

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LETO 1989 / ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- J. Krašovec ANTIČNA ZGRADBA PSALMA 73
F. Rozman KREPOSTI NOSILCEV CERKVENIH SLUŽB
J. Plevnik POSLEDNJA RESNICA V 1 TES
K. Bedernjak PRAVIČNOST KOT OSEBNA VREDNOTA
M. Smolik P. JOSEF A. JUNG MANN JE BIL ROJEN PRED STO LETI
A. Štrukelj RUSKA DUHOVNOST
V. Papež USTANOVA MAŠNEGA ŠTIPENDIJA

PREGLEDI
POROČILA
OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton
Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašo-
vec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Štrukelj.

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 60.000 din, posamezna številka 15.000
din, za inozemstvo 20 USD.

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

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Bogoslovni vestnik 49 (1989)

RAZPRAVE

Bedernjak Karel

Pravičnost kot osebna vrednota (I)	25
Pravičnost kot osebna vrednota (II)	135
Pravičnost kot osebna vrednota (III)	315

Košir Borut

Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidia- konov v ljubljanski nadškofiji	61
--	----

Krašovec Jože

Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30, 1—10	3
Antitetična zgradba psalma 73	275

Papež Viktor

Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP	155
Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v Zakoniku cerkvenega prava	357

Pirš Andrej

Ekumenizem in zedinjenje kristjanov	39
---	----

Plevnik Jože

Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom	307
--	-----

Ramovš Jože

Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi	49
--	----

Rozman France

Karizme in službe v prvi Cerкви	121
Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb	289

Smolik Marijan

P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti	335
--	-----

Štrukelj Anton

Izvori in značilnosti ruske duhovnosti	349
--	-----

REFERATI - KOREFERATI

Juhant Janez

Novi vek, krščanstvo, človekove pravice — moralno vprašanje 205

Lamut Vera

Pravice ženske v Cerkvi 251

Ocvirk Drago

Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere 187

Ojnik Stanko

Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi 225

Pogačnik Janez

Pastoracija človekovih pravic 259

Stres Anton

Antropološki in teološki temelji človekovih pravic 175

Snoj Alojzij

Ustava SFRJ in človekove pravice 247

Türk Danilo

Človekove pravice in mednarodno pravo 237

PREGLEDI IN POROČILA

Dermota Valter

Zakrament sprave — spovedi — pokore kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema 69

Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu sv. Janeza Boska . 381

Krašovec Jože

Teološka fakulteta v akademskem letu 1987/88 93

Teološka fakulteta v akademskem letu 1988/89 391

Smolik Marijan

Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja 373

PREVOD

»Pridi k nam tvoje kraljestvo«. Dokument četrtega evropskega srečanja KEK in CCEE v Erfurtu 83

OCENE IN PREDSTAVITVE

Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia 1752-1774 (F. M. Dolinar in L. Tavano)	113
Fleischmann Kornelius, Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit (A. Pirš)	265
Görres A./Kasper W., Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens (V. Dermota)	106
Jurkovič Ivan, Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983 (V. Papež)	263
Keber Janez, Leksikon imen (F. Rozman)	103
Latourelle René, Vaticano II: bilancio e prospettive (C. Sorč)	401
Moltmann Jürgen, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen (C. Sorč)	269
Rebič Adalbert, Riječi života vječnoga (F. Rozman)	266
Rebula Alojz, Jutri čez Jordan (F. Rozman)	99
Schweizer Eduard, Theologische Einleitung in das Neue Testament (F. Rozman)	405
Tomić Celestin, Začeci židovstva (F. Rozman)	101
Tomić Celestin, Vrijeme iščekivanja (F. Rozman)	406
Zovatto Pietro, La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste (B. Kolar)	265
Forum Katholische Theologie 4(1988),3,4 (A. Pirš)	118, 119
Forum Katholische Theologie 5(1989),1 (A. Pirš)	268



Prelatu

DR. ANTONU STRLETU

dolgoletnemu rednemu profesorju dogmatike ob

PETINSEDEMDESETLETNICI

poklanja Teološka fakulteta v Ljubljani

to številko Bogoslovnega vestnika

v znamenje priznanja in hvaležnosti

za vse znanstveno in pedagoško delo

Jože Krašovec

Antitetična zgradba psalma 73

1. Dosedanje raziskave in antitetična razčlenitev besedila*

Raziskovalci tega psalma so posebno radi obravnavali vprašanje literarne vrste, situacije in povračila. Pri tem so se sklicevali na tematsko sorodnost med tem psalmom in med Jobovo knjigo, Ps 37 in Ps 49. V stališčih posameznih raziskovalcev bolj odseva njihova pripadnost določenemu izročilu kakor dejansko stanje besedila. Odkar je H. Gunkel postavil kriterije o literarnih vrstah, je to vprašanje v središču pozornosti. Zaradi tega pa toliko težje pride do veljave zanimanje za individualno zgradbo psalma. Posamezne elemente psalma so raziskali do podrobnosti, a celo pri najbolj znanih raziskovalcih je komaj opazen resen trud za raziskavo jezikovno-slogovnih značilnosti, ki sestavljajo zgradbo v celoti in s tem edinstvenost naše pesnitve.

Prvi stvarni opis notranje zgradbe psalma je podal A. Weiser: »Sestava psalma ustreza strukturi življenjske izkušnje; vsiljena notranja zveza se druži s svobodnostjo zunanjega oblikovanja. Vrstici 1sl. tematsko izpostavljata izjavo o veri, o kateri se psalm sprašuje in daje obenem s podobno usmerjenim sklepom (v. 27sl.) celoti trden okvir. Vmes poteka pesnikov duševni boj, vrstice 3—12 govore o njegovem pohujšanju zaradi sreče brezbožnikov, vrstice 13—15 o njegovi lastni nesreči in dvomu; v vrstici 17 nastopi preobrat. Pesnik začne drugače gledati na dogajanje, v vrsticah 17—22 glede na brezbožne, v vrsticah 23—26 glede na svoj lastni odnos do Boga.«¹

E. Baumann se malo podrobneje ukvarja s sestavo psalma.² Poudarja členice (prislove, zaimke, veznike) kot strukturne elemente psalma in priložnostno opozarja na njihovo funkcijo v uvajanju nasprotij. Njegova raziskava razčlenitve pa je vse premalo podrobna in ne dovolj jasna. Enako kot drugi raziskovalci sploh ne omenja medsebojnega razmerja med posameznimi deli psalma. Zato je potreben samostojen razčlenitveni postopek na podlagi vseh obstoječih jezikovnih prvin. Pri tem se izkažejo naslednje antitetične enote, kjer predstavlja vrstica 1 uvod:

- 2—12//13—17 Krivični uspevajo kljub svoji hudobiji //psalmist trpi kljub »čistosti svojega srca«
18—22//23—26 Krivični preminejo //psalmist ostane za vedno v skupnosti z Bogom
27//28 Antiteza kot povzetek.

- 1 *Zares, dober je Bog do Izraela,*
do tistih, ki so čisti v srcu.
- 2 *Toda jaz — moje noge so se skoraj spotaknile,*
moji koraki so malodane spodrsnili.
- 3 *Kajti razvnel sem se nad bahači,*
ko sem videl, kako krivičniki uspevajo.
- 4 *Njih ne zadevajo bridkosti,*
njihovo telo je zdravo in rejeno.
- 5 *Ne poznajo muk kakor smrtniki,*
ne tepejo jih človeške nadloge.
- 6 *Zato je ošabnost njihova ogrlica,*
pokriva jih obleka nasilja.
- 7 *Njihove oči so nabrekli zaradi maščobe,*
v njihovih srcih prekipevajo domišljije.
- 8 *Posmehujejo se in govorijo hudobno,*
zviška grozijo z zatiranjem.
- 9 *Svoja usta postavljajo v nebesa,*
njihov jezik teka *po zemlji.*
- 10 *Zato se ljudstvo obrača nanje*
in si zajema obilne vode.
- 11 *Govorijo: »Kako bi Bog mogel vedeti?*
Ima Najvišji vednost?«
- 12 *Glej, takšni so krivičniki,*
vedno brez skrbi si kopičijo bogastvo.
- 13 *Zares, zaman sem obvaroval srce čisto*
in si roke umival z nedolžnostjo.
- 14 *Saj me ves dan tepejo nadloge,*
vsako jutro me zadene kazen.
- 15 *Če bi rekel: »Govoril bom kakor oni,«*
bi se izneveril tvojim sinovom.
- 16 *Ko sem premišljeval, da bi prišlo do jasnosti,*
se mi je vse to zdelo kot neogibna nadloga,
- 17 *dokler nisem stopil v božje svetišče*
in spoznal, kakšen je *njihov konec.*
- 18 *Zares, na spolzka mesta jih postavljaš,*
strmoglavljaš jih v pogubo.
- 19 *Kako jih v hipu obide groza,*
popolnoma končajo zaradi preplaha.
- 20 *Kakor sanje ob prebujenju, o Gospod,*
ko se dvigneš, zavržeš njihove privide.
- 21 *Ko je bilo moje srce razburjeno*
in so bila moja čustva prizadeta,
- 22 *sem bil nespameten in brez razuma,*
kakor žival sem bil *pred tabo.*
- 23 *Toda jaz — vedno bom ostal s tabo;*
prijel si me za desnico.
- 24 *Vodi me s svojim nasvetom,*
potem pa me vzemi v slavo.
- 25 *Koga imam v nebesih razen tebe?*
Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji.

- 26 Tudi če moje meso in srce razpadata,
je Bog *na veke* skala mojega srca in moj delež.
- 27 *Glej, tisti, ki so daleč od tebe*, bodo propadli,
ti pokončlaš vsakega, ki odpade od tebe.
- 28 *Toda jaz — božja bližina je moja sreča*;
v Gospodu imam svoje zavetje,
da bom oznanjal vsa tvoja dela.

2. Zgradba celote in osnovni elementi antitetične razčlenitve

V tem psalmu se v vsej ostrini pokaže nasprotje med krivičniki in psalmistom glede na vedenje in usodo. Ta tematska antitetika je razlog, da se psalm členi na posamezne blokovne enote. Nasproti si stojijo skupnost krivičnikov in psalmistov »jaz«: krivičnikom vse uspeva kljub njihovi hudobiji (2—12), med tem ko psalmistu kljub njegovi pravičnosti vse spodleti (13—16). Vrstica 17 prinaša preobrat, zamenjavo usod: konec krivičnikov je poguba (18—22), med tem ko sme psalmist vedno uživati božjo bližino (23—26). Antitetični paralelizem sklepnih vrstic (27—28) predstavlja zato povzetek drugega dela psalma (18—26).

Os te antitetike je premena v obdobju »nekaj« — »konec«, kot je to posebno razvidno v preobratni vrstici 17. Glede na konec je med Bogom in med krivičniki osnovna antiteza. Psalmist je sedaj popolnoma na strani Boga, »nekaj« pa je med Bogom in psalmistom obstajalo nasprotje; to se kaže v prvem delu psalma (1—2.13). Osnovna tematska razčlenitev psalma se izraža z različnimi jezikovno-slogovnimi elementi; ti ne le razčlenjujejo psalm, ampak ga tudi povezujejo v organsko združeno enoto. Jezikovne in slogovne razčlenjevalne in združevalne elemente moremo obseči z naslednjimi skupnimi pojmi: členice, zaimki, uporaba časov in načinov, posamezni pojmi in preobrati v njihovih medsebojnih odnosih.

a) Členice in zaimki

Pozornost zbuja, da pisatelj trikrat uporabi členico *'ak* — »zares« kot uvod v tri tematsko različne enote: v vrstici 1 kot uvod v stavek vere; v vrstici 13a kot uvod v drugi glavni del in v vrstici 18a kot uvod v tretji glavni del psalma. Tretji primer je posebno močno poudarjen, ker mu v vrstici 19a za isti namen sledi členičina različica *'ek*. Glede na antitetično razmerje med enotami 1//2—12//13—16 imajo navedene členice seveda izrazito antitetično funkcijo. Med uvodnimi vrsticami 13//18—19 je antiteza le v tematskem pogledu. Med vrsticama 1//13 pa je tudi sorazmerno veliko oblikovno antitetično ustrezanje:

- 1 Zares, dober je Bog do Izraela,
do tistih, ki so čisti v srcu.
- 13 Zares, zaman sem obvaroval srce čisto
in si roke umival z nedolžnostjo.

V vrstici 11a nastopa tudi različica členice *'ekāh*. Tam sicer nima nobene antitetične funkcije, pač pa vzklicno. Pravzaprav imajo vse tri oblike členic namen močno povzdigniti resničnost oziroma dejansko stanje. Zato bi se moralo to v prevodih jasneje pokazati, kot se to v splošnem dogaja.

Nekaj nadaljnjih členic nima več primarnega pomena za osnovno antitetično razčlenitev. Vsekakor pa je antitetično razmerje med kazalno členico *hinnēh* v vrsticah 12 in 27: v vrstici 12 je govor o uspevanju krivičnikov, vrstica 27 pa nasprotno izjavlja splošno veljavno gotovost o pogubi tistih, ki so daleč od Boga:

- 12 Glej, takšni so krivičniki,
vedno brez skrbi si kopičijo bogastvo.
- 27 Glej, tisti, ki so daleč od tebe, bodo propadli,
ti pokončaš vsakega, ki odpade od tebe.

Pomembna se zdi antitetična funkcija protivno uporabljenega zaimka 'anī. Že v vrstici 2 je uvodnemu stavku vere adverzativno-antitetično postavljen nasproti wa'anī. Med obema vrsticama je jasna antiteza:

- 1 Zares, dober je Bog do Izraela,
do tistih, ki so čisti v srcu.
- 2 Toda jaz — moje noge so se skoraj spotaknile,
moji koraki so malodane spodrsnili.

V tretjem delu psalma (18—22) govori pesnik o pogubi krivičnikov ob »koncu«. Na koncu odseka zopet kaže nazaj na svoje nekdanje omahovanje v veri, katero je tako močno poudarjal v prvem delu. Preobrat v vrstici 22 ustreza po eni strani preobratu v vrstici 2, po drugi pa je nasprotje novemu stanju psalmista v trdnem verskem občestvu z Bogom, o katerem je govor tako v četrtem delu (23—26) kot v antitetičnem paralelizmu povzetka (27—28). Iz novega stanja sledi tako uvodni antitetični preobrat v vrstici 23 kot nasprotje tretjemu delu, kot tudi antiteza vrstice 28 v antitetičnem paralelizmu vrstic 27—28. Glede na osnovno različno razmerje med psalmistom in Bogom »nekdaj« in »odslej« je razmerje med wa'anī v vrsticah 2+22 in vrsticah 23+28 izrecno antitetično.

Novo razumevanje odnosov glede delovanja Boga proti krivičnikom in nasproti zvestemu psalmistu pripravi pesnika, da najbolj intimno nagovarja Boga. Neosebno razmerje med »oni« in »jaz«, ki je v začetku podlaga pripovedi, preide v vrstici 22 v osebno govorni »jaz« — »ti (Bog)«. Značilno govorno sredstvo je ponavljajoči se predlog 'im v zvezi s samostalniško pripono v drugi osebi: 'immāk (22b. 23a. 25). V vrstici 22b rabi za priznanje nekdanjega razumevanja; v vrsticah 23a in 25 pa nasprotno izraža najgloblje sedanje občestvo z Bogom. Torej se tudi ta predlog pojavlja v antitetični vlogi glede na časovni razmik »nekoč« — »sedaj«.

b) Posamezni ključni pojmi in izjave v njihovem odnosu do celotne zgradbe

Uvodna vrstica je splošno veljaven izrek vere. Med tem paralelizmom in med »jazom« psalmista, ki prevladuje v psalmu, je najtesnejše vzajemnostno razmerje. V podobno naravnani sklepni vrstici dobi izjava »Dober je Bog do Izraela« (1a) ustreznico v »... božja bližina je moja sreča« (28a). Zato je treba imeti izjavi za formalne inkluzijske elemente psalma.³

Znotraj inkluzije, ki jo sestavljata uvodna vrstica in sklepni antitetični paralelizem, je nekaj izjav in izrazov, ki se zdijo glede na osnovno antitetično razčlenitev na štiri nasproti si stoječe enote posebno pomembni. Prvi tak primer sta vrstici 5 in 14, ki nastopata vsakokrat v nasprotujočem si bloku in predstavljata posebno jasno antitetično razmerje:

- 5 Ne poznajo muk kakor smrtniki,
ne tepejo jih človeške nadloge.
- 14 Saj me ves dan tepejo nadloge,
vsako jutro me zadene kazen.

O krivičnih je rečeno, da nimajo nobenih nadlog, medtem ko psalmist »ves dan« trpi nadloge. V tej antitezi je v formalnem pogledu posebno pomembna antitetična uporaba istega glagola »tepsti« v obeh vrsticah.

V prvi polovici psalma je opaziti tudi antitetično razmerje med vrsticami 1b, 7b in 13a. Gre za različno kvaliteto »srca«: v vrstici 1 je govor o »čistem srcu« kot pogoju za božjo naklonjenost; v vrstici 7 se pojavijo »domišljije srca« krivičnih; v vrstici 13 zatrjuje psalmist »čistost svojega srca« v preteklosti. Zelo jasna je antiteza med vrsticama 9 (I. del) in 25 (IV. del). V vrstici je govor o ošabnosti brezbožnih, v vrstici 25 pa nasprotno o psalmistovi popolni vdanosti:

- 9 Svoja usta postavljajo v nebesa,
njihov jezik teka po zemlji.
- 25 Koga imam v nebesih razen tebe?
Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji.

Tematsko in formalno antitetično razmerje obstaja nadalje med vrsticami 11—12 in 18—19: na eni strani »večna« stalnost ošabnih krivičnih, na drugi njihovo nenadno strmoglavljenje. V formalnem pogledu obstaja popolna antiteza le med nasprotnima si izrazoma »vedno« (12b) in »v hipu« (19a). Beseda »trenutek, hip« mora biti posebno poudarjena, kajti stoji v nasprotju tudi »vedno« (23a) in »na veke« (26b), ki zadeva pravičnega psalmista: krivični bodo »v hipu« strmoglavljeni, medtem ko se bo psalmist »vedno, na veke« veselil božje bližine in varstva. Kako pomembni sta besedi »vedno« in »na veke« v IV. delu psalma, je razvidno tudi iz tega, ker inkluzijsko povezujeta vrstice 23a—26b.

Končno obstaja antitetično razmerje med dvema besedama istega korena *'aharīt* — »konec« (17b) in *'ahar* — »potem« (24b), to pa ima večina raziskovalcev za posebno pomembno. Med obema besedama nastane antiteza zato, ker se *'aharīt* nanaša na negativen konec krivičnih, *'ahar* pa na končno povišanje psalmista.

c) Časi v antitetični zgradbi

Za presojanje glagolskega vida in časovnosti je posebnega pomena vrstica preobrata (17); ta predstavlja tako *terminus ad quem* kot tudi *terminus a quo* celotnega delovanja v psalmu. Izhodišče psalma je pripoved o uporniškem vedenju stiskanega psalmista vpričo splošnega uspeha krivičnih. Vsa pripoved in premišljevanje do »dokler...« (17) se torej nanašata na preteklost. Vrstice, ki sledijo vrstici 17, se lahko nanašajo tako na preteklost kot tudi na sedanost ali prihodnost. Za kateri čas dejansko gre ali kateri prevladuje, ne moremo tako zanesljivo določiti; saj ne gre več za pripoved o kakem dogodku, temveč za izraz trdne vere na prihodnjo spremembo položaja, katerega učinek je možno razbrati bolj iz pesnikove duše kot iz objektivnega zunanjega poteka stvari.

Vpričo pripovedi o priznanju preteklega nerazumevanja psalmista moremo sklepati, da kaže preobrat »dokler...« (17) na preteklost. Zanesljivost vere je že nastopila; sicer priznanje ne bi bilo možno. Vrstico 17 je torej treba prevesti takole:

Dokler nisem stopil v božje svetišče
in spoznal, kakšen je njihov konec.⁴

M. Dahood prevaja vrstico v časovno nedoločenem pomenu: »Until I should enter God's sanctuary / and perceive their final destiny.«⁵ Ker pričujoča izjava izraža versko razsežnost, ki naj velja tudi kot spodbuda, se izkaže tako, časovno odprto razumevanje kot dopustno, posebno še, ker je v pripovedi o psalmistovem osebnem doživetju tudi nekaj osnovnega.

Naj bo že kakorkoli, preobrat se zgodi z razsvetljenjem vere. Zato je razumljivo, zakaj je prehod v tretji del psalma tako nenaden. Sedaj pesnik preskoči objektivno realnost. Ugleda padeč krivičnih in svojo lastno srečo v občestvu z Bogom. Ta preskok se ne izvede ustrezno zunanjemu poteku dogodkov, temveč samo na podlagi novega prepričanja, novega občutka in slutnje v pesnikovi notranjosti. Ta preskok se zgodi po globokem premisleku:

15 Če bi rekel: »Govoril bom kakor oni«,
bi se izneveril tvojim sinovom.

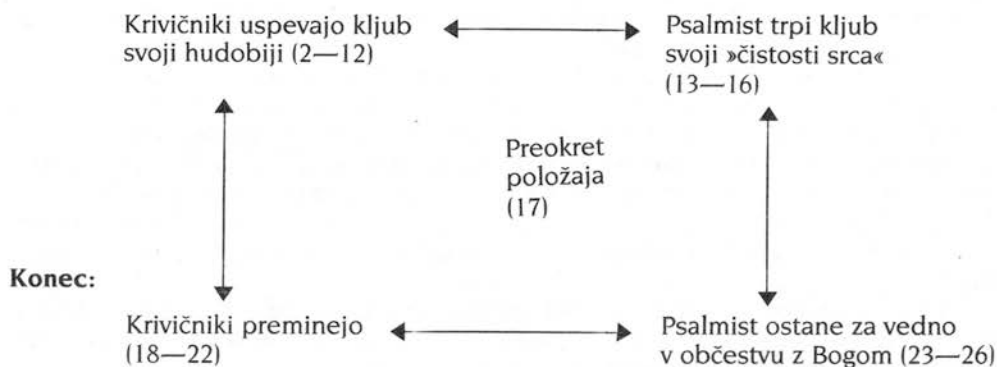
»Če bi rekel...« je pogojni stavek, ki dobi neko ustreznico v vrstici 16: »Ko sem premišljeval...«⁶ V dialektiki zavesti dolžnostne zvestobe in nezmožnosti, da bi razumel skrivnostno delovanje Boga na svetu, prevlada vera, ki obeta veliko več kakor navidezna sreča krivičnih.

d) Vmesni povzetek: linearno-preskočna antitetična zgradba

Tematska razčlenjenost in jezikovno-slogovni dejavniki podajajo mnogovrstno antitetično zgradbo psalma. Nosilni osebek dejanja je psalmistov »jaz«, čeprav bi se zdelo v pričo uvodne vrstice drugače. Psalmistovo razmerje do Boga je odvisno od tega, s kakšnega vidika presoja razmerje ravnanje — usoda v zvezi s krivičnimi in s samim seboj. V prvih dveh kiticah (2—16) je zorni kot popolnoma različen od tistega v naslednjih dveh kiticah, pri tem pa se pokaže preobrat v vrstici 17 v vsem pomenu kot sredina psalma. Od tu se uravnava pesnikov pogled v preteklost in v prihodnost. »Nekoč« in »konec« si stojita nasproti tako glede odnosa do Boga kot tudi glede na usodo krivičnih.

Nasprotje med »nekoč« in »konec« ima za posledico dvojno antitetično zgradbo. Nasprotje med posameznimi kiticami napreduje ne le linearno, temveč tudi preskočno: linearno kitice I — II; III — IV, preskočno I — III; II — IV.⁷ Kot že rečeno, je sklepni antitetični paralelizem (27—28) povzetek III. in IV. kitice. Linearno-preskočna antitetična zaporednost štirih kitic se da zelo dobro ponazoriti; pri tem se vrstica 17 posebno jasno pokaže kot sredina, kot os psalma:

Začetek:



3. Manjše ključne enote v njihovem odnosu do celote

V celotni zgradbi psalma ima nekaj prvih posebno pomembno vlogo. Zato je priporočljivo, da se izčrpeje ukvarjamo z njimi na podlagi njihove povezave s celoto in glede na podobne izjave v drugih besedilih. Na naslednje enote bo opozorila dodatna ločena obdelava: vrstice 9//25/; 17//24/; 27//28.

a) Ošabnost krivičnih (v. 9) — psalmistova vdanost (v. 25)

H. Ringgren meni, da razlagalci Ps 73 ne upoštevajo dovolj kultno-mitičnih motivov.⁸ O vrstici 9 pravi npr.: »Ta vrstica mora očitno biti več kot navadna slikovna govorica; nobenega dvoma ni, da so tu mitološka namigovanja. Dejansko sta dve mesti v besedilih iz Ras Šamre, ki sta popolni vzporednici naši vrstici.«⁹ Kako samovoljna je ta trditev, vidimo zlasti, kadar zaman iščemo potrdila v resnejši jezikovni in slogovni analizi besedila. Pisec se nikjer ne sprašuje o vlogi prispevka v celotni zgradbi psalma.¹⁰ Toliko bolj velja poudariti, da je treba presojati vlogo obeh ugaritskih »vzporednic« in antitetično razmerje vrstic 9//25 našega psalma v celotni zvezi vsakokratnih besedil.

Kako se glasita ugaritski besedili?

Gre za naslednja dva odlomka: UT 52:61—63 (CTA 23:61—63); 67 II: 2—6 (CTA 5 II: 2—6).¹¹ Prvi primer se glasi:

št špt lars	Ene ustnice dosežejo zemljo,
špt lšmm	ene ustnice nebesa,
w/l ^c rb bphm	in v njegova usta so prišli
^c sr šmm	ptiči neba
wdg bym	in ribe morja.

V UT 67 II: 2—6 beremo:

/špt la/rs	/Ene ustnice ima proti/ zemlji,
špt lšmm	druge ustnice proti nebu
/l/šn lkbkm	/ / jezik proti zvezdam.
y ^c rb /b ^c /l lkbdh	Baal stopa v njegovo notranjost
bph yrd	in gre v njegova usta,
khrr zt	ker je požgal olive,
ybl ars	pridelek zemlje
wpr ^c sm	in sad dreves.

Drugi primer je v zvezi z opisom orjaške postave podzemnega boga — Mota, ki odpira svoje žrelo, da bi požrl Baala. Prvo besedilo pa nasprotno opisuje novorojene orjaške bogove Šaharja (bog jutranje zarje) in Šalima (bog večernega mraka) kot tudi morske bogove. V obeh primerih gre torej za realno-mitičen pomen. Seveda je možno, da je biblični pesnik za svoje namene uporabil realno-mitične pripovedi iz kanaanskega okolja. V našem primeru bi bila ugaritska predloga toliko bolj dobrodošla, ker opis hudobnih ugaritskih bogov v več pogledih ustreza značilnostim krivičnih v Ps 73. Toda za določanje dejanskega pomena prvi vtis ne zadostuje. Besedilo našega psalma ima v resnici drugačen pomen kakor ugaritsko. V nasprotju z ugaritskimi bogovi krivičniki v psalmu niso nadzemeljska, temveč čisto navadna zemeljska bitja. Potemtakem ima vrstica 9 simbolično-pesniški pomen. Ugaritsko besedilo realno opisuje stegovanje ustnic proti nebu in zemlji. Spodnjo in zgornjo ustnico ne moremo razumeti kot sinonimna pojma. Gre za dva različna dela ust, usmerjena v različne smeri, da bi se poudarila velikost bogov. Krivičniki psalma pa nasprotno govore z istimi napačnimi usti, ki jih predstavljata sinonimna pojma »usta« in »jezik«, proti nebu in zemlji:

Svoja usta postavljajo v nebesa,
njihov jezik teka po zemlji.

Besedi »nebesa« in »zemlja« sta nasprotna pojma, a sta povezana z besedama »usta« in »jezik« v vlogi merizma, da bi izrazila »vse«, tj. vsa območja vidnega in obstoječega. Krivičniki dvigajo svoja usta oziroma jezik nad in proti »vsem«; prav v tem je njihova ošabnost.¹² Z nobenim drugim jezikovno-slogovnim sredstvom ne bi mogel pesnik tako

primerno izraziti ošabnost krivičnikov, kakor s tem primerom merizma, ki ima v nasprotju z realnim pomenom ugaritskih besedil izrecno simbolično-pesniški pomen.¹³

S tem pridobi pesnik idealno nasprotje k temu, kar v vrstici 15 izpoveduje o sebi:

Koga imam v nebesih razen tebe?

Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji.

Tudi ta vrstica je lep primer merizma. »Nebo in zemlja« sta povezana za izjavo, da pesnik ne more najti sreče in svojega veselja »nikjer« drugod kot v občestvu z Bogom.

Glede na vsestransko antitetično zgradbo psalma ne moremo dvomiti o tem, da sta obe vrstici 9 in 25 med seboj v neposrednem antitetičnem razmerju. V obeh vrsticah dobi par nasprotnih besed »nebo«//»zemlja« vlogo merizma, da izrazi določeno celoto.¹⁴ Za obe vrstici velja torej isti sklep. Prav tako, kot ne moremo v vrstici 9 para »nebo«//»zemlja« razumeti v realnem pomenu, torej tako, kot da bi se brezbožni dobessedno polastili nebes in zemlje, tako tudi v vrstici 25 ne smemo morda v zvezi z izjavo »Če sem s teboj, si ničesar ne želim na zemlji« domnevati resničnega bega z zemlje. V pesniški besedi se sme človek tudi pri najtesnejši povezavi z »zemljo« dvigniti visoko nad njo, posebno še, če gre za presežne verske razsežnosti.

b) »Njihov konec« (17b) // »Potem pa me vzemi v slavo« (24b)

Veliko razlagalcev meni, da je treba besede *'aharīt* — »potem, konec«, *kābōd* — »slava« in *lāqah* — »vzeti« razumeti kot oznake za eshatološko usodo.¹⁵ Nekateri pa izražajo resne pomisleke o taki razlagi. Značilna utemeljitev za to je izjava: »Ideja o nagradi po smrti ne spada v Knjigo psalmov.«¹⁶ Različnost v stališčih dovolj jasno pokaže, da smo pred problemom, ki ga ni mogoče dokončno rešiti. Možno pa je priti do večje jasnosti, če pričujoče besede razlagamo bolj strukturalno, tj., če upoštevamo obsežnejšo miselno*in formalno zgradbo besedila, v katerem se pojavijo. V našem psalmu je pomembna antitetična vloga vrstic 17b in 24b. Gre za nasprotje med dokončnim izidom življenja psalmista in krivičnih. Končna usoda krivičnih je popolnoma zapečatenata, saj v vrstici 27a beremo, da bodo »propadli«. Iz tega sledi vprašanje: Kdaj se bo zgodila zadnja razsodba, v določenem trenutku tostranskega življenja ali dokončno v eshatološkem pomenu? Kaj je torej mišljeno s »potem« v vrstici 24b?

Ko poskušamo razrešiti to uganko, moramo vsekakor upoštevati Ps 37 in 49, ker tudi v podobni miselni povezavi in prav tako v antitetični vlogi nastopata besedi *'aharīt* (Ps 37,37—38) in *lāqah* (Ps 49,16). Ps 37 svari pred nestrpnostjo zaradi uspehov krivičnih in zagotavlja preobrat položaja v korist pravičnih. Dolga vrsta antitetičnih paralelizmov (9.10—11.12—13.17.18 + 19—20.21.22.28.32—33.35—36) doseže višek v antitetičnem paralelizmu vrstic 37—38:

Opazuj nedolžnega, glej poštenega,
miroljuben mož ima prihodnost.

Uporniki pa bodo vsi propadli,
prihodnost krivičnih bo uničena.

Kako naj tu razumemo besedo *'aharīt* — »prihodnost«? To je odvisno od ugotovitve, kakšno je izhodišče psalma. Ta psalm vsekakor mnogo bolj kakor Ps 73 sloni na empirično-zemeljskih razsežnostih. Priletni govornik pripoveduje o svojih preteklih izkustvih, o tem, kar je »videl«: »Bil sem mlad in sem se postaral, vendar nisem videl, da bi bili pravičnika zapustili in da bi bili njegovi otroci prosili kruha« (25); »Videl sem nasilnega krivičnika, razraščal se je kakor zeleneča cedra. Toda preminil je, ni ga več; iskal sem ga, pa ga ni bilo« (35—36; prim. tudi obljube o posesti dežele v vrsticah 3.9.29.34). Pisec tega psalma hoče torej zagotoviti *'aharīt* krivičnih in pravičnih na podlagi svojih preteklih izkušenj o božjem ravnanju v zemeljski obljubljeni deželi. Prav tako, kot je Bog v preteklosti vedno dopuščal, da so krivični propadli, pravične pa je podpiral, bo to

storil tudi v prihodnje. V tem kontekstu je v besedi *'aharīt* težko videti eshatološki pomen.¹⁷

V Ps 73 je precej drugače. Pesnik se ne sklicuje na pozitivno izkustvo o usodi krivičnih in pravičnih v preteklosti, da bi lahko vedro gledal na »konec«. Prav nasprotno. Poudarja svoje stiske, ki ga zadevajo pri vseh uspehih krivičnih. Zato vidi, da se »odrešenjska zgodovina« drobi, njegova vera zaide v resno krizo. V teh razmerah je edina rešitev preskok vere. Mora se spustiti v globino in se dvigniti v višavo, da bi ugledal kontinuiteto nad empiričnimi podrtijami. V tem pogledu gre pesnik z roko v roki s pesnikom Ps 49, ki najprej vidi nasprotje med človeškim ravnanjem in njegovo usodo. Rešitev mu ne narekuje spomin iz preteklosti, temveč vizija prihodnosti, ki neizprosno zahteva beden propad bogatih. V vrsticah 15—16 se pojavi edina antiteza v psalmu, ki pa se izkaže kot jedro psalma.¹⁸

Seveda so tudi znatne razlike v zgradbi obeh psalmov. Vendar so stične točke v tematskem in slogovnem pogledu tako izdatne, da je možno oba psalma zelo učinkovito medsebojno razložiti. Obema psalmoma je osnova odpoved možnosti za zadovoljivo rešitev antinomije stiskanega v življenjskih razmerah. Od »sedaj« moremo komaj pričakovati kakšno bistveno razrešitev antinomij. Celo najgloblje občestvo z Bogom ne zadošča več, če naj sicer moči krivičnikov obvladujejo svet.¹⁹ Ali naj v globoki izpovedi vere, ki se je posebno v Ps 73 utelesila v individualni jezikovni zgradbi, ne zaznamo klica po poslednjem? Pogled na *'aharīt* po smrti mora vendar kdaj prodreti. Osrečujoči eshatološki »konec« pa morejo ugledati le tisti duhovi, ki so se »sedaj« dotaknili globin božjega v življenjskih antinomijah. Videti je, da miselna in formalna zgradba psalma potrjujeta zakon vzajemnosti. Čim bolj smo zasidrani v občestvu z Bogom, tem bolj se pojavi vidik eshatona in obratno. Psalmist se sme z vso pravico veseliti občestva z Bogom, če to občestvo pušča odprto eshatološko razsežnost.

Zdi se, da je treba izjavo »potem pa me vzemi v slavo« (24b) razumeti v totranskem in eshatološkem smislu.²⁰ Eshatološko pričakovanje vsekakor sedanji obljubljeni deželi daje večjo trdnost in kakovost. Psalmistovo upanje presega dejanske možnosti sedanjega položaja. To nam pokaže predvsem vrstica 26, če jo smemo z M. Dahoodom razumeti antitetično:

My flesh and my heart may waste away, o Mountain,
but my heart and my body, God, will be eternal.²¹

Ne glede na razlike in razlago v tej vrstici razločno opazimo določeno nasprotje. Eshatološka vizija psalmistu omogoča upanje, da se bo v prihodnosti uresničilo, kar zahteva pravičnost.²² Zato sklicevanje na realne življenjske razmere (*Sitz im Leben*) ne more biti utemeljeno. Nепrepričljivo zvenijo izjave, kakor je trditev S. Mowinckla, da je psalmist »dejansko videl 'slabe dni'« in »je bil tudi dejansko ozdravljen«.²³

Iskanje pomena besedišča, ki ima bolj ali manj eshatološki pomen, daje razlog, da upoštevamo pomembno ugaritsko besedilo v UT 2 Aqht VI:35—36 (CTA 17 VI:35—36), kajti tu se pojavi samostalnik *'harīt* in glagol *lāqah*:

mt uhrt mh yqh
mh yqh mt atryt

J. Aistleitner takole razlaga zvezo besedila: »Boginja (Anat) nudi mladeniču nesmrtnost in uživanje v družbi bogov, če ji izpolni željo. *Aqht* pa obdolži boginjo prevare in izpriča ravnodušnost pred smrtjo, pa naj pride prej ali kasneje.«²⁴ Temu ustrezno se glasi njegov prevod: »Kaj vzame (pač več) pozna smrt (kot) kaj vzame rana smrt?«²⁵ Iz drugih prevodov je razvidno naziranje, da besedilo predpostavlja možnost človeške nesmrtnosti. *Glossary* v UT ima npr. naslednji prevod: »Man, (as his) lot, what does he get; what does man get (as his destiny)?«²⁶ M. Dahood prevaja prvi polverz: »Further life — how

can mortal man attain it?»²⁷ A. Caquot—M. Szynger—A. Herdner prevajajo: »Quelle fin dernière un homme peut-il obtenir? Quelle destinée future?»²⁸

Svetovni nazor Ugarita daje osnovo za resen dvom, da naše besedilo predpostavlja človekovo nesmrtnost. Bogovi so sicer tudi tam nesmrtni, toda človeku ne morejo nakloniti nesmrtnosti, kajti ne menijo se za resne osebne odnose z njim. V svoji ljubo-sumni skrbi za svoje lastne prednosti in smotre ostanejo raje oddaljeni od ljudi.

c) Sklepni antitetični paralelizem (27//28)

Ta antiteza ni samo tematska, temveč vsebuje tudi več formalnih antitetičnih ustreznic. Najboljši primer popolne antiteze je par »daleč« // »bližina«. Nasprotje pa obstaja tudi med besedama »nezvesti« in »zavetje«. Nezvestoba, dobesedno prešuš-tvo krivičnih, je v tem, da se oddaljujejo od svojega zaveznega Boga. Nasprotno pa se psalmist veseli božje bližine in se čuti pri Bogu varnega; Bog je v najbolj polnem pome-nu besede njegovo pribežališče. Odločilno je tu, da se oba besedna para izključujeta v razmerju do iste osebe Boga. Za izjavo stoji sam pesnik osebno, ki je v vrsticah 23—26 s takšnim poudarkom izrazil svoje najtesnejše razmerje do Boga. Sklepni antitetični pa-ralelizem razodeva po eni strani čisto osebno razmerje »jaz — ti« med pesnikom in Bogom, po drugi strani pa skrajno neosebno razmerje med »ti — oni« med Bogom in krivičnimi.

V hebrejski Bibliji se pogosto pojavljajo antitetični paralelizmi ob koncu pesmi ali kakega opomina.²⁹ Vendar nikjer drugje ne najdemo sklepa, ki bi imel tako osebnostni pečat. V drugih primerih gre večinoma za splošno zagotovilo v 3. osebi, da bo prej ali slej prišlo do diametralno nasprotne sodbe nad pravičnimi in krivičnimi. Posebno zna-čilen primer neosebno stiliziranega povzetka je Ps 1,6, ki na kratko ponovi tematsko nasprotje med vrsticami 1—3 in 4—5.³⁰ Prerok Ezekiel uporablja antitetični paraleli-zem v 27,33—34 in 31,18, ko povzema opis nekdanjega sijaja in sedanjo bedo Tira ozi-roma Egipta. V Knjigi pregovorov se pojavijo antitetični paralelizmi kot sklepni povzet-ki v opominjalnih enotah 1,12—33; 2; 8,32—36. Od antitetičnih paralelizmov 1,32—33; 2,21—22; 8,35—36 ima le 2,21—22 čisto neoseben slog. V drugih dveh pov-zetkih govori poosebljena božja Modrost v 1. osebi. Izjave so pa vendar tako splošno izrečene, da jih v nobenem primeru ne moremo upoštevati kot vzporednice k našemu psalmu.

4. Sklep

Jezikovne in slogovne raziskave psalma, ki ima izvorno antitetično zgradbo, so poka-zale, da gre tu za močno »osebno primes«. ³¹ Iz te ugotovitve sledijo naslednja vpraša-nja: Ali psalm sploh pripada kakšni posebni zvrsti? Kakšen je njegov odnos do kulta? Je v njem mogoče zaslediti določen življenjski položaj (*Sitz im Leben*)?

Na prvo vprašanje smo v poteku analize načelno že odgovorili. Ugotovili smo, da ima Ps 73 nekaj skupnega le s Ps 49, pa tudi s tem le v tematskem pogledu, medtem ko je razčlenitev v obeh psalmih zelo različna. Problem teodiceje, ki je osnovna tema psalma, spominja na Jobovo knjigo. Toda zgradba Jobove knjige kot celote, pa tudi po-sameznih govorov, je čisto drugačna. Tudi poskus, da bi razrešili problem teodiceje, je različen. Če se zadovoljimo z vzporejanjem zgolj pod tematskim vidikom, lahko upo-števamo tudi Ps 37, Jer 12,1—6 in znamenite teodiceje v babilonski modrosti literaturi. Takšno vzporejanje pokaže, da mora osnovni problem človeškega bitja tako ali drugače priti do veljave v vseh kulturah. Šele jezikovni in slogovni kriteriji omogočajo spoznati »caractère spécifique«³² kake pesmi. Ti kriteriji so pokazali, da je pesnik Ps 73 izrazil individualen lik. Z R. Kittlom je mogoče trditi, da je bil naš pesnik »religiozen tip po-sebne vrste, dá, religiozna osebnost, ki je preseгла svoj in mnoge čase.«³³

Pesnikova individualnost pomeni, da ne more biti upravičena preveč poudarjena kulturna razlaga psalma.³⁴ Zaradi tega seveda ne kaže iti v nasprotno skrajnost, kajti ozka alternativa »ali—ali« je zgrešena.³⁵ Zakaj naj bi se medsebojno izključevala kult in individualnost, ali bolje rečeno, občestvena in individualna religija? Ali ni v resnici tako, da se medsebojno sestavljata, podpirata in izpopolnjujeta? Občestvena vera lahko postane globlja in bolj aktualna, če jo izzivajo posamezniki. Izkušnje občestvene religije pa morejo posameznika obvarovati pred marsikatero krivo potjo, samozadovoljnostjo in osamitvijo. V živeti religiji je vsekakor bistvenega pomena manifestacija individualnosti; če bi to kdaj zatrli, religija ne bi mogla preživeti, ker živim ljudem ničesar ne bi mogla nuditi.

Vprašanje, kako so nastali posamezni psalmi, nima posebnega pomena za razmerje med individualnostjo in občestvenostjo. Lahko so nastali z naključnim navdihom in so jih naknadno določili za kulturno rabo ali pa po naročilu za kulturne namene. Ti dve možnosti se ne izključujeta. Odločilno je vprašanje, ali je pesnik dovolj globoko in avtentično začutil temeljno problematiko človeškega življenja in čustvovanja in mu je potem tudi uspelo, da je za svoja spoznanja in občutje našel ustrezen pesniški izraz. Le individualno močna pesniška osebnost more učinkovito zastopati skupnost.

Iz teh ugotovitev sam po sebi sledi odgovor na vprašanje, ki zadeva življenjski položaj (*Sitz im Leben*). Antiteza v časovnem razponu: nekdanje negativne izkušnje glede usode krivičnih in samega psalmista // zanesljivost na koncu govori za realen *Sitz im Leben*, ko gre za presojanje dogajanja v preteklosti. To velja tem bolj, če 'aharīt —»konec« ne razumemo v nadempiričnem smislu, temveč vidimo v njem empirično sodbo.³⁶ Vendar se moramo vprašati, če se podmena realnega življenjskega položaja bolje zлага kot razlaga brez vsake podmene o življenjskem položaju. Ali morajo pogledi, občutki in literarne kategorije biti v zvezi z neposrednimi zunanjimi dogodki? Ali je religiozni pesnik le tedaj zmožen napisati zahvalno pesem, če je bil neposredno pred tem bolan in nenadno ozdravel?³⁷ Posebnost človeka, zlasti še pesnika, se kaže predvsem v sposobnosti, da duhovno in čustveno preseže neposredno empirijo. Kako pogosto so občutki in misli celo v nasprotju s podanim sedanjim zunanjim stanjem.

Po ugotovitvi, da naš pesnik izstopa kot povsem individualen pesniški lik, naj ob koncu opozorimo še na to, da uporablja večinoma splošna semitska imena za Boga: dvakrat El (I 1a.17a); trikrat Elohim (Ia.26b.28a); enkrat Eljon (I 1b). Le enkrat se v psalmu pojavi specifično hebrejsko poimenovanje Boga Jahve (28b). Pesnik je bil pač sposoben najgloblje občutiti specifično hebrejsko verovanje, splošno človeško problematiko in svoje lastne izkušnje, jih obseči v edinstveni pesniški zgradbi ter jih oznaniti drugim.

Povzetek: Jože Krašovec, Antitetična zgradba psalma 73

Vsebinski in jezikovno-slogovni kriteriji kažejo, da je psalm razčlenjen v uvod (I), štiri antitetične kitice (2—12//13—17; 18—22//23—26) in sklepni antitetični paralelizem (27//28). Prvi antitetični par izraža položaj, kakor ga je nekoč videl psalmist: krivičniki uspevajo kljub svoji hudobiji (2—12), psalmist trpi kljub svoji čistosti srca (13—16). 17. vrstica je osišče psalma in uvaja preobrat položaja v viziji prihodnosti: krivičniki bodo preminili (18—22), psalmist bo za vedno ostal v občestvu z Bogom. Časovno soočenje med »nekoč« in »konec« ima za posledico dvojno antitetiko: linearno med kiticami I—II in III—IV ter preskočno med kiticami I—III in II—IV. Sklepni antitetični paralelizem je povzetek III. in IV. kitice.

Summary: Jože Krašovec, Antithetic Structure of Psalm 73

An analysis of Psalm 73 according to the criteria of content, language and style shows that it contains an introduction (1), four antithetic strophes (2—12//13—17; 18—22//23—26) and a final antithetic parallelism (27//28). The first antithetic pair expresses the situation as once seen by the psalmist: the wicked prosper in spite of their depravity (2—12), the psalmist suffers in spite of the purity of his heart (13—16). Verse 17 is the axis of the psalm and introduces a turning-point in the vision of future: the wicked will be destroyed (18—22), the psalmist will be continually with God. The temporal confrontation of »once« and »end« leads to a double antithesis: a linear one between the strophes I—II and III—IV and a jumping one between the strophes I—III and II—IV. The final antithetic parallelism is a summary of the strophes III and IV.

* Pričujoča študija je prirejen prevod drugega poglavja avtorjeve knjige *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, Supplements to Vetus Testamentum XXXV, E. J. Brill, Leiden 1984, 38—59.

¹ Gl. *Die Psalmen*, Altes Testament Deutsch 14—15, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 364.

² Gl. *Struktur-Untersuchungen im Psalter II*, v: ZAW 62 (1950), 126—32. Očitno pod njegovim vplivom opozarja tudi K. J. Illman, *Till tolkning av Psalm 73*, v: *Svensk exegetisk Arsbok* 41—42 (1976—77), 120—29, na pomen členice v psalmu.

³ M. Dahood, *Psalms II*, The Anchor Bible 17, Doubleday & Company, Garden City, New York 1968, 188, razume lamed kot zvalniško členico. Če naj velja njegov predlog, se pojavijo formalno inkluzijski elementi nekoliko manj izrazito, a vseeno še dovolj opazno, posebno še, ker je inkluzija v tematskem pogledu zelo razločna.

⁴ K temu gl. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1962, § 107c; 108h; P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923, § 113k.

⁵ Gl. *Psalms II*, 187.

⁶ K temu gl. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, § 106p.

⁷ Kot je razvidno iz njegove razlage vrstice 23, je A. Weiser, *Die Psalmen*, 349, jasno zapazil dvojno antitezo: »Pomembnejše pa kot vpogled v življenje brezbožnih z negativnim uspehom je pozitivno spoznanje vere, ki ga dobi pisec iz srečanja z Bogom za svoje lastno življenje. Kar on tu v veri spozna, stoji pod predznakom 'kljub temu'. Obsega dvojno nasprotje: nasproti lastnemu dvomu in boju pristna in trdna gotovost, nasproti navidezni sreči brezbožnih resnična sreča v živem občestvu z Bogom« (str. 349).

⁸ Gl. *Einige Bemerkungen zum LXXIII. Psalm*, v: VT 3 (1953), 265.

⁹ Gl. n. d., 267. Na str. 268 nadaljuje z isto mislijo: »Brezbožne ljudi opisuje torej z mitičnimi barvami, njihovo početje razume kot delo kaotičnih moči.« Na str. 271 pravi: »Raziskava, ki je pred nami, je pokazala, da sta slog in izbira prispodob našega psalma določena z mitom novoletnega praznika.« M. Dahood, *Psalms II*, 190, se po nesreči izraža zelo podobno o tej vrstici: »Ta nenavadna metaforika dobi sijajno razlago v UT, 67:11:2—3... in 52:61—63... Psalmist primerja uspešne neverneže pošastnim požrešnim bogovom, ki požrejo vse, kar vidijo, pa še vedno niso siti.« H. J. Kraus, *Psalmen*, Biblischer Kommentar XV/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn 1961, 506, govori o »zanimivi paraleli« v besedilih Ras Šamre in pripominja nekako neodločeno o ugaritskem besedilu: »Vendar bi bilo za prispodobo v Ps 73,9 značilno, če bi se tu nanašala na mitično pošast, ki se dviga k nebu.«

¹⁰ Nestrukturen postopek je značilen tudi za sestavek M. Mannatija, *Les adoreurs de Môt dans le Psaume LXXIII*, v: VT 22 (1972), kjer se na str. 420 glasi: »Brezbožni Ps LXXIII, nespametni (v. 3a), ki se prostituirajo daleč od YHWH (v. 27b), so malikovalci, častilci podob (v. 7b in 20b); ne kakršni koli malikovalci, temveč častilci kanaanskih božanstev — in še bolj natančno, Mota, na katerega se nanaša vrstica 9 in ga po imenu označuje vrstica 4a (njihov Mot). Toda prevodi ne puščajo nobenega dvoma, kajti izločijo Mota in malike.«

¹¹ Prevod besedila po J. C. L. Gibsonu, *Canaanite Myths and Legends*, T. & T. Clark, Edinburgh 1978, 69, 126.

¹² Tako je razlagal vrstico najprej H. Donner, *Ugaritismen in der Psalmenforschung*, v: ZAW 79 (1967), 336. Spodbija razlago H. Ringgrena s tem, da upošteva izoblikovanje besedila: »V tej zvezi se v. 9 glasi: 'Na nebo postavljajo svoja usta in njihov jezik gre do zemlje.' Mišljena sta bahavost in nezmernost tistih, ki se ne ponašajo tako, kot ustreza redu, kakršnega je postavil Jahve. Pri tem omogoča paralelizem spoznati, da sta »usta« in »jezik« sinonimna pojma; v drugem členu vrstice predstavlja jezik celotna usta kot govorni organ. Hudobneži govorijo o nebesih in o zemlji, tj. o vsem in vsakem, ne da bi jim bilo mar ljudem postavljenih mej...« P. A. H. de Boer, *The Meaning of Psalm LXXIII*, 9, v: VT 18 (1968), 262, ugotavlja: »V mnogoterih preroških in pesniških vrstah, ki jih moremo primerjati z deveto vrstico Ps LXXIII, »nebo« in »zemlja« služita za označevanje sveta kot celote, veseljstva, vseh prebivalcev zemlje ali vsake stvari na zemlji in na nebu.« S to ugotovitvijo razlaga svoje strinjanje z razlago H. Donnerja. Gl. tudi A. Weiser, *Die Psalmen*, 347.

¹³ H. Donner, n. d., 337, to stanje takole izraža: »Podzemlje je poosebljeno v Motu, ki kot mitična pošast odpira žrelo, da bi požrl Baala. Opis tega žrela sloni na podatku, da se spodnja ustnica dotika zemlje, zgornja pa neba in da sega jezik do zvezd. Očitno je ta mitična predstava daleč stran od slikovnega in predstavnega sveta 73. psalma in je sploh ne moremo upoštevati kot vzporedno mesto ali celo kot predlogo.«

¹⁴ Za razlago pojma »merizem« gl. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Biblica et Orientalia 33, Biblical Institute Press, Rome, 1977, posebno str. 1—4. Na str. 13—15 je v zvezi z ugaritskimi zgledi na kratko obdelana tudi 9. vrstica 73. psalma. Če je besedni par »usta« // »jezik« sinonimen in stori, da je nasprotni besedni par »nebo« // »zemlja« merizem, ker na skupni ravni zaobseže »vse«, glagolov »postavljati« // »tekati« ne smemo razumeti sinonimno. A. Caquot, *Le Psaume LXXIII*, v: *Semítica* 20 (1970), 39, domneva glede na 2 Mz 9,23 določeno nasprotje: »Tam (v 2 Mz 9,23) se zdi, da *tih ālak* označuje gibanje od zgoraj navzdol. Isto mora biti v Ps LXXIII, 9b: izraz je antitetičen s tistim v hemistihu a, ki zbuja misel na gibanje od spodaj navzgor.« Beseda »antiteza«, ki jo uporablja A. Caquot, more vsekakor vsaj zavajati, če kdo ravna tako nestrukturalno kakor on v tem članku. Zato je treba izrecno poudariti, da morejo biti nasproti si stoječe besede po eni strani kot npr. v našem primeru meristični izraz celotnosti glede na njihovo medsebojno zvezo, po drugi strani pa slogovna oblika antiteze v pomenu nasprotnega si izključevanja.

¹⁵ Gl. Septuaginto: *ēschata autōn* (17b); *kai metā dōkses proselābou* (24b); Vulgato: *iuxta LXX* »in novissimis eorum« (17b); »et cum gloria suscepisti me« (24b); *iuxta hebr.* »in novissimo eorum« (17b); »et postea in gloria suscipies me« (24b).

¹⁶ Gl. S. H. Blank, *The Nearness of God and Psalm Seventy-Three*, v: *Prophetic Essays and Addresses Thought*, HUC Press, Cincinnati 1977, 69. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968, 315, navaja podobno utemeljitev za neeshatološko razlago: »To je vera, kot je ni najti nikjer v vsem psalterju, tudi ne v tožbah posameznika (Uvod & 6,12) ali sicer... Tudi bi z mislijo na nebeško blaženost vso sliko psalma popolnoma izkrivili; kajti prav zato pesniku tako teži srce sreča brezbožnih in lastna beda, ker pozna le tostransko življenje.« Gl. tudi str. 319, kjer sklene: »Očitno je besedilo pokvarjeno, toda ozdraviti ga ni lahko.«

¹⁷ M. Dahood, *Psalms I*, 232, razume besedo 'ahařit kot »prihodnje življenje«. Pri tem se sklicuje na svoje prejšnje delo *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 133, Pontificium institutum biblicum, Roma 1963, 49, kjer meni k 'ahařit v Prg 23,18; 24,14b: »Biblična vrstica, vzeta v svojem polnem pomenu, pomeni, da je ta zagotovilo za prihodnje življenje.« Ta domneva ni prepričljiva, ker avtor ne upošteva značilnega tostranskega vidika Knjige pregovorov in Ps 37. Videti je, da C. H. Toy bolj ustreza dejanskemu stanju, ko v zvezi s Prg 23,18 pravi v *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, The International Critical Commentary, T. & T. Clark, Edinburgh 1970, 434: »Beseda *prihodnji* (dob. konec) lahko pomeni zadnji del človekovega življenja (5,4.11; 19,20; Job 8,7; Ps 37,37) ali določenega časovnega obdobja (Iz 46,10) ali rezultat ali izid stvari ali dejanja (14,12—13; 16,25); tu se nanaša na konec (R. V. marg. *sequel*) in na izid življenja pravičnega človeka ter na besedo blizu — *plačilo* (tako RV.).«

¹⁸ Gl. H. J. Kraus, *Psalmen*, 368. Prim. tudi G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, Chr. Kaiser, München 1969, 419: »Ta izjava bi se težko nanašala na kaj drugega kot na življenje po smrti, kajti premišljevanje vsega psalma se v pomenu problema teodiceje suče okrog vprašanja Jahvejeve milosti življenja za posameznika...«

¹⁹ Prim. H. J. Kraus, *Psalmen*, 508: »Skrivnost Ps 73 je v tem, da se iz nove razsežnosti sporoča in odloča o pravičnem vladanju Boga. Kar se na tem svetu empirično ne da pokazati, je preroško razjasnjeno.«

²⁰ Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 419: »Tolažba se glasi: Jahve trdno drži svojega pobožnega, njegov Bog ostane v vseh življenjskih položajih in tudi smrt ne prekine ponujenega mu življenjskega občestva.« Gl. tudi J. Calvin, *In librum Psalmorum Commentarius: kabod/gloria* (meo iudicio) ad aeternam vitam restringi non debet, sicuti faciunt quidam; sed totum felicitatis nostrae cursum complectitur, a principio quod nunc cernitur in terra, usque ad finem quem speramus in caelo« (navedeno po H. J. Kraus, *Psalmen*, 510, opomba 1). Nadalje gl. F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Psalmen*, Com. A. T. 4/1; Dörffling & Franke, Leipzig 1883, 530: »Tu je kakor drugod vera tista, ki prodre ne le v temine tostranstva, temveč tudi noč Hada.«

²¹ Gl. *Psalms II*, 187.

²² Prim. F. Delitzsch, n. d., 531: »Pesnik postavlja sicer nemogoč, a vendar skrajni primer, ki se da zamisliti, da bi namreč njegov zunanji in notranji obstoj bistva propadel; celo tedaj hoče z *merus actus* svojega jaza obviseti na Bogu. Sredi naravnega življenja preteklosti in greha se je v njem pričelo novo, Bogu predano osebno življenje in v tem ima poroštvo, da ne bo propadel; tako gotovo, kot Bog, na katerega je vezan, ne more propasti. Prav to pa je tudi srž Jezusovega antisadujskega dokaza za vstajenje mrtvih Mt 22,32.«

²³ Gl. *Psalmenstudien I*, Verlag P. Schippers, Amsterdam 1961, 128.

²⁴ Gl. *Die mythologischen und kulturischen Texte aus Ras Schamra*, Bibliotheca Orientalis Hungarica VIII, Akadémiai Kiadó, Budapest 1959, 66.

²⁵ Gl. n. d., 72.

²⁶ Gl. št. 424.

²⁷ Gl. *Proverbs...*, 48—49.

²⁸ Gl. *Textes Ougaritiques I: Mythes et Légendes*, Cerf, Paris 1974, 432.

²⁹ Prim. Ps 1,6; 31,24; 40,15—16; 81,16—17; 112,9—10; 145,20; 146,9; Sod 5,31; Ezk 27,33—34; 31,18; Prg 1,32—33; 2,21—22; 8, 35—36.

³⁰ Ta psalm je izčrпно obdelal glede na njegovo antitetično zgradbo M. Weiss, *Die Methode der »Total-Interpretation«. Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung*, v: *Supplements to Vetus Testamentum 22, Congress Volume — Uppsala 1971*, E. J. Brill, Leiden 1972, 106—112.

³¹ Prim. H. Gunkel, *Die Psalmen*, 312.

³² A. Caquot, n. d., 32, uporablja ta izraz v svojem uvodnem razmišljanju o pretiranem poudarjanju didaktične narave psalma. V isti zvezi (str. 33) pravi zelo ustrezno o kulturni razlagi v raziskovanju: »Čezmerno si prizadeva, da bi dala prednost morebitnemu izvoru metafore glede na vlogo, ki ga ima ta v besedni zvezi.«

³³ Gl. *Die Psalmen*, Komentar zum Alten Testament 13, Deichert, Leipzig 1914, 268.

³⁴ Zagovorniki kulturne razlage se sklicujejo na »božje svetišče« (17a), ki ga nanašajo na jeruzalemski tempelj. Možnost ali celo verjetnost, da je tu navsezadnje mišljeno svetišče v Jeruzalemu, seveda ne opravičuje enostranske realno-kulturne razlage, kajti »tempelj« more imeti v pesništvu tudi simboličen pomen.

³⁵ Alternativa »ali—ali« se pojavlja v mnogih razlagah v raznih oblikah. V tem pogledu je posebno značilen R. Smend; v svojem dolgem članku *Über das Ich der Psalmen*, v: *ZAW 8* (1888), 49—147, zastopa mnenje, da v psalmih ne govori posameznik, temveč skupnost. Gl. tudi W. Würthwein, *Erwägungen zu Psalm 73*, v: *Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 532—49. Značilna je njegova izjava, »da govori tu posameznik, ki zastopa kolektiv: njegovo trpljenje je trpljenje kolektiva in narobe, in obljuba božje pomoči njemu pomeni obljubo ljudstvu« (str. 544). S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship II*, B. Blackwell, Oxford 1962, 141, je vsaj glede Ps 73 in 49 drugačnega mnenja: »Glede psalmov kakor sta Ps 73 in 49 se je zelo težko iznebiti jasnega vtisa, da je oseba, ki je bila sama preizkušana in rešena, sestavila psalm. Tu ni videti razloga, kakor je to tako pogosto v drugih primerih, da bi razlikovali med vernikom in pesnikom.«

³⁶ Prim. S. Mowinckel, *Psalmstudien I*, 178: »Ozdravljenje je dokazalo, da je Bog do njega dober in svojim sovražnikom sovražen. V svojem ozdravljenju je doživel dokaz dejstva, da so 'nespametni' poraženi...« H. Schmidt, *Die Psalmen*, Handbuch zum Alten Testament 15, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934, 139—40, zelo neprepričljivo izjavlja o vrsticah 18—22: »Moral je vendar videti, da je kdo od njih nenadno padel, morda čisto dobesedno zaradi srčne kapi na kamnih tempeljskega dvora... Pesnik je videl konec enega teh domišljavih norcev. In sedaj je vedel: Ne, tega ne gre zavidati!«

³⁷ Tako S. Mowinckel, *Psalmstudien I*, 127.

Francè Rozman

Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb

Prvo in drugo pismo Timoteju ter pismo Titu so v vsebinskem in jezikovnem pogledu posebna enota v zbirki Pavlovih pisem (Corpus Paulinum). Kot taka se bolj približujejo posvetopisemski književnosti 2. st. kot novozaveznim knjigam, ki so nastale v prvi in drugi krščanski generaciji. Od 18. st. naprej jih imenujemo *pastoralna* ali *pastirska pisma*, ker vsebujejo navodila predstojnikom cerkvenih občin, kako naj v njih opravljajo vodstveno službo. Tako je *D. N. Bardot* najprej imenoval pismo Titu (1703), pozneje pa je *P. Anton* (1753/55) zaradi vsebinske sorodnosti raztegnil to oznako še na pismi Timoteju. Pisma so naslovljena ožjima Pavlovima sodelavcema, Timoteju in Titu, torej ne posameznim Cerkvam, kot so Pavlova, razen pisma Filemonu, in ne vsej Cerkvi, kot so katoliška, razen drugega in tretjega Janezovega pisma.

NASLOVLJENCA PISEM

Oba naslovljenca sta v Novi zavezi dobro izpričana.

Timotej je bil doma v Listri, v Likaoniji. Bil je iz mešanega zakona. Oče je bil pogan, mati Evnika pa »verna judovska žena« (Apd 16,1). Pavlu se je pridružil na drugem misijonskem potovanju (Apd 16,3), najbrž poleti 49 ali 50. Odtlej je bil njegov najbolj zvest sodelavec. O tem pripovedujejo Apostolska dela (17,14sl; 18,5; 19,22; 20,4), pa tudi Pavel v svojih pismih (1 Kor 4,17; 16,10; 2 Kor 1,19). Pavel mu je zaupal tudi samostojne naloge (prim. Apd 19,22; 1 Kor 4,17; 16,10; Flp 2,19sl). V šestih Pavlovih pismih je celo njihov soodpošiljatelj (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Kor 1,1; Flp 1,1; Kol 1,1 in Flm 1). V Flp 2,19—23 mu daje Pavel posebno visoko priznanje. Pavla je spremljal v Jeruzalem na koncu tretjega misijonskega potovanja (Apd 20,4) in mu bil blizu med njegovim prvim rimskim jetništvom (Kol 1,1; Flm 11). Zadnja vest o Timoteju je v Heb 13,23.

Iz 1 Tim 1,3 razberemo, da je Timotej nekaj časa deloval skupaj s Pavlom v Efezu, nato ga je Pavel tam postavil za škofa, sam pa odpotoval v Makedonijo, od koder mu je poslal prvo pismo z navodili, kako naj vodi efeško Cerkev. Pozneje mu je iz ječe pisal še drugo pismo, v katerem predvideva, »da bodo v poslednjih dneh nastopili hudi časi« (3,1), vendar naj se ne sramuje in besedo resnice prav oznanja (prim. 2,15). Prosi ga tudi, naj pride k njemu, ker so se vsi od njega obrnili, kateri so v Aziji (prim. 1,15), in ker slutiti, da je čas njegove razveze blizu (prim. 4,6).

O Titu pa ne vemo nič iz Apostolskih del; poznamo ga samo iz Pavlovih pisem (Gal 2,1.3; 2 Kor 2,13; 7,6sl; 13sl; 8,6.16sl; 12.18; 2 Tim 4,10). Po rojstvu je bil pogan (Gal 2,3), Pavel pa ga je spreobrnil (Tit 1,4). Bil je nekoliko starejši kot Timotej. Najbrž je bil doma v Antiohiji, ker je od tam spremljal Pavla na apostolski zbor v Jeruzalem (Gal 2,1), morda pa na Kreti, ker je tam nekaj časa deloval s Pavlom. Po skupnem misijonarjenju na Kreti ga je Pavel pustil tam, da bi uredil, kar je bilo še treba, in po mestih postavil starešine (prim. 1,5), sam pa je odpotoval v Nikopolo, od koder mu je poslal pismo s podobnimi navodili, kot jih je dal Timoteju v prvem pismu. Malo pred Pavlovo smrtjo je šel Tit, po Pavlovem naročilu, v Dalmacijo (2 Tim 4,10), nato pa se je spet vrnil na Kreto, kjer je po izročilu umrl v Gortini star 94 let.

Po splošnem prepričanju eksegetov je pismo Titu prvo od pastoralnih pisem (odslej: *past.*). Za njim je napisal 1 Tim, ker mu je vsebinsko zelo podobno, in nazadnje 2 Tim. 1 Tim in Tit sta po vsebini uradni pismi, 2 Tim pa je zasebnega značaja. Čeprav so *past.* naslovljena posameznikoma, niso čisto zasebna. Timotej in Tit sta bila predstojnika krajevnih Cerkva. V pismih ne govori le njima, temveč daje navodila za urejeno versko življenje vseh članov cerkvene občine pri bogoslužju in dnevnem življenju. Pisatelj računa, da bodo po njenem posredovanju pisma brali tudi pri bogoslužju. Samo tako imajo opozorila kot »nihče naj tvoje mladosti ne prezira« (1 Tim 4,12; prim. Tit 2,15b), svoj pravi smisel. Samo tako veljajo navodila za vzorno krščansko življenje posameznih stanov: diakonov (1 Tim 3,8—10.12—14), vdov (1 Tim 5,4—16), starih moških (Tit 2,2), starih žensk (Tit 2,3—5), mladeničev (Tit 2,6), sužnjev (1 Tim 6,1—2; Tit 2,9—10) stanovom osebno in ne zgolj naslovljencema, kako naj jih v tem vzgajata. Zato tudi kreposti, ki naj odlikujejo cerkvenega predstojnika (1 Tim 3,2—7; 2 Tim 2,24; Tit 1,6—9), ne veljajo samo zanju, temveč za vsakega, »ki hrepeni po predstojniški službi« (1 Tim 3,1). *Past.* so torej stanovske listine. Napisal jih je človek, ki se je zavedal svoje oblasti nad naslovljencema in se čutil odgovornega za duhovni razcvet vse cerkvene občine, ne zgolj njenih predstojnikov.

VPRAŠLJIVO PAVLOVO AVTORSTVO

Prav po teh navodilih so *past.* vsebinska enota. Po njih se tudi razlikujejo od Pavlovih pisem. Od teh se razlikujejo tudi v besedišču, jeziku in slogu, tako da so v tem bližja 1. Klemenovemu pismu, pismom Ignacija Antiohijskega, Polikarpa in drugih zunaj svetopisemskih spisov 2. st. V izročilu so tudi pozno izpričana. Pred koncem 2. st. ni nobene sledi o njih. Tudi Marcion (f 150) jih ne pozna in jih ni v najstarejšem kodeksu, P⁴⁶ (ca 200), ki vsebuje Pavlova pisma.¹ Prvič so omenjena šele proti koncu 2. st. Prvi jih omenja Irenej (*Proti zmotam* II 14,7; II 3,3; 3,4), za njim Tertulijan in okrog l. 200 Muratorijev fragment,² toda takoj ko so se pojavila, so jih imeli za Pavlova. Za taka so veljala vse do začetka 19. st., ko so jih začeli kritično proučevati. Najprej so raziskovalci postali pozorni na njihovo besedišče, jezik in slog. V tem *past.* tako močno odstopajo od Pavlovih pisem, da Pavel v celoti ne more biti njihov pisatelj. Mnenja o njegovem avtorstvu se danes med učenjaki zelo razhajajo, od tistih, ki mislijo, da so v celoti Pavlova, do tistih, ki zanikajo vsako Pavlovo avtorstvo,³ to pa ne pomeni, da jih nimajo za navdihnjena. Odkar razlikujemo navdihnjenje od avtorstva, vemo, da je svetopisemska knjiga lahko navdihnjena in zato od Boga, četudi ne poznamo njenega avtorja, zato versko sporočilo *past.* ni nič manjše, čeprav se izkaže, da Pavel ni njihov pisatelj. Čeprav pri vprašanju avtorstva *past.* ne gre najprej za to ali so pisma Pavlova ali ne, je prav proučevanje avtorstva *past.* razkrilo toliko novega, da tudi službe v prvi Cerkvi, cerkveno notranje življenje in zunanjo ureditev zdaj bolje poznamo. *Past.* namreč ne opisujejo služb v prvi Cerkvi po njih vsebini, ampak jih kot znane predpostavljajo, zato je vsestransko proučevanje avtorstva teh pisem močno osvetlilo naravo prve Cerkve.

Past. so zato težko Pavlova, ker jih ne moremo vplesti v razpon njegovega življenja, kakor ga poznamo iz Apd in njegovih pisem, temveč so takemu poteku življenja prej nasprotna. Tako je med 1 Tim in Apd določeno neskladje. Po Apd je Pavel že prej, preden je na tretjem misijonskem potovanju zapustil Efez, od tam poslal Timoteja, skupaj z Erastom, v Makedonijo (19,22). Pozneje pa ga je Timotej skupaj z drugimi spremljal po Makedoniji, ko se je vračal v Jeruzalem (20,38). V 1 Tim 1,3 pa pravi, da ga je pustil v Efezu, ko je sam odpotoval v Makedonijo. Po mnenju pisatelja Apd se Pavel poslej tudi ni več nameraval vrniti v Efez (20,38), iz 1 Tim pa sledi, da se bo kmalu vrnil (3,14), in mu je pismo napisal samo za primer, če se ne bi vrnil. Težko tudi razumemo, čemu bi mu dajal tako natančna pisna navodila, kako naj vodi Cerkev v Efezu, če pa ga je o tem lahko osebno poučil med skupnim bivanjem v Efezu? Čemu bi ga opozarjal na nevarnost zmot, ki jih je Timotej prav tako dobro poznal kot Pavel? Čemu bi to pisno sporočal, če se je nameraval kmalu vrniti (prim. 3,14)? Kako bi Pavel pisal človeku, »ki je enako čutil, kakor sam« (Flp 2,20), »beži pred mladostnim poželenjem« (2 Tim 2,22) in čemu bi se mu predstavljal kot tisti, ki je postavljen za glasnika in apostola (prim. 1 Tim 2,7), če pa ga je Timotej imel od vsega začetka za takega? Tudi Timotej je v *past.* drugače prikazan kot v Apd. Medtem ko ga Apd prikazujejo kot idealnega Pavlovega sodelavca, zvestega oznanjevalca božje besede in spretnega urejevalca najbolj kočljivih zadev, dobimo iz *past.* vtis, da je plašljiv in neiznajdljiv.

Tudi 2 Tim ne moremo spraviti v časovni okvir Apd. To pismo je zanesljivo poslano iz ječe. Vendar to ni mogla biti ječa, o kateri pripovedujejo Apd 28,16—31 in jo je Pavel prestajal v Rimu v letih 61/63. Pavel je takrat pravzaprav bival v stanovanju, ki si ga je bil najel skupaj z vojakom, ki ga je stražil, vendar je »brez ovir sprejemal vse, ki so prihajali k njemu, in oznanjal božjo besedo« (Apd 28,30—31). To je bil neke vrste hišni pripor, medtem ko je bila ječa, v kateri naj bi bil napisal 2 Tim, strožja in zanj ponižujoča (prim. 1.8.16; 2,9). Pavel je zato pričakoval, da se bo končala s smrtno obsodbo (prim. 4,6). Težko tudi razumemo čisto osebne navedke v tem pismu. Po eni strani pravi, da je sam, ker so se vsi, kateri so iz Male Azije, obrnili od njega (prim. 1,15), po drugi pa mu hkrati s svojimi pozdravi pošilja tudi pozdrave svojih sodelavcev Evbula, Pudenta, Lina, Klavdija in vseh bratov (prim. 4,21). Prav tako ne razumemo, čemu bi mu bilo toliko do popotnega plašča, ki ga je pustil pri Karpu v Troadi, in do knjig, najbrž do svetopisemskih zvitkov (4,13), če je slutil, da je čas njegove razveze blizu (4,6).

Tudi pisma Titu ni mogoče spraviti v časovni razpon Apd. Iz Apd ne vemo, da bi bil Pavel kdaj na Kreti, v pismu pa je izrecno rečeno, da je tam nekaj časa deloval skupaj s Titom. Ko pa je odpotoval v Nikopolo, je Tita pustil na Kreti, da bi uredil, kar je bilo še treba, in postavil starešine po mestih (prim. 1,5). Čemu bi mu pisal pismo z navodili, kako naj vodi Cerkev na Kreti, če pa je računal, da bo Tit prišel k njemu v Nikopolo (prim. 3,12)? Pismo je tako kot 1 Tim razumljivo samo, če je namenjeno vsej cerkveni občini in ne samo naslovljencu.

Past. torej niso mogla nastati v razponu Pavlovega življenja, kakor ga poznamo iz Apd in njegovih pisem. Vsako zoževanje *past.* na ta okvir, je nasilje nad besedilom. *Past.* so nastala lahko samo po Pavlovem prvem rimskem jetništvu. Ker pa za Pavlovo življenje ro rimskemu jetništvu nimamo nobenih svetopisemskih poročil, seveda če izvzamemo *past.* — pristnost teh pa šele dokazujemo — smo vezani samo na izročilo. Zanj pa mnogi pravijo, da je umetno ustvarjeno, samo da tako zagotovimo Pavlovo avtorstvo *past.* Prvi poročila o drugem Pavlovem rimskem jetništvu Evzebij Cezarejski (CZ II, 22,2).⁴ Na temelju njegovega poročila se je uveljavilo prepričanje, da je Pavel le uresničil načrt in po prestopu prvem rimskem jetništvu (61/63) odpotoval v Španijo (prim. Rim 15,24), nato pa še enkrat na Bližnji vzhod ali pa je namesto nameravanega potovanja v Španijo šel le na Bližnji vzhod. Tu naj bi poletel ali jeseni l. 66 napisal pismi Titu in 1 Tim; 2 Tim pa l. 67 v Rimu.

Četudi ne vemo iz Apd, kako se je končalo Pavlovo rimsko jetništvo (prim. 28,16—31),⁵ to ne ovrže prepričanja, da je po prestanem jetništvu še enkrat obiskal Bližnji vzhod in da je takrat napisal *past.*, torej je njihov pravi pisatelj. Danes vemo, da Apd niso Pavlov življenjepis, pa čeprav mu posvečajo 16 poglavij (Apd 13—28), temveč zgodovina prve Cerkve, ki ima teološki namen. Apd opisujejo zmagoslavni tek krščanstva «iz Jeruzalema prek Judeje in Samarije do skrajnih mej sveta» (Apd 1,8). Ko se je evangelij začel oznanjati v Rimu, je bil ta cilj dosežen, kajti Rim je bil središče tedanjega sveta. Evangelij je prišel v Rim tudi s Pavlovim prihodom. Čeprav je bil takrat »jetnik Kristusa Jezusa« (Ef 3,1; Flp 1,13), je bil jetnik, ki je oznanjal evangelij (prim. Apd 28,31). Tisti, ki zato zanikajo Pavlovo avtorstvo *past.*, ker teh ni mogoče spraviti v časovni razpon Apd, prihajajo sami s seboj v navzkrižje. Kakšen Pavlov življenjepis pa so Apd, če najpomembnejšega iz Pavlovega življenja, namreč kako se je končala njegova življenjska pot, sploh ne omenjajo.

Soglasno izročilo ima veliko dokazno moč. Tudi za Petrovo bivanje in njegovo smrt v Rimu nimamo nobenega svetopisemskega dokaza, vendar je soglasno izročilo o Petrovem bivanju in smrti v Rimu tako močno, da bi se vsak osmešil, kdor bi ga imel za umetno stvaritev. Tako je tudi izročilo o Pavlovem nadaljnjem misijonarjenju po rimskem jetništvu trdna opora, da je pisatelj *past.*, čeprav ne pisatelj v našem pomenu besede in jih ni napisal med misijonsko dejavnostjo, ki jo opisujejo Apd.

PAVLOVO V NEPAVLOVEM

Past. so vsebinska enota. Njihovo sporočilo je kot otok sredi novozaveznega sporočila. Po njem se razlikujejo od Pavlovih pisem in drugih novozaveznih knjig. V njih so res navzoče temeljne resnice Pavlovega nauka, zlasti opravičenje po milosti, ne po naših delih (prim. 2 Tim 1,9; 2,10 z Rim 3,24), o Kristusu, sredniku med Bogom in ljudmi (1 Tim 2,5), odrešeniku vseh ljudi (1 Tim 4,10; Tit 2,11) in vesoljnemu sodniku (2 Tim 4,1), vendar teh resnic ne razlagajo in ne poglobljajo, temveč postajajo zaklad verskega izročila, ki naj oblikuje versko življenje naslovljencev. Njihov pogloblitveni namen je ohraniti nepopačeno apostolsko izročilo, zato tako pogostni opomini, naj naslovljenci ohranijo »zdrav nauk« (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; tit 2,1), »zdrave besede« (1 Tim 6,3), »zdravo vero« (Tit 1,13; 2,2). Teološko niso tako ustvarjalna in daljnosežna kot Pavlova. Zavzemajo se bolj za praktično življenje po veri in ohranitev vere pred zmotami. Za to naj skrbijo predstojniki cerkvenih skupnosti.

Težko razumemo, da bi bil Pavel samo v teh pismih dajal naslovljencem taka navodila, ko pa vemo, da je na misijonskih potovanjih povsod ustanavljal Cerkve in jim postavljajal starešine (prim. Apd 14,23). Mnogim tem Cerkvam je pozneje tudi pisal pisma, vendar ga v nobenem tako ne prevzema skrb za božjo ureditev Cerkve kot v *past.*, zato so *past.*, četudi so Pavlova, res nekaj posebnega.

Ta posebnost se še bolj kaže v različnem teološkem pojmovanju temeljnih resnic verskega zaklada. Razlike kažejo na tolikšen odmik od Pavlovega nauka, da kažejo tudi na časovni odmik *past.* od Pavlovih. Poglejmo nekaj primerov, npr. pojmovanje Kristusovega ponovnega prihoda v Pavlovih pismih in *past.*

Gotovo bi napak razumeli Pavla, če bi iz množinske oblike, »da mi, ki še živimo in bomo ostali do Gospodovega prihoda, nikakor ne bomo prehiteli umrlih« (1 Tes 4,15) skleпали, da je Pavel pričakoval Kristusov ponovni приход še tedaj, ko je živel. To nasprotuje njegovim spodbudam k delu (2 Tes 3,10.12) in vestnemu spolnjevanju stanovskih dolžnosti (Kol 3,18—25; Ef 6,59), čeprav je res vse Pavlovo oznanjevanje prežeto z mislijo na Kristusov приход (prim. 1 Kor 7,26—31). *Past.* pa izražajo prepričanje, da Kristus še ne bo takoj prišel. S tem ni prav nič omajana resnica o Kristusovem ponovnem prihodu, ker Kristus bo prišel, čeprav »ob svojem času« (1 Tim 6,15; Tit 1,3). To pomeni, da bo zanesljivo prišel, čeprav ne vemo kdaj. Ker se nestrpnost pričakovanje Kristusove-

ga prihoda ni uresničilo, prenašajo *past.* poudarek na življenje po veri v sedanosti. Misel na Kristusov prihod je nadomestila misel na vzorno življenje po veri danes. V ospredje stopajo problemi, ki jih prinaša vsakdanje življenje v zakonu, v verskem občestvu, v medsebojnih človeških odnosih, posebno v družini, zato je v njih toliko navodil, spodbud in svaril v velelniški obliki; toliko seznamov kreposti, ki naj odlikujejo tako cerkvene predstojnike (1 Tim 3,2—7; Tit 1,6—9) kot člane cerkvenega občestva (1 Tim 3,8—13; Tit 2,2—6; 3,9—10) in toliko klicev, naj ti gojijo pobožnost (1 Tim 4,8), imajo čisto srce (1 Tim 1,5), dobro vest (1 Tim 1,5) in se držijo zdravega nauka (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 2,1), zdravih besed (1 Tim 6,3) in zdrave vere (Tit 1,13; 2,2). Osrednje resnice Pavlova nauka so temelj verovanja. Nanje kaže pogostna uvodna formula »zanesljiva je beseda« (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; Tit 3,8).

Podobne razlike opažamo tudi v nauku o odrešenju, *soteriologiji*. Tu gre za bistvo vere, kajti soteriologija razpravlja o tem, kako je mogoče doseči Boga in se zveličati. To je osrednja tema pisma Rimljanom, zlasti njenega dogmatičnega dela (Rim 1,18—11,36) in Galačanom (3,1—4,31). Po Pavlovem nauku je mogoče doseči opravičenjane samo »po veri v Jezusa Kristusa« (Rim 3,22; 4,16). Tudi *past.* naglašajo, da je Kristus edini Odrešenik (Tit 1,4; 3,6). Beseda *odrešenik* — *soter* je privzeta iz cesarskega kulta. To je bil vzdevek, ki so ga pogani dajali vladarjem in bogovom. Cesar je bil odrešenik. Asklepios je bil bog in odrešenik. Kristjani pa so se uprli takšnemu pojmovanju in besedo začeli uporabljati za Kristusa, ki je edini človekov odrešenik.

Tako so ga najprej imenovali v helenističnem okolju. V Novi zavezi se tako imenuje šestkrat, od tega štirikrat v *past.* (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). To je bil nov vzdevek, kajti v Stari zavezi Mesija ni nikoli označen kot odrešenik, pa tudi Jezus se sam ni nikoli tako imenoval. Tako se tudi nikoli ne imenuje v novozaveznem izročilu, ki je nastalo na palestinskih tleh. Kristjani, ki so živeli med pogani, pa so prav to ime uporabili za Kristusa in s tem zavrgli po božje češčenje človeka, tudi vladarja.⁶

Obstaja pa razlika v pojmovanju Kristusovega odrešenja med Pavlovimi pismi in *past.* Medtem ko je v Pavlovi pismih Kristus odrešenik zaradi svoje daritve na križu, tako da ima križ osrednje mesto v Pavlovi soteriologiji, je v *past.* vse Kristusovo življenje odrešenjsko. Že z njegovim prihodom na svet, »se je razodela božja milost, ki prinaša zveličanje vsem ljudem« (Tit 2,11; 3,4). Kristus nas je odreševal z vsem svojim življenjem: tudi njegove besede in dela imajo odrešenjsko moč.

Pisma se razlikujejo tudi v tem, kako si moremo pridobiti Kristusovo odrešenje. Po Pavlovi pismih je za to potrebna vera v Kristusa (Rim 3,22). Tudi *past.* naglašajo, da se človek nikakor ne more zveličati po svojih delih (prim. 2 Tim 1,9), temveč je za to potrebna božja milost (2 Tim 1,9; Tit 3,5). Tako Pavel kot *past.* učijo, da je za zveličanje potrebna vera, vendar dobiva vera v *past.* še drug pomen. Vera ni več samo dejanje, ko človek spoznava Boga, ga priznava in se mu podari (prim. Rim 1,21) in tako postane deležen sadov Kristusovega odrešenja ter »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17), temveč je zdaj predvsem njena vsebina. Vera ni samo dejanje, temveč vsebina tega dejanja. V *past.* je vera predvsem izročena verski nauk, ki se ga je treba trdno držati in nepopačenega izročati dalje (1 Tim 3,9; 4,1; 2 Tim 4,2—5; Tit 2,1). Vera je torej pravovernost in udejanjenje te pravovernosti, pobožnost (1 Tim 2,2; 4,8). Pisatelj ima za seboj daljšo preteklost. Vera se je medtem utrdila. Če je v Pavlovi pismih vera v Kristusa tisto, kar priključuje krščanstvo v življenje, je v *past.* predvsem dragocen zaklad, ki ga je treba skrbno čuvati in takega naprej izročati, zato opomin »čuvaj, kar ti je izročeno« (1 Tim 6,20).

Vse to kaže na odmik od Pavlovi pisem. Seveda bi mogel tudi Pavel v drugi ali tretji krščanski generaciji tako govoriti, zato ta odmik spričuje vsaj to, da so *past.* nastala precej pozneje kot Pavlova.

Ta časovni in teološki razpon je morda najbolj viden v pojmovanju Cerkev. Tu je očitno, da *past.* govorijo v drugačen čas kot Pavlova. Cerkev je prešla meje, ko je vse spontano nastajalo. Brez določenega reda bi ji grozila zmeda. Karizmatični darovi, kot

so govorjenje jezikov, prerokovanja, ozdravljanja, stopijo v ozadje, v ospredje pa stopa njena notranja in zunanja ureditev. Cerkev se je pripravila na daljšo prihodnost in se usmerila v svet.

Medtem ko je po Pavlovem nauku Cerkev živ organizem, sestavljen iz različnih udov, kot je sestavljeno človeško telo (Rim 12,4—5; 1 Kor 12,12—31a), je v *past.* po božji zamisli urejena ostanova in najbolj varno zavetje pred verskimi zmotami. Cerkev zdaj ni več neposredno istovetna z verniki, temveč vključuje vernike. Ti so v njej kakor v hiši. Cerkev je »božja hiša« (1 Tim 3,15). Vsaka hiša pa ima hišni red, zato je v *past.* toliko navodil, kako naj verniki živijo v Cerkvi. V tem morajo biti vernikom vzor starešine, ki imajo sprva podobno vlogo kot hišni gospodarji po judovskih družinah. Ker so bili ti nekakšni duhovniki, je tudi Cerkev bogoslužna hiša. Pri bogoslužju se kaže njena bit, to je njena usmerjenost na Boga in srednika med Bogom in ljudmi, Kristusa, zato naj bo bogoslužje »dobro in všeč Bogu« (1 Tim 2,3). Za ta red naj skrbijo starešine »v božji hiši, ki je Cerkev živega Boga« (1 Tim 3,15). Medtem ko je bilo na začetku v se cerkveno občestvo odgovorno za versko življenje njenih članov in so se med seboj bratsko opominjali (prim. 2 Tes 3,14—15), prevzemajo zdaj to dolžnost starešine. Ti so odgovorni za red v božji hiši, kar pomeni, da jo morajo varovati pred notranjimi sovražniki.

Uveljavlja se nova oblika Cerkve. V njej so tisti, ki jo vodijo, in tisti, ki so vodeni; tisti, ki jo predstavljajo navzven, in tisti, ki so znotraj; tisti, ki učijo (prim. 1 Tim 5,17), in tisti, ki so poučevani (prim. 1 Tim 2,12). Prvi imajo dolžnost, da skrbijo za zdrav nauk, drugi pa, da ga vestno izpolnjujejo. Samo v Cerkvi jim je zagotovljen zdrav nauk. Samo Cerkev kot božja hiša in občestvo ohranja nepopačeno apostolsko versko izročilo in samo v njej je vsak varen pred verskimi zmotami in moralnimi zablodami. Cerkev je v *past.* »steber in temelj resnice« (1 Tim 3,15; 2 Tim 2,19).

Velik premik opazamo tudi v njeni zunanji ureditvi. Medtem ko je Pavel na misijon-skih potovanjih »v vsaki Cerkvi določal starešine« (Apd 14,23), so v *past.* na čelu krajevnih Cerkev starešine (presbýteroi), nadzorniki (episkopoi) in njim pridruženi služabniki (diakónioi). Medtem ko Pavlova pisma poznajo samo »nadzornike in služabnike« (Flp 1,1), so v *past.* omenjeni tudi starešine (presbiteroi). In namesto prejemnikov posebnih darov Svetega Duha, karizmatikov, ki imajo v Pavlovih pismih osrednjo vlogo v življenju Cerkev (prim. 1 Kor 12,8—10,28—30; Rim 12,6sl; Ef 4,11), *past.*, razen prerokov, več ne omenjajo karizmatikov. Namesto njih se uveljavljajo nosilci cerkvenih služb: starešine in nadzorniki. Cerkev dobiva urejeno zunanjo ureditev. Z njo se usposablja za dolgo življenje na zemlji. Službe so znamenje njene ustaljenosti in njene usposobljenosti za življenje skozi stoletja.

Tudi nosilce posameznih služb zdaj drugače določajo, kot jih je Pavel na misijon-skih potovanjih. Medtem ko jih Pavel ni določal s polaganjem rok, je zdaj polaganje rok tisto, kar podeli službo v Cerkvi.⁷ S polaganjem rok je bila vezana tudi podelitev Svetega Duha, zato je bilo polaganje rok zakramentalno dejanje. Po polaganju rok in podelitvi Svetega Duha so se cerkvene službe razlikovale od drugih; tako niso bila nobena vsakdanja ali upravna, temveč izrazito duhovna opravila. Zanje je bila potrebna priprava, tudi za služabniško službo (prim. 1 Tim 3,10), pripravnik pa jo je sprejel, ko je zbor starešin položil nanj roke (1 Tim 4,14). Cerkev ga je morala poslej tudi gmotno vzdrževati (1 Tim 5,17—18).

Po vsem tem je jasno, da *past.* merijo v drugačen čas kot Pavlova. Cerkev se je med tem institucionalizirala. Pisma presegajo celo naslovljenca Timoteja in Tita. Nobeden od njiju ne opravlja služb, ki jih pisma predpostavljajo. Nobeden ni izrecno označen kot starešina (presbýteros) ali kot nadzornik (episkopos). Timotej je samo »služabnik Kristusa Jezusa« (1 Tim 4,6), »delavec« (2 Tim 2,15), »evangelist« (2 Tim 4,5), vendar to ni nobena od služb, ki jih omenjajo pisma,⁸ zato sklepamo, da je pisatelj le uporabil njuni imeni, da je z večjo veljavo govoril Cerkvi svoje dobe.

Potemtakem je Cerkev doživljala skozi zgodovino več oblik svoje ureditve. Na začetku so *dvanajsteri*. Njim sledijo njihovi učenci in tisti, ki so bili *neposredno poklicani*, na primer Pavel. Njihovo delovanje se je posebno razmahnilo po apostolskem koncilu v Jeruzalemu (48/49). Za to obdobje je značilno tudi delovanje *karizmatikov* (1 Kor 12,1—11). Ko pa so dvanajsteri začeli umirati in karizme ugašati, so se uveljavile *službe*, zadnja med njimi je *monarhični episkopat*.

Vzporedno z dejavnostjo teh je Cerkev prehodila naslednjo pot:

nastanek Cerkve	nastanek krajevnih Cerkva		
<i>dvanajsteri</i>	<i>Pavel, karizmatiki</i>		
od 30—45	od 45—67		
		Cerkev se insitucionalizira	monarhični
		<i>službe</i> : starešine, nadzorniki	episkopat
		od 67—100	
			<i>škof</i>
			od 100 naprej

Ker *past.* ne razlikujejo med službo starešin (prezbiterjev) in službo nadzornikov (škofov), tako da vselej, kadar govorijo o starešinah, molčijo o nadzornikih, kadar pa govorijo o nadzornikih, molčijo o starešinah, zato mislimo, da sta bila to dva naslova za eno in isto službo. Zdi se, da ima starešina isti pomen kot nadzornik, kajti o enem in drugem je rečeno, da je *predstojnik*. Potemtakem Cerkve v dobi *past.* niso vodile tri skupine: nadzorniki (episkopoi), starešine (presbyteroi) in služabniki (diakónioi), temveč dve.⁹ V tem se močno približujejo Pavlovim pismom, ki tudi poznajo le dve službi: nadzornike in služabnike (prim. Flp 1,1).¹⁰

Ker *past.* ne poznajo monarhičnega episkopata, kakor ga poznamo iz pisem Ignacija Antiohijskega, zanesljivo niso nastala po l. 100; in ker ne poročajo o delovanju karizmatikov, niso nastala za delovanjem apostola Pavla, torej ne pred l. 67. Najbolj verjetno so nastala med 90 in 100, in to nekje v Mali Aziji, vsekakor tam, kjer sta imela Timotej in Tit velik ugled, sicer se ne bi bila uveljavila.¹¹ Pavel torej ne more biti njihov pisatelj v našem pomenu besede. To spričuje končno tudi njihova govorica.

Njihovo besedišče, gradnja stavkov in slog se tako razlikujejo od Pavlovih pisem, da se Pavel ne bi bil mogel tako različno izražati. Pisma so preiskali do zadnje besedice natančno in statistično pokazali, kako se njihovo besedišče razlikuje od Pavlovega:

1. V *past.* ni kratkih členic: pa, pač, zato, torej..., ki so tako značilne za Pavlovo izražanje.

2. V njih je veliko besed, ki imajo drugačen pomen kot v Pavlovih pismih, npr. gospodar nad sužnji se v Pav. pismih dosledno imenuje »gospod« (kyrios), v *past.* pa *gospodar* (despótes); arhai so v Pav. pismih »duhovne sile«, »duhovna poglavarstva« (Rim 8,38; 1 Kor 15,52), v *past.* pa *svetni mogotci*; dikaiosyne pomeni v Pav. pismih stanje posvečujoče milosti, ki nastane po opravičenju, v *past.* pa *pravico*, za katero se moramo prizadevati v življenju. Kristusov prihod, tako prvi (2 Tim 1,10) kakor ob dovršitvi sveta se v *past.* imenuje *razodetje* (epifáneia), v Pav. pismih pa »drugi prihod« (parousia).

3. V njih ni najbolj značilnih Pavlovih izrazov, kot so: opravičenje, prostost (namreč od postave), križ, zaveza, Kristusovo telo..., torej izrazov, ki določajo srž njegove teologije, zato te resnice izražajo drugače.

4. V njih je veliko besed, ki jih ni v Pav. pismih, in veliko takih, ki jih ni nikjer drugje v Novi zavezi. Od 884 besed v *past.* (lastna imena niso všteta) je 306, to je približno 1/3 takih, ki jih ni v Pav. pismih, in 175 takih, ki jih ni v Novi zavezi.¹² V *past.* je največ besed, ki jih najdemo samo v njih; pravimo jim »enkrat govoreče«. Uporaba tako nenavadnih

besed kaže na drugega človeka ali vsaj na drugačno kulturno okolje. To je bil prej helesnični kulturni svet kot judovski. V *past.* je 10 do 20-krat več grecizmov kot v Pav. pismih. Njihov jezik je izpiljen, vzvišen in bližji književni grščini kot ljudski (koine narečju), ki je značilna za Pav. pisma. Velik del njihovih besed sploh ni znan v grški književnosti pred koncem 1. st.; to pomeni, da so pisma nastala po Pavlovi smrti.

5. Tudi slog *past.* je drugačen kot v Pavlovih. Medtem ko je za Pavlovo govorico značilno bogastvo misli, krepko izražanje, miselno preskakovanje (anakuluti) in ne dokončno povedani stavki (prim. Rim 5,12), je slog *past.* umirjen, izražanje premišljeno in misli logično izpeljane. V njih pa ni izrazne moči, ki je značilna za Pavlova velika pisma (Rim, 1 Kor, 2 Kor, Gal). Težko bi se Pavel v izrazju in mišljenju tako spremenil, četudi bi bil pisma napisal pet do šest let pozneje kot druga. Teh razlik tudi ni mogoče pojasniti s tem, da je Pavel takrat živel v drugačnem okolju in da je obravnaval drugačne probleme kot v prejšnjih pismih. Človek se ne more tako spremeniti. Njegova govorica ni samo besedni zaklad, ki ga z leti pridobiva, temveč izraža njega samega. Človek pa se v svoji biti ne spreminja, zato različna govorica *past.* kaže na drugega človeka.

Po drugi strani pa so *past.* jezikovno in vsebinsko spet zelo sorodna s Pavlovimi. Ta sorodnost je predvsem v njihovih naslovih (prim. 1 Tim 1,1—2; 2 Tim 1,1—2; Tit 1,1—4 z naslovi velikih Pavlovih pisem), v sporočilih, ki se nanašajo na Pavlovo osebo (1 Tim 1,12—17; 2 Tim 1,3sl; 4,6—8; Tit 3,12b) in v številnih, včasih kar enako povedanih resnicah (prim. 1 Tim 1,5 z Rim 13,9sl; 1 Tim 2,7 z Rim 9,1; 2 Tim 2,11 z Rim 6,8; 2 Tim 1,3—5 z Rim 1,8—11). *Past.* se nad 70-krat bolj ali manj dobesedno ujemajo s Pavlovimi^{12a}, kar spričuje, da ne stojijo čisto zunaj Pavlovega dometa.

To dvojnost različno pojasnjujejo. Eno je gotovo: četudi so *past.* Pavlova, zanesljivo nista nastala tako kot pisma, ki nesporno veljajo za Pavlova. Po takratni navadi Pavel ni pisal pisem sam, temveč jih je narekoval pisarju (prim. Rim 15,22), sam je le pripisal sklepni pozdrav, s katerim je potrdil, da je pismo njegovo. Pozdrav je bil kakor pečat na listini. *Past.* pa ni narekoval, temveč je prepustil pisarju, da jih je sam oblikoval. Pisal je torej popolnoma samostojno, čeprav po predhodnih Pavlovih navodilih. Morda je ob spominu na Pavlov nauk na svojo pobudo napisal pisma, zato je nujno pustil v njih svoje sledi. Tak nastanek je verjeten tudi zato, ker je bil Pavel takrat v ječi. To drži vsaj za 2 Tim. Ta pa je bila strožja od one v letih 61/63. Če pomislimo na antične ječe, je skoraj nemogoče, da bi bil Pavel v njej napisal 2 Tim. Jetnik je živel v njej utesnjen, v vlagi in pomanjkanju svetlobe. Povečini je bil uklenjen. Pisal pa je tako, da je pisarju po zlogih narekoval besede, zato bi težko napisal tako dolgo pismo, kot je 2 Tim. Ker pa se to pismo v izrazju in slogu popolnoma ujema s 1 Tim in Tit, tudi teh dveh ni napisal v takih okoliščinah.

Morda je pisma napisal Tihik, ki je bil ob nastajanju teh pisem pri Pavlu (2 Tim 4,12; Tit 3,12). Lahko tudi Luka, ker v 2 Tim 4,11 beremo, da je bil takrat samo on pri njem. Tako je nazadnje dokaj prepričljivo razložil nastanek *past.* O. Roller.¹³

NEZNANI PISATELJ GOVORI V PAVLOVEM IMENU SVOJEMU ČASU

Če pretehtamo vse razloge za in proti Pavlovemu avtorstvu *past.*, ne moremo več trditi, da jih je napisal Pavel in ne, da jih ni napisal. Najbolj prav imajo tisti, ki zagovarjajo vmesno trditev. To pa razumemo na dva načina.

Podmena odlomkov (fragmentarna teorija) trdi, da *past.* na splošno niso Pavlova, pač pa je v njih toliko pristnih odlomkov (fragmentov) Pavlovih pisem, da je treba priznati delno Pavlovo avtorstvo. Slabost te podmene je v tem, ker se njeni zagovorniki preveč razhajajo o tem, kateri so tisti pristni Pavlovi odlomki. Na splošno mislijo, da 2 Tim 4,9—22 in Tit 3,12—15 ter številni odlomki, ki vsebujejo čisto konkretne navedke.¹⁵

Druga podmena pa trdi, da je pisma napisal popolnoma nepoznan pisatelj. To ni bil kak Pavlov učenec ali njegov sodobnik, temveč kristjan iz poganstva, ki Pavla osebno sploh ni poznal, pač pa je bil navdušen nad njegovim naukom in zato napisal pisma pod njegovim imenom. S tem je omogočil, da je Pavel spregovoril spremenjenim razmeram v Cerkvii in da so se pisma z gotovostjo uveljavila.

Ševeda bi kdo mislil, da so *past.* potemtakem ponaredek in zato nepristna. Pomislek pa se razblini, če poznamo, kako so pisali v tistem času. Takrat pisatelj ni pisal pod svojim imenom, temveč je svoj spis pripisal ugledni in vplivni osebi. Tako se je dogajalo pri Judih in poganih. O tem spričuje obsežna apokrifna književnost, ki je takrat nastajala, npr. Henohova knjiga, Tomažev evangelij, Petrov evangelij...,¹⁴ čeprav nobenega od teh ni napisal človek, po katerem se spis imenuje. Tudi pri Grkih je bila razširjena navada, da so spise, ki so nastali po filozofskih in medicinskih šolah, pripisali ustanoviteljem oziroma voditeljem teh šol, tudi če so bili že mrtvi. Znani so medicinski traktati pod imenom slovitega zdravnika Hipokrata, čeprav jih ni sam napisal. Hipokratu so jih pripisali v znamenje hvaležnosti za vse, kar so se od njega naučili, in zato, da bi spisi imeli večjo veljavo. Tako je tudi pisec 2. Petrovega pisma hotel počastiti Petra, da mu je pripisal svoj spis.

Takšen pisatelj ni noben ponarejevalec, zato tudi *past.* niso ponaredek, če so tako nastala. V tem pogledu so ravno odlomki, ki se nanašajo na Pavlovo osebo, dajali poseben pečat verodostojnosti. Bralec je za njimi slutil Pavla. Tako je neznan pisatelj v skladu s pisanjem tistega časa samó uporabil psevdonimno pisanje.¹⁶

SEZNAMI KREPOSTI NOSILCEV CERKVENIH SLUŽB

Ker je glavni namen *past.* red v Cerkvii, kar pomeni v smislu njihovega sporočila poskrbeti, da bo Cerkev ohranila nepopačeno apostolsko izročilo in se uspešno upirala verskim zmotam in moralnim zablodam, je razumljivo, če zahtevajo od voditeljev cerkvenih občin, naj poosebljajo te zahteve (1 Tim 1,19; Tit 2,9; 2,7). Kako naj kdo vodi Cerkev, če pa lastne hiše¹⁷ ne zna vladati (1 Tim 3,5)? Zato mora voditelj cerkvene občine biti urejena osebnost in na dobrem glasu, ne le pri članih Cerkve, temveč tudi pri tistih, ki so zunaj nje, da ga ne doleti zaničevanje (1 Tim 3,7).

Poleg seznamov kreposti, ki naj odlikujejo voditelje cerkvenih občin (1 Tim 3,2—7; Tit 1,6—9), so še seznamii kreposti, ki naj odlikujejo nosilce drugih cerkvenih služb, to je *službe diakonov* (1 Tim 3,8—13), *vdov* (1 Tim 6,9—10), *diakonis* (prim. Tit 3,11), seznamii zahtevkov po zglednem življenju raznih stanov, npr. *starih mož* (Tit 2,2; prim. 1 Tim 2,8), *starih žena* (Tit 2,3—5), *mlajših možkih* (Tit 2,6), *sužnjev* (Tit 3,9—10) in seznam dolžnosti *vseh vernikov* (Tit 3,1—2). Med temi seznamii izstopajo seznamii kreposti, ki naj odlikujejo voditelje cerkvenih občin, pa ne zato, ker so najbolj obsežnejšii in se nanašajo na vodilne osebnosti, ampak zato, ker najbolj osvetljujejo notranje življenje Cerkve druge in tretje krščanske generacije.

Različni seznamii kreposti zastavljajo nekaj vprašanj, na katera je treba odgovoriti, če hočemo prav razumeti njihove zahteve:

1. Koliko je bilo služb v prvi Cerkvii oziroma kdo so bili voditelji krajevnih Cerkvii?
2. Zakaj je seznam kreposti nadzornikov (škofov) tako podoben seznamu kreposti diakonov, če ni ta celo duhovno globlji?
3. Zakaj seznama kreposti nadzornikov (škofov) ne obsegata nobene značilne nadzorniške in ne značilne krščanske kreposti, marveč kreposti, ki naj odlikujejo vsakega človeka, posebno še kristjana. Sinoptični zapis seznamov kreposti to takoj pokaže:

Seznamna kreposti nadzornikov

1 Tim 3,2—7

²Predstojnik mora torej biti brez graje, ene žene mož, trezen, razumen, dostojen, gostoljuben, sposoben za poučevanje, ³ne pijanec, ne pretepač, ampak krotak, ne prepirljiv, ne lakomen; ⁴svoji hiši dober gospodar, ki ima otroke v pokorščini z vso dostojnostjo. ⁵Če pa kdo lastne hiše ne zna obvladati, kako bo skrbel za božjo Cerkev? ⁶Ne sme biti novokrščenec, da se ne prevzame in pade v obsodbo hudičevo. ⁷Mora pa imeti tudi lepo spričevalo od tistih, ki so zunaj, da ne pade v zaničevanje in hudičevo zanko.

Tit 1,6—9

Če je brez graje, ene žene mož, ima verne otroke, ki niso razuzdanosti obdolženi ali nepokorni. ⁷Zakaj predstojnik mora kot božji oskrbnik biti brez graje, ne prevzeten ne togoten ne pijanec ne pretepač ne pohlepen po dobičku, ⁸ampak gostoljuben, dobrotljiv, zmeren, pravičen, svet, zdržen. ⁹Držati se mora zanesljive besede, ki je v skladu z naukom, da bo zmožen z zdravim poukom tudi opominjati tiste, ki ugovarjajo.

Seznam kreposti diakonov

1 Tim 3,8—13

⁸Enako naj bodo diakoni dostojni, ne dvolični, ne vdani obilnemu vinu, ne željni umazanega dobička, ⁹naj hranijo skrivnost vere v čisti vesti. ¹⁰Tudi ti naj se preskušajo in potlej naj upravljajo službo, če bodo brez graje. ¹¹Prav tako naj bodo žene dostojne, ne obrekljive, trezne, zveste v vsem. ¹²Diakoni naj bodo le ene žene možje, otrokom in svojim hišam dobri gospodarji. ¹³Ti namreč, ki diakonsko službo dobro opravljajo, dosežejo lepo stopnjo in veliko srčnost v veri, ki je v Kristusu Jezusu.

Medtem ko je v prvem seznamu kreposti (1 Tim 3,2—7) mišljen samo *nadzornik* (epískopos — škof), so v drugem (Tit 1,6—9) tudi *starešine* (presbíteroi). Izmed njih naj Tit postavi za predstojnika (epískopon) moža, ki je brez graje (1,7). Sta bili torej dve službi, nadzorniška (škofovska) in starešinska? Če dve, ali potem veljajo za nosilce obeh služb iste kreposti?

1. *Nadzornik, škof* (epískopos). Besedo najdemo 5-krat v Novi zavezi (Apd 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7; 1 Pt 2,25). V takratnem grškem svetu je bila dobro znana, vendar je imela izrazito svetni pomen. Grki so tako imenovali občinskega uradnika, gradbene-ga voditelja, računovodja, upravnika. Ker je bila njegova dejavnost usmerjena na gospodarsko življenje, težko razumemo, čemu je prva Cerkev s to besedo označevala službo, ki je bila izrazito duhovne narave.¹⁸ Ustreznejšo službo najdemo v judovstvu. Takrat je bilo veliko judovskih ločin. Na čelu ločine esenov je bil mož, ki so mu rekli *m²baqqer* — nadzornik. Za njegovo službo pa pravi *Damaščanski spis*, »naj poučuje množico o božjih delih, naj ji bo usmiljen, kakor oče svojim otrokom, naj skrbi zanjo, kot pastir za svojo čredo, naj jo rešuje vezi, ki jo oklepajo in preizkusi vsakega, ki se hoče pridružiti njeni skupnosti«. ¹⁹ Čeprav ne moremo ureditev prve Cerkve in vsebino njenih služb izvajati iz ureditve judovskih ločin niti iz uradnih ustanov judovskega verskega življenja, npr. shodnice, je vendar judovsko pojmovanje nadzorniške službe bližje krščanskemu,

kot je grška služba episkopa. V judovski je močno naglašeno njeno duhovno poslanstvo. Tudi iz seznama kreposti razberemo, da je bila služba nadzornika izrazito duhovne narave, prav zato ni smel kaziti noben madež prejšnje življenje moža, ki je hotel postati nadzornik krščanske občine.

Nadzornik je bil iz zbora starešin (prim. Tit 1,5). Ni bil zunaj zbora, temveč njegov del, prav tako ne nad zborom, temveč v njem prvi med enakimi. Od starešin se je razlikoval samo po funkciji, ki jo je opravljal. Medtem ko so starešine skrbeli za bogoslužje (prim. 1 Tim 2,1—2) in zgledno življenje članov Cerkve (1 Tim 2,8—10; Tit 2,2—6), samo nekateri so bili tudi učitelji (1 Tim 5,17), je nadzornik skrbel, da je Cerkev ostala zvesta apostolskemu izročilu. Nadzornik je bil torej starešina, ki je opravljal službo pastirja. On se je samo po funkciji razlikoval od starešin, sicer pa je bil eden izmed njih. V *past.* nadzornik (škof) še ni ločen stan od starešin kakor v dobi monarhičnega episkopata. Potemtakem nista bili dve službi, temveč ena. To je bila *služba starešin*, nadzornik pa samo funkcija enega od starešin.²⁰

Past. tako tesno povezujejo enega z drugim, da je nadzornik samo sinonim za starešina. To pa pomeni, da vse, kar velja za nadzornika (škofa), velja tudi za starešine, zato tudi seznam kreposti velja za ene in druge. Če to prenesemo na sedanji red v Cerkvi, potem *past.* zahtevajo iste kreposti od predstojnika pokrajinske Cerkve — škofa kakor od predstojnikov krajevnih Cerkva — župnikov.

2. *Diakoni* (diakónioi). Za službo diakonov uporablja Nova zaveza besedo, ki jo ne poznata ne takratna grščina ne judovstvo, zato razberemo naravo njihove službe samo iz Nove zaveze. Navadno pri tem mislimo na služabnike, ki strežejo pri mizi (prim. Apd 6,2), vendar je bila njihova prva služba izrazito duhovne narave. V Novi zavezi se, mimo Rim 13,4, beseda *diakon* nikoli ne uporablja za službo, ki nudi ljudem telesno pomoč ali pomoč v stiski. Prvi diakoni niso bili nobeni cerkveni uslužbenci. Njihova služba je bila duhovne narave in visoko cenjena. V Rim 12,6 je omenjena takoj za preroštvom, medtem ko je predstojništvo skoraj na koncu.

Njihova služba izhaja iz Kristusovega služenja. Kristus pa »ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Kristus ni stregel tako, kot streže strežnik pri mizi ali bolničar bolniku, temveč tako, da je dal s svojim naukom ljudem smernice za življenje in zveličanje, s svojimi deli in življenjem zgled za spolnjevanje teh smernic in s svojim odrešenjem milost, da jih morejo spolnjevati. Tako tudi o prvem diakonu Štefanu ni nič rečeno, da bi stregel pri mizi, temveč so omenjeni njegovi čudeži in sporekanje z Judi, tako da je bil v resnici služabnik (diakon) besede. Isto je rečeno tudi o diakonu Filipu, tako da sta bila diakona Štefan in Filip po svoji dejavnosti pravzaprav evangelista.

Tudi apostol Pavel sebe pogosto imenuje služabnik, in to v najrazličnejših pomenih. On je »služabnik evangelija« (Kol 1,23; Ef 3,7), »služabnik Cerkve« (Kol 1,25), »služabnik nove zaveze« (2 Kor 3,6), »Kristusov služabnik« (2 Kor 11,23; Kol 1,7), »služabnik pravice« (2 Kor 11,15) itd. V vseh teh primerih uporablja besedo *diakonos*, pri kateri nihče ne bo pomislil na strežbo pri mizi ali na službo za človekovo telesno dobro. Tako je bila tudi služba prvih diakonov duhovna. S svojim služenjem so zbirali in vzdrževali versko občestvo, ga utrjevali v veri in dajali ton bogoslužju. Nastopali so tudi z besedo, kar pomeni v *past.*, da so tako oznanjali evangelij, da so zanj pridobivali ljudi (prim. Apd 6,10; 8,40). Vero so hranili »v čisti vesti« (Tit 1,9). Zaradi takšne dejavnosti so bili »na dobrem glasu« (Apd 6,3) in tudi pripravljeni oskrbovati mize, ko se je to izkazalo potrebno. Kdo je prej pripravljen storiti bližnjemu kaj dobrega, če ne tisti, ki svojo vero razume kot služenje?

Njihovo izrazito duhovno naravnost spričuje tudi seznam kreposti, ki je v primeri s seznamom kreposti nadzornikov (škofov) duhovno zahtevnejši (prim. Tit 1,8a.9 s 1 Tim 3,2—3). Njihovo delovanje je bilo predvsem notranje, razvoj Cerkve pa je šel v smeri, ki je vedno bolj utrjevala moč tistih, ki so vodili Cerkev in jo predstavljali navzven, dokler

ni v dobi, ko se je Cerkev pravno uredila, tako da je vse potekalo urejeno in zakonito, prav teh povzdignil na njen vrh. K temu je pripomogla tudi zavest, da so prav nadzorniki (škofje) nasledniki tistih, ki jih je izbral Kristus. Ta zavest je tudi pravno utrdila monarhični episkopat.²¹ Tako je očitno, da sta bili na začetku le dve službi, diakonska in vodstvena — nadzorniška, kar se ujema tudi s Flp 1,1.

3. *Diakonise* (he diákonos). V zvezi z diakoni se postavlja vprašanje *diakonis* v prvi Cerkvi in njihovem poslanstvu. Ko pisatelj našteva kreposti, ki naj odlikujejo diakone, naenkrat preneha naštevati in spregovori o vedenju žená (v. 11), pri tem pa ne pove razločno, na katere žene misli. Sobesedilo bi narekovalo, da na žene diakonov. Kakor so bili nepokorni otroci in otroci, ki se ob nastopu krščanskih misijonov niso hoteli spreobrniti, ovira, da njihov oče ni mogel postati nadzornik (škof) krajevne Cerkve (prim. 1 Tim 3,4—5), tako naj žene diakonov ne škodujejo z nezglednim življenjem svojim možem, ki opravljajo diakonsko službo, temveč naj bodo »ne obrekljive, trezne, zveste v vsem« (v. 11). Ker pa ne pravi »njihove žene«, temveč samo »žene«, je bolj verjetno, da ne misli na žene diakonov, temveč na ženske, ki so opravljale diakonsko službo, kajti v sobesedilu govori o diakonih, ne o vernikih nasploh. To so bile *diakonise*. Imele naj bi podobno poslanstvo kot diakoni in kakor zahteva za diakone določene kreposti (1 Tim 3,8—10,12—13), tako jih tudi za diakonise (v. 11).

Obstoj *diakonis* je tudi drugače izpričan. Pavel izrecno pravi za Febo v Rim 16,1, »da je v službi (diakonon) Cerkve v Kenhreji«. Tudi Plinij poroča v pismu Trajanu okrog l. 112, da je zaslišal dve diákonisi (ministrae).²¹ Podrobnejši opis službe *diakonis* vsebuje sirske spis *Didaskalia* iz 2. polovice 3. st.²² S pravno ureditvijo Cerkve pa je njihova služba začela ugašati, kakor je ugašala tudi služba diakonov. Na zakramentalnem področju se je še najdlje obdržala, kakor spričuje Hipolit v svoji cerkveni ureditvi: »Če ni dovolj duhovnikov na voljo, morejo tudi diakoni držati kelih.«²³ Mar ne kaže v času, ko se zgledujemo po ureditvi prve Cerkve, oživeti te službe? Vsekakor bi morali v luči teh spoznanj razmišljati o vlogi ženske v Cerkvi danes.

4. *Vdove* (hérai). Iz 1 Tim 5,9—10 razberemo, da je prva Cerkev poznala tudi *službo vdov* (Witwenamt). Takrat je bilo veliko vdov, mlajših in starejših. Za mnoge je bilo vdovstvo zlom življenja, za nekatere pa še boljše služenje Bogu (prim. Lk 2,36sl). Cerkev se je že od začetka zavzemala za vdove. Tudi v tem sega njena dejavnost nazaj h Kristusu, ki se je zavzemal za vdove (prim. Mr 12,40). *Past.* poznajo celo službo vdov. Izraz »izvoli naj se vdova« (v. 9), kaže na službo. Ta pisma poznajo namreč samo službe, ki jih je mogoče dobiti z izvolitvijo, ne pa služb, ki so dar Svetega Duha, kot so apostolstvo, preroštvo, učiteljstvo. Pogoj za službo vdov je bila določena starost vdove, »ne izpod šestdesetih let« (v. 9), in njeno zgledno življenje kot vdove (v. 10). Čeprav natančno ne vemo, v čem je bila njihova služba, sklepamo, da najbrž v skrbi za mlade žene, da bi razumno ljubile svoje može in svoje otroke (prim. Tit 2,3—5), kajti ženska najbolje pristopi k ženski.

Po vsem tem je jasno, da sta v *past.* vidni samo dve službi: služba nadzornika (škofa) — in ker je nadzornik le sinonim za starešina, torej služba starešin — in *služba diakonov*, medtem ko službo vdov slabo poznamo, na službo *diakonis* pa le sklepamo. Za nosilce nadzorniške — starešinske in diakonske službe zahtevajo *past.* določene kreposti.

Teh seznamov pa ni sestavil pisatelj *past.* niti niso zapis krščanskega izročila. V njih ni namreč nobene značilne krščanske kreposti niti značilne kreposti nadzorniške oziroma diakonske službe, marveč kreposti, ki morajo odlikovati vsakega človeka, kaj šele kristjana ali nosilca cerkvene službe. Samo če v 1 Tim 3,2—7 nekatere povežemo drugače med seboj, kot so v seznamu, bolj kažejo na službo nadzornika. Tako je treba zahtevati, naj bo nadzornik »sposoben za poučevanje« (v. 2b), tesno povezati z zahtevo »če pa kdo lastne hiše ne zna obvladati, kako bo skrbel za božjo Cerkev« (v. 5). Prav tako je,

treba tesno povezati zahtevo, naj nadzornik ne bo novokrščenec (v. 6) z zahtevo, naj ima tudi lepo spričevalo od tistih, ki so zunaj (v. 7), čeprav sta zahtevi tudi v seznamu skupaj.

Njihovo brezbarvnost pojasnimo tako, da imajo za podlago helenistične seznane dolžnosti in kreposti, ki morajo odlikovati zdravnike, voditelje in oblastnike.²⁴ Ti seznamu pa niso vedno nastali na podlagi opazovanja življenja teh ljudi, temveč so narejeni bolj v smislu nauka helenistične moralne filozofije. Taki so zlasti seznamu kreposti junakov. V ozadju teh seznamov je mogoče prepoznati tudi stoični nauk o dolžnostih in krepostih, ki morajo odlikovati vse ljudi.²⁵ Po drugi strani pa najdemo podobne seznane kreposti, ki morajo odlikovati družinske člane že v Pavlovih pismih, zlasti Kološanom (3, 18—22) in Efežanom (5, 22—6, 9). V *past.* so ti seznamu razširjeni in naobrnjeni na vse krščansko občestvo. Potemtakem imajo ti seznamu v *past.* predhodnike in niso povsem izvirni in ne svojsko krščanski, temveč prej vobče človeški.

Seznamu vsebujejo *pozitivne* kreposti, torej take, ki jih nadzornik mora imeti (biti mora trezen, razumen, dostojen, gostoljuben) in *negativne*, kakršnih ne sme imeti (ne sme biti pijanec, pretepač, prepirljivec, lakomnež). Dalje so navedene *značajske kreposti*, torej kreposti, ki jih ima po naravi (da je krotak, gostoljuben) in *privzgojene*, ki si jih pridobi z vajo, npr. da je urejen. Imeti mora kreposti, *ki naj jih ima vsak človek* (da je pravičen, zmeren, zdržen) in take, ki so potrebne *za vodenje Cerkve* (da je svoji hiši dober gospodar, da je sposoben za poučevanje in zavzet za oznanjevanje).

KREPOSTI POD LUPO

Oba seznama nadzorniških kreposti 1 Tim 3, 2—7 in Tit 1, 6—9 se začenjata s splošno zahtevo, naj bo predstojnik cerkvene občine »brez graje«. V čem je to, pa povesta seznama kreposti, tako da je ta splošna zahteva *naslov* v seznamu kreposti, vse drugo pa *razčlenitev* naslova. Žal jubilejni prevod (Ljubljana 1984) ne izraža dovolj izčrpno naslova. V naslovu ni ista beseda kot v naštevanju kreposti, kjer je tudi rečeno, da mora biti predstojnik »brez graje« (Tit 1, 7c); v naslovu 1 Tim 3, 2a pa je rečeno, da mora biti predstojnik mož, *ki je na dobrem glaslu, uživa ugled in je človek na mestu!*²⁶ Od te splošne zahteve pa preide k naštevanju kreposti, ki jih mora imeti, da bo vreden predstojnik in voditelj »v božji hiši, ki je Cerkev živega Boga« (1 Tim 2, 15).

Predstojnik naj bo:

Ene žene mož (1 Tim 3, 2c; Tit 1, 6b). Isto je rečeno o diakonih (1 Tim 3, 12) in o vdovah. V službo vdov je lahko sprejeta tista, »katera je bila žena enega moža« (1 Tim 5, 9), kar pomeni, da *past.* ne poznajo neoženjenosti (celibata) za nosilce cerkvenih služb. Cerkve je šele pozneje to zahtevala od njih; prvič v Apostolskih konstitucijah XVI, 2, okrog l. 250.²⁷

Zahtevo, naj bo nadzornik ene žene mož, bi mogli najprej razumeti kot prepoved mnogoženstva (poligamije). Nadzornik naj ne živi v mnogoženstvu, vendar to težko drži, saj bi potem tudi za vdovo analogno veljalo, da je lahko samo tista izvoljena v službo vdov, ki ni živela v mnogomoštvu (poliandriji). To pa je nesmisel, saj mnogomoštvo pri Judih nikoli ni bilo v navadi, mnogoženstvo pa takrat sicer možno, vendar redko uresničeno. Odkar pa je Kristus znova ovrednotil zakon, da je zanj veljalo vse, kot je bilo na začetku (prim. Mr 10, 2—12 in vzp.), za kristjana mnogoženstvo ni bilo več mogoče, kaj šele za cerkvenega predstojnika.

Zahtevo prav razumemo samo kot prepoved, da bi bil cerkveni predstojnik mož, ki je bil drugič ali celo večkrat poročen, ne glede na to, ali se je poročil, ker je vdovel ali pa se s prejšnjo ženo razšel in poročil z drugo. Vendar je treba to trditev natančneje pojasniti.

Pisatelj gotovo ne misli na monogamni zakon, a zakon, ko bi mož imel zunaj njega nedovoljena razmerja z drugimi ženskami. Če bi pisatelj to mislil, bi se drugače izrazil.

Zanesljivo bi uporabil besedo prešuštvo, torej cerkveni predstojnik ne more biti moški, ki je sicer poročen, a živi v prešuštvu z drugimi.

Prav tako tudi ne prepoveduje zakona vdovcu, čeprav sta bila takrat celo pri poganih v visoki časti moški ali ženska, ki se po smrti svojega zakonskega partnerja nista poročila. O takih beremo pohvale celo na nagrobnikih.²⁸ Vendar je že Pavel v svojih pismih dovoljeval vdovam ponoven zakon (prim. 1 Kor 7,39). *Past.* pa mladim vdovam celo svetuje zakon (prim. 1 Tim 5,14—15), zato bi bilo čudno, da bi ga ovdovelemu cerkvenemu predstojniku odrekal, čeprav mnogi Pavla tako razumejo, da navadnim ljudem dovoljuje ponovni zakon po smrti zakonskega partnerja, cerkvenim predstojnikom pa ga prepoveduje. To mnenje je osvojila pravoslavna Cerkev, ko vdovelim duhovnikom prepoveduje ponoven zakon, vendar taka razlaga nasprotuje tako 1 Kor 7,39 kakor 1 Tim 5,14—15. Pavel ne dela nobene razlike, zato se sme v smislu njegovega nauka tudi vdovel cerkveni predstojnik ponovno poročiti.

Potemtakem zahtevajo, naj bo cerkveni predstojnik mož ene žene, najbolje razumemo kot prepoved, da bi ločen, pa ponovno poročen moški mogel biti cerkveni predstojnik. Prepovedana je torej ločitev in ponovna poroka. To se tudi popolnoma ujema s Kristusovim naukom o zakonu (prim. Mr 20,2—12 in vzp.). *Past.* zahtevajo od cerkvenega predstojnika, da je samo enkrat poročen, razen če je vdovel, in da živi v urejenem monogamnem zakonu.

Trezen — nefálíos. To besedo uporabljajo samo *past.* v Novi zavezi (1 Tim 3,2.11; Tit 2,2), vendar ne v smislu zmeren v pijači. To nagnjenje je označeno drugače: ne pijanec (1 Tim 3,3a; Tit 1,6d), ne vdan obilnemu vinu (1 Tim 3,8c). Tu ima beseda prenesen, duhoven pomen. Mišljen je človek, ki je preudaren v svojih sodbah, izjavah, govorjenju. Nikdar ne pretirava. Ni črnogled in ne pretiran optimist, temveč uravnovešen, stvaren, umirjen. Ni zanesenjak, sanjač, fantast, temveč stvaren, razsoden, pameten. Ne da se zbegati in tudi nad seboj nikoli ne zgubi oblasti.

Razumen — sófron. Prav tako samo v *past.* v Novi zavezi. Ni mišljen bister, duhovit, inteligenten človek, temveč preudaren, pameten, razumevajoč. Tak je lahko celo nepismen človek. Njegova veličina je bolj v njegovem srcu kot v glavi. Beseda dopolnjuje besedo »trezen«.

Dostojen — kósmios, pravzaprav urejen. Kósmios je nasprotje od kaos — zmeda, nered. To je človek, ki je notranje urejen. Svojo urejenost kaže navzven v dostojnem obnašanju, oblačenju, govorjenju.

Gostoljuben — filóksenos. Gostoljubnost je značilnost vzhodnjaškega človeka. Pavel zahteva gostoljubnost v Rim 12,13; *past.* pa posebno od cerkvenih predstojnikov. To je bil čas popotnih misijonarjev in on je moral biti prvi, ki jim je odprl vrata svoje hiše, jih postregel in prenočil. Potrebne naj obdari z darovi, ki se zbirajo pri bogoslužju. Seveda so se pojavljale tudi zlorabe. Pred zlorabo gostoljubnosti svari že Nauk dvanaajstarih (Didache) in pove, po čem je mogoče prepoznati pravega apostola od lažnega.

Sposoben za poučevanje — didaktikós. Spet samo v *past.* (tu in še v 2 Tim 2,24) v Novi zavezi. Čeprav predstojnik ni bil vedno tudi učitelj (1 Tim 5,17), je bil voditelj bogoslužnega občestva (prim. Apd 13,15), zato se je njegova sposobnost za poučevanje kazala v tem, da je znal sam povedati primerno besedo oziroma, da je znal najti primerne besede, ki je na zboru povedal ljudem primerno besedo. Vsekakor je moral imeti predstojnik posluš za poučevanje in vernikom omogočati potrebno versko izobrazbo. Če pa odmislimo bogoslužni shod, pomeni »sposoben za poučevanje« znati bližnjemu prav svétovati, ga voditi in mu biti opora v negotovosti, zbežanosti, nesreči.

Ne pijanec — pároinos. Pri darovanju so prinesli tudi vino k oltarju. Če je od daritve in ljubezenske pojedine preostalo, so ga razdelili med seboj. Tako se je predstojniku nudila priložnost za prekmerno uživanje vina. Ker je v tem smislu tudi o diakonih rečeno, »naj ne bodo vdani obilnemu vinu« (v. 8c), sklepamo, da so bili dejavni oblikovalci bogoslužja.

Ne prepirljiv — ámahos. Prepiri so bili sopotniki Cerkve (prim. Jak 4,1). Kjerkoli Bog gradi Cerkev, hudič gradi zraven kapelo (M. Luter). Zasledimo jih povsod, ne le v Korintu, kjer so stranke razdvajale Cerkev (prim. 1 Kor 1,10—16), tudi iz poročila egiptskega cerkvenega reda (okrog 250) zvemo, da so se tam priložnostno v nemali prepiri na ljubezenskih gostijah, ker pravi »če povabljeni jedo, naj v miru jedo, ne v prepiru«. ²⁹ Prepiri so se v nemali zaradi nauka (prim. 2 Jn 9—11) ali reda v Cerkvi (1 Kor 11,13—14), vendar ti ne vodijo nikamor. Spore je treba reševati umirjeno, spoštljivo in prepričljivo, »če pa se kdo po vsem tem še misli prepirati, mi nimamo take navade, pa tudi božje Cerkve ne« (1 Kor 11,16). Ta Pavlov svet velja posebno za cerkvene predstojnike in če tako še ne gre, potem je treba prepirljivca pustiti pri miru, se od njega umakniti in »ne sprejeti v hišo in ga tudi ne pozdravljati« (2 Jn 10). V osamljenosti bo morda šel vase, razmišljal in uvidel svojo zmoto. Prav to pomenijo tudi Jezusove besede, »naj ti bo kakor pogan in cestnik« (Mt 18,17).

Ne lakomen — afilárgyros. Zbiranje darov pri bogoslužju je bilo lahko povod za to pregreho. Prekleta lakota po zlatu (Horac), je lahko premotila tudi cerkvenega predstojnika, zato se ji mora upreti. Ker v tem smislu pravi za diakone, »naj ne bodo željni umazanega dobička« (v. 8d), to pomeni, naj poleg diakonske službe ne opravljajo še druge, morda umazane in dobičkanosne službe, obrti ali posla, lahko pa tudi, naj ne izkoriščajo diakonske službe v svoje osebno dobro in se bogatijo z darovi, ki jih dobiva cerkvena občina.

Svoji hiši mora biti dober gospodar — proístámenos, kar pomeni pravzaprav *predstojnik*. Urejeno družinsko življenje cerkvenega predstojnika bo veliko pripomoglo k uspešnemu vodenju cerkvene občine. K takemu življenju pa sodi njegovo urejeno zakonsko življenje (prim. v. 2c), dobro vzgojeni otroci (Tit 1,6c-d) in trden gospodarski položaj njegove domačije. Samo če zna držati red v lastni hiši, ga bo zmožen tudi v Cerkvi (v. 5).

Ne sme biti novokrščenec — neófitos. Zahteva kaže, da je imela Cerkev že bogate izkušnje za seboj. To kaže tudi na poznejši nastanek *past*. Predstojnik mora biti utrjen v veri in krščanskem življenju. Novokrščenec pa to še ni bil, posebno če je bil kristjan iz poganstva, kajti pri poganih je bilo moralno življenje zelo razrvano. Predstojnik pa prav zato, ker je predstojnik, ne sme dajati slabega zgleda. Najbolj nevarno je za novokrščenca, da se prevzame zaradi visoke službe, ki mu je zaupana, kar pomeni »pasti v hudičevo obsodbo«. *Damaščanski spis* 4,17 govori o treh mrežah, ki jih nastavlja hudič: nečistost, bogastvo in skrunitev svetišča (odpad). ³⁰ Tem mrežam pa neutrjeni novokrščenec lahko hitro zapade.

V drugem seznamu nadzorniških kreposti (Tit 1,6—9) sta pomembni zahtevi, ki določata pastirske dolžnosti nadzornika: držati »se mora zanesljive besede« (v. 9a) in biti mora »zmožen, da bo z zdravim naukom opominjal in prepričeval tiste, ki ugovarjajo« (prim. v.9b). Prvo se nanaša na bogoslužje. *Beseda* pomeni vse, kar so oznanjali pri bogoslužju. To je naše besedno bogoslužje; drugo pa nauk, ki ga morajo osvojiti pripravniki na krst (katehumeni). Ni pa nič rečeno, da mora sam to opravljati, temveč da mora poskrbeti, da se bo oznanjal apostolski nauk in da bodo pripravniki na krst zadostno poučeni o krščanskih resnicah. To jasno spričuje, da je bil nadzornik najprej pastir, včasih pa tudi učitelj (prim. 1 Tim 5,17).

Navedene kreposti pa niso sad osebne predstojnikove prizadevnosti, temveč so navzven izpričana moč delovanja božje milosti v njem. Čeprav gre pretežno za obče človeške kreposti, so te uresničljive samo ob podpori božje milosti, ki deluje v opravičenem človeku. To posebno izraža krepost *dobrotljiv* — filágathos (Tit 1,8b), namreč ne po naravi dobrosrčen, temveč zavzet za vse, kar je dobrega in koristnega za zveličanje. K temu pa ga more spodbujati samo božja milost, zato je ta tudi najbolj učinkovit pripomoček za udejanjenje teh kreposti.

Povzetek: Francè Rozman, Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb

Pastoralna pisma so jezikovna in vsebinska enota v zbirki Pavlovih pisem (*Corpus Paulinum*). V njih je tolikšen teološki premik od Pavlovih pisem, da Pavel ne more biti njihov avtor, čeprav njegovega deleža ni mogoče zanikati. Težko bi bil Pavel pisal tako različno, četudi bi bil razpravljajal o drugačni problematiki kot v prejšnjih pismih. Pisma je napisal nepoznan kristan, ki Pavla osebno ni poznal in tudi ni bil njegov učenec, pač pa navdušen nad Pavlovim naukom. Ko je pisal v Pavlovo ime, je pismom pridobil veljavo in omogočil, da je Pavel spregovoril verskim potrebam njegove dobe. Njihovo glavno sporočilo je ohraniti zvestobo apostolskemu izročilu in se ustavljati verskim zmotam.

Za to mora skrbeti predstojnik cerkvene občine. Ta se zdaj imenuje nadzornik (episkopos), zdaj starešine (presbyteroi), zato mislimo, da sta to sinonima za isto službo. Poleg njegove službe je bila še služba diakonov in služba vdov, verjetno pa tudi diakonis. Za nosilce cerkvenih služb, posebno za nadzornika in diakone, zahtevajo pastoralna pisma ustrezne kreposti (1 Tim 3,2—7; Tit 1,6—9; 1 Tim 3,8—12). Te so navidezno obče človeške in nanizane po zgledu helenističnih seznamov kreposti za zdravnike in oblastnike, vendar vsebujejo tudi zahteve, ki razkrivajo temeljne dolžnosti predstojnika cerkvene občine: skrbeti mora za oznanjevanje božje besede in za verski pouk katehumenov. Tako niso več samo obče človeške, ampak tudi verske in ne uresničljive samo po človeškem prizadevanju, ampak tudi po delovanju božje milosti v opravičenem človeku. Kreposti so navzven izražena moč božje milosti.

Summary: France Rozman, Pastoral Letters and Necessary Virtues of Bearers of Ecclesiastical Offices

With respect to their language and contents, pastoral letters are a unit within the collection of Paul's letters (*Corpus Paulinum*). Theologically, they differ from Paul's letters to such an extent that St. Paul cannot be their author though they were certainly influenced by him. The letters were written by an unknown Christian, who was neither personally acquainted with Paul nor his disciple but who admired Paul's teachings. When he wrote in Paul's name, the letters gained prestige and Paul somehow spoke for the religious needs of the author's time. The main message of pastoral letters is to remain faithful to Apostolic tradition and to withstand heresies.

This had to be attended to by the head of the parish. He is sometimes called overseer (episkopos) and at other occasions elder (presbyteros), therefore both expressions are probably synonymous. In addition to his office there also existed the offices of deacons and widows and probably of deaconesses. Bearers of ecclesiastical offices are required to have appropriate virtues (1 Tim 3.2-7; Tit 1.6-9; 1 Tim 3.8-12). These apparently general human virtues, which are modelled on Hellenistic lists of virtues for physicians and rulers, also contain requirements that belong to the basic duties of the heads of the parishes: he must propagate God's word and provide for the religious instruction of the catechumens. Thus these virtues are not only general human virtues but also religious virtues that are not based on purely human endeavours but also on the action of Divine grace in justified Man. Virtues are an outward expression of the strength of Divine grace.

¹ Prim. Joachim Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD Band 9, Vandendoek & Ruprecht in Göttingen 1981, 4; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁷1973, 326; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, *Handbuch zum Neuen Testament* 13, Tübingen ⁴1966, 2.

² Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau ⁶1973, 515; Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1969, 23.

³ W. G. Kümmel razvršča glede na vprašanje Pavlovega avtorstva biblične strokovnjake v tri skupine: v tiste, ki zanikajo Pavlovo avtorstvo (Brox, Dibelius-Cozelmann, Gealy; Fuller, Goodspeed, Jülicher-Fascher, Klijn, Marxsen, Schelke, von Campenhausen, Bultmann, Schweizer, Kasch, Müller-Bardorf, Wegenast, Allan, Hanson, Strobel, Hegemann); tiste, ki sicer izpodbijajo Pavlovo avtorstvo *past.*, vendar bolj ali manj previdno priznavajo v njih pristne Pavlove odlomke (Easton, E. F. Scott; Appel, Goguel, Heard, Henshaw, McNeile-Williams, Sparks; P. N. Harrison, Falconer, Michel, Schmithals) in tiste, ki so prepričani, da izhajajo *past.* neposredno ali vsaj posredno od Pavla (Holtz, Kelly, Jeremias, Schlater, Spicq; Albertz, Cerfaux v Robert-Feuilletovem Uvodu v Novo zavezo, Feine-Behm, Guthrie, Harrington, E. F. Harison, Meinertz, Michaelis, Wikenhauser, de Zwaan, Metzger, Binder, O. Roller, E. E. Elis, L. Goppelt, Schmid, B. Rigaux). Razvrstitev kaže, da je še vedno največ njih, ki priznavajo Pavlovo avtorstvo *past.* (prim. W. G. Kümmel, n. d., 327, op. 8, 9, 10).

⁴ Za njim to ponavljajo: Hieronim (De vir.), Teodoret (H. E. II 2) in drugi (prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 520).

⁵ Apd so edina svetopisemska knjiga z nedokončanim koncem. Iz njih ne vzemo, kako se je končal sodni postopek proti Pavlu v Rimu oziroma če se je sploh začel in kako se je končalo Pavlovo življenje; to je čudno, ker posvečajo Pavlu kar 16 poglavij. Ker od vseh svetopisemskih knjig najbolj natančno popisujejo njegovo življenje in misijonska potovanja, bi pričakovali, da bodo omenila tudi njegov konec.

⁶ Prim. J. Jeremias, n. d., 51/52.

⁷ Pri polaganju rok je treba razlikovati med *dotikom rok*, kar je naklanjalo ozdravljenje (Mr 6,5), blagoslov (Mr 10,16), podeljevanje Duha po krstu (Apd 8,17; 19,6) in *krepko položitev obeh rok* na glavo, kar je pomenilo podelitev polnomočja za oznanjevanje evangelija (Apd 13,3) in opolnomočenje pri daritvah. O takem polaganju rok pripovedujejo v Novi zavezi samo Apd in *past.*

⁸ Prim. N. Brox, n. d., 43.

⁹ Vsi proučevalci *past.* se ukvarjajo z vprašanjem razmerja med nadzornikom (episkopos) in starešinami (presbyteroi), čeprav različno rešujejo to vprašanje. Vsekakor ni mogoče nadzornika pojmovati v smislu monarhičnega episkopata. To bi pomenilo vnašati cerkveno ureditev 2. st. nazaj v *past.* (prim. M. Dibelius, n. d., 46/47).

¹⁰ J. Jeremias misli, da zato dve službi, ker *past.* sploh ne poznajo starešin (presbiterjev). Kadarkoli govorijo o njih, mislijo na stare moške, starčke, za katere mora cerkvena občina tako skrbeti, kot mora skrbeti za vdove (prim. I Tim 5,9—16). Ker takoj za tem v I Tim 5,17 govori o starešinah, so ti starešine v smislu sobesedila le stari možje, kakor so v predhodnem odlomku mišljene stare žene, vdove. Tudi v I Tim 3 se seznam kreposti nanaša samo na nadzornika (škofa) in služabnike (diakone). Ker tudi Pavel v svojih pismih nikjer ne omenja starešin, sklepa, da te službe v Pavlovi dobi in dobi *past.* sploh ni bilo. Bila je samo služba nadzornika (škofa) in služba služabnikov (diakonov), kar se ujema s Flp 1,1 (prim. J. Jeremias, n. d., 41).

¹¹ Prim. O. Knoch, *1. und 2. Timotheusbriefe, Titusbrieft, Die neue Echter Bibel*, Echter Verlag Würzburg 1988, 13. S tem soglašajo predvsem zagovorniki fragmentarne teorije in tisti, ki zanikajo Pavlovo avtorstvo (prim. N. Brox, n. d., 58).

¹² Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 521; N. Brox, n. d., 47.

^{12a} A. Schlater, *Die Kirche der Griechen*, 15. Tu navaja seznam nad 70 dobesednih stikov *passt.* s Pavlovi mi (prim. N. Brox, n. d., 67).

¹³ O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, BWENT, 4. Šesto nadaljevanje (1933); navaja W. G. Kümmel, n. d., 329.

¹⁴ Prim. J. Jeremias, n. d., 6.

¹⁵ Prim. J. Jeremias, n. d., 9/10.

¹⁶ Prim. Udo Borse, *1. in 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, Stuttgart, *der Kleiner Kommentar Neues Testaments 13*, Stuttgart 1985, 12—14; N. Brox, n. d., 60—66.

¹⁷ Prva krščanska občestva so se zbirala po hišah. Bila so prava hišna občestva (Hausgemeinde). Takrat še ni bilo cerkva kot danes. Zato je bilo samoumevno, da je morala biti hiša, ki je gostila kristjane, versko in moralno neoporečna, sicer se ne bi zbirali v njej.

¹⁸ Gottfried Holtz to pojasnjuje s širjenjem Cerkve v helenistični svet. Tam je bil episkopos uradnik, upravnik, računovodja itd. Vse to je moral biti tudi predstojnik cerkvene občine. On je moral biti najprej v svoji hiši dober gospodar (I Tim 3,4). Tak je moral biti tudi cerkveni občini. Poskrbeti je moral, kje se bo sestajala, kje bo dobila potrebno za bogoslužje in vzdrževanje revežev, nekako tako, kot še danes predstojnik novo ustanovljene misijonske postaje večkrat skrbi za njen gmotni obstoj, ne le njen duhovni razvoj (prim. *Die Pastoralbriefe, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Evangelische Verlaganstalt Berlin 1986, 80/81).

¹⁹ Navaja J. Jeremias, n. d., 23.

²⁰ Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament, NTD Ergänzungsreihe 2*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1989, 97.

²¹ J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 1954, 202; navaja G. Holtz, n. d., 85; K. H. Schelke, *Femmes dans la Bible*, Haguena 1980, 80—83.

²² Prim. G. Holtz, n. d., 85.

²³ Navaja G. Holtz, n. d., 87.

²⁴ M. Dibelius navaja primere iz grške književnosti, npr. zahteve, ki jih Sokrat postavlja oblastnikom pri Ksenofonu in predstavitev idealnega »gosпода« v Ksenofonovi Kiropediji I 6, 26; prim. *Die Pastoralbriefe, Handbuch zum Neuen Testament* 13, ⁴1966, 41.

²⁵ Prim. G. Holtz, n. d., 80; Joseph Reuss, *Der erste Brief an Timotheus*, Patmos Verlag Düsseldorf 1963, 47.

²⁶ Anepileptos ni isto kot anékletos. Medtem ko anenkletos lahko prevedemo »brez graje« (prim. Tit 1,6a.7b), pomeni anepilepton (1 Tim 3,2a) vse tisto, kar naredi človeka, da je na dobrem glasu. To so kreposti, ki sodijo popolni podobi duhovniške osebnosti (Pfarrspiegel).

²⁷ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Sp. 517; navaja G. Holtz, n. d., 76.

²⁸ Prim. M. Dibelius, n. d., 43.

²⁹ Prim. G. Holtz, n. d., 77, op. 105.

³⁰ Navaja J. Jeremias, n. d., 25.

Jože Plevnik

Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom

1. Ozadje

Biblicisti na splošno priznavajo 1. Tesaloničanom kot prvo od vseh ohranjenih Pavlovih pisem.¹ Po njihovem mnenju ga je apostol napisal kmalu potem, ko je prinesel evangelij v mesto Tesaloniko, danes Solun. Pavel je prispel v to obalno mesto, povezano z Via Egnatia z vzhodom in zahodom, iz Filipov v Makedoniji, kjer je prvič oznanjeval evangelij na grški celini. Ko se je od tam umaknil zaradi preganjanja, je prišel v Solun. Tu je deloval verjetno le nekaj mesecev in med tem časom ustanovil solunsko cerkveno skupnico. Nato je moral spet proč zaradi ponovne nevarnosti in preganjanja. Apostol je po vsej verjetnosti pisal pričujoče pismo iz Korinta, potem ko se je Timotej, katerega je bil poslal v Solun iz Aten, vrnil z veselo novico, da so tamkajšnji verniki ne samo vztrajali v veri in ostali zvesti Pavlu, ampak so celo na lastno roko začeli v okolici oznanjevati Kristusov evangelij. Pavlovo prvo pismo Tesaloničanom je zelo spodbudno.

V Apostolskih delih lahko beremo, da je Pavel tudi v Solunu začel oznanjevati Kristusa v judovski shodnici. Arheološki viri pa o kaki judovski shodnici v tem mestu nič ne poročajo. Toda Soluna še niso natančno raziskali, tako da tudi ta molk ne pomeni veliko. Pavlova izjava v 1. Tes 1,9 vsekakor omenja, da so se Solunčani obrnili od malikov k živemu Bogu.

Kakšne vere so bili Solunčani, preden so postali kristjani, in iz katerih slojev so bili, je težko reči. Solun je ustanovil Aleksander Veliki leta 31 pr. Kr. Rimljani ga niso porušili, pač pa so mu pridali provincialno ozadje. Ker je Solun sodeloval z Oktavianom v državni vojni (leta 42 pr. Kr.), mu je podelil pravico prostega mesta in poleg tega še vrsto drugih pravic: krajevno avtonomijo, oprostitev vojaškega davka, pravico kovati svoje novce, ugodne davčne olajšave.² Mesto je imelo tradicionalno civilno oblast, ljudsko zbornico, mestni svet, župane, blagajnika itd. V Solunu je tudi imel svojo upravo rimski prokonzul za Makedonijo.

Izkopanine pričajo o obsežnem templju boginje Rome in o duhovščini.³ C. Edson domneva, da se je ta kult začel po Oktavianovi zmagi.⁴ Občinski možje so sodelovali z rimsko oblastjo in se udeleževali cesarskega bogoslužja, ker je imel cesar božanski naslov. Arheološke izkapanine pričajo, da so v Solunu kovali novce, ki so imeli podobo Julija Cezarja in Avgusta.

Kakor v drugih grških mestih, je bilo tudi v Solunu razširjeno češčenje Serapisa in Dionizija. Možno je, da je bil tudi ta obred vključen v uradno državno vero. Novci kažejo, da je bilo češčenje Kabirusa še najbolj značilna vera v Solunu. V tem mestu je ta verska struja čistila le enega junaka in je bila verjetno vključena v državno vero.

I Tesaloničanom nam pove, da je imel v cerkvi nejudovski element večino.⁵ Prebivalstvo je bilo pretežno grško, ker so Makedonci že zdavnaj prevzeli grški jezik.⁶ Prvotno je bilo mesto polno Makedoncev in grških prišlecev. Pozneje, s prihodom rimskih legij, so tja prišli tudi Rimljani iz Italije, in poleg njih tudi Kelti in druge manjšine.

Na začetek krščanstva v Solunu lahko sklepamo iz I Tesaloničanom in iz Apd 15,1—15. Danes mnogi biblicisti dvomijo, da apostolska dela natančno poročajo o dogodkih tistega obdobja, toda ta kritika ni zmeraj zadosti utemeljena. Poročili o Pavlovem misijonu v Solunu se bistveno strinjata, le da apostol omenja Timoteja, Luka pa Silasa. Kummel ne sodi to za nezdružljivo. Poleg tega Apd omenjajo, da je začel Pavel oznanjati evangelij v shodnici, medtem ko apostol molči o tem.

Težko je dognati, kakšna je bila komuniteta v Solunu, koliko je bilo v njej vernikov iz višjih slojev. Apd vsekakor omenjajo, da je bilo med verniki tudi nekaj žená iz višjih slojev (Apd 17,4). Jewett domneva, da je bila večina vernikov iz nižjih slojev, iz neodvisnih obrtnikov in malih trgovcev, ki so nekoliko občutili gospodarsko pomanjkanje in versko osamelost. Toda mesto je gospodarsko sorazmerno dobro uspevalo s svojimi stiki prek luke in glavne ceste.

Ko se je Timotej vrnil z veselim sporočilom, da je tamkajšnja Cerkev vzdržala pod preganjanjem, je Pavel napisal pričujoče pismo, v katerem spodbuja vernike in odgovarja na razna vprašanja, ki so jih ti imeli glede krščanskega življenja in dokončne izpolnitve.⁷

I Tesaloničanom je takó najstarejši dokument, ki obravnava dokončno izpolnitev. Pismo izraža apostolovo dojemanje božje skrivnosti, božjega odrešilnega dela v Kristusu. Govori o božjem Sinu, o dokončnem cilju vernikov, o prihodnjem prihodu božjega Sina na koncu veka ter o Pavlovi vlogi pri vsem tem.⁸

I Tesaloničanom ni uvod v vero, kajti apostol je že položil temelje vere. Tukaj se Pavel sklicuje na to spoznanje, ga potrjuje ter osvetljuje. Namen pisma je vernike okrepčati v njihovem upanju, ki je uprto v prihod ob koncu veka in sloni na velikonočnih dogodkih. Vse te postavbe so temeljne za vernikovo razumevanje dokončne odrešitve. V I Tes 1,9—10 apostol opisuje spreobrnjenje Solunčanov, kako so začeli verovati v pravega in edinega Boga, da je ta svojega Sina obudil od mrtvih in da bo božji Sin spet prišel iz nebes.⁹

2. Pavlovo spreobrnjenje

Pričujoče pismo izžareva nadaljevanje in spremembo Pavlove vere. Apostol ni opustil vere v enega Boga, Stvarnika, Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Toda apostolovo razumevanje Boga se je poglobilo in spremenilo ob spoznanju Kristusa, Božjega Sina. Pavel se izrecno sklicuje na to v Gal 1,16 in v I Tes 2,4—6. Na srečanje s Kristusom v Damasku gleda kot na vir svojega apostolskega pooblastila. Ta dogodek je tudi začetek njegovega razmerja z Bogom prek Kristusa in okvir za novo gledanje ter vrednotenje (Gal 2,16—21; 3,23—4,7; 6,14—16; Flp 3,2—21).¹⁰

Pavel se sklicuje na svoj apostolski poklic, da je apostol narodov. Od takrat naprej je oznanjeval, da je Jezus Božji Sin in da po veri v tega prihaja odrešenje. Poudarja, da je bil vseskozi zvest svojemu poslanstvu. I Tes 2,4 izjavlja: »Tako oznanjamo, kakor nas je imel Bog za vredne, da nam zaupa evangelij: pri tem pa ne skušamo ugajati ljudem, ampak Bogu, ki preizkuša naša srca.«

3. Pavlovo sklicevanje na Boga

To novo spoznanje Boga v Kristusu se zrcali v Pavlovem naslovnem besedilu, v njegovih molitvah za Solunčane in tedaj, ko jih hvali, da so se spreobrnil. Cerkev, kateri pošilja pričujoče pismo, je »v Bogu Očetu in v Gospodu Jezusu Kristusu« (1,1). Apostol ima vse vernike v spominu »pred Bogom in našim Očetom« (1,3). Ko se spominja njihove spreobrnitve, omenja Boga, Očeta Jezusa Kristusa, ki je obudil svojega Sina od mrtvih (1,9—10).

Za apostola je ta odnos med Bogom Očetom in njegovim Sinom nekaj čisto posebnega. To je razvidno iz njegovih poznejših pisem, a tudi iz vlog, ki jih v tem pismu pripisuje božjemu Sinu. Zanj je Božji Sin vstali in poveljani Kristus, ki je zdaj v nebesih in ga pričakujemo ob koncu veka za odrešenje in za sodbo (1,3; 4,13—5,11). Verniki bivajo »v Bogu Očetu« in »v Gospodu Jezusu Kristusu«. Božji Sin je skrivnostno navzoč pri Pavlovem oznanjevanju evangelija (2,6). Umrli kakor tudi živi verniki (4,16; 5,9—10) spadajo v Kristusovo področje in upajo na Kristusa (1,3; 2,19—20). Apostol izraža globoko željo, da bi mu »sam Bog in naš Oče« utrl pot nazaj k njim. Tudi moli, da bi bila srca vernikov neoporečna v svetosti »pred Bogom in našim Očetom, ko pride Jezus z vsemi svojimi svetimi« (3,13).

4. Pričakovanje o dokončni izpolnitvi

Pavlovo upanje je usmerjeno na Kristusa, bolj natančno, na Kristusov prihod ob koncu tega veka. O tem je apostol že govoril Solunčanom, ko jim je bil prinesel evangelij, to upanje pa je zdaj sestavni del njihovega krščanskega življenja. Ravno v tem pismu Pavel pogosto omenja dokončno izpolnitev (1,3.10; 2,19; 3,13; 4,13—5,11.33). Pavel živi za ta poslednji dan in ga pričakuje z velikim hrepenenjem, čeprav ne brez zaskrbljenosti, da bi bili verniki tisti dan neoporečni pred Bogom.

Apostol izraža svoje najgloblje prepričanje in hrepenenje v molitvah. Bogu se zahvaljuje, da so se verniki »vztrajno oklepali upanja v našega Gospoda Jezusa Kristusa« (1,3). Vera v enega Boga vključuje upanje v Gospoda Jezusa Kristusa, kakor je razvidno iz 1,10, kjer Pavel omenja, kako so Solunčani od spreobrnjenja naprej pričakovali iz nebes Božjega Sina, »ki nas rešuje pred prihodnjo jezo« (1,10). Obrnitev k Bogu takó pomeni tudi usmerjenje na Kristusa, pričakovanje Kristusovega prihoda na koncu tega veka. Sedanje skrito življenje v Kristusu se bo spremenilo v javno združenje z njim, ko se bodo ob njegovem prihodu zgnili okoli njega za vselej. To je dejansko višek njihovega življenja v Kristusu, kakor je razvidno iz 2,19—20, kjer Pavel zagotavlja z besedami: »Zakaj kdo je naše upanje in naše veselje in venec slave, s katerim bi se lahko ponašali pred našim Gospodom Jezusom ob njegovem prihodu, če ne prav vi? Vsi ste namreč naša slava in naše veselje.« S temi besedami je apostol nakazal, da je namen njegovega prizadevanja privedi solunsko Cerkev do dokončne gloriije in radostnega in srečnega združenja z Gospodom za vselej. Takrat, ko bodo prišli v slavo vstalega Kristusa za vselej, bo tudi on dobil svoje zadoščenje. Ne želi si ničesar drugega kakor to, da bi bili združeni s Kristusom.¹¹

Ko Pavel drugič v tem pismu v molitvi priporoča Solunčane Bogu, prosi, da bi bili ti ob Gospodovem prihodu neoporečni v svetosti pred Bogom. Namen tukaj ni mirno uživanje božjega odrešenja v sedanjosti, pač pa priprava na dokončno vključenje v Jezusovo občestvo. To misel Pavel ponovno izjavlja v 5,23—24, ko pravi: »Sam Bog miru pa naj vas posveti, da boste popolni. Vse, kar je vašega, duh, duša in telo, pa naj se ohrani neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus. Bog, ki vas kliče, je zvest in bo to izpolnil.«

Doseg večnega življenja s Kristusom terja odgovorno življenje v sedanjosti. Apostol se trudi, da bi bili Solunčani neoporečni in sveti pred Gospodom. Prosi za božjo pomoč in spodbuja vernike in jim obljublja božjo pomoč. »Bog nas ni namenil za jezo, ampak

za zveličanje« (5,9). Verniki naj črpajo upanje iz vsega tega in si medsebojno pomagajo k dobremu.

Kristusov prihod je pglavitni del Pavlovega upanja.¹² Kako zelo mu je v mislih, je razvidno že iz tega, da ta dogodek tolikokrat omenja v pričujočem pismu, da moli za vernike, jih spodbuja in jih na to pripravlja. Toda šele od 4,13 naprej ga postavlja v sredo svojega izvajanja. Tukaj sta dva zaokrožena odlomka, 4,13—18 in 5,1—11, v katerih apostol na široko obravnava poslednje stvari in odgovarja na nekatera vprašanja, ki so mu jih verniki zastavili prek Timoteja. V prvem odstavku razpravlja o navzočnosti umrlih vernikov ob Gospodovem prihodu, v drugem pa odgovarja na vprašanje, kdaj bo napočil Gospodov dan.

5. 1 Tes 4,13—18: Povzetje umrlih v nebo

Tukaj skuša apostol odstraniti nevednost vernikov glede udeležbe umrlih ob Gospodovem prihodu. Hoče razpršiti žalost, ki je legla kakor megla nad cerkveno občestvo v Solunu ob prepričanju, da je smrt onemogočila udeležbo teh vernikov ob Gospodovem prihodu. V 14. vrstici jim dokazuje, da ni tako. Na podlagi velikonočnih dogodkov jim zagotavlja: »Če namreč verujemo, da je Jezus umrl in vstal, moramo prav tako verovati, da bo Bog pridružil Jezusu tiste, ki so umrli v veri vanj.« Novi slovenski prevod je na tem mestu nekoliko ohlapen. Dopolnuje in poravnava besedilo, ki je nekako obotavljivo in se lovi za Pavlovo mislijo. Malo bliže prvotnemu besedilu lahko prevedemo takole. »Če pač verujemo, da je Jezus umrl in vstal, potem tudi, da bo Bog z njim popeljal (pred svoje obličje) tiste, ki so umrli z Jezusom.« Ta izjava potrjuje vzporednost med velikonočnimi dogodki, ki nam jih vera odkriva, in pa dokončno izpolnitvijo na koncu veka. Pavel v svojih pismih pogosto uporablja tako dokazovanje. Zanj je velikonočni dogodek podlaga in vzorec za pričakovano izpolnitev. To, kar se je zgodilo z Jezusom, objema vse, ki se bodo njemu pridružili.

V pričujoči trditvi lahko zasledimo vrsto miselnih presledkov. V prvi polovici tega vzporedja je osebek Jezus (Jezus je umrl in vstal), medtem ko je v drugi polovici osebek Bog (Bog bo z njim popeljal). V prvi polovici Pavel omenja vstajenje (Jezus je vstal), v drugi pa, da bo Bog popeljal umrle z Jezusom. *Terminus a quo* kakor tudi *terminus ad quem*, od kod in kam (Bog vodi), nista izrecno omenjena, toda Pavlu in vernikom je to dobro poznano. Vsekakor pa nam to pojasnjuje Pavlova izjava v 2 Kor 4,14, kjer pravi: »Vemo namreč, da bo tisti, ki je obudil Gospoda Jezusa, tudi nas obudil z Jezusom in hkrati z vami postavil predse.« Tukaj lahko opazimo isti vztrajni poudarek, da je vera vir spoznanja, isto umevanje, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih, in isto omenjanje božjega vodstva. Toda v primerjavi s 1 Tes 4,14 vsebuje pričujoča izjava doslednejšo vzporednost, kajti v obeh polovicah Pavel omenja vstajenje od mrtvih, potem *terminum a quo*, ki je smrt (naznačena v vstajenju od mrtvih — *egeirei*), in pa *terminum ad quem*, bivanje pred božjim obličjem (*parastései*). Bog bo namreč dvignil apostola od mrtvih in ga posadil predse. Tukaj gre Pavlu za *terminum ad quem*, to je, da bo tudi on sam, kljub svoji smrti, konec koncev le postavljen kakor Korinčani pred božje obličje. Nasprotno pa mu gre v 1 Tes 4,14 za prenos umrlih pred božje obličje, ko poudarja: Bog jih bo kljub njihovi smrti popeljal predse.

V 4,15—18 apostol pojasnjuje, kako se bo to zgodilo. V vrstici 15 pravi na podlagi Jezusove izjave (*en lógo kyriou*), a v svojih besedah, da tisti verniki, ki bodo ostali živi do Gospodovega prihoda, ne bodo imeli nobene prednosti pred umrliimi. V naslednjih stavkih pa Pavel podaja to splošno izjavo z apokaliptičnimi podobami in motivi ter predstavlja, kako bodo ravno umrli verniki sodeležni Gospodovega prihoda, na katerega so prav kakor drugi čakali. Na tem mestu apostol pravi naslednje: »Zakaj sam Gospod bo ob povelju, ob nadangelskem glasu in ob trobenti stopil iz neba, nato bodo najprej vstali tisti, ki so umrli v Kristusu, potem šele bomo mi, ki bomo ostali živi, skupaj

z njimi odneseni na oblakih v višavo Gospodu naproti, in tako bomo na vekomaj z Gospodom. «Apostol vztraja pri predstavi, da bodo najprej umrli vstali, potem šele bodo vsi povzdignjeni v višave.

Prvi in poglavitni namen tega prizora je, da nakaže, kako bodo tudi umrli mogli biti sodeležni poslednjega srečanja z Gospodom. Toda Pavel je malo širše orisal Gospodov prihod iz nebes. Tri podobe: povelje, nadangelov glas in trobenje božje trobente spadajo med apokaliptične slike in motive, prek katerih je judovsko izročilo upodabljalo božje prikazovanje (teofanijo). Povelje ob Gospodovem prihodu ima tukaj isti pomen kakor hebrejska beseda *gā'ar*. To nam daje vedeti, da prihaja povelje ali od Boga ali od Gospoda, ki prihaja v božji moči.

Angeli navadno predstavljajo v takem okolju božje spremstvo, so božja vojska. Bog je *Jahve sebaot*, Bog nebeških čet. Toda v Novi zavezi tudi Sin človekov prihaja v spremstvu angelov. Ti so njegovi poslanci, ki izvršujejo njegovo povelje. Podobne motive najdemo predvsem v Knjigi razodetja po Janezu. Tam lahko beremo, da vsakokrat, kadar Jagnje prelomi enega od sedmero pečatov, s katerimi je zapečaten svitek, ki mu je bil izročen iz božji rok, mogočen angel zakliče z močnim glasom ali pa zatrobi; nato se pojavi na zemlji silna božja kazen kakor zadnji opomin. Ob glasu zadnje trobente pa nastopi Božje kraljestvo. Trobenta daje povelje. Poslednja trobenta naznanja mogočen prihod božjega kraljestva na koncu tega veka. Vsi ti motivi uprizarjajo oblast Kristusa, ki prihaja iz nebes, se medsebojno dopolnjujejo in ojačujejo.¹³

Od leta 1908 naprej, ko je A. Deissmann objavil študijo *Licht vom Osten*, so bibličisti bolj in bolj razlagali tukajšnji opis Kristusovega prihoda ob koncu sveta kot kopijo cesarske paruzije, ko je cesar ali kralj obiskal svoje mesto. Pozneje je E. Petersen¹⁴ na podlagi papirusovih virov bolj natančno orisal ta svečani in pomenljivi dogodek. Ko je vladar s svojim spremstvom prišel v bližino mesta, kamor je bil namenjen, so mu šli meščani veselo naproti, ga zunaj mesta pozdravili z govori, pesmijo in venci ter ga potem svečano pospremili v mesto. Tam so sledile razne prireditve, govori, recitacije, odkritje spomenika vladarju v čast, igre in podobno. Peterson sklepa, da je ta cesarska paruzija, ki so jo Solunčani poznali, dala vzorec za opis Kristusove paruzije. Takrat, ko bo Gospod prišel iz nebes, bodo šli verniki njemu naproti na oblakih, ga srečali zunaj svojega mesta, svoje *civitatis terrenaе* ter ga slavnostno popeljali na zemljo. Peterson si predstavlja celoten prizor kot *Einholung des Kyrios*: verniki bodo šli ven, da pripeljejo Gospoda v svoje mesto. Drugi bibličisti si predstavljajo celoten dogodek na podlagi sedmega poglavja v Danielovi knjigi.¹⁵ Pri tem mnogi predpostavljajo, da je vstajenje, ki ga Pavel omenja v 1 Tes 4,16, podobno vstajenju, katerega Pavel opisuje v 1 Kor 15,50—56, kjer vsebuje poveljanje.¹⁶ Toda 1 Tes 4,16 predstavlja vstajenje drugače, kakor povratek v tukajšnje zemeljsko življenje. Pričujoči odstavek tudi ničesar ne pove, da bi se verniki vrnili s Kristusom iz nebeških višin. J. Dupont¹⁷ je uspešno dokazal, da si je apostol pri pričujočem orisu Gospodovega prihoda izposojal iz tradicionalnih motivov Svetega pisma in iz apokaliptike, ne pa iz helenističnega ceremoniala za cesarski obisk.

Kaj je težilo Tesaloničane, je dosti jasno: v Pavlovi odsotnosti je nekaj vernikov umrlo. Zaradi tega je nastalo vprašanje, kako morajo ti, ki so umrli, sploh srečati Gospoda? Kako naj bodo ti sodeležni vnebovzetja, katerega jim je bil Pavel obljubil, ko je bil med njimi. G. Lohfink je dokazal, da vsi orisi vnebovzetja v biblični in antični literaturi predpostavljajo, da je tisti človek živ. Vnebovzetje pomeni prenos iz tega zemeljskega življenja na onstransko, ne da bi bilo treba iti prek smrti. Če kdo umre, ne more biti vzet v nebo. Mrtvi so pokopani.¹⁸ Vzeti koga v nebo pomeni izmikniti ga smrti in je nekaj izjemnega. V biblični literaturi nam je ponan Enohov inn Elijev vnebohod, v judovski apokaliptiki Mojzesov, v Novi zavezi pa predvsem Kristusov vnebohod (pri Luku in morda tudi pri Janezu). Tudi Razodetje po Janezu ima v 11. poglavju tak prizor. Priči, ki sta bili poslani iz nebes na zemljo in sta prerokovali, sta bili umorjeni. Njuni trupli sta

ležali nepokopani tri dni in pol na sodomskem trgu, kjer je bil Gospod križan. »Toda po treh dneh in pol je iz Boga šinil vanju dih življenja: postavila sta se na noge... Tedaj so iz nebes zaslišali mogočen glas, ki jima je rekel: »Povzpni se sem!« In povzpela sta se v oblaku proti nebu in njuni sovražniki so ju videli« (Raz 11,3—11). Tukaj lahko jasno vidimo, da sta bili ti dve priči najprej priklicani nazaj v življenje na zemlji, potem pa vzeti v nebo.

Solunski verniki so si zapomnili, kako jim je Pavel pravil, ko je bil med njimi, da bodo na koncu tega veka vsi, ki pripadajo Kristusu, povzeti v višave, da se že tam gori snidejo z Gospodom, ki prihaja ponje. Ko pa so potem nekateri verniki umrli, je to druge vernike v Solunu zelo potrlo. Vpraševali so se, ali ni vendar smrt onemogočila dokončnega združenja teh vernikov s Kristusom? Kako naj bodo mrtvi sploh sodeležni vnebohoda? Kako je z dano obljubo?

V svojem odgovoru Pavel ohranja prvotno predstavo o vnebohodu, ki jo je dal Solunčanom, ko je med njimi oznanjal evangelij, toda pojasnjuje, kako bo vnebohod kljub smrti še vedno možen. Božja obljuba drži: Kristusovo vstajenje je božje delo, a še vedno božje poročstvo za vernikovo prihodnje življenje s Kristusom. Smrt nas ne more ločiti od Gospoda: umrli verniki bodo najprej priklicani nazaj v življenje, potem pa bodo skupaj z živimi verniki povzeti v nebo, kjer bodo na vekomaj skupaj z Gospodom. Le taka razlaga nam pojasnjuje, zakaj je apostol tukaj govoril o vstajenju kot o vrnitvi v to življenje, kajti to zadostuje za vnebovzetje.¹⁹

Povzettej vernikov v nebo in pa njihovo pridruženje Kristusu se bo zgodilo po božji moči. Oblak, ki bo ponesel vernike v nebeške višave, ni noben navaden oblak. Pri vnebovzetjih oblak predstavlja prenosno sredstvo, ki dvigne izvoljenega iz življenja na zemlji v onstransko, neminljivo življenje, ki bo nekje v raju ali kakem podobnem kraju. Oblak predstavlja božjo moč. Ko apostol končuje z besedami: »Tako bomo zmeraj z Gospodom« (v. 18), osredotoča eshatološko dopolnitev na Kristusa, na življenje z njim. Večno življenje pa pomeni neumrljivost, konec smrti. V 1 Kor 15,27.52—55 apostol poudarja, da pomeni vstajenje konec umrljivosti in razpadanja. Pomeni spremembo sedanjega življenja in podelitev nesmrtnega življenja. Smrt nima pri tem več besede. Smrt, kot zadnja nasprotnica božjih načrtov, je bila s tem dokončno premagana.

Na koncu apostol spodbuja Solunčane, naj si s tem dajejo drug drugemu pogum in tolažbo. To, kar jim je razložil, naj jih potolaži, da bodo nehali jokati in žalovati. Predčasna smrt vernikov pred Gospodovim prihodom nikakor ne pomeni, da bodo ti v čem na slabšem. Tako kakor drugi bodo tudi ti deležni združenja s Kristusom ob njegovem prihodu.

Naša razlaga tega odlomka v Pavlovem prvem pismu Solunčanom se razlikuje tudi od tiste, ki semkaj vnaša predstave iz 1 Kor 15,50—56, kjer apostol poudarja, da je vstajenje spremenjenje in poveličanje.²⁰ Spremenjenje je sicer tudi v 1 Tes 4, toda pod drugimi podobami: verniki bodo po vnebohodu za zmeraj združeni s Kristusom, to pa pomeni nesmrtno življenje in bistveno razliko od sedanjega življenja.

Povzetek: Jože Plevnik: Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom

Krščansko skupino v Solunu so sestavljali večinoma mali in neodvisni obrtniki iz poganstva v mestu, ki je uživalo naklonjenost Rimljanov in sodelovalo v civilnem kultu. Pavel ji piše pričujoče pismo, da jih ob njihovem preganjanju spodbuja in jim osvetljuje njihovo vero. Pismo predpostavlja, da je bil temelj vere že položen, in se sklicuje na to.

To prvo od drugih apostolovih pisem izpričuje njegovo vero v enega Boga, poglobljeno prek izkustva v Damasku. Bog je Bog Oče in Jezus je Božji Sin. Vseskozi pa iz pisma diha pričakovanje, ali bo Kristus skoraj prišel. Najbolj očitno je to v 4,13—18, kjer apostol govori, kako bodo ob Kristusovem prihodu umrli vzeti v nebo. Najprej jim zagotavlja, da Božja obljuba prek smrti in vstajenja Jezusa drži, nato pa z apokaliptičnimi podobami uprizarja prihod Gospoda iz nebes. Ker apostol tukaj uporablja vnebovzetje, ki velja samo za žive, poudarja, da bodo takrat umrli najprej poklicani v življenje, nato pa z drugimi odneseni z oblaki v nebo Kristusu naproti.

Summary: Jože Plevnik, The Ultimate Reality in 1 Thessalonians

To the Christian community, made up predominantly of Gentiles stemming from small, independent and poor artisans, and living in a city that enjoyed Roman favor and cooperated in the civic cult, Paul sent this letter to strengthen the faithful during their persecution and to answer their questions concerning the faith and Christian living. The epistle presupposes the preceding instruction in the faith and appeals to it.

As the earliest of the extant letter of Paul, 1 Thessalonians witnesses to the continuity of Paul's faith in the one God and, in the light of the Damascus event, to the apostle's new understanding of God as God the Father and of Jesus as God's Son. The epistle also reflects throughout an ardent expectation of the ultimate completion, which is to take place soon. This expectation is most clear in 1 Thess 4:13—18, which deals with the taking up of the deceased faithful. Here Paul depicts in apocalyptic images the glorious and mighty coming of the Kyrios in the end-time and reassures and Thessalonians that the promise of God, made in the death and resurrection of Christ, holds also for the deceased faithful: These, also, God will bring through Jesus into his presence. The deceased faithful will first be raised so that they may be taken up — the sharing in the parousia is here depicted as a taking up, which applies only to the living — then they will be, together with the rest of the faithful, lifted by the clouds and brought to the Lord, to be with him forever.

¹ Gl. W. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, Abingdon, Nashville/New York 1975, 275; B. Rigaux, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniens*, Gabalda, Paris/Duculot, Gembloux 1956, 42—51.

² Gl. R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence, Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Fortress, Philadelphia 1986, 123.

³ Gl. R. Jewett, n. d., 133.

⁴ Gl. Macedonia II. *State Cults in Thessalonica*, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940), 127—36.

⁵ Podobno mnenje imata tudi R. Jewett, n. d., 118—19, in I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 5.

⁶ Gl. R. M. Evans, *Eschatology and Ethics: A Study of Thessalonica and Paul's Letters to the Thessalonians*, Princeton /Mc Mahon), New Haven 1986.

⁷ Gl. W. Kümmel, n. d., 255—62; B. Rigaux, n. d., 3—62.

⁸ Gl. moje obširnejšo razpravo *The Ultimate Reality and Meaning in 1 Thessalonians*, ki bo izšla v reviji *The Ultimate Reality and Meaning* 1989.

⁹ Tako tudi B. Rigaux, n. d., 388—97.

¹⁰ Gl. J. Plevnik, *What are they saying about Paul?*, Paulist Press, New York 1986, 5—27.

¹¹ Tako tudi B. Rigaux, n. d., 463—65.

¹² Gl. J. Plevnik, n. d., 91—102.

¹³ Za obširnejšo razlago teh motivov gl. J. Plevnik, *The Parousia as Implication of Christ's Resurrection: An Exegesis of 1 Thess 4:13—18*, v: *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley on his 60th Birthday*, izd. J. Plevnik, Regis College Press, Willowdale, Ontario 1975, 199—277, posebno str. 233—58.

¹⁴ Gl. *Die Einholung des Kyrios*, v: *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1929/30), 682—702.

¹⁵ Tako L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.*, Gleerup, Lund 1966, 181—90.

¹⁶ Tako B. Rigaux, n. d., 243.

¹⁷ Gl. *Syn Christo. L'Union avec le Christ suivant Saint Paul*, Nauwelaerts, Louvain 1952, 39—113. Čeprav drži, da Pavel črpa iz Stare zaveze in judovske apokaliptike, Dupontova domneva, da se tukaj apostol naslanja na teofanijo na Sinajski gori, nima solidne opore v besedilu.

¹⁸ Gl. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas*, Kösel, München 1971, 252—53.

¹⁹ Gl. o tem J. Plevnik, *The Taking up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13—18*, v: *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 274—84.

²⁰ Tako mnenje zastopa B. Rigaux, n. d., 544.

Karel Bedernjak

Pravičnost kot osebna vrednota (III)

I. Pravičnost pod osebnim vidikom

Če smo večkrat poudarili, da je božja pravičnost norma človekove pravičnosti, potem moramo isto reči tudi za osebni vidik krščanske pravičnosti. Bog sam svojo pravičnost do človeka razodeva kot oseba, hkrati pa v svojem odnosu do človeka upošteva vso njegovo določeno in osebno stvarnost. Človek za Boga pomeni osebo. Med Bogom in Izraelci so bili vzpostavljeni osebni odnosi. »Bog bibličnega verovanja je polna oseba, ki svojo pravičnost razodeva v živem razmerju do človeških oseb.«¹ Zato tudi za človekovo pravičnost ni osnova in merilo skladnost s svetovnim redom, temveč skladnost z božjo ljubeznijo in zvestobo v najbolj osebnem, duhovnem in transcendentalnem smislu.²

I. Tudi pri pravičnosti gre za osebo

Osebni vidik pravičnosti se je še bolj uveljavil v Kristusovem odrešenjskem delu. Za Kristusa so njegovi učenci osebe z vsemi svojimi osebnimi danostmi in slabostmi. Osebno pravičnost je Kristus še posebej poglobil z zapovedjo ljubezni. Po Kristusovi milosti smo postali bratje in sestre v Kristusu. Kristjan je po opravičenju postal nov človek, nova oseba. V krščanstvu naš bližnji ni le nedoločno človeško bitje, ampak pomeni našega brata ali sestro v Kristusu. Kristjan je tako postavljen v novo razmerje s sočlovekom. Sočlovek je naš »ti«, v katerem se naš »jaz« utrjuje in uresničuje. Naš »ti« je potreben za uveljavitev našega »jaza«. »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4).

Prav zato pa je potrebno razviti naš odnos do »ti« zaradi pravičnosti tako do »jaz-a« kakor do »ti-ja«. V osebni perspektivi je pravičnost do samega sebe pogoj za pravičnost do drugega in obratno, pravičnost do drugega pa je pogoj za pravičen odnos do samega sebe.

Kristjan lahko sam v svoji osebni veri in osebni odprtosti sprejme dar Kristusovega opravičenja. In tudi njegovo življenje lahko postane pravično, koliko se trudi za to, da bi svoja osebna dejanja uskladił z božjo normo in tako zaradi svojega opravičenja vzpostavil pravičen mir z drugimi (prim. Jk 3,18).

Novejša teologija se je precej oddaljila od Aristotelovega razumevanja pravičnosti, ki je govoril o aritmetični sredini in enakosti med posamezniki brez osebne note, odda-

ljuje pa se tudi od tistega učenja, ki pravičnost gleda le v okviru snovnih dobrin. Če je do nedavnega šlo za to, kar je zunaj osebe, danes pojmuje pravičnost kot nekaj, kar je v službi osebe in njenega razvoja. Ponovno je bilo v zgodovini in tudi danes potrjeno, da so svetovnonazorske postavke oziroma postavke temeljnega verovanja in razumevanja človeka odločilno vplivale na pojmovanje pravičnosti.

Koncilna teologija je v ospredje zanimanja postavila človeško osebo. Saj je tudi koncilna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu zapisala: »Kajti počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja« (25,1). »Ko cerkveni zbor prihaja k praktičnim in bolj neodložljivim posledicam, zelo poudarja spoštovanje do človeka: vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj »drugi jaz« in imeti mora obzir zlasti do njegovega življenja in do nujno potrebnih sredstev za človeka dostojno življenje« (CS 27,1). Ista konstitucija razločno poudarja, da je oseba tisti temelj človeških pravic, ki jih mora upoštevati vsaka pravična družba. »Toda sleherno obliko socialnega bodisi kulturnega zapostavljanja v osnovnih pravicah osebe, naj bo to zaradi spola, rodu, barve, socialnega položaja, jezika ali vere, je treba premagovati in odpraviti, ker nasprotuje božjemu načrtu. Zares je žalostno ugotavljati, da še sedaj niso povsod zajamčene te temeljne pravice, ki gredo osebi« (CS 29,1). Razlog pravičnih življenjskih razmer je dostojanstvo osebe (prim. prav tam).

Tudi papež Janez XXIII. začenja okrožnico Mir na zemlji s trditvijo, da je človek oseba, kateri pripadajo pravice in dolžnosti. V točki 12 pravi, da vsak človek ima že po naravnem pravu pravico do spoštovanja svoje osebe. Zanj je urejena in pravična tista družba, ki je utemeljena na resnici in spoštovanju človeške osebe (tč. 34). Človeška oseba v tej okrožnici pomeni ključni pojem. Socialni nauk Cerkve se je osredotočil na človeško osebo.

Krščansko razumevanje in uresničevanje človeka se mora dvigniti nad individualistično etiko (prim. CS 30,1). Krščanska morala se mora varovati vsakega etičnega individualizma in se spreminjati v krščanski personalizem. Personalistična etika, ki je biblično prežeta, se v svoji dejavni ljubezni odpira za »ti« in svoj »jaz« vodi v družbo. Po ljubezni in pravičnosti človek stopa v dialog z drugim in družbo. S tem odpiranjem družbi pa izvršuje človek temeljne pravice lastne osebe. Pravičnost od človeka zahteva, da se ne zapira vase, se ne ustavlja ob sebi, ampak svojo osebnost gradi in bogati z moralnimi vrednotami. V stiku z družbo se človek zmeraj javlja kot odprta oseba, ki se mora zapolniti z duhovnimi in snovnimi dobrinami. Človek stopa pred družbo kot izziv in poziv k uresničenju pravičnosti drugih. Pred drugega stopa kot »nezadostnež«, »potrebnež« in prosilec. Takšno razumevanje človeka nujno zahteva, da se odpira in da je pripravljen za dialog. Človek kot oseba je odprto bitje do sveta, človeka in Boga in v tem svetu ima pravico, da najde vse potrebno za svoj osebni razvoj.³ Zato se mora družbeno in politično življenje tako organizirati in tudi s pozitivnimi zakoni tako oblikovati, da bo vsak človek zadovoljen v svojih osebnih potrebah. Prizadevanje sodobne družbe si mora prizadevati za osvoboditev celotnega človeka zato, da bo ta mogel zaživeti kot zdrava in osvobojena oseba.

Če danes govorimo o morali, ki izhaja iz osebe in kolikor to razvija, potem moramo tudi o pravičnosti govoriti kot o osebnem razpoloženju. Osebna pravičnost se razlikuje od družbene, ki pomeni neko objektivno stvarnost. Osebna zmeraj izhaja iz osebne volje človeka in se k njemu tudi vrača. Osebna morala se prav po tem razlikuje od družbenega etosa, ki ga skuša ustvariti kakšna institucija. Pri osebni pravičnosti gre za osebno vedenje. V takem gledanju na pravičnost pomeni oseba osnovno merilo.⁴ Tudi že omenjeni ameriški moralist O'Callaghan razume pravičnost kot tisto moralno krepko, ki upošteva človekovo osebnost.⁵

Novější personalistični poudarki v razumevanju pravičnosti so v nasprotju s tradicionalnim pojmom o individualnem bitju in z naukom o splošni človekovi naravi. Člo-

veška oseba je nosilec razumne in svobodne narave, ta pa se uresničuje v telesu in v stiku z drugim. Človek je in mora biti odprt za stik z drugim in transcendentno. Pri razpravljanju o človeški pravičnosti je najbolj pomembno poudariti, da je človek subjekt, ne pa objekt.

2. Pravičnost je za človeka vrednota

»Moralna je vrednota v odnosu do delujoče osebe.«⁶ Človek v svojem delovanju ni determiniran, ampak je svoboden dejavnik. Kot oseba je zmožen, da se svobodno odloča, z lastnim razumom videti in v določenih razmerah uresničevati kakšno vrednoto. Sposoben je ostvarjati ali zanikati vrednote. Vsaka oseba, ki hoče delovati in svojo notranjost ter moč navzven razodevati, mora imeti objekt, na katerega prenaša svoja dejanja. Subjekt ne deluje v praznini. Med subjektom in objektom nastaja moralni dinamizem. Vrednostno dejanje pripada predvsem človeku kot subjektu. Dejanje vsekakor najprej zapušča neke sledove na delujočem subjektu. Vsa dinamičnost in ustvarjalnost vrednostnega dejanja izvirata iz človeka, kolikor je ta nosilec dejanja. Subjektivnost je osnovna razsežnost vrednostnega dejanja. Indiferenten objekt neha biti indiferenten takrat, kadar postane del subjektivnega sveta.⁷

V okviru razprave o pravičnosti moramo govoriti samo o moralnih vrednotah. Vsi ljudje namreč priznavajo, da obstajajo neke moralne vrednote, ki delajo človeka moralnega. Te vrednote nekako priznavajo tudi tisti, ki jih v svojem življenju zanikajo. Kolikor človek deluje moralno, projicira sebe navzven, na določeno vrednoto. S tem razodeva neko svojo pomanjkljivost, ki pa jo hoče odpraviti prav moralnim delovanjem. Drugače rečeno, pred svojim moralnim delovanjem človek predstavlja možnost, ki jo je treba uresničiti. Subjekt moralne vrednote je človek; ni dovršen, objekt pa ga dovršuje. Moralna vrednota pa dela človeka bolj človeškega. Takó vrednostno dejanje konstituira človeka kot osebo. Zato je nemogoče, da ne bi bil človek moralen niti nemoralen, kajti v tem primeru bi nehal biti človek.

Pravičnost kot moralna vrednota je naravnana na osebo. Pravičnost postane vrednota šele tedaj, kadar začne vplivati na osebo in jo oblikovati. Vrednota je v razmerju med subjektom in objektom. Po pravičnosti v človeku nastaja osnovna drža. Vrednota je več kakor dobro. Vrednota vključuje v dogajanje človeški subjekt. Kriterij dobrega je red stvarstva, medtem ko je kriterij za vrednoto znotraj človeškega bitja. Kakšno dejanje ali drža je tem več vredno, čim bolj ga uresničuje človekov smisel.

Iz vsega tega lahko ugotovimo, da potemtakem pravičnost stoji na visoki lestvici vrednot, saj se človek po njej najodličneje razvija v svojem osnovnem namenu. V njej se človek razvija kot oseba v različnih smereh svoje biti. V svoji odprtosti za sebe, sočloveka, svet in za Boga doživlja sebe in se uresničuje kot oseba. V tej luči gledano je premalo, če se človek odpira za drugega v dejanju, sprejemanju in delovanju na ravni stvari. Stvar sama ne more ponuditi najboljših možnosti za razvoj človeka v osebnost. Zato je potrebna eksistencialna odprtost, to je taka, ki se zapolnjuje samó z ontološko pravičnostjo. V tej odprtosti odkriva človek sposobnost za boljše bivanje svoje osebe. Popolna človeška osebnost je nedosegljiva brez popolnega bivanja v smislu ontološke pravičnosti.

3. Pravičnost kot moralna vrednota konstituira človeško osebo

Govorimo o različnih vrednotah, ki vsaka po svoje oblikuje človeško osebo in kaže le na en vidik ali del človeškega bitja. Vse moralne vrednote so neposredno naravnane na celotno človeško osebo. Tudi vrednota pravičnosti je namenjena celotni človeški osebi. Neposredno na človeško osebo so naravnane le moralne vrednote, druge pa zadevajo le posamezne človekove dejavnosti. Pravičnost zajema ves človekov osebni odnos do tega, kako opravlja druge dejavnosti. Vrednota pravičnost mora sama po sebi združeva-

ti vse druge dejavnosti, medtem ko druge vrednote lahko ostajajo vsaka zase ločene. Moralne vrednote, med njimi tudi pravičnost, nastopajo celostno.⁸ Vrednota pravičnost imna pred seboj celotno osebo, ki se pa uveljavlja v treh smereh: imanentni, socialni in transcendentni. Seveda s tem pa ne želimo reči, da bi smela pravičnost zanemarjati druge vrednote, temveč samo to, da svoj obseg mora širiti na vse in jih tako podprejati samo enemu namenu: človeka razviti v popolno osebnost.

Človek ostvarja sebe predvsem po pravičnosti. To se dogaja takrat, kadar udejanja svoj namen in osebni božji dar v svobodnem odločanju. Z vsakim novim dejanjem pospešuje rast svojega razvoja. Človek je dinamična stvarnost, zato si prizadeva za zmeraj večjo samouresničitvev v smeri proti Kristusu. Seveda pa mora razvijati svojo osebnost v vseh razsežnostih svoje biti. V svoje samouresničenje vgrajuje tako preteklost in prihodnost, sočloveka in Boga, svoje duhovne in telesne prvine. Ko človek uresničuje *sebe, ostaja in postaja vedno bolj odprt hkrati za Boga in človeka. V tej moralno samouresničitvi v okviru pravičnosti postaja bogat v sebi, socialen do sočloveka in religiozen do Boga.

Takšno samouresničenje se razlikuje od samouresničenja v marksističnem smislu, kjer človeška oseba pomeni sad samoustvarjalnosti.⁹ Razlikuje se tudi od tiste samoustvarjalnosti, ki je sad potlačeni nagonov, kakor to misli S. Freud.

V pričujoči razpravi je mišljena ustvarjalnost v moralnem smislu, kajti človek je predvsem oseba in ta predstavlja strogo moralno kategorijo. V moralnem delovanju se človek zmeraj javlja kot oseba. Samo moralnost je lahko edini kriterij, po katerem lahko presojamo druge človekove dejavnosti. Kakor že rečeno, človek se celostno ostvarja le po svoji moralni dejavnosti, vse druge dejavnosti pa ga ostvarjajo le fragmentarno. Tako npr. umetnik ne more imeti odnosa do vseh vrednot, medtem ko kot oseba mora imeti odnos do vseh stvari in ljudi.

a) Imanentna smer

Pravičnost zahteva, da se človek najprej uresničuje v svoji imanentni smeri. Človeška oseba se najprej ostvarja v svoji notranjosti. Ob dejanjih pravičnosti oblikuje svojo lastno bit. Kot subjekt pravičnosti še ni do polnosti razvit, zmeraj ostaja nedopolnjen. Potreben mu je razvoj v bivanju in delovanju, ki ga bo dopolnil v smeri do sebe. Pravičnost se projicira navzven, vendar se najprej vrača k sebi. Prek pravičnosti se človeška oseba ostvarja v vseh plasteh svoje biti. Pravičen odnos bivanja in delovanja pomeni za človeka zdrave temelje telesnega življenja. Človekovo telo prejema zaradi pravičnosti to, kar mu po pravici pripada. Pravičnost dalje tudi zahteva, da človek v celoti sprejema svojo notranjost. Zahteva, da ohranja svojo notranjost čisto in svobodno, odrešeno in ustvarjalno tako v zavestni kakor podzavestni sferi. Človek se v svojem bivanju po vsej svoji notranjosti javlja kot nedograjen in nedorečen. Med tem, kar je, in onim, kar bi moral biti, ostaja prazen prostor, ki ga zapolnjuje po kreposti pravičnosti v smeri imance. Takó mu pravičnost do samega sebe omogoča večjo in popolnejšo uresničitvev svojega bistva. Pravičnost v imanentnem smislu je v tem, da človek svoje bistvo čim bolj pripelje do biti.

b) Socialna smer

Človek se kot oseba odpira za bližnjega zaradi svoje družbene dopolnitve. Seveda se človeška oseba ne javlja samo kot biopsihična stvarnost, temveč zmeraj nastopa kot družbeni dejavnik. Človek se ne more razviti v zrelo osebnost, če ostane izločen od družbe. Brez družbene razsežnosti se človek ne uresničuje. Zato se mora vsaka družba prizadevati, da bi v njej nastali takšni družbeni odnosi, v katerih bi mogel človek zaživeti kot zdrava in integrirana osebnost. Človekova družbena narava zahteva od njega, da se razvija tudi v smeri sočloveka, da se mu odpira in mu daje, kar potrebuje. Zato pa

lahko rečemo, da človek s svojim pravičnim ravnanjem in delovanjem pogloblja in ohranja svojo družbeno razsežnost. Naš bližnji ima pravico do našega »jaza« in naš »jaz« ima pravico do »ti-ja«. Tega pa dosega prav z razvojem svoje družbene razsežnosti, ki jo zahteva pravičnost do sebe in sočloveka. Tako pomeni bivanjska in dejavna pravičnost moralno vrednoto, ki oblikuje in izpopolnjuje človeško osebo.¹⁰

c) Transcendentalna smer

Polnost človeške osebe terja, da se odpre tudi za vertikalno razsežnost. Človek ni kakor druga bitja, ki lahko postanejo sredstvo za drugega. Človekov smoter je transcendentalen. Njegova naloga je tudi, da se izpopolni in usmeri nasproti Bogu. Dostojanstvo človeške osebe ni samo v tem, da je svobodna in odgovorna za svoja dejanja, ampak je predvsem poklicana, da postane božji otrok. Kristjan je bil po krstu obdarjen s posebnimi pravicami do sadov Kristusovega odrešenja (prim. Jn 1,12). Kristus mu je ponudil možnost, da more uvideti in izpolniti pravice, ki jih ima Bog do njega. Kristjanova nadnaravna in transcendentalna naravnost zahteva, da tudi to razsežnost bivanja in delovanja v polnosti uresniči. Poklicani smo, da postanemo deležni božjega življenja v bivanjskem smislu, po moralnih krepostih ljubezni in pravičnosti pa v smislu dejavnega dinamizma. Človek je sam na sebi nepopoln, čeprav je ustvarjen po božji podobi, ki pomeni ideal popolne človekove uresničitve. Nobena filozofija ni mogla tako utemeljiti dostojanstva človeške osebe in takó visoko postaviti možnosti in pravic do osebnega razvoja kakor božje razodetje in njegova milost. Najgloblji temelj človekovega dostojanstva sta poklicanost in pravica, da postane deležen posebnih pravic in temelj človeške pravičnosti. S tem pa sta nakazani možnost in dolžnost, da izvršuje pravico tudi v smeri Boga.¹¹

Človekova nadnaravna poklicanost in vertikalna razsežnost ga pozivata, da uresničuje svoje bitje tudi v tej smeri. Taka uresničitve človeške osebe je popolnejša. Pravično bivanje in delovanje v smeri Boga omogoča in udejanja tudi človekovo vertikalno razsežnost. Tako postaja človek po svoji krščanski pravičnosti celotna osebnost z vsemi smermi.

4. Pravičnost izvira iz osebe

Če sprejemamo personalistično razumevanje človeka, moramo reči, da je oseba nositeljica moralnih vrednot. Zaradi tega je premalo trditi, da iz človeške narave izvirajo moralna dejanja. O popolni človeški dejavnosti lahko govorimo le takrat, kadar ta izvira ne le iz svobodne volje, ampak iz celotne osebe. Zato moralisti razlikujejo dejanja, ki izhajajo iz globine osebe, od tistih, ki izvirajo iz površja osebe. Resnično človeško dejanje je tisto, ki ga stori ves človek, celotna oseba. Krščansko moralno življenje ima svoj izvor in začetek v jedru osebe in prežema celotnega človeka. Vsako dejanje je toliko več vredno, kolikor bolj zajema celotno osebo, kolikor bolj se v moralno dejavnost vključujejo vse prvine človeškega bitja.

Prvi sunek moralne dejavnosti prihaja iz duha, vendar se mu pozneje pridružuje tudi dejavnost telesa (prim. Mr 7,21). Moralnost dejanja aktivira tako človekovega duha kakor njegovo telo. Če človek želi, da bi ga moralno dejanje oblikovalo v celoti, v vseh njegovih plasteh, potem mora tudi v tem dejanju mobilizirati vse plasti svojega bitja. Kolikor bolj se človek vključuje v moralno dejanje, toliko bolj ob tem dejanju tudi sebe razvija in ostvarja. Dejanje se vrača k njemu, k osebi, odkoder je prišlo.

Vse to pa lahko rečemo tudi za moralno dejavnost pravičnosti. Tudi pravičnost mora zajeti celotnega človeka. Človeško telo, dasi vzdihuje v »porodnih bolečinah«, ne more biti samo kot cokla v duhovnem dogajanju, ampak sestavna prvina, v kateri se razodeva človekov duh. Ta pa ni ujet v telo, ampak je z njim obdarjen kot s sredstvom, s katerim

izraža svojo moč in naravnost. Dokler smo na poti, tako dolgo moramo tudi svoje telesne prvine vključevati v svoje moralno zorenje.

Apostol Jakob v pismu opozarja na dolžnosti do svojega telesa. Popoln človek je tisti, ki more brzdati svoje telo. Govori o jeziku kot o ognju, ki neti krivico (prim. Jk 3,2—11). Tudi Kristus je na svoje rame sprejemal križ opravičenja in mi smo »opravičeni z njegovo krvjo« (Rim 5,9). »Za vse nas grešnike je pretrpel smrt; s svojim zgledom nas uči, da je treba nositi tudi križ, ki ga meso in svet nalagata na ramena tistim, ki se z vnemo trudijo za mir in pravičnost« (CS 38,1).

V dejavnost pravičnosti vključujemo tudi svoje afekte. Sv. Pavel daje Rimljanom navodila: »Veselite se s tistimi, ki se veselijo, in jokajte s tistimi, ki jočejo (12,15) in dalje: »Če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti; če je žejen, mu daj piti« (Rim 12,30). Pavel v svoji etiki, ki izvira iz Kristusovega opravičenja, razlikuje med tistim, kar je dovoljeno nekristjanom, in tistim, kar je primerno kristjanom, ki so povezani s Kristusom. Korinčanom pa spet priporoča, da morajo kristjani zaradi povezanosti s Kristusom drugače ravnati s svojimi. Po vključitvi v Kristusovo odrešenje so postala telesa kristjanov drugačna, posvečena, Kristusovi udje (prim. 1 Kor 6,12). Vse to pa zahteva, da kristjani v uresničenje svoje pravičnosti sprejememo tudi svoja telesa kot prvino človeške pravičnosti.

Kratko lahko poudarimo: krščansko razumevanje pravičnosti zahteva, da se človek kot oseba mobilizira v bitni in dejavni pravičnosti po vseh svojih prvinah, telesnih in duhovnih, naravnih in nadnaravnih in na vseh plasteh, tako zavestnih kakor podzavestnih. Praktično to pomeni, da se človekova pravičnost mora razodevati v telesu, duši in duhu. Ta pravičnost se mora potrjevati v telesnih dejanjih in čutenjih, v mišljenju in govorjenju, v človekovi trpnosti kakor v njegovi dejavnosti. To je potem pravičnost, ki izvira iz celotne osebe in jo tudi prežema.

5. Pravičnost se kaže v moralnem stanju

Filozofija, ki je prešla z bistvenega in statičnega razumevanja človeka na bivanjsko in določeno pojmovanje osebe, je začela biti pozorna tudi na razmere, v katerih človek postaja osebnost. Na tej poti, ko postaja oseba polna osebnost, mora človek združevati vse prvine notranjega in zunanjega življenja. Osebnost predstavlja tisti človek, ki je v okvir svojega uresničenja prevzel notranje in zunanje prvine situacije. Takšna oseba se mora odpreti za svoje okolje, gmotno in duhovno, za človeka in čas, hkrati pa razvija vse svoje lastne danosti. Bog je človeka poklical k uresničenju in odrešenju. Kristus ga kliče v njegovem celotnem stanju, saj je tudi ta od Boga in zanj pomeni izziv k takšni uresničitvi, ki upošteva tudi to prvino. Stanje, ki pomeni za človeka njegovo enkratnost, pomeni v moralnem pogledu obveznost, do katere ne sme ostati indiferenten.¹² Tedaj uveljavlja človeška oseba najbolj svojo moralno.

In če se je človek dolžan uveljavljati v stanju, potem mu to na neki način prinaša nove pravice in nove dolžnosti. Prilika o talentih pomeni za človeka posebno notranje stanje. Kristus v priliki nakazuje različne stopnje pravic in dolžnosti (prim. Mt 25,14—30). Človek s petimi talenti je imel več pravic in možnosti kakor tisti z enim. Človeka z enim talentom je pokaral, ker ga ni razvil kakor ona dva. Za tistega, ki je imel dva talenta, je bilo pravično, da je z njima prislužil še druga dva. Za tistega pa, ki je prejel samo enega, bi bilo pravično in pohvale vredno, če bi si prislužil oziroma razvil samo še enega. Pravično je torej prinašati sadove tem obilnejše, čim večji so darovi. Pravično pa je tudi to, da človeku omogočimo razviti njegove zmožnosti v celoti. Če govorimo o naravnih človeških pravicah, se ne moremo omejevati samo na tiste, ki izvirajo samo iz človeškega bistva. Te premalo opredeljujejo osebo. Zato je treba pojem naravnih pravic nekoliko razširiti in v njihov obseg sprejeti tudi tiste pravice, ki izvirajo iz povsem osebnih človekovih danosti. Človekovo najbolj osebno danost pa določa njegova situacija. Iz tega pa sledi človek, ki se ne uresniči v lastnem stanju, bodisi notranjem ali zu-

nanjem, pa naj bo to po lastni krivdi ali po krivdi drugih, ne ravna v skladu s tem, kar zahteva njegova pravičnost v odnosu do njega samega ali v odnosu do drugega. Prav tako ne moremo reči, da je človek pravičen v odnosu do Boga, če ne priznava, ne uporablja in ne razvija tistih darov, ki so mu posebno izdatno podarjeni. Krivičen pa je lahko človek v odnosu do Boga in do drugega tudi zaradi tega, ker je vsak dar nekako dar za drugega in izziv za božjo čast.

Sv. Pavel naroča, kako naj vsak uporablja svoje darove v tiste namene, za katere so bili dani (prim. Rim 12,6—8). Vsak dar pomeni za prejemnika posebno nalogo. Če pa je kakšen dar obveznost, potem mora biti na drugi strani tudi pravica. Ko Bog podeljuje darove, deli tudi pravice, da te darove razvija. Večji darovi podeljujejo večje pravice in s tem tudi večje dolžnosti. Nasprotno pa pomenijo majhni darovi omejene pravice in s tem tudi omejene dolžnosti. Tudi zunanje stanje lahko prinaša nove pravice. Tako npr. ima poročen človek drugačne pravice do spolnega življenja s svojo ženo kakor pa neporočen v odnosu do tuje žene.

Že tradicionalna moralna teologija je priznala, da tudi stanje določa in kaže nekatere človekove pravice.¹³ Pri izvajanju tega se mora seveda človek držati osnovnih moralnih načel. Takšno učenje zagovarja tudi koncilski konstitucija. »Kdor pa je v skrajni stiski, ima pravico, da si iz bogastva drugih priskrbi, kar mu je potrebno« (CS 69,1). Človekova negativna situacija glede gmotnih dobrin mu torej daje celo takšno pravico, da si od drugega prisvoji, česar v drugačnem stanju ne bi smel, ker ne bi imel pravice.

V že omenjeni konstituciji koncil govori najprej o tistih pravicah, ki so enake za vse ljudi, ki izvirajo iz iste narave. Nadalje pa svari pred slehernim zapostavljanjem v pravicah, ki izvirajo iz spola, roda, barve, socialnega položaja, jezika ali vere (prim. 29,2). »Spolnjevanje dolžnosti, ki jo nalagata pravičnost in ljubezen, se vedno bolj uveljavlja na ta način, da človek po svojih zmožnostih in po potrebah drugih prispeva k skupnemu dobremu« (CS 30,1).

Pravičnost naj se torej uresničuje v pravicah, ki izvirajo iz človeške narave in iz stanja, ki najbolj uresničuje človeško osebo. Če hoče biti pravičnostna ali celo predstavljati dogajanje, kateri oseba postane osebnost, mora biti tudi odprta za moralno stanje, po katerem jo kliče k izpopolnitvi Bog.

6. Pravičnost v razvoju

Srednjeveška teologija je imela malo smisla za zgodovinskost človeka in družbe. Zato je ponudila tudi podobo pravičnosti, ki je ustrezala miselnosti zgodovinskega obdobja, podoba, ki je morda bila teoretično dobro dodelana, premalo pa je ustrezala določenim življenjskim potrebam. Personalistično razumevanje človeka nam omogoča, da lažje sprejmemo tudi njegovo dinamično perspektivo. Kristus nas je poklical, da gremo z njim. Naša krščanska morala se nam predstavlja kot razvoj, hoja za njim, dinamika in nenehna rast. Statično pojmovanje reda stvarnosti je prešlo na bolj dinamično in razvojno pojmovanje (prim. CS 5,3). Statična podoba sveta pa je nasprotovala tudi dinamični morali. Premik od statike na dinamiko v pojmovanju celotne stvarnosti nas sili, da začenjamo tudi moralo pojmovati bolj dinamično in jo obravnavati bolj pod razvojnim vidikom. Rekli smo že, da pomeni človekova pravičnost dinamično stvarnost, vendar je takrat bila mišljena dinamika, ki nastaja med nosilcem in objektom pravičnosti. Zdaj hočemo ugotoviti, v kakšnem smislu je pravičnost dinamika sama na sebi.

Temeljno izhodišče za dinamično razumevanje pravičnosti je vsekakor dinamična podoba človeške osebe. Čas je bistvena razsežnost človeške osebe, saj oseba lahko deluje samo v času. Sleherni morala je razpeta med preteklostjo in prihodnostjo. Vsako moralno dejanje se mora vrednotiti v luči njegove zgodovine. Krivično dejanje ocenjujejo tudi glede na čas, v katerem je storjeno. Na drugi strani pa je tudi pravičnost naravnana na smoter, ki je postavljen v časovni okvir.¹⁴ Vemo, da oseba ni dokončno

dana za vse čase, temveč ji je dana samo možnost, da se nenehno razvija in postaja zrela osebnost. Sleherna stopnja v razvoju osebe pomeni za moralno zavest uspeh, hkrati pa izziv za novo prizadevanje. Oseba v odprtosti za razvoj odkriva svoje pravice kakor odrasel človek. Pravice se razvijajo in pojavljajo glede na starostno stopnjo. V začetku svojega moralnega razvoja ima človek manj uvida o moralni dolžnosti, pa tudi manj sposobnosti, da te pravice izpolnjuje. Dalje vsako novo stanje prinaša človeku nove okoliščine in možnosti, da uresničuje pravičnost. Tudi svobodna volja se javlja različno. Vsako dejanje pravičnosti izvira iz osebne zgodovine, ki jo ima vsak človek v sebi. Sleherno moralno dejanje se povečuje in utrjuje v sebi toliko, kolikor je v človeku duhovne moči. Lahko bi rekli, da je moralna pravičnost nekakšna reka, v kateri se kopiči moralna moč. Torej pravičnost lahko razumemo kot dinamičen kompleksen proces, ki poteka v določenem stanju.¹⁵

Vsekakor človek kot živeča in delujoča oseba ne more ostati v svoji moralni stagnaciji. Kdor dejavno biva v pravičnosti vseh razsežnosti in vrši dejanja pravičnosti v vseh smereh, dosega zmeraj večjo stopnjo lastnega samouresničenja. Takšen človek bo zmeraj bolj pravičen in oddajal zmeraj več znamenj pravičnosti. Nasprotno pa oseba, ki dela krivico in živi krivično, zmeraj teže loči pravico od krivice in je manj voljna preganjati krivico z dejanji pravičnosti. Takšni ljudje so zmeraj zmožni živeti z zlom in krivico.

Pravičnost torej ima začetek, razvojne stopnje in tudi svoj ideal. Zdaj se sicer trudimo za zmeraj večjo pravičnost, vendar ne pozabimo, da bo popolna pravičnost nastopila šele v poslednjih časih. Ostaja nam samo dolžnost, da se za zdaj čimbolj vključujemo in pospešujemo proces osebne in družbene pravičnosti. In čim bolj učinkovit je ta proces, tem bolj otipljiva in občutna sta ton in vsebina Kristusovega odrešenjskega dogajanja med nami v tem svetu.

7. Pravičnost v odrešitveni prihodnosti

Božja pravičnost ni kazenska pravičnost, ki bi kaznovala grešnike, ne delilna, ki bi vsakega nagradila po njegovih zaslugah, temveč pomeni predvsem božjo dobroto in ljubezen, ki sta se razodeli v človekovem odrešenju. Bog je pravičen, ker rešuje svoje ljudstvo. Beseda opravičenje nima sodnopravnega pomena, temveč označuje soteriološko voljo Boga, ki opravičuje človeka, da bi ga zveličal. V teološkem kontekstu ima beseda pravičnost soteriološki pomen.¹⁶ Božja pravičnost pomeni božje delovanje, s katerim človeka obnavlja, čisti od greha in vnaša v dušo novo življenje. Toda ta odrešenjski vidik pravičnosti se ni ohranil v kasnejši rabi katoliške teologije, ker je bil premočan vpliv rimskega pravnega gledanja.

S Kristusom sta bila obnovljena dostojanstvo človeške osebe in popravljeno človekovo razmerje do Boga in človeka. Kristus je pojasnil in dopolnil, kar je izraelsko ljudstvo po dekalogu prejelo. Temelj človekovih pravic je bil znova postavljen. Kristus pa je tudi odpravil staro razlikovanje med grešniki in pravičniki. Odslej so pravični tisti, ki so deležni božjega odrešilnega dela.

S Kristusovim delom so človeku odvzeti grehi, uničeno je bilo želo greha in smrt. Kristusova odrešenjska milost, povezana z zapovedjo ljubezni, skuša ustvarjati zdrave in pravične medosebne odnose. Kristusu pa ne gre samo za to, da vsak dobi vse potrebno za svoje telo. Njegovo odrešilno delo hoče med ljudmi ustvariti takšne razmere, v katerih se bo mogel vsak posameznik v celoti uresničiti. V tem pravičnem svetu morajo biti pogoji, da bo mogel vsak človek slišati Kristusov glas, mu odgovoriti in stopiti v dialog pravičnosti s svojim Bogom, človekom in svetom. Kristusova pravičnost se hoče razodevati na družbeni ravni tako, da v njej ne bo vladal zakon mrtve črke, ampak duh ljubezni in medsebojnega sožitja. Samo v takšni pravični družbi je mogoče najti ključ do resničnega miru. Tako torej pravičnost kot osvoboditev prinaša v družbo mir in omogoča ljubezen, ki rešuje. Kajti ljubezen pomeni določeno obliko odrešenja.¹⁷

Božja ljubezen je vzpostavila novi red stvari in novi temelj za bivanje vsega stvarstva, zlasti človeka v novem stvarstvu. Po Kristusovem opravičenju se človek odpira za Kristusovo gospodstvo, ki ga je razodel pri svojem vstajenju. Usmeril nas je v novo bivanje popolne pravičnosti. Ta še sicer ni prišla, temveč smo le na poti do nje, do tiste pravičnosti, ki bo nastopila ob koncu časov. Kristusova pravičnost postavlja človeka pred nalogo, da živi pravično v vsakem trenutku in v tem prostoru, vendar nenehno odprt in naravnani na končno pravičnost. Takšna eshatološka pravičnost nam je še samo obljubljena. S tem, ko se človek odpira za Kristusovo pravičnost tudi za ceno svojega življenja, sodeluje pri uresničevanju eshatološke pravičnosti. Človek mora usmerjati svojo pravičnost eshatološko. Pravičen bo do svojega duha in telesa, kdor bo oba pripravljajal za pravičnost novega neba in nove zemlje. Prava pravičnost je na zemlji zakrita in nerazvita, hkrati pa po svoji zasnovi teži k svoji popolnosti. Ta končna pravičnost je res obljuba, vendar je zanjo dano že poročstvo v Kristusovem vstajenju. Zato pa moramo živeti zdaj še na zemlji v moči upanja in v luči vere v prihodnost te popolne pravičnosti.¹⁸

Ne vemo sicer, kdaj bo napočil ta čas pravičnosti, smo pa poučeni, da nam Bog pripravlja »novo bivališče in novo zemljo, na kateri prebiva pravičnost« (CS 39,1; 2 Pt 3,13). To se bo zgodilo takrat, ko se bo v polnosti uresničilo »kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti, kraljestvo pravičnosti, miru in ljubezni« (Hvalospev na praznik Kristusa Kralja).

V govoru na gori blagruje Kristus tiste, ki so žejni in lačni pravice, ker bodo nasičeni (prim. Mt 5,6—10). Ti se bodo nasitili s pravičnostjo, ki bo nastopila ob poslednjih časih. Večno pravičnost jim obljublja kot plačilo za prizadevanje za pravičnost tukaj na zemlji. Žejni in lačni pravičnosti so tisti, ki hočejo pravičnost, se zanjo trudijo in delajo proti krivici.

Toda vprašanje je, na kakšno pravico misli tukaj Kristus. Vsekakor se ne zadovoljuje s pravičnostjo, kakor so jo imeli farizeji in pismouki (prim. Mt 5,20). Kristus ima v mislih pravičnost v smislu skladnosti človekovega obnašanja z božjo voljo. To je pravičnost, za katero žejajo Kristusovi učenci, tisti, katerim pripada božje kraljestvo.¹⁹ V tem smislu pojmovana pravičnost pomeni pravzaprav sinonim za božje kraljestvo. Zato pa reče Kristus: »Iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravico« (Mt 6,33). Srečanje iz obličja v obličje s samo božjo pravičnostjo pomeni največjo nagrado za tiste, ki so lačni in žejni pravice tukaj na zemlji. Kristus daje razločno vedeti, da popolna pravičnost tukaj na zemlji ni uresničljiva, ampak je to le ideal ob koncu časov.

8. Pravičnost in božje kraljestvo

Teologija o božjem kraljestvu ima svoj smisel v pospeševanju človeških pravic. Božje kraljestvo pomeni predvsem poslednje čase, ko bo Kristus na koncu izročil kraljestvo Očetu in »spodnesel vsakršno poglavarstvo in sleherno oblast in moč« (1 Kor 15,24). Med kraljestvom tukaj na zemlji zdaj in kraljestvom ob koncu časov obstaja tesna povezava. Sedanje je naravnano k poslednjemu. Vsi ljudje so poklicani, da sodelujejo v božjem kraljestvu, da vse svoje moči vključujejo v izgradnjo božjega sveta in poglobljanju božjega kraljestva.

Božje kraljestvo pomeni stvarnost, ki je po svojem bistvu dinamično in deluje v tem svetu ter se pripravlja za eshatološko stvarnost. Božje kraljestvo je močno povezano z osebo Jezusa Kristusa, ki je kralj tega kraljestva. Za Pavla je Kristus gospodar in zdaj vlada: »On mora kraljevati, dokler ne položi vseh sovražnikov pod svoje noge« (1 Kor 15,25). Kristus vlada in vrši svojo pravico s tem, da popravlja krivične razmere, ko razglašaja po Cerkvi pravice vseh, ki so potrtega srca.

Kristusovo kraljestvo označuje moč, ki prihaja od Kristusa Kralja in deluje v svetu ter prinaša sadove za človeško družbo. Ta milost v vsakem kristjanu poraja neizmerno

upanje v zmago njegovega kraljestva, hkrati pa pomeni izziv za sedanje prizadevanje. Sleherni kristjan prispeva k razširitvi in poglobitvi božjega kraljestva, k pospeševanju človeških pravic in uresničenju pravičnejše družbe.

Celotna Cerkev je v službi Kristusovega kraljestva, ki ga mora ona oznanjati. Kristusovo oznanilo se res ne omejuje na vzpostavljanje družbene pravičnosti, vendar se mora Cerkev truditi za obrambo in pospeševanje človekovih pravic. »In Cerkev, ki ima svoj temelj v Odrešenikovi ljubezni, mnogo pripomore, da se znotraj meja vsakega naroda in med narodi vedno močnejše razraščata pravičnost in ljubezen. Ko uči evangeljsko resnico in razsvetljuje vsa področja človeške dejavnosti s svojim naukom in s pričevanjem vernikov, hkrati spoštuje in pospešuje tudi politično svobodo in odgovornost državljanov« (CS 76,3).

V. PRAVIČNOST V SLUŽBI ČLOVEKA IN SVETA

Ves svet, Cerkev in države govorijo in se trudijo za socialno pravičnost. Čutimo, da je delo za socialno pravičnost nujna naloga vseh odgovornih ljudi. Hkrati pa socialno pravičnost najbolj različno kršijo posamezniki in družba. Cerkev opozarja, da morajo biti odpravljene sve družbene in politične strukture, v katerih posameznik ne more razviti svoje osebne pravičnosti.

Družbene pravičnosti ne moremo ločiti od osebne. Prva je sicer bolj usmerjena v družbene pravice in vrednote, medtem ko druga označuje osebno in notranjo držo, ki pa se seveda odpira tudi navzven. V pravem pomenu je pravičnost zmeraj osebna stvarnost, vendar ne more nikdar nastopati brez sledov za družbeno pravičnost. Družbena pravičnost bo postala lastnost družbe šele takrat, ko bodo v njej nastopili pravični zakonodajalci, pravični sodniki, pravični učitelji in vzgojitelji, pravični meščani itd. Ideja družbene pravičnosti je nekaj lepega in nujnega za naš čas, vendar ne moremo pričakovati, da bo takšna padla z neba. Njo bodo lahko uresničili le pravični posamezniki s svojim lastnim prizadevanjem pri moralnem osvobajanju. Družbeni red se ne bo mogel obdržati brez osebne pravičnosti odgovornih posameznikov. Družba lahko postane objektivno moralna, to pomeni, da bodo v njej uveljavljene moralne vrednote, kot je npr. pravičnost, samo če bodo te vrednote postale last posameznikov. Vsaka vrednota ima svoj izvor v človeški osebi, ki se v svojem odločanju odpira med drugim tudi za pravičnost.²¹

Takemu razumevanju družbene morale močno nasprotuje vsaka napetost med moralno in zakonodajo. Pozitivistično razumevanje družbenega življenja sicer dopušča razkorak med eno in drugo, včasih osebno moralno celo podcenjuje, nasprotno pa posamezniki z zrelo moralno in osebnimi moralnimi vrednotami premagujejo ta prepad in ustvarjajo družbo z zdravo zakonodajo in zrelo moralno.

Kaj hoče moralna? V človeku razviti vse potenciale v smeri nastajanja osebnosti. Moralna je osebni proces, v katerem človeška oseba postaja osebnost z vsemi moralnimi kvalitetami. In v ta proces morata biti vtkana bit in dejavnost krščanske pravičnosti.

I. Čemu moralna vrednota pravičnosti?

Znotraj teološkega razmišljanja in cerkvenega učenja so v zadnjem času pogosto poudarjene človeške pravice. Cerkev tudi poudarja, da bo mir dosežen, ko bo zadoščeno človeški pravici. Vse to je res, vendar je velika razlika med priznati pravico in izpolniti pravico. O pravicah vsi radi razmišljamo in se nanje sklicujemo. Toda to je premalo. Zdi se, da je potrebno razmišljati tudi o tem, kako, kdo in kje naj vrši pravico. Krščanska moralna teologija se ne more zadovoljiti le z ugotavljanjem človeških pravic, pač pa se mora tudi truditi, da pokaže na dolžnost do pravic in utemelji njihovo izpolnjevanje. V svojem razpravljanju mora pokazati na dolžnosti, da moramo izpolnjevati pravice, ki ne

izvirajo samo iz človeške narave, ampak tudi take, ki izhajajo iz krščanskih in osebnih razsežnosti človeškega bitja. To so pravice, ki izvirajo iz zgodovinsko odrešenjskega stanja krščanskega človeka. Gotovo pa ni dovolj samo navajati te dolžnosti, vidike in oblike krščanske pravičnosti. Dolžnosti je treba utemeljiti, pokazati, da dolžnost krščanske pravičnosti temelji na človekovem notranjem ustroju in božji milosti. Človek je vržen v svet nedograjen in neodrešen, zato so mu moralne vrednote potrebne, da lahko postane zmeraj bolj razvit in odrešen. Toda pravičnost se ne omejuje na človeka samega, ampak odkriva pravičnost za druge. Iz človekovega osebnega dostojanstva izhajajo določene pravice, ki za druge okrog nas pomenijo dolžnost, da jih priznajo in izpolnijo.

Zdaj nastane vprašanje, kakšni so nagibi in kateri sadovi tuje pravičnosti do nas. Če govorimo o pravičnosti kot osebni vrednoti, moramo razgrniti cel splet učinkov, ki jih prinaša pravičnost. V tem poglavju želimo vsaj malo spoznati, kaj prinaša pravičnost za lepše življenje tukaj na zemlji. Poglejmo torej le nekatere posledice osebne pravičnosti za človeško osebnost in za družbo!

2. Pravičnost ostvarja človeka

Človek s svojim moralnim življenjem in delovanjem ostvarja sam sebe kot osebo. Možnost svobodnega odločanja postane udejanjena kot višja stopnja bivanja. Prav v svoji morali postaja moralno zrela oseba. Kot oseba mora biti v nenehnem stiku z moralnimi vrednotami. Kakor slikarstvo ali glasba delata človeka za umetnika, tako dela morala človeka za osebnost. Moralnost stoji nad drugimi oblikami človeške dejavnosti, zato ima pravico, da jih presoja pod svojim vidikom. In če se moralna dejavnost odpira za družbeno in vertikalno razsežnost, potem ob njej nastaja človek — oseba s celotno vsebino in vsemi lastnostmi. Prav posebno pa se z moralno vrednoto pravičnosti ostvarja kristjan. Saj se v njej odpira za sočloveka in Boga, kakor je bilo že rečeno. Zato lahko sklenemo, da je moralna pravičnost tisti okvir, v katerem postaja človek integrirana oseba v sebi in razpoložljiva za druge. Čeprav je človek v svoji moralnosti enkraten, se vendar mora odpirati tudi za druge. Moralna dejavnost, ki bi se zapirala pred drugim, bi sama sebe obsojala na smrt. Človek, ki je v pravičnem odnosu do sebe, sočloveka in do Boga, mora svoje sadove nujno prenašati tudi v svet okrog sebe.²² Tako npr. pravičen mož mora nujno izražati svoj notranji red na medsebojne odnose v svoji družini. Krivičnost moža bo žena že sama po sebi čutila kot napad na svojo osebo.

V skladu s celostnim razvojem osebe moramo omeniti svobodo. Človek je po svoji naravi svoboden, za novo svobodo pa nas je prerodil Kristus (prim. Gal 5,1). Samo dostojanstvo človeške osebe zahteva, da pri svojih dejanjih ravna po svobodnem odločanju, to je iz notranje pobude in notranjega nagiba. K istemu dostojanstvu spada tudi pravica, da spozna jasne smotre, na katere bo človek usmerjal svoja dejanja in svoje korake (prim. CS 17). V svoji pravičnosti bo človek skrbel za ohranitev in razvoj svoje svobodne volje, hkrati pa bo isto omogočal drugemu. Vsako preprečevanje svobodnega odločanja pri drugih in zanemarjanje vzgoje svoje volje nasprotuje pravičnosti. Dokler bo človek to, kar je po svojem bistvu, tako dolgo bo krivično vsako kratenje svobodne volje, ki je naravnana na dobro in resnično.

Ob tem se nam zastavlja vprašanje, ali se sme kdo odreči svoji svobodni volji, četudi v imenu pokorščine. Ali sme kdo onemogočati, da bi se podrejen svobodno in odgovorno zase in za družbo odločal samostojno? Na prvi pogled se zdi, da bi takšno vedenje predstojnikov do podrejenih bilo morda manipulativno in celo v nasprotju s pravičnostjo do človeka in njegovega dostojanstva. O tem vsekakor kaže razmišljati.

3. Pravičnost za telo

Če je človek po svoji naravi tudi telesno bitje, potem mu pripadajo pravice, ki ščitijo njegovo telesno življenje. Bog ga je zavaroval s 5. božjo napovedjo. Več dolžnosti pra-

vičnega odnosa do telesa izvira iz dejstva, da je to posvečeno po zakramentih in določeno za vstajenje ob koncu časov. Človeku pripada najprej pravica do telesnega življenja. Zato mu ostaja tudi dolžnost, da odgovorno skrbi za svoje telo in njegove potrebe. Dolžnost pravičnosti do telesa zahteva, da oskrbimo hrano za telo, pa naj bo to zase ali za drugega (npr. mati za otroka). Iz tega izhaja dolžnost, da skrbimo za obleko, stanovanje, počitek, zdravstveno nego in socialne usluge.²³ Dolžnost do telesa se ozira tudi na človekovo telesno konstitucijo. Tako je npr. za kakšno telo pravično, da mu damo manj hrane za določeno delo, medtem ko zahteva drugo telo ob istem fizičnem delu več hrane. Dalje lahko kakšno telo uživa vsako hrano, medtem ko je za drugo pravično, če mu damo samo nekatere vrste hrane glede na njegovo zdravje. Pravično je tudi do telesa, da ga hranimo s takšno hrano, ki ga krepi in podaljšuje zdravje in življenje, ne pa prebujaja nižje nagone. Nasprotno pa je lahko do telesa velika krivica, če mu nudimo vse, kar si zaželi in zahteva, čeprav bo to pozneje rodilo kvarne posledice. Npr. kadilec krivično ravna v odnosu do svojega telesa.

K zelo določenim oblikam pravičnosti do tujega telesa spodbuja Sirah: »Moj sin, ne odteguj živeža ubožcu in ne odvrčaj oči od siromakov. Ne žalosti lačnega in ne draži nikogar v njegovi stiski. Ogorčenega srca ne vznemirjaj in ne odlašaj daru potrebnemu! Prošnje stiskanemu ne odrekaj in svojega obraza od ubožca ne odvrčaj! Od potrebnega ne odvrčaj očesa in ne dajaj nikomur prilike, da bi te klel« (4,1—5).

Danes bi lahko tudi rekli, da sodi k pravičnemu odnosu do telesa vsako tehnično sredstvo, ki lajša človekovo delo in povečuje njegovo storilnost.

Pravično do telesa se vede zdravnik, ki nudi pacientu tisto nego, ki mu gre. Nasprotno pa ravna mlad človek, ki svoje telo prezgodaj ali tuje brez ljubezni zlorablja v sebične namene. Prav tako je lahko krivično do telesa tisto spolno dejanje, ki ga ne spremlja predhodno ljubezen. Zato se pogosto lahko zgodi, da se telo takšnim odnosom upre s tem, da odpove. Krivičen odnos do telesnega življenja je lahko tudi osebna ali družbena preobremenitev z delom, ki ne pozna počitka. Mnoge sodobne bolezni so dejansko posledice krivičnega bivanjskega in dejavnega odnosa do telesa.

Zelo določena oblika pravičnosti do telesnega življenja je ohranjanje čisto okolje. Telo namreč potrebuje ne samo hrano, ki jo navadno uživa trikrat na dan, medtem ko zrak vdihujemo vsak trenutek ves dan. Človek ima pravico do čistega zraka, ki mu ga je dal Stvarnik. Bog je namreč svet ustvaril za vse ljudi, zato imajo vsi ljudje pravico do lastnega bivanja v zdravih razmerah. Tudi cvetlice imajo pravico, da živijo in cveto v čistem zraku. Prav tako živalski svet, tudi delo stvariteljske božje moči, ima pravico, da živi v zdravih razmerah. Človek, ki kvari čisto okolje in onesnažuje čisti zrak, je pravzaprav velik krivičnik do sveta, stvarstva in do človeka, predvsem pa do svojega in tujega življenja.

Človek je bitje, ki je povezano z naravo. Narava določa tudi njegov življenjski ritem. Industrializirana družba pa vedno bolj posega v okolje in nam ga spreminja; tako se tudi človek vedno bolj oddaljuje od narave. In če govorimo o onesnaženem okolju, se moramo zavedati, da je v tem procesu najprej in najbolj ogrožen človek, in to ne samo v kulturni rasti, marveč v obstoju.²⁴ Ob zastrašujočem poseganju v okolje in naravo pa se sprašujemo: Ali je vse to nujno, ali ni vse to le posledica človekove duhovne in moralne razkrojenosti, saj je takšen neodgovoren poseg v naravo izraz človekove brezobzirne volje po neodvisnosti, sproščeni in svobodi. Zato A. Trstenjak trdi, da za človeka ni usodno vprašanje, ali in kako bo preživel spremenjeno in od narave odtujeno okolje z vsemi tehničnimi in kemičnimi posegi vanj, marveč kako bo preživel svobodo.²⁵ To pomeni, da onesnaženo okolje le ni samo tehnični in znanstveni problem, ampak moralno vprašanje, ki se tiče človekove moralne discipline in navsezadnje vprašanje človekove pravičnosti. V človeški dejavnosti, zaradi katere je narava prizadeta, se zrcali človekovo nepravilno in krivično bivanje in delovanje v odnosu do snovnega in duhovnega sveta, v odnosu do sebe in drugega ter končno do Boga. Splet človekovih pravičnih odnosov do

sebe, sveta, sočloveka in do Boga je razdejan. V takšnem odnosu do narave se človek trga iz korenin, ki ga vežejo na Boga in človeka. V stvarstvo je bil postavljen kot gospodar, vendar bolj kot upravitelj ne kot lastnik. Kot upravitelj se bo moral pokoravati zakonom narave, ki so sad božje volje in razuma. Najprej je človek odklonil to božjo voljo že v raj, potem pa v tem odklanjanju vztraja v mnogih pogledih in se skuša ponovno spremeniti iz ponižnega občudovalca in častilca Boga in njegovega stvarstva v brezobzirnega izkoriščevalca narave in njenih dobrin.²⁶ Popačenost človekovih bitnih razsežnosti odmeva v pokvarjenih dejanjih v odnosu do sveta in Boga. Odsotnost pravičnega bivanja v odnosu do sveta in Boga vodi človeka do tega, da neusmiljeno in neodgovorno posega v naravo ali pa človeku ne daje, kar mu gre. S tem pa pogublja sam sebe.

Krščanska pravičnost pa človeka najprej obnavlja v njegovi notranji strukturi bivanja. Postavlja ga nazaj v prvotno razmerje do Boga in sveta. To razmerje je pogoj, da bo mogel izvrševati tudi tista dejanja, s katerimi bo omogočal življenje in razvoj samega sebe, drugemu ohranjal zdravo in čisto naravo, negoval njegovo delovanje in življenje, Bogu pa dajal, kar mu gre kot Stvarniku.

Pravičnost je potrebna človeku in družbi, če hočemo, da bo lahko naše telo imelo možnosti za zdravo delovanje in razvoj. Pravičnost do Boga pa bo človeku branila, da bi brezobzirno in neodgovorno ter samovoljno posegal v naravo. Saj bi s tem ogrozil svoje bivanje v njej in njen obstoj. Po pravičnem odnosu človeka do Boga, sočloveka in stvari bo ostajalo okolje čisto, narava zdrava, sočlovek sit in oblečen, Bog pa počeščen.

4. Pravičnost do osebne uresničitve

Moralni red sloni na resnici in se uveljavlja v pravičnosti, pravi papež Janez XXIII. v okrožnici *Mir na zemlji* (tč. 36). Človek, ki hoče ustvarjati moralni red, mora spoznati tudi resnico o sebi, pa ne samo na splošno, spoznati mora sebe v svoji najbolj določeni resničnosti. To resničnost določajo tud njegovi talenti in zmožnosti tako telesne kakor duhovne. In če hoče ta človek zaživeti in delovati tudi v moči svojih najbolj osebnih danosti, mora sebe spoznati in sprejeti. Svoje osebne zmožnosti mora razvijati in uresničevati, sicer zaide v bivanjsko krizo, kakor to meni V. Frankl.²⁷ Kakor imamo pravico živeti v okviru splošnih norm, tako moramo živeti v smislu svojih najbolj osebnih darov. Vsak je prejel svoj dar (prim. 1 Kor 7,7; 12,7—12), ki pomeni zanj poseben poklic, in posebno obliko, kako bo uresničil sebe in tako po svoje prispeval skupnosti. Ta dar daje vsakemu pravico, da se uresničuje v poklicu. Vsaka pravica osebe pa nalaga tudi dolžnost tako za človeka samega kakor za druge, da to pravico spoznavajo in spoštujejo.²⁸

Posebni darovi človeku pomenijo zanj pravico in dolžnost. Zato bo moralno razbit človek čutil dolžnost pravičnosti tudi do tega posebnega daru, da mu omogoča uresničitve v poklicu. V tem vidiku bi torej človek ne imel absolutne svobode pri izbiri poklica, kakor se navadno radi izražamo. Pravičnost do samega sebe mu nalaga dolžnost, da se odloči za dejavnost in življenjsko poklicno delo v skladu s svojimi osebnimi darovi. Tudi v delu za skupnost bo ravnal v skladu s pravičnostjo in ljubeznijo, če bo upošteval svoje zmožnosti (prim. CS 30,1). To npr. pomeni: človek, ki bi bil obdarjen z glasbenimi sposobnostmi, a bi odklonil glasbeno dejavnost, bi bil krivičen do sebe in tudi do drugih, za katere je dobil ta dar. Prav tako bi bilo krivično, če bi kdo hotel za vsako ceno iz sebe izterjati in ponuditi drugim to, česar nima.

Pravično je torej, da se nekdo odloča za poklic glede na svoje osebne zmožnosti. Pri drugih pa ostaja dolžnost, da mu te pravice priznajo in spoštujejo. Zato nima nihče pravice koga siliti v neki poklic, za katerega nima sposobnosti, ali pa koga odvracati od tega, za kar je sposoben. Zastavlja se vprašanje, ali ima kakšna družbena oblast pravico komu nalagati dolžnosti, kjer se človek ne bo mogel uresničiti, ali pa komu onemogočati opravljati delo ali poklic, ki je v skladu z njegovimi sposobnostmi in kjer bi se mogel v celoti uresničiti. Vprašanje je, ali ima kakšna oblast pravico koga postavljati na delovno

mesto ne glede na osebne sposobnosti. Zdi se, da takšna pokorščina, ki bi zanikala človekove pravice in s tem tudi dolžnosti posameznika kot osebe, ne bi imela svoje moralne vrednosti. V tem pogledu je pravičnost prednostna vrednota. Iz tega sledi: Noben pozitiven zakon ali pozitivna volja predstojnika, čeprav bi se ta skliceval na božjo voljo, nima pravice kratiti komu pravico, ki mu pripada po naravi. Človek namreč mora biti najprej pravičen do sebe, da bo lahko pravičen do drugih. Zato lahko sklenemo, da je vsako »razpolaganje« s posameznikom, pri katerem spregledamo ali onemogočimo uresničitev človekove osebne obdarjenosti, krivično in zato povzroča nemir in napetost tako v človekovi notranjosti kakor v družbenih odnosih. Prav takó je jasno, da človek ob pravičnem odnosu do sebe ne sme v subjektivnem odločanju zavrniti tega, kar zahteva njegova objektivna obdarjenost. Táko odločanje vodi človeka v razkorak s samim seboj, to pa je pot do nevroze.

Nasprotno pa pravičnost sebe in drugega spoštuje, se zahvaljuje in skrbi za svoje darove in z njimi služi drugemu in skupnosti. Pravičnost drugih pa bo spet človeku pomogla, da bo lahko uspešno in srečno živel ter deloval zase in za druge. Človeka bo varovala pred občutki frustracije in mu dajala občutek notranje potrjenosti. Samo pravična družba je sposobna omogočati in pospeševati razvoj, uresničitev in samopotrditev vseh svojih članov. Družba pa, kjer človek kot oseba čuti, da je odrinjen, izigran, oviran, onemogočen in nesprejet, je nemoralna in krivična. To ne more biti družba, ki bi živeła iz Kristusovega daru odrešenja. Če je počelo in cilj vseh družbenih ustanov človeška oseba, potem mora vsaka družba, ki hoče veljati za pravično, skrbeti za napredovanje človeške osebe. Navsezadnje pa sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti (prim. CS 25,1). Pravične osebe bodo sestavljale pravično družbo in pravična družba bo podpirala moralno rast posamezne človeške osebe.

5. Javno mišljenje naj bo pravično

Samo mimogrede naj se dotaknemo še ene vrste pravičnosti! Pravičnost zahteva, da slehernemu dovolimo svobodno mišljenje in samostojno odločanje. Tudi do tega ima vsak človek pravico.²⁹ Če to človeku kot razumnemu in svobodnemu bitju pripada po naravi, potem si ne more nihče prisvojiti pravice, da komu ponuja ali ustvarja svoje miselne vzorce. Taktično in načrtno ustvarjanje javnega mnenja je demagogija, ki hromi spontanost in svobodno iskanje ter pristajanje na resnico. Pravičen človek se bo izogibal tega, da bi koga posiljeval s svojim mnenjem. Zato mora vsak človek, vsak pedagog in vsak oznanjevalec predložiti svoje mnenje in svoje prepričanje ponuditi toliko, kolikor je utemeljeno. Vsako posiljevanje s svojimi idejami, ki niso dovolj dokazane, je lahko krivično do poslušalca. Krivično bi tudi bilo, če bi človek pristajal na mišljenje in čutenje, ki mu ne ustreza.

Pravičen človek in pravična družba ne bosta nikomur vsiljevala tistih miselnih vzorcev, ki niso uporabni in obvezni za vse. Pravičnik ne more širiti svojega mnenja kot obveznega in vsezveličavnega, če je to prepričanje le nekaterih. V tem smislu je krivičen vsak kolektivizem. Tudi totalitaristična usmerjenost vodstvenih ljudi lahko dela velike krivice posameznikom. Nasprotno pa bosta pravičen posameznik in pravična družba svobodno iskala resnico in jo nevsiljivo posredovala drugim. V takšni družbi bo človek postajal oseba svojega mnenja in trdnega svetovnega nazora. Pravičnost v družbi bo v človeku pogojevala osebno, celovito in trdno miselno strukturo. Samo v taki družbi lahko človek postane samostojna in zdrava osebnost, gospodar in kovač svoje sreče.

Pravičnost nas prav tako varuje pred tem, da ne bomo nikomur ponujali moralnih kriterijev, ki ne temeljijo na človeški naravi. Tudi to je človekova pravica, da ima moralna pravila, po katerih se v svojem življenju lahko ravna. Saj se človek brez zanesljivih moralnih okvirov hitro izrodi. Kljub svojemu prizadevanju lahko stopi na pot odtujevanja. Kdo ima pravico samovoljno delati in širiti moralne vzorce, ki niso v skladu in v prid

človekovemu dostojanstvu? Moralno merilo, ki omogoča in pospešuje človekov moralni razvoj, je pravično, zlagano moralno merilo, ki človeka prikrajša za njegov moralni razvoj in popolnejšo srečo, pa je krivično. Moralni nauk, ki človeku dovoljuje vse, je zanj zelo krivičen, saj mu preprečuje dostop do višjih duhovnih dobrin.

Za naš čas, v katerem je lahko skoraj vsak sebi ali celo drugim moralni učitelj, mora reči, da je v njem bilo storjenih veliko krivic. Mnogi niso postali to, kar bi mogli ali celo morali predvsem zaradi napačnih moralnih vzorcev, ki so se samovoljno porajali v glavah posameznikov ali družbe, ki skuša razširiti in uveljaviti svojo ideologijo. Prefinjen čut pravičnosti do človeka in njegove morale nas bo spodbujal, da bomo razglašali za moralno dobro, kar je resnično in vsestransko zanesljivo ter vredno svojega imena. Pravičen človek bo spregovoril takrat, ko bo treba posvariti in odvrniti od slabega, čeprav to komu ne bo všeč. Tak se namreč zaveda, da dela v smislu človekovih pravic do pristnih moralnih vrednot.

Pravičnost v zvezi z moralnimi merili bo marsikoga postavila na pravo pot, marsikoga notranje in moralno utrdila in odprla za srečo, marsikoga odvrnila od moralnega propadanja, družbo pa usposobila za vsestranski razvoj. Resnično utemeljena, pošteno in pravično razširjena in v Bogu ukoreninjena morala pravičnosti bi marsikatero družbo rešila vsestranskega propadanja.

Tako lahko sklenemo: pravičnost posameznika in družbe oblikuje nov in poglobljen način življenja posameznika, spreminja in utrjuje nove medsebojne odnose, ohranja naravo in stvari v prvotni vrednosti, hkrati pa gradi nov svet, ki bo povsem »opravičen« še le v novem nebu in novi zemlji.

VI. PRIZADEVANJE ZA PRAVIČNOST

1. Skrb Cerkev za pravičnost

Cerkev je ustanovljena z namenom, da nadaljuje Kristusovo odrešilno delo. Poklicana je, naj stopi na isto pot, da bi ljudem posredovala sadove odrešenja (prim. C 8). Zaupana ji je naloga, da v ta svet vnaša odrešenijsko resnico. Opravičenje, ki ga je Kristus prinesel človeštvu na križu, postane navzoče v današnjem svetu na poseben način po življenju in delovanju Cerkev. Odrešenje dobiva določene oblike in objektivna odrešenost postane subjektivna stvarnost človeka prav po delovanju Cerkev. Božja pravičnost se je svojstveno razodela po odrešenijskem delu Jezusa Kristusa. Ta je pretrpel smrt, da smo mi postali pravični. Ko Cerkev s svojim oznanjenjem in delovanjem vnaša v svet in človeka odrešenijsko danost, posreduje Kristusovo opravičenje. »Odrešenje sveta — ta nezaslišana skrivnost ljubezni — je v svojih najglobljih koreninah polnost pravičnosti v človeškem srcu Sina prvorojenca, da bi mogla postati pravičnost v srcih mnogih ljudi, ki so bili v tem prvorojenem Sinu od vekomaj izbrani, da postanejo božji otroci (prim. Rim 8,30) in poklicani k milosti, poklicani k ljubezni.«³⁰ Cerkev osmišlja svoj obstoj s tem, da zaklad Kristusove pravičnosti prinaša vsem ljudem. Tako mora Cerkev ostati varuhinja in pospeševalka velikega zaklada Kristusovega odrešenja, ki ga ni dovoljeno razmetavati, temveč nenehno množiti.³¹ Zmeraj stoji pred veliko odgovornostjo za Kristusovo odrešenje. Zato skuša z vso skrbjo poživljati vero v odrešenijsko skrivnost in s tem svojim delom pospeševati pravičnost med vsemi ljudmi vseh časov.

Človek današnjega časa je postal zelo občutljiv za pravičnost, zato se toliko bolj zaveda, kako mu marsikje občutno kratijo naravne pravice, priteguje vso pozornost današnje Cerkev. Tudi kot takšen je za »Cerkev prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja.«³² Zato se zanima za človeka posebej danes, ker se dobro zaveda, kaj vse ga ovira na poti počlovečevanja in odreševanja celotnega življenja.

Tudi teološko razmišljanje znotraj Cerkve mora biti praktično naravnano. Praktična teologija si mora prizadevati, kako bi izdelala ustrezne modele za reševanje človeka in družbe od vseh krivic in izkoriščanja. Moralna teologija je še posebej poklicana, da pokaže in dokaže krivično stanje kakšne družbe ali skupnosti, v kateri oseba trpi in propada. Mora izrekati svoje prepričanje, da je krivičen položaj človeka tudi grešen in proti božji volji ter ni v skladu s Kristusovim odrešilnim namenom.

Dalje mora moralna teologija odkrito spregovoriti o določenih pravicah človeka in o dolžnostih, ki jih je treba izpolnjevati glede na razmere, čas in zmožnosti. Teologija mora dokazati, da prihajajo nove pravice tudi iz Kristusovega odrešenja. »Vsem je... dal pravico, da postanejo božji otroci« (Jn 1,12). Bolj je treba razložiti, da je kristjanovo prizadevanje za pravičnost naloga, ki sledi iz Kristusovega opravičenja, pravičnost pa je ena temeljnih nalog krščanstva. Ta izvira iz zvestobe Kristusu. Nasprotno pa vsaka zavezna krivičnost pomeni zanikanje Kristusovega daru opravičenja.

Osebna in družbena pravičnost nista le dar od zgoraj, ampak tudi sad človeškega prizadevanja. To zavezuje Cerkev, da pravičnost oznanja v svetu, navdušuje ljudi zanj in ga po svojih močeh in okrepcana z zakramenti pogloblja ter pospešuje v svetu. Ponovno mora prepričevati, da je pravičnost temelj miru in družbenega napredovanja. Ob vsem prizadevanju za družbeno pravičnost ne sme zanemariti pospeševanja osebne pravičnosti. V skladu s koncilskim učenjem (prim. CS 3,1) se mora zavedati, da je v središču vsega razpravljanja človeška oseba. Družbena pravičnost ne bo mogla biti uresničena brez zadostne osebne pravičnosti, kakor smo že ugotavljali. Vse družbene ustanove bodo samo toliko pravične, kolikor bodo v njej živele in se razvijale pravične osebe.³³

Cerkev se svoje naloge dobro zaveda. Zato veliko razmišlja in govori o pravičnosti. O tem je posebej spregovorila Škofovska sinoda v Rimu 1971. Ta je izdala o tem posebno listino pod naslovom O pravičnosti v svetu. Že v Uvodu v to listino je zapisano: »Delo za pravičnost in sodelovanje pri preobrazbi sveta se nam zdita bistvena dela tistega oznanjevalnega evangelija, ki je poslanstvo Cerkve za zveličanje človeškega rodu in za osvoboditev od slehernega zatiranja.« Tu je sicer mišljena socialna pravičnost; družbena pravičnost pa je tesno povezana z osebno, kakor je bilo že večkrat poudarjeno, in Cerkev se dovolj zaveda dolžnosti, da oznanja in pospešuje tudi osebno pravičnost.

2. Vzgoja za pravičnost

a) Smisel moralne vzgoje

Moralna vzgoja izvira iz dinamične postavke človeške osebe. Prizadeva si za razvoj človeške osebe v vseh njenih bistvenih prvinah in za oblikovanje moralnih vrednot. Človek bo tem bolj moralno vzgojen, čim več bo v njegovi notranjosti moralnih vrednot. Gre za pospeševanje človeškega dostojanstva. V tem razvoju se odpira, hkrati pa priznava meje, ki jih postavljajo moralne norme. Človek si v svoji moralni vzgoji razvija moralne potencialne. Krščanska moralna vzgoja pa je prenesla poudarek od zunanjih postavnih omejitev na milost in notranjo dinamiko. Pred Kristusom je bila prva vzgojiteljica postava, po veri v Kristusa pa je prva usmerjevalka in voditeljica njegova milost (prim. Gal 3,24.25).

Krščanska morala ne sme nikdar ostati le v območju naravnih zahtev. Zaznamovana in povzdignjena je po novem stvarstvu v Kristusu. Osnovna prvina krščanskega moralnega življenja ni zakon, ampak milost Svetega Duha, ki se razodeva po dejavni ljubezni.³⁴ Novost krščanstva in njegove morale je v delovanju milosti Svetega Duha, ki ga je Kristus poslal cerkvi. To pomeni, da krščanska morala ne more biti ločena od krščanske vere. Čisti humanizem ne more postati ideal krščanske moralne vzgoje. Norme, ki jih razkriva in ponuja krščanska moralna vzgoja, ne morejo temeljiti samo na človeku. Po

veri dobiva krščanska morala nove razsežnosti, nove utemeljitve in nove perspektive. Vse to mora upoštevati prava krščanska moralna vzgoja. Za oblikovanje in oznanjevanje krščanske morale pa ni dovolj, da ima Cerkev pred seboj samo posameznika, odpirati se mora tudi za družbo in Boga ter na odrešeno občestvo v Cerkvi. Krščanskega moralnega zorenja ni brez odrešilne milosti.³⁵

Verska in krščanska moralna vzgoja sta neločljivi. Pri moralni vzgoji se človek uči, kako verska spoznanja vnesti v življenje in kako na podlagi osebnega odnosa do Boga in Kristusa čutiti, delovati in živeti. Morala se tako javlja kot prostor posredovanja med vero in življenjem. Krščanska moralna vzgoja premaguje dialektično napetost med verskimi postavkami ter grešnim in nižjim človekom, ki kliče po osvoboditvi. Po zakramentu krsta je v človeka položena kal odrešenja in opravičenja, ta pa od njega terja, da v njen razvoj vključi vse svoje moči in napore. Prvotna pravičnost je božji dar, toda njegov razvoj doseže človek s svojim sodelovanjem. Seme odrešenja mora vzkliti, zrasti in obroditi sadove dobrih del, ki pa so predvsem dela ljubezni in pravičnosti.

Vera pomeni jedro enotnosti (enote) celotnega življenja vernika. Njegova vera začne delovati od znotraj, toda pozneje mora prežeti vsa področja življenja. Tako se krščanska moralna vzgoja ne more omejiti na eno področje ali na eno vrednoto, temveč se razteza na vsa področja in plasti človekovega bivanja. Uresničena morala je lahko samo celotna, fragmentarna morala ni dovolj krščanska in ne osvobaja povsem. Ob njej človek ne postane integrirana osebnost.³⁶ Utelešenje vere v življenju je sposobna samo zrela krščanska oseba.

b) Vzgoja za pravičnost

Iz lastne skušnje vemo, da noben človek ni rojen kot zrela osebnost in da to lahko doseže samo z zadostnim prizadevanjem. To pomeni, da je človeka možno vzgojiti. Človeška morala ima svoj razvoj in svoje razvojne stopnje. Temu vprašanju sta se posebej posvetila Jean Piaget³⁷ in Lawrence Kohlberg.³⁸ Oba sta napisala nekaj knjig o moralni vzgoji. Oba priznavata v moralnem razvoju več stopenj. Za vsako izmed njih je bistveno, da spozna in upošteva moralna pravila. Na vsaki stopnji mora biti človek dovolj seznanjen z moralnimi pravili, ki ustrezajo prav tisti stopnji. Piaget med drugim meni, da je človeku občutek za pravičnost prirojen, vendar se mora krepiti in poglobljati z zapovedmi in praktičnim zgledom odraslih.³⁹

Vzgoja za pravičnost je gotovo ena glavnih nalog moralnega prizadevanja. P. Gianola pravi, da je pravičnost dejaven vrh moralne vzgoje. Moralna vzgoja si prizadeva, da v človeku ustvari ravnotežje v odnosih do sebe, človeka in Boga. V odnosu do sebe pospešuje polnost človeške osebe, v odnosu do drugega podpira dialog in v odnosu do Boga razvija religijo. Znotraj moralnega zorenja postaja objektivno moralno dobro last človeške osebe, ki se razvije v treh razsežnostih.⁴⁰

Moralna vzgoja za pravičnost mora vsekakor ob poznavanju in izpolnjevanju moralnih obveznosti pospeševati razvoj človeka v smereh jaz, ti in Bog. Pravičnost terja, da damo Bogu, kar mu gre, človeku, do česar ima pravico, in sami sebi, kar nam pripada. Vzgojna prizadevanja na moralnem področju nimajo samo namena, da seznanijo o odgovornosti, temveč morajo tudi prebujati občutek zanjo, in sicer v treh smereh. V luči vere in v moči milosti snuje človek notranjo držo: ta človeku omogoča in lajša dejanja pravičnosti. Ob kakovostni spremembi posamezne osebe se kakovostno spreminja tudi družba. Moralna prenova družbe se pričinja v trenutku, ko posameznik dobiva občutek za pravičnost. Družbena vzgoja, ki začinja pri družbenih strukturah, okvirih in normah ter ostaja ob njih, ni moralna vzgoja, temveč je prej dresura, manipulacija ali demagogija. Vsaka prava vzgoja se začinja in končuje pri človeku.

Kdor hoče sebe ali druge vzgajati za pravičnost, mora najprej imeti pristno in sprejemljivo ljubezen do sebe in do drugega. Starši, ki želijo vzgajati otroke za pravičnost,

morajo dati slutiti, da je njihova ljubezen do otrok dobrohotna, osvobaja in osrečuje. Vzgoja za moralne vrednote, ki bi utesnjevala in hromila, bi ne bila učinkovita.

Druga naloga »vzgojitelja« za pravičnost je poučitev. Sleherni vzgojitelj mora biti dovolj seznanjen z vsebino, obveznostmi, nameni, nagibi in sadovi vzgoje za pravičnost. Pravičen človek mora vedeti, kaj mora nuditi sebi, bližnjemu in Bogu. Gotovo ni dovolj, da dajemo samo snovne dobrine. Dalje mora vedeti, komu je kaj dolžan in zakaj. Če bo spoznal razloge svojega dajanja, bo gotovo bolj motiviran za svojo pravičnost. Moralna vzgoja za pravičnost pa obsega tudi odgovornost. Aktivna in osebna odgovornost je znamenje moralne zrelosti. Moralna odgovornost je domena notranjosti človeške osebe! Odgovorna oseba je lahko tisti človek, ki živi in deluje iz svoje notranjosti. Odgovornost predvideva svobodo odločanja. Zato bo vsaka vzgojiteljska avtoriteta poskrbela za zadosti svobodne volje. Odgovornost pa nima samo objektivnega pomena, ki izvira iz tesne povezanosti med svobodnim odločanjem in njegovimi posledicami, ampak gre tudi za odgovornost psihološke narave, kolikor posledice dejanj prešinejo človekovo notranjost in pridejo do njegove zavesti.

Pri moralni vzgoji pa ne kaže niti najmanj podcenjevati objektivne odgovornosti. Ta človeka naravnava na učinke dejanj, ki izvirajo iz njih sami po sebi, kajti ti niso odvisni od subjektivne zavesti in svobodne volje. Objektivna odgovornost ne postavlja človeka toliko pred zakonodajalca ali sodnika, temveč predvsem pred stvar, to je pred objektivno vrednoto samega človeka, njegovega bližnjega in Boga. Ta moralna odgovornost oblikuje najprej človeka, potem drugega in končno daje čast Bogu. Moralna vzgoja za pravičnost mora biti prežeta z objektivnimi moralnimi vrednotami zato, da bi se izognila vsaki manipulaciji vzgojiteljev. Vsaka prava moralna vzgoja skuša postaviti stvarnost objektivnega reda. Zato lahko sklenemo, da moralna vzgoja uspe samo, če se objektivna vrednost poistoveti s psihološko odgovornostjo ali je objektivna stvarnost prevzela človekovo subjektivno stvarnost, če v človekovi zavesti odseva objektivna moralna stvarnost.

Vzgoja za pravičnost želi in mora biti naravnana na osnovo pravičnosti, mora zdraviti in oblikovati zdravo korenino, temeljno držo, če želi, da bo drevo pravičnosti rodilo zdrave sadove pravičnih dejanj. Samo iz zdravih korenin pravičnosti lahko pričakujemo pravične besede in pravična dejanja v vseh smereh. Gre za pravičnega človeka, za celovitost moralnega vedenja, ki nekako samo po sebi vodi do pravičnih dejanj.

In samo takšna pravičnost se bo dosledno uveljavljala v vseh smereh in na vseh področjih ter v vseh plasteh človeške osebe. Takšna pravičnost bo potem v resnici nadaljevanje in pospeševanje Kristusovega opravičujočega delovanja v svetu. Krščanska pravičnost tako pomeni določeno obliko odreševanja sveta in človeka, obnavljanje vsega stvarstva, delo za novo nebo in novo zemljo, kjer bosta v polnosti vladala božja in človeška pravičnost, ko bo zares nastopilo kraljestvo resnice in pravice.

Sklep

Pojem pravičnosti je že star, velikokrat obdelan, vendar zasluži, da o njem ponovno razmišljamo in ga postavimo v naš čas. Tudi naša razprava lahko pomeni samo poskus nekoliko drugačnega razmišljanja o pravičnosti. Zaradi pretiranega, enostranskega poudarjanja socialne pravičnosti v našem času se lahko pojavi nevarnost, da zanemarimo osebno pravičnost. Današnje razmere izzivajo Cerkev, da odkrito in odgovorno poziva vse ljudi našega časa k prizadevanju za socialno pravičnost. Razprava je skušala vsaj nekoliko pokazati, kaj pomeni osebna pravičnost in zakaj takšna potreba po njej.

Ugotovili smo, da bi se naše krščansko razmišljanje o pravičnosti le moralo bolj nasiljanjati na razodetje. Zgodovinski pregled da slutiti, da je bilo naše dosedanje razumevanje pravičnosti preveč pod vplivom poganske filozofije in rimskega juridizma, a se je premalo hranilo z bibličnimi spoznanji. V dosedanji podobi pravičnosti je morda le

preveč sledov grške filozofije, premalo pa evangeljske vsebine. Pod vplivom te pogan-ske miselnosti je pravičnost ostala preveč v maščevalnem duhu in kaže predvsem na človeško in naravno kategorijo. V tem smislu je bila pravičnost predvsem izpolnitev kozmičnega reda, ne pa posnemanje božje dobrote in zvestobe.

Na osnovi bibličnih spoznanj o pravičnosti je bilo ugotovljeno, da je treba v krščan-sko pravičnost vnesti več stvariteljskega nadiha, odrešenjske dobrote in ljubezni ter več eshatološke perspektive. Razprava je skušala dokazati, da krščanska pravičnost iz-haja iz Kristusovega odrešenja. Kristjanova moralna pravičnost temelji na teološko so-terioološki pravičnosti. Vzor človeške pravičnosti je božja pravičnost; ta edina pomeni normo vsake človeške pravičnosti.

Krščanski pojem osebne pravičnosti se nanaša na celotno osebo in zajema tako du-ha kakor telo, duhovne in moralne vrednote kakor gmotne dobrine. Zdi se, da je prvi pogoj pravične človeške družbe osebna pravičnost; ta je ena in enotna, a dosledno od-seva na različnih področjih in različnih smereh človekovega bivanja. Ugotovljeno je bi-lo, da je ontološka pravičnost temelj za pravična dejanja.

Upravičeno prihajamo do sklepa: dosedanje razumevanje pravičnosti je treba ne-koliko bolj »pokristjaniti« in ga obogati z novimi vidiki, marsikatero vprašanje o pravič-nosti še poglobiti in še marsikaj dokazati.

On koncu nam je nemara jasno le to, da mora moralna teologija znova razmišljati o osebni pravičnosti v vseh njenih razsežnostih, moralna pedagogika pa najti primerne nagibe in boljše prijeme pri vzgoji za pravičnost biti in delovanja danes ter v prihodnje.

Povzetek: Karel Bedernjak, Pravičnost kot osebna vrednota

Iz zgodovine ugotavljamo razvoj teološkega razmišljanja o kreposti pravičnosti. Na teološko razmišljanje o pravičnosti sta precej vplivali grška in rimska filozofija. Filozofski pristop k razmiš-ljanju o pravičnosti znotraj katoliške teologije je bil navzoč do novejšega časa. Subjekt in objekt pravičnosti sta vse do danes ostajala brez kristološke in soterioološke razsežnosti.

Krščanska pravičnost izvira iz božje pravičnosti, ta pa se je na poseben način razodela v Kri-stusovem odrešenjskem delu. Odrešenje je vir in temelj krščanske pravičnosti. Pravična dejanja izvirajo iz ontične pravičnosti, ki pomeni bitno povezanost s pravičnim Kristusom. Krščanska pra-vičnost pomeni nekaj notranjega in osebnega, ki pa odseva navzven v različnih smereh.

Pravičnost oblikuje osebo in prenavlja družbo. Pravičnost vključuje prave odnose do sebe, človeka, sveta in Boga. Po njej kristjan nadaljuje Kristusovo odrešenjsko delo. Zato z njo dela za novi svet. Zanj si posebej prizadeva Cerkev, vzgajati zanjo pa se mora vsak sam.

Summary: Karel Bedernjak, Righteousness as Personal Value

Theological discussion about righteousness has been strongly influenced by Greek and Ro-man philosophy. Philosophical approach has been present until quite recently. The subject and the object of righteousness, however, have lacked christological and soteriological dimension.

Christian righteousness has its origins in Divine righteousness, which was in a special way revealed in Christ's salvational work. Salvation is the origin and basis of Christian righteousness. Righteous acts originate from ontic righteousness, which means an existential connection to the righteous Christ. Christian righteousness means something internal and personal, which reflects on the outside in different directions.

-
- ¹ Krašovec J., *Božja in človeška pravičnost*, v: *Za svet zavzeto krščanstvo* (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1986/1987), 74.
- ² Prim. isto, 77.
- ³ Prim. Mounier E., *Le personalisme*, Paris 1938, 39—42.
- ⁴ Prim. Höffe O., *Moral und Recht: philosophische Perspektive*, v: *Recht und Sitlichkeit*, Freiburg in B. (Herder) 1982, 36—38.
- ⁵ Prim. O'Callaghan, n. d., 208.
- ⁶ Höffe O., n. d., 37.
- ⁷ Prim. Lavelle L., *Traité des valeurs I*, Paris 1938, 185—194; povzeto po Romić J., *Personalistička etika*, Zagreb (KS) 1973, 42—46.
- ⁸ Prim. Romić J., Isto, 60—63.
- ⁹ Prim. Schaff A., *Il marxismo e la persona*, Milano 1966, 66—81.
- ¹⁰ Lambruschini F., n. d., 93—97.
- ¹¹ Prim. prav tam.
- ¹² Prim. Bedernjak K., *Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti*, v: BV 1985, 370—388.
- ¹³ Prim. S. Th., II—II, q. 66, a.7.
- ¹⁴ Prim. Romić J., n. d., 100—102.
- ¹⁵ Prim. isti, *U vremenu s Kristom*, Zagreb (KS) 1976, 166.
- ¹⁶ Prim. Tomić C., *Savao Pavao*, Zagreb (KS) 1982, 433.
- ¹⁷ Prim. Mattai G., *Giustizia*, v: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma (Ed. Paoline) 1973, 426.
- ¹⁸ Moltmann J., *Teologia della speranza*, Brescia (Queriniana) 1972, 210—212.
- ¹⁹ Rebić A., *Blaženstva*, Zagreb (KS) 1986, 46—48; prim. Moraldi L.—Lyonnet S., *Introduzione alla Bibbia IV, I vangeli*, Torino (Marietti) 1960, 206.
- ²⁰ Hamel E., *Biblijsko-teološke refleksije o ljudskim pravima*, v: *Obnovljeni život*, Zagreb 1984, 195.
- ²¹ Prim. Höffe O., n. d., 35:44.
- ²² Prim. Romić J., *Personalistička etika*, Zagreb (KS) 1973, 98—106.
- ²³ *Mir na zemlji*, tč. 11.
- ²⁴ Prim. Trstenjak A., *Ekološka psihologija*, Ljubljana (ČGP Delo) 1984, 5.
- ²⁵ Isto, 262.
- ²⁶ Prim. Moltmann J., *Dio nella creazione*, Brescia (Queriniana) 1986, 14—18.
- ²⁷ Frankl V., *Zašto se niste ubili?*, Zagreb (Oko) 1978, 93.
- ²⁸ Prim. Janez XXIII, *Mir na zemlji*, tč. 29.
- ²⁹ Prim. isto, tč. 12.
- ³⁰ Janez Pavel II, *Človekov odrešenik*, tč. 9.
- ³¹ Isto, tč. 18.
- ³² Isto, tč. 14.
- ³³ Prim Höffe O., n. d., 43—45.
- ³⁴ Prim. S. Th., II—II, q. 108, a.1.
- ³⁵ Prim. Alberich E., *Educacione morale oggi*, Roma (Las) 1983, 61—85.
- ³⁶ Prim. Gatti G., *Educazione morale etica cristiana*, Roma (Ed. Elle Di Ci) 1985, 15—17.
- ³⁷ Kohlberg se je vzgoji za pravičnost posvetil v knjigi *Education for Justice, A modern Statement of the Platonic View*, in T. Sizer, *Moral Education*, Harvard University Press, 1977.
- ³⁸ O tem prim. Piaget J., *Il Giudizio morale nel Fanciullo, a cura di G. Petter*, Firenze (Grunti B.) 1972.
- ³⁹ Prim. isto, 16.
- ⁴⁰ *Educare all'essere e all'agire morale. Una metodologia*, v: *Educazione morale oggi*, Roma (Las), 1983, 180.

P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti

Pred desetimi leti je imel podoben naslov spominski članek o delu in življenju p. Piusa Parscha.¹ Oba sta bila tudi za naše liturgično gibanje pomembna, zato je prav, da se tudi Jungmanna spomnimo v slovenski bogoslovni reviji.

Revija *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki jo že 111 let izdaja innsbruška teološka fakulteta, s katero smo Slovenci že dolgo tesno povezani in je vseh 111 letnikov v knjižnici ljubljanske teološke fakultete,² je leta 1989 tretjo številko posvetila stoletnici rojstva svojega nekdanjega urednika in profesorja p. Jungmanna D. J. Podobno kot ob Parschevem spominu bi rad ob dvojni obletnici tudi o Jungmannu povedal nekaj več o njegovem delu in vplivu na razvoj bogoslužja v Sloveniji: njegove knjige so nam bile namreč vsa leta dostopne, nekateri pa smo se tudi osebno z njim srečevali. Pregled naslanjam zlasti na zbornike, ki so izšli ob Jungmannovih jubilejih, in v katerih so njegovi učenci, sodobniki in sodelavci zapisali marsikaj, kar nam je še neznano. Hkrati naj bo pregled njegovih važnejših knjig, ki so v naših knjižnicah, spodbuda za mlajše, da bi jih vzeli v roke, ker so še zdaj vredne branja in študija, pa smo o njih doslej slišali le mimogrede.

Drugi namen tega prispevka naj bo pregled zanimanja za liturgijo pri Slovencih v času, ko je Jungmann deloval, ker zelo malo vemo, kaj so brali in ob čem so se navduševali naši liturgični pisatelji. Pregled tega vpliva seveda ne more biti popoln, rešiti pa hoče pozabe vsaj nekatere podatke za zgodovino teologije na Slovenskem. Ker je p. Jungmann zelo dejavno sodeloval tudi pri nastajanju koncilске konstitucije o svetem bogoslužju, se bomo nekako mimogrede v naši reviji spomnili tudi četrto stoletja uveljavitve liturgičnih sprememb.

Josef Andreas Jungmann je bil rojen 16. novembra 1889 v južnotirolskem kraju Sand in Taufers v številni družini.³ V Brixnu je bil gojenec deškega semenišča in nato bogoslovja ter bil 1913 v Innsbrucku posvečen za duhovnika. Zanimiv je opis dvojne nove maše v domači župnijski cerkvi, saj sta bila hkrati posvečena dva brata — poleg našega slavljence še njegov starejši brat Franc, ki je bil že takrat član Družbe Jezusove — jezuitov. Takrat seveda še ni bilo somaševanja, zato sta oba brata istočasno maševala pri dveh oltarjih — pri glavnem naš Josef Andreas. Novomašnik je bil nato zapored kaplan v dveh južnotirolskih župnijah, kjer je zelo rad učil verouk, čutil pa je potrebo, da bi poglobil teološko znanje. Leta 1917 se je tudi on odločil za jezuitsko redovno življenje,

noviciat je opravil pri Sv. Andražu na Koroškem, nekdanjem sedežu lavantinske škofije. Študiral je filozofijo, dopolnil teologijo v Innsbrucku, kjer je 1923 postal doktor. (Eno leto prej sta prišla v Innsbruck študirat poznejši ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik in župnik dr. Marijan Dokler — oba pozneje naša vidna liturgična delavca.)

Za doktorsko disertacijo o nauku o milosti v katezezi prvih treh stoletij se je že poglabljal v snov, ki mu je pozneje omogočila znanstveno raziskovanje katehetike in liturgike, oboje je namreč pozneje v Innsbrucku predaval kot profesor moralnega in pastoralnega bogoslovja. V Innsbrucku se je tudi habilitiral z obsežno študijo o Kristusovi vlogi v liturgični molitvi.⁴ Že naslednje leto (1926) mu je prof. P. Michael Gatterer prepustil poučevanje liturgike, 1934 pa je postal redni profesor moralnega in pastoralnega bogoslovja na innsbruški fakulteti.

V tem času sta bila 1927 omenjena Pogačnik in Dokler posvečena za duhovnika, Pogačnik je 1929 doktoriral iz teologije, Dokler pa 1925 iz filozofije in 1932 v Ljubljani iz teologije. V Innsbruck pa je 1927 prišel študirat tudi Anton Trstenjak, 1929 doktoriral iz filozofije, bil 1931 posvečen za duhovnika in 1933 je postal doktor teologije.

Zanimivo je, da je Jungmannova knjiga prišla takoj tudi v Ljubljano, saj je bil en izvod, kupljen za 132,50 dinarjev, v fakultetni knjižnici vpisan že leta 1926, drugi pa nekaj pozneje, kupljen za 140 dinarjev (mimogrede: Jugoslovanska knjigarna ob stolnici, sedanja prodajalna Doma v župnišču, je takrat sproti dobivala tuje, zlasti nemške knjige in so jih bogoslovci, duhovniki in drugi lahko kupovali po dovolj ugodni menjavi marke za dinarje). Čudno pa se mi zdi, da ni kdo knjige predstavil v Bogoslovnem vestniku ali v duhovniški reviji Vzajemnost — morda se jim je zdelo za naše razmere preučena. Res pa je, da jo je ljubljanski profesor pastoralke in liturgike dr. France Ušeničnik navajal v novi izdaji svoje liturgike na ustreznih mestih.⁵

Naši innsbruški študentje so 1928 začeli pisati liturgične članke v mladinsko revijo Križ: A. Trstenjak⁶ v svojem članku ne omenja Jungmanna, vendar je čutiti iz njega ozračje, ki je takrat vladalo v Innsbrucku. V Doklerjevem⁷ prispevku tudi ni Jungmannovega imena, misel o odvisnosti bogoslužja od Cerkve in obratno pa je njegova. J. Pogačnik je prispeval daljši članek o liturgični molitvi,⁸ a brez profesorjevega imena. V reviji je tudi seznan »Nekaj liturgičnega slovstva«,⁹ Jungmanna pa tudi tam ni.

Jungmann je svoje pedagoško delo vestno opravljal, kar so izpričali njegovi učenci, med njimi tudi naš prof. Anton Trstenjak, ki se svojega učitelja takole spominja:¹⁰

P. Jungmann nam je v letu 1929 najprej predaval zgodovino liturgije in pedagogiko, bil je takrat samo titularni izredni profesor, redni univerzitetni profesor za liturgiko in homiletiko (pastoralko) je bil takrat še p. Michael Gatterer, znani avtor liturgičnih knjig in pedagog spolne prosvete, vzporedno z našim škofom A. B. Jegličem; oba sta zbujala veliko pohujšanja in se drug drugega v pismih osebno tolažila, češ, najboljše hočemo, a dosežemo najhujše.

Jungmann takrat še ni imel »imena«, nas je pa pred vsakim izpitom opozarjal, naj ne študiramo po nobenem učbeniku, ker da so vsi polni nepopolnih in zmotnih podatkov. To opozorilo je zbuvalo pozornost, ker smo vsi videli, da je bil osebno zelo skromen, in vendar je to opozorilo zbuvalo vtis nepopustljive samozavesti. Kmalu smo videli, da je pri vsakem predavanju prinesel na dan nova dognanja in z njimi obenem zavračal dotlej veljavne ugotovitve raznih avtorjev. Zavedali smo se, da imamo pred seboj samostojnega zgodovinskega raziskovalca, zato je bila predavalnica pri njem zmeraj bolj polna. Hodili so ga poslušat celo nekateri njegovi kolegi, takratni profesorji na fakulteti. Zvezek z zapisi njegovih predavanj imam danes še pri sebi. Ko so izšla njegova »Missarum Sollemnia« (ima jih tudi Biblioteka SAZU), sem ugotovil, da imam polno teh stvari že v svojih zapiskih njegovih predavanj. Prav tako sem ob liturgični obnovi po drugem vatikanskem koncilu ugotovil, da nas je prof. Jungmann že takrat opozarjal na podobne liturgične reforme v tej smeri. Jungmann pa je bil ob vsem tem osebno zelo skromen, pravi učenjak. Ko sem mu pri izpitu iz pedagogike v neki stvari ugovarjal, je dejal: »Prav,

če mi dokažete, bom sprejel.« Čez nekaj časa, ko sem mu v svoj prid navedel že tri razloge, me je pretrgal in rekel: »Zdaj ste me prepričali, vidite, tudi profesor se utegne kdaj kaj od slušatelja naučiti.« Dal mi je seveda superred, in ko sem ga zagledal v komisiji pri rigorozu za pastoralko, sem takoj vedel, da bo to dober znak (omen) od zgoraj.

Nekaj let po mojih končanih študijah pa sem že bral, da je bil Jungmann tudi že rektor univerze, morda šele po drugi svetovni vojni, ker pred njo jezuiti niso bili nikoli rektorji innsbruške univerze (to je bila kompromisna rešitev, da jim je liberalna vlada sploh priznala fakulteto).

(Profesor Trstenjak se presenetljivo ujema s spomini drugih učencev, objavljenimi v različnih zbornikih.)

Jungmann je vzočil vrsto svetovno pomembnih liturgikov,¹¹ pisal je razprave in ocene, zlasti v domačo revijo ZkTh in so jih torej lahko brali tudi v Ljubljani. Naslednja raziskovalna knjiga je bila posvečena razvoju latinskih spokornih obredov.¹² To knjigo si je kupil naš profesor France Ušeničnik in je po njegovi smrti prišla v fakultetno knjižnico. Jungmannove izsledke je uporabil za študij liturgične vloge brižinskih spomenikov,¹³ seveda pa je knjigo navedel tudi v novi izdaji svoje pastoralke in liturgike.¹⁴

V tem času sta postala Jungmannova slušatelja še dva Slovence: poznejši tajnik škofa Gregorja Rožmana Alojzij Pollak¹⁵ in jezuit p. Janez Jauh,¹⁶ nekoliko pozneje pa še poznejši nuncij Jožef Žabkar¹⁷ in morda še kdo.

Tretja Jungmannova knjiga je izšla 1936,¹⁸ in imela dolgo predzgodovino, saj je danes znano (iz Jungmannovega dnevnika in pričevanj prijateljev), da je osnovni načrt zanjo nastal že v kaplanskih letih, poznejši študij patristične zgodovine, katehetike in liturgike pa mu je odprl nove poglede, s katerimi je hotel seznaniti svoje rojake in sobrate. Premalo pa je pomislil, da niso vsi istega mnenja, zato so jo sicer mlajši navdušeno sprejeli, njegovi višji predstojniki pa so nekaj mesecev po izidu odločili, da je treba knjigo vzeti iz prodaje. Avtor je med koncilom našel izvod svoje knjige v knjižnici jezuitskega generalata v Rimu, v katerem je zapisano opozorilo: »Hic liber nec citandus nec laudandus.«¹⁹ Seveda je bil to za avtorja hud udarec, a ga je pa prenašal v duhu redovne pokorščine. Vrgel se je v raziskovalno delo, ker je vedel in tudi posameznim slušateljem izjavljal, da bo že prišel čas, ko bodo tudi drugi sprejeli njegove poglede. Avtor v svojih poznejših razpravah in knjigah do koncila te knjige ni nikoli navajal in je tudi svojim najljubšim učencem v seminarju šele ob sklepu študijskega leta na skrivaj dal kak izvod knjige, ki je niso mogli kupiti.²⁰

Kaj je bilo v tej tako sporni knjigi mladega avtorja? V uvodu je zapisal, da je z njo hotel pomagati liturgičnemu gibanju iz ozkih liturgičnih okvirov, da bi bogoslužje povezal s celotnim oznanjevanjem, kakor je bilo to v prvih časih krščanstva. Ni dajal praktičističnih receptov, ampak osnove za prihodnji razvoj. V zgodovinskem pregledu je prikazal, kako sta oznanjevala sv. Pavel in Gregor Veliki, pregled povezave oznanjevanja z razvojem teološke misli zlasti v kristoloških bojih, razvoj nauka o milosti in pregled sprememb v načinu molitve. V zadnjem delu z naslovom »Naša naloga« se je ozrl na bližnjo preteklost in razvil svoje misli o pridigovanju, ki naj bo povezano s cerkvenim letom, o katehiziranju, o bogoslužnih opravilih (zlasti maši, saj so takrat v Nemčiji živahno razpravljali, ali mora biti liturgična oblika maše nujno samo strogo latinska ali je mogoče vanjo vključiti tudi kaj domačega jezika, npr. pesmi). Svetoval je, kako naj bi poglobili in izboljšali ljudske pobožnosti, pa tudi življenje kristjanov bi moralo ob liturgiji postati boljše, bolj prepričljivo.

Ta kratek pregled vsebine knjige Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung nam pove, da je njen avtor posegel v celotno področje krščanske pastoralke in je bil tudi odziv na knjigo temu primerno širok, ker so knjigo najbrž vsi brali. V primerjavi s poznejšimi Jungmannovimi knjigami ta knjiga nikakor ni samo zgodovinska, ampak usmerjevalna. Ker je »posegala« v veljavno cerkveno disciplino, lažje razumemo, da bi bila skoraj prišla na indeks prepovedanih knjig.

Zanimivo je, da sta v Ljubljani vsaj dva izvoda te knjige: eden, ta je zdaj v Škofijski knjižnici, je bil last že omenjenega dr. Pollaka, ki je takrat še študiral v Innsbrucku, drugi, zdaj v fakultetni knjižnici, pa je bil last neugotovljenega lastnika. Duhovniki v Sloveniji so bili kmalu seznanjeni z Jungmannovimi nazori, ker je njegov slušatelj p. Janez Jauh v duhovniški reviji Vzajemnost 1938 prikazal razliko med znanstveno in oznanjevalno (kerigmatično) teologijo, o kateri je pisal Jungmann že kot kaplan, potem kot profesor.²¹ Jauh ni navajal takrat »prepovedane« knjige iz leta 1936, ampak je kot vir navedel spis slovenskega rojaka profesorja p. Franca Laknerja.²² Povzel je Jungmannove zahteve, da mora biti oznanjevanje kristocentrično. Opisuje profesorjev način, da »skuša predavanja o liturgiji ne le v luči zgodovine osvetliti, ampak jih tudi močno dogmatično podpreti.«²³

Skoraj trideset let pozneje je prof. Štefan Steiner za to knjigo napisal, da je »odločno opozorila na krizo oznanjevanja božje besede in izzvala številne diskusije o tej temi.«²⁴

Ko je Hitler priključil Avstrijo nemškemu »rajhu«, je morala prenehati tudi fakulteta v Innsbrucku, profesorji so morali oditi. Jungmann je prišel najprej v dunajski jezuitski samostan. Prisilni počitek je izkoristil za študij. Objavljal je le krajše članke, daljša je razprava o Kristusu kot središču verske vzgoje, objavljena 1938.²⁵ Izšla je tudi kot knjižica (1939). Za tedanje dobro povezavo naše duhovne vzgoje s svetom pričuje tudi ta knjižica, ker so jo takoj vpisali v Semeniški knjižnici.

Isto leto je izšla še ena zelo pomembna Jungmannova manjša knjiga Die Liturgische Feier, ki so jo že 1940 kupili v Ljubljani za 42 dinarjev in jo vpisali v fakultetno knjižnico.²⁶ Ker je avtor v njej razvil temeljno strukturo liturgičnih opravil, pri katerih je bila v vseh časih skladno povezana božja beseda s petjem in molitvijo, da tako nastane bogoslužna celota, so delce izdajali tudi pozneje in ga prevajali v vse svetovne jezike.²⁷ Škoda, da takrat nihče ni mogel (ali hotel) misliti na slovenski prevod, ker bi nam bil zelo koristil za širšo in globljo liturgično izobrazbo pred koncilom ali vsaj ob njem.

Lahko rečemo, da smo bili do vojske v neposrednem stiku z Jungmannovimi spisi, šele knjiga, v kateri je avtor 1941 zbral svoje po revijah raztresene članke in razprave, ni več prišla v Ljubljano.²⁸

Med prisilnim pedagoškim počitkom je Jungmann z vso zavzetostjo, najprej na Dunaju, potem v Heimstettenu pri Linzu podrobno raziskoval zgodovinski razvoj mašnega obreda in posameznih molitev v misalu. Čeprav je bil pri vsem tem predvsem zgodovinar, veje iz njegovega tedanjega pisanja pastoralna prizadevnost, da bi maša postala spet tako živa, kot je bila v nekaterih oblikah stare dobe. Zaradi slabe izkušnje s prejšnjo knjigo pa se je v presojah zadrževal, še manj pa je predlagal ali celo zahteval, naj bi se v maši kaj spremenilo. Upal je, da bodo trdno dokazana in dokumentirana dejstva govorila in delovala sama od sebe. Rokopis je končal oktobra 1945 spet v Innsbrucku.

Ko je 1250 strani debela knjiga v dveh zvezkih z naslovom Missarum Sollemnia 1948 izšla na Dunaju, je kmalu postala »klasična« in znana po vsem svetu. Doživela je pet nemških izdaj in vrsto prevodov.²⁹

Novico o izidu knjige je naslednje leto objavilo ljubljansko Oznanilo, ki je takrat kljub skromnemu obsegu dveh strani sedanje Družine, natisnilo naslednje stavke: »Nova knjiga o maši. Znani liturgični pisatelj in zgodovinar p. Jožef Andrej Jungmann S. J. je med vojno napisal novo veliko delo o rimskem mašnem obredu. Izšlo je pri Herderju na Dunaju z letnico 1948 in z naslovom »Missarum solemnia« (!). Knjiga obsega nad 1200 strani in ima štiri dele s temile naslovi: »Maša in cerkveno občestvo«, »Predmaša« (pripravljalni del maše) in »Daritvena maša« (daritveni del maše). Obširna izvajanja priznane strokovnjaka temeljijo na dolgoletnem študiju in raziskovanju starokrščanskih in srednjeveških virov. Zanimivo je, da je »zunanjo pomoč« za dovršitev tako pomembnega dela dalo pisatelju njegovo izgnanstvo, ki ga je moral obenem z drugimi duhovniki deliti pod Hitlerjem; samo zaradi te prisilne prekinitve rednega dela v Innsbrucku je

pisatelj našel dovolj časa za študij in pisanje. Knjigo so povsod sprejeli z velikim navdušenjem in si obetajo od nje še večjega zanimanja in ljubezni do najsvetejše daritve.«³⁰ Če ne bi bilo v uredništvu kateheta in poznejšega predavatelja liturgike dr. Janeza Oražma, bi težko razumeli, da so to knjigo tako izjemno obširno predstavili.³¹

Knjigo so dovolj kmalu (2. izdajo 1949) dobili tudi v Ljubljano, ni pa mogoče ugotoviti, kdo je knjigo imel v rokah ali pa je o njej pozneje pisal po tujih revijah, od katerih so bile vsaj nekatere v Ljubljani dostopne. Nihče pa ni mogel v tistih razmerah Jungmannovega dela Slovencem kaj bolj približati, saj ni izhajala še nobena teološka revija v slovenščini. Knjiga v dveh zvezkih pa je morda tudi zaradi obsežnosti odvrčala slovenske teologe, ki so bili zaposleni z bolj neposrednimi praktičnimi nalogami. Prej omenjeni dr. J. Oražem je knjigo dobil od svojih prijateljev, jo uporabljal pri predavanjih, širšemu krogu duhovnikov pa jo je predstavil na tečaju na Brezjah poleti 1955. Avtorja je označil, da je »morda največji sodobni liturgist«, o knjigi pa je povedal, da »se bere kakor roman, čeprav ima pod črto trikrat toliko znanstvenih opomb, kakor je vsega glavnega teksta; po zgodovini mašnega obreda te vodi kakor po drevoredu, ti pa uživaš globino misli, se razgleduješ po zgodovinskih oblikah mašnih obredov in hkrati odkri-vaš njihovo sedanjo vrednost in bogastvo.«^{31a} Po desetih letih je spiritual Anton Karo duhovnikom na tečaju duhovniškega Cirilmetodijskega društva na Brezjah in v Mariboru hvalil knjigo: »Veliko delo liturgika Jungmanna »Missarum sollemnia« je pionirsko dejanje. Odprlo je nepoznani, vzvišeni svet in je tako solidno in strogo znanstveno, da mora tudi nasprotnik (liturgičnega gibanja, op. p.) priznati: Zgodovina je tudi tu učiteljica življenja.«³² Videti je, da isti avtor dolgo ni poznal knjige, ker je pet let prej v podobnem predavanju ni omenjal.³³

Avtorja pa so lahko v polni meri upoštevali v njegovi domovini in med nemško govorečimi katoličani pa tudi drugod. Za šestdesetletnico so mu izdali obsežen zbornik, uglašen na mašno tematiko: *Die Messe in der Glaubensverkündigung*.³⁴

V povojnem času so se liturgični znanstveniki začeli zbirati na mednarodne liturgične sestanke in kongrese, kamor so kmalu pritegnili tudi p. Jungmanna.³⁵

Že v začetku svojega zgodovinskega raziskovanja se je Jungmann »zagledal« v dobo zgodnjih cerkvenih očetov, ko je bilo bogoslužno življenje na vzhodu in zahodu še zelo ljudem blizu, res »leitourgia« — ljudsko opravilo. Zato je nastalo prijateljstvo s patrologom J. Quastenom, ki je bil prav tako kot on izločen z nemških univerz in je emigriral v ZDA ter predaval na katoliški univerzi v Washingtonu. Po vojni je dosegel, da so Jungmanna povabili v Ameriko, kjer je poleti 1949 na Notre Dame University (Indiana) kot gost predaval o razvoju liturgije v zgodnji krščanski dobi. Iz predavanj je nastala knjiga, ki je deset let pozneje izšla najprej v angleščini, nato še v prevodih.³⁶ Prijateljstvo obeh raziskovalcev stare dobe je vidno tudi iz zbornikov, ki so izhajali v poznejših letih.³⁷ Knjiga se mi je ob branju v Parizu zelo priljubila, pa sem jo 1965 predstavil tudi slovenskim bralcem v tedaj spet oživiljenem Bogoslovnem vestniku.

O Jungmannovih predavanjih na liturgičnih kongresih v Nemčiji nismo pri nas kaj zvedeli; ko pa je nastopil na mednarodnem kongresu v Assisiju 1956, je bil navzoč tudi frančiškan p. Angelik Tominec in je svoje vtise opisal duhovnikom v reviji *Nova pot*. Za mnoge je bil to prvi obsežnejši prikaz Jungmannovih spoznanj: »Prvo predavanje v sredo dopoldne je imel v nemščini p. Jožef A. Jungmann, profesor teološke fakultete v Inomostu, o temi: Dušno pastirstvo, ključ liturgične zgodovine. Poudarjal je predvsem veliko vrednost liturgije za dušno pastirstvo in sposobnost liturgije, da ustvarja skupnost vernikov. To skupnost oživlja dejansko sodelovanje vsega krščanstva, ki je namenjeno poveličevanju Boga na zemlji. Ob tej priliki je Jungmann poudaril, da je postala zaradi zgodovinskega razvoja in razmaha narodnih jezikov latinska liturgija teže razumljiva in zato ljudstvu vedno manj dostopna. 'Najprisrčnejše svetišče liturgije je ostalo zagrnjeno,' tako je dejal, 'liturgija je zašla v neko otrpnjenje, ki je bilo morda potrebna zaščita za bodoče čase, pa se pričinja danes razkrajati, kakor to pričajo reforme, ki jih je

vladajoči papež že razširil po vesoljnem svetu in ki prinašajo neutajljivo duhovno korist.«³⁹

To predavanje so predavatelji na duhovniških tečajih, ki jih je v »mašnem letu« 1957 organiziralo CMD, še večkrat omenjali, najbrž večinoma po Tominčevem povzetku, morda pa tudi po kakšni tuji reviji, ki pa je takrat ni bilo pametno navajati. Župnik Filip Kavčič je npr. povzel Jungmannovo ugotovitev, »da je liturgija v latinščini ljudstvu težko umljiva«,⁴⁰ njegovo misel o kristocentričnosti liturgije je omenjal Jaroš Kotnik,⁴¹ liturgično gibanje in Jungmannov delež v njem je prikazal p. Pij Goli,⁴² njegov *Missarum sollemnia* je imenoval »monumentalno delo«, njegovo predavanje v Assisiju o težavah z latinskim liturgičnim jezikom pa je razumel kot odgovor na zagovarjanje latinščine, ki ga je na istem kongresu imel kardinal Cicognani.⁴³ Alfonz Klemenčič je sklenil svoje predavanje z Jungmannovimi besedami: »Treba je vedeti, da je krščanstvo odneslo zmago nad poganstvom v onem času, ko ni bilo nobenih krščanskih šol niti drugih ustanov za osvajanje duš. In ta zmaga je bila popolna zmaga. Bila je popolna na zunaj in na znotraj — v dušah. Namesto poganškega svetovnega nazora je stopil krščanski svetovni nazor. In če iščemo moč, ki je izvršila to zameno, ne najdemo drugega, kakor cerkveno bogoslužje, zlasti sv. mašo.« Dodal je še aplikacijo na naše tedanje težke razmere: »Kako bo Cerkev v našem času izpolnila to veliko nalogo, je odvisno predvsem od nas — dušnih pastirjev.«⁴⁴

V teh letih se je na naši fakulteti pripravljala na dogmatično docenturo dr. Anton Strle. V takratnem samo v nekaj izvodih tipkanem Zborniku teološke fakultete (nadomestek za *Bogoslovni vestnik*) je »objavil« nekaj razprav, s katerimi se je habilitiral. V razpravi o skupnem duhovništvu⁴⁵ je navajal Jungmannovo ugotovitev, da »nikakor ni verjetno, da je Cerkev svojo nalogo oznanjevanja v vseh stoletjih izvrševala na najboljši način in med mnogimi možnostmi vedno izbrala najbolj srečne«. To trditev je sicer Strle prevzel od Jungmanna prek O. Karrerja, je pa značilno, da je bila ta kritična misel natisnjena že v prej omenjeni knjigi leta 1936.

Ko je Strle razpravljal o deležu vernika pri Jezusovi mašni daritvi, je večkrat omenil *Missarum sollemnia*, ki je bila tedaj v svoji drugi izdaji tudi že v naših knjižnicah. Zajemal je tudi iz vrste razprav v jubilejnem zborniku *Die Messe in der Glaubensverkündigung*. Razpravo je sklenil z neprevedenim navedkom iz knjige *Die liturgische Feier*, ker je sodil, da so Jungmannove besede zelo upravičene: »V liturgiji mora priti do besede tudi tisto, kar je zdravo ljudskega.«⁴⁶

Leta 1959, ko je bil A. Strle že docent dogmatike, je uporabil Jungmannove misli v razpravi o Cerkv in evharistiji.⁴⁷ Prevedel je kar za dobro stran besedila o potrebnosti dejavnega sodelovanja vernikov pri evharističnem opravilu. Naslednje leto je pisal o Kristusovi navzočnosti v liturgiji,⁴⁸ spet mu je bil Jungmann v oporo, saj ta tematika takrat pri nas še ni bila nekaj splošno znanega, kot je to postala po koncilu. Podobno velja za razpravo o tem, kako je Kristusovo daritveno dejanje navzoče pri maši.⁴⁹

Po tem daljšem »sprehodu« po zgodovini slovenske teologije se vrnem spet k Jungmannu, ki je 1953 izdal svojo *Katehetiko*.⁵⁰ Tedaj so slovenski kateheti že prav kmalu dobili knjigo v roke, kot kažejo izvodi v naših knjižnicah. Profesor dr. Josip Demšar je že 1954 v tipkanem fakultetnem zborniku⁵¹ prikazal njeno vsebino, razložil svoje pomisleke glede nekaterih Jungmannovih pogledov, pa knjigo priporočil zaradi novega načina pri obdelavi tematike. Že na tem mestu je treba zapisati, da je prav ta Jungmannova knjiga dobrih deset let pozneje postala v celoti dostopna slovenskim katehetom. Besedilo tretje nemške izdaje je z avtorjevim dovoljenjem in pristankom založbe Herder prevedel Demšarjev naslednik dr. Valter Dermota in je knjiga (samo v ciklostilni tehniki) izšla 1966.⁵² Prevajalec je v predgovoru zapisal o avtorju: »Jungmann je glavna dela napisal o bogoslužju. Ker pa je liturgija samo ena vrst oznanjevanja Kristusove blagovesti — in seveda ne najbolj učinkovita — se je Jungmann po naravnem čutu razvil

v kateheta... (in) skušal vzgojiti čim večje število katehetov, ki bi jih preveval duh prave pobožnosti, znanja in sodobnosti.«⁵³

Obsežnejšo knjigo, pregled celotnega razvoja bogoslužja *Der Gottesdienst der Kirche*⁵⁴ je Jungmann izdal potem, ko je bil 1953—54 rektor innsbruške univerze, in sicer na pobudo italijanske založbe *Civiltà cattolica*, ki je izdajala zbirko teoloških priročnikov.⁵⁵ Spet lahko ugotovimo škodo za Slovence, da nismo takrat ali pozneje pripravili slovenskega prevoda. Zelo bi nam pomagal prav razumeti koncilsko prenovo bogoslužja, saj nas je našla precej nepripravljene.

Ob avtorjevi sedemdesetletnici so 1959 Jungmannovi prijatelji v slavnostnem zborniku zbrali svoje razprave o velikonočni skrivnosti, saj je bil to čas po prenovitvi obredov velikega tedna.⁵⁶ Kakor ta prenovitev je tudi omenjena knjiga ostala pri nas precej neizkoriščena — bili so pač časi, ko se je Cerkev na Slovenskem ubadala z drugačnimi vprašanji.

Isto lahko rečemo za Jungmannovo knjigo o simboliki,⁵⁷ ki je izšla v zbirki študij o simboliki različnih verstev. Knjigo je avtor razdelil po zgodovinskih obdobjih, ker so se liturgična znamenja spreminjala skladno z razvojem in spremembami splošne kulture. Najbrž je glavno spoznanje iz te knjige prešlo tudi v naročilo koncilске konstitucije, ki zagotavlja potrebnost znamenj za bogoslužje, pa tudi njihovo spremenljivost in prilagodljivost. V drugi polovici knjige je objavljeno delo E. Sauserja o simboliki katoliške cerkvene stavbe vključno z oltarjem in njegovo opremo.⁵⁸ V obeh oddelkih je navedeno tudi ustrezno strokovno slovstvo.

Isto leto je izšla obsežna knjiga, v kateri je avtor zbral nekaj svojih po revijah in zbornikih raztresenih študij. Že z naslovom *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*⁵⁹ je opozoril, da mu ne gre predvsem za zgodovino, ampak za sedanje liturgično in pastoralno dogajanje. Avtor je bil tedaj že svetovno znan, zato so knjigo prevedli v pomembne jezike. Jungmannovi spisi so postali vsem priročno dostopni.

Pri nas je bil to čas, ko smo na teološki fakulteti mogli izdati prvi tiskani zbornik,⁶⁰ s katerim smo hkrati proslavili petstoletnico ljubljanske (nad)škofije. A. Strle je v zborniku objavil obsežen pregled novejšega razvoja v dogmatični teologiji.⁶¹ Dalj časa se je ustavil pri razlagi kerigmatične teologije in seveda ni mogel mimo Jungmanna.⁶² Za razlago pojma kristocentričnosti v katehezi se je naslonil na njegovo Katehetiko, ki jo je predstavil na več straneh. Njenega avtorja je imenoval »enega najodličnejših pospeševalcev in zagovornikov 'kerigmatične obnove' kateheze in oznanjevanja sploh, hkrati sodelavca pri sestavi novega nemškega katekizma.«⁶³ Tudi v tej razpravi je razlagal Kristusovo navzočnost v bogoslužju, saj prej navedene samo tipkane razprave večina duhovnikov ni mogla brati.

V prvem povojnem tiskanem letniku *Bogoslovnega vestnika* je 1965 A. Strle obsežno predstavil pravkar omenjeni zbornik Jungmannovih izbranih spisov.⁶⁴ Za njenega avtorja je zapisal, da je »veliki teoretični in praktični sodelavec liturgične obnove, a vzporedno s tem obnove oznanjevanja in v marsičem tudi obnove teologije«. Podrobneje je povzel Jungmannovo razlago velikonočne skrivnosti, evharistije, občestvenega značaja bogoslužja, pomembnosti umetnosti, predvsem glasbene, za liturgijo. Tudi o njegovih pogledih na oznanjevanje in o »velikonočnem krščanstvu« so naši bralci lahko izvedeli iz obsežne knjige vsaj nekaj.

P. Jungmann je bil seveda takoj pritegnjen v pripravljanje koncila, ko je že 1959 bil imenovan v pripravljalno komisijo, 1962 pa tudi v koncilsko liturgično komisijo. Njegov prispevek za nastanek konstitucije o svetem bogoslužju še ni dokončno ovrednoten, nekaj pa je sam povedal (nekako spotoma), ko je pripravil obsežne pripombe k tej konstituciji, ki je v latinščini in nemščini izšla 1966 kot dodatni zvezek nemškega teološkega leksikona.⁶⁵

Že takoj v začetku koncila je bilo ozračje v teologiji tako sproščeno, da je Jungmann pripravil novo knjigo,⁶⁶ v kateri je na novo obdelal tematiko iz knjige, ki je izšla 1936, in o

kateri smo že prej govorili. Naslova obeh knjig povesta, da gre za isto snov, ki pa v času koncila ni bila več tako vznemirljiva, še manj pa sumljiva. Iz svojega zgodovinskega raziskovanja in iz dela svojih učencev je v knjigo lahko povzel veliko prej neznanih dejstev.

V zadnjem letu koncila (1965) je Jungmann predaval v Fribourgu v Švici na mednarodnem kongresu o cerkveni glasbi in liturgiji. Tam sem ga prvič videl in poslušal in nato na kratko opisal ves kongres v hrvaško-slovenski liturgični reviji *Služba božja*.⁶⁷ Predavatelj je bil po moji takratni sodbi »starosta in véliki učitelj vseh« in je »z mojstrskim pregledom podal zgodovinski oris razmerja med liturgičnimi obredi in glasbo«. V predavanju »Cerkvena glasba in prenova bogoslužja«⁶⁸ je po svoji navadi najprej kratko orisal, kako je bilo s tem v prvih stoletjih, ko je bilo bogoslužje nekaj živega in je besedo — božjo in človeško — plemenitila pesem, ki so se je vsi udeleževali, poznejši razvoj umetne glasbe in vedno manj razumljiva latinščina pa je na zahodu ljudstvo ločila od dejavnega sodelovanja. Zdaj bodo obredi spet lahko postali ljudski, naloga glasbenikov pa bo, da se bodo znali vključiti v obredje na njemu lasten način.

Med leti 1957 in 1965 je Jungmann napisal vrsto natančnih člankov liturgične vsebine za nemški teološki leksikon, delo, ki mu je vzelo veliko več časa, kot pa pokažejo natisnjene vrstice.⁶⁹

Med drugimi vidnimi koncilskimi teologi je bil 1966 tudi Jungmann povabljen v Rim na mednarodni kongres o teologiji 2. vatikanskega cerkvenega zbora.⁷⁰ O Kristusovi navzočnosti v bogoslužju je bilo pet predavanj. Jungmann je razložil vzroke, zakaj se je zavest (vera) o tej Kristusovi navzočnosti v preteklosti zatemnila in zakaj jo je koncil spet poudaril,⁷¹ ni šlo namreč za zakramentalno navzočnost v evharistiji, ampak za njegovo navzočnost v prebrani božji besedi in v občestvu, ki opravlja bogoslužje.

Spet sem srečal Jungmanna na sestanku nemško govorečih liturgikov 31. marca 1967 v Münchnu, kjer nam je predaval o nujnih nalogah liturgičnega znanstvenega raziskovanja. Iz zapiskov povzemam, da je posebej vabil k iskanju, popisovanju in vrednotenju krajevnih (tudi narodnih) posebnosti v širše pojmovani liturgiji, torej tudi v ljudskih pobožnostih, cerkvenem petju, božjih potih, oblikah češčenja Najsvetejšega (procesije npr.).⁷² Omenil je tudi potrebo, ki da se bo kmalu pokazala, po znanstvenem registriranju in vrednotenju pokoncilskih oblik bogoslužja.

Osebnost je ostal Jungmann tudi v »koncilski slavi« skrajno skromen; to je pokazal ob osemdesetletnici (1969), ko ni pustil izdati novega jubilejnega zbornika in je samo innsbruška revija *Zeitschrift* izšla s posvetilom na prvi strani.⁷³

Zadnjo knjižno izdajo je Jungmann pripravil ob opravljeni pokoncilski prenovi mašnega obreda, ko je 1970 izšel »pokoncilski pregled *Missarum Sollemnia*«. ⁷⁴ Tudi to knjigo je napisal na pobudo tujega, tokrat ameriškega založnika, ki je hotel izdati knjigo, v kateri bo orisana katoliška maša z dogmatičnega, liturgičnega in pastoralnega vidika.⁷⁵ V nemški knjigi je le kratek, a zanimiv dogmatični uvod, nato pa je poljudno prikazal zgradbo in sestavine mašnega opravila in pomen maše za življenje Cerkve.⁷⁶

V naših knjižnicah ni predzadnje Jungmannove knjige o zgodovini liturgične molitve.⁷⁷ Njegov naslednik v Innsbrucku, Hans Bernhard Meyer, je zapisal o tej knjigi,⁷⁸ da je po krivici malo znana, skuša pa je to razložiti s časom, v katerem je bila objavljena: konec šestdesetih let so Evropo pretresali socialni in drugi nemiri, ko ljudje niso bili pripravljene brati in »uživati« tako knjigo. Mojster pa je na 160 straneh znal zgoščeno povedati, kaj je v zgodovini vplivalo na krščansko molitev, jo dvigalo pa tudi slabilo.

V biografskih podatkih je zapisano, da je naš slavljeneec pred svojo osemdesetletnico doživel še nekaj javnih počastitev, udeležil se je še nekaterih kongresov doma in v tujini, nato pa so mu oči polagoma opešale. Leta 1972 mu je salzburška univerza podelila častni doktorat, 26. januarja 1975 pa je v Innsbrucku umrl in je tam tudi pokopan.

Prijatelji so mu takoj po smrti oskrbeli spominski zbornik in v njem objavili nekaj biografsko pomembnih prispevkov in nekaj spominov učencev in sodelavcev.⁷⁹ Popolna biografija knjig, razprav in ocen pa tudi prevodov Jungmannovih del v tuje jezike

je bila glavna opora za naš pregled. Prispevki v jubilejni številki ZkTh⁸⁰ so strnili nekaj že prej znanih podatkov za Jungmannov življenjepis, teološki razvoj in prispevek h katehети.

Vsi, ki so pisali o Jungmannu, poudarjajo,⁸¹ da je bil Jungmann kot znanstvenik in raziskovalec neizmerno priden, natančen, v ocenjevanju nepristranski, da mu je tudi pri raziskovanju preteklosti šlo v prvi vrsti za pastoralno spodbudo, kako bi bogoslužje, zlasti pa evharistija, postala res nekaj živega. Ob opisovanju zgodovinskih dejstev je zlasti v letih pred koncilom neopazno nakazoval, kaj bi bilo treba v obredih spremeniti, da bi obredi spet postali živo, ljudsko opravilo. Premagoval se je, da ni zahteval reform v času, ko bi take zahteve samo ovirale reformo, ki se je uresničila s koncilom.

Če so ga drugi kritizirali, ni postal zagrenjen in užaljen, ker se je zavedal, da mora zmagati resnica. Svoje znanstvene razprave je pisal »s srcem«, »lahko bi rekel, s srčno krvjo pobožnega bogoslovnega učenjaka, ki spoštljivo raziskuje veliko oporoko Gospoda, da bi jo izročil svetu.«⁸² »Jungmannova pot je pot raziskovalca, ki se ne da zmesi, pač pa stvarno, nepristransko in pozorno do celote vprašanj veliko let z neutrudnim študijem išče in tudi najde pot do rešitve, ki pomeni razjasnitev.«⁸³ Innsbruški škof dr. Paulus Rusch je Jungmannovo delavnost označil z anekdotično izjavo avtorja, ki je ob neki interni slovesnosti rekel, da mu jezuitski red ni nadel slovesnega oblačila, ampak delovno obleko, v kateri se najbolje počuti.⁸⁴

Ker je bil drugi namen tega prispevka pokazati, koliko in kako je Jungmann vplival na slovensko teološko misel, je iz navedenih podatkov razvidno, da v predvojni dobi liturgičnega gibanja njegovo ime skoraj ni bilo znano. Ko je prof. dr. Ciril Potočnik, ljubljanski pastoralist in liturgik, še pred nastopom svoje službe 1936 objavil svoj obsežni pregled liturgije in liturgičnega gibanja po svetu,⁸⁵ ni nikjer omenil Jungmanna in njegovih spisov, ker se mu najbrž niso zdeli neposredno praktični. Podoben pregled je podal isto leto na liturgičnem kongresu na Hvaru p. Martin Kirigin OSB,⁸⁶ pa tudi on ni omenil Jungmanna. Isto leto je izšla knjiga profesorja dr. Grivca Kristus v Cerkvi, pa v navedenem tujem slovstvu ni kakega Jungmannovega spisa. Šele pozneje je postal bolj znan; videli pa smo, da sprva le v internih duhovniških krogih, saj razmere pri nas niso bile ugodne za širše seznanjanje z njegovim delom. Ugotoviti pa je bilo mogoče, da so ga poznali na naši teološki fakulteti in da je tako njegova misel posredno vplivala tudi na naše liturgično prenavljanje. Kateheti so »presegli« liturgike, ker so oskrbeli celo prevod Jungmannove Katehetike. Težko pa je oceniti njegov posredni vpliv, ker so Jungmanna navajali mnogi drugi pisci, ki smo jih brali pri nas.

Povzetek: Marijan Smolik, P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti

Stoletnica rojstva liturgičnega znanstvenika in pisca p. Josefa Andreasa Jungmanna je priložnost za ugotovitev njegovega vpliva na slovensko liturgično gibanje. Ob podatkih iz njegovega življenja in s pregledom knjig, ki jih je napisal in so v ljubljanski fakultetni, semeniški in škofijski knjižnici, sem ugotovil, kdaj so mogle biti v rokah slovenskih bralcev. V razpravi so naštetih slovenski duhovniki, ki so avtorja imeli za učitelja v Innsbrucku ali so ga poslušali na kongresih in zborovanjih. Pokazalo se je, da je bil v naših revijah prvič omenjen šele leta 1938, vendar je France Ušeničnik poznal njegove knjige že vsaj leta 1933. V povojnih letih je postal bolj znan tudi pri nas, višek pa je Jungmannov vpliv dosegel leta 1966, ko je izšel slovenski prevod njegove Katehetike. Težje je ugotoviti njegov vpliv prek člankov v revijah, ki so sproti prihajale tudi v Ljubljano, še težje pa vpliv prek drugih avtorjev, ki so prevzemali Jungmannove ideje. Ker je v svetu dosegel največji vpliv v desetletjih pred koncilom, ko pri nas ni bilo mogoče objavljati teoloških razprav in knjig, je, žal, ostal večini Slovencev neznan, zato naj bo ta razprava vsaj skromna oddolžitev ob stoletnici.

Summary: Marijan Smolik, Centenary of P. Josef Andreas Jungmann

The centenary of liturgical scientist and author P. Josef Andreas Jungmann provides an opportunity to establish his influence upon Slovene liturgical movement. On the basis of the data of his life and of an examination of his books that can be found in the faculty, seminary and diocesan libraries in Ljubljana, it has been possible to find out when they could have got into the hands of Slovene readers. In the paper there are enumerated Slovene priests that were his students in Innsbruck or among his audience at congresses and conventions. He was mentioned for the first time in our specialist journals as late as in 1938 but France Ušeničnik knew his books at least in 1933. After the war he became better known in our country, his influence reached its peak in 1966 when a translation of his Catechetics was published. It is rather difficult to establish his influence by way of articles in specialist journals that also came to Ljubljana and by way of other authors that adopted his ideas. Since his influence in the world was the greatest in the decades before Vatican II when no theological papers and books could be published in our country, Jungmann has remained rather unknown to the majority of Slovenes and this paper should be at least a small token of appreciation at his centenary.

¹ M. Smolik, *Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch*, BV 39/1979, 357—365.

² Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh), 111/1989, Heft 3: *Zum 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ*, str. 257—359. Več o vsebini gl. op. 80. — V Knjižnici teološke fakultete v Ljubljani so prvi letniki tisti, ki so bili nekoč v ljubljanski jezuitski knjižnici, nekaj naslednjih pa je iz Lampetove knjižnice v Marjanišču, iz česar sklepam, da je bila revija v prvih desetletjih v Ljubljani dosegljiva vsaj v dveh izvodih.

³ Podroben in pregleden potek Jungmannovega življenja je v zborniku: *J. A. Jungmann ein Leben für Liturgie und Kerygma*. Tyrolia Verl. Innsbruck 1975 — Wichtige Lebensdaten, str. 8—11. V istem zborniku je tudi podrobna bibliografija: 1. Bücher — Artikel — Rezensionen, 2. Kleinere Besprechungen von Neuerscheinungen 1923—1975, 3. Übersetzungen (str. 156—207). (Knjigo navajam kot: Gedenkband.)

⁴ *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8)*. Aschendorff, Münster i. West. 1925. Ponatis z avtorjevimi dopolnitvami je izšel prav tam 1962 kot 19/20 zvezek zbirke *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*. Leta 1965 je izšel angleški prevod.

⁵ F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1933, druga izdaja prav tam 1945.

⁶ A. Trstenjak, *Katoliška liturgija in mladinstvo*, Križ 1/1928, 122—125. Takrat prof. Jungmanna še ni poslušal.

⁷ M. Dokler, *Življenje s Cerkvijo*, Križ 1/1928, 118—122.

⁸ J. Pogačnik, *Liturgična molitev*, Križ 2/1929, 114—122.

⁹ *Nekaj liturgičnega slovstva*, Križ 2/1929, 128—129.

¹⁰ Neobjavljene spomine je napisal prav za ta članek.

¹¹ Med njimi Balthasar Fischer, Angelus Häussling, najbrž tudi sedanji innsbruški profesor p. Hans Bernhard Meyer SJ.

¹² *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des inneren kirchlichen Lebens 3/4)*, Rauch, Innsbruck 1932. To je redka Jungmannova knjiga, ki je niso prevedli v kak drug jezik.

¹³ F. Ušeničnik, *Kdaj so začeli v liturgiji moliti »očitno izpoved« v domačem jeziku?*, v: BV 16/1936, 81—98.

¹⁴ F. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje*, 2. izd. Ljubljana 1940; isti, *Katoliška liturgika*, 2. izd. Ljubljana 1945.

¹⁵ Alojzij Pollak je bil rojen 15. septembra 1911 v Ljubljani, bil po materi nečak tržaškega škofa Fogarja, v Innsbrucku je bil posvečen za duhovnika 29. marca 1936, jeseni 1939 ga je škof Rožman imenoval za svojega kaplana in škofijskega tajnika, a je že 29. februarja 1940 umrl (podatki iz Škofijskega lista 1936, 47; 1939, 85; 1940, 56). Škofijski kancler tistih let dr. Jože Jagodic ga omenja v svojih spominih: *Mojega življenja tek*, Celovec 1974 na str. 238 in 249, kjer piše o Pollakovih knjigah (slika na str. 239).

¹⁶ P. Janez Jauh DJ je bil rojen 19. septembra 1905 na Kokrici, za duhovnika je bil posvečen v Innsbrucku 26. julija 1936, umrl pa je 29. junija 1978 v Mariboru (prim. Slovenski jezuiti 12/1978, 73—78).

¹⁷ Jožef Žabkar, poznejši vatikanski diplomat, je bil rojen 24. decembra 1914 v Ljubljani, je le nekaj časa pred 1938 študiral v Innsbrucku, teologijo pa nadaljeval v Rimu, zato verjetno ni poslušal Jungmannovih predavanj. Umril je 19. maja 1983 v Rimu, pokopan pa je v Gorici (prim. članek v Slovenskem biografskem leksikonu, ko izide zadnji snopič).

¹⁸ *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Pustet, Regensburg 1936.

¹⁹ Knjige ni dovoljeno navajati in hvaliti (ocenjevati). Prim. B. Fischer, *Josef Andreas Jungmann als akademischer Lehrer der Liturgiewissenschaft*, v: ZkTh 111/1989, 295—304, na str., 296 v op. 4. — O prvih zamislih za

to knjigo podrobno poroča R. Pacik v isti reviji na str. 319—326 v okviru študije o Jungmannovi teološki formaciji: »Das ganze Christentum konzentrieren«. *Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913—1917* (celota str. 305—359). V letih 1914—1915 je napisal rokopis *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit*, za katerega je avtor sam zapisal, da je »Urschrift« poznejše knjige (prim. J. A. Jungmann, *Um Liturgie und Kerygma*, v: *Gedenkband*, 12—18, posebej na str. 12—13).

²⁰ Prim. G. Podhradsky, *Ein Stubengelehrter — Erinnerungen eines Schülers*, v: *Gedenkband*, 115—116.

²¹ J. Jauh, *K problemu dušnopastirske teologije*, v: *Vzajemnost* 27/1938, 121—125.

²² F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie*, v: *ZkTh* 62/1938, 1—36. O kerigmatični ali oznanjevalni teologiji prim. K. Rahnerja članek v: *Lexikon für Theologie und Kirche* B. 6, 1961, 126. P. Franz Lakner je bil rojen 27. aprila 1900 v Ormožu (tedaj Friedau), študiral filozofijo in teologijo v Innsbrucku, bil 1929 posvečen za duhovnika in 1932 doktoriral iz teologije. V Innsbrucku je poučeval dogmatiko (1936, 1948 izr., 1962 redni profesor), bil vmes rektor zavoda Canisianum, ki ga je po nemški zasedbi preselil v Sitten (Sion) v Švici in ga po vojni spet selil nazaj v Innsbruck, kjer je bil 1965/66 rektor univerze in se zlasti uveljavil kot organizator. Umrli je 7. junija 1974 v Innsbrucku (prim. *In memoriam P. Franz Lakner SJ*, v: *ZkTh* 96/1974, 345—346). Profesor Trstenjak se ga takole spominja:

Franz Lakner je bil rojen 1900 v Ormožu, mati pa je bila rojena Lesjak iz Slovenske Bistrice. Oče je bil davčni nastavljenec, sina Franca in njegovega brata sta v stari Avstriji vzgojila v nemčurskem duhu. Menda je bila bolj nemškutarska ravno mati iz nemčurske Slovenske Bistrice, oče pa kot poduradnik po takratnih navodilih hlapčevsko nemško služec.

Študiral je Lakner gimnazijo v Gradcu, leta 1918 je bil mobiliziran (prof. A. Slodnjak mi je pripovedoval, da sta skupaj služila v Mürrzuschlagu na Zgornjem Štajerskem). Slovensko se je Lakner naučil pri teti na Vranškem v rojstni hiši svojega očeta. To mi je sam pripovedoval. Zato je bila njegova slovenščina nepopolna, premalo je imel pogovorne prakse. Vendar pa je sam pri jezuitih v Innsbrucku vedno zatrjeval, da je Slovenec, to so mi povedali drugi jezuiti v Canisianumu. Od začetka je z menoj govoril samo nemško, tako da niti vedel nisem, da je Slovenec. Ko pa je prišel tja križniški bogoslovec Bezek (iz Črnuč) in ležal pol leta na bolniški postelji, se je Lakner ob njem spet naučil govoriti slovensko. Meni je nekoč naravnost rekel, glejte, da boste naredili vse rigorozno z odliko — Slovenci se moramo med Nemci postaviti.

Profesor je postal šele 1933 v jeseni, ko sem jaz že odhajal s svojim drugim doktoratom od tam. Tako je bil samo moj prefekt v Canisianumu, ko se je še sam pripravljal na zadnji rigoroz in na profesuro. Moj profesor torej ni bil nikoli. Novo mašo je imel šele 1929. Pač pa me je večkrat poslal k svojim staršem v Ormož, kjer so takrat živeli, da sem jim prinesel njegove pozdrave. Jasno, tam so za časa stare Jugoslavije starši govorili slovensko, svoj materni jezik. Njegov brat pa je ostal za vedno v Avstriji nemško misleč, po življenju pa noben vzornik.

Lakner je skupno z Jungmannom ustanovitelj tako imenovane kerigmatične teologije, to je bila sploh njegova habilitacija (*Gegenstand der Theologie*). Pozneje se je prostovoljno umaknil v prid obeh Rahnerjev in redne profesure. Menda je to enkratni zgled osebne skromnosti in jezuitske discipline. Pač pa je bil glavni reorganizator in ohranjevalec innsbruške teološke fakultete ob begu v Švico (Sion) 1938 in zopetnem povratku v Innsbruck 1946. Bil je tudi rektor univerze po letu 1946.

Lakner je živel in umrl v sluhu svetosti. Slušatelji so imeli navado reči: »Naj ostane med nami, samo da ga vidimo, kako moli.« Ves se je obenem razdaljal v skrbi za bolnike, čeprav je bil vse življenje bolehen. Veljal je za zelo sposobnega. Vendar pa je njegov naslednik p. Schupp v osmrtnici omalovaževalno omenil, češ da se je izkazal za dobrega organizatorja ob preselitvah iz Innsbrucka v Švico in nazaj, to pa je tudi vse, kar je dal. No, ta Schupp je dal več: bil je apostata in se je oženil.

Laknerjeve starše so leta 1945 partizani zaprli na Strnišču (sedanje Kidričevo), kjer sta oba z mnogimi drugimi umrla. To je patra hudo prizadelo, od takrat ni maral nič več slišati o slovenstvu. Menim, če bi se nam kakemu to zgodilo, bi nam v tujini tudi zamrlo slovensko srce. Saj razumemo, veljala sta za nemčurja in so ju z drugimi podobnimi vred spravili v učevalno taborišče. Toda opravičila za to ni, saj je šlo za dva že oslabela starčka.

²³ J. Jauh, na o. m. str. 125.

²⁴ Š. Steiner, *Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede*, v: *BV* 25/1965, 61—67, v opombi 2.

²⁵ *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, v: *Stimmen der Zeit* 134/1938, 218—233. V knjižni dajai: Herder, Freiburg i/Br. 1939.

²⁶ *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*. Pustet, Regensburg 1939. Druga izdaja v istem letu prav tam. Ta je v Ljubljani. Tretja, pregledana izdaja je izšla v Regensburgu 1961 in je v Semeniški knjižnici. Angleška izdaja je v Ameriki izšla že 1941, francoska 1956, italijanska 1958, španska 1960, holandska 1962.

²⁷ Ob koncu koncila je izšla prenovljena izdaja z novim naslovom: *Wortgottesdienst im Licht von Theologie und Geschichte*. Pustet, Regensburg 1965. Angleški prevod je izšel v Londonu 1966, španski 1969.

²⁸ *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Rauch, Innsbruck 1941. Podobno kot Slovenci tudi drugi narodi niso knjige prevedli, čeprav so jo verjetno v knjižnicah lahko uporabljali.

²⁹ *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Herder, Wien 1948. 2., pregledana izd. 1949, 3., izboljšana izd. 1952, 4., dopolnjena izd. 1959., 5., izboljšana izd. 1962. Angleški prevod je v ZDA izšel že 1950, tri španske izdaje od 1951—1959, italijanski 1953, holandski 1966.

- ³⁰ Oznanilo 4/1949, št. 32 na dnu druge strani (izšla pred 3. julijem).
- ³¹ Potem ko je v začetku junija 1952 izšla zadnja številka Oznanila, so v upravi in uredništvu poskrbeli, da so sestavili podrobno avtorsko kazalo vseh, večinoma anonimnih člankov (delo Mare Trampuš). Natipkano je v nekaj izvodih dostopno v knjižnicah.
- ^{31a} J. Oražem, *Vznamenju liturgičnih reform, v: Iz Celja na Brezje. Zbornik predavanj počitniških tečajev, ki jih je Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS priredilo v letu 1955*. Ljubljana 1955, 27—38, navedek na str. 36.
- ³² T. S., *Občestvena pobožnost, v: Nova pot* 10/1958, 451, celo predavanje na str. 439—454. Avtor je razviden iz knjige: *Desetletnica CMD*, Ljubljana 1959, 187.
- ³³ A. Karo, *Občestvene ideje v liturgiji, v: Nova pot* 5/1953, 263—275.
- ³⁴ *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen*. Herausgegeben von F. X. Arnold, Tübingen und B. Fischer, Trier. Herder, Freiburg i/Br. 1949 (»von Freunden und Schülern dargeboten«). Leta 1953 so izdali ponovno izdajo, ki je v fakultetni knjižnici.
- ³⁵ Življenjepisni podatki v knjigi *Gedenkband* (gl. op. 3) povedo, da je 1939 postal član nemške liturgične »delovne skupnosti« pri škofovski konferenci (Arbeitsgemeinschaft zur Lenkung der Liturgischen Bewegung), 1940 član nemške liturgične komisije, 1945 član avstrijske liturgične komisije, 1950 je postal svetovalec (consultor) pri kongregaciji svetih obredov v Rimu. Predaval je na liturgičnih kongresih: 1950 v Frankfurtu, 1955 v Münchnu, 1956 v Assisiju, 1964 v Mainzu, 1967 v Manili, 1968 v Fatimi.
- ³⁶ *The early liturgy to the time of Gregory the Great* (Liturgical Studies 6). Notre Dame 1959. Francoski prevod 1962, nemška izdaja (ne samo izvorno besedilo) 1967. (Obe neangleški izdaji sta tudi v Ljubljani.) O nastanku in prevodih knjige prim. W. v. Arx, *Liturgie der christlichen Frühzeit, v: Gedenkband* 19—21.
- ³⁷ J. Quasten, *Der Wandel des liturgischen Christusbildes, v: Gedenkband* 117—119 je nekakšna ocena Jungmannove prve knjige iz leta 1925, Quastenu v čast ob njegovi 70-letnici je Jungmann souredil zbornik Kyriakon, ki je izšel 1970 in je tudi v fakultetni knjižnici.
- ³⁸ M. Smolik, *Liturgija v prvih stoletjih, v: BV* 25/1965, 179—181.
- ³⁹ A. Tominec, *Vtisi s I. mednarodnega kongresa za pastoralno liturgijo* (V Assisiju in v Rimu od 18. do 22. septembra 1956), v: *Nova pot* 8/1956, 404—415, navedek na str. 406.
- ⁴⁰ Mašno leto je po naročilu jugoslovanske škofovske konference bilo tudi v slovenskih škofijah in župnijah. Duhovniški referati so povzeti v reviji *Organizacijski vestnik CMD*, 8/1957. Navedek je na str. 92.
- ⁴¹ Prav tam, 84.
- ⁴² Prav tam, 96.
- ⁴³ Prav tam, 100.
- ⁴⁴ Prav tam, 105.
- ⁴⁵ A. Strle, *Očrt nauka o splošnem duhovstvu, v: Zbornik* 6—7/1956—57, 103—162, navedek na str. 104.
- Vsi letniki Zbornika so seveda v fakultetni knjižnici.
- ⁴⁶ Strle bi mogel uporabiti tudi Jungmannovo knjigo, ker je bila (in je) v fakultetni knjižnici.
- ⁴⁷ A. Strle, *Cerkev in evharistija, v: Zbornik* 9/1959, 128—185.
- ⁴⁸ A. Strle, *Kristusova navzočnost v liturgiji, v: Zbornik* 10/1960, 76—104.
- ⁴⁹ A. Strle, *Navzočnost Kristusovega daritvenega dejanja pri sv. maši*, prav tam 144—176.
- ⁵⁰ *Katehetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. Herder, Freiburg i/Br. 1953. 2., izboljšana in razširjena izdaja Wien 1955, 3. izboljšana izdaja Freiburg i/Br. 1965. V Belgiji so izšle tri izdaje francoskega prevoda 1955—1965, tri italijanske izdaje 1956—1969, štiri španske izdaje 1957—1966, pet angleških in ZDA 1959—1968, portugalska v Argentini 1967. Vse tri nemške so v Ljubljani.
- ⁵¹ J. Demšar, *Nekaj misli za katehezo, v: Zbornik* 4/1954, 195—200.
- ⁵² *Katehetika. Naloga in metode verskega pouka*. Ljubljana 1966. Navedena je tudi v bibliografiji prevodov v *Gedenkband*, 206.
- ⁵³ *Katehetika*, Ljubljana 1966, str. V. Iz pozneje objavljenih razprav o Jungmannu kot katehetu je razvidno, da je bil njegov osebni razvoj prav obraten — od kateheta do liturgika (prim. H. Pissarek—Hudelist, *Die Bedeutung Josef Andreas Jungmanns als Katechetiker, v: ZkTh* 111/1989, 274—294).
- ⁵⁴ *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*. Tyrolia, Innsbruck 1955, 2. in 3. pregledani izdaji prav tam 1957 in 1962. Knjiga je prevedena v največ tujih jezikov: angleški prevod je izšel 1957, francoski 1957, holandski 1957, italijanski 1958, španski 1959, portugalski 1962 in švedski 1968.
- ⁵⁵ Avtor to razlaga v uvodu nemške knjige. Ni jasno, ali je italijanski »izvirnik« izšel že prej, bibliografija pozna le poznejši prevod (1958).
- ⁵⁶ *Paschalis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*. Herder, Freiburg i/Br. 1959. Izdala B. Fischer in J. Wagner. V knjigi je tudi slovesno latinsko posvetilo predsednikov nemške škofovske liturgične komisije.
- ⁵⁷ *Symbolik der katholischen Kirche (Symbolik der Religionen VI)*. Mit Anhang v. E. Sauser, *Symbolik des katholischen Kirchengebäudes*. Hiersemann, Stuttgart 1960.
- ⁵⁸ Tudi te knjige niso prevajali.
- ⁵⁹ *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*. Tyrolia, Innsbruck 1960. Španski prevod 1961, angleški 1962, francoski 1962, italijanski 1962.

⁶⁰ *Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana 1962, uredil Stanko Cajncar, ki je v uvodu pojasnil, da knjiga izhaja v letu začetka koncila. Za deset tipkanih in za tiskani zbornik je 1974 sestavila Bibliografsko kazalo s. Gabrijela Stopar (samo tipkani izvodi).

⁶¹ A. Strle, *Dogmatična teologija v službi človeka (Na predvečer 2. vatikanskega koncila)*, v: *Zbornik* 1962, 7—162.

⁶² »Kerigmatična« pridiga in »kerigmatična« kateheza, n. d., 102—107. Uporabil je knjigo, ki jo je 1958 izdal Jungmann skupaj s Th. Filthautom: *Verkündigung und Glaube*.

⁶³ N. d. str. 113—116.

⁶⁴ Gl. op. 59. Strletova predstavitev je med ocenami v *BV* 25/1965, 338—344.

⁶⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche — Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*. I. 1966. Herder, Freiburg. Jungmannov komentar je v tem zvezku na str. 10—109 na vsaki strani pod črto, zgoraj na levi je latinski izvirnik, na desni nemški prevod. Komentarja v opombah je precej več kot koncilskega besedila.

⁶⁶ *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*. Tyrolia, Innsbruck 1963. Holandski prevod 1965, španski 1964, francoski 1965, italijanski 1965, angleški 1967.

⁶⁷ M. Smolik, *Študijski teden za cerkveno glasbo*, v: *Služba božja* (Makarska) 5/1965, št. 5—6, str. 58—61 (bolj kratko tudi v *BV* 2/1965, 328).

⁶⁸ J. A. Jungmann, *Kirchenmusik und Liturgiereform*, v: *Kirchenmusik nach dem Konzil*. Besorgt von Helmut Hücke. Herder, Freiburg 1967, 11—19.

⁶⁹ Vse članke našteva bibliografija (Gedenkband) v letih 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, v katerih so izšli vsi zvezki (10) leksikona (leta 1960 četrta in peta). Jungmannovih člankov je 68.

⁷⁰ *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*. Città del Vaticano 1968. Na kongresu je predaval tudi Slovenec prof. dr. Janez Vodopivec in Hrvata p. Karlo Balić in p. Bonaventura Duda.

⁷¹ J. A. Jungmann, *De presentia Domini in communitate cultus et de rationibus, cur haec doctrina dudum obscurata et hodie redintegrandam sit*, v omenjenem zborniku na str. 295—299 (v latinščini).

⁷² Jungmann je podobno kot drugi srednjeevropski liturgiki tudi te pobožnosti vključeval v širši pojem liturgije, romanski pa so bili in so še bolj ozki.

⁷³ Tretja številka *ZkTh* 91/1969 ima na platnici natisnjeno: Sonderheft zur Vollendung des 80. Lebensjahres von J. A. Jungmann SJ am 16. Nov. 1969. Spremnje besede je napisal innsbruški škof dr. Paulus Rusch, predgovor pa rektor E. Coreth, dekan O. Muck in urednik H. B. Meyer. Na koncu zvezka je Jungmannova bibliografija za leta 1959—1969. V isti številki je tudi za nas zanimiva razprava p. Grotza: *Streit um eine liturgische Neuerung — Die Einführung der altslawischen Liturgie*, str. 395—410, s pogledi na delo sv. Cirila in Metoda, kakor ga je spoznal kot zgodovinar časa papeža Hadrijana II.

⁷⁴ *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*. Herder, Freiburg 1970.

⁷⁵ Iz bibliografije (Gedenkband) ni videti, če je ameriška knjiga izšla.

⁷⁶ V isti bibliografiji je naveden samo italijanski prevod iz leta 1974, morda je pozneje izšel še kak prevod v tuj jezik — isto velja seveda za vse prej navedene prevode in ponatise Jungmannovih del.

⁷⁷ *Christliches Beten im Wandel und Bestand (Leben und Glauben)*. Ars Sacra, München 1969.

⁷⁸ H. B. Meyer, *Der Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann. Eine biographische Skizze*, v: *ZkTh* 111/1989, 258—273, navedeno na str. 272.

⁷⁹ Gl. op. 3. V knjigi je razen že omenjenega Jungmannovega članka in bibliografije še 39 prispevkov avstrijskih, nemških, francoskih in italijanskih avtorjev, predvsem liturgikov.

⁸⁰ Gl. op. 2. Posamezne prispevke gl. op. 78 (Meyer), 53 (Pissarek—Hudelst), 19 (Fischer in Pacik).

⁸¹ Zlasti prispevki v obih spominskih izdajah, ki sta izšli že po Jungmannovi smrti, npr. G. Podhradsky v *Gedenkband* (gl. op. 20).

⁸² Prim. N. Höslinger, *Der »Volks«-Liturgiker*, v: *Gedenkband* 78—81.

⁸³ Prim. B. Neunheuser, *J. A. Jungmann und die Anliegen der Mysterientheologie*, v: *Gedenkband* 111—114.

⁸⁴ Gl. op. 73. Izjava na str. 249.

⁸⁵ C. Potočnik, *Liturgija in liturgično gibanje*, v: *BV* 16/1936, 1—26, 99—109.

⁸⁶ Prim. poročilo o kongresu v reviji *Vzajemnost* 25/1936, 172—173. Celotno besedilo: *Liturgijski pokret u svijetu i njegov uspeh*, v: *Croatia orans. Prvi hrvatski liturgijski kongres. Hvar 1936*. Zagreb 1937, 79—109. Tudi v seznamu liturgične literature na str. 185—191 Jungmanna še ni.

Anton Štrukelj

Izvori in značilnosti ruske duhovnosti

Ali sploh obstaja izvirna ruska duhovnost? V. S. Solovjev (1853—1900), eden velikih ruskih mislecev, o tem dvomi. Ko je vpliv njegove domovine ob koncu preteklega stoletja vedno bolj naraščal, si je Solovjev zastavil vprašanje, kakšen ideal in kakšno poslanstvo naj ima Rusija v evropski zgodovini. »Da bi mogli dati odgovor na to vprašanje, se ne smemo obrniti na današnje javno mnenje, to bi namreč pomenilo, da bomo jutri že zastareli. Odgovor je treba iskati v večnih resnicah vere. Kar namreč v resnici izoblikuje določeni narod, ni tisto, kar ljudstvo misli samo o sebi, marveč tisto, kar Bog od vekomaj misli o tem ljudstvu.«¹

Najprej je treba upoštevati mnogotere okoliščine in dejstva, zaradi katerih je dokaj težko govoriti o izvorni ruski duhovnosti. Potrebno je razlikovanje, ki ga zahteva zgodovinski, filološki in kulturni razvoj. Vrh tega vemo, da so mnogi drugi narodi že zdavnaj pred pokristjanjenjem Rusije izoblikovali svojo krščansko kulturo in duhovnost. Slovani so bili krščeni kot »delavci zadnje ure« (Izraz »Nestorijeve kronike«), ko so bile po sedmih ekumenskih koncilih krščanske dogme že izoblikovane in njihovi pojmi določeni. Tudi bogoslužne in cerkvene strukture so bile že ustaljene.²

Ali je torej upravičena trditev, da je izvirnost slovanske duhovnosti neznatna? Beseda »izvirnost, originalnost« je varljiva. Tako so na primer ikone zaradi monotonije oblik, tēm in predlog, prevzetih iz stare Cerkve, malo izvirne samo za tistega, ki jih gleda površno. Saj vendar nobena ikona ni podobna drugi. Tu vlada neizmerno bogastvo svetlobe in odtenkov znotraj različnih oblik. Podobno more biti tudi slovanska duhovnost polna notranje dinamike in življenjske energije — tudi če se v svojih stoletnih izraznih oblikah zdi kakor mrtva.³

Duhovnost označuje v svojem pristnem in polnem pomenu, kakor so to vedno trdili na Vzhodu, navzočnost Svetega Duha, ki kot Bog ne pozna razlik med Grki, Judi in drugimi narodi (prim. Rim 10,12). Kakor se je Kristus, božji Logos, učlovečil v čisto določenih zgodovinskih razmerah, kot sin judovskega ljudstva, tako se tudi Sveti Duh v zgodovini »uteleša« v življenju posameznih narodov in se v njih razodeva. V vseh konkretnih človeških oblikah, ki so na prvi pogled dokaj različne, on vendarle ostaja vedno isti. V tej zvezi je mogoče navesti lepo metaforo sv. Cirila Jeruzalemskega: miłost Svetega Duha je podobna vodi; v liliji je bela, v vrtnici rdeča, v vijolici postane modra, a voda, ki daje življenje in lepoto mnogovrstnemu svetu, je vedno ista.⁴

Ljudstvo, ki že deset stoletij dejavno in polno živi svojo vero, je nujno ustvarjalno in gotovo prispeva pomemben delež vesoljni Cerkvi, Evropi in svetu. »Odločilno je tisto, kar Bog od vekomaj misli o nekem ljudstvu,« je dejal Solovjev. V tej perspektivi je torej mogoče odkrivati poslanstvo Rusije in značilne lastnosti njene duhovnosti.

1. Živa resnica

Slovanska duhovnost je zelo globoko povezana z živim izkustvom večne resnice. To misel zelo nazorno prikazuje Pavel Florenskij v svojem delu *Steber in temelj resnice*.⁵ »Beseda resnica,« pripominja avtor, »je velikega pomena za poznavanje miselnosti posameznih narodov.« Hebrejski izraz »emet« ima isti koren kakor glagol »aman« (prim. amen) — trditi, držati. Resnica torej pomeni zvesto besedo, na katero se lahko zanesemo. To ustreza poklicu izvoljenega ljudstva, da je nosilec božjega razodetja. Poznati božje besede pomeni poznati resnico. Tudi latinski izraz *veritas* je predvsem sakralen. Ima isti koren kot nemški *wehren* (braniti) ali slovanski *vera* oziroma latinski *verenda*. Resnica je skrivnost, je tabú. Človek si ne sme domišljati, da jo je mogoče lahko razumeti ali pa odložiti kot rešeno uganko.

Popolnoma drugačno miselnost pa razodeva grška beseda *alétheia*. Če *létho* oziroma *láthó*, *lantháno* pomeni biti pozabljen, skrit, potem *nikalni* a to zanika. *Alétheia*, resnica, resničnost, torej to, ker smo odkrili ali je navzoče v našem umu. Izraz popolnoma ustreza naši evropski miselnosti, ki so jo utemeljili Grki. Za resnična imamo vsa znanstvena odkritja, to je vsa dokazljiva odkritja. Skrivnost nas ne zanima preveč: spada k mitu, ki uhaja resnici.

Slovanska beseda za resnico je istina. Ima isti koren kot latinski *est* ali nemški *ist*. Resnično je »to, kar biva«. Slovanski izraz je torej bivanjski (da ne bi rekli eksistencialističen). Filologija pa nam pomaga odkriti, pod katerim posebnim vidikom zaznavamo to bivanje. V sanskrtu beseda *asthmi* pomeni dihati, torej živeti. Slovani so že od začetka zaznali, da to, kar biva, mora biti nekaj živega. To še posebej velja za resnico. Resnično je hkrati živo. Resnica je življenje. Najboljše ponazorilo za to je slavna ikona modrosti v Novgorodu.⁶

2. Duhovnost srca

Če je resnica živa in dinamična stvarnost, potem je ne moremo v celoti izraziti z abstraktnimi kategorijami in spekulativnimi pojmi. Nasproti temu je intuicija, ki jo ima Solovjev za mistično. V vsakdanji govorici Slovani to imenujemo »občutki srca«. Česar srce ne občuti, tistega ni mogoče imeti za resnico.

»Poznavanje srca,« piše B. Vyšeslavcev, »zavzema osrednje mesto v mistiki, v religiji in poeziji vseh narodov.«⁷ Kolikor se oddaljiš od življenja srca, toliko se oddaljiš od samega sebe in od vere. Istega mnenja je njegov sodobnik P. Ivanov: »Iskati hrano za srce pomeni vrniti se k Bogu, kajti Bog sam je srce, ki objema vse.«⁸

»Brezsrčnost je stanje, ki označuje ateista, in sicer zato, ker je dejanski stik z božanstvom mogoč,« spet piše Vyšeslavcev, »samo v globini mojega lastnega bitja, v globini srca. Bog pa je, kakor pravi Pascal, dojemljiv srcu; samo tukaj je mogoče resnično versko izkustvo, zunaj njega ni niti vere, niti etike.«

Ta vztrajnost pri pomenu srca je značilna za ruske avtorje preteklega stoletja; zanje postane nekakšna pravoslavna veroizpoved nasproti racionalizmu, katerega nevarnost odkrivajo v zahodnih težnjah.⁹

To je teza, ki je pogosto navzoča v teoloških učbenikih. Tako je npr. za Th. Ornatskega *vera* »neposredno razpoloženje srca«. N. Malinovsky piše: »Vero razumemo samo kot verski občutek.« »Vera se poraja v občutju čustva in čustvo jo mora hraniti,« piše J. Nikolin.¹⁰

Po nauku Teofana Zatvornika (1894) imajo vse človeške zmožnosti svoje središče v srcu. Zato morajo iz srca izhajati molitev, vera in nravno delovanje. Čistemu srcu je lastno duhovno spoznanje.

Namen duhovnega življenja je pripraviti srce, da postane »vreden prestol Svetega Duha.«¹¹

»V srcu je povzeta vsa človekova dejavnost, v njem se izoblikujejo resnice, iz njega izhajajo dobri sklepi.«¹²

Če se srce in duh »ločita drug od drugega, potem človek ni za nobeno rabo več,«¹³ danes bi rekli, da je frustriran.

Ljubezen je nujno potrebna za resnično spoznanje. Če hočemo spoznati, moramo ljubiti. Zato imajo ruski misleci ljubezen za osnovno prvino resnice. Vasilij Vyšeslavcev piše: »Leonardo da Vinci je postal prerok sedanjega intelektualizma: velika ljubezen je sad (dobesedno: hčerka) globokega spoznanja. Vzhodni kristjani moremo reči obratno: globoko spoznanje je otrok velike ljubezni.«¹⁴ V tem smislu mnogi avtorji razlagajo tudi vzklik pred veroizpovedjo v bizantinski liturgiji: »Vzljubimo drug drugega, da enodušno izpovemo;« šele nato sledi veroizpoved: »Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega...« Bratska ljubezen je osnovni pogoj krščanske vere.

Posebej bi mogli spregovoriti tudi o molitvi srca,¹⁵ ki se je uveljavila in razširila posebej po zaslugi menihov.

3. Meniška duhovnost

»Varna pot za razumevanje pravoslavne duhovnosti vodi prek meništva, ki je imelo prvinsko vlogo v njenem oblikovanju in jo odlično označuje v njeni enovitosti. Dejansko je ena sama duhovnost za vse, brez razlike med klerom, menihi in laiki; to je meniška duhovnost.«¹⁶

Kršćanstvo je prišlo v Kijev proti koncu 9. stol. Tedaj je bil bizantinski imperij kot nekakšno veliko samostansko kraljestvo. Verjetno so bili iz meniških vrst tudi prvi škofi in duhovniki, ki jih je veliki knez Vladimir pripeljal v Kijev iz Carigrada. A »prvi prižgani sveči v ruski deželi pred veseljno Kristusovo podobo« sta sv. Antonij (u. 1073) in sv. Teodozij (u. 1074), ustanovitelja Pečerske lavre (samostana v Pečini) blizu Kijeve. Tatari so ta samostan večkrat povsem porušili, a je bil vedno znova pozidan. Mnogo stoletij je bil samostan versko in kulturno središče in romarski kraj. V slavnih votlinah so shranjeni ostanki številnih njunih učencev, menihov, ki so vsi kanonizirani svetniki.

Drugo veliko in znamenito meniško središče je zraslo v 14. stol. v Lavri sv. Trojice (današnji Zagorsk). Njen ustanovitelj je sv. Sergij Radoneški (1314—1391).

Zaradi prevelike razširjenosti samostanov je začel pešati duh spokornega meniškega življenja. V 16. stoletju sta nastopila dva velika prenovitelja, sv. Jožef iz Volokalamska in sv. Nil Sorski. Prvi se je zavzemal za prenavo na osnovi strogega izpolnjevanja redovniških pravil. Po njegovem je vse zlo v neizpolnjevanju predpisov. Drugi je zastopal bolj »duhovne« in »napredne« težnje in učil, da sta za duhovni napredek koristnejša medsebojno prijateljstvo in življenje po duhu svobode božjih otrok. Njun vpliv je segal samo v enem rodu. Prava prenova je nastopila šele v 18. stoletju, in sicer s tako imenovanim starčevstvom. Gre za očetovsko duhovno vodstvo, kakršno more nuditi le tisti, ki je zares osebno globoko duhoven, ki ima živo duhovno izkustvo. Čeprav je takšno duhovno vodstvo obstajalo že od začetka, se pravi starci pojavijo šele okoli l. 1800. Znamenitejša imena starcev so: Starec Leon Naygolkin, Makarij Ivanov, Ambrozij Grenkov in sv. Serafin iz Sarov. K nekaterim so zahajali tudi znani ruski učenjaki in pisatelji, npr. Dostojevski in drugi. Jedro skrivnosti starčevstva je duhovno razumevanje Svetega pisma in človeka. Takšno razumevanje je nemogoče brez ljubezni ter brez osebnega odnosa tako z Bogom kakor z bližnjim. Osrednje v nauku starcev je prizadevanje za takšno duhovno življenje, ki je deležnost pri božjem življenju v Svetem Duhu. Zanimivo je, da

starci niso bili vedno nujno menihi, ampak pogosto tudi laiki, in celo tudi ženske, ki so se imenovalle duhovne matere.

4. Tradicija in tradicionalizem

»Slovani so tradicionalisti.« To trditev je večkrat mogoče slišati v zahodnih deželah. Seveda je treba dobro razlikovati med tradicijo in tradicionalizmom. Tradicionalistični so tisti vzhodni kristjani, ki se togo oklepajo izročene nauka in ustaljenih oblik cerkvenega življenja. Pri ljudeh takega kova pogosto naletimo na enostransko sklicevanje na tradicijo, npr. »Tako so učili apostoli, sveti očetje in koncili.«

Živo izročilo pa je po definiciji Vladimirja Losskega »Življenje Cerkve, ki ga je vsak ud Cerkve deležen na svoj lasten način.«¹⁷

Če vzamemo, da je obdobje cerkvenih zborov končano, dodaja P. Evdokimov slikovito razlago: »Cerkev je kot večer cerkveni zbor, raztegnjen v prostoru in času, včasih tudi dejansko sklican, vendar vedno dejaven, da bi na zunaj izrazil resnico, ki jo nosi v svoji tradiciji.«¹⁸ V tem kontekstu biti tradicionalen »ne pomeni iskati v arhivih preteklosti vnaprej izdelanih odgovorov, ampak posvojiti veliko izkustvo Cerkve in pustiti, da se v nas razvije čut pravovernosti, ki nas lahko vodi v intimno globino celotnega soglašanja cerkvenih očetov in apostolov Cerkve (consensus patrum et apostolorum).«¹⁹ Na kratko torej lahko rečemo: ruski tradicionalizem se je preoblikoval v ekleziolegijo božjega ljudstva.

Za razumevanje ruskega tradicionalizma je potrebno upoštevati tudi njegove psihološke korenine. Utemeljitelj slavofilskega gibanja, Aleksej Stepanovič Homjakov (u. 1860), s svojim življenjem in delom najbolje pojasnjuje ta pojav. Homjakov je izredno poudarjal vlogo božjega ljudstva, pomen družinskih izročil in odločilno vlogo krščanskih mater pri ohranjanju vere in življenja Cerkve.

S temi pogledi nikakor ni hotel tajiti hierarhične zgradbe Cerkve, njenih struktur in dogem. Hotel je le spremeniti zavest vernih do teh institucij. Po njegovem je zmotno, če kdo izhaja iz jurističnih struktur. Življenje v Kristusu gre drugo pot: izhaja iz edinosti ljubezni in šele tako dospe do izpovedovanja vere in do sprejemanja zunanjih struktur.

5. Kozmična duhovnost

Judje so našli Boga v svoji lastni odrešenjski zgodovini. Grki so prišli do Boga po drugačni poti, in sicer z opazovanjem sveta. Zato je duhovnost grških cerkvenih očetov kozmična. Tudi Slovani se v svoji duhovnosti dotikajo narave, a drugače. Cerkevni očetje so poveličevali veličino človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in postavljen za gospodarja stvarstva. Slovanski kmet se nikakor ne počuti gospodar te zemlje, ampak njen ponižni sin. Na zemljo gleda kot na svojo mater, ki sočustvuje s svojimi sinovi in joka v časih katastrof.²⁰

Posameznik najde v zemlji svoj večni počitek, a zemlja ne sprejme vseh mrtvih. Po ljudskem prepričanju ne sprejme velikih grešnikov, marveč postane breme, ki nanje pritiska. »Naj ti bo lahka zemlja,« to je značilno slovanska želja. Zato je razumljiva tudi dolžnost, da človek prosi zemljo za odpuščanje, kajti vsak greh prizadene tudi stvarstvo. Ekološka prizadevanja za varstvo okolja bodo brez te etično-religiozne razsežnosti brezuspešna.

Mladi Aljoša v romanu Dostojevskega Bratje Karamazovi poljubi zemljo, ki so jo mnogi zamazali in se zaobljubi, da jo bo ljubil »vso večnost«. Podobno tudi morilec Razkolnikov v romanu Zločin in kazen: ko se odloči, da bo delal pokoro in se javil policiji, pade na kolena in poljubi umazana tla Petersburga »od veselja in sreče«. (Slovanski papež na svojih apostolskih potovanjih vedno najprej poljubi tla dežele, v katero pride. Glasnik miru s tem izkazuje in izraža spoštovanje do dežele, do njene zgodovinske pre-

teklosti in kulturno-duhovne dediščine, ki je tod zrasla in bogatila ter hranila neštivilne rodove).

Slovanski kmetje so bili vedno pobožni, ne nazadnje pač zaradi svojega svetega spoštovanja do matere zemlje. V ozadju je celostno gledanje na svet, ki ga prešinja božja svetloba. Tudi ta slovanska povezanost z zemljo je sestavni del globoke mistike, ki jo seveda zahodni človek v tehnični civilizaciji težko razume.

Od časa Petra Velikega († 1725) ruska inteligenca išče svojo izobrazbo na Zahodu. A njeni predstavniki se skoraj vedno vračajo razočarani in notranje razboleli od »analitičnega duha« racionalističnega Zahoda. Sanjajo o idealu, kako bi tej razbiti evropski misli vrnili zaželeno edinost. V tem naj bi bila poklicanost nove ruske filozofije. Glavni predstavniki ruske misli odkrito povedo, da je to edinost mogoče iskati in tudi najti samo v Kristusu.²¹

V. S. Solovjev (1853—1900), eden najgenialnejših verskih mislecev, mojstrsko kaže, kako ves kozmični in zgodovinski proces, vsa evolucija narave, dolgi potek vesoljne zgodovine, skratka, vse teži k Bogu-človeku, k učlovečenemu Kristusu. »Tako mora Kristus, dejavno počelo te edinosti, zato da bi jo zares zgradil, stopiti v sam ta tok pojavov, podvreči se zakonu zunanjega bivanja ter iz središča večnosti postati središče zgodovine.«²² Samo Kristus, logos učlovečenega Boga, zedinja v svoji osebi antinomične prvine. Ko se Kristus prostovoljno podreja prvinam sveta in nujnostim fizičnih zakonov, ohranja svoboden osebni odnos do Očeta. Z njim je zedinjen v ljubeči pokorščini. Ta svoboda, ki smo je ljudje deležni z milostjo posinovljenja, je priobčena vsemu odrešenemu stvarstvu po Svetem Duhu.

Želja, da bi videli svet »znanstveno« in hkrati religiozno, »liturgično«, je navdihovala ruske mislece v njihovih »sofioloških in sofianičnih« zamislih (V. S. Solovjev, P. Florenskij, S. Bulgakov, B. Zelinovskij).²³

Častitljiva novgorodska ikona božje Modrosti že okrog l. 1500 naznanja njihovo misel. Modrost je tukaj upodobljena v obliki angela na cesarskem prestolu z vsemi znamenji svojega mogočnega dostojanstva. To upodobitev različno razlagajo: eni vidijo v njej angela velikega sklepa (prim. Iz 12,2), drugi posebljenega Svetega Duha, spet drugi božjo »energijo«, božjo moč, ki deluje v svetu. Vsekakor je značilno in zanimivo, da ima angel ženske poteze. Takšna razlaga modrosti skriva v sebi globoko lastnost slovanske duše: čut za določeno in živo stvarnost, ki je nikoli ni mogoče zajeti in dojeti z abstraktnimi pojmi.

Za ikonografa iz novgorodske šole je torej modrost živo, materinsko, božje bitje; ni še Bog sam, je angel, podoba Kristusa, večne božje modrosti. Rusi so prepričani, da ta Modrost, poslednji in najgloblji temelj stvarnosti, ostvarja organično in živo edinost. Poznati stvarnost sveta pomeni stopiti v pogovor z nekom, to se pravi moliti.

Pritegniti vso naravo v pobožnost se zdi ruskemu kristjanu samoumevno. Arhimandrit Spiridon piše v svojih spominih, kako je v mladosti rad molil v naravi: »Moj Bog, kako srečnega sem se tedaj počutil! Zdelo se mi je, da mi je vsaka travna bilka, vsaka cvetlica, vsak rženi klas šepetal skrivnostne besede o božjem bistvu, ki je tako blizu človeku, vsaki živali, vsakemu ustvarjenemu bitju: cvetlicam, drevesom, zemlji, soncu, zvezdam in vsemu vesoljstvu.

Ta čustva so me naravnost opijanila, prepustil sem se nenavadni molitvi, skril sem se sredi žita in sem od veselja začel jokati ter klicati k nebu.«²⁴

To »razumevanje govorice stvarstva« odseva izkustvo one »vse—edinosti«, ki je bila za mnoge slovanske filozofe, zlasti za Vl. Solovjeva tako pomembno.²⁵ Celotno stvarstvo mora biti ožarjeno z božjo svetlobo in »se iz suženjstva pokvarjenosti rešiti v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rim 8,21).

6. Iz sužnosti v svobodo prek trpljenja

»Človek živi v sužnosti, ne da bi se tega sploh zavedal, včasih pa mu je to celo všeč. Hkrati pa človek hrepeni po osvoboditvi. A še hujša zmeta bi bila misliti, da je svoboda lahka. Narobe: svoboda je težka, sužnost je lahka. Ljubezen do svobode in želja po osvoboditvi sta že znamenje višje stopnje. Dokazujeta, da je človek že prenehal biti suženj.«²⁶

V tem besedilu N. Berdjajeva odseva tragedija slovanskih narodov, ki so prav v svoji ljubezni do svobode tako pogosto žrtev zatiranja. Seveda je treba misel razumeti v širšem pomenu, ne zgolj politično in socialno. Berdjajev priznava, da je pri tem vplival nanj Dostojevski. V njegovih spisih je prepoznal Kristusa in tudi človeka: človeka, ki se trudi, da bi v Kristusu dosegel svobodo.²⁷ V središču zanimanja pisatelja Dostojevskega je človek, poln življenja, človek, ki ga hkrati muči veliko težav, zlasti dilema lastne svobode. Človek z vsem svojim bitjem hrepeni po svobodi, a se vedno znova znajde v sužnosti. Toda s tem se ne more sprijazniti; če bi se odrekel svobodi, bi se odpovedal samemu sebi.

Ta svoboda je, kakor vidimo ob mnogih junakih njegovih romanov, nekaj tragičnega, iracionalnega, neskončnega.²⁸ Svoboda je tragična, ker jo človek vse prepogosto zapravi in s tem nasede zlu. Zato imajo ljudje, ki so »pravi prijatelji ljudstva«, in vsi, ki »sočustvujejo« s človeško bedo, neznanski strah pred svobodo. Mislijo, da je treba svobodo omejevati bodisi z razumskimi razlogi ali z javnim redom in policijskimi metodami. Za nagrado obljublajo ljudem blaginjo, mir in red. Ljudje pa nočejo, da bi jih »ljubili« tako. Raje so »nori«, samo da so svobodni.

Takšno brezizhodno stanje nam opisuje Dostojevski v Velikem inkvizitorju. Preden pride nekdo, ki odpira čisto novo gledanje: živi Kristus. Človek, ki ga Kristus docela prevzame, razume smisel trpljenja in ga zna sprejeti s pogledom na vstajenje. Svoboda in trpljenje, ljubezen in zmožnost sočutja so najtesneje povezani z vdanim sprejemanjem trpljenja, kjer ni mogoče ničesar spremeniti. Samo s sprejetjem križa, ki je božja moč in božja modrost, prihaja človek do prave svobode. V tej veri v Kristusa postaneš »pobožanstven«, se pravi sposoben ljubiti.²⁹

7. Vprašanje trpljenja

Ruska duhovnost ima, kakor trdijo nekateri njeni predstavniki, posebno značilnost: »sočutje s tistimi, ki trpijo... Dostojevski je videl v trpljenju edini vzrok za rojstvo zavesti.«³⁰

»Rus je po naravi navajen trpeti,« piše J. Kologrivov, »in krščanstvo bo samo sublimiralo to navado ali krepost ter mu v prihodnji slavi pokazalo čudovito spremenitev trpljenja.«³¹

»Vedro sprejetje križa in trpljenja, ki predstavljata tako rekoč samo drobiž smrti, sta sestavna dela ruske duhovnosti. Zgodovina ruskega naroda je zelo boleča, zelo tesnobna, zelo krvava. V njem se trpljenje, da uporabim izraz pesnika Nekrasova, izliva v velikih valovih, ki so še obilnejši kakor valovi reke Volge spomladi, ko preplavlja polja in obmejne travnike.«³²

Veliko vprašanje trpljenja je duhovno vprašanje; za kristjana obstaja v tem, da vredno nosi svoj križ, se pravi, da »dostojno prenaša bolečine, da preoblikuje temno trpljenje, ki vodi človeka v pogubo, v preobraženo trpljenje, ki je pot zveličanja.«³³

8. Eshatološka usmerjenost

»Izvirnost ruskega mysticizma je v tem,« piše Berdjajev, »da išče božje kraljestvo, da čaka na njegov prihod na svet, na njegovo uresničenje, na nebeški Jeruzalem, in da ga žeja po odrešenju vseh v duhu apokaliptičnega mišljenja.«³⁴

To gledanje razkriva le delni vidik. Obstajajo različni načini govorenja o poslednjih rečeh. V ljudskih pridigah, zlasti ob katastrofah, so radi govorili o drugem Kristusovem prihodu, da bi s tem ganili srca poslušalcev. Nasproti temu pa so menihi postavljali težišče na drugi vidik: večno življenje (zoé) ima svoje korenine v zemeljskem življenju (bíos). Kontemplativni menihi so si vedno prizadevali za to, da bi to prihodnje življenje že sedaj okušali in gledali. To gledanje je tudi program ikon; z ikon odseva svetloba, ki ne pozna zatona.³⁵ Kontemplativci gledajo na vidno stvarnost v »taborski svetlobi«.³⁶

Ruski misleci so razvili značilno eshatološko usmerjenost, ki bi jo mogli imenovati antropološko in kozmično. Človek in vsi njegovi bistveni problemi ter celoten kozmični razvoj najdejo svojo zadovoljivo rešitev samo v luči dokončnega pobožanstvenja sveta. Vsa zgodovina je naravnana k drugemu Kristusovemu prihodu, kjer bo našla svojo dokončno in neskončno izpolnitev. Brez žive Kristusove navzočnosti, zatrjujejo ruski misleci, človek nikoli ne bo uresničil svoje človeškosti.³⁷

»Kristusovo učlovečenje popolnoma spremeni zgodovinsko razsežnost,« piše P. Evdokimov.³⁸ Prav zato je ta značilna poteza drugega Kristusovega prihoda navzoča celo na tistih ikonah, ki predstavljajo njegovo rojstvo. Novorojeni Kristus ima izrazito kenotično obliko: že od začetka je »mož bolečin« (Iz 53,3), položen je v jaslice v obliki groba, sredi votline, ki vnaprej naznačuje njegovo pot v pekel. Zato ima prav. G. P. Fedotov, ko pravi, »da najgloblja verska izkustva stare Rusije niso bila izražena v besedah, marveč v barvah, v religioznem slikarstvu.«³⁹

V tem smislu je utemeljena trditev, da je krščanski Vzhod (in zlasti še slovanske Cerkve) ohranil eshatološko usmerjenost prvih kristjanov, ki so s svojim molitvenim vzklikom »Marana tha — Pridi, Gospod Jezus« (Raz 22,20) pričakovali sodni dan kot dan odrešenja in zmage.⁴⁰

Sklep

Naj ob koncu navedem še tri nevarnosti, ki jih vsebuje ruska duhovnost.

Ruska duhovnost vedno kroži okrog živega pojma resnice in poudarja pomen srca. Kjer ji vsiljujejo racionalistično izdelani sistem — bodisi v filozofiji ali v politiki — se čuti vedno prizadeta in ogrožena. Odtod so v zgodovini vedno nastajale nevarne stranpoti v obliki ideologij.

Na drugo nevarnost je opozoril Berdjajev: vera v svobodo in življenje predpostavlja vero v večno življenje. Sicer postane izbira za življenje izbira za smrt. Svoboda je dar božjega duha, ki oživlja. Ne more biti svobode duha brez svobode v Duhu.⁴¹

Tretja nevarnost pa je ateizem kot skupna skušnjava vseh narodov. Za Slovane so bile posledice ateizma posebej bridke, ker ateizem najprej umori človekovega duha, ki hrepeni po svobodi in življenju.

Povzetek: Anton Štrukelj, Izvori in značilnosti ruske duhovnosti

»Duhovnost« pomeni oživljajočo navzočnost Svetega Duha. »Milost Svetega Duha je podobna vodi: v liliji je bela, v vrtnici rdeča, v vijolici postane modra; a voda, ki daje življenje in lepoto mnogovrstnemu svetu, je vedno ista.« Ta slikovita metafora sv. Cirila Jeruzalemskega posrečeno nakazuje izvor in značilnost ruske (oziroma slovanske) duhovnosti: pobožanstvenje človeka se po božji milosti začneja že v določenih stvarnostih tega bivanja. Za človeka čistega srca vodita vse stvarstvo in tudi trpljenje k poveličanju.

Summary: Anton Štrukelj, Origins and Characteristics of Russian Spirituality

»Spirituality« means the invigorating presence of the Holy Spirit. »The grace of the Holy Spirit resembles water: it is white in the lily, red, in the rose, it becomes blue in the violet; yet the water giving life and beauty to the varied world is always the same.« This vivid metaphor of St. Cyril of

Jerusalem very strikingly suggests the origin and the characteristics of Russian (and Slavic) spirituality: By Divine grace deification of man already begins in certain realities of this existence. For a man with a pure heart all creation and also suffering lead to glorification.

-
- ¹ *L'idée russe*, Paris 1888, 6.
- ² T. Špidlik, *Pomembne teme ruske duhovnosti*, Ljubljana 1988, 1.
- ³ Prim. T. Špidlik, *Die slawische Spiritualität in der heutigen Zeit*, v: *GuL 60* (1987) 436 s- Prim. tudi A. Štrukelj, *Duhovna lepota ikon*, v: *V edinosti. Ekumenski zbornik 1987*, Ljubljana-Maribor 1987, 36—43.
- ⁴ *Catechesi* 16, 12; PG 33, 932—33.
- ⁵ *Stolp i utverđenje istiny*, Moskva 1914, 19.
- ⁶ Prim. E. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Roma 1971, 394 ss.
- ⁷ *Serdce v christianskoj i indiskoj mistike*, Paris 1929, 2.
- ⁸ *Smirenje vo Christe*, Pariz 1925, 97.
- ⁹ *Serdce v christianskoj in indiskoj mistike*, 11.
- ¹⁰ T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le coeur et l'Esprit*, OCA 172, Roma 1965.
- ¹¹ Th. Spačil, *Doctrina theologica Orientis separati de revelatione, fide et dogmate*, Roma 1935, 106.
- ¹² T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, Roma 1965, 40 ss.
- ¹³ *Theophan der Recluse*, Moskau 1918, 238.
- ¹⁴ *Theophan der Recluse, Mysli na každyi den goda*, Moskau 1881, 476.
- ¹⁵ *Serdce v christianskoj i indiskoj mistike*, Pariz 1929, 26.
- ¹⁶ Glej *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, hrsgb. von E. Jungklausen, Freiburg 1984; *Schule des Herzensgebetes. Die Weisheit des Staretz Theophan*, Salzburg 1985.
- ¹⁷ P. Evdokimov, *La novità dello spirito*, Milano 1979, 40; prim. L. Bouyer, *La spiritualità bizantina e ortodossa*, Bologna 1968, 106—116. Posebej velja omeniti tudi »Jurodivje«, T. Špidlik »Fous pour le Christ« en *Orient*, DS 5 (1964) 752—761.
- ¹⁸ *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 235.
- ¹⁹ P. Evdokimov, *La novità dello spirito*, Milano 1979, 13—14.
- ²⁰ Prim. I. Kologriwow, *Das andere Russland*, München 1958, 151 ss.
- ²¹ T. Špidlik, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 327.
- ²² *Isti*, pr. t., 342.
- ²³ *Isti, La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, Roma 1978, 126.
- ²⁴ *Isti, La spiritualità russa*, Roma 1981, 119.
- ²⁵ Prim. W. Szykarski, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kannas 1932; prim. tudi T. Špidlik, *Solov'ev als Mystiker*, v: *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, hrsgb. von A. Rauch und Paul Imhof SJ, München 1988, 197—199. H. Gleixner, *Ansätze einer christlichen Umweltethik bei Vladimir S. Solov'ev*, v: n. d., 269—276.
- ²⁶ N. A. Berdjajev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1926, 276.
- ²⁷ *Isti, L'esprit de Dostojevskij*, Paris 1925, 7.
- ²⁸ T. Špidlik, *L'antropologia dell'Oriente cristiano*, v: *Temi di antropologia*, Roma 1981, 388 ss.
- ²⁹ *Isti*, n. d., 388 ss.
- ³⁰ N. A. Berdjajev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, 185.
- ³¹ I. Kologrivov, *I santi russi*, Milano 1977, 12.
- ³² *Isti*, n. d., 12.
- ³³ N. A. Berdjajev, *Dialectique existentielle...*, 100.
- ³⁴ *L'anima della Russia*, Roma 1919, 23.
- ³⁵ T. Špidlik, *I grandi mistici russi*, 352 22.
- ³⁶ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Paris 1959; *Isti, Introduction to Gregory Palamas*, New York 1983.
- ³⁷ T. Špidlik, *L'antropologia dell'Oriente cristiano*, 379—402.
- ³⁸ *La femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charimes de la femme*, Tournai-Paris 1958, 116.
- ³⁹ *The Russian Religious Mind*, Cambridge 1946, 374.
- ⁴⁰ T. Špidlik, *Die slawische Spiritualität in der heutigen Zeit*, v: *GuL 60* (1987) 436—450, tu 445. Prim. Episkop Anatolij, *Ikoni, mesta palomničestva i podvižniki blagočestija*, v: *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München 1988, 147—162.
- ⁴¹ Prim. P. Klein, *Die »Kreative Freiheit« nach N. Berdjajev. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Zeit*, Regensburg 1976, 135 s.

Predavanje je bilo prebrano na Filozofski fakulteti v Ljubljani, dne 7. decembra 1988.

p. Viktor Papež

Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v zakoniku cerkvenega prava

(Zgodovinsko-pravni pogledi)

Vatikanski cerkveni zbor in zakonik cerkvenega prava (ZCP) sta na novo opredelila naravo in pomen cerkvenega premoženja oziroma materialnih dobrin za Cerkev.¹ Zato pravi kanon 1254, ki je po svoji naravi »dogmatičen«, takole: »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravne pravice pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni.« V drugem paragrafu pa našteva glavne namene, ki so ji »lastni« in pravi: »Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrotelčnosti, predvsem do ubogih.« Cerkev torej potrebuje tudi materialne dobrine, ker se »poslanstvo Cerkve izvršuje sredi sveta in ker so ustvarjene dobrine potrebne za človekov osebni razvoj.«² Zato »veže vse vernike, laike in klerike, dolžnost, da Cerkvi pomagajo pri njenem poslanstvu, to je pri bogočastju, delih apostolata, krščanske dobrotelčnosti in dostojnega vzdrževanja služabnikov« (kan. 222). Cerkev ima namreč celo po naravi »pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni« (kan. 1260), škofje pa morajo vernike »opozarjati na to dolžnost« (kan. 1261 & 2).

Cerkev pa ima pravico do premoženja tudi še iz drugih naslovov. Cerkev je namreč tudi vidna družba, je javna pravna oseba in kot taka je »sposobna pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje« (kan. 1255), ki si ga je »zakonito pridobila« (kan. 1256). Cerkveno premoženje ima dva temeljna namena: služi Cerkvi pri njenem poslanstvu v času in prostoru; služi pa tudi za dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov. Zaradi tega je Cerkev v zgodovini vedno zagovarjala in tudi branila, če je bilo potrebno, pravico do premoženja pred tistimi, ki so ji to božje pravno in naravno pravno pravico odrekli.³

Različni so načini, s katerimi Cerkev pridobiva premoženje za uresničevanje svojega poslanstva in za vzdrževanje svojih služabnikov. Načini morajo biti vsekakor v skladu takó z naravnim kot tudi civilnim oziroma cerkvenim pravom. Kan. 1259 namreč pravi: »Cerkev more premoženje pridobivati na vse pravične načine naravnega in pozitivnega prava, kakor smejo to drugi.«

Prejšnji zakonik iz leta 1917 je poznal poleg nadarbinskega sistema skoraj dvajset različnih načinov pridobivanja premoženja: od desetin in prvin; razne vrste miloščine, davkov, dajatev in prispekov pa vse do taks, določenih za bogoslužna opravila. Sedanji zakonik želi odpraviti nadarbinski sistem⁴ in s tem poenostaviti sistem obveznih in prostovoljnih dajatev, davkov, prispevkov in darov. Iz celotne zakonodaje je razvidno, da v sedanjem pravu obstajajo tile načini pri pridobivanju cerkvenega premoženja v smislu kan. 1259; treba pa je poudariti, da so nekateri izrazito »cerkvenega značaja«:

1. darovi, ki so prostovoljni (kan. 1261; 1267) in naprošeni (kan. 1262); to slednji pa so lahko v obliki javne miloščine, ki je redna (kan. 1262) ali pa izredna (kan. 1266) oziroma v obliki zasebne miloščine (kan. 1265);

2. darovi — pristojbine (takse), kamor spada mašni štipendij (kan. 945—958) in razne vrste taks pri podeljevanju zakramentov oziroma zakramentalov (kan. 1181; 1264; poroka, itd.);

3. davek (kan. 1263), ki je lahko v obliki izredne (kan. 1264) oziroma redne dajatve, ta pa je lahko splošna (kan. 1263) ali posebna (kan. 264; 791; 800);

4. pristojbine (takse), ki so določene za upravne posle (kan. 1264) in za sodne stroške (kan. 1649);

5. spremembe pravnih oseb, kot so združitve (kan. 121), delitve (kan. 122) in ukinitve pravnih oseb (kan. 123).⁵

V tem sestavku bomo govorili o darovih-pristojbinah (točka 2), a še to samo o »mašnem štipendiju« (kan. 945), kot eni izmed najbolj vsakdanjih oblik pri pridobivanju premoženja za dejavnosti Cerkve in vzdrževanje njenih služabnikov. Treba je poudariti, da zakonik, ko govori o darovih, ki jih verniki dajejo duhovniku za opravljena bogoslužna opravila, redno uporablja besedo »oblaciones« oziroma »stips«, in ne »taksa« (kan. 531; 945; 946; 951; 1181; 1267; 1274).⁶

Izraz pristojbina-taksa pomeni določeno, predpisano vsoto in ga uporablja zakonik izključno v primerih, kadar gre za plačilo« dejanj upravne oblasti« (kan. 1264) in plačilo sodnih stroškov (kan. 1649). Narava in namen mašnih darov oziroma »štipendija« je namreč drugačna. To je hotel poudariti tudi zakonik, zato strogo loči darove, ki pripadajo duhovniku, od taks-pristojbin, ki jih ljudje plačujejo za določene administrativne usluge. V enakem smislu pa moramo kljub temu govoriti o »darovih-pristojbinah«, ker je navadno višina teh darov določena in predpisana, to pa velja za pristojbine-takse. Kan. 952 namreč pravi v prvem paragrafu: »Pokrajinski cerkveni zbor ali zborovanje škofov pokrajine mora z odlokom določiti, kolikšen naj bo dar za maševanje po določenem namenu, in duhovnik ne sme zahtevati večje vsote; ima pa pravico sprejeti prostovoljno višji pa tudi nižji dar od določenega.« V tretjem paragrafu pa pravi isti kanon, da »tudi člani katerihkoli redovnih ustanov se morajo ravnati po takem odloku ali krajevnem običaju, o katerih govori prejšnji paragraf. Kjer ni takega odloka, se je treba držati običaja, ki velja v škofiji«. Ob vsem tem pa ni mogoče zaobiti predpisa, ki pravi, da se je treba »pri darovih za maše povsem varovati celo vsakršnega videza trgovanja ali kupčevanja«. (kan. 947).

Zgodovinski nastanek in razvoj mašnega štipendija

Težko je natančno določiti, v katerem času bi našli začetek, ko se je dokončno oblikoval mašni štipendij kot poseben dar vernikov za določen namen, po katerem je bil duhovnik dolžan opraviti mašno daritev.⁷ Za gotovo pa lahko trdimo, da je mašni štipendij nastal v povezavi z darovi, ki so jih verniki prinašali za obhajanje evharistije, za agape, za pomoč potrebnim in za podporo duhovnikom oziroma skupnosti (1 Kor 11,20—22; Apd 2,42—47; 6, 1—4).⁸

Pri teološkem utemeljevanju štipendija se krščanska tradicija rada sklicuje na nekatere tekste iz Stare zaveze (2 Mz 23,15; 34,20; 5 Mz 16,16 itd.). Iz Nove zaveze pa navaja tiste, ki govorijo o tem, da je »delavec vreden svojega plačila« (Lk 10,7; 1 Tim 15,18) in že kar klasičen tekst apostola Pavla v prvem listu Korinčanom, kjer pravi: »Kdo pase čredo in ne uživa mleka od črede?... Da, zaradi nas je bilo zapisano, da mora orač orati v upanju in mlatič upati na delež. Če smo torej mi vam sejali duhovne dobrine, ali bi bilo preveč, če bi želi vaše zemeljske dobrine. Če so pri vas drugi deležni te pravice, ali je nismo toliko bolj mi?... Ali ne veste, da tisti, ki skrbijo za bogoslužje, živijo pod svetišča in da dobijo delež pri oltarju tisti, ki delajo pri oltarju. Tako je tudi Gospod določil, naj tisti, ki oznanjajo evangelij, živijo od oznanjevanja evangelija« (1 Kor 9,7—14). Medtem ko na eni strani v prvih skupnostih iz znanih razlogov (1 Kor 11,20—22) t. i. »agape« vedno bolj izginja iz evharističnega bogoslužja,⁹ pa se na drugi strani uveljavlja vedno bolj organizirana pomoč ubogim in tudi klerikom.¹⁰ Darovi, ki so jih prinašali k bogoslužju, so skupnost povezovali z reveži, obenem pa so s temi darovi podpirali klerike, da so se ti mogli bolj svobodno posvečati službi oltarja.¹¹

Zdi se, da so bili že od 4. stoletja dalje denarni darovi in podpore v navadi. V tem smislu n. pr. koncil v Elviri (306) prepoveduje, da bi pri krstu dajali denar v posebno posodo; Izidor iz Seville pa govori o denarni nabirki pri obhajilu, ki se je potem uveljavila ob praznikih kot navada; papež Gregor Veliki loči denarne prispevke od drugih darov,¹² ki so jih potem porazdelili med škofo, duhovnike in potrebe Cerkve; vendar pa ti darovi pomenijo vedno bolj neke vrste sredstva za vzdrževanje klerikov.¹³

Iz tega časa je znano navodilo Avguština, naj verniki darove v obliki denarja namenjajo neposredno ubogim in potrebnim, ne pa diakonom; tako ne bo pohujšanja, da zakramente in zakramentale prodajajo, pokojni pa bodo prav tako deležni duhovnih sadov teh dobrih del.¹⁴ Darove, ki so jih verniki namenili za obhajanje evharistije, za potrebe revnih in podporo duhovnikov, so navadno zelo slovesno prinašali k oltarju (offertorium). Duhovnik jih je daroval Bogu kot srednik med božjim ljudstvom in Bogom. Darovalci pa so se prek svojih darov še bolj notranje povezali in združili z duhovnikovimi nameni, ki je v daritev vključil vse namene navzočih; posebnih duhovnih darov pa so bili deležni tisti, ki so se z darom vključili v daritev.¹⁵ Darovi vernikov so imeli torej velik pomen: na eni strani so se z njimi verniki aktivno vključevali v daritev, na drugi pa so darovi pomenili željo, da darovalci vključijo v namene duhovnika tudi svoje posebne namene, za katere naj bi mašnik pri daritvi še posebej molil. Tako naj bi bili deležni tudi posebnih darov daritve, ki so jih namenili pokojnim.¹⁶

Sčasoma so verniki svoje darove vedno bolj povezovali z mašno daritvijo. Maša ni bila več »daritev vseh navzočih«, celotne skupnosti, marveč je postala daritev duhovnika, ki jo je opravil »po določenem namenu« prosilca. Za vsak dar se zato opravi posebna maša, ki je večkrat vezana na določeno cerkev oziroma oltar. Cerkvena oblast je duhovnike vedno opozarjala, naj ne odklanjajo darov drugih vernikov, ki jih prinesejo k maši, saj je daritev vseh navzočih.¹⁷ S tem v zvezi so kasneje v 9. stoletju vpeljali navado, da je duhovnik pri maši moral imenovati ne samo ime vladajočega papeža, temveč tudi darovalca, za katerega je maševal.¹⁸

Seveda pa v teh darovih, ki so jih verniki neposredno izročili duhovniku, tudi zunaj maše, manjka specifični odnos med darovalcem in duhovnikom prejemnikom; o tem bomo govorili pozneje. Tudi potem, ko so vpeljali mašni štipendij kot redno obliko daru za mašo po namenu, so verniki še vedno prinašali raznovrstne darove za potrebe cerkve, revežev in za podporo duhovnikov, in sicer brez kakršnekoli obveznosti, da duhovnik opravi mašno daritev po določenem namenu.¹⁹

Ko so v 7. in 8. stoletju vpeljali poleg skupnih nedeljskih maš tudi t. i. »zasebne« (privatne) maše,²⁰ se je z njimi praktično začel uveljavljati tudi mašni štipendij v pravem pomenu besede. Kot klasičen primer navajajo pravilo škofa iz Metz (757), kjer govori o miloščini, dani duhovniku, da po določenem namenu opravi mašo za žive in pokojne.²¹

Vedno bolj namreč poudarjajo pomen maše za žive in pokojne in pripisujejo maši učinke na »tem in na onem svetu«. Maša postane neke vrste sredstvo, s katerim se lahko učinkovito doseže odpuščanje grehov in odrešenje.²² Peter Damiani omenja celo primer moža, ki je bil rešen, ker je vsak dan daroval za mašo.²³ Maše za pokojne so opravljali posebno ob ponedeljkih, ker so duše v vicah »ob nedeljah počivale«. ²⁴

Z zasebnimi mašami in nameni pa se število maš in potrebe po njih hitro večja, bodisi ker so te maše vezane na dohodek iz nepremičnin ali pa dodane v obliki običajnega daru neposredno duhovniku. Tako je nastala klasična delitev maš na ustanovne (*missae fundatae*) in manualne maše (*missae manualis*).²⁵ V 8. stoletju je bila ustanova mašnega štipendija že tako razširjena v življenju Cerkve, da nekateri menijo, da jo je treba zato postaviti že nekaj stoletij prej.²⁶ Z nastankom štipendija in njegove povezave z mašno daritvijo pa so se pojavile med teologi in pravniki živahne razprave o zakramentih, posebno še o evharistiji, o aplikaciji mašnega namena in o sadovih maše, posebno za tiste, ki so s štipendijem duhovnika vezali na določene namene.²⁷ Aplikacija mašnega namena je bila vedno bolj povezana z evharistično daritvijo; duhovnik, ki je sprejel mašni štipendij, je bil tako dolžan opraviti mašo po darovalčevem namenu. Seveda so se na tem področju pojavljale razne zmote, nejasnosti, pa tudi zlorabe. To so znali nasprotniki Cerkve dobro izrabiti v boju proti Cerkvi in njenim strukturam. Tomaž Akvinski daje v tem pogledu klasično razlago; ko odgovarja na zmote glede darov za maše, opravičuje mašni štipendij in odločno zavrača vsako obliko simonije. Na Tomaža Akvinskega so se sklicevali tudi poznejši teologi in pravniki, ko so razpravljali o naravi mašnega štipendija in aplikacije mašnega namena.

Tomaž Akvinski namreč pravi: »Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent: partium quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum, partium vero in his quae pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt cum altari participantur, partium etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi.«²⁸ Ko zavrača simonijo, pa pravi: »Vendere quod spirituale est... aut emere, simoniacum est; sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis, et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quae sunt exhibenda... Accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari... accipere autem aliqua ad sustentationem eorum que sacramenta ministrant, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinis approbatas, non est simonia, neque peccatum: non enim accipitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis.«²⁹ Tomaž Akvinski jasno poudarja, da so darovi namenjeni predvsem za vzdrževanje duhovnika, ne pa plačilo za zakramente oziroma zakramentale: »Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut missae cantandae, hoc enim esset simoniacum; sed quasi stipendium suae sustentationis... Dare pecuniam pro matrimonio in quantum est naturae officium, licitum est, in quantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum.«³⁰

Poleg Tomaža Akvinskega je potrebno na tem mestu omeniti enega največjih frančiškanskih teologov, Janeza Duns Skota, saj daje dovolj temeljitih in praktičnih odgovorov na dvome o mašnem štipendiju in mašnem namenu. Teolog si najprej zastavlja vprašanje: »Utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus.« Po mnenju nekaterih duhovnik ne bi zadostil obveznosti, ker »qui tenetur ad maius bonum, non satisfacit solvendo minus bonum«, kajti dve maši »sunt magis bonum quam unam«; maša, ki je opravljena za dva skupaj; drugi pa odgovarjajo, da so sadovi vsake maše neskončni.

Ko Duns Skot odgovarja na ta vprašanje in dvome, najprej poudarja, da učinki maše niso odvisni samo »ex opere operantis«, temveč tudi »ex opere operato«, in nadaljuje o sadovih maše takole: »De primo est sciendum, quod inter opera meritoria, oratio habet magis rationem meriti applicabilis alteri, quia ipsa de ratione sui est placativa Dei, et reconciliativa rei Deo, et hoc illius pro quo per ipsum orantem specialiter offertur. Potest autem meritum, vel specialiter oratio, in triplici gradu intellegi valere alicui, sive pro aliquo. Uno modo *specialissime*, et sic semper valet oranti, quando est in gratia; ipse enim habet motum animi bonum, et elicit opus bonum. Iste motus est illud opus non sic sunt alterius pro quo orat, sicut orantis; nec potest iste ordinata voluntate sic illud alteri dare, quod non sit suum meritum, quia magis tenetur ex charitate diligere seipsum quam alium; imo forte non posset dare alteri sic, quin istud esset peccatum. Alio modo *generalissime*, et sic valet toti Ecclesiae, nec enim debet orans aliquem de Ecclesia excludere, sed ex intentione habituali omnes includere. Tertio modo scilicet *modo medio* valet illi, cui per orantem specialiter applicatur; non enim valet ei specialissime, patet ex primo membro. Sed nec praecise valet sibi generalissime, sicut cuiumque, tunc frustra in Ecclesia essent speciales orationes assignatae, aliae pro vivis, aliae autem pro mortuis, et iterum pro vivis aliis, et aliis, puta benefactoribus, amicis, et aliis, ut patet in orationibus in Missali...«³¹

Ko Duns Skot opredeljuje princip aplikacije maše za določen namen oziroma osebo in ko poudarja tri različne načine, po katerih so verniki deležni sadov mašne daritve, prehaja k vprašanju mašnega štipendija in pravi: »Sacerdos potest teneri ad dicendum missam pro isto dupliciter: uno modo ex liberali promissione, alio modo ex stricta obligatione. Nec intellige strictam obligationem per conventionem legalem, sive per commutationem spiritualis, ut orationis, proi temporali, ut eleemosyna, quae data est, quia illa videtur Simoniaca. Nec valet dicere, quod sacerdos commutaret pro aliquo temporali suum laborem corporalem, quia non est veresimile quod aliquis vellet sibi tantum dare pro labore corporali in illo actu. Sed eleemosyna liberaliter offertur, cum mendicatione orationis, et recipiens eleemosynam tenetur secundum iustitiam exaudire mendicantem orationem suam, et tunc secundum iustitiam, liberaliter tamen; scilicet sine conventionem et commutationem, obligat se ad orandum pro benefactore, vel si est communitas aliqua, Praelatus eius se pro tota obligat, vel ipsam totam obligat, vel ipsa tota se totam obligat, et quaelibet istarum obligationum potest esse stricta, licet non sit secundum commutationem huius proi illo. Secundum istud intelligenda sunt multa quae dicuntur in quaestione, et quaestionis solutione.«³²

Od mašnega štipendija pa pride nato k darovalčevemu namenu in pravi: «... in isto casu... verba accipienda sunt secundum intentionem obligantis... Verba obligationis sunt accipienda sunt secundum intellectum, quem habet ille, cui fit obligatio.« V dvoju pa je duhovnik dolžan aplicirati mašo samo za enega, ker vernik »intendit obligare eum ad illud quod est sibi utilius.«³³

Z nastankom »privatnih maš« in z uvajanjem aplikacije mašnega namena, ki je bil vezan na obhajanje mašne daritve po prosilčevem namenu, se je število prošenj za mašilno povečalo. K temu je brez dvoma pripomogla opatija Cluny v Franciji, ko je po prazniku vseh svetih vpeljala v ljudsko pobožnost spomin vernih duš in s tem ljudi spodbujala, da je treba darovati za maše za verne duše. Te maše so bile, primerno štipendiju, navadno zelo slovesne, zaradi številnih prošenj pa so združevali celo več namenov.³⁴ Z vsemi temi in drugimi dejstvi so bile povezane tudi zlorabe. Duhovniško posvečenje so večkrat podeljevali brez vsakega reda in naslova. Bernard se pritožuje nad tem in pravi: »Dilatata siquidem videtur Ecclesia; ipse etiam cleri sacratissimus Ordo: fratrum numerus super numerum multiplicatur est. Verum etsi multiplicasti gentem, Domine, non magnificasti laetitiam dum nihil minus apparet decessisse meriti, quam numeri accessisse. Curritur passim ad sacros Ordines... sine reverentia sine con-

sideratione. Neque enim signum regni occupare coelestis... in quibus avaritiam regnat, ambitio imperat et dominatur superbia, sed et iniquitas, luxuria, etiam principatur.«³⁵

Penitencierji so spokornikom nalagali za pokoro določeno število maš in tudi višino štipendija, ki pa so jih največkrat kar sami spovedniki opravili. Cerkvena oblast je to sicer prepovedovala, prav tako, da bi duhovniki z verniki sklepali neke vrste dogovore ali pogodbe glede maš; duhovniku je bilo prav tako prepovedano, da bi si nabral toliko mašnih intencij, da jih ne bi mogel opraviti.³⁶

Redni dušni pastirji niso mogli več ustreči vsem prošnjam za maše, zato mnogi redovniki postanejo duhovniki z namenom, da mašujejo za spokornike po njihovih namenih. Za svoje potrebe so lahko maševali po sedemkrat na dan, če pa je spokornik imel določeno več maš, pa tudi do dvajsetkrat na dan.³⁷ Duhovniki so maševali predvsem za to, da so opravili mašne intencije, nemalokrat pa so pri tem iskali zaslužek za lastno vzdrževanje, ki je bilo večkrat združeno s pohlepom in pridobitniško miselnostjo, saj npr. niso maševali, če duhovniki niso imeli intencij. Odhajali so v druge kraje, kjer je bilo lažje priti do mašnih intencij. V Cerkev so se polagoma vtihotapile zlorabe, ki so škodovala verskemu življenju in bile povod za ostre napade nasprotnikov Cerkve. V tej dobi so znane t. i. »missa sicca«, ko je duhovnik maševal brez darovanja, spremenjenja in obhajila,³⁸ »missa bifaciata« in »missa trifaciata«, pri katerih je mašnik hkrati uporabljal dva ali tri različne mašne formularje za eno evharistično daritev. Peter Cantor je take duhovnike označil za odkrite pohlepneže.³⁹

Povezava med mašnim darom in daritvijo sv. maše prihaja do veljave tudi v pogovoru, da kdo »kupi mašo« (missam comparare), izraz, ki so ga poznali že cerkveni očetje in je bil od 13. stol. dalje kar splošno v uporabi med ljudmi.⁴⁰ Cerkev je hotela odpraviti vse te zlorabe. Koncil v Parizu je leta 1212 prepovedal prekmerno nabiranje mašnih intencij,⁴¹ papež Inocent III. pa je leta 1206 prepovedal duhovnikom maševati večkrat na dan.⁴² Papež Martin V. je skušal dokončno urediti tudi pravno vprašanje glede problematike mašnega štipendija.⁴³

Stare zbirke pravnih norm (Gracijanov dekretalij) ne podajo kakšne pravne opredelitve mašnega štipendija, pač pa navajajo vrsto dokumentov, iz katerih lahko ugotovimo dvoje: da imajo kleriki pravico dobiti od oltarja, kar potrebujejo za življenje, ker so v službi oltarja, in da je klerikom strogo prepovedano trgovanje z duhovnimi stvarmi, sem pa spada tudi mašni štipendij.⁴⁴ Koncil v Konstanci (1414—1418) je obsodil Wiclifove zmote in pojasnil vprašanje glede mašnega štipendija. Od takrat naprej se o tem vprašanju več ne pojavljajo večje in resne razprave, ne teološke in ne pravne.⁴⁵ Tridentinski koncil se ni posebej ukvarjal z vprašanjem mašnega štipendija. Ko govori o evharistiji, se sklicuje na nauk Tomaža Akvinskega in prepove zlorabe mašnega štipendija.⁴⁶

Tridentinu sledi vrsta dokumentov rimskih papežev in kongregacij, ki pojasnjujejo učenje koncila in nadalje urejujejo vprašanja, ki se pojavljajo v zvezi z mašnim štipendijem.⁴⁷ Vsi ti dokumenti pomenijo temeljne vire za nastanek kanonov v zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917, ki je temeljito pravno uredil ustanovo mašnega štipendija v Cerkvi.⁴⁸

Narava obveznosti med darovalcem in prejemnikom mašnega štipendija

Z uveljavljanjem mašnega štipendija se hkrati pojavljajo različne teološke in pravne razlage o naravi obveznosti, ki nastane med darovalcem in prejemnikom mašnega štipendija, to je med vernikom, ki prosi duhovnika, da bi po njegovem namenu opravil mašo, in mu v ta namen »daruje« določeno vsoto, in med duhovnikom, ki ta dar sprejme z obveznostjo, da bo prošnjo vernika tudi izpolnil tako, kot je bila nakazana v darovalčevem namenu. Na tem področju poznamo zelo razgibano pravno kazuistiko,⁴⁹ ki poskuša osvetliti problem predvsem s pravne strani, posebno še v primerih, kadar gre za t. i. »manualne maše«; pri teh namreč brez dvoma nastaneta med darovalcem in prejem-

nikom mašnega štipendija določen odnos in obveznost. Lahko bi rekli, da nastane med njima neke vrste ugovor v okviru potrjene cerkvene prakse glede štipendija. Videli smo, da mašni dar v tem smislu ni »cena za neke usluge«, temveč je dan duhovniku za njegovo vzdrževanje ob duhovni storitvi. Mašni dar ni duhovnikov zaslužek, pač pa le pomoč pri njegovem vzdrževanju, ker živi od oltarja in mu tudi služi;⁵⁰ »Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut Missae cantandae, sed quasi stipendium suae sustentationis.«⁵¹

Nekatere teorije so si precej blizu, druge spet rešujejo problem mašnega štipendija povsem nasprotno. Vse pa bi lahko razdelili v tiste, ki pravijo, da v tej medsebojni obveznosti med darovalcem in prejemnikom mašnega štipendija ne nastana pravna pogodba z vsemi pravnimi značilnostmi. Med prve spadajo teorije, ki trdijo, da obveznost med vernikom in duhovnikom glede mašnega štipendija spada bolj na področje »moralne obveznosti«, torej na področje vesti (obligatio moralis). Zelo blizu tej teoriji je tista, ki zagovarja »naravno« obveznost, to je »obligatio naturalis«, ki je posledica naravnega prava. Med vernikom in duhovnikom nastane odnos naravne pravičnosti, ki pravi: kdor dela, ima pravico do plačila za svoje opravljeno delo. To teorijo zagovarjata predvsem Tomaž Akvinski in Janez Duns Skot.⁵²

Teorija »ex lege« zatrjuje, da med vernikom in duhovnikom nastane odnos »obligatio ex lege«. Po tej teoriji je duhovniku zaradi mašniškega posvečenja naložena dolžnost, da deli duhovne darove vernikom, ti pa so dolžni skrbeti za duhovnikovo vzdrževanje in preživljanje; to teorijo zagovarja znani pravnik Vermeesch.⁵³ V novejšem času pa poznamo bolj sprejemljivo teorijo pravika Piole; ta jo gradi predvsem na pravici Cerkve, da njo in njene duhovnike verniki podpirajo pri njenem poslanstvu in delu, in sicer tudi z darovi, ki jih je Cerkev določila, npr. mašni štipendij, razne takse... itd. Verniki so k temu moralno in pravno obvezani. Seveda pa ima tudi duhovnik do vernikov obveznosti, in sicer ta, da mašuje po prosilčevem namenu. V bistvu gre za teorijo t. i. »cerkvenih taks«, ki spadajo na področje cerkvenega premoženja.⁵⁴

Mašni štipendij obvezuje v moči pravičnosti, ex iustitia, zato ga sme sprejeti le tisti, ki ni dolžan maševati iz kakšnega drugega naslova, npr. obveznost ustanovnih maš, maša »pro populo«. Nameni maš se na temelju principa »ex iustitia« ne morejo združevati; to je poudaril že zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 v kan. 828, 417, 339. Poudariti je še treba, da razmerje, ki nastane med vernikom in duhovnikom zaradi mašnega štipendija, ni odvisno od njiju, temveč se s tem razmerjem vključita in podredita volji in praksi Cerkve, ki je edina pristojna, da urejuje ustanovo mašnega štipendija.⁵⁵

V drugo skupino spadajo teorije, ki zagovarjajo, da med vernikom in duhovnikom nastane razmerje, ki ga lahko primerjamo pogodbi, kontraktu. Te teorije poudarjajo bodisi enostranske pogodbe, kjer so obveznosti in dolžnosti samo na eni strani, bodisi da zagovarjajo dvostranske pogodbe, kjer so obveznosti na obeh straneh pogodbenikov. Sem spadajo t. i. teorije »donatio sub modo« — vernik prostovoljno daruje dar za mašo, na katerega je vezana kakšna obveznost »onus« na duhovnikovi strani.⁵⁶ Znani pravnik Del Giudice zagovarja teorijo o enostranski pogodbi, kjer je predmet te »pogodbe« aplikacija mašnega namena in opravilo maše. Ker pa gre tukaj za »duhovne dobrine«, jih pravne norme ne morejo obravnavati kot dvostransko pogodbo.⁵⁷

Mnogi novejši pravniki zagovarjajo teorijo, ki na eni strani izključuje kakršnokoli obliko pogodbe, na drugi pa spet ne zagovarjajo samo kakšne moralne oziroma naravne obveznosti. Gre za t. i. teorijo »do ut facias« oziroma je na vernikovi strani poudarjena »datio«, na duhovnikovi pa »factum« — aplikacija mašnega namena med mašo. Ta teorija pomeni nekakšno združitev teorije »ex lege« in teorije »cerkvenih taks«, ki smo ju omenili. Zdi se, da ima teorija »datio-factum«, ki je zelo blizu teoriji »cerkvenih taks«, precej somišljenikov med kanonisti in teologi. Štipendij spada namreč med različne prispevke premoženjskega prava Cerkve na temelju naslednjih principov:

1. duhovnik ni lastnik duhovnih dobrin, ampak samo njihov delilec, zato nastopa v imenu Cerkve; tej je Kristus zaupal te dobrine in jih po Cerkvi tudi deli;

2. Vernik ne sme kakorkoli prezirati cerkvene uredbe in zakonov, ki urejujejo disciplino mašnega štipendija, zato je dolžan v moči cerkvenih predpisov prispevati za vzdrževanje tistih, ki služijo oltarju in od njega tudi živijo;

3. Cerkev ima oblast, da vernikom določi in predpiše glede prispevkov za svoje namene in dovoli, da duhovniki določene prispevke obdržijo zase, za svoje vzdrževanje in potrebe;

4. Načine, kako prispevati in podpirati Cerkev in njene služabnike, določi pristojna cerkvena oblast, npr. škofovska konferenca, zato je vsaka oblika samovolje posameznih duhovnikov izključena;

5. Prav ta legalna določila pristojne oblasti so po svoje zagotovilo, da je pri mašnem štipendiju izključena vsaka oblika simonije; ta bi lahko nastala, če bi kdo po svoje določal višino mašnega štipendija in druge oblike prispevkov ob podeljevanju zakramentov in zakramentalov.⁵⁸

Dar za mašno opravilo v Zakoniku cerkvenega prava

Sedanja zakonodaja je glede na prejšnji kodeks iz leta 1917 sicer zmanjšala število kanonov, ki govorijo o mašnem štipendiju, vendar pa je z nekaterimi večjimi ali manjšimi spremembami skoraj v celoti ohranila načela prejšnjega zakonika.⁵⁹ V spremembah je mogoče zaznati nekatere smernice, ki so jih nakazali znani teologi oziroma pravniki v razpravah o mašnem štipendiju.

Znani teolog K. Rahner je že okoli leta 1950 predlagal novo pojmovanje mašnega štipendija z vidika teologije. Zavrača sholastično trditev, da bi duhovnik »ex voluntate sua« mogel aplicirati duhovne sadove maše, ki jo je opravil po določenem namenu. Odločilni pri sadovih mašne daritve sta vernikova pobožna navzočnost in sodelovanje, ne pa mašni dar. Mašni štipendij je samo zunanji izraz vernikove notranje pobožnosti. Pobožno sodelovanje pri mašni daritvi, združeno z mašnim darom, je tisto, kar verniku prinaša večje milosti evharistične daritve. Rahner zelo poudarja: za prejem duhovnih milosti pri mašni daritvi so potrebni pobožnost, fizična prisotnost in osebni mašni dar.⁶⁰

P. Ch. Boyer opozarja, da je treba pri mašnem štipendiju odpraviti vsak najmanjši videz »pogodbe« med darovalcem in prejemnikom mašnega daru. Poudarjati je treba predvsem to, da darovalec z mašnim darom pomaga duhovniku, da lahko nemoteno opravlja svoje delo in poslanstvo v dobro skupnosti. Prek daru se vernik še bolj poveže z mašno daritvijo, zato je tudi na poseben način deležen njenih milosti. Tako vernik izvršuje svoje splošno duhovništvo, ki je skupno vsem krščenim.⁶¹

Znani pravnik K. Mörsdorf pa pravi, da mašni dar ne sme dajati videza, da je to duhovnikov »zaslužek«, ker je opravil mašo po določenem namenu. Poudarjati je treba predvsem to, da se vernik prek svojega daru na poseben način vključuje v daritev. Pri tem se Mörsdorf sklicuje na pomen darovanjske procesije (offertorium) v prvih stoletjih in seveda tudi danes. Četudi je dar darovan duhovniku zunaj maše, je vedno darovan z namenom za mašo, ki jo duhovnik opravi kot darovalčev predstavnik. Po opravljeni maši gre dar duhovniku kot javnemu služabniku Cerkve; zato lahko mašni štipendij sprejme le tisti, ki ima do njega pravico.⁶²

Že pred vatikanskim koncilom in med njim je prihajala v ospredje želja po reformi mašnega štipendija. Največ pomislekov je bilo v tem, da se ena maša opravi za en dar; potrebno bi bilo najti možnost, da bi se tudi drugi verniki, ki so pri maši navzoči, vključili v mašno daritev oziroma duhovnikove namene. Prenovljeno bogoslužje daje dovolj možnosti v tej smeri. Kruh in vino predstavljata ne samo sadove zemlje, ampak tudi dela človeških rok. Zato je vseeno, ali so ti sadovi zemlje dani duhovniku v naturalijah

ali pa v obliki denarnega daru.⁶³ Nekateri so celo predlagali, da bi sedanjo obliko mašnega štipendija odpravili in našli druge možnosti za vzdrževanje duhovnika. Zaradi drugačnega sistema pri vzdrževanju duhovnika in cerkvenih potreb mašni štipendij npr. v Nemčiji, Švici, Avstriji in še kje ne pomeni veliko;⁶⁴ Medtem ko francoski škofje pravijo, da Cerkev v Franciji ne bi mogla živeti brez darov za maše, saj znašajo tretjino oziroma četrtno vseh duhovnikovih dohodkov. Tudi v Afriki, Aziji in Latinski Ameriki je mašni štipendij za škofijske duhovnike-misijonarje večkrat edini vir dohodkov. Nekaj podobnega je tudi pri nas.⁶⁵

Prve spremembe glede ustanove mašnega štipendija pomeni apostolsko pismo papeža Pavla VI. »Pastorale munus«, 30. 11. 1963, št. 11—12, s katerim daje škofom nekatere olajšave glede urejanja t. i. ustanovnih maš, vendar pa dokument ne posega neposredno v mašni štipendij.⁶⁶ Na pobudo istega papeža je Vatikansko državno tajništvo izdalo leta 1971 posebno »Notificatio«; v njej papež pravi, da so vsi privilegiji in pooblastila, dana fizičnim ali moralnim osebam v kakršnikoli obliki, tudi samo »vivae vocis oraculo«, glede urejanja mašnega daru, odpravljeni; ostanejo pa v veljavi še naprej pooblastila apostolskega pisma Pastoralis munus. Papež je sebi osebno pridržal vse, kar spada k redukciji, kondonaciji in komutaciji mašnih namenov. Pavel VI. se zaveda, da je mašni štipendij »gravis multumque prudentiae postulans, quae ad celebrationem et applicationem Missarum ad intentionem offerentium pertinet«. V dokumentu izrecno poudarja, da daritev maše in aplikacija namena pripadata darovalcu mašnega štipendija.⁶⁷

Tri leta kasneje je papež Pavel VI. izdal zelo pomembno apostolsko pismo »Firma in traditione«, 13. 6. 1974, ki na novo urejuje nekatera vprašanja mašnega štipendija oziroma pristojnosti v tem pogledu.⁶⁸ V splošnem uvodu tega dokumenta papež najprej poudarja legitimnost darovati mašo po določenem namenu in zanjo sprejeti tudi dar. Ko utemeljuje to prakso Cerkev s teološkega in eklesiološkega vidika, se sklicuje na Sveto pismo (Lk 10,7; 1 Tim 5,18; 1 Kor 9,7—14) in pravi: »Fideles, religioso et ecclesiali sensu ducti, Sacrificio Eucharistico, quo actuosus hoc participant, quoddam quasi sacrificium sui ipsorum adiungant, hoc modo consulentes, pro sua parte, necessitatibus Ecclesiae, maxime vero eiusdem ministrorum sustentationi... Qui quidem usus, quo fideles Christo, se hostiam offerenti, arctius sociantur et abundantiorum fructuum copiam inde percipiunt, non solum probatus est ab Ecclesia, sed etiam promotus, quae eum esse existimat veluti signum coniunctionis hominis baptisati cum Christo, necnon fidelis cum sacerdote, qui in eiusdem fidelis bonum suum obit ministerium.«⁶⁹

Verski in eklesiološki čut nagibata vernika, da se z mašnim darom še tesneje poveže z evharistično daritvijo in čuti s Cerkvijo v njenih potrebah, posebno še pri vzdrževanju njenih služabnikov. Papež se zaveda, da »Missarum stipendia res sane gravis multumque postulans prudentiae«,⁷⁰ in nadaljuje: »Ut autem eiusmodi sensus integer semper servaretur et adversus quamvis deformationem, quae fieri posset, tutus praestaretur, saeculorum decursu aptae normae sunt constitutae, eo spectantes, ut cultus, quem fideles Deo liberaliter tribuere cuperent, non minore cum observantia et magnanimitate reapse celebraretur.«⁷¹ Teološke in eklesiološke smernice, nakazane v tem dokumentu, so kasneje vplivale na nastanek zakonodaje o mašnem štipendiju v novem zakoniku Cerkev.

V prvem osnutku (1972) k novi zakonodaji o mašnem štipendiju je takoj opaziti spremembo naslova, ki ni brez pomena. Prejšnji naslov v kodeksu iz leta 1917 »De Missarum eleemosynis seu stipendiis« je komisija za pripravo novega zakonika spremenila v: »De oblata ad missae celebrationem stipe« (Dar za mašno opravilo).⁷² Nič več se ne govori o »De Missarum stipendio«, temveč »de stipe a fidelibus oblata«. Te spremembe komisija pojasnjuje takole: »Vox quidem »stipendium« a propria huius oblationis natura videtur aliena, cum indicare possit oblationem fieri in remunerationem seu mercedem pro celebratione peragenda factam. Vox, e contra »stips«, ut historice constat,

proprie significat oblationem factam aut in opus aliquod publice faciendum, aut in Dei honorem, aut ad pauperes alendos, ideoque magis congruit cum natura oblationis occasione celebrationis Eucharisticae factae.«⁷³

Zgodovinsko, kot smo videli, se je »stips« razvil iz darov, ki so jih verniki prinašali za evharistično bogoslužje (kruh, vino), za pomoč potrebnim in za vzdrževanje duhovnikov. »Hac ratione stips oblata cum ipsa Eucharistica celebratione proprie colligata erat.«⁷⁴ V osnutku je poudarjen princip, da duhovniki »secundum probatum Ecclesiae morum« lahko sprejmejo dar za mašo — »licet stipem a fidelibus oblatam«, in naj duhovniki radi mašujejo po namenu, če tudi niso prejeli, posebno še od ubogih, mašnega daru. Kot odgovor tistim, ki so hoteli odpraviti mašni dar, pa komisija odgovarja, da so ti darovi v mnogih primerih edini vir vzdrževanja duhovnikov in pomoč Cerkvi; komisija predlaga tudi nov kanon, v katerem naj se poudarja, da verniki s svojimi darovi za maše podpirajo Cerkev v njenih potrebah: »... novus in legislatione recognite proponitur canon, in quo affirmatur christifideles stipem ad Missae celebrationem offerentes ad bonum conferre Ecclesiae, cuius quidem curam in cultu ordinando, in officiis adimplendis operibusque sustentandis, ita etiam participant.«⁷⁵

Škofje so odgovorni, da v svojih škofijah uredijo sistem mašnega daru: »Episcopo diocesano, cuius et curare ut necessitatibus Ecclesiae ministrorumque sustentationi provideatur, competere definire rationes quibus stipes oblatae in bonum Ecclesiae adhibendae sint. Haec auctoritas, quae quidem offerentium voluntatis rationem habere debet, potest fines determinare in quos stipes cedi debent, et statuere etiam potest ut sacerdos, cui stips offertur, ex integro aut ex parte eandem retineat... Affirmatur etiam ius definiendi stipem offerendam, quod quidem competere statuitur Episcopo dioecesano, qui vero curare debet ut quantum fieri possit definiatur secundum rationem ab Episcoporum Conferentia compositam.«⁷⁶

V drugem predloženem osnutku kanona o mašnem daru je komisija predlagala, naj se v kanonu jasno poudari, da je izključena vsaka oblika simonije, če vernik daruje za maše in duhovnik mašuje po njihovem namenu: »Nam in isto caanone praecise affirmatur principium quod non est simonia stipem offerre pro Missae celebratione ideoque sacerdos eam accipere potest.«⁷⁷

Prav tako je treba naglasiti v predlaganem osnutku kanona: a) da ima evharistična daritev neskončno vrednost in zato ne more biti monopol tistega vernika, ki je daroval mašni dar in duhovnik mašuje po njegovem namenu: »... fideles qui stipem offerunt ut Missa ad eorum intentionem celebretur non sunt eiusdem Missae exclusivi beneficiarii, sed totius Ecclesiae bono spirituali conferunt vel contribuunt... Naturam universalem Missae cuiuslibet, ita ut non appareat intentio particularis quasi quoddam monopolium habere Missae qua offertur«;⁷⁸ b) da se vernik z mašnim darom na poseben način vključi v daritev in je zato deležen tudi posebnih milosti mašne daritve: »... ostendere significationem oblationis stipis... ipsa supponat doctrinam de distinctione sic dictorum fructuum Missae«;⁷⁹ c) da vernik z mašnim darom pomaga Cerkvi v njenih potrebah: »Christifideles qui SS. Missae Sacrificio participant eo ipso conferunt, seipsum cum Christo, in Eo et per Ipsum offerentes, ad spirituale bonum Ecclesiae, cum vero aliquis eorum rogat, stipem dans, ut Sacrificium Ecclesiasticum iuxta illius intentionem celebretur, tunc speciali modo etiam curam habet Ecclesiae sive in cultu sustentando, sive in honesta sacerdotum sustentatione procuranda, sive in operibus apostolatus et caritatis, praesertim erga egenos, exercendis, quin tamen hac speciali intentione et participatione restringatur sensus universalis Sacrificii Eucharistici, quod semper in bonum totius Ecclesiae cedit.«⁸⁰

V tretjem, zadnjem osnutku (1982) kanona o mašnem daru ni prišlo do večjih sprememb. Pravna komisija je poudarila nekaj temeljnih smernic:

1. Potrebno je najti še druge oblike in možnosti za vzdrževanje duhovnikov, kjer se ne bi toliko poudarjala »ex iustitia« povezanost med evharistično daritvijo in mašnim darom.

2. Mašni dar ni edini način vzdrževanja duhovnika in pomoči Cerкви; tam, kjer pa ta način obstaja, so potrebne jasne norme, da se tako preprečijo morebitne zlorabe in nepravilnosti.

3. Sistem mašnega daru ni obvezen; kjer pa je, so potrebni predpisi, »nam de re agitur in qua pericula non pauca commercii, avaritiae, iniustitiae latent«. ⁸¹

4. In končno »nulla taxa imponi potest super eleemosynis Missarum«.

Na osnovi vseh teh osnutkov in pripomb je pravna komisija sestavila besedilo kanona 945, ki pravi: »& 1. Po potrjeni cerkveni navadi sme vsak mašnik in somašnik sprejeti dar, da bo maševal po določenem namenu. & 2 Duhovnikom se zelo priporoča, da mašujejo po namenu vernikov, zlasti revnih, tudi če niso prejeli nobenega daru.«

S tem kanonom je tesno povezan kan. 946, ki je po vsebini popolnoma nov in poudarja, da »verniki, ki dajo dar, da se maša opravi po njihovem namenu, prispevajo za blagor Cerkv in se s tem darom udeležujejo njene skrbi za vzdrževanje duhovnikov in dejavnosti«.

V tem kanonu je praktično nakazan eden od namenov cerkvenega premoženja, o katerem govori kan. 1254 & 2: »Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrotelčnosti, predvsem do ubogih.« Poleg darov, ki jih določi pristojna cerkvena oblast, »ne sme služabnik za delitev zakramentov ničesar zahtevati« (kan. 848). Krajevni ordinarij v cerkvah svetnih klerikov in redovni predstojniki (višji in hišni) v cerkvah redovnih ustanov imajo »dolžnost in pravico paziti, da se mašne obveznosti spolnjujejo« (kan. 957). Zato morajo župniki in rektorji cerkva imeti posebno knjigo, v »katero natančno vpisujejo število maš, ki jih je treba opraviti, namen, dar za mašo in da je maša opravljena«; škof in redovni ordinarij sta dolžna vsako leto te knjige sama ali po drugih pregledati (kan. 958). Ker je ustanova mašnega »št stipendija« precej delikatna zadeva, ⁸² se je treba »pri darovih za maše... varovati celo vsakršnega videza trgovanja ali kupčevanja« (kan. 947), npr. če bi kdo za eno mašo sprejel več mašnih darov, če bi zbiral mašne namene in jih potem poslal duhovniku v kraje, kjer je mašni dar nižji, obdržal pa bi razliko zase ... itd. oziroma če je »št stipendij« višji za tiste maše, ki bodo opravljene na določenih oltarjih, cerkvah ali kapelah, če kdo mašuje za to, da zasluži, itd. Kdor bi si »z darovi za maše nezakonito ustvarjal dobiček, naj se kaznuje s cenzuro ali drugo pravično kaznijo« (kan. 1385); če pa gre za primer »simonističnega obhajanja in prejemanja zakramenta«, naj se tisti kaznuje z interdiktom ali suspenzom (kan. 1380). Predpisi oziroma kanoni glede mašnega daru so dokaj natančni in ne potrebujejo posebne razlage (kan. 945—958; 534).

Pri t. i. »ustanovnih mašah« in obveznostih, ki iz njih izhajajo, je treba upoštevati kanone 1308—1310 in pristojnosti, ki so dane krajevnemu oziroma redovnemu ordinariju.

V zvezi z »mašnim darom« in kanonom 951 pa se je že pojavil dvom, in sicer, kateri »ordinarij« je mišljen v tem kanonu, ki mu mora duhovnik oddati darove za maše, če je »isti dan opravil več maš«: ali je mišljen krajevni ordinarij, kjer je duhovnik maševal, ali maševalčev ordinarij. Papeška komisija za verodostojno razlago cerkvenega zakonika je 23. 4. 1987 odgovorila: odklonilno na prvo vprašanje in pritrdilno na drugo, razen »če gre za župnika in župnijske kaplane, tedaj je ordinarij mišljen krajevni ordinarij«. ⁸³ V smislu tega odgovora gredo binacije in trinacije redovnih župnikov in kaplanov, ki imajo škofov dekret, krajevnemu in ne redovnemu ordinariju, seveda če škofje tako zahtevajo. Glede binacije, če je župnik ali kateri drugi duhovnik maševal ob nedeljah in zapovedanih praznikih že »pro populo« (kan. 534), pa je komisija za pripravo novega zakonika po-

sredno odgovorila, da v tem primeru mašni dar pripada duhovniku maševalcu.⁸⁴ Takšno je tudi mnenje pravnikov.⁸⁵

Povzetek: P. Viktor Papež, Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v zakoniku cerkvenega prava.

Ustanova mašnega »štipendija«, ki je danes splošno sprejeto dejstvo v katoliški Cerkvi, se je polagoma teološko in pravno izoblikovala od najstarejših časov pa vse do nastanka novega zakonika cerkvenega prava 1983, ki je vnesel na to področje nekatere nove poudarke in poglede. Z darom, ki ga verniki izročijo duhovniku, da po njihovem namenu opravi mašo, se verniki na poseben način vključujejo v daritev, obenem pa prispevajo za blagor Cerkve, podpirajo njene apostolske, karitativne in misijske dejavnosti ter skrbijo za vzdrževanje duhovnikov, ki so v službi oltarja in imajo pravico živeti od njega (1 Kor 9,13). Duhovnika veže stroga moralno-pravna dolžnost, da mašuje po sprejetih namenih darovalcev. Mašni dar pa seveda izključuje vsako pravico »lastništva« do euharistične daritve, ki je vedno daritev Cerkve in zanjo.

Summary: Viktor Papež, Institution of Mass Stipend in the Past and in the Code of Church Law

The institution of the mass stipend, which is now a generally accepted fact in the Catholic Church, underwent a theological and legal shaping from the oldest times to the new Code of Church Law 1983 that brought some new emphasis and views. By the offering given to the priest to say the mass with their special intention, the faithful are in a specific way included into the sacrifice, at the same time they contribute to the welfare of the Church and support their apostolic, caritative and missionary activities as well as provide for the living of the priests, who serve at the altar and should get their living from the altar (1 Cor 9.13). The priest is under strict moral-legal obligation to say the mass with the accepted intentions. The stipend, however, excludes any right of »ownership« of the Eucharist, which is always an offering of the Church and for the Church.

¹ V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 11–12.

² D 17; C 13; CS 42; 71; 76, itd.

³ Papež, *Uprava*, 8–9.

⁴ Sprememba nadarbinskega sistema je bila nakazana že v dokumentu *Ecclesiae Sanctae*, 6. 8. 1966, I, št. 8 in na škofovski sinodi leta 1971 v dokumentu: *De sacerdotio ministeriali, pars altera*, II, št. 4, v: AAS 63 (1971) 921. Nastanek kanona 1272, ki govori o možnosti odprave nadarbinskega sistema, je imel dolgotrajno in razgibano preteklost: od tistih, ki so zagovarjali takojšnjo odpravo nadarbinskega sistema v Cerkvi, do tistih, ki so ta sistem vztrajno zagovarjali in opravičevali. Končno je zmagala srednja pot, ki je v povezavi s kan. 281 izoblikovala kanon s prehodno normo, ki pravi: »V deželah, kjer so še nadarbine v pravem pomenu, mora škofovska konferenca s primernimi določbami, ki jih uskladi z apostolskim sedežem, ta pa potrdi, urediti upravljanje takih nadarbin tako, da se bodo dohodki, kolikor pa je mogoče, celo sama nadarbinska osnova polagoma prenesli na ustanovo, o kateri govori 1274 & 1.« Ta kanon pa govori »o posebni ustanovi v posameznih škofijah, ki zbira premoženje ali darove, da bo tako po določbi kan. 281 poskrbljeno za vzdrževanje klerikov, ki opravljajo službo v korist škofije, če ni zanje poskrbljeno drugače«. Na prvem mestu torej ni več »beneficium« kot nekdanj, temveč »officium«, služba klerikov. Kleriki naj bodo »plačani« oziroma nagrajani za svoje delo in službo, ki jo opravljajo v škofiji. Glej *Communicationes* 5 (1973) 96; 9 (1977) 269; 12 (1980) 412, kan. 17; 15 (1984) 31, kan. 1223.

⁵ Papež, *Uprava*, 67.

⁶ Beseda »stips«, »stipendium« ima različne pomeni. Etimološko pomeni: stati pokončno, trdno, biti močan, nekoga narediti za vplivnega. Ciceron, Tacit in Ovid označujejo z njo rimske kovance, na katerih je bil vtisnjen pečat oziroma kakšno javno znamenje; »stipendium« so prejeli plebejci, ko so odhajali na vojne. V tem smislu tudi apostol Pavel pravi: »Kdo je že kdaj služil vojaščino na svoje stroške« (Quis militat suis stipendiis unquam?) (1 Kor 9,7). »Stipulatio« je v rimskem pravu pomenila slovesno obredno pogodbo. Poleg teh in drugih pomenov je beseda »stips« imela tudi religiozni pomen: pomenila je dar, ki ga je človek namenil božanstvu, da si od njega izprosi pomoči in varstva. Med darovalcem in božanstvom je nastal poseben odnos, neke vrste pogodba. Kovanci, dani bogovom, so bili le zunanji odsev nekega globljega odnosa med darovalcem in božanstvom: »stipendium« je torej že od najstarejših časov imel versko-kultno-pravni pomen. Glej: Jean-Luc Desnier, *Stips*, v: *Revue de l'histoire des Religions* 204 (1987) 219—230.

⁷ A. Bertola, *L'elemosina nel Diritto Canonico*, v: *Enciclopedia cattolica: Elemosina*, V, Vaticano 1950, 201—202; V. del Giudice, *Stipendia missarum*, Roma 1922, 7—9.

⁸ A. Piola, *Natura giuridica degli »Stipendia manualia« per la Messa*, Modena 1936, 4—5.

⁹ F. X. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Paderborn 1926, 23.

¹⁰ Irenej, *Contra haereses*, IV, 18, 2, v: PG 7, 1025.

¹¹ Hieronim, *Epistola* 52,5, v: CSEL 54., 422; Ciprijan, *Epistola I*, v: CSEL 3,2, 465—466.

¹² Koncil v Elviru, c. 48, v: *Mansi* 2, 13: »Emendari placuit, ut qui baptizantur, nummos in concham non immittant, ne sacerdos, quod gratis accepit, pretio distrahere videatur.« Izidor iz Seville, *Epistola* 1,12, v: PL 83, 896: »Collectam pecuniam de communionem *ipse accepit, ... et clericis partes proprias ipse distribuit.« Gregor Veliki, *Epistola* VI, v: PL 77, 799.

¹³ Glej zgoraj!

¹⁴ Avguštin, *Epistola* 22, 6, v: PL 33,92.

¹⁵ E. Kilmartin, *I soldi e l'amministrazione dei sacramenti*, v: *Concilium* 14 (1978) 161—162.

¹⁶ Kilmartin, n. d., 166—168; Mayer A., *Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Messstipendiums*, München 1976, 276; Huftier M., *Question Honoraire de Messe et célébration*, v: *Esprit et Vie* 94 (1984) 526.

¹⁷ Mayer, *Triebkräfte...*, 205—206.

¹⁸ Hadrijan II., *Epistola* 6, v: *Mansi* 15, 822; Beda Častitljivi, *Vita prosaica Sancti Cuthberti. Praefatio*, v: PL 94, 734—735: »... sed et me defuncto pro redemptione animae meae quasi familiaris et vernaculi vestri orare, et missas facere, et nomen meum inter vestra scribere dignemini.«

¹⁹ Benedikt XIV., *De sacrosancto Missae sacrificio. Libri tres*, Prati 1843, 222; V. Del. Giudice, *Stipendia Missarum*, Roma 1922, 8—9; Piola, *Natura giuridica...*, 4—5.

²⁰ Določena skupina ljudi se je z evharistično daritvijo želela spomniti mučenitva ali smrti njihovih bratov in sester po veri, in sicer najprej na grobovih, kasneje v privatnih kapelah, kjer so čistili njihove relikvije. Ciprijan, *Epistola* 12, 2, v: CSEL 3,2, 503—504; Avguštin, *Contra Faustum*, 20, 21, v: CSEL 25, 1, 561—563; Meyer, *Triebkräfte...*, 82—87; 234—237.

²¹ A. Galante, *Fontes iuris canonici selecti*, Romae 1906, 596.

²² Gregor Veliki, *Homilia* 38, 8, v: PL 76, 1279: »Pro quo iam velut mortuo hostias hebdomadibus singulis curabat offerre. Cuius toties vincula solvebantur in captivitate, quoties ab eius coniuge oblatae fuissent hostiae pro animae eius absolute.«

²³ Peter Damiani, *De bono suffragiorum*, c. 5, v: PL 145, 567—568.

²⁴ A. Teodolf, *Additio ad capitulare Theodulfi*, v: PL 105, 208.

²⁵ V. Del Giudice, *Stipendia missarum...*, 28.

²⁶ Thomassinus, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Lucae 1728, III, 259; A. Mostazo, *Tractatus de causis piis in genere et in specie*, Venetiis 1698, II, 28, st. 12.

²⁷ Navaja: Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1894, II, 418.

²⁸ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, II, 2, q.86, a.2.

²⁹ Tomaž Akvinski, n. d., II,2, q.100, a.3.

³⁰ Tomaž Akvinski, n. d., II,2, q.100, a.2.

³¹ Janez Duns Skot, *Quaestiones quodlibetales*, XXVI, (Parisiis 1895), quaestio 20,1, 299—300.

³² Prav tam, *quaestio* 20, 25, 324.

³³ Prav tam, *quaestio* 20, 26, 324—325.

³⁴ *Vita S. Odilonis*, v: PL 144, 936—937; *Sancti Odilonis. Statutum S. Odilonis de Defunctis*: »Decretum... una cum consensu et rogatu omnium fratrum Cluniacensium, ut sicut in ecclesiis Dei quae per orbem terrarum longe lateque constructae sunt in die Calendarum Novembrium agitur festivitas Omnium Sanctorum, ita agatur apud nos festivo more commemoratio omnium fidelium defunctorum qui ab initio mundi fuerunt usque in finem, tali modo...« (PL 142, 1037—1038).

³⁵ Bernard, *Sermo de conversione ad clericos*, c. 20,34, v: PL 182, 853—854.

³⁶ *Concilium Eboracense*, c. 3, v: *Mansi* 22, 653: »Prohibemus etiam ne sacerdos laico ad poenitentiam venienti obtentu cupiditatis injungat ut Missas faciat celebrari, et illud etiam decrevimus prohibendum, ne sacerdos aliquis pro celebratione Missarum pretio constituto pactum ineat, sed hoc domtaxat quod offertur in Missa, recipiat.« *Concilium Parisiense*, c. 11, v: *Mansi* 22, 822: »... prohinemus... ne superflua multitudine

talium annalium se onorent sacerdotes, ad quae explenda honeste sufficere non possint, nec ut a praedictis se exonerunt, siccas Missas faciant pro defunctis...»

³⁷ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris 1982, 29—30.

³⁸ Te maše so bile v navadi verjetno že prej, in sicer ob koncu 7. stol. *Concilium Toletanum* (681), v: Mansi II, c. 5, 1033: »Relatum nobis est quosdam de sacerdotibus, non tot vicibus communionis sanctae gratiam sumere quot sacrificia in uno die videantur Deo offerre, sed in uno die, si plurima per se Deo offerant sacrificia, in omnibus se oblationibus a communicando suspendunt, et in sola tantum extremi sacrificii oblatione communionis sanctae gratiam sumunt... Nam quale erit illud sacrificium, cui nec ipse sacrificans participasse cognoscitur.«

³⁹ Petrus Cantor, *Verbum Abbreviatum*, c. 27, v: PL 205, 101: »Ostendit etiam omnes occasiones Simoniae, omnemque facilitatem accipiendi, etiam vilia munuscula pro spiritualibus... Ut cum quidam missam in die integre dupliciant et duplicent, alii vero prae pudore et timore non audentes duas integrare, unam dupliciant, trifaciunt, et multifaciunt, id est, multarum faciem celebrant. Item: quid turpius quam, si ad primam faciem et primum introitum non offeratur... Cupiditas dominatur in hoc sacramento, quod tamen impetabile est.«

⁴⁰ Mayer, *Triebkräfte*, 123—127; 253.

⁴¹ *Concilium Parisiense*, c. 11, v: Mansi 22, 822: »Praeterea a viris ecclesiasticis monstrum avaritiae extirpare volentes, auctoritate legationis nostrae in virtute Spiritus Sancti prohibemus... ne superflua multitudine talium annalium se onorent sacerdotes, ad quae explenda honeste sufficere non possint... Nec, ut a praedictis se exonerent, siccas Missas faciant pro defunctis, sub eadem districtione prohibemus, ne sacramenta ecclesiastica vel sacramentalia ullo modo vendantur.«

⁴² *Decretalia Gregorii IX*, 3, 41, c. 2, de celebratione missarum, 41: »Consulisti nos, utrum presbyter duas missas in eadem die valeat celebrare; super quo respondemus... sufficit sacerdotii semel in die unam missam solommodo celebrare.«

⁴³ A. Bertola, *L'elemosina nel diritto canonico*, v: *Enciclopedia cattolica: elemosina*, V, 202.

⁴⁴ *Decretum Gratiani*, III, de consecratione, D 1, c. 69; D 1, c. 53. *Decretales Gregorii IX*, III, 5, c. 11, 16; V, 3, c. 9.

⁴⁵ Del Giudice, *Stipendia...*, 98.

⁴⁶ *Tridentinski koncil*, sess. XIII, c. 3, de excellentia sanctissimae Eucharistiae; sess. XXV, decretum de purgatorio.

⁴⁷ Iz teh dokumentov posebno izstopa konstitucija Pija VI. *Auctorem fidei*, 28. 8. 1794, ki pravi: »... unde et consequenter traducit velut falsam opinionem invectam in populum, quod illi, qui eleemosynam subministrant sacerdoti sub concione, quod celebret unam Missam, specialem fructum ex ea percipiant; sic intellecta, ut, praeter peculiarem commemorationem et orationem, specialis ipsa oblatio seu applicatio sacrificii, quae fit a sacerdote, non magis prosit ceteris paribus illis, pro quibus applicatur, quam aliis quibusque; quasi nullus specialis fructus proveniret ex speciali applicatione, quam pro determinatis personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac praecipit Ecclesia...«

⁴⁸ *Zakonik cerkvenega prava 1917*, kan. 824—844.

⁴⁹ Del Giudice, *Stipendia...*, 113—143.

⁵⁰ H. Rossi, *I fondamenti e le prime formulazioni della dottrina dello stipendium*, Varese 1964, 59—60.

⁵¹ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, II, 2, q. 100, a. 2, ad 2.

⁵² Delo Giudice, *Stipendia...*, 10—13.

⁵³ Vermeesch—Creusen, *Epitome Juris Canonici*, II, št. 278, 221.

⁵⁴ A. Piola, *Natura giuridica degli »Stipendia manualia« per la Messa*, Modena 1936.

⁵⁵ Rossi, *I fondamenti...*, 59.

⁵⁶ Z. Varalta, *Natura giuridica del rapporto di offerta e accettazione di »stipendium missae«*, Roma 1942, 55—76. R. Saviano, *Le »elemosinae« e la Messa*, v: *Il Diritto Ecclesiastico*, 46 (1935) 366.

⁵⁷ Del Giudice, *Stipendia...*, 178; Varalta, *Natura giuridica...*, 84—105.

⁵⁸ Piola, *Natura giuridica...*, 56—57.

⁵⁹ Sedanji zakonik obravnava zakonodajo mašnega štipendija v 14 kanonih; prejšnji kodeks pa je imel v tem pogledu kar 21 kanonov (824—844).

⁶⁰ K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 307—315.

⁶¹ Navaja: Huftier, *Question Honoraire de Messe et célébration*, v: *Esprit et Vie* 94 (1984) 528.

⁶² K. Mörsdorf, *Erwägungen zum Begriff und zur Rechtfertigung des Messstipendiums*, v: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 103—122.

⁶³ Mayer, *Triebkräfte...*, 270.

⁶⁴ K. Walf, *Kirchenrecht*, Düsseldorf 1984, 169—170.

⁶⁵ Huftier, *Question honoraire...*, 526. »Mašni štipendiji so pri nas še vedno glavni vir za preživljanje duhovnikov in plačevanja prispevkov za socialno zavarovanje«: *Sporočila Slovenskih škofij* 7 (1987) 73.

⁶⁶ Pavel VI., ap. pismo *Pastorale munus*, 30. 11. 1963, v: *AAS* 56 (1964) 5—12.

⁶⁷ Secretaria Status, *Notificatio*, 29. 11. 1971, v: *AAS* 63 (1971) 841; D. Galea, *Ordinamento circa l'elemosina delle Messe*, v: *Apollinaris* 45 (1972) 77—83.

⁶⁸ Pavel VI., ap. pismo *Firma in traditione*, 13. 6. 1974, v: *AAS* 66 (1974) 308—311.

⁶⁹ Prav tam, 308.

⁷⁰ Prav tam, 309.

⁷¹ Prav tam, 308.

⁷² Slovenski prevod ne izraža v celoti vsebine latinskega naslova.

⁷³ *Communicationes* 4 (1972) 57.

⁷⁴ *Communicationes* 4 (1972) 57.

⁷⁵ *Communicationes* 4 (1972) 58.

⁷⁶ *Communicationes* 4 (1972) 58.

⁷⁷ *Communicationes* 13 (1981) 430.

⁷⁸ *Communicationes* 13 (1981) 431.

⁷⁹ *Communicationes* 13 (1981) 432.

⁸⁰ *Communicationes* 13 (1981) 432.

⁸¹ *Communicationes* 15 (1983) 200.

⁸² K. Walf, *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*, Zürich 1984, 160.

⁸³ Patres Pontificiae Commissiones Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando proposito in plenario coetu die 20. februarii 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra: D. Utrum Ordinarius de quo in can. 951 & 1 intelligendus sit Ordinarius loci in quo Missa celebratur, an Ordinarius proprius celebrantis. R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam, nisi de parochis et vicariis paroecialibus, pro quibus Ordinarius intelligitur Ordinarius loci, agatur; v: AAS 79 (1987) 1132.

⁸⁴ »Si quis pluris in die celebrat, et unam Missam ex titulo iustitiae applicat, ex. gr. Missa pro populo, potest vel non stipendium alterius Missae suum facere? — In canone non prohibetur, erga permittitur«; v: *Communicationes* 15 (1983) 201—202.

⁸⁵ U. Navarret, *Nota. Missa pro populo et stips alterius missae eadem die celebratio (can. 951)*, v: *Periodica* 77 (1988) 175—178; V. De Paolis, *Quaestiones miscellaneae. De stipe Missarum secundum praescripta can. 951 et 948*, v: *Periodica* 73 (1984) 468—472; V. Papež, *Pojasnilo h kanonom 951 & 1 ZCP*, v: *Poročila slovenske frančiškanske province Sv. Križa v Ljubljani*, 62 (1988) 42—43.

Marijan Smolik

Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja

Zgodaj spomladi je letos (1989) izšla knjiga nemških predgovorov — posvetil, ki so jih v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja napisali Primož Trubar in njegovi sodelavci. Na predstavitvi na Dunaju (14. marca) in v Ljubljani (17. aprila) je njen avtor Oskar Sakrausky, ki zdaj živi kot upokojeni evangeličanski škof v kraju Fresach med Beljakom in Spittalom, povedal, da se je navdušil za slovenske protestantske knjige med svojim pastirovanjem na Koroškem. Takrat je našel še nekaj teh knjig in je zdaj uredil tudi muzej, v katerem obiskovalcem rad pokaže spomenike slovenskega protestantizma. Pred leti je začel zbirati nemške predgovore h knjigam 16. stoletja ne da bi ga bila podpirala kaka znanstvena ustanova. Ko je živel kot škof na Dunaju, je imel najbolj redke knjige na voljo v avstrijski Nacionalni knjižnici, priskrbel pa si je kopije tudi tistih predgovorov in posvetil, ki so dostopni samo v nekaterih tujih knjižnicah. Ta besedila so slovenski in hrvaški raziskovalci sicer poznali in jih delomna tudi prevedli, nikjer pa niso bila doslej dostopna v priročni izdaji.

Knjigo Oskar Sakrausky, Primus Truber, Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationwerk, je skupaj s Slovensko akademijo znanosti in umetnosti v Ljubljani izdal Institut für protestantische Kirchengeschichte na Dunaju v založbi Evangelischer Presseverband prav tam 1989. Na 639 straneh je približno polovica besedila, napisanega v 16. stoletju, ki ga je Sakrausky prepisal v sedanjo pisavo, druga polovica pa so avtorjevi obsežni uvodi in opombe k posameznim predgovorom. Na začetku se avtor zahvaljuje vsem, ki so mu pri dolgoletnem delu pomagali na Dunaju in v Ljubljani, predsedstvo SAZU in dunajski inštitut pa sta predstavila pomen knjige.

Predgovori so v glavnem urejeni kronološko, vendar v skupinah po vsebinski sorodnosti. Izjema je prvo besedilo, ki je hkrati Trubarjev življenjepiš, pridiga, v kateri je kancler tübinske univerze Jakob Andreae po Primoževi smrti v posebni knjižici (1586) orisal njegovo življenje. Trubarjev učenec Matija Trost je pridigo 1588 priredil za slovenske bralce, v knjigi pa je zapisal nekaj podatkov, ki dopolnjujejo nemški izvornik in jih je Sakrausky vključil v svojo izdajo.

Prvi Trubarjev predgovor je iz njegovega Katekizma 1550, za njim so natisnjeni predgovori in posvetila k prvim prevodom bibličnih knjig. Nato sledi vrsta posvetil različnim veljakom v slovenskih in hrvaških knjigah, ki so jih napisali Trubar, Juričič in Konzul, tiskali pa so jih v Urachu. Posebej pomembna so Trubarjeva nemška besedila v

psalterju, katekizmih in delih Nove zaveze. Posebno skupino sestavljajo predgovori k pesmaricam in molitvenikom. Tudi Trubarjevi učenci Krelj, Dalmatin, Tulščak in Primožev sin Felicijan so podpisali nekaj predgovorov, enega med njimi tudi ljubljanski tiskar Janž Mandelc.

Knjigo sklepajo krajevno, osebno in stvarno kazalo ter zemljevid notranjeavstrijskih dežel v Trubarjevem času.

Preden bom predstavil vsaj nekatere ugotovitve in poudarke, ki so objavljeni v knjigi, bi rad opozoril na tehnično izvedbo knjige, natisnjeno v Wolfsbergu na Koroškem. Stara in nova nemška in slovenska besedila so natisnjena skoraj brez napak, avtorjevi komentarji so vidno drugače stavljeni kot besedila 16. stoletja, pri teh pa so ohranjene tudi značilne obrobne glose. Opombe k starim besedilom so pod črto, na dnu vsake strani pa so kratice, ki na temelju Berčičeve in Bučar-Fanceve bibliografije poznavalcu takoj povedo, iz katere knjige je besedilo na tisti strani. Faksimilni posnetki vseh naslovnih strani zelo poživljajo knjigo, prepis starih črk v latinico ter prevod slovenskih besed v nemščino pa so stare naslove naredili dostopne tudi sedanjemu bralcu.

Škoda, da ni bilo mogoče posebej natisniti seznama literature, ki jo avtor navaja v opombah, saj je med tem veliko del, ki nam niso preveč znana ali pa sploh niso lahko dostopna.

Ob prebiranju bogate vsebine obsežne knjige se mi zdi prav, če navedem kar po vrsti naslednje:

Prvo objavljeno nemško besedilo 16. stoletja je posmrtni govor Jakoba Andreae. V svojem uvodu je naš avtor navedel veliko podatkov, ki pojasnjujejo Trubarjevo teologijo. Že na tem mestu omenja nemške teologe, s katerimi je bil Trubar v stiku in so ga podpirali. Za nas pomembna je predstavitev posmrtni pridige, s katero so protestanti nadomestili katoliško pogrebno mašo. Navajajo zbirke tiskanih pridig te vrste — v najobsežnejših jih je kar 25.000! — in bi verjetno v tem gradivu bilo mogoče najti še kaj podatkov zlasti za Trubarjeve učence, ki so pozneje živeli v Nemčiji. Sakrausky je objavil izvorno posvetilo kranjskim deželnim stanovom in tisti del pridige, ki je povzel Trubarjevo življenje. Ob Ruplovi objavi slovenskega prevoda te pridige je dopolnil nemški življenjepis, v opombah pa najdemo slovstvo, ki obravnava posamezne dogodke iz Trubarjevega življenja.

Ob kratkem nemškem predgovoru Trubarjevi prvi knjigi, Katekizmu 1550, je Sakrausky na osmih straneh s številnimi opombami približal nemškemu bralcem pomen te knjižice za Slovence in veličino Trubarjevega težkega dela. Z znanjem protestantskega teologa je preiskal Trubarjevo knjigo in ugotovil njeno mesto v tedanji teološki literaturi. Mimogrede je seznanil tujino z ugotovitvami slovenskega teologa Jožeta Rajhmana, ki je temeljito analiziral prvo slovensko knjigo, in jo deloma tudi dopolnil.

Naslednje nemško posvetilo je napisal Trubar šele 1557 k prvemu delu prevoda novozaveznih bibličnih knjig. Knjigo je namenil »pobožnim kristjanom«, pisal pa je na god sv. Primoža in Felicijana, torej tudi na svoj god. V svojem uvodu je Sakrausky orisal Trubarjevo življenje in delo v letih med izidom obeh knjig. V opombah k besedilu posvetila beremo razlago posameznih besed ali pojmov, ki sedanjemu nemškemu bralcu ne morejo biti razumljive, sproti pa je navedel razprave in knjige, ki pomagajo k naljnemu študiju.

V isti knjigi je Trubar objavil Slovenski koledar, dolgi bogoslovni uvod (Ena dolga predgovor), seznam evangeljskih odlomkov, ki se berejo pri nedeljskem bogoslužju, in krajšo razlago teh odlomkov — postilo. Sakrausky je zapisal, da Trubar svojim rojakom ni poskrbel samo za razumljivo evangeljsko besedilo, ampak jih je kot dober pastir hotel uvesti v branje in premišljevanje božje besede. Trubarjev »predgovor« je pozneje izšel tudi v hrvaščini, o čemer bo v naši izdaji govor še pozneje.

Ta spis, ki ga je pri nas preštudiral in predstavil Jože Rajhman v svoji teološki disertaciji Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori (Maribor 1974, samo v ciklosti-

lu) in jo v tisku objavil 1986 kot dopolnilo k reprintu Trubarjevega spisa, je po mnenju Sakrauskega ena prvih protestantskih dogmatik sploh: »V času, ko je Trubar pisal svoje artikule (1557), je imel na voljo le Melancthonove Loci communes, saj Luther ni napisal celotne razlage vere. Šele po Trubarjevem spisu so izšli podobni nemški pregledi in razlage verskih resnic« (str. 234).

Po različnih avtorjih je Trubar sestavil tudi kratko postilo — razlago nedeljskih in prazniških evangelijev — tudi to sta Konzul in Dalmata pozneje prevedla v hrvaščino.

Drugi del Nove zaveze je izšel 1560 s Trubarjevim posvetilom kralju Maksimilijanu. Hotel si je pridobiti njegovo naklonjenost, ko mu je bila kraljeva podpora še posebno potrebna zaradi dvomov v pravovernost novih slovenskih besedil.

Takoj nato je 1561 izdal svojo nemško bio- in bibliografijo Register und summarischer Inhalt. Sakrausky je v uvodu prikazal ozadje edinega Trubarjevega nemškega daljšega spisa, ki ga je posvetil baronu Hansu Ungnadu, prek njega pa še drugim dobrotnikom. Vsi ti naj bi spoznali, kaj je že lahko natisnil v blagor Slovencev, Hrvatov in drugih Slovanov, ki so trpeli pod turškim jarmom. Sakrausky je posvetilu dodal še dve Ungnadovi prošnji za denarno podporo iz leta 1561 in 1564, v katerih je baron posebej poudaril, kako bi lahko s slovanskimi verskimi knjigami ukrotil Turke, ki ta jezik razumejo: če se bodo ob branju verskih knjig spreobrnili, bo Evropa rešena bolj temeljito, kakor če jih porazijo v vojski.

Leta 1562 je izšel Trubarjev prevod — prireditev augsburške veroizpovedi pod naslovom Artikuli, tudi to slovensko knjigo so izdali v hrvaškem prevodu v glagolski in cirilski pisavi. Vsem trem je napisal posvetilo Trubar, a vsako drugemu dobrotniku, Sakrausky pa jim je dodal potrebne opombe.

V naslednjem oddelku so zbrani Trubarjevi predgovori hrvaškim knjigam. Prva v Urachu natisnjena knjiga je bila Katekizem iz leta 1561 v obeh pisavah, zato je ob njem Sakrausky nemškim bralcem pojasnil nastanek slovanske pisave in zgodovino bogoslužja na območju glagolice. Nato so na vrsti posvetila hrvaškim izdajam Nove zaveze (1562/63) in že prej omenjeni hrvaški izdaji Ene dolge predgovori (Edni kratki razumni nauci 1562). Tudi te knjige so posvečene različnim dobrotnikom, katerim je Trubar razložil svoje delo ter jih seznanil s strašnim življenjem kristjanov na evropskem jugovzhodu. Trubar je napisal tudi posvetili k obema natisoma hrvaške Postile (1562 in 1563).

Ob teh izdajah je Sakrausky povzel arhivske podatke o delu in stroških za te tiske, kakor sta jih po arhivskih virih že objavila Kostrenčić in Bučar—Fancev. Oba sta zajemala iz Schnurrerjeve knjižice Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, ki je v Tübingenu izšla 1799 in je prav v dneh, ko to pišem (junij—julij 1989) doživela ponatis v Münchenski zbirki dr. Rudolfa Trofenika Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen kot njen 20. zvezek (s spremno besedo založnika in komentarjem Petra Bartla).

Po Trubarjevih posvetilih je Sakrausky na tem mestu natisnil še predgovore, ki sta jih napisala Juričić in Konzul. Prvi 1564 k prevodu würtemberškega cerkvenega reda v glagolski izdaji, enak pa je bil tudi v izdaji v latinici. Ob tem je Sakrausky razložil pomen cerkvenega reda na sploh, posebej pa je prikazal usodo Trubarjeve Cerkovne ordninge, ki je istega leta izšla brez posvetila (najbrž tudi brez naslovnega lista). Hrvaška knjiga je prevod nemškega würtemberškega obrednika, slovensko knjigo pa je Trubar sestavil po svoje, do česar niti po takrat veljavnih protestantskih načelih ni imel pravice.

Konzulov je predgovor k hrvaškemu prevodu Brenzove postile, ki je kot zadnja hrvaška protestantska knjiga 16. stoletja izšla 1568 v Regensburgu. Sakrausky je ob tem nemškem besedilu obširneje spregovoril o takratnih razmerah na Hrvaškem pod Turki in omenil tudi tiste Hrvate, ki so se zatekli na Gradiščansko, zlasti ker je tam deloval iz Ljubljane izgnani tiskar Janž Mandelc, pa tudi Konzul je deloval tam in z obširno postilo v dveh zvezkih poskrbel za svoje vernike.

V drugi polovici knjige je Sakrausky objavil še druge Trubarjeve predgovore in posvetila: prvi je na vrsti Psalter (1566). Naš avtor je v svojem uvodu k prevodu psalmov opozoril tudi na tiste podatke iz Trubarjevih pisem, ki jih Trubar v tiskani knjigi ni upal objaviti, da je namreč uporabljal tudi švicarske prevode in komentarje psalmov.

Naslednja dva Trubarjeva predgovora sta bila objavljena v izdajah katekizmov 1567 (Brenzov slovensko-nemški) in 1575 (»iz dvejma izlagama«). Sakrausky je na tem mestu podrobno razložil zgodovino katekizma, zlasti razliko med Lutrovim, ki ga Trubar ni prevajal, in Brenzovim. Pri Lutru so bolj v ospredju božja svetost, evangelij in zapovedi, ne pa božje usmiljenje, saj katekizem začenja z deseterimi zapovedmi in stavkom: »Boga se moramo bati in ga ljubiti,« Brenz pa je na začetek katekizma postavil krst, izpoved vere in očenaš, torej tisto, kar nam je dal Jezus v odrešenju. Po mnenju našega avtorja je prav v tem treba iskati razlog Trubarjeve izbire. V svoji drugi knjigi je Brenzovo besedilo Trubar obogatil s krajšo in daljšo razlago, da bi knjiga postala za slovenske bralce pravi domači učbenik krščanske vere in življenja po njej. Sakrausky je ob tem posegel nekoliko naprej v zgodovino, ko so avstrijski oblastniki začeli preganjanje protestante v svojih deželah, čeprav so do bruške pacifikacije (1578) zaradi bližnje turške nevarnosti uživali še nekaj svobode, Trubarjeva knjiga pa naj bi jih utrdila tudi v času prihodnjega preganjanja. Sakrausky je v svojem uvodu opozoril, da se je Trubar pri razlagi Brenzovega katekizma sicer ravnal po nemški knjigi Christoph Vischerja, a je v razlagi Kristusove navzočnosti v sveti večerji ostal bližji tradicionalni razlagi, Vischer pa je imel glede tega »kriptokalvinske« nazore. Za nas je dragocena opomba na str. 364, da je nemško študijo o obeh katekizmi (Lutrovem in Brenzovem) 1985 objavil teolog Christoph Weismann, pri nas znan zlasti v zvezi z najdbo in objavo Trubarjeve Cerkovne ordninge. Ker je Trubar datiral svoj predgovor na svoj god 1575, je naš avtor v opombi zapisal, da je tudi obema svojim sinovoma dal imeni slavnih kranjskih in koroških zavetnikov Primoža in Felicijana.

Naslednja Trubarjeva posvetila k različnim izdajam prevodov novozaveznih knjig sodijo sicer v čas pred drugim katekizmom in celo v pozna leta 1581/82, naš avtor pa jih je združil v skupino zato, da je v svojem uvodu lahko prikazal razvoj Trubarjevega prevajanja v času, ko so svetopisemske knjige prevajali že njegovi učenci in sodelavci. Pri tem mu je bila v oporo najdba Primoža Simonitija, ki je v vatikanski knjižnici odkril izvod prevoda iz leta 1557 z rokopisnimi popravki — zelo je verjetno, da je to prav Trubarjev izvod iz časa pripravljanja nove izdaje. Sakrausky je tudi glede tega podčrtal podobnost Trubarja in Lutra, ker je tudi on vedno pilil svoje prevode. Veliko podatkov o delu obeh prevajalcev naj bi nam pomagalo razumeti podobnosti in razlike okolja v tedanji Nemčiji in Sloveniji, katerih prebivalcem sta bila namenjena prevoda.

Zanimivo je posvetilo prevoda Pavlovih pastoralnih pisem (1567), ker je naslovljeno na žene, ki naj skrbijo, da bodo božjo besedo s knjigo posredovale še drugim. Naslednji prevod pisem apostolov in Razodetja (1577) je posvetil plemiškim sinovom, ki so študirali v Nemčiji in je zanje skrbel v upanju, da bodo nadaljevali njegovo delo za evangelij.

Ponovno izdajo Nove zaveze v celoti (1582) v priročni obliki osmerke v dveh knjigah je Trubar posvetil svojemu dobrotniku, württembergškemu knezu Ludviku, ki je po smrti svojega očeta Krištofa skrbel za slovenske tiske in dijake slovenskih dežel, naklonjen pa je bil tudi Trubarju. Sakrausky je ob teh posvetilih podrobno razložil vlogo in zasluge posameznih naslovljencev.

Poseben oddelek je namenjen za posvetila pesmaricam: Trubar je podpisal izdaje iz let 1567, 1574 in 1579, Dalmatin izdajo 1584, Felicijan Trubar pa zadnjo, natisnjeno 1595. V svojem uvodu je Sakrausky razložil pomen pesmaric za protestantsko bogoslužje in za slovenske protestantske cerkvene občine, vsako pesmarico in predgovor vanjo pa je predstavil še posebej ter navedel razprave, ki so bile doslej o njih objavljene.

Trije molitveniki brez pesmi so izšli 1579 (tiskan v Ljubljani), 1584 (v Wittembergu) in 1595 (v Tübingenu). Kot uvod v posvetila, ki so jih podpisali Janž Tulščak, Jurij Dalmatin in Felicijan Trubar, je Sakrausky predstavil pomen molitvene knjige za protestantske skupnosti in vernike. Luter ni izdal posebnega molitvenika, Trubar prav tako ne, a je molitve vpletal v svoje katekizme, pesmarice in zlasti v Cerkovno ordningo (avtor neka-ko ni opazil, da so molitve v tem obredniku predvsem prevodi starih latinskih liturgičnih molitev iz časov pred reformacijo), tudi prevod psalmov je imel za glavno molitveno knjigo. Posebne nemške protestantske molitvenike je prinesla šele druga doba reformacije, torej prav čas, v katerem so nastajale slovenske knjige. Mlajši Trubarjevi sodelavci so tako imeli že nekaj nemških vzorcev, predvsem molitvenika, ki sta ga spisala Johannes Habermann in Andreas Musculus. Sakrausky je iz literature povzel glavne njune značilnosti, kar bo moglo biti nova spodbuda, da bi tudi kak slovenski teolog vzel te knjižice v roke. Tulščakova knjižica je bila v Ljubljani 1579 natisnjena celo v dveh oblikah, naslovna lista se razlikujeta v pisavi imena Janez: izvod, ki je ohranjen v Köbenhavnu, ima pri avtorju, prevajalcu in tiskarju zapisano Janž, izvod, ki ga je Sakrausky našel na Koroškem, pa vse trikrat Ivan (na str. 483 je treba imena popraviti, ker je upodobljen en izvod, naslov pa je prepisan iz drugega).

Ob prevajanju svetopisemskih knjig so naši prevajalci čutili potrebo prevesti tudi razlago odlomkov, zlasti evangeljskih, ki so jih brali pri nedeljskem in prazniškem bogoslužju. Trubarjeve postile so našle svoje mesto v naši knjigi že v prvem delu, v posebni skupini pa sta še posvetili h Kreljevemu prevodu Spangenbergove postile (1567) in Juričičevemu nadaljevanju istega dela, ki je izšlo v Ljubljani 1578 in je posvetila zanj podpisal kar tiskar Mandelc. Sakrausky je ponovno poudaril, da so bile te izdaje Slovincem še posebno koristne, ker niso mogli imeti povsod rednega bogoslužja pa so lahko božjo besedo premišljevali ob branju tiskane razlage. Ob Krelju in njegovem de-se je naš avtor poglobil tudi v delo in vpliv njegovega prijatelja in učitelja Matija Vlačiča (Mathias Flacius Illyricus), ki je zagovarjal nekatere posebne nazore (flacijanizem). V uvodu beremo tudi podatke o Kreljevem najbolj znanem delu, Otročji bibliji (1566), katekizmu v petih jezikih (slovenskem, hrvaškem, nemškem, latinskem in italijanskem), ki pa je izšel brez nemškega posvetila.

Jurij Dalmatin je napisal nemški posvetili k svojemu prevodu Sirahove knjige (podpisan pa je tiskar Mandelc) in Pasijona. S tem se je začela tiskarska obrt v Ljubljani (1575), zato je Sakrausky povzel podatke o delu Janža Mandelca, o tedanjih razmerah v Sloveniji in o tem, da so tudi Nemci radi tiskali Sirahovo knjigo kot knjigo spodbudnega branja, čeprav je ni v hebrejskem (protestantskem) seznamu starozaveznih bibličnih knjig.

Razumljivo je, da je zelo obsežen uvod, ki ga je napisal Sakrausky ob predstavitvi Dalmatinovega prevoda celotne Biblije (1584) in njenega prvega dela, ko je Mandelc 1578 natisnil pet Mojzesovih knjig. Ker je pisal predvsem za nemške bralce, je začel z ugotovitvijo, da v nemških in drugih protestantskih deželah zelo malo vedo o tisti reformaciji, ki so jo v 16. stoletju doživljale slovanske in madžarske dežele. Jeziki teh narodov so se oblikovali predvsem ob božji besedi, ki so jo prevajali iz izvornih bibličnih jezikov. Na tem mestu vemo nekaj tudi o čeških in poljskih prevodih in kaj se je takrat dogajalo na severu Evrope. Zavzetost za božjo besedo je takrat združevala prizadevanje nemških, slovanskih in romanskih prevajalcev in teologov, ki so se trudili za »čisti evangelij« (tudi o Petru Pavlu Vergeriju, ki je Trubarja nagovarjal k prevajanju Biblije, je nekaj več v tem uvodu).

Po tem bolj splošnem uvodu je podrobneje predstavljeno življenje in delo Jurija Dalmatina. Ob tem beremo zanimivo ugotovitev, da so Lutrovi prevodi Biblije izhajali s podobami in obsežnimi uvodi tako v celotno Biblijo kot v posamezne »knjige«, kar je posnemal tudi Dalmatin. Šele pozneje je namreč pod vplivom »reformiranih« idej (npr. v Britanski in inozemski biblični družbi) prevladal tisk Biblije brez slik in brez uvodov, kar

se nam danes zdi kot značilnost protestantskih svetopisemskih knjig. Sakrausky je povzel različne študije, ki so se doslej ukvarjale z Dalmatinovo Biblijo, navedel je, da so morda revizorji uporabljali wittenberško izdajo Lutrove Biblije, ki jo je 1581 natisnila ista tiskarna, kot je nato tiskala slovenski prevod. Tudi lesoreze Johanna Teufela (Deubel) je Dalmatin večinoma prevzel in si s tem nakopal obsodbo poznejšega rojaka, graškega profesorja Matija Robitscha (leta 1859), ki je zapisal, da so te podobe razuzdane in pohujšljive.

Sakrausky je posebej pohvalil Dalmatina zaradi njegovega slovarja pojmov (register) in načina, kako je s črkami (a — d) ob robu stolpcev omogočil najti iskano besedo ali pojem v bibličnem besedilu — nemška predloga takrat tega še ni poznala. Dalmatinovo skrb za uporabnost knjige pri bogoslužju razodeva tudi seznam nedeljskih in prazniških odlomkov z natančno oznako, s katerimi besedami se odlomek začne in konča in v kateri svetopisemski knjigi ga je mogoče najti (takrat še namreč niso poznali razdelitve besedila na vrstice): Sakrausky je nato podrobno predstavil vsebino obeh Dalmatinovih nemških uvodov pa tudi slovenskega uvoda — njegove dogmatike.

Zadnje mesto v knjigi zavzema posvetilo Felicijana Trubarja k izdaji očetovega prevoda Lutrove Hišne postile (1595). Trubar je to obsežno delo prevajal v različnih obdobjih svojega življenja, uspel ga je dokončati tik pred smrtjo. Sakrausky nam je razložil pomen postil, ki so jih uporabljali pridigarji pa tudi verniki (zato »hišna postila«). Veit Dietrich je kot Lutrov učenec zapisoval nagovore, ki jih je »hišni oče« imel svoji družini, in jih je z mojstrovim dovoljenjem in uvodom izdal 1544. Trubarju so bili všeč zaradi nazorne preprostosti, povrh pa je pri Dietrichu našel prvo zavetje, ko je pribežal v Nemčijo, zato jih je želel oskrbeti tudi svojim rojakom. Sakrausky je opozoril na podobnost usode obeh prijateljev, ki sta bila predvsem pastirja in ne toliko teologa, da bi se spuščala v teološke prepire. Oba sta hotela poskrbeti za duhovno hrano preprostim vernikom, ki so živeli v razburljivih časih.

Primožev sin Felicijan je lahko izročil rokopis v tisk šele 1595, ko so mu kranjski stanovni in mesta zagotovili denarno podporo — posvetilo je napisal prav tem dobrotnikom. Sakrausky je opozoril na različne podatke o številu naklade te knjige (1000, 800, 700?) in na njeno lepoto, ko jo krasi naslovni lesorez, večkrat uporabljen pri nemških izdajah Biblije. Knjiga seveda ni mogla v celoti doseči svojega namena, ker je moral Felicijan že 1599 kot zadnji slovenski ljubljanski superintendent zapustiti Kranjsko. Sakrausky je v duhu sedanje ekumenske usmerjene presoje na koncu zapisal: »Žal ta pomembna knjiga za kranjski protestantizem prizadevnega slovenskega reformatorja Primoža Trubarja ni mogla obroditi sadu, ker je Bog v svoji modrosti drugače odločil glede mlade in kvišku težeče slovenske evangeličanske Cerkve« (str. 606).

Ob besedilu Felicijanovega posvetila, da razporeditev evangelijev v postili ustreza stari cerkveni razporeditvi, ki so jo katoličani imeli v misalu in lekcionarju, je Sakrausky zapisal liturgično zanimivo opombo, da je Luter kljub nasprotovanju nekaterih somišljenikov ohranil staro razporeditev, medtem ko so zlasti zvinglijanci zagovarjali zaporedno branje iz Biblije. Ob precej napadalno zasnovanem Felicijanovem posvetilu je še nekaj opomb, ki naj bi mlade raziskovalce spodbudile, da bi kdo tudi Slovencem predstavil bogato teološko vsebino obsežne in zelo lepo natisnjene slovenske knjige.

Namen tega poročila o knjigi Oskarja Sakrauskega ni bil predstaviti vsebino posvetil — predgovorov, ki so v njej prvič sistematično objavljeni, ampak predvsem delež njenega avtorja. Ob tem se mi vendarle zdi primerno, ponovno izraziti željo, da bi si Slovenci oskrbeli prevod vseh teh besedil, ker so doslej objavljeni le odlomki v obeh Ruplovih izdajah Slovenski protestantski pisci (1934 in 1966) in hrvaški prevodi nekaterih besedil v izdaji Bučar-Fanceva (1938), saj je razumljivo, da slavistom in zgodovinarjem niso bili v ospredju teološko pomembni odlomki v sicer predvsem teološko zasnovanih knjigah. Vsa nemška besedila, ki so v izvirnikih seveda natisnjena v »frakturi«, je

Sakrausky skrbno prepisal v latinico, kakor je to navada v vseh kritičnih izdajah nemških klasikov — lahko samo občudujemo avtorjevo potrpežljivost! Ob tem se ponovno spomnimo nujne potrebe, da bi tudi obsežnejše slovenske spise in prevode prvih naših piscev mogli brati v študijskih izdajah, prepisanih v sedanjo pisavo. Doslej smo dobili nekaj faksimilnih izdaj, ki so lepe in privlačne in tudi koristne, ker so izvirniki tako težko dosegljivi, za študij pa seveda ne zadoščajo. V Trubarjevem letu je bila ta želja večkrat javno izražena v Ljubljani in v Tübingenu na simpozijih, morali bi le najti ljudi, ki bi se po zgledu Sakrauskega prijeli dolgotrajnega dela, pa seveda poiskati primeren način izdaje.

Manj je verjetno izpolnjiva želja, da bi tudi bogato gradivo, ki je v prikazani nemški knjigi zbrano o naših piscih 16. stoletja, njihovih knjigah, nemških predlogah zanje in njihovih avtorjih, o naslovljenicah posvetil in o doslej objavljeni nemški in slovenski strokovni literaturi, postalo dostopno tistim, ki nemščine ne obvladajo. Vsekakor bo škoda, če bogata knjiga pri nas ne bo bolj znana in uporabljena.

Ob koncu tega pregleda je treba posebej podčrtati, da je delo mogel napisati le temeljito vsestransko izobražen teolog, ki pozna celotno protestantsko problematiko in jo zna primerjati s katoliško, hkrati pa mu je dostopna slovenska in nemška strokovna literatura, ki je nastala v 19. in 20. stoletju. V opombah je avtor postregel tudi neteološko izobraženemu bralcu s podatki iz nemških leksikalnih (večinoma protestantskih) del, v katerih se lahko podrobneje poučimo o pojmih, pojavih, obredih, ki večini danes niso več domači. Seveda bodo verjetno jezikoslovci pogrešali poudarkov, ki so zanimivi za njihovo stroko, vendar smo lahko izredno veseli, da se je celote lotil teolog in tudi teološki pomen posameznih slovenskih knjig 16. stoletja postavil v ospredje. Zato smo našemu sobratu škofu Sakrauskemu za njegov dolgoletni trud izredno hvaležni.

Valter Dermota

Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu sv. Janeza Boska

UVOD

1. Stik z religiozno vrednoto

Vsaka vzgojna metoda in vsak vzgojni sistem sta toliko učinkovita, kolikor lahko svoje gojence soočata z vrednotami, ki jih skušata uresničiti s svojim vzgojnim delom. Preventivni sistem sv. Janeza Boska je v bistvu religiozen vzgojni sistem; gojence uvaja tudi v estetske, znanstvene, socialne, politične, ekonomske, personalne in etične vrednote. Preventivni sistem skuša predstaviti sakralno, sveto in božje. Tega ne dela samo teoretsko, temveč tudi okoliščine in priložnosti, v katerih pride gojenec v neposreden stik s sakralnim, svetim in božjim.

2. Sakralno, sveto in božje

Dostikrat nam tudi etimologija ali izpeljava izraza iz besednega korena pomaga razumeti poimenovanje določenega predmeta. To je v veliko pomoč zlasti pri tako globokih in zapletenih izrazih, kakor so sakralno, sveto in božje.

Sakralno prihaja od latinskega glagola *sacro, sacrare* in pomeni posvetiti, komu kaj podariti in narediti nedotakljivo (ker pripada komu drugemu). Sakralno je ali božja last ali pa spada v območje božjega in pomeni osebo ali predmet, kar pripada Bogu.

»Sveto« je slovenski izraz za latinsko besedo *sanctum*, ki je lahko pretekli deležnik glagola *sancio, sanciri* in pomeni zagotoviti, prevzeti odgovornost nad nečim, ali glagola *sanctio, sanciri*, ki pomeni zagotoviti, odrediti. *Sanctum* potem pomeni od Boga sprejeto in zagotovljeno, nedotakljivo za človeka in Bogu povečeno. »Sveto« je božja lastnina, nedotakljivo in vsega spoštovanja vredno.

Božje pa je svojilni pridevnik in pove, da je nekaj božja last, da je Bog lastnik tiste osebe ali tistega predmeta, ki mu pravimo božji.

V vseh treh izrazih je nosilec lastnosti, dejanja ali stanja Bog, ki mu po posvetitvi ali prostovoljnem prenosu pripadajo lastniške pravice, do oseb, stvari ali predmetov.

Religiozna vrednota je zato dobrina, ki človeka dovrši, izpopolni in osreči s tem, da ga postavi v stik z Bogom, Bogu posvečenimi osebami in predmeti, ki so v božji službi.

3. Religiozna vrednota je navzoča v našem svetu

Religiozno ali Bogu posvečeno je navzoče v našem življenju in ga lahko zaznavamo s čutili. Sem spadajo: stavbe (cerkve, župnišča, znamenja...), osebe (duhovniki, redovniki, redovnice, osebe v cerkveni službi), dogajanja (bogoslужje, pridiganje, kateheza), združenja (tretji redovi, pevski zbori, romanja, cerkveni zbori), običaji (pust, post, božično praznovanje, žegnanja), izrazoslovje (»Bog pomagaj« če kdo kihne, »dober dan« in ne izrečeno nadaljevanje »nam Bog daj« m. d.).

Božji obredi spremljajo naše življenje. Začne se s krstom, nadaljuje s pripravo na prvo spoved in prvo obhajilo (to se potem nadaljuje celo življenje), birmo ter konča s cerkveno poroko, novo mašo in maziljenjem bolnikov.

Stik z Bogom imamo tudi po posvečenih osebah, zlasti duhovniki kot dušni pastirji v vseh oblikah pastoralnega udejstvovanja, redovnikih in katehistinjah.

Zakramenti postavljajo vernika v neposreden oseben stik z Bogom; to vidimo zlasti iz pokore-sprave, kjer Bog po svojem namestniku, duhovniku-spovedniku, odpušča grehe in vabi k spreobrnjenju.

Zakrament pokore-sprave postavlja človeka v stik z Bogom, vendar posredno prek spovednika, tako da je učinek zakramenta — odpuščanje grehov in sprava — navzoč pri prejemniku zakramenta.

Toda stik z božjim prek predmetov in oseb se spremeni v oseben stik z Bogom v zakramentu evharistije.

4. Zakrament evharistije kot človekov neposreden stik z Bogom

Religiozna vrednota postane za človeka neposredno dostopna v neposrednem stiku z osrednjim religioznim dejstvom, to je z Bogom. Kako je to mogoče, nam lahko razložita samo neskončna božja modrost in vsemogočnost, povezani z neskončno ljubeznijo Boga do človeka. Bog je človeka tako ljubil, da je zbral vso svojo modrost z namenom, da je pokazal, kako ima človeka rad. To se je zgodilo v štirih oblikah ali načinih: v učlovečenju troedinega Boga v drugi božji osebi Jezusu Kristusu in njegovim prihodom na zemljo; v njegovem življenju, trpljenju, smrti in vstajenju od mrtvih kot daritvi in za-doščevanju za greh; v dajanju svojega telesa in krvi v jed in pijačo v obhajilu in v nenehni pričujočnosti v najsvetejšem zakramentu.

Poleg teološkega pomena teh dejstev imamo še vzgojno učinkovitost daritve Jezusa Kristusa, njegovega telesa in krvi kot hrane in pijače v obhajilu in njegove pričujočnosti v najsvetejšem zakramentu. Če se Jezus Kristus daruje in to nekrvavo daritev vsak dan obnavlja, tudi nas spodbuja k sodaritvi. Če Jezus Kristus prihaja k nam kot jed in pijača, potem mora to uživanje telesa in krvi Boga in človeka Jezusa Kristusa imeti zares božje učinke. In če Jezus Kristus kot Bog — človek biva med nami v tabernaklju naših cerkva in kapelic, potem pač zato, ker nas ima rad in nam hoče biti v pomoč.

To so trije značilni vidiki evharistije, to je zakramenta telesa in krvi Jezusa Kristusa, za naše odrešenje in pomoč na našem potovanju skozi zemeljske danosti proti večni domovini, nebesom.

I. Preventivni sistem gradi na evharistiji kot daritvi

1. Vzgojni pomen daritve ali žrtve

Ena izmed osnovnih nalog vsake vzgoje je usposabljanje gojencev za žrtev, odpoved, premagovanje. Osnovno pravilo medčloveških odnosov sloni na geslu: »Stori drugemu to, kar želiš, da bi drugi tebi storili.« To pa je mogoče doseči samo tako, da se odpovedujemo svojim željam in upoštevamo želje drugih. Ta odpoved terja žrtve in premagovanje lastnih teženj po uživanju. Toda čemu naj se odpovedujem, zakaj naj se premagujem?

Žal sodobna vzgoja bolj teži za »razvijanjem svoje osebnosti«, kar pomeni k brezobzirnemu zadovoljevanju lastnih potreb, želja in hotenj, čeprav bi morala načrtovati vzgojo za žrtev, odpoved in premagovanje.

Preventivni sistem se odločno opira na daritev — žrtev — odpoved, ki nekrvavo poteka pred nami v daritvi svete maše. Sv. Janez Bosko je odločno zahteval, da se je morajo gojenci vsak dan udeleževati.

2. Daritev sv. maše kot religiozno dejstvo

Sestavni del religije je bogočastje. Eden izmed češčenj je daritev. Za ljudsko religijo, iz katere se je razvilo krščanstvo, je značilna cela vrsta klavnih in žgalnih daritev. Vse te daritve je kot zadoščenje in slavo povzel Jezus Kristus v svojem trpljenju in krvavi daritvi na križu na Golgoti. Še pred krvavo daritvijo pa je kot spomin in ponovitev krvave daritve na Golgoti ustanovil nekrvavo daritev pri zadnji večerji. Svojim učencem je naročil, naj opravljajo to nekrvavo daritev v njegov spomin.

Gre za najvišjo obliko bogočastja v obliki daritve, ki se dan za dnem obnavlja in opravlja v naših bogoslužnih prostorih. Milijoni in milijoni vernikov z duhovniki darujejo Jezusovo nekrvavo daritev in s tem izkazujejo najvišje priznanje in čast. Daritev sv. maše sodi med najbolj religiozna dejstva krščanstva.

3. Sodarovanje pri nekrvavi daritvi Jezusa Kristusa

Pri Jezusovi nekrvavi daritvi smo navzoči tako, da sodarujemo, darovi pa morajo biti na ravni najvišjega bogoslužja. To pa so dejanja, storjena iz ljubezni do Boga, zaradi Boga in Bogu v čast. (Če dam miloščino, je pred Bogom pomembna odločitev volje, da se nečemu odpovem in to spremenim v božjo slavo: gre za dejanje velikodušne odpovedi kot znamenje ljubezni in spoštovanja do Boga.)

Edino pravilna in učinkovita navzočnost pri daritvi nove zaveze, to je sv. maše, je sodarovanje. Darovi so iz ljubezni do Boga storjena bogoslužna dejanja, ki služijo božjemu kraljestvu in zveličanju duš. Udeleženec naj bi k sv. maši prinesel duhovno košarico, polno dobrih del, storjenih v večjo božjo slavo in iz ljubezni do Boga.

4. Vzgojna učinkovitost navzočnosti-sodarovanja pri sv. maši

Krščanska vzgoja spodbuja gojence k neprestanemu premagovanju, odpovedi, žrtvam in samozatajevanju. To dela z vajo in s pomočjo kreposti srčnosti ali pripravljenost za velike žrtve za božjo slavo zlasti na področju zmernosti ali pravilne uporabe vseh svetnih dobrin in prijetnosti. To nenehno odrekanje ugodjem, često tudi dovoljenim, potrebuje močno motivacijo ali utemeljevanje. Sodarovanje pri nekrvavi daritvi Jezusa Kristusa je uspešen vir vedno novih motivov in razlogov za zatajevanje. Ta volja za zatajevanje lahko postane sestavni del njegovega vsakdanjega življenja, delovna navada, in mladega, pa tudi odraslega človeka utrdi za odpoved, zatajevanje, pritrgovanje tudi v dovoljenih dejanjih, ki prinašajo ugodje. Preprosto povedano, vsak dan je treba napolniti košarico dobrih del, ki jo bomo nesli k sv. maši za sodarovanje z Jezusovo daritvijo.

5. Don Bosko daje svojim gojencem priložnost, da vsak dan sodarujejo sv. mašo

Preventivni sistem v vzgoji, tokrat v pravem pomenu besede, skuša »prevenirati« ali priti prej, napredovati. To pomeni pripraviti gojence na stalno odpoved, ki bo v življenju potrebna na vsakem koraku. Pravi človek je tisti, ki se zna premagovati, si pritrgovati, se odpovedovati in s tem obvladovati svoja slaba hotenja ter služiti bližnjemu. Stalno spodbujanje k odpovedi, premagovanju slabih teženj ni samo zato, da ne grešimo, pač pa, da si nabereimo dobrih del, ki jih bomo sodarovali pri sv. maši. Don Bosko ni svojih gojencev silil, da bi šli k sv. maši, temveč jih je motiviral, da so želeli iti k sv. maši

in biti najbolj učinkovito navzoči. Če naj v čem občudujemo njegovo vzgojiteljsko prepričljivost in spretnost, kako je znal mlade ljudi pridobiti za kako razmeroma zelo težko dejanje (takrat je bila maša v latinskem jeziku in liturgična obnova še ni bila na pohodu, saj sodi don Bosko med velike začetnike in pobudnike te), potem je gotovo njegova nadvse iznajdljiva motivacija, da gre človek vsak dan k sv. maši. Pri tem so ga vodili religiozni-bogočastni motivi, ki pa jih je znal uporabiti kot vzgojno motivacijo za premagovanje in samozatajevanje.

II. Preventivni sistem gradi na Evharistiji kot srečanju z Jezusom Kristusom

1. Edinstven primer v zgodovini religij

Krščanstvo je polno najbolj domiselnih iznenadenj, ki si jih moreta izmisliti edinole neizčrpana božja domišljija in ljubezen. Nikomur nikdar ni prišlo na misel, da bi kdo koga tako ljubil, da bi se dal iz ljubezni jesti in popiti. In prav to je storil Bog po Jezusu Kristusu. Človek tega ne bi verjel, če nam evangelisti ne bi bili ohranili izvirmih Jezusovih besed: »Moje meso je res jed in moja kri je res pijača. Kdor je moje meso in pije mojo kri, ima večno življenje« (Jn 6,55); »Kdor je ta kruh, ki je prišel iz nebes, bo živel vekomaj« (58). «Mnogo izmed učencev je reklo: Trda je ta beseda in kdo je more umeti? Mnogo izmed učencev je odšlo in drugi niso verovali. Jezus je rekel dvanajsterim: Ali hočete tudi vi oditi?» (Jn 6,60—68). To pomeni, da Jezus od tega tako nedoumljivega velikega daru ni hotel odstopiti, četudi bi ga mnogi izmed učencev zapustili.

2. Jezus Kristus je v evharistiji kot oseba

Kruh kot telo in vino kot kri sta znamenje celotne osebe Jezusa Kristusa z dušo in telesom, človečanstvom in božanstvom, ene osebe, ki združuje v sebi Boga, drugo osebo presv. Trojice in človeka Jezusa iz Nazareta, rojenega iz Device Marije po obsenčenju Svetega Duha. Tu gre za osebo Jezusa Kristusa, ki je Bog človek, in za bogastvo, ki ga prinaša vsa njegova božje-človeška narava.

To je dejstvo, ki ga je don Bosko skušal z vsemi mogočimi domislicami in sredstvi pojasniti in razložiti svojim neukim in preprostim gojencem. Pri tem mu ni bilo žal ne časa ne naporov. Vse bi dal, samo da bi čim bolj prikazal bogastvo in veličino osebnega srečanja ubogega človeka z neskončnim Bogom.

Mi imamo v tem pogledu nekoliko lažje delo. Živimo v času, ki se z vsemi silami prizadeva za dostojanstvo, svobodo, upoštevanje človeka ter vzgojo in razvoj njegove osebnosti. Krščanstvo je razvilo spoznanje o človekovem dostojanstvu in ga po svojih močeh glede na zgodovinske okoliščine tudi gojilo (odprava suženjstva). Revolucionarna gibanja 18. in 19. stoletja so s silo uveljavila človekovo dostojanstvo. Združeni narodi so 1958 priznali človečanske pravice v tistih delih sveta, kjer kršijo pravice človekovega dostojanstva in svobodo mišljenja.

Žal je tako govorjenje, prizadevanje in delovanje omejeno na zunanji videz in ne prodre v globine. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, ustvaril ga je kot osebo in kaže svoje spoštovanje do tega dejstva tako, da hoče on sam v drugi božji osebi s človekom navezati osebne in osebnostne odnose.

3. Oseba in osebnost

Oseba — persona je filozofska kategorija — način spoznanja, osebnost pa je psihološki pojem. Oseba pomeni nekaj, kar je »ob sebi« in je v svojem bivanju in odločanju samostojno. Zlasti mislimo tukaj na svobodo, ko se človek kot oseba popolnoma neodvisno, tudi od Boga, prostovoljno odloča. Bog je hotel človeka ustvariti svobodnega in se je zato odrekel svoji pravici do odločanja namesto človeka. Človek je resnično svo-

boden in se popolnoma prostovoljno odloča za cilje po svoji izbiri. Prav po svobodni volji je človek najbolj podoben Bogu. Zato je tudi vse, kar zadeva svobodno odločitev, tako zelo kočljivo za človeka; pomislimo samo na odločitev prvih staršev proti Bogu ali odločitev človeka proti Bogu z grehom. Tu izvirajo najusodnejše posledice tako za Boga — usklajanje božje ljubezni z božjo pravičnostjo — kakor za človeka — potreba po odrešenju.

Poleg tega osnovnega ontološkega — bivanjskega dejstva človeške osebe imamo še človekovo osebnost, o kateri zlasti danes mnogo govorijo in pišejo. Osebnost so prirojene lastnosti, ki jih je človek razvil s pomočjo vzgoje, delovanjem okolja in samovzgojo ter sestavljajo samo zanj značilno izhodišče za vedenje, značilno samo zanj. Osebnost pa ni bil samo človek, v našem primeru kristjan, osebnost je bil tudi Jezus Kristus. Tu se srečujeta dve osebnosti, to je dva načina vedenja. Jezus Kristus se vede v skladu s svojo osebnostjo, vedenje človeka, božjega prijatelja in otroka, ki se srečuje z Jezusom Kristusom, pa je proizvod prirojenih sposobnosti, kakor so jih oblikovale vzgoja, okolje in samovzgoja.

Za Jezusa Kristusa sta seveda pomembni vedenje in ravnanje, ki prihajata iz značilnosti osebe, to je iz človekove svobodne volje. Na tej ravni se srečujeta obe osebnosti in na tej ravni nastajajo glavni stiki.

4. Interesi

V skladu s svojo osebnostjo in v moči svoje osebe, ki se kaže v svobodni volji, imata svoje interese tako Jezus Kristus kakor človek, ki sprejema obisk.

Zanimivi so predvsem skupni interesi. Jezusovi interesi, ki zadevajo človeka, ki ga obišče, se sučejo predvsem okoli njegovih koristi. Te pomenijo predvsem njegovo odrešenje, pot, ki vodi v večno blaženost, in končna sreča v nebesih. Jezusu Kristusu je do tega, da ta človek, ki ga obiskuje, doseže najvišjo blaženost v večnosti.

Človek, h kateremu je Jezus Kristus prišel na obisk, je verjetno še na začetku svoje resnične krščanske rasti; ta je končno tudi rast v pravo srečo in blaženost. Zapleten je v mrežo neposrednih potreb vsakdanjega življenja, ki obstajajo v »poželenju mesa, poželenju oči in napuhu življenja« (1 Jn 2,16). Jezus Kristus mora uporabiti vso svojo spretnost in prepričljivost, da v takem »mesenem in grehu predanem človeku« (Rim 7,14) zbudi zanimanje za tisto, kar je zanj najpomembnejše, se pravi za sodelovanje pri njegovem odrešenju. Žal pa tukaj teče govor samo v eni smeri: meseni in grehu predani človek nekako izsiljuje in predlaga Jezusu Kristusu v svojih prošnjah to, kar mu je v nesrečo: npr. zmago nad sovražnikom, večanje premoženja, slavo in čast i. p. Jezus mora uporabiti spretna didaktična sredstva, kot so zunanji dogodki, pridigarjev pouk, težki pretresi i. p., da ga poučijo in usmerijo k pravi interesom. Jezus Kristus vsekakor želi tega svojega brata ali sestro in mu je všeč tak, kakršen je, z vsemi svojimi napakami in otroškimi nepopolnostmi. Jemlje ga takega, kakor je, in ga skuša s potrpežljivostjo vzgojiti za tisto, kar naj bi bil ali postal.

5. Izmenjava mnenj za že uvedene

Poleg primitivnega, da ne rečemo egoističnega srečanja z Jezusom Kristusom, ko mu govorimo samo o svojih neprimernih željah, imamo še srečanje uvedenih v višje oblike dvogovora. Ta oblika je v tem, da se človek, ki ga je obiskal Jezus Kristus, zanima za želje svojega gosta. To je v danem primeru tisto, kar je Jezus Kristus učil svoje učence, ko so ga prosili, naj jih nauči moliti. Rekel je: »Takole molite: posvečeno bodi božje ime, pridi k nam božje kraljestvo, zgodi se tvoja volja, ne pelji nas v skušnjava in daj nam danes naš vsakdanji kruh.« »Primitivni in nevedeni v višje oblike občevanja z Bogom pa najprej zahtevajo »vsakdanji kruh«, ne glede na interese, ki jih ima Bog. Bog daje vsakdanji kruh tistim, ki se trudijo za njegovo kraljestvo in iščejo njegovo voljo.

Tisti, ki prosijo samo za vsakdanji kruh ali pretežno vsakdanji kruh, prosijo za stvari, ki so navadno v nasprotju z božjimi interesi, pač pa so človekovi pravi in resnični interesi. Taki ljudje potrebujejo izredno božjo potrpežljivost, da spregledajo svoje resnične interese in začnejo drugače prositi ter se pogovarjati s svojim gostom.

Podali smo vzorec srečanja z Jezusom Kristusom na osnovi očenaša, to je molitve ali obrazca interesov, ki naj jih obravnavamo pri pogovoru z gostom pri sv. obhajilu.

6. Razgovor o božjem — Jezusovem odrešenjskem načrtu

»Pridi k nam tvoje kraljestvo« iz očenaša je uresničevanje vesoljnega odrešenjskega načrta. Bog ima v osebah presvete Trojice »izdelan« načrt odrešenja in ga tudi izvršuje z božjo previdnostjo. Božji odrešenjski načrt ima tudi »poglavje« z naslovom »današnji čas«, to je zadnje četrletje 20. stoletja. Pravi božji prijatelji se zanimajo za to, kar je Bogu najbolj pri srcu, in želijo o tem tudi govoriti z Bogom, v našem primeru Jezusom Kristusom, ki je prišel k nam na obisk.

Poseben razlog za zanimanje, za poznanje in uresničevanje božjega odrešenjskega načrta danes je vloga, ki jo je v tem odrešenjskem načrtu Bog predvidel za vsakega izmed nas. Vsak ima svojo nalogo v odrešenjskem dogajanju. Če te naloge ne izvršimo, se odrešenjski načrt ne uresničuje ali podvrže velikim motnjam.

Živimo v letu 1990, to je deset let pred iztekom drugega tisočletja našega štetja. To je čisto določen čas. Živimo v Evropi, Sloveniji, v Ljubljani — da navedemo kraj, kjer živi pisec tega članka — se pravi v čisto določenem prostoru. V tem času in tem prostoru živimo ljudje. Vsi smo vključeni v odrešenjski božji načrt. To je celo naša glavna naloga. Drug drugemu smo v pomoč pri odrešenju, lahko pa smo tudi drug drugemu v oviro. Vsi ljudje smo v rodnem odnosu: rojevamo se iz staršev in sami zopet rojevamo druge prebivalce Zemlje. Ta starševsko-otroški odnos je prva oblika odrešenjskega dogajanja: starši uvajajo svoje otroke v odrešenje in s tem izvršujejo osnovno nalogo in vlogo odrešenjskega načrta. Nato Bog ljudi kliče v določene poklice. Med temi poklici so taki, katerih edina naloga je izvajanje odrešenjskega načrta; to so duhovniki in služabniki Cerkve. Zatem pride dolžnost ljubezni do Boga, do samega sebe in do bližnjega. Prav dolžnost do bližnjega je naša pomoč pri njegovem odrešenju. Pomoč za kristjana je predvsem pomoč v odrešenju. To pa je neizčrpen vir snovi za pogovor z nebeškim gostom Jezusom Kristusom v obhajilu.

7. Vsakdanje neposredne naloge v smislu odrešenjskega načrta

Velike probleme svetovnega dogajanja obravnavajo verjetno papež in škofje, zlasti predsedniki škofovskih konferenc posameznih cerkvenih pokrajin. Navadni verniki, zlasti še don Boskovi gojenci, pa so stali in stojimo pred čisto določenimi, navadno majhnimi vsakdanjimi nalogami, ki pa sodijo v izvrševanje božjega odrešenjskega načrta. Vemo, da Bog nima rok in da smo mi božje dobredelne roke. Te božje dobredelne roke morajo namesto Boga storiti obilo blagohotnih dejanj za božje otroke, to je za tiste, ki nas obdajajo in s katerimi živimo. Zato je predmet pogovora z Jezusom Kristusom njegov odrešenjski načrt in vloga, ki naj bi jo imeli pri uresničenju tega. In prav tu se pojavi vprašanje »božjih rok«, ki uresničujejo odrešenjski načrt. Vsak izmed nas je »božja roka«.

Ko se pogovor z Jezusom Kristusom, ki nas je obiskal v obhajilu, razvija v tej ravni, potem postane zanimiv ne samo zanj, temveč tudi za nas, ali bolje rečeno, zanimiv za nas, ker spoznavamo naše resnične osebne naloge in obveznosti.

8. Sv. Janez Bosko ima gojence, ki tudi zunaj obhajila osebno občujejo z Jezusom Kristusom

Don Bosko je znal tako spretno uvesti svoje gojence v obravnavanje božjih interesov v njihovem vsakdanjem življenju, da je on, kljub izrednim božjim darovom in svoji zaupni predanosti zlasti Mariji Pomočnici, uporabljal svoje gojence za to, da so v njegovem imenu z Bogom urejali interese Oratorija. Neredko se je zgodilo, da je don Bosko poslal kakega fanta pred tabernakelj z naročilom, naj vpraša Jezusa Kristusa, kako naj ukrepa v določenem primeru. Fant je brez vsakega začudenja opravil naročilo in sporočil božjo voljo.

To kaže, kako je don Bosko prek sv. obhajila vodil gojence k Bogu in skušal v svoji hiši uresničiti božje načrte. Vsekakor je treba občudovati vzgojiteljevo spretnost, učljivost gojencev in neizmerno božjo dobroto, ki se je spustila v tako, lahko bi rekli, božje-človeško igro.

9. Obnavljanje dobrih sklepov

Don Bosko je ne samo navajal gojence k pogovoru po sv. obhajilu o interesih, ki jih je Jezus Kristus navedel v očenašu, temveč jih je tudi spodbujal, da so pri obhajilu, to je pri obisku nebeškega gosta Jezusa Kristusa, z njim razpravljali o svojih načrtih za duhovno življenje, ki naj bi mladega vernika tesneje povezali z Jezusom Kristusom. To so bili sklepi duhovnih vaj, obnovljeni v mesečni vaji srečne smrti, obravnavani s spovednikom pri tedenski spovedi in pregledani vsak dan pri izpraševanju vesti.

Ta osebni razgovor z navzočim Jezusom Kristusom, ki se je veselil takih predlogov in dejanj, je moral izredno potrjevati, kako je spoved učinkovita. Zakrament spovedi in zakrament evharistije sta šla tako všttric in vodila k izrednim dosežkom svetosti.

10. Vzgojni učinki pri srečanju človeka z Jezusom Kristusom v obhajilu

Ta dejstva, ki jih opisujemo v povezavi z evharističnim obiskom Jezusa Kristusa v obhajilu, niso samo lepa teorija in visoke želje, temveč cilj, ki ga sedanji papež Janez Pavel II. postavlja kot nalogo Cerkvi, se pravi vernikom, ki sestavljajo živo Cerkev. V encikliki z dne 4. 3. 1979 *Odrešenik človeka* pravi pod naslovom *Kristus je povezan s slehernim človekom*, »da uresničuje in obnavlja združenje s Kristusom, da bi vsak človek našel Kristusa, da bi bil Kristus sopotnik vsakomur na življenjski poti« (13).

Jezus Kristus je v obhajilu najprej gost vernega človeka. Vendar ta gost človeka ne zapusti, temveč je njegov sopotnik in ostaja z njim ves čas potovanja. Kakor se je Jezus na poti v Emavs z učencem pogovarjal o dnevnih dogodkih, tako da sta se učenca čudila, da on — Jezus, ni vedel nič o tem, o čemer so vsi govorili: o Jezusu in njegovem križanju ter vstajenju od mrtvih — tako se tudi z vsakim človekom, ki se zaveda Jezusove pričujočnosti, pogovarja o dnevnih dogodkih, ki seveda zadevajo odrešenjski potek. Jezus se gotovo »sklanja« k človeški nepopolnosti in nedoraslosti in se skuša prilagoditi sposobnostim in zanimanjem svojega sogovornika, vendar ne more biti drugo kot učlovečeni Bog, zato oseba na silno visoki, da, celo neskončno visoki ravni. Ker po zakonu interkomunikacije — medsebojne izmenjave tisti, ki je na višji ravni, dviga onega, ki je nižje, Jezus svojega sogovornika dviga na miselno raven božjega dogajanja. Jezus se ne more odreči svoji božji bitnosti, zato svojega sogovornika dviga na božjo raven. To končno tudi ni nič posebnega, saj je človek s krstom postal deležen božje narave in je gost pri mizi presvete Trojice. Gre za oživljanje in vadbo gibanja v božjem okolju in za oblikovanje miselnosti, ki je v skladu z božjimi željami in načrti.

III. Preventivni sistem gradi na trajni osebni pričujočnosti v evharistiji

1. Najprej kapelica in tabernakelj

Značilen je vrstni red posameznih prostorov v don Boskovih vzgojnih zavodih, učilnice, delavnice, spalnice, obednica, prostor za prosti čas, kuhinja, pralnica, telovadnica, igralni prostor. Vse, kar je potrebno za normalno vzgojno delo. Toda don Bosko je v smislu svoje religiozne vzgoje med prve prostore stavil kapelico, kjer je v tabernaklju dobil svoje bivališče evharistični Jezus Kristus. Don Bosko ni mogel opravljati svojega vzgojnega dela brez Jezusa Kristusa, pričujočega v tabernaklju.

To je čisto poseben vidik evharistije, različen od daritve in od obhajila — osebnega obiska Jezusa Kristusa pri človeku. To ima tudi različne vzgojne učinke.

2. Občutek, da živimo pod isto streho z Bogom

Vsak je že osebno izkusil obisk kake pomembne osebe pri svoji družini (morda kaka pomembna oseba, ugleden sorodnik, izreden dobrotnik hiše ali kaka pomembna religiozna ali politična oseba). Vsi člani družine so se na to posebej pripravili. Vseh se je polastila »mrzlica obiska« in vsi smo bili nekako iz sebe ali drugačni kakor navadne dni. Ko je tak gost prišel, pri nas prebival, z nami jedel, se z nami pogovarjal in pri nas prenočeval, smo vse skupaj doživljali kot posebno slavnostno razpoloženje, ki se je končalo z odhodom gosta. Vendar njegov obisk je ostal zapisan v knjigi spominov in smo se vedno vračali k njemu s svetim ponosom.

Nekaj podobnega je z doživljanjem navzočnosti Jezusa Kristusa v vzgojnem zavodu, ko prebiva v tabernaklju kapelice ali zavodske cerkve. »ON« je tu, on je navzoč, on nas čaka, on je pripravljen, da nas sprejme na razgovor, on je pripravljen, da nam pomaga.

Ta zavest božje pričujočnosti, ki prihaja od evharističnega Jezusa, je posebno doživetje ali stalno občutje, ki oblikuje celotno razpoloženje vzgojne hiše in miselnost njenih prebivalcev.

3. Obisk pri Jezusu Kristusu v tabernaklju

Izkušnja obiska je nekaj drugega kakor izkušnja, ko prejemamo Jezusa Kristusa v obhajilu. Obhajilo je najtesnejša združitev, ki si jo sploh moremo predstavljati. Je nekaj bitnega in prevzema celotno človekovo eksistenco. Je bolj združitev kot osebni pogovor.

Pri obisku gre za kulturo pogovora. Najprej pozdrav. Eno je, če se dva prijatelja po naključju srečata, drugo pa, če eden čaka na drugega. V obisku Jezusa Kristusa v tabernaklju Jezus čaka na obiskovalca. Mogoče je nestrpen, ker se mudimo. Res je zaposlen z nebeščani, ki ga obdajajo, pa vendar nekako z enim očesom gleda, ali bo obiskovalec prišel ali ne. Vse to je resnično. Treba se je vsega tega zavedati in glede na to oblikovati svoj obisk.

Jezus nas čaka. Dolge so ure, ko nikogar ni. Mogoče bi po človeško rekli, da mu je dolg čas in zato toliko bolj pričakuje obisk. Veseli se ga. Pripravljenih ima toliko stvari, ki bi se o njih rad z nami pomenil. Verjetno se veseli naših dobrih novic in je pripravljen poslušati tudi manj razveseljive. Mogoče celo zelo žalostne. Pripravljene ima tudi besede tolažbe, spodbude in podpore.

Pri nas, njegovih obiskovalcih, je stvar drugačna. Mi si nekako utrgamo čas, da ga obiščemo. Utrgami si ga od naših nepomembnih zemeljskih skrbi. Za nas so seveda zelo pomembne, kar pa zadeva celoten odrešenjski načrt, pa so verjetno kaj neznatne. Jezus nas kljub temu z veseljem sprejme in je pripravljen za pogovor. Pričakuje naša sporočila o tem, kar delamo, kar smo delali in kake načrte imamo. Vse ga zanima. Predvsem pa »njegova stvar«, to je potek odrešenjskega dogajanja, ki je bil izročen nam.

Vsekakor je naš obisk Jezusu Kristusu dar. Vsaj on ga ima za takega, se pravi, da smo mu naredili uslugo; verjetno zelo majhno, toda on jo sprejme tako, kakršna je, in se je veselil.

Dejstvo, da je Jezusu Kristusu prijetno, ker smo ga obiskali, je nadvse pomembno za celoten potek obiska. Navadno je tako, da nas je zaradi naše grešnosti sram priti pred njegovo obličje. Skoraj bi nam bilo ljubše, da nam ne bi bilo treba k njemu. Toda stvari so popolnoma drugačne. Veseli se nas, zadovoljen je, da smo pri njem. Izpolnili smo mu željo, ker smo prišli k njemu.

Samo tako je mogoče razložiti, da hoče prebivati z nami in biti pri nas. In kdo ne bi nekomu naredil usluge, da bi ga razveselil, če to tako malo stane. In brez dvoma nas malo stane, da ga obiščemo. On je pa tako vesel.

Že sam stik z Jezusom, že samo naša pričujočnost pred njim, ne da bi kaj govorili ali kaj prinesli v dar, je za nas neizmerno velikega pomena in pušča v naši duši in naši bitnosti močne posledice. Gre za nekakšno izžarevanje moči, sile, ki v nas uničuje kali greha in nas dela boljše. Toda to zadeva področje našega telesa. Kaj pa je podobno izžarevanje iz božje moči in sile, ki zadeva našo dušo in naš nadnaravni organizem, tega se manj zavedamo.

Vse, kar smo povedali pri osebem združenju z Jezusom pri obhajilu, lahko drugače obnovimo na obisku. Tu gre predvsem za vzorec pogovora na osnovi interesov očenaša, potem nalog in izvršitev odrešenjskega načrta, Jezusovih interesov in določenih nalog, ki pripadajo meni pri izvedbi odrešenjskega načrta. K temu moramo dodati še značilnost obiska Jezusa Kristusa v tabernaklju, to je neposredno poročilo o danes opravljenih nalogah, o težavah, ki smo nanje naleteli, in o predvidevanju tega, kar nameravamo storiti.

Sklep

Kakor psihični deji, iz katerih je sestavljena spoved-sprava, močno izpopolnjujejo in dovršujejo duševno življenje človeka in ga poleg nadnaravne učinkovitosti zakramenta spovedi vodijo k moralni zrelosti, tako zakrament evharistije predpostavlja, razvija in dovršuje človekovo povezanost ali stik z ljudmi, s katerimi živi in med katerimi mora izvesti svoje odrešenjsko poslanstvo.

V stiku z najvišjo sakralnostjo, svetostjo in božanstvom dobiva religiozna vrednota bolj kot katera koli druga vrednota svojo dovršitev in popolno zadostitev. Prav zato je evharistija tako človečansko učinkovita v svoji nadnaravnosti. Obenem pa je znamenje največjega zanimanja in dobrohotnosti Boga do svojih posinovljenih otrok.

Bibliografija

- Betz Johannes, *Eucharistie, v: Sacramentum Mundi*, I. zv., Herder, Freiburg 1967.
Dermota Valter, *La Eucaristia y la educación de la castidad durante la adolescencia*. Mednarodni evharistični kongres v Barceloni 1952. Študijski odsek. II. zv.
Dermota Valter, *Vzgojna sredstva*. Ljubljana 1970.
Dermota Valter, *Verska vzgojna sredstva*. Ljubljana 1983.
Dermota Valter, *Poglavja iz teorije krščanske vzgoje*. Ljubljana 1983.
Dermota Valter, *Oznanjevalna in zakramentalna katehetika*. Ljubljana 1984.
Gescher Helmut, *Eucharistie, v: LThK* 1959. Herder, Freiburg 1959.
Jungmann Jožef Andrej, *Katehetika*, Ljubljana 1966.
Kirchgässner Alfons, *Eucaristia, v: Dizionario enciclopedico di pedagogia*, Torino 1969.
Nastainczyk Wolfgang, *Eucharistie, v: Das neue Lexikon der Pädagogik*, Freiburg 1970.
Spačil Theophil, *Eucharistie, v: LThK* 1931, Herder, Freiburg 1931.

Teološka fakulteta v akademskem letu 1988—1989

Službo dekana je opravljal izredni prof. dr. Rafko Valenčič, službo prodekana izredni prof. dr. Jože Krašovec za Ljubljano in izredni prof. dr. Stanko Ojnik za oddelek v Mariboru.

Predavatelji in slušatelji

V akademskem letu 1988—1989 je na TF predavalo 46 predavateljev: 3 redni profesorji, 6 izrednih profesorjev, 6 docentov, 17 višjih predavateljev, 8 asistentov, 6 predavateljev živih jezikov. Dr. Ciril Sorč je bil na študijskem izpopolnjevanju v Rimu. Nadomeščala sta ga doc. dr. Anton Štrukelj in dr. Bogdan Dolenc. Doc. dr. Ivan Rojnik je imel sobotno leto; nadomeščal ga je dr. Franc Škrabl. 27. junija 1989 je v Mariboru redni fakultetni svet sprejel predlog za napredovanje dr. Franceta Rozmana in dr. Rafka Valenčiča v redna profesorja. Ob tej priložnosti je bil sprejet tudi predlog, naj TF zaprosi recenzente od drugod, če sama nima strokovnjaka za določeno stroko. Fakultetni svet je dalje sprejel predlog, da se za dr. Cirila Sorča začne postopek za stopnjo docenta, prof. dr. Jožetu Krašovcu je odobril študijski dopust za drugi semester akademskega leta 1989—1990 in dr. Juriju Bizjaku (na predlog dr. Krašovca) za celo akademsko leto 1990—1991. Za postopek habitacije sta se prijavila dr. Vinko Potočnik in dr. Ivan Štuhec.

Na TF je bilo vpisanih 193 rednih in izrednih slušateljev; 169 v Ljubljani in 24 v Mariboru: 52 iz ljubljanske nadškofije, 35 iz mariborske škofije, 34 laikov, 18 iz kopske škofije, 15 frančiškanov, 14 salezijancev, 5 minoritov, 5 kapucinov, 4 jezuiti, 4 lazaristi, 3 redovnice, 3 iz drugih škofij, 1 cistercijan. Število po letnikih je bilo naslednje: I. — 48, II. — 32, III. — 24, IV. — 25 v Ljubljani in 2 v Mariboru, V. — 16 v Ljubljani in 5 v Mariboru, VI. — 23 v Ljubljani in 12 v Mariboru.

Tomaževa proslava

TF je praznik svojega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega v torek, 7. marca 1989 obhajala v znamenju 70-letnice Univerze v Ljubljani. Veliki kancler nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar je ob 9. uri v stolnici vodil slovesno bogoslužje s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Ob 10,30 je bila slovesna akademija v veliki avli TF. Za uvod je zbor bogoslovcev zapel prvi del nove zborovodjeve skladbe *Hvalnica modrosti* (M. T. Cicero,

Tusculanae disputationes, I. V, c.2). Potem je spregovoril dekan prof. dr. Rafko Valenčič; nagovor je začel z naslednjimi besedami: »Spoštovani gostje, dragi prijatelji! Vsakoletnemu praznovanju godu zavetnika naše fakultete sv. Tomaža Akvinskega smo letos pridružili še praznovanje 70-letnice ustanovitve fakultete. 23. junija 1919 leta je namreč izšel zakon o ustanovitvi univerze v Ljubljani, med fakultetami pa je teološka imenovana na prvem mestu, saj je bila tradicija teološkega študija že izpričana nekaj stoletij.« Po uvodnem nagovoru je pozdravil goste: velikega kanclerja dr. Alojzija Šuštarja in druge slovenske škofe, ki so soodgovorni za TF; podpredsednika SZDL in predsednika Univerzitetnega sveta akademika Cirila Zlobca; predsednika Komisije za odnose z verskimi skupnostmi in podpredsednika Izvršnega sveta SRS dr. Borisa Frleca; predsednika SAZU akademika dr. Janeza Milčinskega; rektorja Univerze v Ljubljani akademika dr. Janeza Peklenika; predsednika Študijske komisije na FF prof. dr. Kajetana Gantarja, ki je zastopal dekana FF prof. dr. Dušana Nečaka; prodekana prof. dr. Bonaventuro Dudo in doc. dr. Adalberta Rebiča, ki sta zastopala zagrebško TF; predstojnike in predstojnice redovnih skupnosti, ki imajo študente na TF; magistre, diplomirane teologe in diplomante TF; študente drugih fakultet, študentske zveze in vse študente TF; vse prijatelje TF.

Po pozdravu je dekan nagovoril prisotne z naslednjimi besedami:

70 let v življenju ustanove, kot je fakulteta, ni veliko, če pomislimo, da imajo številne evropske univerze stoletja dolgo tradicijo, najstarejša, bolonjska, celo 900 letno. Domači zgodovinarji si niso edini v tem, v katero leto ali stoletje je mogoče postaviti začetek slovenskega visokošolskega oziroma teološkega študija. Morda že v srednji vek, v bogato tradicijo meniških in uboštvnih redov, ki so pri nas začeli svoje delo že v 11. in 12. stoletju, v leto 1597, ko se je začel pouk na jezuitski gimnaziji v Ljubljani, ali leto 1619, ko se omenja profesor moralke, v leto 1704, ko Ljubljana dobi popoln visokošolski študij, ali v čas ilirskih provinc leta 1809? Tega vprašanja gotovo ne bomo sedaj, ne danes rešili. Najbrž ga ne bo mogel rešiti tudi naš slavnostni govornik. Vprašanje ostaja še vedno nedovršena naloga zgodovinskega študija.

Za nekatere se vprašanje osredotoči na naš čas, bodisi na leto 1919, leto ustanovitve Univerze in Teološke fakultete, za druge v leto 1945, ko je fakulteta doživela osiromašenje tako v profesorskem zboru kot številu študentov, za druge spet leto 1952, ko je z administrativnim ukrepom ostala fakulteta zunaj Univerze. Še bi lahko naštevali podobne obletnice ali dogodke. Za nas je glavno vprašanje: TF danes! Kronist je ob 50-letnici fakultete in ljubljanske Univerze zapisal, da je ta 50-letni jubilej spodbuda za načrtno nadaljevanje bogate tradicije. Mislim, da 70-letni jubilej nima prav nič drugačnega namena. To velja tako za profesorje kot za študente. Bogastva je vedno več, talentov, časa, možnosti, izzivov prav tako, če porabim svetopisemsko prisposodbo. Čim več jih je, tem bolj je potrebno z njimi pridobivati novih pet, deset, dvajset talentov, sicer bomo ne vredni in nedelavni služabniki, oskrbniki.

Isti kronist je tudi zapisal, da so tudi po letu 1952 bili odnosi med fakulteto in Univerzo dobri, da smo se čutili povezani. Danes še bolj. Mislim, da za službo človeku, njegovemu razvoju in duhovni podobi, ki se ji posvečajo znanosti, vsaka pač na svoj način, ni prvenstveno potrebna zunanja povezanost, čeprav lahko v marsičem pripomore za doseg želenega cilja. Ta povezanost je zlasti v odgovornosti za človeka, njegov čas in potrebe.

Univerza v Ljubljani bo v tem in prihodnjem mesecu obhajala 70 let svojega dela. Tudi teologi bodo pri tem imeli svoj delež. Če smo že danes zbrani k proslavi te obletnice, ni v tem nikakršne želje po prehitovanju drugih v proslavah. Gre za združitev dveh spominov — sv. Tomaža Akvinskega in naše obletnice, kajti bolj pomembno je manj praznovati in več delati kot obratno.

Tudi spomin 130 letnice začetka visokošolskega študija v Mariboru, ki ga bo mariborski oddelek pripravil v prihodnjem akademskem letu in prav tako 20. obletnica de-

lovanja sedanjega mariborskega oddelka imata isti pomen: za vse nas so to izzivi, na katere moramo odgovoriti našemu času, slovenskemu človeku, in končno božjemu klicu.

Po dekanovem nagovoru sta dva študenta prebrala nekaj odlomkov iz *Magnae Chartae Universitatum*. Zatem je beograjski nadškof in metropolit dr. Franc Perko imel slavnostno predavanje: Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve na Slovenskem. Po predavanju je oktet študentov TF zapel skladbo Stanka Premrla: Najvišji Bog. Nato sta dekan Valenčič in prodekan Krašovec podelila diplome magistrstvom in diplomiranim teologom, trem diplomiranim teologom pa tudi Tomaževe nagrade.

V času od lanskoletnega obhajanja praznika sv. Tomaža Akvinskega so trije kandidati uspešno opravili ustni magistrski izpit in zagovarjali magistrsko nalogo ter tako izpolnili pogoje za doseg naslova »magister teologije«. To so Janez Pogačnik iz ljubljanske nadškofije, Bogdan Kolar iz salezijanske družbe, Petar Andrijanić iz frančiškanske province Bosne Srebrne. Janez Pogačnik je napisal magistrsko nalogo: Organizacija delne Cerkve pod vidikom teorije upravljanja, in sicer pod mentorstvom prof. dr. Franca Perka. Vrednost naloge je v njenem izvornem pristopu k obravnavanju organizacijskih struktur Cerkve. Ta pristop je tako sociološki kot teološki. Delo bolj nakazuje kot rešuje vprašanja, ki so s tem v zvezi. Ustni magistrski izpit je kandidat opravil v fundamentalno-dialoški skupini. Bogdan Kolar je kot teolog in diplomirani zgodovinar pod vodstvom prof. dr. Metoda Benedika napisal magistrsko nalogo z naslovom: Razvoj salezijanske misli na Slovenskem do ustanovitve prvega zavoda na Rakovniku 1901. Avtor predstavi splošne razmere na Slovenskem v preteklem stoletju, prva srečanja slovenskih mož Luka Jerana in Janeza Smrekarja z don Boskovim vzgojnim delom, ki sta ga škofa Missia in Jeglič potrdila s povabilom salezijancem, naj pridejo v slovenske kraje. Ustni izpit je Kolar opravil iz zgodovinsko-patrološke smeri. Petar Andrijanić je pod vodstvom doc. dr. Alojzija Slavka Snoja napisal magistrsko nalogo z naslovom: Vsebina in metode katehetskega dela fra Avgustina Miletiča, apostolskega vikarja v Bosni in Hercegovini v začetku 19. stoletja. Naloga je zanimiva ne samo za ožje področje Bosne in Hercegovine, temveč tudi za širši prostor. Andrijanić je ustni izpit opravil iz pastoralno-liturgično-oznanjevalne skupine.

15 študentov TF je prejelo diplomo prve stopnje; to so tisti, ki so uspešno opravili petletni filozofsko-teološki študij in pastoralno leto. Iz ljubljanske nadškofije: Anton Gnidovec, Anton Furar, Janez Šavs; iz mariborske škofije, mariborski oddelek TF: Rok Metličar, Jože Turk, Vlado Durič (laik); iz kopske škofije: Anton Drašček, Janez Kobal, Ervin Mozetič; iz salezijanske družbe: Janez Mirtek, Jože Zabret; iz frančiškanske družbe: Miran Plohl; iz družbe lazaristov: Vladimir Bizant; laiki v Ljubljani: Marija Krajnc (iz mariborske škofije), Jože Poličar (iz ljubljanske nadškofije).

Naslovi diplomskih nalog so naslednji (v oklepaju je naveden mentor): Vladimir Bizant, Razlike med ljudmi in duhovno življenje (prof. dr. France Oražem); Anton Drašček, Poslušanje in oznanjevanje: dve razsežnosti vere (doc. dr. Drago Ocvirk); Vlado Durič, Cerkev in delavstvo v času od njegovega nastanka do okrožnice *Rerum novarum* (doc. dr. Janez Juhant); Anton Furar, Poklicanost vseh k svetosti (prof. dr. France Oražem); Anton Gnidovec, Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju (prof. dr. Anton Strle); Janez Kobal, Organskost in pomembnost Henri de Lubacovega dela (prof. dr. Anton Strle); Marija Kranjc, Župnija v sodobnem svetu (dr. Vinko Potočnik); Rok Metličar, Smrt, setev za življenje (dr. p. Vinko Škafar); Janez Mirtek, Sporočilo naših starih adventnih in božičnih pesmi (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Ervin Mozetič, Droga — smisel ali nesmisel (dr. Vinko Potočnik); Miran Plohl, Ponovno javljanje starih oblik religioznega (dr. p. Vinko Škafar); Jože Poličar, Krščanske prvine v delu Aleksandra Solženicina — predvsem v romanu »Prvi krog« (prof. dr. France Perko); Janez Šavs, Ateizem in krščanstvo (prof. dr. Anton Strle); Jože Turk, Duhovni poklici (prof. dr. Valter Dermota); Jože Zabret, Ljudska vernost in doba sekularizacije (prof. dr. Marijan Smolik).

Tomaževo nagrado so prejeli trije študentje: Vinko Čonč, Primož Kovač, Lucijan Potočnik. Vinko Čonč je prejel nagrado za diplomsko nalogo z naslovom: Molitve pri umirajočih, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Marijana Smolika. Avtor je po lastni iniciativi začel raziskovati drobni del Rimskega obrednika, v katerem so latinske molitve pri bolniku, ki se bliža smrti. Podrobno je pregledal in opisal zgodovino latinskih molitev v obrednikih, ki so bili v rabi v škofijah, kjer žive Slovenci. Ugotovil je, kako in katere teh molitev so sestavljali ljudskih molitvenikov predložili vernikom, naj bi jih sami molili pri umirajočih. Doslej neopažena povezava liturgične molitve z ljudsko pobožnostjo nam je po teh raziskavah bolj v zavesti in hkrati spodbuda, da koncilski želja po bogoslužni molitvi v družinah, ki jo vodijo laiki, ni nekaj neznanega. Čončeva naloga obsega opis 48 obrednikov in 79 molitvenikov, ki jih je moral najprej poiskati po knjižnicah v Ljubljani in Mariboru. Naloga kaže samostojnost tako pri izbiri teme, obdelavi gradiva kakor tudi pri predstavitvi izsledkov. Primož Kovač je prejel nagrado za diplomsko nalogo z naslovom: Ustanovitev kapucinskega samostana v Škofji Loki, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Metoda Benedika. Gre za prikaz domače cerkvene zgodovine, ko so se kapucini na prošnjo škofjeloških meščanov naselili v njihovem mestu v 17. stoletju in tam skozi stoletja opravljali bogato pastoralno in kulturno dejavnost. Posebna vrednost naloge je v tem, da jo je avtor napisal na temelju doslej še nepreštudiranih in neobjavljenih virov. Potrebna je bila transkripcija samostanske kronike, prav tako transkripcija sočasnih latinskih virov. Avtor je te vire porabil za zgradbo svoje naloge po zgodovinsko-znanstvenih načelih. Delo je v nekoliko predelani obliki objavljeno v 10. številki zbirke *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Lucijan Potočnik je prejel nagrado za diplomsko nalogo z naslovom: Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu. Oris eklezio-logije in poskus ponovnega ovrednotenja, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Franca Perka. Avtor je prikazal Berdjajeva in njegovo eklezio-logijo v luči 2. vatikanske cerkvenega zbora. Tako izhodišče je zahtevalo veliko teološko razgledanost. Potočnik je pokazal, da se zna spoprijeti s teološko zahtevnimi vprašanji, pomembnimi tudi za prihodnost Cerkve. Naloga je po svojem obsegu in metodologiji resno znanstveno in raziskovalno delo, ki zasluži ustrezno priznanje.

Po podelitvi diplom in nagrad je prejemnike nagovoril dekan Valenčič, magister Janez Pogačnik pa se je v imenu vseh TF zahvalil za njeno pomoč pri študiju.

Za sklep proslave so pevci pod vodstvom prof. Jožeta Trošta zapeli drugi del skladbe *Hvalnica modrosti*.

Simpoziji, tečaji, predavanja in druge dejavnosti ter dogodki

Od 13. do 16. septembra 1988 so v Djakovu na VIII. medfakultetnem ekumenskem simpoziju s predavanji sodelovali po naslednjem vrstnem redu: doc. d. Anton Štrukelj: Evharistija kot daritev; dr. Alojz Pirnat: Evharistija kot gostija; prof. dr. Stanko Janežič: Interkomunija s katoliškega vidika; doc. dr. Drago Ocvirk: Evharistija in evangelizacija; dr. Stanko Lipovšek: Oblikovanje obreda kot izraz inkulturacije.

Od 16. do 18. septembra 1988 sta se dekan prof. dr. Rafko Valenčič in prodekan prof. dr. Stanko Ojnik v Bologni udeležila 900-letnice tamkajšnje univerze, ki velja kot najstarejša univerza. Dekan Valenčič je bil med približno 700 rektorji vsega sveta sopodpisnik dokumenta, ki določa smernice za prihodnost: *Magna Charta Universitatum*.

5. oktobra 1988 je v Ljubljani, 6. oktobra pa v Mariboru predaval prof. dr. Armin Schmitt iz Regensburga: Starozavezna izročila v zrcalu novega časa. Knjiga modrosti kot primer.

7. in 8. oktobra 1988 je TF v sodelovanju s Katehetskim centrom pripravila simpozij: Problemi mladih. Predavanja so bila objavljena v zborniku.

Od 26. do 30. oktobra 1988 je bil na Dunaju Colloquium biblicum za bibliciste Avstrije in vzhodnoevropskih držav. Iz Slovenije so se kolokvija udeležili dr. Jurij Bizjak, dr.

Jože Krašovec, dr. Marijan Peklaj in s. Snežna dr. Večko. Dr. Krašovec je imel predavanje: Tora in nova zaveza v Jer 31,31—34.

18. novembra 1988 je koroški Slovenec dr. Karl Matej Woschitz, prof. za Sveto pismo na univerzi v Gradcu, kot gost TF v Ljubljani imel predavanje: Spoznanje kot skušnjava.

23. novembra 1988 je prodekan prof. dr. Jože Krašovec v Regensburgu v imenu TF v Ljubljani podpisal tretje podaljšanje pogodbe o znanstvenem sodelovanju med Univerzo v Regensburgu in TF v Ljubljani. V imenu Univerze v Regensburgu je pogodbo podpisal njen rektor prof. dr. Hans Bungert ob prisotnosti dekana TF prof. dr. Karla Hausbergerja. Isti dan je imel prof. Krašovec slavnostno predavanje na Actus academicus: Opuščanje in nova zaveza v Jer 31,31—34. Predavanje bo objavljeno v *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin—New York).

3. decembra 1988 je bil na pobudo prof. dr. Jožeta Krašovca na TF v Zagrebu prvi sestanek jugoslovanskih katoliških biblicistov. Govorili so o morebitni ustanovitvi društva jugoslovanskih biblicistov, o poživitvi udeležbe in sodelovanja jugoslovanskih biblicistov v mednarodnih bibličnih združenjih, o koordiniranju strokovnega bibličnega delovanja v Jugoslaviji.

16. decembra 1988 je bilo na FF v Ljubljani znanstveno srečanje ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije. TF so s predavanji zastopali prof. dr. France Perko: Rusko krščanstvo nekaj in danes; prof. dr. Stanko Janežič: Pomen pokristjanjevanja v zgodovini ruskega naroda; doc. dr. Anton Štrukelj: Izvori in temelji ruske duhovnosti; dipl. teol. Marko Ivan Rupnik: Sporočilo ruskih ikon.

27. januarja 1989 je dekan prof. dr. Rafko Valenčič zastopal TF v Ljubljani na praznovanju sv. Save v Beogradu.

Od 14. do 28. februarja 1989 je bilo 14. študijsko potovanje po Sveti deželi pod vodstvom prof. dr. Jožeta Krašovca; udeležili so se ga študenti V. in VI. letnika, nekaj duhovnikov in laikov.

6. marca 1989 je prof. dr. Jože Krašovec imel predavanje na lingvističnem krožku FF: Semantika pojma pravičnosti v semitskih in glavnih evropskih jezikih.

14. marca 1989 je prof. dr. Jože Krašovec imel v škofijski avli v Mariboru biblični večer s predavanjem: Izhod iz Egipta — prva velika noč.

28. marca 1989 je bil v Zagrebu drugi sestanek jugoslovanskih katoliških biblicistov. Prof. dr. Jože Krašovec je imel predavanje o semantiki pojma pravičnosti v Svetem pismu, prof. dr. France Rozman pa poročilo o biblični pastorali v Sloveniji.

29. in 30. marca 1989 je bil v Ljubljani in v Mariboru teološki tečaj o človekovih pravicah. Predavali so: dr. Anton Stres: Antropološke osnove človekovih pravic; dr. Drago Ocvirk: Univerzalnost človekovih pravic in vere; dr. Janez Juhant: Krščanski socialni nauk in človekove pravice; dr. Alojz Snoj: Ustava SFRJ in človekove pravice; dr. Stanko Ojnik: Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi; mag. Janez Pogačnik: Pastoracija človekovih pravic; dr. Danilo Turk: Človekove pravice in mednarodno pravo; prof. Vera Lamut: Pravice žene v Cerkvi.

Od 17. do 20. aprila 1989 se je doc. dr. Alojzij Slavko Snoj v Rimu udeležil evropskega katehetskega zborovanja škofov in narodnih voditeljev kateheze, ki je vsaka tri leta.

21. aprila 1989 je imel na TF v Ljubljani, 22. aprila pa v škofijski avli v Mariboru predavanje prof. dr. Jože Plevnik iz Toronta; naslov predavanja: Poslednja resnica. Do tega predavanja je prišlo, ko se je prof. Plevnik kot predstavnik »Tretje slovenske univerze« udeležil 70-letnega jubileja Univerze v Ljubljani.

26. maja 1989 je imel v Ljubljani predavanje habil. doc. dr. Ulrich Hemel iz Regensburga: Katoliški verouk v Evropi — analiza sedanosti in plevdaje za prihodnost.

6. junija 1989 sta v Regensburgu predavala doc. dr. Anton Štrukelj: Teologija krščanskega življenja pri Hansu Ursu von Balthasarju; dr. Bogdan Dolenc: »Srce govori srcu«. Geslo na grbu kardinala Newmana kot princip njegovega razumevanja vere. Ob tej pri-

ložnosti je bil habil. doc. dr. Marijan Peklaj v Regensburgu na enotedenskem študijskem bivanju.

27. 6. 1989 je v Mariboru redni fakultetni svet sprejel sklep o ustanovitvi inštituta za filozofijo (predstojnik prof. dr. Anton Stres) in pastoralnega inštituta (predstojnik dr. Vinko Potočnik).

Od 27. avgusta do 1. septembra 1989 je bil v Leuvenu v Belgiji XIII. kongres svetovnega združenja strokovnjakov za Staro zavezo: The International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT). Kongresa, ki je vsaka tri leta, so se udeležili dr. Jurij Bizjak, dr. Jože Krašovec, dr. Marijan Peklaj in s. Snežna dr. Večko. Dr. Krašovec je imel predavanje: Zgodovinska in teološka resničnost v 2 Mz 7,8—11,10 (sprejeto za objavo v zborniku).

V akademskem letu 1988—1989 je prevajanje Stare zaveze potekalo zadovoljivo. Prevajalci in drugi sodelavci so se pod vodstvom predsednika koordinacijskega odbora za nov prevod Stare zaveze sestali dvakrat: 2. decembra 1988 na škofiji v Ljubljani (10. pogovor), 10. in 11. marca na škofiji v Ljubljani (11. pogovor). 11. pogovora sta se v imenu Združenih bibličnih družb udeležila dr. Rudolf Kassühlke (Stuttgart) in dr. Carlo Buzzetti (Rim). V tem letu je šel v tisk prevod Jobove knjige (Ognjišče), ki jo je prevedel dr. Jurij Bizjak in prevod psalmov (Mohorjeva družba), ki jih je prevedel dr. Jože Krašovec. Prof. dr. France Rozman je pripravil uvode in opombe za priročno izdajo Nove zaveze. Ob 70-letnem jubileju dr. Josefa Scharberta (16. junij), ki je bil duša najnovejšega nemškega prevoda Svetega pisma — *Einheitsübersetzung*, je Univerza v Münchnu izdala Festschrift (izd. Kath. Bibelwerk v Stuttgartu); v tem zborniku sodeluje tudi prof. dr. Jože Krašovec z razpravo: Klic po pravičnosti v 1 Mz 18,16—33.

Habil. doc. dr. Marijan Peklaj je bil junija 1989 nastavljen za župnika pri župniji Svete Trojice v Ljubljani. 10. 6. 1989 je predstojnik biblične katedre prof. dr. Jože Krašovec nadškofu dr. Alojziju Šuštarju izrazil pomisleke glede takšne nastavitve; dejansko bo s tem tako prevajanje Stare zaveze, kakor tudi drugo strokovno in pastoralno udejstvovanje na bibličnem področju prizadeto.

Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto in Teološko fakulteto

V minulih dveh letih je prišlo do pobude za formalno ureditev mesta TF v sklopu Univerze. 24. junija 1988 je bilo na TF prvo srečanje med nekaterimi profesorji Univerze in TF, da bi se pogovorili o tem vprašanju. Univerzo so zastopali prorektor doc. dr. Rastko Močnik, prof. dr. Marko Kerševan, prof. dr. Zdenko Roter, doc. dr. Cvetka Toth kot predsednik Društva visokošolskih profesorjev na FF, prof. dr. Ignacij Voje; TF so zastopali: dekan prof. dr. Rafko Valenčič, prodekana prof. dr. Jože Krašovec in prof. dr. Stanko Ojnik, doc. dr. Janez Juhant, doc. dr. Drago Ocvirk, doc. dr. Alojzij Slavko Snoj. Drugi sestanek je bil 10. februarja 1989 na FF. FF so zastopali dekan prof. dr. Dušan Nečak, prodekan doc. dr. Vladimir Pogačnik, prorektor Univerze doc. dr. Rastko Močnik, doc. dr. Cvetka Toth; TF so zastopali: že omenjeni dekan, prodekana in prof. dr. Metod Benedik. Tretji sestanek je bil 20. marca 1989 na TF. FF so zastopali že omenjena dekan in prodekan ter prof. dr. Kajetan Gantar; TF so zastopali dekan Valenčič, prodekan Krašovec in prof. Benedik.

Sad omenjenih sej je *Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta ga 19. junija 1989 v mali sejni dvorani Univerze v Ljubljani podpisala dekan prof. dr. Dušan Nečak in dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič. Pri slovesnosti so Univerzo zastopali še rektor akademik dr. Janez Peklenik, akademik Ciril Zlobec kot predsednik Univerzitetnega sveta, prorektor dr. Alenka Šelih, prof. Pravne fakultete, prodekan FF dr. Vladimir Pogačnik, dr. Kajetan Gantar, prof. FF in predsednik Sveta FF, doc. dr. Cvetka Toth;

TF so zastopali še veliki kancler in nadškof dr. Alojzij Šuštar, prodekana prof. dr. Stanko Ojnik in prof. dr. Jože Krašovec. Pred podpisom sta protokol sprejela Svet Filozofske fakultete dne 21. aprila 1989 in redni svet Teološke fakultete dne 11. maja 1989.

Protokol obsega naslednja področja oziroma dejavnosti:

1. Znanstvene kongrese, simpozije, posvetovanja in okrogle mize; skupne raziskave (projekte) in izdaje;
2. izmenjavo predavateljev;
3. mentorstvo ali somentorstvo pri diplomskih in magistrskih nalogah ter doktorskih disertacijah;
4. sodelovanje med znanstvenimi inštituti obeh fakultet;
5. sodelovanje med knjižnicami z izmenjavo knjig, revij in drugega gradiva ter z medsebojnim obveščanjem;
6. upoštevanje posameznih izpitov in študijske dobe ter akademskih naslovov;
7. izmenjava obvestil o predavanjih in drugih dogajanjih, ki zanimajo tudi drugo stran;
8. pobude, da se sodelovanje v smislu tega protokola razširi tudi na druge fakultete obeh slovenskih univerz, s katerimi ima Teološka fakulteta znanstvene stike;
9. urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.

Omenjene oblike sodelovanja morajo biti usklajene s Statuti posamezne fakultete oziroma potrjene s strani ustreznih fakultetnih oblasti. Obe fakulteti nastopata pri navedenih skupnih programih kot enakovredni soudeleženci in se zato navajata v projektih, poročilih, dopisih ipd.

Obžalovanja vredno je, da rektorat Univerze kljub večkratnim pobudam, izraženim na omenjenih sejah, ob 70-letnem jubileju TF ni vključil v svoj zbornik s tem, da bi ji namenil posebno mesto kakor drugim fakultetam (prim. pogovor z dekanom TF dr. Valenčičem in prodekanom dr. Krašovcem v *Delu*, 10. maja 1989, str. 5).

Srečanje s profesorji Teološke fakultete v Gradcu

3. junija 1989 je na pobudo dekana TF v Gradcu prof. dr. Franza Zeilingerja in preddekana prof. dr. Karla Mateja Woschitza prišlo do srečanja med profesorji obeh fakultet v Tinjah (Teinach) na Koroškem. Vodja Dušnopastirskega urada Jože Kopeinig je poskrbel za prisrčno in gostoljubno slovensko ozračje. Popoldne so profesorji obeh fakultet pod vodstvom preddekana prof. Woschitza obiskali znamenito razstavo «Rimljani na Koroškem» na Magdalensbergu in malo semenišče na Tanzenbergu (Plešivec). V pogovoru v Tinjah je bila izražena želja po tesnejšem medsebojnem strokovnem sodelovanju, morda po vzrocu pogodbe med TF v Regensburgu in Ljubljani.

Zastopstvo obeh fakultet žal ni bilo enakovredno. Velik del rednih predavaljetev TF v Ljubljani za načrtovano srečanje v Tinjah ni pokazal dovolj zanimanja in se ga ni udeležil.

Inštitut za zgodovino Cerkve

Inštitut je kljub znanim objektivnim in subjektivnim težavam pripravil in izdal deseto, jubilejno številko svoje publikacije *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. V tej številki so objavljeni naslednji prispevki: Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov, Protokol 1, 128—53, za leto 1606—1611; Primož Kovač, Začetki kapucinskega samostana v Škofji Loki; Janez Höfler, Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem. Prazupniji Radovljica in Kranj. Sporočilo slovenskih škofij 6/1989, str. 80—81, prinašajo krajše poročilo: Deset let delovanja inštituta za zgodovino Cerkve.

Inštitut je sodeloval na simpozijih o nadškofu Attems in škofu Gnidovcu. 16. maja 1988 je v Ljubljani priredil simpozij o nadškofu Attems, na katerem so predavali naslednji člani inštituta: Bogo Grafenauer, Slovenci sredi 18. stoletja; Luigi Tavano (Gorica), Nadškof Attems in njegov čas; France Martin Dolinar, Predstavitev knjige in nadaljnjih raziskav o nadškofu Attems. Naslov knjige o Attems je: Carlo M. d'Attems, primo arcivescovo di Gorizia 1752—1774, Gorizia 1988. Naslednji simpozij o Attems je bil od 6. do 8. oktobra 1988 v Gorici. S predavanjem je sodeloval dr. France Martin Dolinar: Ustroj in zunanja podoba nove goriške nadškofije. Od 19. do 23. septembra 1988 je bil v Rimu (v Sloveniku) simpozij o škofu Gnidovcu. S predavanjem je sodeloval prof. dr. Metod Benedik, Duhovna in kulturna vzgoja Janeza Gnidovca med 14. in 18. letom.

V pripravi je enajsta številka *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, ki bo predstavila vso dokumentacijo o slovenski metropoliji. Precej tvarine je dalje na voljo za naslednjo številko, ki bo podala poročilo o vizitacijah goriškega nadškofa Attems na Slovenskem. Za tisk je pripravljeno tudi ekipno delo: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*; knjigo bo izdala Mohorjeva družba.

Teološko-pastoralni tečaj s sedežem v Ljubljani in Mariboru

Sestra mag. Karmen Ocepek je prizadevno in uspešno vodila tečaj za ljubljansko nadškofijo in koprsko škofijo. Predavanja so bila v Ljubljani, Kopru, Kranju, Novi Gorici in Novem mestu. Vseh vpisanih slušateljev je bilo 165. Med letom je bil osip nekoliko večji kakor v preteklih letih, in sicer v vseh krajih in v vseh letnikih. Izpite je v Ljubljani opravilo 45 do 55 %, v drugih krajih od 75 do 95 % slušateljev. Predavateljev je bilo 10 iz ljubljanske nadškofije in 6 iz koprške škofije. Od teh je bilo 5 profesorjev TF, 8 duhovnikov s terena in 3 katehistinje. Trije so bili novi predavatelji.

V soboto dopoldne 15. aprila 1989 je teološko-pastoralni tečaj v Ljubljani obhajal svojo 25. obletnico. V stolnici je bilo slovesno zahvalno bogoslužje, v veliki dvorani TF pa slovesna akademija, ki so jo pripravili slušatelji pod vodstvom voditeljice s. Karmen Ocepek.

Za mariborsko škofijo je tečaj vodila mag. Julka Nežič. Predavanja so bila v Celju, Mariboru, Murski Soboti in Ptuj. V zimskem semestru je bilo vpisanih 98, v poletnem 83 slušateljev, 73 jih je delalo izpite redno, drugi občasno. 15 slušateljev se je izpisalo zaradi spremembe urnika v šoli ali turnusa v službi. V letu 1988—1989 je bil tečaj organiziran tako, da sta prva dva letnika namenjena izključno teološki izobrazbi, tretji pa katehetski specializaciji.

V decembru je bila skupna priprava na božične praznike, 20. maja dopoldne pa je bila proslava 25. obletnice katehetskega tečaja v obliki besednega bogoslužja v škofijski avli z naslovom: Poklicani po imenu. V maju je bilo prek 20 sedanjih in 10 bivših slušateljev na romanju v Rimu. Za bivše slušatelje so bila mesečna srečanja v Mariboru in po eno srečanje v Celju in Murski Soboti.

Orglarski tečaj v Ljubljani in Mariboru

V Ljubljani se je v jeseni leta 1988 vpisalo nekaj nad 200 učencev, do konca šolskega leta jih je vztrajalo 175. V pripravnici jih je bilo 40, v letnikih I—IV 75, na podiplomski stopnji 3, samo za orgle brez teoretičnih predmetov 57. Na orglah so diplomirali štirje, od teh dva z javnim koncertom, dva interno na TF s polurnim programom. Učiteljski kader (13 učiteljev) je bil isti kot prejšnja leta, le v pripravnici (klavir) je na novo pomagala Rezka Šuštar iz Grosuplja. Ves učiteljski zbor je imel skupaj okrog 2700 ur pouka. Pogoji na tečaju so odlični. Velika pridobitev so nove Hofbauerjeve orgle iz Göttingena, postavljene v katehetskem seminarju. Zdaj se ves pouk odvija na TF, kjer so trojne nove orgle, dva klavirja in trije pianini.

V Mariboru so bili vpisani 103 učenci. Poleg predavanj v Mariboru so imeli vaje na orgle oziroma klavir še v Celju, Ljutomeru, Ptujju in Slovenj Gradcu. Vseh učiteljev je bilo 10. Na novo sta začela predavati Lovro Čučko vokalno tehniko in Jože Vagner glasbeno zgodovino. Boljši instrumentalisti so imeli ob koncu leta javni nastop iz klavirja in orgel. Slušateljica Tatjana Kapus je imela v aprilu odmeven celovečerni koncert v mariborski stolnici. Pogoji na tečaju so dobri, kmalu pa bodo odlični, ker se bo tečaj preselil v novokupljeno hišo na Slomškovem trgu; ta hiša bo idealna za potrebe orgelskega tečaja.

Teološki knjižnici v Ljubljani in Mariboru

Knjižnica TF v Ljubljani je dobivala 37 domačih in 139 tujih revij. Vpisanih je bilo 796 knjig, ki so na novo prišle v knjižnico. Slušatelji in profesorji so vsak dan prihajali v čitalnico, na dom pa je bilo izposojenih 1721 knjig in letnikov revij. Vseh vpisanih enot v knjižnici je sedaj 31606 knjig, 6370 letnikov revij in 486 disertacij, magistrskih in diplomskih nalog, skupaj 38462 zvezkov. Knjižnica ima dalje 787 mikrokartic, predvsem besednih konkordanc del latinskih cerkvenih očetov. Dobrotniki so poklonili kopirni aparat, ki je na voljo za potrebe uprave, knjižnice in obiskovalcev.

Podobno kakor knjižnica TF v Ljubljani je škofijska teološka knjižnica v Mariboru v prvi vrsti namenjena profesorjem in študentom TF. Vseh vpisanih članov knjižnice je zdaj 198 (lani 105). V poletnem semestru so bralci vrnili 454, izposojenih pa je bilo takrat še 170 knjig. Izposoja periodik ni prišteta. Veliko bralcev prihaja s srednjih šol in mariborskih fakultet: te zanima predvsem študijsko gradivo s področij filozofije, psihologije, zgodovine, zgodovine umetnosti, klasične književnosti, literarne zgodovine.

V novejšem delu mariborskega fonda je zdaj okoli 20000 knjig, za obdelavo še čaka okoli 5000 knjig švicarskega fonda in celoten stari fond na Glavnem trgu. Zgoraj je prostora še za 9000, v spodnjih skladiščih pa za 14000 enot. V računalnik je doslej vpisanih okrog 5000 enot s področij leksikalij, filozofije, psihologije, etike, naravne teologije, bibličistike. Od januarja do junija 1989 je bilo vpisanih v inventarno knjigo 2736 knjižnih enot. V inventarno knjigo vpisani knjižni fond šteje okrog 24000 knjig. Novejši fond je skoraj v celoti opremljen z nalepkami. Manjkajo pa še napisi na policah. Problematično je kompletiranje periodik, ker v knjižnico direktno prihaja le malo revij. Okoli 50 naslovov tekočega periodičnega fonda sedaj ni kompletnega na policah.

V mariborski knjižnici so delali: 1 bibliotekar, 1 knjižničarka (5 ur), 1 honorarna sodelavka. Zaživelo pa je tudi delo v knjigoveznici, ki je dobila nov rezalni stroj in dva ročna stiskalnika za knjige. Kljub skrajšanemu delovnemu času je knjigovezinja od 14. 3. do 25. 6. 1989 zvezala 206 knjig. Poleg tega je skoraj 2/3 delovnega časa šlo za fotokopiranje notnega in drugega gradiva.

Jože Krašovec

René Latourelle (a cura di), Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962—1987), Pontificia università Gregoriana — Cittadella editrice, Roma — Assisi 1987, v dveh knjigah po 800 strani.

Obsežno delo želi biti priročnik koncilске in pokoncilске teologije ter je prispevek rimskih univerzitetnih ustanov, katere vodijo jezuiti (Gregoriana, Biblični institut in Vzhodni institut), k obhajanju petindvajsetletnice začetka koncila. Italijanski izdaji so sledile leta 1988 še izdaje v francoskem, angleškem in španskem jeziku. Pričujoče delo je sad sodelovanja sedemdesetih profesorjev treh omenjenih ustanov. Mednarodno naravo dela pa zagotavlja dejstvo, da pripadajo ti profesorji dvajsetim različnim narodnostim. Merila, po katerem je posebna komisija izbrala sodelavce, pa so naslednja: dejavno sodelovanje na koncilu ali pri uresničevanju tega in dolgotrajno ukvarjanje s snovjo, ki je bila na koncilu obravnavana; to je razvidno predvsem iz njihovega učenja, raziskav in objavljenih del (ta so navedena na koncu obeh knjig: I, 769—800; II, 1578—1583).

Že naslov dela razodeva duha, ki je vodil njihove načrtovalce in avtorje prispevkov. »Bilancio«, kar lahko prevedemo z izrazom obračun, hoče vtisniti pričujočemu delu kritično ovrednotenje koncilskega dela — njegove pozitivne, pa tudi negativne strani (nedorečenosti, opustitve, omejitve, odsotnosti nekaterih tem). Seveda gre za branje koncilskih tekstov po petindvajsetih letih, torej iz razdalje, ki nam že omogoča določene vrednotenje njihovega vpliva, njihovih pričakovanih sadov, pa tudi tistih, katerih koncilski očetje niso predvidevali. Iz prispevkov so razvidne spremembe, ki jih je koncil povzročil v Cerkvi, npr.: pripravljenost za dialog, služenje, večji poudarek na duhu kakor na črki; obenem pa so nakazani načrti, katerim je koncil hotel dati začetno spodbudo in so pravo nadaljevanje koncilskega učenja in gibanja (Janez Pavel II. omenja prenovljeni Zakonik cerkvenega prava kot zadni koncilski »dokument«. Prim. *Communicationes* 15/1983/ 128). Avtorji tudi omenjajo probleme, ki so bili v »zametku« navzoči v koncilskih besedilih, pojavili in razvili pa so se v pokoncilskem obdobju pod vplivom zgo-

vinskih dogajanj: problem pravičnosti, lakote, miru, človekovih pravic, nasilja, atomske in biološke vojne, tehnološkega razvoja, informacije, bioetike itd.

Že iz omenjenih vprašanj moremo ugotoviti, da delo ne jemlje koncila kot v sebi sklenjeno dejstvo, ampak kot začetek živega dogajanja, ki že prinaša prve sadove in postavlja Cerkev pred nove naloge. Beseda »prospettive« — načrti ali bolj pogled v prihodnost — ki je sestavni del naslova, želi povedati, da avtorji želijo podajati ne samo obračun nad opravljenim delom, ampak tudi (in predvsem) opozarjati na še ne uresničene možnosti, ki jih odpira koncil in na nove izzive, s katerimi se bo morala Cerkev spoprijeti v prihodnosti. Čeprav so v vsakem prispevku bolj ali manj navzoči ti pogledi v prihodnost, so nekateri še posebej zbrani v zadnjem — desetem razdelku dela (1415—1577), ki ima naslov *Nove perspektive*. Zato pravi René Latourelle v uvodu: »Ni nam zgolj za obhajanje obletnice, za pogled nazaj, temveč za perspektivo, za pogled na koncil kot izhodiščno točko, kot obljubljeno deželo, kot kraj še ne uresničenih stvarnosti« (11).

Pred seboj imamo deset širše zasnovanih tem, ki zajemajo prav iz vseh koncilskih dokumentov. Je pa res, da vsak avtor po svoje oblikuje svoj prispevek: eden se bolj naslanja na posamezen dokument ali določeno poglavje in ga nekako »eksegetično«, točko za točko, obdeluje in aplicira na sedanje stanje, drugi pa bolj »panoramsko« razvršča točke koncilskega nauka okrog teme, katero obravnava in glede na cilj, ki si ga je postavil. Velike vrednosti je tudi to, da posamezno snov (temo) obdela več avtorjev z različnih zornih kotov ter da so skoraj vsi prispevki opremljeni z bogatimi opombami, ki morejo bralca usmerjati in mu pomagati pri nadaljnjem poglobljanju snovi.

Po tem uvodu v delo želim predstaviti še njegovo vsebino. Prvi razdelek ima naslov *Zgodovinski kontekst in metodološka vprašanja* ter skuša podati predzgodovino, zgodovinski okvir in ozadje, v katerem se je porodila zamisel o vesoljnem zboru in v katerem je potekal. Koncil ni bil osamljen in nepričakovan dogodek, ampak ga moramo razumeti v povezavi z dogajanjem in gibanjem v svetu in v Cerkvi ter nosi pečat velikih papežev, škofov in teologov,

ki so sodelovali na koncilu ali pa so bili »navzočik« s svojimi teološkimi in pastoralnimi pogledi in prijemi.

Razumljivo je, da ima drugi razdelek, *Božja beseda*, za osnovo dogmatično konstitucijo o božjem razodetju. Snov pa je prikazana z večih vidikov: Razodetje kot preteklost in sedanost (125—135) obdeluje profesor osnovnega bogoslovja O'collins; verski čut in dogemski razvoj prikazuje dogmatik Alszegeh; zgradbo IV in VI. pogl. BR in njuno sporočilo prikazuje in razvija bibliacist Lyonnet (152—192); vprašanja literarnih oblik Svetega pisma in razlaganje njegovega duha, s katerim se ukvarja BR v točki 12, se loteva na straneh 204 do 242 bibliacist Ignace de la Potterie; odnos med Staro in Novo zavezo obdeluje v luči četrte knjige *Adversus Haereses* svetega Ireneja profesor Simian-Yofre; nastanek in sad koncilskega teksta o zgodovinskosti evangelijev (BR 19) pa predstavlja José Caba. Z izzivi in razsežnostmi pokoncilске eksegeze se ukvarja na straneh 289 do 307 ekseget Maurice Gilbert. Ta ugotavlja, da bo v prihodnosti vedno več eksegetov zunaj območja zahodne kulture. Zato je toliko bolj potrebno omogočiti pristop k izvirnim svetopisemskim tekstom. Še bolj pa bo morala katoliška eksegeza postajati teološka, pastoralna, duhovna in ekumenska ter se ukvarjati s problemom inkulturacije. Iz tega drugega razdelka (v njem je deset prispevkov) bi omenil še prispevek, ki ga je napisal profesor novozavezne eksegeze Ugo Vanni: Eksegeza in aktualizacija v luči konstitucije *Dei Verbum* (308—323)

Tretji razdelek ima naslov *Cerkev, zakrament odrešenja*. Z ekleziološkim naukom koncila in razsežnostmi, ki jih je dobil v pokoncilskem obdobju, se ukvarja osem avtorjev. O Kristusu kot razodevalcu in ustanovitelju Cerkve ter temelju življenja v Cerkvi govori na podlagi nauka dogmatične konstitucije o Cerkvi Jean Galot (343—360); o pokoncilski ekleziologiji, njenih upanjih, dosežkih in perspektivah, pa razmišlja dogmatik Angel Antón (361—388). Vsekakor snov, ki je opremljena s podnaslovi, kot: Prvenstvo in zbornost škofov, Odnos med hierarhijo in laiki, O odnosu Cerkve — svet. Vse obravnave bolj nakazujejo probleme, kot pa jih rešujejo. Najnovejša izjava nemških teologov pričuje, da so ta vprašanja pereča. Vprašanje in pojmovanje karizem v pokoncilskem času lepo prikazuje ter razlaga njihov svetopisemski pomen ekseget Albert Vanhoye (389—413). Znani mariolog Stefano de Fiores pregledno podaja na straneh 414 do 470 pokoncilski nauk o Mariji. Marijino mesto

je namreč prav v Cerkvi, kakor to poudarja koncil (prim. C 53.54) in koncilsko misel razvija Janez Pavel II. v encikliki *Odrešenikova Mati*. O vernikih govori jurist Piero Antonio Bonnet (471—492), in sicer v luči dogmatične konstitucije o Cerkvi ter novega Zakonika cerkvenega prava. Prav glede vernikov je viden velik premik, ki pa poraja nova vprašanja. Iz tega tretjega razdelka omenimo še prispevek Giovannija Magnani o teologiji laikata (493—543), ki skuša poiskati teološko podlago nauka o laikih. Upamo, da bo nova papeževa spodbuda *Christifideles laici* vsekakor koristen prispevek k temu vprašanju, ki se je ob pokoncilskem vrenju zameglilo.

Četrti sklop tem in zadnji v prvi knjigi ima naslov *Liturgija in zakramenti*. Seveda je osnova za razmišljanje konstitucija o svetem bogoslužju, ki je tudi prvi sad koncila (4. 12. 1963). V točki 41 te konstitucije je zapisano, da se Cerkve »najbolj razodeva takrat, kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje istih bogoslužnih opravil, zlasti iste evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja, pod vodstvom škofa, obdanega z zborom duhovnikov in služabnikov oltarja«. O maši kot najpopolnejšem razodevanju Cerkve govori liturgist Pedro Romano Rocha (605—622), o molitvenem bogoslužju kot bogoslužju božjega ljudstva pa profesor vzhodnega bogoslužja Robert Taft (623—640). Koncilski nauk o krstu pregledno podaja Karl J. Becker na straneh 641 do 686. Avtor poudarja, da različni povedki o krstu, ki so navzoči v več koncilskih dokumentih, postavljajo nove vodarke in odkrivajo zanemarjene resnice o krstu, predvsem pa usmerjajo k reševanju nič kaj lahkih vprašanj, ki še niso rešena. Tako odprto vprašanje je odnos med vero in krstom, odnos med krstom in Cerkvijo, med krstom in birmo. Tukaj je tudi vprašanje krščanskega zakona; tega se lotevajo trije avtorji: Bernard de Lanversin, Antoni Stankiewicz in Raymond L. Burke; prvi bolj z vidika naravnega prava, druga dva pa s kanonskega.

Druga knjiga se začneja z ekumensko tēmo, zanjo je zelo pomembna majhna členica »subsistit in«, ko je vprašanje Kristusove Cerkve. Z zamenjavo členice »est« v »subsistit in« (prim. C 8) je namreč 2. vatikanski cerkveni zbor uvedel tako razmišljanje o katoliški Cerkvi in o drugih krščanskih Cerkvah, ki je bistveno drugačno od pripravljalne sheme o Cerkvi, katero je pripravljala komisija predložila koncilskim očetom na otvoritveni seji leta 1962. Francis A. Sullivan vidi v tem premiku podlago za začetek ekumenskega delovanja

(811—824). Za ekumensko prizadevanje je velikega pomena tudi povezava med evharistijo in Cerkvijo. Iz koncilskih dokumentov je razvidna vzročna povezava med njima: Cerkev obhaja evharistijo in evharistija ustvarja Cerkev. Dejansko obhajanje evharistije zakramentalno ponavzročuje skrivnost odrešenja in prav to ponavzročevanje je tisto, ki ustvarja cerkveno skupnost kot božje-človeško občestvo. Takšen ekleziološki pomen evharistije pomeni eno pomembnejših tem ekumenskega dialoga. Profesor kanonskega prava Gianfranco Ghirlanda podaja učenje koncila in pojmovanje novega Zakonika cerkvenega prava o vesoljni Cerkvi ter o delnih in krajevnih Cerkvah (839—868). »Vidik občestvenosti se nam zdi prvenstvenega in temeljnega pomena v učenju 2. vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi, saj osvetljuje tudi druge definicije Cerkve, ki so navzoče v koncilskem učenju« (839). Edini Slovenec, ki sodeluje pri tem delu, Ivan Žužek in poučuje vzhodno pravo na Vzhodnem inštitutu, razpravlja o mestu in vlogi, ki so ga prejele Cerkve vzhodnega obreda na koncilu ter predvsem v Zakoniku cerkvenega prava za Vzhodne Cerkve. Zakonik bo vsak čas izšel, pri njegovem nastajanju pa je Žužek sodeloval. Povzetek eklezioloških tem, o katerih so se pogovarjali protestantski in katoliški teologi v obdobju 1965—1985 pa podaja profesor ekumenske teologije Jared Wicks na straneh 883 do 919.

V šestem razdelku se preselimo z ekleziološkega na antropološko področje. Naslov *Pogled na človeka* kaže, da je v naslednjih razmišljanjih v ospredju človek v luči koncilskega in pokoncilskega učenja. Felix—Alejandro Pástor oblikuje v svojem prispevku Človek in iskanje Boga nekakšno uvodno poglavje teološke antropologije (923—938). Tu avtor sega tudi v zgodovino, da bi tako lažje razumeli izvirnost in smisel učenja in pristopa 2. vat. cerkvenega zbora, katerega namen je bil najbolj učinkovito oznaniti evangelij današnjemu človeku. Dogmatik Luis Ladarija pravi v svojem prispevku, da so besede »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22, 1) temeljno izhodišče za koncilsko antropologijo. V luči tega citata in pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer je omenjeni navedek, avtor na dvanajstih straneh opisuje posledice, ki izvirajo iz takega pogleda na človeka. O biblično-teoloških temeljih človekovih pravic, nakazanih ali v zametku navzočih v omenjeni konstituciji, govori moralist Edouard Hamel (1001—1016). Najpomembnejši temelji so:

ustvarjenost po božji podobi, zaveza z Bogom, poklicanost v božje kraljestvo in solidarnost v Kristusu, kakor jo razvija apostol Pavel. Nadalje razvija vprašanje koncilskega nauka o krščanski morali Josef Fuchs (1017—1034); nekakšen okvir za »kontekstno antropologijo« pa predlaga Klaus Demmer pod naslovom Kristologija — antropologija — moralna teologija (1035—1048). Ker je človek eshatološko bitje in tega koncil nikakor ni spregledal (prim. npr. C 8—51), poda svoje razmišljanje o tej človekovi razsežnosti v luči 2. vat. cerkvenega zbora Juan Alfaro (1049—1060) in s tem končuje šesti sklop tem.

Poseben razdelek je odmerjen posvečenemu življenju. Tu ni mišljeno samo življenje v redovnih skupnostih, ampak tudi v svetnih institutih. Temeljne smernice za času primerno prenovo redovnega življenja najdemo v posebnem odloku 2. vat. cerkvenega zbora *Perfectae caritatis*. Tu je tudi rečeno, naj se redovne skupnosti drže duha svojih ustanoviteljev (prim. R 2b). S tem vprašanjem se ukvarja Manuel Ruiz Jurado v članku *Posvečeno življenje in karizme ustanoviteljev* (1063—1083). Naslednji prispevek govori o vrednotah posvečenega življenja, Jean Bayer pa o razvoju koncilskega gledanja na posvečeno življenje od dogmatične konstitucije o Cerkvi (6. pogl.) prek spodbude Pavla VI. *Evangelica testificatio* (leta 1971) in *Redemptionis donum* (leta 1984) Janeza Pavla II. vse do prenovljenega Zakonika cerkvenega prava. Poslanstvu svetnih institutov so posvečene strani od 1140 do 1170, zadnji prispevek v tem okviru pa se loteva vprašanja duhovniškega celibata, in sicer s pravnega in psihološkega vidika (1171—1193). Vrednost povezave med duhovništvom in celibatom izhaja iz teoloških in pastoralnih razlogov, kanonska znanost in psihologija pa želita biti zgolj pomoč pri uresničevanju te vrednote.

Osmi razdelek ima naslov *Vera in verstva*. Želi podati utrip Cerkve v pokoncilskem obdobju glede njenega navezovanja stikov z nevernimi in pripadniki nekrščanskih verstev. Mislim, da bi bilo bolj primerno mesto za to snov takoj za razdelkom Cerkev in Cerkve (peti razdelek). Značilno za pokoncilsko Cerkev je, da se ne zapira pred drugače mislečimi, temveč želi z njimi navezati stike in iskati področja za plodno sodelovanje. O razodetju, verstvih in religioznem izkustvu razpravlja Johannes B. Lotz. Avtor opozarja, da je namen koncila ponovno vzpostaviti v zgodovini večkrat podrti povezanost med krščanskim in človeškim. To prizadevanje se je v nasprotju z nameni konci-

la večkrat sprevrglo v razvodenitev krščanskega v človeku, kljub temu se Cerkev ne sme odpovedati stalnemu prizadevanju za pravo razmerje med tema dvema stvarnostma. To bo dosegla z vgrajevanjem razodetja v različna verska izkustva. Za pokoncilsko misiologijo je zelo pomembno in hkrati delikatno vprašanje evangelizacije. O tem je razpravljala tudi škofovska sinoda leta 1974. Ta je poudarila, da sta evangelizacija in dialog z različnimi verstvi neločljivo povezana, saj je dialog sestavni del poslanstva Cerkve. O tem piše Mariasusai Dhavamony (1217—1233). Isto temo razvija profesor dogmatike Jacques Dupuis pod naslovom *Dialog z verstvi v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve* (1234—1256). Avor najprej pregleda pomembnejše dokumente, ki obravnavajo omenjeno snov, v drugem delu pa podaja nekatere teološke povzetke, ki izvirajo iz teh dokumentov in so pomembni za plodovit dialog z drugimi verstvi. Pokoncilska Cerkev želi navezati dialog tudi z neverniki, za to pa se mora naučiti »novega jezika«. Toda težave niso samo v Cerkvi, temveč tudi drugje. O tem problemu govori Bernd Groth (1257—1269) in poudarja, da nas ovire, na katere zadevamo, ne smejo ustaviti na poti dialoga in sožitja. O pravicah in svobodi človeka v deželah »uradnega ateizma« piše Ivan Fuček (1270—1299). Avtor nakazuje razhajanja med koncilskim pojmovanjem človekovih pravic in različnimi mednarodnimi izjavami o človeških pravicah na eni strani in pojmovanjem človekovih pravic v državah »realnega socializma« na drugi. Toda kljub vsem razhajanjem in težavam, končuje avtor, po rodu Hrvat, je potrebno vzpostavljati in nadaljevati pameten in učinkovit dialog (besede so iz sklepa dokumenta, ki ga je objavila leta 1984 Mednarodna teološka komisija). Za pebno nalogo si je postavila katoliška Cerkev na koncilu navezati dialog z Judi in Muslimani. Izhodišče za to je izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev (predvsem N 3 in 4). O težavah, ki se pojavljajo na tej poti in najnovejšem stanju na tem področju, nas seznanjata sestavka: Krščanska Cerkev in judovsko ljudstvo, izpod peresa Reinharda Neudeckerja (1300—1334), in Cerkev v odnosu do Muslimanov, Roesta Crolliusa (1335—1344).

Koncil je z veliko zavzetostjo opozoril na dva temelja, na katerih mora graditi teološko oblikovanje duhovnikov in vseh vernikov. Že nekaj časa pred koncilom so opozarjali nanju, na njem pa ju priporočili. Ta temelja sta Sveto pismo in cerkveni očetje. Z vprašanjem, kako upoštevajo današnje teološke šole ta temelja pri oblikovanju vernikov in predvsem duhov-

nikov, se ukvarja deveti razdelek z naslovom *Problemi teološke formacije*. O njih bodo za poglobitev radi prebrali profesorji na teoloških šolah, pa tudi vzgojitelji in kateheti. Emilio Rasco govori o biblični teologiji, njenem razcvetu in vplivu na teološko formacijo. (1347—1365), Antonio Orbe pa opozarja na pomembnost poglobljanja v nauk cerkvenih očetov pri duhovniškem oblikovanju (1366—1380). René Latourelle v svojem prispevku nakazuje pomembnost osnovnega bogoslovja, katero je koncil kot posebno vedo spregledal, v koncilskih dokumentih pa je bogat zaklad, iz katerega more črpati. Avtor celo govori o poraznih učinkih tega pomanjkanja, ki so se pokazali na tako oblikovanih pastirjih in vernikih. Šele leta 1976, to je enajst let po odloku o duhovniški vzgoji, je kongregacija za katoliško vzgojo objavila dokument, ki govori o osnovnem bogoslovju in o njegovi specifični nalogi. Z izidom konstitucije *Sapientia christiana* (29. 4. 1979) postaja ta veda nekako »uradno« priznana. Tako avtor, profesor osnovnega bogoslovja na Gregoriani.

V zadnjem, desetem razdelku so zbrana nekatera nova vprašanja, s katerimi se bo morala Cerkev v prihodnje še bolj zavzeto spoprijeti in nanje odgovoriti. Avtorji prikazujejo problem, pa tudi že nakazujejo rešitve ali vsaj smeri, ki vodijo k njim. Pri tem prizadevanju bosta vsekakor v veliko pomoč koncilski nauk in koncilski duh. Naj samo na kratko naštejemo prispevke: Sveto pismo v različnih kulturah (1415—1434), Prispevek koncila h kulturi (1435—1453), Od razrednega boja h kulturi solidarnosti (1454—1467), Učenje konstitucije *Gaudium et spes* o miru (1468—1479), Napredek biomedicine izziv za moralno teologijo (1480—1506), Drugi vatikanski cerkveni zbor in načini obveščanja (1507—1523), Dekret o sredstvih družbenega obveščanja, uspeh ali neuspeh? (1524—1549), Sredstva družbenega obveščanja v današnji katoliški Cerkvi (1550—1577). Vprašanja kulture, solidarnosti, miru, bioetike in obveščanja (prav temu vprašanju je posvečeno sorazmerno veliko prostora) so pomembna in Cerkev se bo morala še bolj resno spoprijeti z njimi. Niso pa to edina vprašanja, zato bi bila lahko njihov seznam in obseg zadnjega razdelka še veliko večja. Kdor pa se bo hotel ukvarjati z omenjenimi témami, je prav, da pogleda zgornje sestavke.

Sestavki so zgoščeni, ukoreninjeni so v nauku 2. vatikanskega cerkvenega zbora in tudi na tekočem z najnovejšimi dogajanjmi ter razvojem, obenem pa raznoliki (saj so prišli izpod peres oseb z različnim podajanjem in iz različ-

nih strok). Lahko jih koristno uporabljamo kot priročnik ali dopolnilo pri poglobljanju in aplikaciji koncilskih dokumentov in koncilskega nauka. Še bolj pa bi bili uporabni, le bi jih spremljalo tudi imensko, predvsem pa stvarno kazalo.

Ciril Sorč

Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, NTD Ergänzungsreihe 2, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1989, 176 str.

Uvod v Novo zavezo je v bistvu zgodovina novozavezne književnosti. Naslov Schweizerjeve knjige pa pove, da avtor obravnava to zgodovino pod teološkim vidikom. Obravnavanje novozavezne književnosti pod določenim vidikom je možno. Navadno je to reakcija na pretiravanja v preučevanju, kdaj je nastala Nova zaveza, ali njeni deli. Ko so racionalisti zanikali nadnaravni izvor novozaveznih knjig in jih s tem degradirali na raven navadnih, je uvodna znanost posebno poglobila nauk o navdinjenju in temeljiteje raziskala pričevanja o nastanku novozaveznega kanona. In ko je preučevanje izvirmih novozaveznih književnih oblik, posebno evangeljskih (formgeschichtliche Methode), tako drobilo novozavezna besedila na izročila, da so ta skoraj zgubila svoje versko sporočilo, je uvodna znanost začela vedno bolj naglašati teološki pomen novozaveznih knjig ali njihovih delov. Tak je tudi Schweizerjev teološki uvod v Novo zavezo, čeprav ni nastal kot reakcija na metodo preučevanja izvirmih novozaveznih književnih oblik, temveč je bolj prilagojen duhu časa, saj uvod v Novo zavezo bolj preučuje teološko sporočilo novozaveznih knjig kot njihove izvorne književne oblike.

Po tem posebnem vidiku se Schweizerjev uvod razlikuje od klasičnih uvodov v Novo zavezo. To pa ne pomeni, da pušča ob strani temeljna vprašanja v zvezi z nastankom posameznih novozaveznih knjig. Schweizer obravnava vsa ta vprašanja, od časovno-zgodovinskih okoliščin, zgradbe, avtorstva, časa in kraja nastanka posameznih knjig, vendar tako, da se ne spušča v problematiko teh vprašanj, temveč navaja le to, kar je v zvezi s temi vprašanji splošno sprejeto in zato lahko služi za teološko nadgradnjo. Schweizer gradi na znanstvenih dognanjih najnovejših posebnih uvodov v Novo zavezo. Izsledki njihovih primarnih raziskovanj so podlaga njegovemu uvodu, tako da iz Schweizerjevega uvoda lahko spoznamo, do kam je prišla uvodna znanost

glede verodostojnosti novozaveznih knjig, čeprav to ni njegov prvenstveni namen. Vse to je Schweizerju stvarna osnova, na kateri gradi teološka spoznanja. Novozavezne knjige niso nastale zaradi umetniške ustvarjalnosti njihovih pisateljev, temveč da posredujejo versko-moralni nauk, ki se nanaša na čisto konkretne časovno-zgodovinske razmere ter versko-moralne potrebe določenih ljudi. Pavlova pisma so na primer *priložnostne poslanice*, to pomeni, da Pavel z njimi odgovarja na čisto določene versko-moralne razmere, zato jih brez poznanja teh razmer niti prav razumeti ne moremo. Ker se Schweizer osredotoča predvsem na verski nauk novozaveznih knjig in njihovih delov, je razumljivo, da poprej razpravlja o okoliščinam, ki so vplivale na njihov nastanek. Šele po osvetlitvi teh okoliščin je njihovo teološko sporočilo prav razumljivo. Treba je resno jemati čas in okoliščine, kakšno je njeno teološko sporočilo, ki še danes vzdržuje vero Cerkve, pravi Schweizer v poglavju, kjer razpravlja, kako je ustno izročilo postalo knjiga (11).

Takšno razpravljanje je podobno najmlajši biblični vedi, *teologiji Nove zaveze*, vendar Schweizerjev uvod ni teologija Nove zaveze, kvečjemu podlaga zanjo. Schweizer se ne sprašuje, kakšen je nauk Nove zaveze o milosti, grehu, odrešenju..., kar je predmet teologije Nove zaveze, temveč ob vsebinskih enotah novozaveznih knjig ugotavlja njihovo teološko sporočilo. Njegova pozornost je osredotočena na besedilo. To se deli na večje ali manjše vsebinske enote, razen če je vsa knjiga ena vsebinska enota. Ob analizi besedila ugotavlja njegovo teološko sporočilo, vendar ga ne izraža v obliki definicij, ampak ga vsebuje analiza besedila. Ta šele privede do spoznanja, katere teološke resnice so navzoče v določenem novozaveznem besedilu. Ker pa novozavezne knjige niso sistematični učbeniki razodetih resnic, ampak so te navzoče v različnih besedilih, preučuje Schweizer pod enim naslovom vsa besedila, kjer je navzoča ista teološka resnica. Njegova analiza novozaveznega besedila je idejna sinteza tega besedila.

Schweizerjev uvod se razlikuje od drugih (uvodov) tudi po zapovrstnosti obravnavanja novozaveznih knjig. Teh ne obravnava po zaporedju, kot so razvrščene v novozaveznem kanonu, od evangelijev prek Apostolskih del, Pavlovih pismem in katoliških listov do Razodetja (Apokalipse), niti po časovni zapovrstnosti kot so knjige nastajale, kakor jih obravnava večina sodobnih uvodov, temveč po uvrstitvi knjig glede na njihovo vsebino oziroma avtorja. Tako obravnava mimo ustnega izročila in

pisne ustalitve tega izročila (11—52) najprej *Pavlova pisma*: Tes, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Flp, Flm in Rim (53—85), nato *pisma Pavlovih učencev*: Kol, Ef, 2 Tes, 1 Tim, 2 Tim, Tit (86—98), nato *ostala novozavezna pisma*: Heb, Jak, 1 Pt, Jud in 2 Pt (99—114), nato *sinoptične evangelije in Apostolska dela* (115—140), nato *Janezov krog*: Janezov evangelij in njegova pisma (141—150) in končno novozavezno *preroško knjigo*, Janezovo Razodetje (151—154). Knjigo pa sklene s pogledom nazaj, ko kratko spregovori o nastajanju novozavezne kanona (155—158).

Že razvrstitev snovi spričuje, da je njegova knjiga res uvod v Novo zavezo, ker ta obsega zgodovino nastanka posameznih knjig in zgodovino kanona, in da je to uvod, ki vsebuje zadnja spoznanja novozavezne znanosti, posebno glede tega, kdaj so nastajale te knjige, in kdo so avtorji. Njegova razvrstitev snovi je bližja časovni zaporednosti glede nastajanja novozaveznih knjig kot njihove zaporednosti v novozaveznem kanonu, čeprav časovni zaporednosti povsem ne ustreza. Pastoralna pisma (1 Tim, 2 Tim, Tit), ki jih uvršča v skupino pisem Pavlovih učencev, niso nastala pred l. 100 po Kr., zato zanesljivo ne sodijo pred sinoptične evangelije. Tudi 2 Pt, ki ga uvršča med druga novozavezna pisma, ne sodi pred sinoptične evangelije, saj splošno velja za zadnjo novozavezno knjigo; nastalo je okrog l. 120 po Kr. Janezovo Razodetje obravnava na koncu takó, kot je v novozaveznem kanonu, čeprav je nastalo pred Janezovim evangelijem in njegovimi pismi; zato res ne obravnava knjig po njihovem časovnem nastanku, temveč po njihovi vsebini (teološki) sorodnosti oziroma njihovem avtorstvu. Njegov uvod je pač teološki uvod v Novo zavezo.

Schweizer zasleduje novozavezne teološke misli do njihovega začetka. Nova zaveza je bila prej, kot je bila napisana. Širila se je kot ustno izročilo. To velja predvsem za evangelije, zato posveča sodobno preučevanje Nove zaveze največ pozornosti obdobju, preden so bili napisani evangeliji. Tudi Schweizer gre po tej poti. Potem ko kratko spregovori, kako je Jezus izpričan zunaj Nove zaveze, zlasti v rimski (Tacit, Svetonij) in judovski (Jožef Flavij) zgodovini (12), govori o nastanku in nadaljnjem oblikovanju evangelijskega izročila. To pojasnjuje na vso moč naravno in prepričljivo. Njegovo razpravljanje ni abstraktno razmišljanje, temveč izraz temeljitega poznanja življenjskih zakonitosti, kako kaj nastane, se v medsebojnem pogovarjanju, obveščanju in nadaljnjem izročanju oblikuje v ustaljeno ustno izročilo

(14). Ta zakonitost velja tudi za evangelijsko izročilo. Čeprav se je desetletja širilo od ust do ust, so oblikovalci ustnega izročila skrbno pazili, da se ni primešalo kaj izmišljenega, ponarejenega, neresničnega. Dokaz za to je ime Kristus za Jezusa iz Nazareta. Približno petstokrat je beseda Kristus v Novi zavezi, toda nikoli ne prihaja iz Jezusovih ust. Beseda je imela premočan politični prizvok, da bi se bil Jezus kdaj sam tako imenoval. To pa samo spričuje, kako so oblikovalci ustnega izročila skrbno ohranjali Jezusove besede in besede njegovih sogovornikov, zato tudi odkrivanje teološkega sporočila Jezusovih besed ustreza temu, kar je z njimi hotel povedati Jezus. To pa je danes prav tako pomembno za življenje Cerkve, kot je bilo takrat, ko je bilo prvič povedano. Vrednost Schweizerjevega uvoda torej ni samo v tem, da nas seznanja z najnovejšimi znanstvenimi spoznanji o nastanku novozaveznih knjig, posebno še glede njihovega avtorstva, temveč predvsem v tem, da odkriva njihovo teološko sporočilo, zato so te knjige aktualne tudi danes.

Francè Rozman

Dr. Celestin Tomič, *Vrijeme iščekivanja* (Prva in Druga knjiga Makabejcev, Tobija, Judita, Estera, Pridigar, Sirah, Knjiga modrosti, Daniel, Baruh), Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1989, 244 str.

Neutrudljivi znanstveni pisatelj, zdaj upokojeni profesor Stare zaveze na zagrebški teološki fakulteti, dr. Celestin Tomič OFM conv., nam je spet poklonil knjigo. To je *Vrijeme iščekivanja* (Čas pričakovanja). V njej raziskuje čas po verski reformi, ki sta jo izvedla Ezdra in Nehemija po vrnitvi izvoljenega ljudstva iz babilonske sužnosti (538), do Kristusa. S to knjigo je sklenil svoje obsežno raziskovanje starozavezne odrešenjske zgodovine, od stvarjenja do Kristusa. Ta njegov opus obsega devet knjig: Prapovijest spasenja (1977) — Prazgodovina odrešenja, Praoci Izraela (1978) — Izraelski praočaki, Izlazak (1979) — Izhod, U zemlju obećanja (1980) — V Obljubljeno domovino, Davidova doba (1982) — Davidova doba, Ilijino vrijeme (1985) — Elijev čas, Veliki proroci (1987) — Veliki preroki, Začeci židovstva (1988) — Začetki judovstva in Vrijeme iščekivanja (1989) — Čas pričakovanja. Tako je v kratkih dvanajstih letih razgrnil pred nas vso starozavezno odrešenjsko zgodovino, kar je brez dvoma veliko delo. Temu se moramo čuditi, posebno še zato, ker je to samo del Tomičevega svtopisemskega preučevanja in pisanja.

Mimo starozavezne odrešenjske zgodovine je izdal tudi poljudnoznanstveni uvod v Sveto pismo, Pristup Bibliji (1986), razlago Psalmov, Psalmi (1986) in raziskal življenje ter poslanstvo nekaterih velikih svetopisemskih osebnosti, na primer Janeza Krstnika, Ivan Krstitelj (1978), Petra, Petar Stijena (1980) in Marijo, Marija majka vjere (1988), če omenim samo nekaj teh književnih stvaritev.

S tako bogato knjižno zbirko se more povaliti redke bibličist. Seveda pa nas pri tem najbolj veseli, da je uspešno končal raziskovanje in pisanje starozavezne odrešenjske zgodovine. Z njo je dal vsemu jugoslovanskemu prostoru koristen pripomoček za študij in branje Svetega pisma. To zgodovino je napisal na vso moč preprosto, razumljivo in privlačno, čeprav na strogih znanstvenih temeljih in ob uporabi najboljših in najbolj sodobnih tovrstnih študij, monografij in komentarjev. Pri Tomiču postane svetopisemska znanost uporabna in privlačna. Svetopisemsko problematiko obvlada tako popolno, da prehaja njegovo pisanje že v umetniško pripovedovanje. Ne zaspita nas samo z golimi dejstvi, temveč tako raziskuje odrešenjsko zgodovino, da kaže na njeno versko sporočilo. Odrešenjska zgodovina se razlikuje od svetne zgodovine predvsem po svojem sporočilu. To je zgodovina, ki človeka uči živeti in ga vodi k Bogu. Ker ta vidik tako močno izstopa v Tomičevem pisanju odrešenjske zgodovine, njegova zgodovina ni samo zgodovina, temveč tudi teologija Stare zaveze. To spričujejo zlasti idejne razčlenitve starozaveznih knjig, posebno modrostnih, ki jih Tomič tako spretno vklepa v zgodovino, da je odrešenjska zgodovina res zgodovina, ki nas vzgaja in uči. Prav zato bi bilo dobro, da bi sedaj, ko je napisal vso starozavezno odrešenjsko zgodovino v devetih zvezkih, ponovno izdal v dveh, morda treh zvezkih. Tako bi imeli v eni knjigi vso starozavezno odrešenjsko zgodovino. To bi bilo potrebno iz več razlogov. Najprej zato, ker se ne zgodi pogosto, da kdo tako izčrpno in poučno preišče in napiše vso starozavezno odrešenjsko zgodovino, in zato, ker so nekateri zvezki iz te zbirke že razprodani, zanimanje zanje pa je prav zdaj tako veliko, ker imamo vso starozavezno odrešenjsko zgodovino pred seboj, in končno zato, ker je za Tomičeve knjige tudi na Slovenskem veliko zanimanje.

V knjigi *Čas pričakovanja* opisuje Tomič starozavezno zgodovino zadnjih treh stoletij

pred Kristusom. Tudi v tej knjigi je dober didaktik. Knjiga je napisana pregledno. Ima *predgovor* (5—6), *uvod* (7—11), v katerem nakazuje vsebino knjige, ko govori o egiptskem, selevkidskem in makabejsko-hasmonejskem obdobju, sedem *glavnih delov* (13—220) in *pogovor* (221—226), v katerem kratko povzema vso starozavezno odrešenjsko zgodovino in predstavlja Kristusa kot uresničenje te zgodovine.

Čeprav za zadnja tri stoletja pred Kristusom v Svetem pismu ni veliko poročil, ostaja Tomič na trdnih zgodovinskih tleh. Iz skromnih podatkov zna razbrati, kako so živeli Judje v tem času. To življenje potrjuje tudi bogata svetopisemska in zunaj svetopisemska književnost, čeprav je pretežno modrostna in apokaliptična. Vsekakor gre za pomembno obdobje judovske verske zgodovine. V tem času je bilo dokončno oblikovano Sveto pismo Stare zaveze. Nastal je tudi prvi prevod Svetega pisma v tuj jezik. To je prevod hebrejskega izvirnika v grščino, ki se imenuje Septuaginta. Nastalo je tudi precej svetopisemskih knjig, posebno tistih, ki veljajo za devterokanonične, in še več nenavdihnenih ali apokrifnih knjig, ki veljajo za medzavezno (intertestamentalno) književnost.

Tomičeva knjiga dosega višek prav v predstavitvi in miselni razčlenitvi svetopisemskih knjig tega obdobja. Tu postane njegova knjiga kar poseben uvod v Sveto pismo Stare zaveze, mestoma pa tudi teologija Stare zaveze, posebno ko razčlenjuje in pojasnjuje versko sporočilo Pridigarja (42—55), ki vsebuje najbolj nenavadno in pogosto napačno razumeto sporočilo. Čeprav bi bilo nesmiselno pričakovati, da bo v tako majhni knjigi povedal vse, kar ve sodobna znanost o zgodovinskosti teh knjig, bi bilo prav, če bi v prid njihove zgodovinskosti navajal bolj določene dokaze. Tako bi bila zgodovinska verodostojnost hebrejskega izvirnika Sirahove knjige bolj prepričljiva, če bi povedal, da so v kairski genezi našli 1896. leta kar 3/5 hebrejskega izvirnika te knjige, medtem ko je bila dotlej znana samo v grškem prevodu, kot da megleno našteva kraje, kjer so našli hebrejske primerke te knjige (98). Konkretni navedki dajejo zgodovinskosti posebno težo. V Tomičevi knjigi jih je veliko, čeprav težnja po razbistritvi teološkega sporočila prevladuje nad njimi. Sveto pismo je pač knjiga, ki nas predvsem vzgaja in uči.

Francè Rozman

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

- Jože Krašovec**
Antitetična zgradba psalma 73 275
Antithetic Structure of Psalm 73
- Francè Rozman**
Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev
cerkvenih služb 289
*Pastoral Letters and Necessary Virtues of Bearers
of Ecclesiastical Offices*
- Jože Plevnik**
Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom 307
The Ultimate Reality in 1 Thessalonians
- Karel Bedernjak**
Pravičnost kot osebna vrednota (III) 315
Righteousness as Personal Value (III)
- Marijan Smolik**
P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti 335
Centenary of P. Josef Andreas Jungmann
- Anton Štrukelj**
Izvori in značilnosti ruske duhovnosti 349
Origins and Characteristics of Russian Spirituality
- P. Viktor Papež**
Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v
Zakoniku cerkvenega prava 357
*Institution of Mass Stipend in the Past and
in the Code of Church Law*

PREGLEDI (Surveys)

- Marijan Smolik**
Komentirana zdaja nemških predgovorov in posvetil
v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja 373
- Valter Dermota**
Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu
sv. Janeza Boska 381

POROČILA (Reports)

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1988—1989
(J. Krašovec) 391

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- René Latourelle, *Vaticano II: bilancio
e prospettive* (C. Sorč) 401
- Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue
Testament* (F. Rozman) 405
- Dr. Celestin Tomić, *Vrijeme iščekivanja* (F. Rozman) 406

