrt in vstajenje. Oznanja božje kraljestvo, ustanavlja Cerkev, ki nadaljuje njegovo delo. To je bistvo vsebine. Vmes ponavlja vsebino zlasti KN I (o milosti, grehu, našem posvečenju). Obravnava tudi vse zakramente.

Na tej liniji se nadaljujejo učbeniki, ki bolj ali manj ustrezajo ljubljanskemu učnemu načrtu. (MKS pa se je odločil za izdelavo drugih, te bomo navedli v naslednji fazi.) To so tako imenovani Pogačnikovi katekizmi, ki so v zadnji redakciji delo J. Pogačnika (5, 6, 7).

5. *O Bogu in našem odrešenju*, Ljubljana 1959. Po obliki in načinu sestave so si zgornji in tu naštetni učbeniki zelo podobni. Vsebina tega učbenika spominja na Verouk VI (Ljubljana 1942): stvarjenje, odrešenje, posvečenje, dovršenje.

6. *O Cerkvi in zakramentih*, Ljubljana 1960. Vsebina natančno ustreza naslovu. Tvarina je obdelana v širših ciklih kot v prvih učbenikih.

7. *Življenje po božjih zapovedih*, Ljubljana 1962. Obravnava božje zapovedi in tudi cerkveno leto ter praktično krščansko življenje v Cerkvi.

8. *Cerkvena zgodovina*, (F. Mihelčič), Ljubljana 1964, dolga leta izpolnjuje praznino kot učbenik za 8. razred.

Katehetsko delo v okviru skoraj četrstoletnega dela MKS se s tem seznamom ne konča. V zadnjih letih se je spoprijelo z zahtevnim delom prenove kateheze, kakor jo narekujejo čas in smernice 2. vat. koncila. Toda preden preidemo na to, naj omerimo nekaj značilnosti že omenjenih učbenikov.

1. KN I–IV je sestavljen v dveh cikličnih krogih, to je po didaktični teoriji, naj se tvarina obdela najprej za mlajše učence na nižji stopnji, potem v naslednjih razredih pa ista tvarina na nekoliko višji stopnji, bolj temeljito in razširjeno. KN I–II sestavljata prvi, III–IV pa drugi ciklični krog. KN II je izrazito naravnano na vsebino nekdanjega Malega katekizma. Sestavili so ga z namenom, da bo rabil za pripomoček k Malemu katekizmu (1958). KN I je izdelan pozneje za 1. razred in obsega manjši krog iste vsebine. KN III–IV ima poudarek na zgodbah svetega pisma stare (KN III) in nove zaveze (KN IV).

Pogačnikovi učbeniki so nekakšen novejši veliki katekizem z več razlage in manj vprašanji in sestavljajo naslednji ciklični krog.

Pri vseh je porazdelitev katekizemsko sistematično urejena. Ne zastavlja vprašanj o hierarhiji verskih resnic niti o celotnosti nauka. Vsaka kateheza vsebuje nekaj svetega pisma, razlago, nauk za življenje, nekaj katekizemskih vprašanj in odgovorov, domačo nalogo, molitev. V dodatku učbenika so še splošni molitveni in nekateri drugi obrazci.

2. Da so učbeniki zelo teocentrični in premalo kristocentrični, je deloma zaradi predkoncilskih usmeritev. V raznih poznejših izdajah je v učbenike sicer vnesene nekaj »črke«, ne pa teologije 2. vat. koncila, saj niso v celoti predelani. Tudi ni izsledkov sodobne didaktike, razen na zadnjih straneh učbenikov pod naslovom: Beseda za kateheta, kjer naj bi z nekaj stavki nadomestili vse, kar ni vtakano v posamezne enote.

3. Učbeniki imajo namen prenesti in ohranjati neokrnjen verski zaklad, poučiti o veri, o Bogu, o zapovedih, zakramentih, Cerkvi itd. Ni pa poudarka na uvajanju v vero in na doživljanje ter osebno odločanje. Učbeniki nekako predvidevajo, da to še dovolj zagotavljata krščanska družba in družina.

4. Pod vidikom moralne vzgoje so učbeniki precej usmerjeni k Stari zavezi. Npr. zelo se poudarja greh in dolžnosti, veliko manj veselo odrešenjsko sporočilo, na široko razlagajo deset zapovedi v dveh ciklih (KN III in Pogačnikov III), nikjer pa ni kateheze o Jezusovem zgledu služenja in nove zapovedi ljubezni, razen splošno o ljubezni do bližnjega na osnovi zgodbe o usmiljenem Samarijanu (Pogačnikov III). V KN IV, št. 6: Jezus vabi grešnike, se npr. razlaga pomagajoča milost, ni pa večjega sledu o temeljni evangeljski drži – spreobrnjenju. Zelo pomanjkljiva je vzgoja vesti, vzgoja h karitativnosti in apostolatu, povsem nezadostno so podane vrednote človeškega telesnega in družbenega življenja ter zemeljskih resničnosti.

5. Metoda je povsem deduktivna, odsotna je dialogičnost. Na vsaki strani srečamo tako imenovano prilepljanje namesto zraščanja. Dosledna logika še ni življenjsko zraščanje: pogosto se na svetopisemski odlomek naveže snov, ki ima le besedno ali le zunanje izhodišče, ne pa notranje povezave.

Vendar je v katehezah precej metodičnih novosti: nekaj razlage, nato molitve ali svetopisemski reki, misel za življenje – kar daje vtis aktualizacije in pa domača naloga, ki predvideva delo z zvezki. Bolj kot iz učbenikov je razvidno iz pogovora s

sestavljajci, da so knjige mišljene predvsem za starše, ki naj bi nadaljevali verouk z otroki doma.

6. Učbeniki so za šestdeseta leta sorazmerno dobro opremljeni. Najboljše opremljen je KN I z barvnimi ilustracijami S. Kregarja. KN II–IV je ilustriral I. Mole, Pogačnikove pa neznani ilustrator, prvič v hrvaški izdaji.

## II. Poskusi prenove kateheze po 2. vatikanskem koncilu

Mineva doba, ki je kljub novostim in velikim odkritjem v marsičem ohranjala določeno celotnost in povezanost, neko humanistično-krščansko enobarvnost. Vdor najrazličnejših sprememb je bil gotovo nasilnejši zaradi tega, ker zanje niso bila potrebna stoletja kot v prejšnjih časih. Danes je na marsikaterem področju znanosti in družbenega življenja za velike spremembe dovolj desetletje, včasih pridejo te v trenutku. Tu predvsem ne mislimo na razne revolucije, sad stremuštva in nasilja, ki ga je, žal, tudi naše stoletje polno, temveč na vse drugo, kar se dogaja po notranjih zakonitostih in neustavljivih procesih, a dogaja se zelo naglo.

Tako se je v povezavi z drugimi spremembami iztekla tudi doba določene oblike katekizma. Ni jo prekinila druga svetovna vojna, temveč je prišla naglo po njej. Reklo bi se, da je spremembo prinesel koncil, ali še pravilneje: nova doba in čas sta narekovala pot 2. vatikanskemu cerkvenemu zboru.

### 1. Različni poskusi prenove drugod

Vzporedno z delom 2. vat. koncila se je začelo tudi splošno, izrazitejše gibanje za prehovno kateheze v novejšem času in je zajelo domala vso Cerkev. Čeprav to delo poteka pri različnih narodih na različne načine, mu je marsikaj skupnega.<sup>12</sup>

1. Francozi z Direktorijem katehetske pastoralke (1963)<sup>13</sup> začno z obnovo kateheze za otroke in mladino. Tako pripravijo v naslednjih letih šest različnih besedil za katehezo v različnih okoljih (podeželje, mesto . . .), in to razdeljeno po štirih razvojnih stopnjah. Osnovna pomanjkljivost katehetskega dela pri Francozih je, da so pustili ob strani katehezo odraslih, češ da je področje še premalo raziskano. Francoska izvirnost na katehetskem področju, ki presega njihove narodnostne meje, pa je povezana z raziskovanjem kateheta P. Babina. V šestdesetih letih je razburil katehetsko javnost s svojo korenito izjavo: »Zapuščam katehezo!«<sup>14</sup> Svoj korak od kateheze k raziskovanju avdiovizualnega posredovanja vere utemeljuje Babin s podmeno, da današnji (mladi) človek lahko prisluhne le še sporočilu, ki mu prihaja po totalni govorici elektronskih sredstev obveščanja. Če bi katehet pristopal k njemu drugače, npr. tako kot na začetku stoletja, bi mu delal krivico.<sup>15</sup> Babin upošteva te zakonitosti in raziskuje možnosti za posredovanje vere današnjemu katehizirancu s pomočjo avdiovizualnih sredstev.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Za pregled prenove drugod prim.: V. Dermota, Sodobna katehetska problematika v Evropi, v: CSS 3 (1969) 200–203; A. Metlikovec, Prenova kateheze v Italiji, v: CSS 5 (1971) 81–82; Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977, 146–256.

<sup>13</sup> Direktorij katehetske pastoralke francoskih škofij, Nova Gorica 1964.

<sup>14</sup> Prim. I. Rabič, Opuščam katehezo, v: CSS 3 (1969) 210–211.

<sup>15</sup> Prim. P. Babin, L'audiovisivo e la fede, Torino 1970, 15.

<sup>16</sup> Babin prireja v Lyonu, v Centre recherche et communication tečaje za usposabljanje katehetov in strokovnjakov že od leta 1972 dalje.

2. Nizozemci so po načelu, da je kateheza namenjena predvsem odraslim, izdali slovit Holandski katekizem (1966)<sup>17</sup>; ta katehetsko izraža marsikaj tistega, kar je hkrati (in pozneje) izšlo v cerkvenih dokumentih. Ima sicer nekatere teološke pomanjkljivosti, vendar je zanj značilen katehetski pristop k današnjemu človeku. Pozneje so Nizozemci dobili Osnovne smernice za obnovo kateheze,<sup>18</sup> po katerih so prešli k izdajanju veroučnih učbenikov (modelov) z bibličnega, liturgičnega in eklesialnega vidika.

3. Nemci imajo na katehetskem področju, kot tudi sicer, bogato in nekoliko burno zgodovino. Po Okvirnem načrtu (1967) izdelajo veroučne učbenike hitro in temeljito. Ko pa Sinoda nemških škofij 1974 izda dokument o katehetski dejavnosti Cerkve in o verouku v šoli,<sup>19</sup> se lotijo celotne prenove po Katehetskem načrtu ciljev (Bavarska po Kurikularnem učnem načrtu) 1973–1977. Nemško katehezo vedno odlikuje sodobnost v didaktičnih in metodičnih prijemih. Sedanja ob tem nekoliko zapostavlja vsebino. Ti načrti zadevajo izključno šolski verouk, torej veljajo za otroke in mladino, vendar vzporedno na katehetskem področju razvijajo tudi izobraževanje odraslih.

4. Avstrijci so na katehetskem področju manj ustvarjalni kot Nemci in so deloma vezani na dogajanje v nemško govorečih deželah. Kateheza poteka po Avstrijskem okvirnem načrtu (od 1–4 leta 1969, za naslednje razrede pa l. 1971). Usmerjena je v biblično in kerigmatično oznanjevanje. Šele 1981 dobijo lastni Avstrijski katehetski pravilnik za delo z otroki in mladino.<sup>20</sup>

5. Italijani so se odločili, da bodo izhajali iz svoje tradicije, kar je zelo pomembno. S temeljno listino Obnova kateheze (1970)<sup>21</sup> dobijo končni dokument, ki usmerja nadaljnje prenovitveno delo. V zadnjih letih so izšli učbeniki za tri razvojne dobe z naslovom Katekizem.

## 2. Pokoncilski učbeniki pri nas do leta 1983 (25 let MKS)

Kljub novim učbenikom, ki so sestavljeni po prenovitvenih smernicah, ponekod po svetu uporabljajo tudi učbenike, sestavljene že pred desetletji, ali take, ki so jih sestavili posamezniki ali določene delovne skupine izven načrtov. Tudi pri nas se dogaja nekaj podobnega.

MKS se je v sedemdesetih letih resno zavzel za novi veroučni načrt, a do zastavljenega cilja do danes še ni prišel. Temu sta bila posvečena predvsem dva delovna tedna v Želimljem (1977 in 1978)<sup>22</sup> Delo ni prišlo dalje od predloga, ki ga pa nikdar niso začeli uresničevati.<sup>23</sup>

Ob že navedenih učbenikih (I, 3), ki so sestavljeni bolj ali manj po Učnih načrtih (1958), pri nas uporabljajo tudi učbenike in kateheze, ki so (med 1967 in 1981) sestavljene po novejših izsledkih in navodilih prenove. Ti učbeniki so za vse razrede osemletke sestavljeni brez predhodnega odobrenega načrta. Učbeniki 1–4 so začeli

<sup>17</sup> Prim. Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, Maribor 1971.

<sup>18</sup> Prim. Osnovne smernice za obnovo kateheze, Ljubljana 1973.

<sup>19</sup> Prim. Das katechetische Wirken der Kirche; Religionsunterricht in der Schule, Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974. Dokumenta nista prevedena v slovenščino.

<sup>20</sup> Prim. Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder – und Jugendarbeit, Wien 1981.

<sup>21</sup> Prim. Obnova kateheze, Ljubljana 1972.

<sup>22</sup> Prim. Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977. Za delovni teden 1978 zbornik ni izšel.

<sup>23</sup> Prim. Katehetski tečaj (Predlog); Načrt za katehezo mladostnikov (Predlog), Ljubljana 1978.

izhajati v poskusnih izdajah, najprej na ciklostilu, pozneje v tisku. V primerjavi s predkoncilskimi učbeniki jih imenujemo KATEHEZE (KAT) I-IV. V zadnjem času izhajajo le še v številnih ponatisih, ne da bi bile izdaje kaj prida izboljšane, kakor je bilo predvideno. Iz raznih razlogov je delo z novim načrtom in učbeniki v sedemdesetih letih ostalo na pol poti: ni se izboljšalo tako, kot je bilo predvideno.

MKS izdaja v založbi ZKD učbenike v mnogih ponatisih, ki so sicer pokoncilski, a ne dosegajo duha zadnjega cerkvenega zbora in tudi niso izdelani po jasni didaktični koncepciji. Ti so:<sup>24</sup>

– *K Jezusu*, Versko vzgojna srečanja z najmlajšimi (M. Sraka), ilustracije I. Kogovšek), Ljubljana 1980. Priročnik obsega kateheze za kateheta in delovne pole za otroke.

– *Jezus vabi na praznovanje*, Priprava na prvo sveto obhajilo in spoved (J. Nežič s sodelavci), Ljubljana 1977.

– *Priprava na sveto birmo*, (J. Vidic s sodelavci), Ljubljana 1973.

KAT I-IV za nižjo osemletko:<sup>25</sup>

1. KAT I, *Jezus ima rad otroke* (J. Ambrožič s sodelavci), Ljubljana 1972. Katehetski cilj za prvi letnik: Otrok je čisto osebno usmerjen. Samo po kakšni osebi more priti k Bogu. Po katehetu naj pride k Jezusu. Jezus pa naj ga vodi k Očetu in k božjemu ljudstvu. Pot: cerkveno leto. To je tudi vsebina 32 katehez, razdeljenih v 5 enot: Otroci in katehet, Jezus ima rad otroke, Otroci in prazniki, Jezus je dober in mogočen, Vedno z Jezusom. Delovne pole je ilustriral C. Jerič.

2. KAT II, *Otroci imamo radi Jezusa* (J. Ambrožič s sodelavci), Ljubljana 1973. Katehetski cilj za drugi letnik: Otrok je še osebno usmerjen . . . Otroka vodijo k Bogu starši, katehet in družina njemu enako starih otrok. Otrok doživlja Boga po Jezusu Kristusu. Začenja pa doživljati Boga in Jezusa Kristusa v skupini in v skupnosti. Pot: cerkveno leto. 30 katehez je razdeljenih v 4 enote: Kristjani smo božja družina, Jezus pomaga, Jezus naš Odrešenik, Z Jezusom vedno in povsod. Delovne pole je ilustriral C. Jerič.

3. KAT III, *Božje ljudstvo smo* (A. S. Snaj s sodelavci), Ljubljana 1974. Cilj katehez je izrabiti otrokovo naravnost na skupino sovrstnikov, aktivnost in smisel za pravila (iger) ter na osnovi teh izkušenj podati nauk desetih božjih zapovedi, cerkvenih zapovedi ter življenja v Cerkvi. 29 katehez je razvrščenih v 4 enote: Božje ljudstvo smo, Zapovedi božjega ljudstva, Jezus je s svojim ljudstvom (spreobrnjenje in veselje z vstalim Kristusom), Božje ljudstvo živi v veselju (npr. kateheze: Knjige, časopisi in RTV – naši prijatelji, Binkošti, Božje ljudstvo izvršuje dobra dela itd.).

4. KAT IV, *Kot božje ljudstvo delamo* (A. S. Snaj s sodelavci), Ljubljana 1975. V 3. in 4. letniku je vsebina katehez moralna vzgoja, tj. odnos do obveznosti, ki jih ima otrok v družini, skupini, župniji in narodu ter Cerkvi. Cilj tega letnika je uvajanje v otrokove obveznosti, ki izhajajo iz njegove pripadnosti Cerkvi in človeštvu. 27 katehez je razvrščeno tako, da se najprej obdela izvrševanje učiteljske, duhovniške in vodstvene službe, ki izvira iz krsta in kristjanu narekuje karitativno delovanje in

<sup>24</sup> Nemogoče je zanesljivo navesti vrstni red ponatisov in izdaj, ker so bili prvi natisi na ciklostilu zelo skromni in verjetno tudi zaradi tega v knjižnicah ne hranijo vseh izdaj in ponatisov.

<sup>25</sup> Pri KAT I-II sem sodeloval, za KAT III-IV pa sem vodil delo v seminarju na Teološki fakulteti in jih nato redigiral.



apostolat, zatem pa krščansko življenje v luči zakramenta. Delovne pole za 3. in 4. letnik je ilustriral Š. Hauko.

Vse navedene kateheze (tudi Priprava na prvo sveto obhajilo in Priprava na sveto birmo) imajo priročnik za kateheta z izdelanimi enotami in navodili, osnutke za srečanje s starši ter delovne pole (ali zvezek) za katehizirance. K temu je bila zamišljena za vsak letnik še knjiga, a do sedaj to še ni uresničeno.

Učbeniki za višjo osemletko:

5. *Naša rast v veri* (T. Smerkolj, A. Metlikovec), Ljubljana 1967, obsega učbenik, veroučni zvezek in priročnik za kateheta (F. Mihelčič). Vsebina: Vera v Boga stvarnika, Razodetje o stvarjenju in grehu človeka ter odrešenje po Kristusu, Vera v Kristusovo Cerkev, Naša trojna služba, Vsak je svoje sreče kovač, Najlepša je mladost. Dodatek: molitveni in učni obrazci. Ilustracije: S. Kregar, nekaj pa je tudi fotografij in delovni zvezek). Učbenik vsebuje:

6. *Naše življenje v Cerkvi* (F. Mihelčič), Ljubljana 1968 (knjiga Kristus živi v Cerkvi, Kristjani živimo po Kristusovem nauku, Bog hoče, da smo njegovi sodelavci, Cerkev – luč narodov, S Cerkvijo živimo v župnijski skupnosti. Na koncu so prav tako molitveni obrazci. Del ilustracij S. Kregar, ostalo fotografije.

7. *Kristus naš vzor* (F. Zupančič), Ljubljana 1969. Vsebina: Upodobimo v sebi Kristusa, Cerkev v novem veku, Čista mladost – lepa bodočnost, Nismo sami – Bog je z nami. V dodatku molitve in drugi obrazci. Del ilustracij S. Kregar, ostalo fotografije.

8. Za 8. razred se je izmenjalo več učbenikov:

– *Nauk o življenju* (priredba po K. M. Schererju in E. Trostu), Maribor 1964 (ciklostil);

– *Kateheze o prijateljstvu* (skupina primorskih katehetov, F. Godnič), Ljubljana 1970 (ciklostil). Kateheze so sestavljene ob vzorcih P. Babina (Options, Methodologie) po situacijski metodi in obravnavajo probleme mladine (od 15. do 18. leta) v pogovoru z njimi;

– *S Kristusom v življenje* (R. Koncilijska), Ljubljana 1972 (ciklostil), 21977;

– *Iskanje in odzivanje* (V. Kobal), Ljubljana 1977; to so kateheze za kateheta in delovne pole za katehizirance.

Za mladinski verouk deloma uporabljajo lahko tudi učbenike za 8. razred. Izšli pa so še tile učbeniki:

– *Na pragu življenja* (F. Mihelčič), Ljubljana I, 1969; II, 1970; III, 1971;

– *Srečanje* (V. Kobal), Ljubljana 1980.

Poleg mnogih drugih publikacij MKS-a v pomoč katehetom in staršem je pastoralni in liturgični svet koprške škofije pripravil: *Občestvo, starši in krst otroka (katehetski pouk za starše in botre v pripravi na krst)*, Koper 1978.

Za dopolnitev prikaza katehetskih prizadevanj v sedemdesetih letih bi bilo potrebno ovrednotiti zlasti še naslednja dejstva, vendar bi ta zahtevala posebne in daljše študije, ne pa le kratko navedbo:

a) Veroučna revija MAVRICA (urednik J. Bertoncelj) zajame malodane vse veroukarje osemletke in je prvovrstni katehetski pripomoček.

b) Tudi mladinska revija OGNJIŠČE (urednik F. Bole) je naravnana izključno na versko in moralno problematiko mladih, vsebuje pa še posebne Veroučne strani, primerne za katehetsko izrabo.

c) Katehetska posvetovanja in tečaji so zopet svojevrstna tema. Katehetski tečaj na Mirnu pri Gorici in ponovitev v Mariboru je nadomestilo katehetskega inštituta, ki bi bil sicer potreben za katehetsko usposabljanje. Številnim katehetom omogoča nadaljnje poklicno izobraževanje, njegov domet pa tudi še ni ovrednoten.

č) Teološko pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo) v okviru teološke fakultete je danes nenadomestljiva šola oblikovanja laičkih katehistinj in katehistov.

Uvajanje novih katehez in učbenikov je bilo stopno in pripravljeno z mnogimi posvetovanji in debatami, pa tudi z različnimi razpravami v tisku. KAT I-IV prinašajo več novosti, imajo pa tudi razne pomanjkljivosti.<sup>26</sup>

1. Kateheze poskušajo izhajati iz določene situacije katehiziranca. Iščejo z njim stik po prilagojenem načinu govora, po upoštevanju njegovih razvojnih posebnosti in okolja, v katerem živi. Vsaka enota je sestavljena z določenim smotrom, ki naj bi ga katehiziranec dosegel v doživetju med katehetskim poukom. Ima natančno določeno oznanilo in izziva k sodelovanju, molitvi, ustvarjalnemu izražanju, petju, dejavnosti in k raznim nalogam. V katehezah je predvidenih več skupinskih bogoslužij in paraliturgičnih praznovanj.

2. Vsebina ni podana v cikličnih krogih (razen kakšne izjeme), temveč skuša spiralo rasti iz leta v leto brez gomilanja. Seveda je vsebine mnogo manj kot v prejšnjih učbenikih. Treba je tudi reči, da ta vsebina ni podana vedno posrečeno: božja beseda je preveč okleščena, obrazložitev skopa itd. Vsebina pa ni samo katekizemska (te je manj), temveč predvsem biblična, liturgična in eklezialna, obravnavajo pa se tudi svetovni problemi, odnosi med ljudmi in tisti, ki jih prinaša razvoj katehiziranca po različnih stopnjah.

Kateheze so kristocentrične, čeprav z isto, že omenjeno teološko pomanjkljivostjo.

3. Pri vzgoji vesti in moralni vzgoji imajo kateheze povsem druge poudarke kot starejši učbeniki. Izhodišče človekove moralnosti niso zapovedi (Stara zaveza), temveč Jezusov nauk, izražen v govoru na gori in v blagih ter v novi zapovedi ljubezni. Zastopani so vidiki, ki so bili prej skoraj odsotni: vzgoja k odgovornosti, občestvenosti, karitativnosti, apostolatu in ustvarjalnosti.

4. Še večja novost je v metodoloških spremembah. Kateheze so narejene po induktivni metodi. Ta se prepleta z dialogično, z metodo skupinskega raziskovanja, prav malo pa je zastopana deduktivna metoda. Induktivna metoda išče najprej stik s katehizirancem in njegovim eksistenčnim položajem, da bi vsebino ne le z razumom sprejel, temveč, da bi se ga bivanjsko dotaknila in bi z njeno pomočjo oblikoval vedenje in življenje. Večjo vlogo ima skupina in zlasti doživljanje na individualni in skupnostni ravni.

5. Vse kateheze in učbeniki, razen za 6. in 7. razred, imajo poleg delovnih pol ali zvezkov tudi priročnik za kateheta; kar je bilo doslej izjemno v zgodovini slovenske kateheze, postaja odslej pravilo.

6. Kateheze predpostavljajo tesno sodelovanje s starši in imajo vsako leto po več

<sup>26</sup> Naše katehetske knjige preteklosti smo obravnavali le zelo na splošno. Pod vidikom prenove pa smo analizirali predvsem dvojne, različne učbenike, ki jih uporabljajo danes in jih navajamo v tem poglavju. Toda morali smo se še bolj omejiti. Podrobneje smo primerjali le KAT I-IV in KN I-IV ter izvedli raziskavo med veroukarji 5. letnika ljubljanske nadškofije. Ti so imeli za seboj štiri leta katehetskega pouka po KAT oziroma po KN. Z dognanji raziskave smo želeli osvetliti nekatere vidike vzgojno-izobraževalnega procesa v našem katehiziranju in pokazali na nujnost prenove po že ubrani poti. Vsi podatki raziskave so zbrani v inavguralni disertaciji: A. S. Snoj, Kateheza kot celostni vzgojnoizobraževalni proces, Ljubljana 1982, 300-356.

osnutkov za srečanje ali za sestanke. To je absolutna novost.

7. Vsi ti učbeniki pa niso sestavljeni po enotni in izdelani didaktični teoriji. To je gotovo njihova največja hiba. Oprema delovnih zvezkov za KAT I-IV in za 8. razred je skrajno uboga in za uspešno katehezo pomanjkljiva. Učbeniki za 5., 6. in 7. razred pa se lahko primerjajo z drugimi šolskimi knjigami.

### 3. Smer prenove kateheze

1. Verska vzgoja in izobraževanje morata sloneti na občečloveškem temelju in izhajati iz njega. Upoštevati morata spremenjene razmere sveta, sociološke, psihološke in pedagoške danosti katehizirancev. To je nekakšen osnovni pogoj za prenovo kateheze.

Četudi doslej besedilo o prenovi Cerkve na Slovenskem omenja oznanjevanje in katehezo le zelo splošno,<sup>27</sup> je pristop k tem in drugim vprašanjem, ki zadevajo slovenskega kristjana pomemben. Bil naj bi izrazito antropološki.

Tako pojmovanje katehetskih nalog je v slovenski Cerkvi že prodrlo. Pojmovanje kateheze kot religioznega vzgojnoizobraževalnega procesa je tudi latentno navzoče. Postna razmišljanja lista Družine npr. imajo težišče na oblikovanju vesti, »kar bi morali povsod upoštevati, in tudi zlasti mladino navajati, da postane sama nosilec dejanj in javnega mnenja, ki omogoča osebno soodgovornost in sodelovanje z vsemi ljudmi.«<sup>28</sup> To pa je mogoče doseči le s trajnim katehetskim prizadevanjem v prepričanju, da je rast v veri in nrvnosti ter osebni zrelosti dolgotrajen in zapleten proces.

2. Vzgojne naloge kateheze se deloma pokrivajo z zgolj naravno vzgojo, vendar se z njo ne končajo. Naravna vzgoja katehiziranca varuje samoodtujitve, pomaga mu do odprtosti za še globlje duhovne in verske ter moralne vrednote. Oznanjevanje teh pa je vsebinsko jedro kateheze. Vzgojna naloga kateheze torej daleč presega vse naravne smotre. Če bi kristjani hoteli vzgajati le za svoje prepričanje, bi vzgajali ljudi kot katerakoli druga družbena sila: prej drugega proti drugemu kot v naravnosti drug na drugega, prej ideološko zaprte kot zmožne podirati meje, prej malenkostne kot notranje svobodne. Toda krščanstvo je nova oblika eksistence, ne samo nov nauk, sploh pa ne ideologija.

3. Zaradi omenjenih razlogov je treba z vsako generacijo in z vsakim posameznikom začeti nov katehetski proces. Pot in naloga kateheze je vedno nova, proces, ki se ponavlja v vsaki dobi in pri vsakem posamezniku. Jezusovo naročilo apostolom naj gredo učiti vse narode (prim. Mt 28, 19-20), se izpolnjuje in obnavlja.

In smoter tega oznanjevanja ni le ustvarjanje novih poznavalcev nauka, temveč zbiranje in vzgoja njegovih zvestih pričevalcev. Gre za celoten in dolgotrajen proces osebnega zorenja v veri. Odkrivati možnosti in zakonitosti tega procesa pa je naloga prenove kateheze.

4. Kateheza danes išče primeren pedagoški in didaktični pristop h katehizirancu in njegovim problemom. Za uspešno posredovanje razodetja išče tudi primerno govorico ter uporablja totalno govorico avdiovizualnih sredstev. Predvsem pa išče nastavke, na katere lahko naveže razodeto vsebino, da tako sproži tudi na religioznem področju vzgojnoizobraževalni proces.

Posebej poudarjamo, da ta pedagoški in didaktični pristop h katehizirancu danes veliko omogočajo nova dognanja psihologije učenja in didaktike. Premik s

<sup>27</sup> Prim. Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi, Prenova 6, Ljubljana 1979, 12-14.

pojmovanja didaktike kot teorije poučevanja na gledanje na didaktično kot teorijo učenja je v zadnjem času znan kot didaktična revolucija.

Gre za to, da didaktika danes ne razlaga le to, kako poučevati, temveč katehiziranca in kateheta vse bolj odkriva zakonitosti učenja ter ju znanstveno usmerja v smotrno uravnavanje vzgojnoizobraževalnega procesa, ki tako postaja usmerjevalni proces, v katerem je osebek katehiziranec, katehet pa ima vlogo spodbujevalca in organizatorja tega procesa.

Kateheza danes pri nas potrebuje jasno didaktično koncepcijo, ki pa ne more iti mimo nakazanih dejstev. Izdelana koncepcija dobi svoj pravi oris v katehetskem načrtu, ki je še kako potreben slovenski katehezi. V tej smeri je treba nadaljevati raziskovanje in praktično delo.

5. Po mnenju nekaterih se danes kažejo ugodnejše okoliščine za oznanjevanje kot v času zadnjih katekizmov.<sup>29</sup> Medtem ko človek išče resnično, dobro in sveto, nudi svet za zapolnitev duhovne praznine človeka le kar je ugodno in uspešno. Zato toliko primerov frustracij in opeharjenja brez veselja nad življenjem, zlasti pri mladini. Sredi revščine in preprostosti je krščanstvo v preteklosti oznanjalo bogastvo odrešenja, danes sredi gmotne blaginje, ponarejenosti, zmedenosti ob temeljnih vprašanih in negotovosti pred prihodnostjo lahko oznanja osvobajajočo moč, pristnost, trdnost v odgovorih in upajoči nadih veselega oznanila.

Pomanjkanju življenjske vsebine<sup>30</sup> nudi kateheza vrednote, ki jih danes preprosto ne more nuditi nihče drug kot Jezusova blagovest.

#### **Povzetek: Alojzij Slavko Snoj, Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let**

Prispevek podaja prerez katehetskega delovanja in veroučnih učbenikov po 2. svetovni vojni pri nas. Za prvo obdobje po vojni je značilno, da je verouk prenehal biti šolski predmet in so postopoma začeli organizirati župnijsko katehezo. Z ustanovitvijo Medškofijskega katehetskega sveta in njegovim delom je kateheza pri nas dosegla zopet primerno raven. To obdobje zaokrožuje zbirka predkoncilskih učbenikov za vse letnike. Po 2. vat. cerkvenem zboru se kateheza prenavlja tako v svetu kakor tudi pri nas in druga serija učbenikov zapolni nove potrebe. To je predmet prispevka v drugem delu, ki na koncu podaja nekaj smernic za bolj načrtno nadaljnje katehetsko delo pri nas in se izreka za novo didaktično koncepcijo, ki bi bolje ustrezala novim potrebam ter zahtevam Cerkve in časa. Kateheza naj bo namreč zvesta Bogu in človeku. Gre torej za koncepcijo, ki bi pri katehizaciji pravilno upoštevala teološki in antropološki vidik.

#### **Summary: Alojzij Slavko Snoj, Slovene Catechetical Sources and Textbooks from 1950 to about 1979**

The paper gives an outline of catechetical activity and catechetical textbooks in Slovenia after the 2nd World War. For the first period it is characteristic that religion ceased to be a school subject and catechesis slowly became organized in parishes. By the foundation of the Interdiocesan Catechetical Council and its activity, the catechesis in Slovenia reached an appropriate level again. This period is concluded by a collection of pre-council textbooks for all classes. After the II Vatican Council catechesis was renewed in Slovenia as it was in other countries and a second series of textbooks was issued to meet the new needs. This is the theme of the second part of the paper. In the conclusion there are given some guidelines for a better planning of the future catechesis in our country and support is given to a novel didactic conception that would be better suitable for novel needs and demands of the Church and of time. Namely, catechesis should be faithful to God and man, the novel conception of catechesis should consider the theological and anthropological aspect in a correct ratio.

<sup>29</sup> Prim. V. Dermota, Novejši poizkusi preoblikovanja verskega pouka pri nas, v: CSS I (1967) 101.

<sup>30</sup> Prim. n. d., 102.

## Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 2 ZCP v luči nauka Dunsca Scota

Pravna institucija krščanskega zakona se je oblikovala stoletja<sup>1</sup> vse do II. vaticanskega cerkvenega zbora; ta je v pojmovanje zakonske ustanove vnesel nekaj novih poudarkov in pri tem upošteval izsledke sodobnih družboslovnih ved, ki se neposredno ali posredno ukvarjajo z zakonsko zvezo in njenim življenjem<sup>2</sup>. Med problemi, ki so se v zgodovini večkrat pojavljali okoli ustanove zakona, je tudi vprašanje, ali je res nujno, da je vsak veljavno sklenjen zakon med dvema krščenima hkrati tudi že zakrament oziroma ali je sploh možna ločitev med zakonom kot pogodbo (kontraktom) in zakonom kot zakramentom v veljavno sklenjenem zakonu med dvema krščenima? To vprašanje so si v zgodovini zastavljali tako teologi kot kanonisti, njegova problematičnost pa tudi danes ni povsem zamrla<sup>3</sup>.

Kanon 1055 & pravi: Zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, je med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.« V & 2 pa isti kanon pravi: »Zato med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament.« Novi Zakonik je tako povzel trditev prejšnjega zakonika, ki je v kanonu 1012 pravil takole: »Kristus Gospod je samo zakonsko pogodbo med krščenimi osebami povzdignil k časti zakramenta.

Zaradi tega med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila s tem že zakrament«. Razna ugibanja in razprave o bistvu zakonske zveze in njeni zakramentalnosti je avtoritativno končal šele tridentinski cerkveni zbor (1545–1563), ki je na 7. zasedanju 3. marca 1547 ratificiral dokumente florentinskega cerkvenega zbora, posredno definiral zakramentalnost zakona in ga uvrstil med

<sup>1</sup> E. Corecco, *Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii*, v *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1–2 (1978) 11–34.

<sup>2</sup> Drugi vaticanski cerkveni zbor, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, št. 47–52; U. Navarette, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Roma 1975; S. D. Kožul, *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal C. I. C. al Vaticano II*, Vicenza 1980.

<sup>3</sup> Dokument mednarodne teološke komisije o krščanskem zakonu vsebuje 16 tez o kristologiji zakona, v *Enchiridion Vaticanum*, VI, 463–478; O. F. Carulli, *Intelletto o volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Milano 1981, 34 sl; F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1983, 13–14; M. F. Castano, *De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012, scilicet, »quin sit eo ipso sacramentum«*, v *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1–2 (1978) 269–281; J. Prader, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Wien 1983, 24–25.

sedem zakramentov, ki jih je ustanovil Kristus<sup>4</sup>. Končal je tudi dolgotrajno razpravljanje, ali zakon podeli milost ali ne »ex opere operato«<sup>5</sup>. Na 24. seji 11. novembra 1563 je koncil definiral zakon kot pravi zakrament in odločil, da ima Cerkev nad njim oblast, zato tudi pravico postavljati razdiralne zadržke, zaradi katerih je zakon neveljaven, in soditi o zakonskih pravadah<sup>6</sup>. Med veljavno krščenima torej »ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament«. Problematika te trditve danes ni toliko morda samo na pravno zgodovinskem, temveč predvsem na pastoralnem praktičnem področju. Vedno več je namreč primerov, ko krščanski zakon sklepajo »krščeni ateisti«. Zato je bil predlog, da bi namesto »med krščenimi« bilo v novem kanonu zapisano »med vernimi«<sup>7</sup>.

V kanonu 1055 & 2 je poudarjeno dvoje: zakon med dvema krščenima vključuje naravni kontrakt ali zakonsko pogodbo, hkrati pa je ta zakonska pogodba tudi zakrament. Obe stvarnosti sta identični: med dvema krščenima je pogodba zakrament in zakrament je pogodba, če ni veljavne zakonske pogodbe, ni zakramenta in ni zakramenta, če ni veljavne zakonske pogodbe. Iz veljavnega zakona nastane med zakoncema vez, ki je po svoji naravi trajna in izključna; poleg tega krščanski zakon utrjuje zakonca s posebnim zakramentom in nekako posvečuje za dolžnost in dostojanstvo njunega stanu<sup>8</sup>. Zato ne more razveljaviti te trdne vezi niti volja obeh zakoncev, razveže jo le smrt<sup>9</sup>. Vendar pa trditev, da »med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki bi ne bila hkrati zakrament«, ne more vzdržati notranje odvisnosti med zakonsko pogodbo in zakramentom, ker lahko obstaja zakonska pogodba (naravni zakon) brez zakramentalnega pogoja, kot je bilo pred Kristusom in kot je še danes med nekrščenimi oziroma med krščenimi, ki so s formalnim dejanjem stopili iz katoliške Cerkve<sup>10</sup>. Ali lahko torej obstaja med krščenimi naravni zakon, ki ne bi bil hkrati tudi zakrament oziroma ali je možno ločiti kontrakt in zakramentalnost?

Zgodovinski študij prava daje vedeti, da vse od 19. stoletja ne najdemo glede tega kake izrečne izjave cerkvenega učiteljstva<sup>11</sup>. Šele papež Pij IX. in Leon XIII. sta izrečno zavrnila mnenje nekaterih teologov in kanonistov, ki so zagovarjali možnost ločitve med zakonsko pogodbo in zakramentom<sup>12</sup>. Vendar je tudi v teh

<sup>4</sup> Denzinger H.-Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, ed 33, *Barcinonae* 1965 (Denz.), 1601, c. 1.

<sup>5</sup> Denz., 1608, c. 8.

<sup>6</sup> Denz., 1801, c. 1; 1804, c. 4; 1812, c. 12; L. Bressan, *Ratio et finis potestatis Ecclesiae quoad matrimonium fidelium iuxta theologos et patres Concilii Tridentini*, v *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1-2 (1978) 301-342.

<sup>7</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, *Communicationes* 1 (1977) 122: »Quidam sive Episcoporum Conferentis sive ex Studiorum Universitatibus quaestionem fecerunt utrum omnis contractus matrimonialis inter baptizatos sit eo ipso sacramentum« etiamsi partes contrahentes fide careant. Quare votum fecerunt vel ut quaestio profundius investigetur, vel ut canon compleatur per clausulam »servatis iis quae ad validam sacramentorum receptionem requiruntur,« vel ut dicatur! inter christifideles« loco »inter baptizatos«, vel ut canon penitus deleatur«; C. R. Lara, *Quod oraevudeatzr ub bivi .ciduce circa quaestione in conventu agitatis, v Periodica de re morali canonica liturgica* 3-4 (1978) 759-760; Z. Grochowski, *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, v *Periodica* ... 1-2 (1978) 283-295; Prader, n. d., 26-33.

<sup>8</sup> ZCP, kan. 1134.

<sup>9</sup> ZCP, kan. 1141.

<sup>10</sup> ZCP, kan. 1087, kan. 1117; *Communicationes* 1 (1976) 58-59.

<sup>11</sup> Prim. AA. VV. *Vinculum matrimoniale*, Roma 1973; J. Manzanares, *Matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, v *Periodica* ... 1-2 (1978) 59-60.

<sup>12</sup> Pij IX., *Syllabus complectus praecipuos nostrae aetatis errores* & 8, št. 65, 66, 73, v Denz., 2991. Ta dokument vsebuje obsodbe zmotnega nauka, ki jih je izrekel isti papež že v pismu: *Ad apostolicae*, 22. 8. 1951; v nagovoru *Acerbissimum*, 27. 9. 1952: »... inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno

dokumentih Cerkev bolj odločno branila svojo izključno jurisdikcijo nad krščanskim zakonom pred zastopajočimi laičnimi državami, ki so Cerkvi to pravico omejevale, če že ne kar javno odrekale<sup>13</sup>, kot pa da bi bila obsodila mnenje kanonistov in teologov.

V dobi sholastike najdemo nekaj teologov in kanonistov, ki so ustvarili bogat teološko-pravni nauk o zakonu in zagovarjali mnenje, da je mogoče v krščanskem zakonu zagovarjati ločitev med zakonsko pogodbo in zakramentom<sup>14</sup>. V tej dobi se je na splošno že uveljavila na osnovi rimskega prava in cerkvenih učiteljev kontraktualnost in zakramentalnost zakona, ni pa bilo edinosti glede njunega medsebojnega odnosa, med kontraktom kot človeškim elementom in zakramentalnostjo, božjim elementom; prav tako ni bilo povsem jasno, kakšno mesto ima pri tem posvečeni služabnik, duhovnik<sup>15</sup>.

Eden velikih sholastikov, frančiškanski učenjak Janez Duns Scot, »doctor subtilis«, spada v vrsto tistih teologov, ki niso zagovarjali nujnost zakramenta med krščenima, čeprav obstaja med njima veljavna zakonska pogodba. Scot na široko obravnava pogodbo in zakramentalnost v Sentencah učitelja Petra Lombardija in ima njuno ločitev za logično posledico zahteve po tako imenovani »besedni formi« ali besedni obliki, ki zakonsko pogodbo povzdigne v zakrament<sup>16</sup>. Po učenju Scota je zakrament zakona v bistvu pogodba – kontrakt: »Contractus matrimonii est maris et foeminae muta translatio corporum suorum pro usu perpetuo ad procreandum prolem debite educandum«<sup>17</sup>. Ta obojestranska »kupoprodajna« pogodba moža in žene je podoba »prodaji« sužnja »in qua venditione ita transfert potestatem sui corporis in alium, sicut in contractione matrimonii«<sup>18</sup>. Izraz »contractus« je bil v frančiškanskih teoloških šolah zelo pogost, medtem ko so ga dominikanske šole uporabljale s precejšnjim zadržanjem.

Pogodba nastane z obojestransko privolitvijo zaročencev in je »causa efficiens« za zakon, ne da bi bila pogodba podvržena božji ustanovi. Ta Scotova trditev se razlikuje od tradicionalnega mnenja, ki pravi, da je privolitev »causa efficiens« zakonske pogodbe in da je kot taka podvržena božji ustanovi, kajti možu in ženi se ni dovoljeno podariti brez božjega odobrenja in volje<sup>19</sup>. Ker je po Scotovem učenju možno zakonsko pogodbo ločiti od zakramenta, zato je »causa efficiens« zakonske pogodbe svobodna obojestransko privolitev med možem in ženo. Neločljivost take

---

eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam nihil aliud esse nisi turpem et exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a coniugali foedere sacramentum separari nunquam posse . . .«, v Denz., 1640; Leon XIII., enciklika Arcanum Divinae Sapientiae, 10. 2. 1880: » . . . etenim non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio probari; cum exploratum sit, in matrimonio christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem, atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramento«, v Denz., 3145.

<sup>13</sup> G. Leclerc, Consentement matrimonial et réalité sacramentelle, v Salesianum 31 (1969) 3–45; J. Bernhard, Competentia Status in matrimonium, v Periodica . . . 1–2 (1978) 151–153; A. Mostazza, Competentia Status in matrimonium eiusque limites, v Periodica . . . 1–2 (1978) 155–210.

<sup>14</sup> G. Le Bras, Mariage. La doctrine du Mariage chez les Théologiens et les Canonistes depuis l'an mille, v Dictionnaire de Théologie catholique, IX–2, Paris 1927, 2258.

<sup>15</sup> M. Gerpe, La potestad del Estado en el Matrimonio de Christianos y la noción contrato-sacramento, Salamanka 1970, 73; Bressan, n. d.

<sup>16</sup> D. Joannes, Scotus, Quaestiones in quartum librum Sententiarum, Parisiis 1894, vol. 19 in vol. 24.

<sup>17</sup> Scotus, n. d. dist. 24, quaestio unica, scholion 17.

<sup>18</sup> Prav tam, scholion 10.

<sup>19</sup> Prav tam: »Nullus potest rem alterius domini alteri obligare, nisi de consensu, vel approbatione illius cuius est; sed corpus cuiuscumque est Dei, iure creationis; ergo nullus potest transferre illud in dominium alterius, nisi in quantum Deus approbat; ergo si traslatio est honesta ad iustum finem . . . sequitur quod congruum est Deum istam traslationem corporum approbare . . .«

pogodbe izhaja iz dejanja svobodne volje zaročencev, ne pa iz pozitivne določitve zakonodajavca: »Obligationem illam indissolubilem expedit ex actu voluntatis personarum obligatorum innasci . . . quod quis non eligit, profecto non diligit, quod autem non diligit, facile contemnit«<sup>20</sup>.

Ko Scot zagovarja ločitev med zakonsko pogodbo in zakramentom ter meni, da zakonska pogodba ni podvržena božji ustanovi, pa zatrjuje, da je zakramentalnost »pridržana«, dodana zakonski pogodbi: »Illi contractui donationis mutuae aliquod sacramentum annecti congruum est, et ita factum est . . . Ideo dici potest, quod contractui matrimoniali annexit Deus sacramentum proprie dictum, saltem pro lege Evangelica, aloquin non esset sacramentum novae legis«<sup>21</sup>.

Še bolj jasno pa kaže na ločitev med zakonsko pogodbo in zakramentalnostjo zakona, ki utemljuje naravo zakona, zakonske pogodbe in zakramenta. Za zakon pravi: »Matrimonium est vinculum indissolubile inter marem et foeminam ex mutua translatione potestatis corporum suorum in se invicem facta ad procreandam prolem debite educandum«. Zakonska pogodba ali kontrakt pa je »maris et foeminae mutua translatio corporum pro usu perpetuo ad procreandam prolem debite educandum«. Zakrament zakona pa je v »expressio certorum verborum maris et foeminae, ad se invicem significantium traditionem mutua potestatis corporum ad prolem procreandam, ex institutione divina efficaciter significans gratiam conferendam, mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animarum gratiosam«<sup>22</sup>.

Scot sprejema možnost, da med krščenioma obstaja legitimna in resnična zakonska pogodba, ne da bi bila hkrati tudi zakrament, kajti zakramentalnost zakona obstaja v »expressio certorum verborum maris et foeminae«; te besede, ki jih izrečeta mož in žena, pa niso nujno potrebne za zakon, ker jih lahko nadomestijo druga ekvivalentna znamenja npr. pri nemih, odsotnih. Oblika ali forma zakona je »aliquod signum sensibile institutum a Deo, ad significandam efficaciter gratiam tunc collatam«<sup>23</sup>. Toda zastavlja se vprašanje, če je Bog določil obliko zakona z določenimi znamenji, ki podelijo milost, kajti »quod multoties est contractus matrimonii sine sacramento, etiam in lege evangelica, quia multoties contrahitur per alia verba quam per ista«. Ker pa npr. nemi ne morejo izgovoriti določenih besed, »certorum verborum«, zato zakonska pogodba med njimi ni zakrament, »est contractus iste sine sacramento«. To pa ni absurdno, saj so v času pred Kristusom sklepali zakone, ki niso bili zakramenti: »quia possibile est quod usque ad legem evangelicam frequenter contrahebatur, ubi tamen numquam fuit sacramentum . . .«<sup>24</sup>. Zakon dveh nemih je za Scota klasičen primer zakonske pogodbe, ki ni hkrati tudi zakrament zaradi pomanjkanja zakramentalnosti; manjkajo »verba certa«, ki zakonsko pogodbo povzdignejo v zakrament: »Ad sacramentum autem matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile, et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimonium sine certis verbis«<sup>25</sup>. Zato je možno skleniti veljaven kontrakt, ki ni hkrati zakrament: »Si autem stringendo formam ad certum signum . . . oporteat consequenter dicere quod non omnes contrahentes in lege christiana recipiunt sacramentum, potest tamen dire quod percipiunt gratiam, si

<sup>20</sup> Prav tam, scholion 8.

<sup>21</sup> Prav tam, scholion 5 in 13.

<sup>22</sup> Prav tam, scholion 17.

<sup>23</sup> Prav tam, scholion 14.

<sup>24</sup> Prav tam.

<sup>25</sup> Prav tam, distinctio 28, quaestio unica, 23.



alias non sit obex quia Deus assistit ibi percipiunt gratiam, si alias non sit obex, quia Deus assistit ibi propter difficultatem contractus honesti; non tamen tantam gratiam, quantam perciperent cum sacramento, maxime si impossibilitas non excusat«<sup>26</sup>.

Drug dokaz za možnost veljavne zakonske pogodbe brez zakramenta med dvema krščenima vidi Scot tudi v delivcu, ministru zakramenta. »Aliquando patres contrahunt pro filiis vel filiabus, praesentibus eis, non exprimentibus signa propria; si ergo ibi est sacramentum, oportet dicere quod minister huius sacramenti potest esse indifferenter quicumque potest esse minister in contractu matrimonii. Sed qualiter unus minister? potest dici sicut prius de una forma«<sup>27</sup>. Dokaz, da se zakonska pogodba lahko izvrši z nekimi znamenji, brez določenih besed, so poleg omenjenih zakonov med nemimi tudi zakoni po zastopniku ali prokuratorju in zakoni po pismu: »De natura autem contractus talis est quod requirat aliqua signa sensibilia exteriora mutuam consensum voluntatem coniugum experimentia, non quod necessario fiat cum certis verbis quia aliquod muti et ignorantes illa verba, possunt vere contrahere . . . et absentes, qui numquam se viderunt, possunt contrahere per Procuratores et litteras, dummodo fama et auditu se noverint«<sup>28</sup>

Kdor ne more izreči določenih besed, ne more prejeti zakramenta, ampak samo veljaven nezakramentalni zakon. Scot pravi, da tudi v tem primeru Bog sicer podeli neko posebno milost, ki pa je vedno manjša od tiste, ki bi jo podelil v zakramentalnem zakonu: ». . . non omnes contrahentes in lege christianae recipiunt gratiam . . . quia Deus assistit ibi propter difficultatem contractus honesti, non tamen tantam gratiam quantam perciperent cum sacramento« . . .<sup>29</sup>

Nezakramentalni zakoni so po učenju Scota zakoni nemih, ker »inter mutos vere potest contrahi matrimonium, licet non sacramentum«<sup>30</sup>, zakoni sklenjeni po zastopniku ali po pismu, in kadar oče izreče privolitev namesto sina oziroma hčere. V tem primeru oče ne more podeliti milosti, ki jo Bog podeli v zakramentu zakona: »Patet de parentibus, qui contrahunt pro filiis verum matrimonium; alias filii eis postea procreati essent illegitimi, sed tamen non est matrimonium sacramentum, quia parentes non conferunt eis gratiam, quando invicem inter se consentium, pronuntiantes illa verba, et tunc contrahunt primo matrimonium, ut est sacramentum«<sup>31</sup>.

Scotova doktrina o ločitvi zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona je dala povod velikim razpravam na teološkem, pravnem in pastoralnem področju. Mnogi so njegove teze sprejeli, jih še naprej razvijali in izpopolnjevali<sup>32</sup>. Med te spadajo znani pravniki, ki so na trditve luteranov, da je zakon brez služabnika Cerkve pravi zakrament Nove zaveze, odgovarjali: »nego enim . . . matrimonium sine ecclesiae ministro contractum esse vere et proprie sacramentum«<sup>33</sup>. Ko znameniti španski dominikanec in pravnik Melchior Cano (1509–1560) zagovarja ločitev med pogodbo in zakramentom, naredi analogijo med zakonom in zakramenti krsta, pokore in bolniškega maziljenja in pravi, da te zakramente podeljuje le duhovnik;

<sup>26</sup> Prav tam, distinctio 26, quaestio unica, 15.

<sup>27</sup> Prav tam, scholion 14.

<sup>28</sup> Prav tam, distinctio 28, quaestio unica, 22.

<sup>29</sup> Prav tam, distinctio 24, quaestio unica, 15.

<sup>30</sup> Prav tam, distinctio 42, quaestio unica, 14.

<sup>31</sup> Prav tam.

<sup>32</sup> F. Mueller, *The inseparability of the Marriage Contract and the Sacrament according to the 17th. Century Authors*, Roma 1958; Gerpe, n. d. 35, opomba 101; Mostazza, n. d. 199.

<sup>33</sup> M. Cano, *De locis Theologicis*, Patavii 1762, VIII, c. 5, 217; Correco, n. d. 21–24.

tako tudi zakrament zakona oziroma duhovnik pogodbi pridruži zakramentalno obliko kot materijo. Brez navzočnosti posvečenega služabnika ni zakramentalnosti zakona: »Sic igitur, tametsi matrimonium sacramentum est, non tamen coniugum quodcumque venerari cogimur, sed id . . . quod formam sacram habeat, et a vero ecclesiae ministro consecratum sit«<sup>34</sup>.

Pri tem se sklicuje na prvo pismo Korinčanom 4, 1, ki pravi: »Imejte nas torej za oskrbnike božjih skrivnosti.« Ta tekst ne dopušča po mnenju M. Cana nobene izjeme. Naravno je, da duhovnik zaročencema podeli zakramentalnost zakona, ker je duhovnik srednik milosti med Bogom in človekom; to pa je po mnenju Cana v skladu s tradicijo Cerkve, da je bil duhovnik navzoč pri sklepanju zakona<sup>35</sup>. Zakon je zakrament le, če ga podeli zakoniti predstavnik Cerkve in se pri tem sklicuje na odločbo florentinskega cerkvenega zbora (1431–1445) in pravi: »Concilium Florentinum, enumeratis septem novae legis sacramentis, haec omnia sacramenta, inquit tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum. Quorum si aliquos desiit, non perficitur sacramentum. At in matrimonio, quod modo versamus, nullus est sacramenti minister, nullum ergo conficitur sacramentum«<sup>36</sup>.

Na trditev, da si zaročenca drug drugemu podelita zakrament zakona, odgovarja: » . . . nec vero audiendi sunt illi, qui putabunt, virum ac foeminam esse sibi vicissim sacramenti ministros; quos ego manifestis argumentis evincerem, nisi ad alia graviora festinaret oratio«<sup>37</sup>. Tudi ko utemeljuje Scotovo tezo, da je oblika zakramentalnosti zakona obsežena v »verba certa«, se sklicuje na Tomaža Akvinskega in florentinski cerkveni zbor in pravi: »Etenim non Magister et divus Thomas modo, verum etiam Concilium Florentinum docet omnia sacramenta verbis constare, quae si desint, nullum omnino confici sacramentum«<sup>38</sup>.

Scotove in Canove ideje so branili teologi, kanonisti in koncilski očetje na tridentinskem cerkvenem zboru. Nekateri so odkrito zahtevali, da se omenjeni koncil jasno izrazi, da je namreč duhovnik delivec zakramenta zakona<sup>39</sup>. Celó v 18. stoletju je nauk o duhovniku kot delivcu zakramenta zakona zelo prisoten, tako da papež Benedikt XIV. (1740) izjavi kot »valde probabilis«, da je delivec zakramenta zakona duhovnik in ne zaročenca<sup>40</sup>.

Vseh teh problemov se je dobro zavedal tridentinski koncil, ki je zaključil razpravljanje ali zakon podeli milost ali ne »ex opere operato«<sup>41</sup>. Z znamenitim dekretom »Tametsi« so dobili veljavo tako imenovani skriti zakoni (matrimonia clandestina), predpisana je bila določena kanonična oblika sklepanja zakona in priče, od katerih mora biti eden posvečeni služabnik. Dekret je zbudil veliko negodovanja in oporekanja, saj je zaradi priznanja veljavnosti skritih zakonov nasprotoval stoletni tradiciji Cerkve<sup>42</sup>. Na seji 11. 11. 1563 je koncil določil dokončni tekst

<sup>34</sup> Prav tam, 218.

<sup>35</sup> Teologije vzhodnih Cerkva, po kateri posvečeni služabnik – duhovnik – podeli zakrament zakona in ne zaročenca, ni zahodna Cerkev nikoli obsodila.

<sup>36</sup> Cano, n. d., 219.

<sup>37</sup> Prav tam, 218.

<sup>38</sup> Prav tam, 218.

<sup>39</sup> Concilium Tridentinum Actorum, IX, 6, 657, 674, 734.

<sup>40</sup> De Synodo Dioecetano, I, 8, c. 13, n. 4.; prim. Manzanares, n. d., 53.

<sup>41</sup> Denz. 1608, c. 8.

<sup>42</sup> G. Gomes, De matrimoniis clandestinis in Concilio Tridentino, Romae 1950, 51: »Numquam forsitan in historia Conciliorum Ecclesiae, decretum aliquot tot habuit discusiones, tot et tantas oppositiones suscitavit sicut hoc decretum de Clandestinis . . . Necmirandum sane, cum Decretum irritationis tot circumferentur difficultatibus, sive ex consuetudine 15. saeculorum quae validitatem agnoscebat

glede skritih zakonov in obrazložil, da so to pravi zakoni, razen če jih je Cerkev razglasila za neveljavne. Toda za naprej veljajo določbe koncila<sup>43</sup>. Poveljavitev tajnih zakonov ni imela podpore pri večini koncilskih očetov, »quia non ita absolute clarum est, an ecclesia possit, nec debet fieri canon tanti momenti in re inter catholicos non clarissima et indubitata<sup>44</sup>.

Dokument »Tametsi« ni bil po svoji vsebini dogmatičen, ampak bolj disciplinski, zato so mu mnogi nasprotovali. Ko so dali veljavo tajnim zakonom, se je ponovno odprlo vprašanje, ali ima Cerkev oblast nad zakonsko pogodbo ali nad zakramentom oz. problem ločitve med zakonsko pogodbo in zakramentom, ki jo je, kot smo videli, zagovarjal Scot in nekateri drugi teologi in pravniki. Tisti, ki so trdili, da Cerkev lahko razveljavi zakonsko pogodbo, so se opirali na Scotovo tezo o ločevanju med kontraktom in zakramentom: »Quando Christus reparavit matrimonium, nihil fecit nisi quod gratiam addidit, relinquens contractum in suo esse . . . Ea ratione qua est contractus, irritare potest; nam sinon est contractus, non est sacramentum . . . Contractus et sacramentum non solum distinguuntur ratione, sed etiam realiter et tempore. Nam matrimonium per procuratores est contractus, sed non est sacramentum«<sup>45</sup>.

Cerkvena oblast ne posega neposredno na področje zakramentalnosti zakona, ampak anulira pogodbo, ker »contractus ordine naturae praecedat sacramentum, et ut sic potest irritari ab Ecclesia, quia forma sacramenti praesupponit contractum legitimum . . . Ecclesia igitur irritandum consensum non tangit sacramentum«<sup>46</sup>.

Sveda pa so bili nekateri drugačnega mnenja in zagovarjali nauk, če cerkvena oblast anulira zakonsko pogodbo, se s tem dotakne tudi zakramentalnosti zakona, kajti »contractus non sit absque sacramento nec sacramentum absque contractu, et sicut ecclesia non potest irritare sacramentum, ita nec potest irritare contractum«<sup>47</sup>.

Iz teh nekaj citatov lahko vidimo, kako močno je bila navzoča na tridentinskem koncilu Scotova teza o ločljivosti med naravnim kontraktom in zakramentalnostjo zakona in si nista bila edina tako teološki nauk kot kanonična praksa. Tudi dekret Tametsi ni rešil te problematike doktrinalno. Zato so se razprave z nekaterimi novimi poudarki nadaljevale tudi po tridentinskem koncilu, ki ni zavzel dokončnega in jasnega stališča do teh vprašanj. Zato papež Benedikt XIV. pravi: »Utriusque opinionones solidiora fundamenta inuimus ad unam aut alteram amplectendam; sed ut episcopis sit persuasum utramque esse probabilem, suosque habere magne auctoritates patronos; atque inde non decere discant ut ipsi iudicis partes assumant, quaestionemque definiant de qua Ecclesia nihil hactenus pronuntiavit, sed theologorum disputationi permisit«<sup>48</sup>.

---

clandestinorum, sive ex controversia de potestate Ecclesiae circa hanc irrationem, sive ex modo quo ista irritari possit quin irritaretur ipsum sacramentum a Christo institutum, sive denique ex oppositione Patrum magni nominis, magnaetque auctoritatis in ipso Concilio«.

<sup>43</sup> Denz., 1813: »Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, et proinde iure damnandi sint illi ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negat, quibus falso affirmant matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse . . . Qui aliter quam praesente paroco . . . et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat«; prim. Mostazza, n. d., 170–174.

<sup>44</sup> Concilium Tridentinum Actorum, IX, 646–648.

<sup>45</sup> Prav tam, 404, 408, 674.

<sup>46</sup> Prav tam, 668, 721.

<sup>47</sup> Prav tam, 671.

<sup>48</sup> De Synodo dioecesana, 13, c. 13, n. 9.

Papeži so v svojih dokumentih zaradi vpliva protestantov in laicizacije zakona bolj poudarjali izključno pravico Cerkve nad zakoni med krščeni, medtem ko se niso jasno izrekli o problematiki ločitve zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona. Prvi je na to področje avtoritativno posegel šele Pij IX.; učil je, da je to nauk Cerkve, da zakrament ni kakšne akcidentalna kvaliteta, dodana zakonski pogodbi, temveč spada k bistvu zakona. Zakon med kristjani ni legitimen razen v zakramentu svetega zakona; zunaj njega pa obstaja konkubinats<sup>49</sup>. Tudi naslednji papeži so zagovarjali nauk o neločljivosti kontrakta in zakramenta zakona, in sicer zato, ker so branili zakonsko ustanovo pred laičnimi državami, ki so vedno bolj poudarjale zahtevo, da je zakon tudi v njihovih kompetencah in imajo zato pravico s svojimi predpisi urejati nastanek zakonske skupnosti.

Problemi, ki se danes pojavljajo okrog vsebine kanona 1055 & 2, so seveda drugačni, kot pa so bili za časa Scota, tridentinskega koncila in papežev Pija IX. in Leona XIII. V ospredju ni več težnja, kako zavarovati »izključno pravico Cerkve« nad zakoni kristjanov pred laičnimi družbami, ampak nastajajo problemi znotraj Cerkve: »krščeni« ni vedno »verni« in tudi ne more biti istoveten z »vernimi«. Od tod predlog, naj bi nova zakonodaja namesto »zakon med krščeni« imenovala »zakon med vernimi«<sup>50</sup>. Nekateri škofovski konference (Afrika, Belgija, Brazilija, Kanada, Švica, Španija, Holandija, Velika Britanija, Mehika, Tanzanija), posamezni škofje in tudi nekatere teološke fakultete so komisiji za pripravo novega kodeksa predložile svoje predloge in prošnje v tej zadevi, naj bi novo zakonodajo v tem pogledu spremenili in bolj upoštevali vero tistih, ki sklepajo zakon<sup>51</sup>. Menili so, da je preveč toga in avtomatična in morda premalo utemeljena trditev, da ni veljavne zakonske pogodbe med krščeni, ki »ne bi bila hkrati zakrament«. Zato bi morala biti v prihodnji zakonodaji odpravljena<sup>52</sup>, saj ne gre za kakšno absolutno neločljivost zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona. Cerkev je v teh vprašanih vedno dopuščala razpravljanje<sup>53</sup> in ni nikoli izrečno obsodila nauk o ločitvi kontrakta in zakramenta, kot ga je učil Scot in je bil v tej ali oni obliki skozi vsa stoletja navzoč v učenju nekaterih teologov in kanonistov.

Trditev, da ni veljavne zakonske pogodbe dveh krščeni, ki »ne bi bila hkrati zakrament«, prinaša v današnje pastoralno prakso pri dušnih pastirjih precej težav in resnih pomislekov. Zakramenti so »znamenja vere«, ki jo v prejemniku in podeljevalcu predpostavljajo, krepijo in izražajo: »Zakramenti so postavljeni za to, da posvečujejo ljudi, zidajo telo Kristusovo in dajejo čast Bogu; ker pa so znamenja, imajo tudi poučni pomen. Vero ne le predpostavljajo, ampak jo z besedami in rečmi tudi hranijo, krepijo, izražajo – zato se imenujejo zakramenti vere«<sup>54</sup>. Prek zakramentov, ki so bogoslužna opravila, »je Kristus vedno pri svoji Cerkvi«, v njih se uresničujejo in razodevajo Kristusove skrivnosti<sup>55</sup>. S poudarkom na »družbeni«, ekleziološki razsežnosti zakramentov<sup>56</sup> vatikanski koncil nikakor ni hotel zmanjšati tega, kar pomeni delovanje zakramentov »ex opere operato«, ampak se izogniti

<sup>49</sup> Pij IX., pismo 9. 9. 1852, v Pii IX Pont. Max. Acta, I, v. 2, 296.

<sup>50</sup> Communicationes 1 (1977) 122.

<sup>51</sup> Communicationes 2 (1983) 221–222; prim. Manzanares, n. d., 60.

<sup>52</sup> Castano, n. d., 280–281: »Stantibus difficultatibus pluribusque magni momenti auctoribus hodiernis propugnantibus, nobis videtur formulam,« quin sit eo ipso sacramentum«... forsitan a novo Codice debere esse ablatam«; prim. Manzanares, n. d., 68, opomba 119.

<sup>53</sup> Denz., 1797–1799; prim. Manzanares, n. d., 60, opomba 96.

<sup>54</sup> Drugi vatikanski cerkveni zbor, Konstitucija o svetem bogoslužju, št. 59.

<sup>55</sup> Prav tam, št. 5–7.

<sup>56</sup> Prim. A. Vitale, Sacramenti e diritto, Roma 1967.

»avtomatizmu« pri podeljevanju in prejemanju zakramentov in poudariti osebnostno dispozicijo za njihov učinkovit prejem. Ker to velja za vse, velja toliko bolj za zakrament sv. zakona, ki »je nekaj prav posebnega«<sup>57</sup>. Pastoralno je težko razumeti in sprejeti trditev, da »krščanski zakonci z zakramentom sv. zakona označujejo skrivnost enote in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo«<sup>58</sup>, če krščena zakonca ne priznavata z vero te skrivnosti »Kristusa in Cerkve« niti je ne sprejemata ali jo celo izrečno odklanjata, imata pa vse druge etične lastnosti, ki ju združujejo v trajno, zvesto, za novo življenje odprto ljubezensko skupnost. V tem primeru bo take skupnosti težko istovetiti s »konkubinatom«<sup>59</sup>. Take »krščene skupnosti«, ki uresničujejo vrednote naravnega zakona, so, čeprav nimajo vere, na določen način naravnane h Kristusu<sup>60</sup>.

Naloga dušnih pastirjev je, »da spodbujajo in utrjujejo vero zaročencev«, zakrament sv. zakona namreč vero predpostavlja in jo zahteva«<sup>61</sup>. Pri »krščenih nevernih« zakoncih, ki zaradi odstotnosti vere odklanjajo zakramentalnost zakona, je potrebno upoštevati tudi svobodo njihove vesti v verskih zadevah, ki jo je »uzakoni« II. vatikanski cerkveni zbor v izjavi o verski svobodi<sup>62</sup>. Nihče tudi ne sme biti primoran, da bi prejemal zakrament, ampak mora biti to dejanje svobodne volje in odločitve<sup>63</sup>. Papež Janez Pavel II. se je zavedal vseh teh teoloških, posebno še pastoralno-pravnih problemov. V apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* je dal nekaj dragocenih praktičnih pastoralnih navodil in smernic, kako ravnati z zaročenci z »nepopolnim razpoloženjem«, z »ne povsem zavestno« odločitvijo za zakrament; dušni pastirji naj »razumejo razloge, ki Cerkvi svetujejo, da k cerkveni poroki pripušča tudi zaročence z nepopolnim razpoloženjem«<sup>64</sup>. Seveda pa nasprotno, če zaročenca »odkrito in izrečno odklanjata to, kar ima namen storiti Cerkev pri sklenitvi zakona krščenih, tedaj ju dušni pastir ne sme pripustiti k poroki«<sup>65</sup>. Če se krščeni kljub temu poročijo, je »njihov položaj za Cerkev nesprejemljiv«, vendar njihovega položaja »ne moremo kratko malo enačiti s položajem tistih, ki žive skupaj brez vsake uradne zveze; kajti pri teh drugih najdemo vsaj neko obvezo za čisto določen in verjetno trajen življenjski stan, čeprav je s takim korakom često zvezan pogled na možnost ločitve. Ko taki pari iščejo, da država javno prizna njihovo zvezo, kažejo pripravljenost, da s prednostmi prevzamejo tudi obveznosti«<sup>66</sup>.

Prikazano je bilo, da ima vsebina kanona 1055 & 2 za seboj dolgo in nemirno preteklost, ki tudi danes zastavlja vrsto pravno-pastoralnih vprašanj in pomislekov. Scotovo učenje o ločitvi zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona ima tudi v današnjih časih svojo težo, čeprav pod nekoliko drugačnimi vidiki. Mnogi vidijo rešitev za »sedanje stanje« prav v Scotovem učenju o možnosti ločitve kontrakta in zakramenta v zakonu. Predpisi ZCP zelo poudarjajo skrbno pripravo zakoncev pred

<sup>57</sup> Janez Pavel II., apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio*, št. 68, 3.

<sup>58</sup> Rimski obrednik, Sveti zakon. Predhodna navodila, t. I.

<sup>59</sup> Prim. W. Bertrams, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1969, 231–232.

<sup>60</sup> Drugi vatikanski cerkveni zbor, Dogmatična institucija o Cerkvi, št. 16; Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, št. 68, 3.

<sup>61</sup> Rimski obrednik, Sveti zakon, t. 7.

<sup>62</sup> Drugi vatikanski cerkveni zbor, Izjava o verski svobodi, št. 1, 2, 3, 10.

<sup>63</sup> Prim. Manzanares, n. d., 40, opomba 12.

<sup>64</sup> Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, št. 68, 3.

<sup>65</sup> Prav tam.

<sup>66</sup> Prav tam, št. 82; prim. F. Arboleda, *De natura iuridica matrimonii civilis catholicorum in iure canonico condito et condendo*, v *Periodica* ... 1–2 (1978) 343–352.

sklenitvijo zakona<sup>67</sup>, za katero so v prvi vrsti odgovorni krajevni ordinariji<sup>68</sup>, škofovske konference<sup>69</sup> in pastirji duš<sup>70</sup>, pa tudi »vsa krščanska skupnost«, da bosta zaročenca obhajala »zakrament« zakona ne le veljavno, temveč tudi vredno in plodovito<sup>71</sup>. Tako lahko pričakujemo, da bodo zakonske skupnosti postale »Cerkev v malem«<sup>72</sup>.

**Povzetek: Viktor Papež, Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 & 2 zakonika cerkvenega prava v luči nauka Duns Scota**

Določba kanona 1055 & 2 ZCP, da med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament, je bila v zgodovini vedno sporna tako na teološkem kot pravnem področju. Na njene probleme je opozoril Duns Scot, ki je zagovarjal mnenje, da je možna ločitev med zakonsko pogodbo (kontraktom) in zakramentalnostjo zakona. S tem je seveda spodbijal gornjo trditev. Njegove ideje so zagovarjali in jih še bolj utemeljevali številni teologi in pravniki vse do Pija IX. in Leona XIII., ki sta zavrnila možnost ločiti zakonsko pogodbo in zakramentalnost zakona. Omenjeni kanon tudi danes povzroča vrsto teoloških in pravno-pastoralnih vprašanj in pomislekov, posebno še zaradi vedno več »krščenih nevernih«, ki sklepajo zakon. Zakramenti predpostavljajo in zahtevajo vero, »krščen« pa ni vedno tudi »veren«. Ko so pripravljali zakonik cerkvenega prava, je bilo namreč predloženo, naj bi vsebino tega kanona spremenili ali celo odpravili.

**Summary: Viktor Papež, Some Problems to be Emphasized in Connection with Canon 1055 & 2 of the Code of Canon Law in the Light of the Teaching of Duns Scotus**

The provision of Canon 1055 & 2 of the Code of Canon Law that no valid marriage contract can be concluded between baptized persons, which would not be a sacrament at the same time, has always given rise to much controversy in the theological as well as in the legal sphere. Duns Scotus drew attention to these problems as he held the view that the marriage contract and the sacramental quality of marriage can be separated. Thereby he impugned the above statement. His ideas were adopted and elaborated by numerous theologians and lawyers up to Pius IX and Leo XIII, who rejected the possibility of separating the marriage contract and the sacramental quality of marriage. Also nowadays the above-mentioned canon raises many theological and legal-pastoral questions, especially as an increasing number of »baptized infidels« get married. Sacraments presuppose and demand faith, yet a »baptized person« is not always a »believer«. Namely, at preparing the novel Code of Canon Law it was suggested that this provision should be altered or even cancelled.

---

<sup>67</sup> ZCP kan. 1063.

<sup>68</sup> ZCP kan. 1064.

<sup>69</sup> ZCP kan. 1067.

<sup>70</sup> ZCP kan. 1063.

<sup>71</sup> Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, št. 68, 7.

<sup>72</sup> Prav tam, št. 49.

## Teološka fakulteta v akademskem letu 1984–1985

### Slušatelji, profesorji

Ob pregledu dela na Teološki fakulteti pogledimo najprej, kolikolušateljev je bilo vpisanih v poletnem semestru, katerim škofijam oziroma redovnim skupnostim pripadajo. Kajpak nam bodo letošnje številke kaj povedale le v primerjavi z lanskimi. Zato so v oklepajih navedene številke vpisanih v lanskem poletnem semestru (1983–1984).

Na začetku poletnega semestra 1984–1985 je bilo vpisanih 177 (169)lušateljev. Od tega v Ljubljani 158 (157), na oddelku v Mariboru 19 (12).

Po letnikih so bili takole razporejeni: I. – 48 (45), II. – 42 (24), III. – 20 (31), IV. – 28 (20), V. – 20 (23), VI. – 17 (23), VII. – 2 (4).

Po škofijah oziroma redovnih skupnostih je bilo stanje naslednje: Ljubljanska nadškofija 47 (44), mariborska škofija 39 (38), koprška škofija 17 (19), frančiškani 12 (1 iz Bosne) (17), kapucini 5 (5), minoriti 3 (3), lazaristi 4 (6), salezijanci 23 (19), cistercijani 1, redovnice 4 (3), laiki 8 (12), druge škofije 3 (3).

V akademskem letu 1984/1985 je na fakulteti predavalo 42 predavateljev: 4 redni profesorji, 6 izrednih, 8 docentov, 13 honorarnih predavateljev, 5 asistentov, 4 predavatelji živih jezikov in 2 predavatelja-gosta.

V akademskem letu 1984/1985 so se upokojili: dr. Valter Dermota, redni profesor za kateheto in pedagogiko (honorarno predava še splošno psihologijo), dr. Stanko Janežič, izredni profesor za osnovno in ekumensko bogoslovje, dr. Anton Strle, redni profesor za dogmatično teologijo, dr. p. Roman Tominec, docent za krščansko in liturgično umetnost.

Na svoji redni seji 27. junija 1985 v Mariboru je fakultetni svet izvolil dr. Cirila Sorča za honorarnega predavatelja dogmatične teologije, dr. Alojzija S. Snoja za honorarnega predavatelja katehetike in homiletike, akademika dr. Emilijana Cevca za honorarnega predavatelja cerkvene umetnosti, dr. Ignacija Potočnika za asistenta liturgike. – Istega dne sta bila na seji plenarnega fa-

kultetnega sveta za dobo dveh let izvoljena predkana: za Ljubljano, dr. Anton Stres, za oddelek v Mariboru dr. Stanko Ojnik.

Za izredna profesorja sta bila s pristankom kongregacije za katoliško vzgojo z dne 28. avgusta 1985 imenovana docenta dr. Anton Stres za filozofijo, dr. p. Metod Benedik za cerkveno zgodovino.

### Diplomske naloge

V letošnjem študijskem letu so napisali in uspešno zagovarjali diplomske naloge: Petar Andrianić, Suvremeni dialog izmedu katolika i muslimana (mentor dr. Franc Perko); Anton Bidovec, Pokoncilski liturgični prenova v Latinski Ameriki (mentor dr. Marijan Smolik); s. Štefka Bizjak, Veselje v Lukovem sporočilu (mentor dr. France Rozman); Franc Brečko, Vzgoja v Modestovem domu (mentor dr. Valter Dermota); Silvester Čibej, Podoba duhovnikov v delih Ivana Pregelja (mentor dr. France Oražem); Jurij Dolenc, Poklicanost vseh k svetosti (mentor dr. France Oražem); Herman Gregorič, Salezijanska asistena kot sodobna domska vzgoja (mentor dr. Valter Dermota); Jože Hrastnik, Človekovo srečanje s smrtjo in večnostjo (mentor dr. Janez Juhant); Peter Jakopec, Izvor ljudskih verovanj (mentor dr. France Oražem); Dušan Kožuh, Glas vpijočega v puščavi – Pojmovanje sodobnega družbenega in gospodarskega življenja v delih dr. Andreja Gosarja (mentor dr. Janez Gril); Primož Krečič, Postava v Svetem pismu in moralni teologiji (mentor dr. Rafko Valenčič); Bojan Likar, Teološka usmerjenost Jeana Daniélouja in njegov pomen za naš čas (mentor dr. Anton Strle); Polde Mikec, Smrt meja življenja in možnost upanja (mentor dr. Valter Dermota); Franc Petrič, Župnija Rateče-Planica nekdanj in danes (mentor dr. Metod Benedik); s. Martina Radež, Do korenin – Duh kongregacije Ubogih šolskih sester naše ljube Gospe (mentor dr. France Oražem); Milan Stepan, Začetki slovenskega tiskanega lekcionarja v dobi reformacije (mentor dr. Marijan Smolik); Vinko Štruelj, Verska

vzgoja predšolskih otrok (mentor dr. Valter Dermota); Tomáš Velimirov, Duhovni lik v pastoralnem delu kardinala Józsefa Mindszentyja (mentor dr. France Oražem); Jože Vehovar, Pojem božje pravičnosti pri apostolu Pavlu (mentor dr. Jože Krašovec); Peter Zakrajšek, Teologija ikon (mentor dr. Franc Perko).

### **Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega**

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega je bilo 7. marca 1985 in se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev fakultete. Pri bogoslužju je sodeloval zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademija v čast sv. Tomažu Akvinskemu je bila v veliki dvorani Teološke fakultete in jo je začel zbor bogoslovcev s skladbo Primoža Ramovša Otbče našb. Potem je spregovoril dekan fakultete dr. France Rozman in povedal nekaj misli o pomenu praznovanja fakultetnega zavetnika. Pozdravil je vse navzoče, nekatere še posebej: velikega kanclerja fakultete nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, koprškega škofa dr. Janeza Jenka, mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja, ljubljanska pomožna škofa dr. Stanislava Leniča in msgr. Jožefa Kvasa ter mariborskega pomožnega škofa dr. Jožefa Smeja. Med gosti sta bila dekan beograjske pravoslavne fakultete dr. Amfilohije Radović in prof. dr. Dimitrije Kaležić z dvema študentoma. Zagrebško fakulteto pa so zastopali dekan dr. Bonaventura Duda, prof. dr. Adalbert Rebić in dva študenta.

Z velikim zanimanjem smo spremljali aktualno slavnostno predavanje dr. Franceta M. Dolinarja, Jezik kot vrednota v verskem in kulturnem življenju naroda.

Med proslavo je bil promoviran za doktorja teologije mag. Mijo Bosankič (promotor dr. Anton Strle).

Med lanskim in letošnjim fakultetnim praznikom je uspešno končalo teološki študij 19 slušateljev in prejelo diplomu Teološke fakultete s specializacijo. V Ljubljani so končali študij: Jože Adamič (lazarist), Janez Celar (ljubljanska nadškofija), Rado Čuk (koprška škofija), Stanko Fajdiga (koprška škofija), Evgen Gantar (koprška škofija), Branko Jan (lazarist), Stanislav Kerin (ljubljanska nadškofija), Slavko Kimovec (ljubljanska nadškofija), Janez Krmelj (ljubljanska nadškofija), Lojze Kržišnik (koprška škofija), Franc p. Vid Lisjak (franciškan), Rafael Pinosa (salezijanec), Matej Zevnik (ljubljanska nadškofija), s. Frančiška Žižek (franciškanka Brezmadežne), Anton Baković.

Fakulteta redno spodbuja slušatelje tudi k znanstvenemu delu. Med drugim so za to prilož-

nost tudi diplomske naloge. Nekateri slušatelji so te napisali tako dobro, da zaslužijo posebno priznanje in Tomaževo nagrado, ki je ustanova slovenskih škofov. Na letošnji proslavi so to nagrado prejeli štirje slušatelji. Njihovo delo so kratko predstavili profesorji mentorji.

*Marijan Fescl* je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana napisal diplomsko nalogo *Zgodovina in pastorala župnije Sv. Barbara v Slovenskih goricah*. Mentor takole sodi o delu: »Avtor je skušal prikazati razvoj občestva skozi zgodovino vse v pokoncilsko obdobje tako, da je ob zgodovinskem delu dodal pastoralni del in posebno pozornost posvetil prav temu drugemu delu, saj ga je ponazoril s številnimi diagrami, ki naj bi naslikali življenje občestva. S tem pa je izvršil v nekem pogledu že kar pionirsko delo v preučevanju župnije. Kolikor se uresniči Cerkev v občestvu, toliko je živa tudi v svetu. Menim, da diplomsko delo ustreza merilom znanstvenega dela ter tako tudi pogojem za Tomaževo nagrado na naši fakulteti.«

*Bojan Likar* je napisal diplomsko nalogo *Teološka usmerjenost Jeana Daniélouja in njegov pomen za naš čas*. Mentor dr. Anton Strle je o delu med drugim zapisal: »Avtor je na 80 straneh pametno, skrbno in tudi pod vidikom metodike znanstvenega dela res dobro napisane študije prikazal nekatere teme in značilnosti Daniéloujevega zelo razvejanega teološkega in znanstvenega prizadevanja.«

*Jože Planinšek* je ob vodstvu dr. Franceta M. Dolinarja napisal diplomsko nalogo *Slovenski lazaristi in jugoslovska provinca*. Mentor je ocenil delo: »Nalogo odlikuje jasna in pregledna razdelitev. S predloženim delom je avtor pokazal veliko mero samostojnosti in sposobnosti znanstvenega dela. Ker delo presega zahteve zgolj diplomske naloge, ga predlagam za Tomaževo nagrado.«

*Milan Stepan* je prejel Tomaževo nagrado za diplomsko nalogo *Začetki slovenskega tiskanega lekcionarja v dobi reformacije*. Mentor dr. Marijan Smolik strne na koncu svojo oceno: »Milan Stepan je s svojim raziskovanjem opravil delo, ki še ni bilo opravljeno. Zlasti pa je v drugem delu naloge izpisal tudi vsa slovenska imena nedelj in praznikov, kar jih je našel v obravnavanih virih. S tem je obogatil tudi slovensko jezikoslovje.«

### **Druga dogajanja in dejavnosti**

Dne 15. januarja 1985 sta obiskala našo fakulteto prorektor univerze v Regensburgu dr. Kurt Bohr in dekan tamkajšnje Teološke fakultete dr. Wolfgang Beinert. Ob tej priložnosti je bila podaljšana pogodba o znanstvenem sodelovanju naše fakultete z univerzo v Regensburgu. V smislu te pogodbe sta na naši fakulteti predavala 23. oktobra 1984 dr. Heinrich Petri, Kirche als Institution – Anspruch und Problematik des katholischen Kir-



chenverständnisses, 13. marca 1985 pa dr. Wolfgang Nastainczyk, Pridige za otroke in pridige z otroki. V Regensburgu je 28. novembra 1984 predaval dr. Valter Dermota, Impulse der Religionspädagogik Don Boscos für die Gegenwart.

Dne 6. novembra 1984 je bilo v Alojzijeviski kapeli evharistično bogoslužje za rajne profesorje, slušatelje in uslužbence Teološke fakultete. Somaševanje je vodil in imel homilijo veliki kancler fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar.

Proslave sv. Save na pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu 27. januarja 1985 in proslave teološke fakultete v Zagrebu 24. februarja 1985 so se udeležili dekan dr. France Rozman, prof. dr. Stanko Ojnik in dva slušatelja.

Ob izidu novega prevoda Svetega pisma Nove zaveze je bila 16. januarja 1985 v veliki dvorani Teološke fakultete predstavitev novega prevoda za širšo javnost. Referate so imeli: dr. Jože Krašovec, Zgodovina nastanka novega prevoda; dr. France Rozman, Vsebinske novosti prevoda; prof. Janez Gradišnik, Jezikovne značilnosti novega prevoda; nadškof dr. Alojzij Šuštar, Pomen jubilejnega prevoda za Cerkev na Slovenskem. Nato je sledila okrogla miza na temo »Sveto pismo danes – Sveto pismo meni.« Hkrati je bila odprta izredno bogata in nad vse zanimiva razstava Svetega pisma v kapeli Teološke fakultete. Razstava je bila odprta do konca januarja. Poskrbljeno je bilo tudi za strokovno razlaganje razstavljenih predmetov.

V okviru Matičnih večerov je imel 13. marca 1985 predavanje v dvorani Matice dr. Anton Stres. Pod naslovom Dileme in pota sodobne slovenske teologije je razmišljal o nekaterih značilnostih dosedanje, tradicionalne teologije v Sloveniji.

Tudi letos je bil v tednu po veliki noči teološki tečaj. V Ljubljani 9. in 10. aprila, v Mariboru pa 10. in 11. aprila 1985. Tečaj je pripravila fundamentalno-dialoška katedra. Predavali so: dr. Vekoslav Grmič, Dialoška narava teologije; dr. Franc Perko, Dialog v Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu; dr. Drago Ocvirk, Dialog Cerkve s kulturo; dr. Ivan Rojnik, Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja; dr. Stanko Janežič, Pota in cilji ekumenizma pri nas. Predavanja – razen enega – so objavljena v: BV 45 (1985) 229–276.

### Knjižnica Teološke fakultete

Redno delo v knjižnici obsega nabavo, katalogiziranje in izposoja knjig ter pomoč uporabnikom knjižnice pri iskanju informacij. Za to delo sta bila na voljo v. d. knjižničarja dr. Marijan Smolik in njegov pomočnik Franc Milavec. Med letom je prihajal na občasno pomoč tudi Vinko Klemenc, pretipkal je kartotečne listke in delal kazala za revije Bogoslovni vesnik, Voditelj v bogoslovnih vedah, Čas ter popisal prispevke teoloških profesorjev v Naših razgledih.

Nabavo knjig so omogočili: dotacija fakultete, dobrotniki doma in po svetu, predvsem pa veliki kancler fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je preskrbel tudi večje darilo Deutsche Forschungsgemeinschaft prek nemškega konzulata v Zagrebu. Nekaj knjig in revij je prišlo tudi z zameno za slovenske. V tem študijskem letu je bilo katalogiziranih spet okrog 1000 knjig, redno prihaja v knjižnico nad 150 revij.

Izposoja je bila v letu občutno večja kot kdaj prej. Verjetno zaradi večje spodbude ali celo pritiska predavateljev, ki zahtevajo branje, referiranje in prevajanje tuje literature tudi kot pogoj za izpite.

Knjižnica je vključena tudi v sistem centralnega knjižnega kataloga v Sloveniji, zato pri nas lahko ugotovimo, kje je kakšna verska knjiga v slovenskih knjižnicah. Prav tako pa so knjige knjižnice Teološke fakultete uvrščene v centralni katalog Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani.

### Inštitut za zgodovino Cerkve

Ob 1100-letnici smrti sv. Metoda je Inštitut 13. in 14. februarja 1985 popoldne v veliki dvorani Teološke fakultete pripravil simpozij Srečanje solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci. Prvo popoldne so predavali: dr. France M. Dolinar, Misijonske Metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov; dr. Franc Perko, Vpliv vzhodnega in zahodnega modela Cerkve v oblikovanju Metodove nadškofije; dr. Metod Benedik, Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov; dr. Jošt Martelanc, Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda za zedinjenje; dr. Jaroslav Šašel, Nove študije o kraju Metodovega izgnanstva. Drugi dan pa so predavali: dr. Jože Koruza, Razumevanje in vrednotenje slovanskega misijona v slovenski literarni zgodovini; dr. Marijan Smolik, Prizadevanje svetih bratov za slovenski jezik v bogoslužju; dr. Janez Zor, Glagolska pričevanja na Slovenskem; dr. Stanko Janežič, Prispevek prof. Grivca k spoznavanju sv. Cirila in Metoda.

Inštitut za zgodovino Cerkve je za sklep Metodovega leta pripravil vseslovensko proslavo 7. julija 1985 v Stični.

### Teološko pastoralni tečaj

V letošnjem študijskem letu je bilo v Ljubljani vpisanih 195 slušateljev v Mariboru pa 79. Na tečaju so predavali poleg teoloških profesorjev tudi nekateri drugi predavatelji.

### Orglarski tečaj

V tem študijskem letu je v Ljubljani obiskovalo tečaj 152, v Mariboru pa 120 slušateljev. Poučevalo je v vsakem kraju po 10 predavateljev.

*France Oražem*

*Celestin Tomič, Ilijino vrijeme*, Provincijalat hrvaških frančiškanov konventualcev, Zagreb 1985, 224 str.

Knjiga ni monografija o Eliju niti ne znanstven komentar Elijevega razdelka znotraj obeh Knjig kraljev (1 Kr 17–19; 21; 2 Kr 1, 2–18), temveč svetopisemska povest, ki zajema obdobje od razdelitve Salomonovega kraljestva (932) do padca Samarije (721), tako da se ozira na delovanje preroka Elija in njegovega naslednika Elizeja, v predzadnjih dveh poglavjih pa še Amosa in Ozeja. Njeno težišče je torej pripovedovanje, ne znanstveno razpravljanje. Čeprav je oblika pripovedna, je napisana z znanstveno zanesljivostjo in posreduje najnovejše izsledke introduktorne, arheološke, zgodovinske in eksegetične znanosti. Knjiga torej ni komentar, temveč v pripovedni obliki napisana svetopisemska povest, ki vsebuje vse, kar vsebujejo znanstveni komentarji ob tekstnokritični navedbi svetopisemskega besedila. Kar vsebujejo znanstveni komentarji svetopisemskih knjig, je v njej tako spretno vtakano v pripoved, da je nekakšno »razširjeno« Sveto pismo oziroma pripoved, ki se dopolnjuje v Svetem pismu. Tomičevo pripovedovanje se tako tesno prepleta s svetopisemskim, da bralec komaj opazi prehod njegovega pripovedovanja k svetopisemskemu in se vse zliva v harmonično celoto. Takšno pripovedovanje razodeva ne samo temeljito poznanje Svetega pisma, temveč tudi tako obvladanje svetopisemske problematike, da lahko nastane svetopisemska povest, ki prej sodi v leposlovje kakor v znanost.

Knjiga ima predgovor (5–9), uvod (11–20), devet poglavij, posvečenih zgodovini severnega Izraelovega kraljestva in delovanju tamošnjih prerokov (21–112), pregled strokovne literature zadnjih dveh desetletij (213–216) in stvarno kazalo (217–220).

Predgovor je kratek pregled izraelskega preroštva, od Salomona do babilonske sužnosti, in natančna opredelitev bistva tega preroštva. Ker so se med navdihnjene preroke vedno vrivali lažni preroki, so gotovo pomembna razpoznavna znamenja, po katerih ločimo prave preroke od samozvanih. Prerok je človek, ki ga je Bog poklical, posvetil in poslal, da »pojasni preteklost, sodi sedanost in napove bližno, daljno in eshatološko prihodnost svojega naroda in sveta« (7). Beseda

pravih prerokov se izpolni, lažnih pa ne. Prvi so neizprosni borci za Jahvejevo stvar, drugi pa plačanci, ki prerokujejo za slavo in denar. Prvi napovedujejo tudi kazen in kličejo k spreobrnjenju, drugi pa napovedujejo samo dobro.

V uvodu so nakazane vse silnice, ki so vplivale na delitev Salomonovega kraljestva in so bile pozneje zarodek za najbolj krvavo obdobje severnega Izraelovega kraljestva. Četudi se je dežela v Salomonovem času kopala v zlato, je bilo v njej le preveč izkoriščanja, družbenih krivic in verskega sinkretizma, da bi mogla biti porok trajne sreče in vsestranskega napredka. Čeprav je zgodovina severnega Izraelovega kraljestva najbolj zgodovinski del starozaveznega razodetja, je vendar tudi predmet božjega razodetja. Tudi v človeški hudobiji in v prelivanju krvi se kaže božja pragmatika. Sveti pisatelj, ki opisuje ta del narodne zgodovine, vedno gleda v ozadje zgodovinskih dogodkov in ugotavlja, da se je vse to godilo zaradi nezvestobe sinajski zavezi in neizpolnjevanja Postave. Najgloblji vzrok za družbena nasprotja in narodna sovraštva je odstopanje od Boga. Preroki niso nikdar valili krivde za nastali položaj na veselo s severa ali vzhoda, temveč so videli najgloblji vzrok vsemu zlu v grehu Izraela. Vsa tvoja poguba prihaja iz tebe samega, Izrael. »Perditio tua ex te Israel!« (198).

Zgodovinski okvir je naravnani na Elijevo obdobje, ki je glavni predmet knjige, čeprav v resnici seže mnogo dlje, saj govori tudi o delovanju poznejših prerokov Amosa in Ozeja in razčlenjuje vzroke za propad severnega Izraelovega kraljestva ter opisuje tudi propad, to se pravi: obleganje in padec Samarije. Čeprav je slog ves čas pripovedni, tako da je tudi osrednji del prej leposlovje kot čista zgodovina, vendar tudi veliko razlaga. Tako na primer pojasnjuje nastanek in naravo starozaveznih izročil: elohistično izročilo (56–58), devteronomistično izročilo (79–80) in ju primerja z jahviističnim, vendar ostaja tudi zdaj preprost, jasen in vsebinsko izjemno privlačen. Brez znanstvene nabreklosti opisuje in razčlenja tudi najbolj zapletena eksegetična vprašanja, na primer Elijevo vnebovzetje, Elijev pokol Baalovih svečnikov, starozavezno dedno pravo itd. V razlagi najbolj temnih lis točasne izraelske zgodovine, kot je na primer Jehujeva krvava revolucija, je sila preprost. Včasih pravi samo: smo pač še daleč od evangelijske etike!

Razlaga prvi hip komaj prepriča, vendar, če pomislimo na koncentracijska taborišča, vidimo, da je interpretacija čisto pravilna, ker tudi v evangelijski dobi nismo boljši, če ne upoštevamo evangelija!

Knjigo bogatijo tudi dragocena osebna razmišljanja, na primer o gori Karmel in Horeb (78), o Elijevi duhovni podobi (96–99), o preroku, ki zaman kliče k spreobrnjenju (197–198), tako da je knjiga poleg prijetnega pripovedovanja, bogate vsebine tudi pravo duhovno osvežilo. To pa je tudi poglavitna vrednost knjige. Če vsa odrešenjska zgodovina vzgaja, potem mora vzgajati tudi komentar te zgodovine. To dolžnost pa Tomičeva knjiga izpolnjuje, zato je res »svetopisemska povest«.

Francè Rozman

*Celestin Tomič, Tajna vjere.* Biblična premišljevanja evharističnega slavja. Provincijalat frančiškanov konventualcev, Zagreb 1981, 168 str.

Prav je, če v evharističnem letu, ki ga obhajamo ob petdesetletnici drugega vsejugoslovskega evharističnega kongresa v Ljubljani, opozorim na Tomičevo knjigo *Tajna vjere*. Knjiga slovenski javnosti še ni bila predstavljena, čeprav zaradi svojega pristopa k obravnavanju evharistične skrivnosti to gotovo zasluži. Evharistija je skrivnost, vendar ne kakor matematična naloga, katere rezultat je mogoče ugotoviti, ali uganka, ki jo je mogoče uganiti, ampak ostane skrivnost tudi po najbolj naporsem in vsestranskem proučevanju. Evharistične skrivnosti sploh ni mogoče uvideti, vanjo je treba samo verovati. Čeprav pa ji ne moremo do dna, prinaša njeno proučevanje vseeno bogate sadove. Kakor je po svoji naravi nedoumljiva, tako so tudi načini, kako se ji približujemo, različni. O evharistiji lahko govorimo filozofsko, teološko, duhovno-asketsko, Tomič pa jo razlaga biblično. Evharistija ne stoji sama zase, temveč je del odrešenjske zgodovine, zato jo še najbolj razumemo, če jo proučujemo v luči celotne odrešenjske zgodovine. Evharistija ima svoje začetke, nastavke in predpodobe že v stari zavezi. Čeprav jih po svoji naravi neskončno presega, je vendar brez njih manj razumljiva. Za evharistijo še posebno veljajo Avguštinove besede: »Novum Testamentum in Vetere latet.« In Tomič si je zastavil nalogo, da v knjigi *Tajna vjere* pokaže, kako drugačna in globlja je njena vsebina, če jo motrimo z vidika odrešenjske zgodovine.

Evharistija je daritev (sacrificium). Kaj pa je daritev? Tomič takoj opozarja na starozave-

vezne krvave in nekrvave daritve. Medtem ko so dolgo mislili, da je smisel daritve predvsem zadoščevanje, sprava ali plačilo za storjeno škodo ali žalitev, ki jo darovalec opravi tako, da je namesto sebe Bogu nekaj daroval, tako opravil sveto dejanje (sacrum facere), pa danes večinoma mislijo, da je človek z daritvijo v dejanju pokazal svojo popolno odvisnost od Boga in svojo popolno predanost Bogu. Takšen pomen je imela zlasti celostna daritev (holocaustum), edinstven primer darovanja na svetu sploh, ko je darovalec ves dar, če je bila to žival, vso žival na ognju sežgal in se tako v celoti odrekal njeni dobroti, da je tako izrazil svojo popolno podrejenost Bogu in spoštovanje Boga. Tako se je tudi Kristus Očetu daroval. To spričuje ločena kri od njegovčega telesa. To je bila popolna podaritev Sina Očetu in prek Očeta tudi nam, kar Jezus izraža z besedami: »To je moje telo, ki se daje za vas« in »To je moja kri, ki se preliva za vas« (Lk 22, 19–20). Daritev je hkrati obdaritev. Jezusova popolna daritev Očetu, je tudi največja obdaritev človeka, ker mu prinaša odrešenje, spravo in mir.

Evharistija je tudi gostija. Stara zaveza pozna bratsko gostijo, sobotno gostijo in pashalno (velikonočno) gostijo. Qumranski viri so nam močno približali njih potek in pomen. Čeprav tudi poganska verstva dajejo gostiji religiozni pomen, ima gostija v Stari zavezi tudi čisto svojski pomen. Vsaka gostija, da, vsaka jed, je imela religiozni pomen. Ko so ljudje sedli k mizi in jedli, so se močno zavedali, da se nekako povezujejo z Bogom, kajti vse, kar so pri jedi zaužili, so imeli za božji dar in so zato prek jedi prihajali v stik z Bogom. Odtod obvezno umivanje rok pred jedjo. Umivali jih niso iz higienskih razlogov, ampak je imelo umivanje obredno naravo: z Bogom sme priti človek v stik samo obredno čist. Gostija je udeležence tudi povezovala med seboj. Ta vez je bila tako globoka, da je presegala krvne vezi. Udeleženci iste gostije so bili bratje med seboj. V evharistiji je vez z Bogom in prek njega tudi z udeleženci med seboj drugače uresničena. Pri evharistiji ne prihajamo v stik z Bogom prek jedi, ampak neposredno z njim samim. Kristus nam ne daje evharistije, kakor mi dajemo kruh siromaku, temveč je on sam jed in pijača. Kristus sam je evharistija. Evharistija je torej najtesnejša družitev z Bogom in v Bogu tudi najtesnejši stik med ljudmi. Evharistija je vez edinosti, ker je gostija.

Tomič gre v tolmačenju evharistije vedno do bibličnih globin. Kako vsakdanje lahko zveni Jezusovo naročilo: »To delajte v moj spomin!« (Lk 22, 19). Toda, gre res samo za

spomin? Sveto pismo jasno pove, da ni tako. Beseda *spomnite se* (heb. zakar) ima pomembno vlogo v odrešenjski zgodovini. Bog se je nekoga spomnil, pomeni: Bog se je zanj zavzel, Bog mu je pomagal, bil je njegova rešitev (1 Mz 8, 1; Neh 5, 19; 6, 14; Ps 25, 7; 106, 4). Še več: spomniti se pomeni nekaj narediti navzoče, nekaj posedanjiti, to se pravi: nekaj tako narediti, da zdaj učinkuje. Evharistija ni samo spomin na Jezusovo daritev na križu, temveč njegova daritev in jo napravlja tako učinkovito, kot je bila na veliki petek. Evharistija ni preteklost. V njej preteklost postaja sedanost. Evharistija je udejanjenje odrešenjske skrivnosti.

Tomičeva knjiga je biblični komentar evharistične skrivnosti. Napisana je zelo zgoščeno. Stavki so kratki in večinoma oblikovani v obliki definicij, zato je njen slog nekoliko težak, čeprav govori jasno in teološko poglobljeno. V knjigi ni nič polemičnega, čeprav razpravlja o stvari, o kateri so se v reformaciji lomila kopja. Evharistijo so obravnavali preveč čustveno in premalo biblično, preveč predmetno in manj osebno, preveč dogemsko in premalo povezano z odrešenjsko zgodovino. V ostrih debatah se je poglobljala njena skrivnost, pa tudi praznila njena vsebina. Vse pa je znova potrdilo v prepričanju, da o evharistiji ni mogoče samo razpravljati, temveč jo je treba živeti. Medtem ko ji najbolj prodorno razpravljanje ne pride do dna, se vera ob njej bogati, v njej dobiva življenjsko silo in moč. Evharistija množi vero in samo vera osvetljuje njeno skrivnost.

*Francè Rozman*

*Bernard Maillard, Pouvoir et religion. Les structures socio-religieuses de la chefferie de Bandjoun (Cameroun).* Peter Lang Berne, Francfort-s. Main, New York 1984 (Publications Universitaires Européennes, Serie XIX, Vol. 12), XLV + 276 str., 9 slik in 5 kart.

Kot moto svojemu delu avtor navaja besede francoskega misleca Garaudyja: »Od nekaj sem bil prepričan, da je dialog nujno potreben in da je dialog v tem, da se drug od drugega učimo. Za nas Evropejce je Afrika, njena kultura in umetnost, stalen izziv za razmišljanje o našem odnosu do narave, do družbe in do sakralnega.« V predgovoru knjige Maillard tudi pojasnjuje, čemu se je lotil analize (ki je obenem tudi sinteza) sociološko-religiozne strukture kamerunske družbe v okrožju Bandžun: želel je spoznati in predstaviti človeka s tega predela Afrike v njegovih različnih življenjskih okoliščinah ter dojeti pojmovanje te dežele o

človekovem dostojanstvu in o smislu človekovega življenja. Delo je sad triletnega avtorjevega bivanja in dela v Kamerunu. Posebno porabno snov za študij so mu nudila nekatera manj vsakdanja dogajanja, kot so smrt plemenskega poglavarja in žalovanja, iniciacija in ustoličenje njegovega naslednika ter predvsem daljše slavje težko opredeljivega praznika »Ke«, kar daje njegovemu delu prav svojevrsten pečat.

Da bi Maillard laže zaokrožil v celoti različne bivanjske vidike kamerunske družbe, je obravnaval posamezna vprašanja tako, kot da niso med seboj povezana. Tisti, ki se resno posvečajo etnografskim raziskavam, pa vedo, da je tak način zelo ustrezen, saj so v določeni družbi različni kulturni elementi med seboj tesno povezani in šele temeljit študij vsakega posebej more nazadnje podati kolikor toliko dobro podobo družbe kot celote.

Avtor je svoje raziskovalno delo razdelil na dva dela. V prvem se posveča vsemu tistemu, kar sestavlja družbeno življenje; to mu daje široko ozadje za opis poglavarjevega bivališča, njegovega delovanja, za predstavitev širše poglavarjeve družine, skrivnostnih združenj in drugih ustanov ter za opis t. i. razreda odraslih.

V I. poglavju predstavlja deželo Bamiléké in še posebej okrožje Bandžun. Beseda Bamiléké ne označuje samo določenega področja, ampak tudi prebivalce te visoke planote na zahodnem delu Kameruna. Krajši zgodovinski pregled osvetljuje razvoj tega prebivalstva do danes, njegovo poreklo, jezik, delo, trgovino, način delitve dela po spolu ter pojmovanje časa. Prostor dogajanja, ki jih prikazuje v II. poglavju, je omejen na okrožje, »chefferie«; značilna je že razdelitev področja na posamezne četrti, v katerih imajo posebno mesto upravne hiše, svetišča, »prepevodani krajci«. Zelo zanimiv je opis posameznih praznovanj ter v povezavi s tem časovna razporeditev shodov. Naslednje poglavje govori o vlogi in življenju poglavarja in njegovega rodu kot tudi o vseh tistih, ki z njim po različnih naslovih dele oblast. Avtor posebej opisuje razpoloženje in vedenje ljudstva ob poglavarjevi boleznini in smrti, skupno žalovanje ter intronizacijo njegovega naslednika. Zelo je zanimiv kronološki pregled o »zahajanju starega in vzhajanju novega« poglavarja, ko tudi njegova vloga v zgoščeni obliki stopa v ospredje. Prvi del študije sklepa s poglavjem o skrivnostnih združenjih in drugih ustanovah ter tako odstira pogled na različne sestavine bandžunske skupnosti. Družba je razdeljena na tri družbene razrede; v razna skrivnostna združenja se smejo vključiti samo tisti, ki izpolnjujejo določene pogoje; ta združenja imajo natančno določene shode, ki se med seboj razlikujejo po imenu, obliki in vsebini. Precej prostora avtor posveča tudi plesu. Ples je eden od načinov izražanja religioznosti, obenem pa kaže na mesto posameznika v družbi. Specifično vlogo ima ples moških, ples žensk, ples prebivalcev neke četrti itd.

Drugi del študije je posvečen mistični razsežnosti bandžunske skupnosti. Ključ mističnemu znananju sveta je »Ke«, saj daje vsemu religioznu pojmovanju svojo globoko dimenzijo. Pri opisovanju težko opredeljivega praznovanja »Ke« avtor posebej opozarja na mesto in vlogo, ki jo ta družba pripisuje najvišjemu bitju »Si«. »Ke« uvaja bralca v svet, v katerem vsa dogajanja, stvari in osebe lahko razume samo ob upoštevanju dejstva, da neka skrivnostna sila upravlja in vodi vse življenje. Najvišje bitje »Si« Maillard predstavlja najprej po ustnem izročilu bandžunske skupnosti: v izrekih in pregovorih se »Si« javlja kot bitje, ki je popolnoma različno od človeka, obenem pa vedno znova vstopa v človekovo življenje ter ga usmerja. Popolnejšo predstavo o najvišjem bitju bralec dobi ob spoznavanju kulturnih oblik v čast najvišjemu bitju: avtor ga seznanja s posvečenimi kraji in urejanjem takih krajev ter različnimi darovanji in obredi. Tudi zadnje poglavje obravnava za tamkajšnjo skupnost zelo pomembno vprašanje: o prednikih. Najprej opisuje vse, kar je s smrtjo povezano, bolezen, sama smrt, žalovanje, pokop, objokovanje, zatem sledi še vrsta obredov za prednike.

To raziskovalno delo je po svoji zasnovi in načinu fenomenološko. Takó zasnovano delo pa je prav gotovo vsem tistim, ki bi se želeli lotiti resnih misijoloških refleksij, neobhodno potrebno, in upam si trditi, da je tudi zelo koristen pripomoček vsem, ki so ali se odpravljajo na misijonsko delo v srednjo Afriko. Temeljna ugotovitev, ki jo avtor želi podati bralcu, je tale: v življenju bandžunske družbe se oblast in religioznost ne le stalno prepletata, ampak gre pravzaprav za eno in isto stvarnost, ki ima le različne izrazne oblike.

Pa še beseda o avtorju! Bernard Maillard je član švicarske kapucinske province. Tri leta je bival v deželi ljudstva Bamiléké na visoki planoti zahodnega Kameruna. Svoje raziskovalno delo je začel, ko je dosegel doktorat na fakulteti za misijologijo gregorijanske univerze v Rimu. Je član Katoliškega misijonskega sveta Švice, obenem pa urednik misijonske revije »Ite« za informacije in osveščanje misijonske dejavnosti.

*P. Placid Prša*

*Pierre – L. Dubied, L'atheisme: une maladie spirituelle? Labor et fides, Genève 1982, 227 str.*

Ali je ateizem duhovna bolezen? se sprašuje protestantski teolog Pierre – L. Dubied v pričujoči knjigi, ki je njegova doktorska disertacija. Za temo je dobil pobudo pri svojem pastoralnem delu v župniji, kjer je občutil, kako težko je današnjim ljudem oznanjati evangelij in kako težko ga sprejemajo v svoje življenje. Razgledal se je naokrog in videl, da je ta problem splošen. Gre za splošno

brezbrižnost za vsebino krščanske vere. In celo pri kristjanih, ki žive po veri, še več, celo pri duhovnikih opažamo odpor do razmišljanja o veri na intelektualni ravni; zanimajo se samo za praktično problematiko.

Avtor se sredi vsega tega omejuje na obravnavo zelo pomembne, bistvene in specifične duhovne bolezni današnjega časa, množičnega pojavnega praktičnega ateizma v razvijajoči se industrijski družbi. Ta nam razodeva neuspeh krščanskega pričevanja sredi množic. »Ateizem v življenju je današnja kultura« (J. Girardi et J. F. Six, Des chrétiens interrogent l'athéisme, tome I, volume 1, Paris 1967, 28).

Mentaliteta praktičnega ateizma se izraža v značilnem govorjenju, v vrsti skupnih mnenj, v posebnem pogledu na svet. Razločujemo praktični ateizem skeptikov in praktični ateizem vernikov. Skeptiki trdijo, da Boga ni in zanje krščansko razodetje ni veljavno. Verniki, ki so praktični ateisti, pa sicer trdijo, da Bog je, vendar v realnosti sveta ničesar ne spreminja. »Zatrjujejo, da Bog je, živijo pa, kakor da ga ni« (J. Girardi 32). Girardi pojmuje praktični ateizem le kot praktični ateizem vernikov, Dubied pa ga hkrati vidi pri skeptikih in vernikih.

Skupna značilnost praktičnih ateistov vernikov in skeptikov je, da ne poznajo tveganja, da so nevturalni: kakor da Bog ne pomeni nič odločilnega, kakor da vprašanje o Bogu na stvarnosti ničesar ne spremeni. Manjka jim zavesti tveganja. Skeptik si umišlja, da z zaničanjem Boga ničesar ne tvega in da iz tega ne sledijo nobene posledice. Vernik, praktični ateist, pa si umišlja, kakor da z zatrdvanjem, da Bog je, ničesar ne tvega in da to nima nobenih posledic za njegovo življenje.

Praktični ateizem je v nasprotju s teoretičnim ateizmom prav glede na tveganje. Teoretični ateist jemlje nase tveganje, ko zavrača obstoj Boga in postavlja določen predlog o smislu življenja. Praktični ateizem pa vprašanje o smislu življenja zavrača. Njegov postulat je preprosta prilagoditev svetu, realnosti. Ne sprašuje se po smislu take eksistence, ne po dostojanstvu in ne po cilju človeškega bitja v svetu. Živi, odgovarja le na neposredne imperitive. Bistveno za praktični ateizem je, da vztraja pri prilagajanju »realnosti«. Nedostopen je za problem odrešenja. Z vsem tem ni le nasprotnik vere in krščanskega nauka, ampak tudi humanizma. Praktični ateist se upira temu, da bi bil avtentičen človek. Zato je tudi z vidika humanizma praktični ateizem duhovna bolezen. V boju proti njej se torej kristjani znajdemo v isti bojni vrsti s humanisti.

V prvem poglavju avtor opredeljuje pojma duhovno življenje in duhovna bolezen. V drugem poglavju govori o duhovni ozdravitvi na konkretnem primeru alkoholikov. V tretjem poglavju razlikuje temelj in okvir duhovne bolezni. V četrtem poglavju opredeljuje praktični ateizem kot obliko duhovne bolezni. V petem poglavju govori o veri in

smislu kot elementih etike komunikacije. V šestem poglavju teče beseda o govoricah menjav. V sedmem poglavju kaže teološko in literarno delo ter cerkveno razpravljanje o praktičnem ateizmu. V sklepu pokaže menjavo v razumevanju samega sebe.

Duhovno življenje pomeni dejavnost, s katero človek razumeva sebe in razmišlja o totaliteti svoje realnosti. To dejavnost označujejo presežnost, avtonomija in odprtost. Duhovno življenje se uresničuje v odklusu od neposrednosti. Ta odklusu se vzpostavlja v odnosu do neposredno navzoče realnosti. Duhovno življenje se neprestano dogaja v potekanju osebne zgodovine. Skozi njen potek človek totalizira svoja izkustva, vendar so te totalizacije privzorične in oživljajo v službi dogodkov in posebnih trenutkov.

Duhovno življenje je mogoče popravljati. Doktrine in ideologije nahranjujejo človeško eksistenco določen čas, dokler niso presežene. Isto opažamo tudi v vsakdanji govorici posameznika, s katero izraža samega sebe in svoje razumevanje sveta.

Duhovna bolezen je popačenost ali pomanjkanje duhovne dejavnosti, ki se pojavlja kot pojemanje ali kot obsedenost. Praktični ateizem kot množični pojav je danes težka duhovna bolezen. Posebej se nanjo obrača krščanska pridiga.

Teorija in praksa gibanja za odpravo alkoholizma pomeni primer ponovnega oživljanja duhovnega življenja v puščavi alkoholizma kot specifične bede.

Duhovna bolezen je odvisna od tega, kako človek odgovarja na vprašanje o smislu življenja. Po Freudu ali v pogovoru z njim mnogi psihiatri zadnje generacije spoznavajo, da je odgovor na vprašanje smisla bistvenega pomena za ravnovesje ali neravnovesje osebe.

Razlikovati je treba med duhovno boleznijo in psihično boleznijo, ker nista sinonimni. Lahko je človek psihično zdrav in duhovno bolan. Praktični ateizem je duhovna bolezen, ki ji podlegajo v glavnem psihično zdravi ljudje.

Vprašanje o smislu življenja, ki je jedro duhovnega življenja, vsebuje dvojni paradoks: 1. iskanje smisla je nujen delež človeškega življenja, vendar pa smisel ni objektivno dan z življenjem samim; vsakdo se mora prilagoditi vprašanju smisla svojega življenja, vendar smisel ni dan po meri človeka ali celotnega človeštva. To paradoksalno vprašanje pomeni izvor normalnega strahu, ki človeka spodbuja k iskanju. Dva odgovora v odporu proti normalnemu strahu lahko človeka vodita v obup: pasivnost in kljubovanje. Obup je temelj duhovne bolezni. Oslablost ali pasivnost pred vprašanjem smisla sta znamenje praktičnega ateizma. Spoznavanje dvojnega paradoksa smisla bivanja je izraženo v središču evangeljskega sporočila: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje izgubi zaradi mene in zaradi

evangelija, ga bo rešil« (Mr 8, 35–37). Novozavezni odgovor na vprašanje smisla življenja spoštuje dvojni paradoks: vera teži za tem, da vsakdo najde smisel življenja v božji ljubezni, razen če odklanja neposredne darove življenja. Splošni okvir, v katerem se vprašanje smisla postavlja nam, je ozračje razočaranja in nehumanizma razvijajoče se industrijske družbe.

Humanistični ateizem se zaveda, da tvega, ko skuša predlagati človeku drugačen odgovor na vprašanje smisla življenja, kot pa je krščanski. Praktični ateizem pa je nehumanističen in protihumanističen. Zavrača dialog z vprašanjem smisla, češ da je vprašanje po smislu predrznost, rezultanta sprevrženosti humanističnega uma v instrumentalni um.

Praktični ateizem je lahko dvojen: praktični ateizem vernih in praktični ateizem skeptikov. Praktični ateizem ni agnosticizem. Predpostavlja bivanje Boga ali zanika bivanje Boga in poudarja »realnost«. Dialog s praktičnim ateizmom po taktičnih poteh komunikacije na splošno ne prinese nobenega pozitivnega rezultata.

Avtor si ne umišlja, da je iznašel instrument, s katerim bi lahko meril vero ljudi, da bi lahko razmejil resnično verne od drugih. Z etičnega vidika je jasno, da je znova treba oživiti duhovno življenje, vsebino vere, ki jo verujemo (*fides quae creditur*) in vsakomur omogočiti ali znova omogočiti prostor pred darom božje ljubezni in hkrati pred vprašanjem smisla življenja. Vere, s katero verujemo (*fides qua creditur*), ni mogoče meriti in je ne moremo dati drugim. Največ, kar moremo, je to, da skušamo biti drugim priložnost za vero. Glede na ta cilj in na tem temelju je treba raziskati vse možnosti za preokret upornega vztrajanja praktičnega ateizma in za novo oživetev duhovnega življenja.

Jezusove prilike kot metafore so oblike take govorice, ki zahteva pri poslušalcu spremembo. Namen te govorice ni le posredovanje določenega znanja, ampak neposredno povzroča pri poslušalcu preoblikovanje razumevanja samega sebe. Povzroča zamenjavo sistema v razumevanju samega sebe in razumevanja odrešenja. Poleg prilike so v Novi zavezi navzoče tudi druge govorice istega tipa: paradoksi, antiteze, simboli, ironije itd. Te evangeljske govorice so zmožne deblokirati komunikacijo in postaviti človeka pred Boga in pred vprašanje smisla njegovega življenja. Človeku omogočajo, da stopi iz sistema, ki ga ovira, da bi razrešil problem svoje lastne vrednosti.

Evangeljske govorice so govorice eksistencialne spremembe, ki jih je treba razločevati od vseh oblik govoric pojasnjevanja ali okrepitev. Vsaka od teh dveh vrst govoric ima svojo vlogo pri animaciji in vzdrževanju duhovnega življenja. V krščanskem razpravljanju se ta dva načina govorice sklapljata na *paradoksalni zahtevi*, ki je navzo-

ča že pri Jezusu. Brez nje bi bila krščanska resnica pohabljena. Krščanska resnica bi brez te zahtevnosti izgubila svoj temelj in svoj smisel. Prav ta krščanska paradoksalna zahtevnost poziva praktični ateizem, da preveri svoje mesto sredi realnosti, ki v smislu njegovega sistema poteka sama iz sebe. Govorice spremembe, soočene s paradoksalno zahtevnostjo, vračajo neposredno problematično realnost.

Praktični ateizem je mogoče odpravljati z oznanjevanjem božje besede, ki vodi k spremembi, ki za spremembo odpira možnost. Za ta cilj je treba uporabljati govornice pojasnjevanja in okrepitev z ene in govornice spremembe z druge strani. Na zunaj Cerkev vodi pomemben boj na področju kulture tako s cerkvenimi napravami kakor s teološkimi in literarnimi deli. Teološka dela, tako eksegetična kot dogmatična, odgovarjajo intelektualnim zahtevam vernih in nevernih, tudi praktičnih ateistov. Literarna dela lahko posredujejo pozitivne ali negativne zglede, s katerimi izrekajo pozicivne ali negativne zglede, s katerimi izrekajo srečevanje Boga s človeško realnostjo ali opisujejo bedo človeka brez Boga. Ne obstaja nujnost, ki bi zahtevala zanikanje Boga.

Cerkvene govornice naj bi glede na praktični ateizem pod dvojnimi vidikom povzročale spremembo ali okrepitev ali pojasnilo. S svojimi deklaracijami bi se morala Cerkev spoprijeti s priljubljenimi ideologijami in razkrinkati iluzije, s katerimi se nahranjuje praktični ateizem. Govornice kulta (liturgija in pridiga) naj se osredotočajo proti krivim pojmovanjem odrešenja, ki jih ponuja današnji svet. Verouk naj ima za svoj prvenstveni namen postaviti učence pred možnost spremembe. Posredovanje znanja pa je drugotnejši namen verouka. V mentaliteti mladih je še močan odpor do praktičnega ateizma, verouk pa naj ta odpor še bolj utrjuje.

Poraženi praktični ateizem je v dialogu treba soočiti s perspektivo njegovega preseženja. Za ta namen je primerno razkritje jedra evangelijskega čudeža. Čudež se dogodi na tleh negativitete in paradoksalno odgovarja na človekov protest proti tej negativiteti. Praktično krščanstvo more biti odgovor praktičnemu ateizmu v tisti meri, kolikor se pojavlja kot znamenje nasprotovanja. S tem seveda ni rečeno, da je to znamenje nekaj natančno izračunljivega, pač pa je s tem izražena evangelijska paradoksalna zahteva.

Praktični ateizem postavlja skušnjava in grožnjo, ker odgovarja na neposredne težnje človeka masovne družbe. Pojavlja se kot strahotno poenostavljanje, kateremu je treba nasprotovati.

Pričujoče delo je posebej pomemben in zelo aktualen doprinos k teološkemu raziskovanju ateizma, saj analizira in osvetljuje tisto obliko današnjega ateizma, ki je najbolj razširjena in najbolj nevarna.

Rudi Koncilija

## Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 14 (1985)

Že štirinajsto leto izhaja ta mednarodna revija, ki ima v svojem uredniškem odboru med drugimi Hansa Urs von Balthasarja, Karla Lehmana in Walterja Kasperja. Revijo tiskajo v številnih jezikih, tudi v hrvaščini, in sicer pri založbi Krščanske sadašnjosti z naslovom *Svesci-Communio*.

Revija je dvomesečna. Vsaka številka je posvečena določeni tematiki. Oglejmo si bežno vsebino letošnjega leta. Prva številka je posvečena tematiki poslednjih reči, druga mestu otroka v Cerкви in njihovem obhajanju evharistije, tretja prinaša zanimive članke o evharistiji, četrta govori o molitvi in peta razpravlja o laikih.

Nekoliko se ustavimo samo pri poslednji peti številki; s članki želi pozitivno prispevati k razmišljanju o vsebini prihodnje redne škofovske sinode, ki je posvečena prav laikom.

Uvodni članek z naslovom *Kdo je laik?* (385–391) je napisal Hans Urs von Balthasar. Lepo kaže, kako niso različni stanovi samo drug ob drugem, ampak tudi drug v drugem in drug za drugega. Tako ima vsak stan svoje mesto in pomembnost.

Profesor dogmatike poljske narodnosti Lucjan Balter v razpravi *Apostolat laikov* (392–406) navaža najprej »model« za razumevanje apostolata pred 2. vatikanskim koncilom (ko je bila teološka refleksija o mestu laikov po avtorjevem mnenju preveč potisnjena v ozadje), nato se kratko ustavlja pri nekaterih buditeljih novega pojmovanja laikov (V. Pallotti, jezuit J. Perrone in angleški konvertit J. H. Newman), obširneje pa se zadržuje pri glavnih poudarkih 2. vatikanskega koncila. K večjemu poudarku vloge laikov so prispevala zlasti naslednja stališča 2. vatikanskega koncila: na osnovi krsta smo vsi kristjani deležni trojnega Kristusovega poslanstva (učiteljskega, zakramentalnega in posvečevalnega); Cerkev je jasneje spoznala, da mora biti bolj navzoča sredi sveta (mnoga področja pa so ji dostopna samo po laikih); zelo je poudarjena podoba Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa, v katerem imajo vsi udje nenadomestljivo in sebi lastno vlogo. V zadnjem delu razprave avtor ob naslonitvi na odluk o laikih kaže Cerkev kot apostolsko občestvo. Apostolat je vsaka dejavnost, ki ima namen, da bi se Kristusovo kraljestvo razširilo po vsej zemlji in da bi s tem postali deležni zveličavnega odrešenja vsi ljudje (prim. LA 2). Rodovitnost apostolata je odvisna od stopnje povezanosti s Kristusom, višek in izvir vse evangelizacije pa je evharistija. Po nauku 2. vatikanskega koncila se mora evangelizacija še posebno usmerjati k župnijskemu občestvu, družini in mladini. Specifičnost apostolata laikov pa je njihova »poklicanost« iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarja s časnimi stvarmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo« (C 31).

Poljak Jan Kupka, ki deluje v generalni hiši palotincev v Rimu, je prispeval članek *Diskusija o apostolatu laikov* (407–417). Avtor se dotika pokoncilskega umevanja laikov. Na začetku ugotavlja, da še ni izdelana sinteza pokoncilske teologije, zato je tudi teologija apostolata šele v pripravljalni stopnji (407). Koncil je poudarjal naloge vseh pri graditvi mističnega telesa, zato ni umestna nobena klerikalizacija laikov niti laizacija klerikov. Člani hierarhije in laiki ne smejo medsebojno konkurirati, pač pa v povezanosti s Kristusom izpolnjevati vsak svoje poslanstvo. V prvem obdobju po koncilu so mnogi posvečali veliko pozornosti mestu, ki naj bi ga imeli laiki v Cerkvi, danes pa se pozornost obrača k njihovem prvotnemu poslanstvu, tj. k nalogam, ki jih imajo sredi sveta (417).

Zanimiv je članek frančiškana Antonia y García, ki je že od 1959 profesor kanoničnega prava na papeški univerzi v Salamanki. Naslov njegove razprave je *Položaj laikov v Cerkvi srednjega veka* (418–426). Avtor kot dober poznavalec srednjeveškega prava pozitivno zavrača očitke, da ni pravo v srednjem veku nič govorilo o pravicah laikov. Avtor obravnava srednjeveške pravice laikov na splošno, pravice otrok in končno še pravice žene.

Franz Greiner pa v članku *Laik – njegove dolžnosti in pravice* (432–437) komentira zakonik novega cerkvenega prava.

V oddelku, ki je namenjen kritiki in poročilom, predstavlja jezuit Oscar Simmel tako imenovana lineamenta, tj. okvirno predstavitev vsebine prihodnje sinode z ustreznimi vprašanji, ki jih je poslalo tajništvo sinode vsem ordinarijem. Ameriški profesor jezuit John Sheet pa v sestavku *Uboštvo in hoja za Kristusom danes* teološko utemeljuje aktualnost obljube uboštva. Na koncu je Curt Hohoff spisal zanimiv prispevek v spomin na 350-letnico smrti znanega lirika jezuita Friedricha Speeja (1591–1635), ki je 1631 izdal tudi knjigo *Cautio Criminalis*, v kateri žigosa verovanje v čarovnice in še posebej zlorabe pri čarovniških procesih.

Andrej Pirš

### Concilium 1985, št. 198

Concilium 198 je posvečen bogoslužju (liturgiji) in ima podnaslov *Blagoslavljanje kot oblast*. Vsebuje uvodnik, tri poglavja: *Uvodni članki*, *Blagoslovitev krstne vode* – primerjalna liturgična obravnava, *Posebna vprašanja*, in *Sklep uredništva*.

Uvodnik je napisala Mary Collins. V njem omenja, da se je odločilo uredništvo za obravnavanje tega vprašanja ob pričakovanju Rimskega obrednika, ki je bil napovedan za leto 1984. Zakaj

so povezali pojma »blagoslov« in »oblast« in kaj sploh pomeni izraz »oblast«? Za njim tiči angleška beseda »power« z vsemi svojimi pomeni: »zmožnost, sposobnost in pravica do dejavnosti, oblast, da kaj storim, zaupanje, pa tudi učinkovitost, moč ali silo, včasih z nekakšnim prizvokom gospodovalnosti« (7, op). Avtorica pripoveduje, kako je, vtem ko so drugi pripravljali ta zvezek, z družbo potovala v hribovito Mehiko in se oglasila pri petindevetdesetletni starki, ki je čakala na smrt. Njena vnukinja, Jožefina, ki se je pritoževala, da jo je babica zanemarjala, je izrabila obisk tujcev in vprič njih na kolenih zaprosila babico za blagoslov. Ta ji ga ni odrekla, spravili sta se, se objeli ter bridko zajokali. Tako je avtorica doživela resničen, človeško učinkovit blagoslov. »Je bil to krščanski blagoslov? Je bilo to cerkveno dejanje? Se je to, kar se je izvršilo, zgodilo v moči Jezusovega Svetega Duha?« Bogoslovci bi se verjetno izognili jasnemu odgovoru in rekli, da je tak blagoslov izraz ljudske vernosti (9–10). – Ostali del uvoda napoveduje in označuje razprave, ki sledijo.

Prvo razpravo je napisala redovnica Irena No-Well iz Kansasa v Združenih državah. Naslov: *Pripovedna zveza blagoslova v Stari zavezi*, *Kaj je blagoslov?* »V svetopisemski zvezi je blagoslov deležnost božjega življenja, ki se začenja s stvarjenjem, in sposobnost predati to življenje zaradi blagoslova stvarstva« (15). Opredeba se ne odlikuje ravno po jasnosti. Potem omenja, kako je Bog blagoslovil stvarstvo, Adama in Evo, Noeta, Abrahama, Izaka, Jakoba in navaja učinke teh blagoslovov. Tudi očaki so blagoslavljali. Sklep: »Blagoslov terja blagoslov. Imamo sposobnost, biti deležni božjega življenja. Po božji Besedi, ki živi v nas, smo sposobni medsebojno si deliti življenje, sposobni krepiti, gojiti, varovati, obogatiti življenje sveta. To, da smo blagoslovljeni, nas usposablja in nam nalaga dolžnost, da tudi sami blagoslavljam. Predlagam ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izvoli življenje« (Dt 30, 19). Izvoli blagoslov!« (26).

Druga razprava ima naslov *Blagoslov, prekletstvo in zarotovanje v svetopisemskem izročilu*. Napisal jo je R. Fabris iz Vidma (Udine), doktor bogoslovja, profesor za Novo zavezo v semeniščih v Vidmu in Gorici. Vsa razprava govori o učinkovitosti besede. Beseda ne sporoča samo misli, beseda more imeti tudi čarovno moč. Takšno moč ima zlasti božja beseda. »Bog je rekel: ‚Bodi svetloba.‘ In bila je svetloba« (28). Tudi človeška beseda ima veliko moč. Avtor posveča poldrugo stran Balamovi zgodbi, ki »ponazoruje učinkovito vlogo besede ‚karizmatičnega‘ človeka« (30). Enako učinkovita sta tako blagoslov kakor prekletstvo. Nato opisuje učinkovitost Jezusovih besed. Jezus je izganjal hude duhove in ozdravljaval »s svojo besedo« (Mt 8, 16), zaradi njegove besede se je posušilo smokvino drevo. Enako učinkovitost so imele be-



sede njegovih apostolov in učencev. »Jesusova beseda odkriva in ponavzbuje stvariteljsko božjo moč . . . Učenci kot njegovi odposlanci in priče so deležni te osvobajajoče moči presojajoče besede, ki obsoja zlo in podarja zveličavno dobrino« (38).

D. Power, rojen v Dublinu na Irskem, duhovnik, ud družbe Oblatov Marije brezmadežne, profesor bogoslovja in liturgike v Washingtonu, je napisal razpravo Blagoslavljanje predmete. Namen razprave: »Tukaj obravnavamo blagoslavljanje kot dejstvo vsakdanjega življenja, s pogledom na tiste, ki jih dajemo zunaj izrečne liturgične zveze, recimo pri kosilu, ali ko blagoslavljam predmete, ki so namenjeni uporabi vsakdanjega življenja, kakor recimo olja, vode, sadežev, škapulirjev« (39). Avtor sumi, da je ljudstvo svojemu zaupanju v učinkovitost blagoslovov primešalo tudi nekoliko praznoverja, nato se sprašuje, kateri vidik blagoslova je v ospredju: zahvala ali prošnja, potem pogleda v zgodovino, obravnava odnos med judovskim in krščanskim načinom blagoslavljanja, blagoslavljanje v prvih stoletjih, blagoslavljanje v srednjem veku, blagoslavljanje po tridentinskem cerkvenem zboru. Lepe primere blagoslova najdemo v spisu Didahé. Pri blagoslovih prve Cerkve včasih ni jasno, ali gre za navadni blagoslov kruha in vina ali za evharistijo. Blagoslovom se včasih pridružuje zarotovanje, izganjanje hudega duha. Sklepne besede poudarjajo, da prevladuje zahvalni vidik blagoslova in strah pred praznoverjem pri bogatih, pri izobražencih, pri prelatih, »tisti pa, ki nimajo skoraj nobenih ali prav nobenih virov posvetne moči, bogastva, dostojanstva ali veljave, tisti se, kakor se zdi, najpogosteje zatekajo k blagoslovom« (56), pri katerih prevladuje prosilni, ne zahvalni vidik.

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal Nemeč A. Stock, doktor bogoslovja in profesor bogoslovja na vseučilišču v Kölnu. Naslov razprave: Blagoslavljanje krstne vode v rimski liturgiji. Težišče razprave je primerjanje nekdanjega obreda z novim, ki je bil uveden l. 1970. Nekdanji blagoslov se je nanašal na neki predmet, vodo, sedanji velja Bogu; sedanji »bene dicit«, »blago slovi«, hvali, časti Boga. Pri nekdanjem blagoslovu je bilo veliko kretenj, v sedanjem je ostala ena sama: potopitev velikonočne sveče v vodo, pa še ta ni obvezna, še o tej se pravi: »če je primerno«. Vse, kar je telesnega, je stopilo v ozadje, v ospredju je beseda, duhovnost. Nekdaj je bilo potrebno potopiti svečo trikrat, vsakokrat globlje in vsakokrat z višjim glasom zapeti predpisane besede. Ves obred se je odlikoval po izredni lepoti in umetniški višini. Zakaj so ga torej opustili? »V zgodovinsko-liturgični razpravi o tem obredu je treba, kljub vsem drugim razlikam, ugotoviti soglasno težnjo, da bi na vsak način izključili eno razlago, namreč razlago, ki jo predlaga znanost o verstvih, po kateri bi naj šlo za spolni obred oploditve« (63). Lepoto, umetniško naravo nekdanjega obreda »so spremenili z izrečnim na-

menom, da bi napačno, spolno razlago, ki jo je vsaj na videz, opravičevalo prejšnje besedilo, vna-rej onemogočili« (64).

Pisec nato podrobneje prikazuje, kako je nekdanji obred ponazarjal spolno oploditev, kako je recimo kretnja roke, ki je razdelila vodo, »igrala vlogo odpreti materino telo« (65), druge kretnje pa bi naj odgnale nečiste duhove. »Če gledamo obred brez predsodkov, je težko videti v celotnem dogajanju, v potapljanju velikonočne sveče, kaj drugega kakor spolni obred (un rite phallique)« (66).

Novi obred je ohranil nekaj starega gradiva, a mu dal povsem nov pomen. »Pojem oploditve, ki je prevladoval v starem obredu, je torej kolikor mogoče odstranjen in nadomeščen s pojmom vstajenja . . . Prihajanje moči Svetega Duha ne sme več služiti oploditvi vode, marveč temu, da vsi, ki so pokopani s Kristusom v njegovi smrti, vstanejo z njim za življenje . . . V podobni »pokopa« in »vstajenja« more zavzeti krstni vrecel le mesto »groba«, ne pa mesta »maternice«, ki bi jo bilo treba oploditi . . . Bog, ki je ustvaril vodo, ima s to stvarjo dolgo zgodovino, ki doseže svojo dopolnitev v krstu. V prehajanju skozi vrsto staro- in novozaveznih dogodkov dobiva edinstvena, povsod ista »stvar vode« zgodovinski pomen, ki presega njene stvarne lastnosti« (67).

Za blagoslovitev krstne vode je značilna prošnja, naj jo Bog blagoslovi, poleg tega pa besedilo sploh ne posveča posebne pozornosti vodi, marveč je usmerjeno v učinek, ki ga bo imel krst v krščencu. – Predzadnji odlomek ima naslov, ki bi ga mogli prevesti: Bojazen, da bi zbujali videz čarovništva (šaman). Ta nevarnost je nastopila, ko blagoslovitev krstne vode ni bila več zavita v latinski plašč, marveč so jo začeli opravljati v živih jezikih. Izvrševalci obredov so se začeli »sramovati, da bi zbujali videz nekakšnih čarovnikov. Tako je preureditev odpravila vse, kar bi moglo zbujati videz uročevanja vode, čaranja in pretvarjanja snovi« (69). – Naslov zadnjega odlomka: Blagoslov in rodovitnost. Bogoslovci nekdanje Cerkve so pri krstni liturgiji radi uporabljali besede, ki pomenijo spolnost. »Seveda ne, da bi poveljevali skrivnost človeške spolnosti, niti da bi se obredno sklicevali na rodovitnost. Niso govorili o prvem rojstvu in o naravni rodovitnosti, marveč o rojstvu novih ljudi, o ponovnem rojstvu iz vode in Duha, ki se je razmahnilo zanje v skupino podob novega spočetja. Šlo je za rodovitnost Cerkve, skupnosti« (70). Pisec pa meni, da bi se danes, ko število naravnih rojstev tako vznemirljivo pada, ne smeli tako krčevito braniti vsakega izraza, ki le količkaj cika na prvo rojstvo. »Občestva danes ne rastejo in se ne množe več tako, da bi mogla v velikonočni noči ponosno predstaviti v velikem številu svoje novorojene . . . Občestva zastajajo in krmijo . . .« in bi se najraje potožila Bogu zaradi svoje nerodovitnosti, kakor Ana iz Samuelove knjige (70–71).

Gabriela Winkler, profesorica za liturgično znanost na vseučilišču v Collegeville v Združenih državah, znana po nemških, angleških in francoskih člankih o bizantinskem, sirske in armenskem bogoslužju, je napisala razpravo *Blagoslov vode v vzhodnih obredih*. Opise teh obredov je težko posneti. Nekaj njihovih besedil je prevedenih. Vredno je omeniti zanimivost, da sirske bogoslovci govorijo o Svetem Duhu, kakor da je ženskega spola. »Znano je, da je bil Sveti Duh kot mati nekoč zelo razširjen bogoslovni predmet v Siriji. To predstavljanje božjega Duha kot matere se javlja tudi v prvih armenskih virih in v armenskih krstnih slavospevih... Ta starinska predstava (Duha kot matere), ki je sirskega izvora, se je ohranila, kolikor vem, samo v redkih sirske virih...« (78).

L. Mpongo iz Zaira (Kongo), duhovnik, doktor bogoslovja, sotrudenik pri ustvarjanju zairskega obreda obhajanja evharistične daritve, ki je še na preizkušnji, je napisal razpravo *Sodobno afriško obhajanje rimskega obreda blagoslovitve krstne vode*. V začetku opisuje, s kakšno težavo so afriški črnici uveljavili svojo omiko v katoliški Cerkvi. »Danes prostodušno govorimo o pomenku med omikami in vero. Še več, danes uvidevamo, da je naravno, da vsako ljudstvo izraža vero v skladu s svojo lastno omiko. Tu se ne govori več o prilaganju, saj izraz *inculturation* (te besede francoski slovar še nima. Uvedli so jo, da bi z njo izrazili pravico, ki jo ima vsako ljudstvo, da izraža verske resnice v svojem jeziku tako, kakor je v skladu z njegovim značajem in s stopnjo njegove omike) začinjajo splošno uporabljati« (84).

Kdor blagoslavlja krstno vodo v črnski Afriki, ne sme prezreti, kaj vse pomeni Afričanu voda. »Bajke o nastanku sveta mnogih ljudstev črnske Afrike prikazujejo vodo kot silo, ki jo je moral od vsega začetka vedno nadzirati in obvladati poseben duh. V nekaterih okoljih je imel ta duh poteze moškega. V drugih je bil prikazan kot ženska. Duha, ki je obvladoval vodo s tem, da jo je zadrževal v posodah ali v veliki buči, niso ne v prvem ne v drugem primeru istili z bogom, stvarnikom sveta. Kakor koli že, bog-stvarnik se je polastil vode, ko je ohromil ali ubil duha, ko jo je imel od začetka. To pa ni bila lahka zadeva. Kajti, kakor hitro je razorožil nasprotnika, so se posode z vodo same od sebe razletele. Voda se je izlila z divjo silo. Razširila se je povsod in uničila, kar je srečala na poti. Voda je tako prisposodba smrti. Drugače je pa bila voda povsod, kjer se je ustavila, obdarjena s stvariteljsko močjo... Nič čudnega torej, da vsebuje voda moške in ženske klice, ki prinašajo življenje in jih je položil vanjo duh, varuh voda« (85–86). Da bi imela voda čim večjo moč, ji nekateri črnici primešajo belo glino ali rdečo barvo, ki naj pomeni žensko mesečno čiščo.

»V očeh črnkega Afrikanca ni lahko najti razlike med vero (naukom), med prisposodbo, ki vero

predstavlja, da bi jo namestila v prostoru in času ter med človekovim ravnanjem, ki sprejme vero v osrčju človeške skupnosti. Te tri stvarnosti se držijo druga druge. Če jih vernikovo življenje razdruži, zvedenijo« (87–88). Cerkev mora upoštevati, da afriški črnci vidi v vodi, torej tudi v krstni vodi, marsikaj drugega kakor evropski ali ameriški belec. »Krstno obredje si bo moralo priključiti dosežke afriških prisposodob (simbolov) vode in podčrtati odnose, ki vladajo med krstno vero, med versko prisposodbo, ki to vero predstavlja, pa med človeškim ravnanjem, ki vero v družbi uveljavlja« (91).

Američanka Janet Walton, doktorica bogoslovja, je objavila prispevek Duhovniški in ženstveni (tako skušam prevesti »feministek«) blagoslov; ženske predmet in osebek oblasti blagoslavljanja.. Takole začenja: »Skozi vso zgodovino obredja so žene – device, matere, dekleta, vdove, opatinje – sprejemale blagoslove, a niso imele oblasti, da bi jih delile ali da bi predlagale primerna besedila blagoslovov. Žensko gibanje sproža danes pomembna vprašanja glede tega položaja. Spoprijema se z obliko, z vsebino, s smislom v današnji bogoslužni rabi. Predlaga tudi obrazce blagoslovov za ženske, blagoslovov, ki bi jih delile ženske« (96). Nato opisuje, kako blagoslavlja opata, kako opatinjo, kako mater, kako očeta, in pride do sklepa, da so cerkveni ljudje, ki so sestavili te blagoslove, sami moški seveda, prezrli, da je Bog vse človeštvo, moške in ženske, ustvaril po svoji podobi in da zato oblast razodevati Boga in božje izročilo pripada enako moškim in ženskam. Današnji dejanski patriarhat odločno obsoja (97). Tudi ženske so Cerkev, prav kakor moški. »Smo mar Cerkev, ki za vselej ohranja podobo človeka, ki temelji na nevidnem ali podrejenem položaju ženske in ki potemtakem to podobo blagoslavlja?« Ženskam gre v Cerkvi ista oblast (*pouvoir*) kakor moškim. »Me, Cerkev, me oblikujemo svojo bogoslužno zgodovino. Iz preteklosti povzemamo nauk, da bi spremenile sedanost in prihodnost« (103).

J. Pohier je posnel pomenek med revijo *Concilium*, ki je zastavljala vprašanja, in med *Françoise Dolto*, upokojeno zdravniko, psihiatrinjo, psihoanalitkinjo, ki se je nad štirideset let ukvarjala s psihoanalizo otrok in odraslih. Naslov prispevka: *Vpliv blagoslova na duševno istost*. Podnaslovi: *Prekletstvo in dotik*, *Blagoslovi*, ki se nanašajo na kak položaj ali službo, »*Diabolična*« živčna bolezen; zarotovanje, *Blagoslavljanje* in »*ljudska vernost*«, *Neizbrisen blagoslov*. Zanimivo je začetno priznanje: »Francoski psihiater in psihoanalitik, ki zdravi s sugestijo v hipnotičnem stanju, L. Chertok, mi je dejal, da je edina stvar, ki jo je nemogoče premagati s hipnozo, prekletstvo. To se mu ni nikoli posrečilo. Zlasti, če je bil kdo preklet ob rojstvu, je to nemogoče izbrisati. To tako močno obznanjuje človeka, da je ni hipnoze, pa naj bo še tako globoka, ki bi mogla preklicati prekletstvo«

(105–106). Nadaljnjo vsebino dovolj nakazujejo podnaslovi.

Šesti podnaslov, ki govori o obsedenosti, ponazoruje zgodba, ki pripoveduje o »obsedenem« tri-najst ali štirinajstletnem dečku, ki mu je strahotno, nenavadno trzanje onemogočalo redno življenje. Bilo je, meni zdravnica, skrivnostno povezano z njegovim spočetjem. Njegov »uradni« oče je bil nerodoviten, a sta si on in njegova žena silno želela otrok. Zdravnik je svetoval ženi, naj si dobi moškega, da bo spočela. To uslugo ji je storil njen brivec, a ni bilo ne duha ne sluha o kaki medsebojni ljubezni. Deček je silno ljubil mater in domnevne-ga očeta, a o vsem tem ni vedel ničesar. Starši ga niso versko vzgajali, zato ni dolžil hudiča za svojo bolezen, ampak je govoril, da mu »tisto« brani, da bi stopil v sobo, zato se zaganja, sope, med njim in predmeti je »tisto«, da ne more do njih. V bolniš-nici je pa le moral kake nekaj izvedeti o duhovih, zato je rekel zdravniku, da mu hudič brani dostop do predmetov. Zdravnici, ki to poroča, pa ni nikoli omenil hudiča. Na njeno vprašanje, kdo ali kaj ga moti, je vztrajno odgovarjal: »Tega ne vem.«

Zdravnica ga je popolnoma ozdravila, pa ji ni nikoli zaupal, kaj si predstavlja pod »tisto«. – Blago-slov vseh blagoslovov, neizbrisni blagoslov, je krst. »Krst je blagoslov, ki nas povezuje s Trojico, ki pridružuje bit tega človeka tu, sedaj in onstran minljivosti mesa, rodovitnosti duha ljubezni, ki kroži in oživlja vsako najmanjše naše dejanje, pa naj se tega še tako malo zavedamo. Nekaj izredne-ga, kaj?« (119).

Francoski dominikanec J.-M. Tillard, izvede-nec na zadnjem cerkvenem zboru, je objavil prispevek Blagoslavljanje, zakramentalnost, epikleza. Velik del razprave zbuja vtis, da je avtor iz kake svetopisemske konkordance povzel vsa mesta, kjer je izraz »benedictio« in o vsakem povedal nekaj besed. Opredelba blagoslova: »Blagosloviti kako reč glede na vsakdanjo porabo, kateri bo služila, pomeni isto kakor klicati stalno božje varstvo – ki bo trajalo tako dolgo kakor ta reč – na vse, ki jo bodo uporabljali.« Samo ali ima tako blagoslavljanje kak smisel? Ali potrebujejo naravni predmeti za svojo naravno učinkovitost še poseben blago-slov? »Nekaj let sem gledamo na ustvarjene pred-mete z drugačnimi očmi kakor v preteklih stolet-jih. Zavedamo se, da ima vse ustvarjeno določeno samostojnost; Bog upošteva vesoljske zakone in jih pusti delovati po njihovih lastnih silnicah. Deževje in letine, nevihte in pogibeli se nam ne prikazujejo več ‚v rokah Previdnosti‘ enako kakor nekoč. Vemo, da bi bili kaki posegi, ki bi prišli navzkriž z drugotnimi vzroki, pravi čudež. A Obrednik (za blagoslove) ne terja čudeža« (133), ampak s svojim besedilom zaupno kliče božje varstvo na vse, ki bodo uporabljali blagoslovljeni predmet. S tem ne zanikajo njegove naravne učinkovitosti.

Španski duhovnik L. Lligadas, doktor bogo-slovja, je napisal razpravo Nauk o blagoslavljanju v novem rimskem Obredniku. Naj zadoščajo pod-naslavi: Bogoslovje izraženo v Praepotanda; Kaj je blagoslov? Kdo blagoslavlja (kdorkoli)? Kaj blago-slavljam (karkoli razen orožja) – sporno navodilo; Uresničenje blagoslovov ali razmerje med Bogom in svetom; Ovrednotenje človeških stvarnosti; Ve-like želje kristjana v svetu: uspeh? blaginja? pravič-nost? zvestoba evangeliju? večno življenje? Obred-nik: iskanje sprejemljivega smisla za blagoslove. – Avtor dokaj nestrpno presoja novi Obrednik ter opozarja na njegove nedoslednosti in pomanjklji-vosti.

Sklepna beseda uredništva, ki jo je napisal D. Power in ima podnaslov Podobe oblasti, Obredno izročilo, Izražanje nekega ljudstva, je v Uvodu ta-kole posneta: »Kakor podčrtava uredniški sklep Davida Powerja, je predmet ‚blagoslov in oblast‘ samo uveden v ta zvezek, a ne izčrpan. Uredništvo želi, da bi to, kar je tukaj začeto, spodbudilo bralce k temeljitejšemu razmišljanju in raziskovanju tega pomembnega vidika krščanskega življenja. Izročila glede cerkvenega blagoslavljanja ne smemo ne vse-ga zavreči brez presoje, ne vsega sprejeti brez pre-soje« (11–12).

Janez Janžekovič

#### Concilium 1985, št. 199

Concilium 199 je posvečen moralki in ima podnaslov Samomor in pravica do smrti. Ima uvodnik z naslovom Ponoven obisk pri smrti in dva dela: Novi pogledi na različna vprašanja, ki se tičejo smrti, tu Bogoslovno razmišljanje.

Prvo razpravo je napisal Parižan P. Baudry, doktor družboslovja, ki se ukvarja s pojavom samomora in njegovimi družbenimi posledicami. Naslov: Stari in novi dejavniki na področju samo-mora. – Samomore radi obravnavamo, opirajoč se na številčne podatke. Ali ima to kak smisel? Ali je mogoče take najgloblje osebne odločitve zajeti v številke? Povrh pa številke lažejo. Samomor velja za nekaj sramotnega, zato sorodniki pogostoma prikrivajo, da je bil vzrok smrti samomor. Toda primeri na Madžarskem in Češkoslovaškem, kjer je zdravniška preiskava trupla obvezna, kažejo, da se številčni podatki o samomorih bistveno ne razli-kujejo od podatkov iz drugih držav. Treba jih je pa pravilno vrednotiti.

Število samomorov na Francoskem narašča. Glavni vzrok samomorov je občutek zapuščenosti. Ta se danes pojavlja pogosteje na deželi kakor v mestu. V Parizu je sorazmerno najmanj samomo-rov (22). »Vdovci, ločenci, samski se ubijajo pogo-steje kakor poročeni ljudje: sorazmerno petkrat, trikrat, dvakrat pogosteje« (23). Samomorilec želi, pa naj se to še tako čudno sliši, uveljaviti svoje telo: »Pri samomoru gre morda za hotenje uvelja-

viti svoje telo. Tu vidimo dvoumnost dejanja, ki je, ob vsem boleznem videzu, morda silen izraz hotenja, da bi živel« (26).

Razpravo Družben pristop do samomora – od Durkheima do danes, je napisal isti P. Baudry kakor prejšnjo. Durkheimovo genialno spoznanje je bilo v tem, da je mogoče samomor, ki je veljal dotlej za skrivnostno, nerazložljivo posameznikovo dejanje, znanstveno obravnavati, da se z njim more in mora ukvarjati družboslovje. Značilni sta Durkheimovi trditvi: »Vsaka družba ima v vsakem trenutku svoje zgodovine določeno sposobnost za samomor« in »Vsaka družba je vnaprej nagnjena, da nudi določeno množino prostovoljnih smrti« (28). Recimo, da so te trditve pretirane, vsekakor pa zbujajo odločilna vprašanja.

Po Durkheimu sta se ukvarjala s samomorom dva francoska družboslovca, Halbwegs in Baechler. Halbwegs je Durkheima poplitvil. Baechlerju, sicer protidurkheimovcu, gre zasluga, da je povzel Schützovo razlikovanje: »um-zu Motiv« = »da bi« in »Weil Motiv« = »ker« kot razlago za samomor. Samomor ni posledica pobitosti, obupa, »samomor se dogaja, ko gre ‚obupancu‘, kakor ga pogostoma imenujemo, na boljše« (33). Baechler razlikuje tri glavne vrste samomorov, ki jim podreja enajst podvrst. Glavne vrste: samomori uhajanja (escapistes), napadalni ali izzivalni samomori, žrtvovalni samomori igra ali preizkušnja (ordalie).

Razpravo Dušeslovje samomora je prispeval Nemeč H. Henseler, zdravnik, strokovnjak za psihiatrijo in nevrologijo, profesor in ravnatelj na oddelku za psihoanalizo, psihoterapijo in psihosomatiko na vseučilišču v Tübingenu. – Ali je samomor posledica svobodne odločitve ali boleznega stanja, ki človek ni zanj odgovoren? Devetdeset odstotkov samomorov je posledica ali vsaj deloma posledica živčnih motenj. Avtor skuša odgovoriti na to vprašanje z razčlenjenjem posebnega primera. Sedemnajstletni gimnazijec, ki je poskušal narediti samomor, pa so ga rešili, je povedal, da se je že dve leti poigraval z mislijo, da bi si vzel življenje. Zakaj? Zamotal se je v prepričanje, da je življenje brez smisla in bi ga bilo najbolje zavreči. Neposredni vzrok za poskus samomora pa je bil tale: Njegovo dekle je mislilo, da je z njim zanosilo. To ga je spravilo v obup. No, izkazalo se je, da ni noseča. Silno ga je pa prizadelo, ko mu je dekle očitalo, da je šleva in ne moški, da mora ona njega zapeljivati, namesto da bi on njo. To ga je tembolj ponižalo, ker se je zavedal, da ga samozadovoljevanje telesno slabi in izpodjeda njegovo moškost. Psihoterapevtovo zdravljenje je bilo v tem, da je mlademu človeku odkril, da izvirajo vse njegove težave iz podzavestne zaljubljenosti vase, iz narcisizma in da je dvom o lastni moškosti neupravičen. Psihoterapevt je obrnil fantovo pozornost v pravo smer in misel na samomor se ni več pojavila.

Razpravo v drugem poglavju je napisala Američanka Lisa Sowle Cahill, doktorica bogoslovja, profesorica za krščansko etiko na Boston Collegeu. Naslov razprave: Spoštovati življenje in zadati smrt v območju zdravništva. – »Na zdravniškem področju pomeni razlika med ‚rednimi‘ in ‚izrednimi‘ sredstvi za ohranjanje življenja hkrati krščansko navezanost na vrednoto življenja in krščansko prepričanje, da je ta vrednota omejena in ne brezpogojna« (49). Krščanstvo prepoveduje zadati smrt iz usmiljenja – mercy killing. Toda eno je namerno zadati smrt, drugo ohranjati življenje. Po nauku Pija XII. »je opustitev sredstev za ohranitev življenja dopustna, kadar se izkažejo ta sredstva za nekoristna ali neznosna« (50).

V dobi od Pija XII. do apostolskega pisma Janeza Pavla II. O človeškem trpljenju se je to vprašanje nagnilo k še milejši rešitvi. Važno ni samo življenje, ampak tudi kakovost življenja. »Ob priliki morejo negovalci polajšati bolečine z opustitvijo ukrepov, ki podaljšujejo prav tako trpljenje kakor življenje« (55). Opustitev izrednih ukrepov za podaljševanje življenja ni le nekakšno izredno dovoljenje v takih primerih, marveč izraz in zahteva ljubezni do bližnjega.

Torej vendarle pravica do smrti? A četudi bi bila kdaj to pravica, vedno »ostaja prepoved, da bi neposredno zadali smrt nedolžnemu«. V luči zahodnjaške omike je središče vsega posameznik in njegova svoboda, v nezahodnjaških omikah je središče družba. V družbi pa ni pravic enih, ne da bi jim ustrezale dolžnosti drugih. Prva človekova dolžnost je ljubezen do Boga in do bližnjega. »Zato more oseba zakonito zahtevati pravico do smrti samo, če ji nadaljevanje življenja onemogoča izpolnjevati to dolžnost in če je mogoče dejavno prikazati smrt kot dej pokorščine Bogu in ljubezni do drugih« (57).

Vprašanja, kaj so »redna«, kaj »izredna« sredstva, kaj pomeni »storiti«, kaj »opustiti«, v življenju ni vedno lahko rešiti. Sodobna kirurgija je v mnogih primerih postala »redno« sredstvo za rešitev življenja, ni pa tako rešeno življenje tudi človeka vredno življenje. Ali je sladkorno bolnemu človeku, ki je v zadnji stopnji raka, dovoljeno odtegniti insulin? Ali je dovoljeno bolnika, v skrajni mrtvici (komi), ki ga hranijo le z vbrizgavanjem v žile, prenehati tako hraniti? Na bolnika je treba gledati kot na človeka, ki je »celota, in ne kot na zmes delov in ločenih dejavnosti. Če je torej prekinitev vseh vrst postopkov, da bi ga ohranili pri življenju, videti bolj v prid bolniku, se zdi tako ravnanje upravičeno« (58).

Ali je kdaj v res skrajnih okoliščinah – ne tako, kakor so delali nacisti – dovoljeno bolniku zadati smrt? Avtorica je v zadregi. Krščansko izročilo, tako pravi, »je omejilo (pospešitev smrti) le na posredna sredstva, čeprav se o tej omejitvi stalno prerekajo vsi, ki vidijo v lajšanju trpljenja dolžnost

ljubezni, ki more v izjemnih primerih imeti večjo težo kakor stroga dolžnost ne naravnost uničiti življenja« (60).

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisala Švicarka Annemarie Pieper, profesorica na vseučilišču v Baslu. Obdelala je vprašanje Etični razlogi za dopustnost samomora.

Na to vprašanje odgovarja s podnaslovom: Ne pravica, marveč dovoljenje. Samomor niti zapovedan niti prepovedan. Najvišje dobro: ne življenje, marveč svoboda. Vmesni položaj: izvajanje svobode vsebuje možnost samomora. Kantova »*facultas moralis*« je mejni primer svobode (68–71). Kant sicer tukaj ne govori o samomoru, ampak o človeški dejavnosti vobče. Njegovo načelo, ki bi ga mogli uporabiti za presojanje samomora, pravi: »Dejanje, ki ni niti zapovedano niti prepovedano, je preprosto ‚dovoljeno‘, ker ni glede nanj, prav nobenega zakona, ki bi omejeval svobodo, in potemtakem tudi nobenih dolžnosti. Tako dejanje se imenuje naravno neopredeljeno . . . Vprašati pa se moramo, ali kako tako dejanje sploh je« (71). Avtoričino mnenje bi verjetno najbolje izrazili s tole njeno trditvijo: »Nravno morem sam napraviti konec življenju, ki je postalo zame nesmiselno, ki je nevedno človeka, nisem pa naravno obvezen, da to storim« (72).

Francozinja Paula Caucanas-Pisier, ločenka s tremi otroki, sodelavka združenja za načrtovanje družine, je napisala razpravo Združenja za pravico častno umreti – podatki. – Zdi se, da je najstarejše združenje, ki si je zadalo nalogo uveljaviti pravico do častne smrti, nastalo na Angleškem leta 1935 in se je poimenovalo V. E. S. (The Voluntary Euthanasia Society), nekaj let pa je nosilo značilen naziv Exit. Temu so kmalu sledila podobna združenja po vsem svetu, začela prirejati sestanke in izdelala pravilnik. Udje teh družtev niso predvsem zdravniki, marveč ljudje vseh slojev, zlasti ženske, »ki so videle trpeti in umirati svoje može in svoje starše, ki so jim pomagale do konca njihovih, včasih zelo dolgotrajnih muk, in ki ne marajo naložiti takega bremena – in take svoje lastne podobe! – svojim sorodnikom« (78).

V zadnjem času se je pojavila zanimiva težnja po zamenjavi poimenovanja: izraz evtanazija začenejajo nadomeščati z izrazom »dostojno umreti« (right-to-die). S tem želijo udje združenja prenesti prostovoljno smrt z zdravniškega na naravno področje. Združenja delijo, kjer je to dovoljeno, knjižice, ki dajejo nasvete za prostovoljno smrt brez bolečin, drugod pa skušajo vplivati na zakonodajo, da bi uvedla ustrezne spremembe. Ta združenja so se najprej pojavila v državah s sorazmerno visoko življenjsko ravni in v katerih prevladuje protestantizem. Danes so razširjena tudi v katoliških deželah, na Francoskem, v Belgiji, v Braziliji, na Poljskem. To ni morda znak, da ‚vera peša‘, »mi vemo, da številni naši katoliški pri-

vrženci – kakor mnogi njihovi protestantski bratje in sestre – menijo, da človeška bitja prav tako ne žalijo Boga, kadar želijo dostojno umreti, kakor kadar želijo dostojno živeti« (81). Sledijo štiri strani seznamov druženj, ki zagovarjajo evtanazijo (81–85).

Prvo razpravo v drugem delu, Običajna cerkvena morala glede samomora, je napisal španski dominikanec N. Bláscuez, profesor za zgodovino modroslovja, za naravno pravo in estetiko, ravnatelj Papeškega inštituta za modroslovje v Madridu, profesor za etiko in doentologijo časnikaštva na vseučilišču Alcalá de Henares in član španskega modroslovnega društva. – Cerkevna moralka in cerkveno pravo se glede samomora opirata na božje razodetje, ki pravi, da je samo Bog gospodar nad življenjem in smrtjo. Toda krščanstvo se je pojavilo v zgodovini sredi stare grške in rimske omike, ki je dovoljevala samomor. Povrh pa Stara zaveza omenja samomore, ne da bi jih obsodila, nekatere naravnost povečuje.

Že prvi krščanski pisci pa odločno obsojajo samomor. A kaj naj potem rečemo o primerih, ko so si v času preganjanj nekatere osebe, kakor sveta Apolonija, same vzele življenje, da bi se odtegnile rokam mučiteljev? Nekateri si pomagajo, rekoč, da so to le pobožne bajke. »Kar se mene tiče,« pravi avtor, »menim, da so ti primeri povsem verjetni . . . Kar je težko razumeti na ravni visoke bogoslovne misli, more biti bolj umljivo na ravni ljudske vernosti . . . Sveti Janez Krizostom ima za gotovost, da se tak verski samomor zgodi ‚nuto divino‘ . . . kot dejanje junaške pokorščine brezpogojni volji Tistega, ki stori, da živimo in umremo« (96).

Avtor nato posebej govori o nauku svetega Avguščina in svetega Tomaža o samomoru. Sveti Avguštin obravnava to vprašanje z očitno nejevoljo zaradi donatistov, ki so dopuščali samomor. Sveti Tomaž sprejema, strokovno utemeljuje Avguštinov nauk. »Telesno življenje je božji dar, samo Bog ima pravico, da nam ga odvzame. Vzeti si življenje ni znak moči, ampak strahopetnosti« (96–97).

Današnji nauk Cerkve je rimska kongregacija objavila leta 1980. V tej objavi je izrečno povedano: »Prostovoljna smrt, to je samomor, je enako nesprejemljiv kakor umor . . . Treba je z vso odločnostjo poudariti, da nič in nihče ne more opravičiti smrti nedolžnega človeškega bitja, zarodka ali embrija, otroka ali odraslega, starčka, neozdravljivo bolnega ali umirajočega« (98).

Cerkveni zbori in cerkveno pravo so že od najstarejših časov obsojali samomor. Več kanonov Cerkvenega prava iz leta 1917 govori o samomoru in predpisuje cerkvene kazni za samomorilce, zlasti glede pogreba. Zakonik iz leta 1983 je v tej točki milejši. Morebitno dovoljenje za slovesni

pogreb »povsem prepušča pastirski modrosti škofov« (100).

Razpravo, Pogrebni obredi za samomorilca in spreminjanje bogoslužja je napisal D. Power iz Dublina (Irska), duhovnik, član družbe Oblatov Marije Brezmadežne, profesor bogoslovja in liturgike na katoliškem vseučilišču v Washingtonu. Cerkveno pravo iz leta 1983 samorcev nima več v seznamu tistih, ki jim ni dovoljen cerkveni pogreb. Kaj se je spremenilo med tem? Pojmovanje pogrebnih obredov po zadnjem cerkvenem zboru. Nekoč je molitev ob krsti veljala za nekaj podobnega kakor odveza v spovednici. »Cerkve je bila prepričana o skladnosti med božjimi in svojimi lastnimi sodbami« (105). Samomorilcu, je menila Cerkve, pa ne more z ničimer več pomagati. Po novem pogrebnem obredniku, izdelanem po koncilu, pa molitve ob krsti niso več podobne odvezi, ki bi naj segala v onstranstvo, marveč so nekaj »kot zadnje slovo, s katerim krščansko občestvo počasti enega izmed svojih udov, preden bo truplo pokopano« (106).

Parizan, dominikanec J.-P. Jossua, ki je študiral zdravstvo in napravil doktorat iz bogoslovja v Strasbourgu, profesor, rektor fakultete Saulchoir, ravnatelj središča za bogoslovno vzgojo, je napisal razpravo z naslovom, ki ga je dal v narekovaje: »Življenje zame nima več smisla«. Razpravo je težko posneti. Njen smisel morda še najbolj izraža stavek: »Tako moremo razumeti hkrati, da iz svojega odnosa do Boga ne moremo izvajati brezpogojne trditve, da ima naš položaj smisel in da brezpogojno prepoveduje, da bi odložili njegovo pezo, če je postala čezmerna za naše moči, obenem pa, da ne smemo prelahkomiselno posplošiti takega posega in obiti upanja na možnost, da bomo sprejeli svojega Boga in da bo On ‚sedaj in tukaj‘ sprejel nas, da bi v njem črpali moč preživeti tudi to uro v miru in ji dali smisel« (114). Vsakemu trpljenju je mogoče dati smisel. »Celo v trpljenju samem je mogoče najti Boga« (118). Kristusovo trpljenje nas je odrešilo. »Zdi se torej, s tem končujemo, da upravičena zadržanost krščanstva spričo obrazca ‚življenje zame nima več smisla‘, kolikor utegne pomeniti, da ni možnosti za dostojno življenje, ne upanja in božje bližine v položajih, ko se zdi, da ne obljublajo drugega kakor propadanje in nesmisel, da ta zadržanost ne dovoljuje trditi, da bi pošten vernik, kaj šele neveren človek, ne bil nikoli prisiljen izreči tega obrazca, da izrazi dejstvo, da njegove muke in muke njegovih bližnjih postajajo neznosne in možnost človeka vrednega življenja nična« (118).

Pravica do svobodno izbrane smrti? Bogoslovni premislek. Tak je naslov, ki ga je dal svojemu prispevku švicarski kapucin A. Holderegger, doktor bogoslovja, profesor moralnega bogoslovja na vseučilišču v Fribourgu. Presoditi želi bogoslovne dokaze, da samomor ni dovoljen. »V središču naših razmišljanj postavljamo zgolj tiste bogoslov-

ne dokaze, ki jih navadno predlagajo v moralnem bogoslovju glede samomora« (124).

Kako je z dokazom, ki sloni na resnici, »Bog stvarnik je edini gospodar nad življenjem in smrtjo«? »Naj se zdi sprva še tako prepričevalen in sprejemljiv, ob natančnejši preiskavi se vendarle izkaže sporen... Bogoslovna slovnica prepoveduje iz kake božje lastnosti sklepati naravnost na človekovo vedenje« (125). Kako je z dokazom, ki sloni na resnici, da je človek ustvarjen, da si ni sam dal življenja in si ga zato ne sme sam vzeti? Tudi ta dokaz se avtorju ne zdi neoporečen. Kaj je torej naposled njegovo mnenje? Je samomor dovoljen ali ni dovoljen? Morda ne bi ugovarjal, če bi odgovoril z njegovo trditvijo: »Vprašanje samomora v stanjih stiske, ki se tiče vprašanja dejavne evtanazije, je sporno« (129).

Zadnjo razpravo, Ali imajo kristjani pravico zadati si smrt? je napisal nizozemski pastor H. Kuitert, doktor bogoslovja, profesor za etiko in uvod v dogmatiko na vseučilišču v Amsterdamu. »Že izraz samomor vsebuje obsodbo, saj vključuje umor. Vendar vprašanje pravne vrednosti tega dejanja ni preprosto. Mnogi katoliki ga opraviljujejo rekoč, da je to posebna vrsta bolezni, torej nekaj nehotenega, nesvobodnega. A s tem ga razčlovečujejo. Samomor je včasih dobro premišljeno dejanje. Nastane vprašanje: »Ali spada tudi svoboda, da uničiš samega sebe – v določenih pogojih – k svobodi, ki jo je Bog dal ljudem? To vprašanje bo dobilo v nadaljnjem pritrtilen odgovor in upam, da trdno utemeljenega. Ne zanikam pa, da je lepo število ugovorov proti takemu odgovoru« (139). »Brezpogojne obveznosti, da živiš, ni« (135, podnaslov). »Človeško bitje nima le dejansko svobode, da se odreče svojemu življenju, ta svoboda naravnost povečuje njegov človeški položaj.« Bonhoeffer pravi: »Brez te svobode bi človeško bitje ne bilo človeško bitje« (136). Kaj pravi Sveto pismo? »Nobene prepovedi ni, ne v Stari zavezi, ki vendar našteje skoraj vse, kar Izrael sme ali ne sme, ne v Novi zavezi« (137). Ali ne pravi Jezus ponovno, da prostovoljno daje svoje življenje? To sicer ne pomeni, da je zagrešil samomor, kakor menijo nekateri razlagalci, vsekakor pa, »da mora veljati za nekaj dognanega dejstva, da ima človeško bitje svobodo, da da svoje življenje« (136). Vsaka smrt je nekaj strašnega, toda človeško bitje more ugotoviti, »da bi bila še večja strahota, če bi še naprej živel« (138). »Razpoznavni znak za to, kaj je dovoljeno in kaj ni dovoljeno: Tu gre za vprašanje, kako uskladiti obe resnici: »obvarovati nekoga strahote, ki se ji pravi samomor, a mu hkrati ne iztrgati njegove samostojnosti... Najvarnejša pot za bližnje je brez dvoma zelo ljubiti in zlasti ljubiti o pravem času«. Tako je morda mogoče preprečiti samomora, kajti njihov namen je težnja, ki pomeni bolj klic ‚Pridite na pomoč!‘ kakor resničen samomor« (139–40).

Janez Janžekovič

# VSEBINA (TABLE OF CONTENTS)

## RAZPRAVE (ARTICLES)

<b>F. Rozman</b>	
Evharistija v izvornem okolju .....	3
<i>Eucharist in Original Environment</i>	
<b>D. Ocvirk</b>	
Sveto in religije .....	25
<i>The Holy and Religion</i>	
<b>J. Krašovec</b>	
Božje povračilo v Ezekielovi knjigi .....	39
<i>God's Retribution in Ezekiel</i>	
<b>A. S. Snoj</b>	
Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let .....	53
<i>Slovene Catechetical Sources and Textbooks from 1950 to about 1979</i>	
<b>V. Papež</b>	
Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 § 2 ZCP v luči nauka Dunsca Scota .....	67
<i>Some Problems to be Emphasized in Connection with Canon 1055 § 2 of the Code of Canon Law in the Light of the Teaching of Duns Scotus</i>	

## POROČILA (REPORTS)

<b>F. Oražem</b>	
Teološka fakulteta v akademskem letu 1984-85 .....	77

## OCENE IN PRIKAZI (BOOK REVIEWS)

TOMIĆ C., Ilijino vrijeme (F. Rozman) .....	80
TOMIĆ C., Tajna vjere (F. Rozman) .....	81
MAILLARD B., Pouvoir et religion (P. P. Prša) .....	82
DUBIED P.-L., L'athéisme: una maladie spirituelle (R. Koncilija) .....	83
Internationale katholische Zeitschrift <i>Communio</i> 14 (1985) (A. Pirš) .....	85
Concilium 1985, 198-199 (J. Janžekovič) .....	86

