

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43

LETO 1983 / ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI



M. Smolik,
J. Krašovec,
A. Strle,
K. Bedernjak,
F. Böckle,
F. Škrabl.

NAŠE VERSKO ŽIVLJENJE IN SLOVSTVO PRED 200 LETI
BOŽJA PRAVIČNOST V IZAJEVI KNJIGI
JEZUS KRISTUS EDINI ODREŠENIK SVETA
IZKUSTVO V MORALNI TEOLOGIJI
VERA IN NRAVNO RAVNANJE
II. VATIKANSKI KONCIL IN MODERNA NEVERA
POROČILA / OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1983

letnik 83

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 501000-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) Iabacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Marijan Smolik

Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti

Leto 1983 ne sme iti mimo nas, ne da bi se spomnili nekaterih dogodkov izpred dvesto let, ki so v razvoju bogoslužja med Slovenci pomenili pomembne novosti. Dvesto let nazaj moramo poseči zato, ker je 1783 izšlo nekaj po velikosti sicer majhnih slovenskih knjižic, a so bile za slovensko versko prakso zelo pomembne, čeprav niso izšle edine v tem letu. Na kratko pa se moramo s tem v zvezi spomniti, da je bilo to leto sicer pomembno za splošno versko življenje v naših krajih. Ljudje so tedaj doživljali korenite spremembe v verski praksi in cerkveni upravi, kar navadno označujemo z besedama jožefinizem in janzenizem.

Na slovenskih tleh je bila tedaj osrednja škofovska osebnost ljubljanski škof Karel *Herberstein* (1709—1787, škof od 1769 dalje). Vztrajno si je prizadeval, da bi versko življenje pri nas postalo drugačno, manj »starinsko« in bolj »razsvetljeno«.¹ Pri tem je zvesto sodeloval sprva s cesarico Marijo Terezijo, nato pa s cesarjem Jožefom II., ki je prav okoli 1783 odločno izvajal svoje reforme: od 1781 dalje je ukinjal »nepotrebne« samostane,² 1782 ukazal razdeliti velike župnije v manjše, 1783 koncentriral vzgojo bogoslovcev v generalnih semeniščih in ob koncu leta izdal znameniti odlok o ureditvi božje službe, 1784 odpravil bratovščine in mnoge ljudske po-

¹ V slovenščini dostopen življenjepis je še vedno samo F. Kidriča v Slovenskem biografskem leksikonu I, 303—313, upoštevati pa je treba popravke in dostavke številnih avtorjev: F. Ks. Lukmana (ČZN 32/1937, 132—138; GMD 24/1943, 93—94), M. Golia (GMD 24/1943, 90—93); F. Dolinarja (BV 36/1976, 462—482); nemška biografija V. Einspielerja: Johann Karl Graf von Herberstein, Bischof von Laibach. Sein Leben, Wirken und seine Stellung in der Geschichte des Josephinismus (Wien 1951) je ostala v tipkani obliki doktorske disertacije na filozofski fakulteti. O Herbersteinu govorimo seveda vsi raziskovalci jožefinizma, ki jih navaja tudi F. Dolinar, novejši pa je še P. Hersche, Der jansen Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977, nekaj drugih pa bo še omenjenih v tej razpravi.

² Prim. R. Kušej, Josef II. und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs. Stuttgart 1908, ki na str. 269—289 opisuje razpuščene samostane: 1782 kartuzijani v Bistri, pavlinci v Olimju, klarise v Ljubljani in Mekinjah, dominikanke v Velesovem, Studenicah in Radljah, 1784 obojni avguštinci v Ljubljani, cistercijani v Stični, nekateri pa še pozneje.

božnosti. Cerkvene strani so te ukrepe večinoma dobrovoljno sprejemale, nekatere pa so škofje celo sami predlagali.

Herbersteinovo pastirsko pismo s konca leta 1781 (izšlo 1782), v katerem je svojim vernikom naravnost (zato objavljeno v nemščini) razlagal, kakšne so in bodo spremembe in zakaj so potrebne, je postalo v nekaj letih znano po vsej Evropi, ponatiskovali so ga, ga prevajali, izdajali s kritičnimi komentarji (npr. frančiškan Weibl in drug neznan duhovnik), bili, skratka, zanj ali proti njemu. Tudi v našem času je veliko zanimanje za to dobo cerkvene zgodovine zlasti v avstrijskih deželah.³

Lahko si mislimo, da vse to ni šlo kar mirno prek zavesti naših prednikov, ko so se pravkar v sto letih po zmagi nad Turki pri Dunaju 1683 v svojem življenju nekoliko umirili, zdaj pa je nastajal nemir v domačem verskem in socialnem okolju. Zaradi omilitve države (in cerkvene hkrati) cenzure v novem tiskovnem zakonu (1781) so se lahko kritiki Jožefovega ravnanja oglašali tudi v tiskanih brošurah.⁴ Prav 1783 je izšla nemška knjižica,⁵ v kateri je sicer neznan duhovnik ali redovnik pod izmišljenim imenom ljubljanskega meščana Hansa Mihaela Vörwetz (»Firbca«?) zavračal Herbersteinovo pastirsko pismo točko za točko in mimogrede zapisal tudi precej sramotilnih besed na račun ljubljanskega škofa in njegove, cesarju vdane cerkvene politike.

Preprosti ljudje (morda pa redovniki, ki so bili posebej prizadeti) so svoja čustva izlili v pesmi, ki so bile seveda anonimne in so se širile samo v prepisih. Taka je bila npr. Peisem od gorivzdignejna (= razpustitve) setiškega kloštra (= stiškega samostana), bolj splošni pa pesmi Od teh novih zadnih cajtov in Od tega razsvetleniga sveta. Ker je bila ta pred nekaj leti sprejeta celo v antologijo slovenskega pesništva, si preberimo nekaj značilnih kitic, ki nam razodevajo, kako so vsaj nekateri čustveno sprejemali nove razmere:⁶

³ Prim. zg. op. 1. Pismo je ponatisnil P. Hersche: *Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich. Hirtenbriefe*. Bern 1976, 17—44.

⁴ Prim. F. Kidrič, *Dobrovský in slovenski preporek njegove dobe*. Ljubljana 1930, 55. Študija je pomembna za razumevanje duha te dobe.

⁵ *Dem Fürstbischöfe von Laybach abgelegtes öffentlich und aufrichtiges Glaubensbekenntniss Hans Michels Vörwetz, eines landesfürstlichen Hauptstadt Laybach im Herzogthum Krain Bürgers, Gradetzii 1783*. Kraj, kjer naj bi bila knjižica tiskana, je najbrž fingiran, kot večkrat v takih primerih. Brošure nisem mogel dobiti v roke, iz nje je nekaj objavil J. Gruden, *Začetki našega janzenizma*, v: *Čas 10/1916*, 130—131. — V *SBL I*, 312 je bil objavljen članek o Vörwetz, pa ga v 4. knjigi ni.

⁶ A. Gspan, *Cvetnik slovenske vezane besede I*. Ljubljana 1978, 324—327 in 379—382 (komentar). Urednik meni, »da gre za delo izobraženega, v verzifikaciji dovolj spretnega redovnika, najbrž frančiškana« (n. d. 379). Plata je izraz za tonzuro; Štupan kot soldat je kritika civilne noše z opudranimi lasuljami, kar so menda delali tudi duhovniki. Kako dosledno so frančiškani zavračali celotno Herbersteinovo delo, je prikazal p. Regalat Čebulj: *Janzenizem na Slovenskem in frančiškani*. Ljubljana 1922. — Prim. tudi B. Grafenauer, *Reforme Jožefa II. v luči javnega mnenja*, v: *Slovenski jezik I/1938*, 162—168.

[7]
Svet so že zmešali,
kloštre praznijo,
mlade ven segnali,
v cerku branijo.
Križov pot potreti,
križce preč pobrat,
bratovšne požreti
zna Janžénov brat.

[10]
V pridgah od Marije
molči koker tat,
plate si na zbrije,
štupan ket soldat;
noša je deželjska
od glave do nog,
glava je janženska,
notri je kozji rog.

[12]
Odpustke so zavrgli,
svete cerkve šac,
obhajila so požrli,
to so trapje pač;
v duhu te pokore
živet zdaj učé,
v tem stré glave nore,
on pak frej živé.

Pred jožefinsko preureditvijo škofijskih mej na Slovenskem so verniki najbrž zelo občutili različnost v sprejemanju cesarskih ukrepov v prvotni ljubljanski in dotedanji goriški škofiji, ker so bile župnije med seboj pomešane, župnija Dob (tja do Trojan) je bila npr. v ljubljanski škofiji, Kamnik (z vso Tuhinjsko dolino), Mengeš, Ihan in Moravče pa v goriški nadškofiji.⁷

Goriški nadškof Rudolf grof *Edling* (1723—1803, nadškof 1770—1784) je bil eden redkih tedanjih avstrijskih škofov, ki je bil predvsem vdan papežu in je šele z njegovo privolitvijo (zato z zamudo) objavljal cesarske odloke.⁸ Edling je bil zato velika ovira za izvrševanje preureditve škofijskih mej in vsaj duhovniki so najbrž zelo občutili razlike v gledanju enega in drugega škofa. Vprašanje je sicer, koliko je bilo v javnosti znano, kar se je prav 1983 dogajalo med cesarjem in nadškofom. Že 21. marca 1782 je

⁷ Nazorno podobo te nemogoče ureditve je obj. M. Miklavčič na zemljevidu, priloženem razpravi: Predjožefinske župnije na Kranjskem v odnosu do politične uprave, v: GMD 25—26/1943—1945, 3—64.

⁸ Prim. R. Klinec, članek o Edlingu v Primorskem slovenskem biografskem leksikonu, 4. snopič I. zvezka (Gorica 1977), 327—329. Stanje v eni izmed štajerskih župnij, ki so bile tedaj še pod goriško nadškofijo, vodili so jih pa že jožefinsko usmerjeni duhovniki, je vidno iz odgovorov župnika F. Perka (1750—1799) v Špitaliču pri Žičah na sinodalna vprašanja, kakor so bila 1785 objavljena v posebni knjižici. Prim. prvo informacijo: M. Smolik, Franc Perko, prvi špitalski župnik v žičkem samostanu, v: Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228—1978, Maribor 1978, 218—227.

namreč cesar prvič zahteval, da se mora Edling nadškofiji odpovedati, a se je nekaj časa uspel upirati. Ko je cesar v dokončni obliki to ponovil 9. septembra 1783, se je Edling pritisku le uklonil in papežu 24. septembra poslal odpoved, ki pa je Pij VI. ni sprejel. Po cesarjevem osebnem obisku v Gorici in Ljubljani (1784) je Edling na prigovarjanje avstrijskega poslanika v Rimu kardinala Hržana tam 7. avgusta podpisal dokončno odpoved, ki jo je sprejel tudi papež. Šele tedaj je bila pot za uveljavljanje jožefinskih reform odprta za vse slovenske župnije.

Teh nekaj, nujno zelo skopih drobcev iz cerkvene zgodovine, naj pomaga bolje razumeti razburkani čas, v katerem so izšle knjižice, katerih jubilej slavimo v tem prispevku.

Predjožefinski molitveniki

Različni duhovniki in zlasti redovniki so v prejšnjih desetletjih poskrbeli, da so se preprosti Slovenci naučili brati (npr. F. M. Paglovec 1679—1759), dobili v roke cerkvene pesmarice (npr. A. Stržinar 1676—1741), katekizme in molitvenike.⁹ Te so prirejali bodisi samostojno ali po nemških vzorcih večinoma neznani avtorji, različni voditelji bratovščin, med znanimi pa je najpomembnejši bosonogi avguštinec o. Marko *Pohlin* (1735—1801).¹⁰ Kako se je znal živeti v ljudsko versko občutje, kaže dejstvo, da je v svoj molitvenik Molitvne Bukuvze sprejel tudi ljudsko večerno molitvico.¹¹ Zato ni čudno, da so Pohlinovi in drugi molitveniki predjožefinske ali »predrazsvetljenske« skupine doživeli veliko izdaj in da celotne zbirke nima nobena knjižnica ali bibliografija.

Zadnji molitveni priročnik te vrste, vendar vsebinsko bogatejši (in zato morda manj ljudski) je prav 1783 izdal frančiškan o. Ezekiel *Sullak* (1743—1812): Te narbolshe molitve, katire je nash sveti ozhe papesh Pius VI. resvetlil inu resloshil.¹² Verjetno je papeževa samo razlaga očenaša, zdravamarije in apostolske vere in je avtor računal, da bodo ljudje

⁹ Vpliv protestantskih knjig iste vrste je bil med katoliškimi verniki v tej dobi popolnoma izbrisan, le koroški protestanti so si prepisovali stare pesmi in molitve, 1784 pa so zaradi svobode, ki so jo dobili z Jožefovim tolerančnim patentom (1781), ponatisnili celo Dalmatinove Kristjanske bukvize (prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*. Ljubljana 1963, 8).

¹⁰ Pregleda slovenskih molitvenikov še nimamo, še manj poznamo njihovo vsebino in kolikor jo, jo samo po zaslugi slavistov. Zasilen seznam je v op. 9 navedenem delu M. Smolika, za to dobo na str. 16—50.

¹¹ V. Novak, *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana 1983, 178: O Luba Divica Maria! jest doliležem, inu terdnu zaspim; prosem pak tebe: pošli ti meni šest Angelcov: dva v' zglavje: dva v' znožje: na usako stran enega. O Luba Divica Maria! jest prosem tebe: odeni ti mene; pokropi ti mene, izbudi ti mene zajtru ob ...

¹² Prim. M. Miklavčič, v SBL III, 546.

radi brali knjižico papeža, ki je leto prej potoval prek naših krajev na Dunaj in so ga mnogi osebno videli,¹³ vsaj nekateri pa so vedeli tudi za razlike med cesarjem in škofom Herbersteinom na eni in med Pijem VI. in nadškofom Edlingom na drugi strani. Odkod je Sullak prevedel sedem različnih in samo v tej knjižici natisnjenih litanij (od dobrega namena, vere, upanja, ljubezni, kesanja, izročitve v božjo voljo, od zahvale) in nekaj molitev med mašo, ki so tudi v knjižici, še ni raziskano.

V istem letu je izšel tudi ponatis starejšega, zelo priljubljenega (večkrat ponatisnjenega) molitvenika *Hitra inu gladka pot pruti nebesam*, ki so ga izdajali morda jezuiti in je vseboval tudi premišljevanja za tridnevne duhovne vaje.¹⁴ Seveda je nekaj molitvenikov te, lahko bi ji rekli tudi »meniške« skupine, izšlo še tudi po letu 1783, vendar o tem na tem mestu ni mogoče govoriti, saj bi bilo za to potrebno pregledati in oceniti celotno »produkcijo« verskega slovstva te dobe.

Molitveniki nove smeri

Po novih teoloških načelih vzgojeni mladi duhovniki,¹⁵ ki jih je v Ljubljani zbral okrog sebe škof Herberstein, so bili pisci prvih molitvenikov »nove smeri«, ki naj bi bili nadomestili prejšnje, »meniške«. Nekaj duhovnikov podobne usmeritve je bilo tudi na Štajerskem. Terezijanske in jožefinske reforme so bile v veliki meri pogojene z gesli razsvetljenstva, ki je spodbujalo poglobljanje znanja in vednosti tudi v verskih zadevah. Za vedno več vernikov, ki so znali brati, je bilo treba pripraviti primerne knjige, ki naj bi poglobile in prav usmerile njihovo versko znanje. Za to je bil potreben enoten katekizem za vso državo (1777, slovenski od 1778 dalje), enotne mašne pesmi in novi molitveniki z razlago verskih resnic in obredov, vse pa čimbolj na podlagi sv. pisma.¹⁶ V okviru tega prispevka ni prostora za obravnavanje petja pri maši, ki naj bi ljudem omogočilo boljše sode-

¹³ Prim. M. Rybář, *Papeževo potovanje skozi naše kraje pred 200 leti*, v: KMD 1982, 58—63. O tem potovanju je ob jubileju izšlo še več razprav, zlasti v Avstriji.

¹⁴ Molitvenik je prvič izšel kot nekaj povsem novega že 1764. Prim. M. Smolik, *Odmev* (gl. op. 9), 33, 48 in tam navedeno slovstvo.

¹⁵ Škof Herberstein si je zelo prizadeval za vzgojo in šolanje bogoslovcev še v času, ko so iz njegovega semenišča hodili k teološkim predavanjem k jezuitom, zlasti pa po 1773, ko je bil red razpuščen. O škofovem iskanju novih profesorjev, ki bi bili pravilno (= janzenistično) usmerjeni, prim. SBL I, 308—309; podatke o teh profesorjih, tudi o bogoslovnem ravnatelju F. Schwarzenbachu, čigar knjige so v Semeniški knjižnici, ima P. Hersche v (op. 1) nav. delu.

¹⁶ O tej povezavi jožefinizma z razsvetljenstvom prim. P. Hersche v pravkar omenjenem delu, 230 sl. in E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*. Roma 1978, 444 sl.

lovanje pri latinskem evharističnem opravilu, vsaj omeniti pa je treba, da je Herberstein 1783 objavil bogoslužni red za Ljubljano.¹⁷

V Gradcu sta bili 1783 tiskani dve knjižici razsvetljenskega repertoarja, ki pa sta zaradi jezikovnih posebnosti ostali brez širšega vpliva.¹⁸ Ptujski kaplan Leopold *Volkmer* (1741—1816), ki se je tudi sicer uveljavil v slovenskem slovstvu, je dal natisniti svoj prevod obveznih mašnih pesmi: Pesme k tem opravili te svete Meshe. To je bila dekanijska pesmarica »optujske dehantije«, vendar so se pozneje bolj razširili drugi, zlasti Japljevi prevodi istih pesmi.¹⁹ Drug štajerski kaplan, Koloman Jožef *Veršič* (1746—1814), je bil po vsej verjetnosti prevajalec (podpisan samo kot C. I. V.) posebnega štajerskega prevoda terezijanskega velikega katekizma: Ta veliki katechismus s prashanjam, inu s odgovoram sa zessarske kralove deshele inu sholle. Tudi ta prevod ni doživel poznejših ponatisov.²⁰

V Ljubljani so štirje mladi Herbersteinovi sodelavci, ki so vsi živeli v semenišču (»v Lublanski duhovni hishi mashnik« je pri vsakem napisano na naslovnem listu), v istem letu 1783 izdali vsak po eno knjižico, ki naj bi slovenske vernike učile globlje, bolj svetopisemske in liturgične pobožnosti, kakor so to zmogli prejšnji molitveniki. Na te knjižice so bili pozorni predvsem ali skoraj izključno slavisti, njihov teološki pomen pa je predvsem v tem, da so začetniki, spodbujevalci nadaljnega razvoja verske književnosti.

Janez *Stroj* (1758—1807), posvečen komaj 1781, je že 1782 objavil nemški prevod francoske knjižice, ki jo je 1783 izdal še v slovenščini: Kershansku premishlvanje k podvuzhenju, inu k troshtu sa vboshne inu take ludy, kateri se morejo sa svoj shivesh terdu truditi. Štirideset kratkih premišljevanj je prepletenih s stavki sv. pisma, a brez povezave s cerkvenim letom ali bogoslužjem. Francoskega izvornika še ni bilo mogoče ugotoviti, a tudi slovenske vsebine, ki je dostopna celo v dveh izdajah (še 1792) in je bila namenjena preprostim, delovnim ljudem, še nihče ni ocenil.²¹

Boljšemu razumevanju obredov in sodelovanju vernikov pri sicer latinskem bogoslužju²² so bile namenjene tri knjižice, s katerimi so njihovi avtorji hoteli slovenskim vernikom približati štiri zakramente: krst, birmo,

¹⁷ Prim. J. Gruden, Janzenizem v našem kulturnem življenju, v: Čas 10/1916, 182—183; M. Smolik, Odmev (gl. op. 9), zlasti 255—257, in H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Regensburg 1976, 117—142, 472—481.

¹⁸ Prim. F. Kidrič, Dobrovský (gl. op. 4), 53.

¹⁹ Prim. F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti. Ljubljana 1929—1938, 256; isti, Dobrovský, 186; M. Smolik, Odmev (gl. op. 9), 48.

²⁰ Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 19), 255; isti, Dobrovský, 209—210; SBL ga nima.

evharistijo in pokoro. Oglejmo si jih po vrstnem redu zakramentov, ki jih obravnavajo.

Jernej *Bastjančič* (1754—1818), najstarejši v skupini Herbersteinovih duhovnikov, je kot ljubljanski stolni kaplan izdal prvi slovenski prevod celotnega obreda krsta in birme, po Kidričevi oceni »dve poglavji prve slovenske liturgike«:²³ Katholshku podvuzhenje od tih prvih dveh sakramentov s. Kersta inu s. Firme. Oba obreda so seveda takrat in tudi pozneje duhovniki in škofje delili v latinščini, le pri krstu so najnujnejša vprašanja botrom (pri krstu odraslega pa krščencu) seveda stavili v slovenščini, kakor jih je tiskane prvič imel ljubljanski obrednik iz leta 1706.²⁴ Po načelih razsvetljske verske pedagogike pa je bilo nujno, da bi verniki prejeli zakramente z večjim notranjim sodelovanjem, zato je Bastjančič v prvih dveh poglavjih v knjižici objavil ne le prevod obrednih molitev in opis posameznih opravil (»ceremonij«), ampak je tudi razložil pomen obeh zakramentov in njihovih učinkov. V zvezi z opisom krstnega obreda je tudi kratek prikaz zgodovine katehumenata in krščevanja odraslih.²⁵ Tretje poglavje je dolga razprava (30 strani) o učinku krsta, v kateri avtor razlaga stanje človeka pred krstom, po krstu in govori o ostankih greha po krstu. Četrto poglavje govori o potrebnosti krsta in o njegovem delivcu, peto o krstnih obljubah, svetuje, naj bi obhajali obletnico krsta in se ga spomnili o veliki noči in o binkoštih. Ker smo šele v našem času doživeli, da je papež Pij XII. (1951) v obnovljeno velikonočno vigilijo vključil tudi skupno obnovitev krstnih obljub, po koncilu pa jih obnovljamo tudi pri birmskem obredu in pri previdevanju (pri prvem obhajilu, marsikje že prej), si preberimo ta odstavek (str. 74):

»Na nič ni tedej več ležeče, nič nas ne more bel srečne ali nesrečne sturiti, koker te per krstu sturjene oblube; inu zatorej moremo mi cel čas našiga življenja te svete oblube pred očmi imeti, katere nas k službi božji zavežejo, inu katere bodo s časam ta zvirk naše večne sreče ali pak naše večne nesreče, koker smo jih namrič al spolnili al prelomili. (str. 75) Prov hvale vrednu inu dobru je, če jih mi večkrat pred Bogam ponovimo,

²¹ Prim. M. Miklavčič v SBL III, 526—527.

²² V tej dobi so se posamič pojavili tudi glasovi za bogoslužjem v domačem jeziku, do konkretnih rešitev pa ni prišlo. Zadovoljevali so se s prevodi v molitvenikih, v naših deželah z branjem svetopisemskih odlomkov maše (vsaj ob nedeljah in vsaj evangelij) tudi v domačem jeziku ter zlasti s petjem pesmi med mašnim opravilom. Prim. H. Hollerweger (gl. op. 17), 403—405.

²³ Prim. F. Kidrič, *Zgodovina* (gl. op. 19), 241—242; citat: isti v SBL I, 27.

²⁴ *Rituale Labacense Ad Usus Romanum accomodatatum autoritate, et jussu...* Ferdinandi Kuenburg episcopi Labacensis. Labaci 1706.

²⁵ Tudi poseganje v zgodovino Cerkve je tipično za razsvetljsko miselnost, saj je to doba oživiljenega raziskovanja preteklosti in zlasti tudi cerkvenih očetov. Prim. francoske in nemške janzenistične knjige te dobe v naših knjižnicah. Gl. še našo op. 37.

susebnu pak na oblejtnici našiga kersta, inu na seboto pred velikonočjo inu pred Binkušti, ob katerih dnevih se je v starih časih skoro per vsih škofistvah ta kerst vun deliv, inu ob katerih dnevih se še dons ta dan ta kerstna voda žegnuje.« O botrih govori šesto poglavje, na koncu razprave o krstu pa je dolga molitev kot obnovitev krstnih obljub.

Podobno je urejen tudi drugi del o birmi: najprej razlaga, da je birma zakrament, nato da je škof delivec, tretje poglavje razlaga namen, milost in učinke birme. Četrto poglavje je opis obreda, v začetku ima opozorilo, da mora vsak birmanec imeti trak, s katerim mu bodo zavezali čelo, na katerem je sveta krizma. Med opisom obreda je tudi razlaga vsebine, npr. sedmerih darov Sv. Duha, krizme, udarca na lice. V petem poglavju avtor razpravlja o potrebnosti birme. Pravi, da sicer za zveličanje ni tako nujna kot krst, ker pa krstno milost lahko izgubimo, je birma zelo koristna za ohranitev krsta. Zato se morajo vsi zelo truditi, da bodo vsi krščeni tudi birmani in tako laže ostali zvesti krstnim obljubam. To zanimivo utemeljitev si preberimo (str. 132):

»Kader nam je tedej Jezus Kristus skuz gori postavo svete firme en mitel v roke dav, de mi skuz moč njegoviga Duha le te sovražnike inu skušnave premagati zamoremo, toku je očitnu, de je to vundelenje le tiga zakramenta ena tih narvečih dolžnosti za vsakiga škofa pruti tim sebi izročnim ovčicam, de se en sleherni fajmašter ali drugi duhovni pastir z enim velikim ajfram poflisati ima, de on otroke podvuči le ta zakrament vrednu inu z nuzam prejeti. II. Kaj zeno veliko inu ojstro rajtingo bodo dajali toku ti cerkovni pastirji, koker ti drugi verni kristjani! Ti cerkovni pastirji, če si oni ne perzadenejo vso mujo le ta zakrament tim vernim vundeliti, ali pak njuh k taistimu spodobnu inu zadosti podvučiti, ti drugi verni pak, katerim njuh lastna potreba, to opominvanje tih pastirjov, inu zapovd te cerkve toku malu k sercu gre, da se več lejt, ja tudi celu življenje ne poskerbe le ta zakrament prejeti. De je ta zanikernost inu zaničvanje ene toku svete reči en velik greh, nad le tim nobeden ne cvibla.«

V zadnjem, četrtem poglavju piše o pripravi na birmo, potrebni starosti in znanju, obveznosti duhovnih pastirjev in učiteljev, da birmance dobro pripravijo, ti pa da si s pokoro očistijo svojo dušo. Svetuje, da bi med pripravo mogli biti nekaj časa v zbranosti in samoti kot apostoli pred binkoštni. Na koncu knjižice, ki ima 147 strani, je molitev za ohranitev milosti sv. birme.

Odvisnost Bastjančiča od morebitnih tujih predlog še ni raziskana, sestavljalci knjig in prevajalci pa v tisti dobi navadno niso označevali, koliko je delo njihovo oziroma tuje. Tudi prej navedena Strojeva knjiga, za katero biografi omenjajo, da je prevod, ima v naslovu preprosto oznako: »Od Joanesa Stroja«, prav tako knjižica o krstu in birmi: »Od Jerneja Bastiančiča«. Kljub temu da se je trudil za preprost in nazoren jezik, je

bila morda vsebina le pretežka za preproste ljudi, saj edina od opisanih knjižic ni doživela kakega ponatisa ali nove izdaje.

Tretja knjiga, ki je 1783 prišla iz Herbersteinovega kroga, je bil molitvenik Sveta masha inu kershansku premishlvanje sa usak dan is s. pisma. »Od Jurja Gollmayrja« spet ne pove, kolikšna je odvisnost od kake predloge, vendar vsi biografi navajajo, da je to bila knjižica francoskega teologa jenzenistične smeri F.-P. Mésenguyja.²⁶ Čeprav so ti ljubljanski duhovniki znali francosko, bi bilo vendar mogoče, da je bil neposredni vzorec Juriju Gollmayerju nemški prevod molitvenika, ki ga je leto prej izdal tudi pri nas tedaj znani jožefinski pastoralni teolog J. Lauber.²⁷

Jurij *Gollmayer* (1755—1822)²⁸ je s tem molitvenikom mnogo bolj posegel v slovensko vernost kot njegovi sodelavci, saj so ponatise izhajali v rednih presledkih tja do leta 1839, ko je izšla 18. izdaja. S tem molitvenikom se je ukvarjala naša slovstvena zgodovina in ugotovila, da je to popolnoma nov tip molitvenika, ki naj bi spodrinil meniške, zlasti Pohlinove. Res je, da je to pravi liturgični molitvenik, v katerem je Gollmayer prvi pri nas prevedel celotno besedilo latinskih stalnih mašnih molitev, nekaj pa tudi spremenljivih molitev in mašnih beril. Te je izbral (morda pa je bila že predloga taka) iz različnih maš: glavno prošnjo in prošnjo po obhajilu iz maše za 4. nedeljo po Razglašenju, prošnjo nad darovi in berilo iz maše za 2. nedeljo po Razglašenju, evangelij pa je bil takrat za praznik vseh svetnikov.

Poleg berila in evangelija, ki ga je vključil v mašni obred, je objavil še prevod 31 beril in evangelijev, za katere omenja, naj bi jih vernik bral po poljubni izbiri takrat, ko mašnik tiho bere latinsko dnevno berilo oziroma evangelij. S tem je ljudem prišlo v roke nekaj svetopisemskega besedila, spet v skladu s splošnimi načeli dobe, ki se je tudi pri nas trudila, da bi ljudem dala v roke sv. pismo: Japljevi sodelavci so to leto že vneto prevajali biblijo, saj je 1784 izšel že prvi del nove zaveze kot prvi slovenski kato-

²⁶ Exercices de piété tirés de l'Écriture et des prières de l'Église, ki je prvič izšel 1760. Avtor F.-P. Mésenguy (1677—1763) je tudi z drugimi spisi vplival na slovenske duhovnike, kot je ugotavljal F. Ušeničnik v razpravi: Rigorizem naših janzenistov, v: BV 3/1923, 9—10. O Mésenguyju prim. Dictionnaire de spiritualité X (Paris 1980), 1067—1069, kjer beremo opozorilo, da je v naslovu njegovega molitvenika pravilno »prières« (= cerkvenih molitev), ne pa »pères« (= cerkvenih očetov), kot beremo tudi v slovenskih razpravah. Molitvenika nisem mogel dobiti v naših knjižnicah.

²⁷ Andachtsübungen, gezogen aus der hl. Schrift und aus den Gebeten der Kirche. Wien 1782, vsega 7 izdaj do 1791. Prim. P. Hersche, Der Spätjansenismus (gl. op. 1), 239, 324, 413.

²⁸ Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 19), 230; isti, SBL I, 242. F. Simonič, Slovenska bibliografija, Ljubljana 1903—1905, 305 je bil tako prepričan, da je molitvenik samo prevod, da ga je uvrstil pod geslo Mézanguy (tudi ta pisava priimka se pri nas pojavlja).

liški prevod sv. pisma, Gollmayer pa je objavil tudi 10 beril iz stare zaveze. V molitveniku so tudi navodila in molitve za spoved in obhajilo, ki takrat navadno ni bilo vključeno v mašni obred, ko se je obhajal samo mašnik. Zanimive so daljše molitve za Cerkev, papeža, škofa, cesarja in župnika, vendar jih v poznejših izdajah ni več. Svetopisemsko besedilo v molitveniku so tudi sedmeri spokorni psalmi, izmed vseh različnih litanij je Gollmayer ohranil samo liturgično najpomembnejše litanije vseh svetnikov. Na koncu knjižice so še molitve pred sv. Rešnjim telesom, k Materi božji, svetemu zavetniku (patronu) in kratka priprava na smrt.

V prvi izdaji ni nobene pesmi, ker pa je prav ob koncu leta 1783 škof Herberstein v svojem odloku o ureditvi božje službe (po vzorcu dunajskega odloka, ki je kot državni zakon začel veljati za veliko noč 1783) določil, da je treba vsak dan pri glavni maši peti »to naprejpisano pejssem od sv. maše«, je Gollmayerjev molitvenik že v izdaji iz leta 1786 (in poslej v vseh naslednjih) objavil Japljev prevod uradne mašne pesmi: Pred tabo na kolnih, in pesmi pred pridigo: O Jezus, duša moja je žejna slišat te.²⁹ Pozneje so, zlasti v tistih izdajah, ki jih je uredil M. Ravnikar, morda tudi zaradi zahtev vernikov, ki jim sama liturgična pobožnost ni zadoščala, dodajali še nekaj molitev in pesmi.³⁰

Že iz tega skopega pregleda »janzenističnega« molitvenika je vidno, kako potrebna bi bila temeljita vsebinska analiza različnih izdaj,³¹ saj je bila Gollmayerjeva knjižica tja do Baragove Dušne paše (1830) najbrž najbolj razširjena in brana slovenska knjiga.

Četrti duhovnik Herbersteinovega kroga je bil Janez *Debevec* (1758—1871) in je bil tudi komaj novomašnik, ko je po francoski predlogi pripravil knjižico, ki naj bi bila priprava na spoved v duhu nove, strožje pastoralke in moralke: Kratki navuki, regelze inu molitve sa sakrament te pokore,³² in je po letu 1783 izšla še večkrat.

Med teoretično razlago posameznih delov spovedi in med navodila za pravilno prejetje zakramenta je posrečeno vpletel tudi odlomke iz različnih psalmov, posebej pa je natisnil tudi vseh sedem spokornih psalmov z litanijami vseh svetnikov in kratko razlago očenaša, kar pa je bilo samo v prvi izdaji, pozneje je to izpuščal, ker so verniki to imeli na voljo v Gollmayerjevem molitveniku Sveta maša.³³

²⁹ Prim. v op. 17 nav. razprave.

³⁰ Prim. F. Kidrič v SBL III, 47.

³¹ O prvi izdaji je (v primerjavi z drugimi knjižicami te vrste) izjemoma veliko povedal F. Kidrič v SBL I, 230.

³² Prim. F. Kidrič v SBL I, 125—126; isti, *Zgodovina* (gl. op. 19), 242; isti, *Dobrovský* (gl. op. 4), 198.

³³ Iz tega bi bilo mogoče sklepati, da je Debevečeva knjižica izšla še pred Gollmayerjevim molitvenikom, ni pa to nujno. Debevec sam v 3. izd. (1792) na str. 76 omenja, da izpušča psalme, ker so vsem na voljo v molitveniku.

Tudi iz te knjižice si preberimo nekaj značilnih stavkov, iz katerih lahko zaslutimo duha avtorja in prirejevalca (tako od začetka):

I. Stan tiga grešnika inu ostudnost tiga greha. — 1. Ta grešnik, kader on per spovednici pred mašnikam kleči, je en hudodelnik, kater za odpušanje prosi, en bolnik, kater zdravja želi, en mertvi, kater gori ustati oče, en sužni, kater po rešenju zdihvuje. Kaku ponižn more on tedej v sercu biti, kaku pohlevn v svojimu vunajnimu zaderžanju! Ponižaj se, zasramvuj se!

III. Zakrament te pokore, njega goripostava, lastnosti inu potrebnost. — 2. Aku od naše strani nič doli ne gre, se v zakramentu te pokore vse znajde, kar je k naši spravi potrebnu. Per Bogu, kater je taistiga noterpostavil, je usmilenje. Per mašniku, kater le tiga vundeli, je oblast, enimu v resnici spreobernenimu grešniku vse grehe odpustiti. V ti krvi Jezusa Kristusa, katere mi deležni postanemo, je enu ne končnu zasluženje. K zadnimu v timu zakramentu je ena obilna moč inu gnada. Ne bojimo se od božje plati nič, bojimo se pak od naše plati, ter ne opustimo nič, kar je k našimu perpravlanju potrebnu.

IX. Od te odveze, inu tiga odlašanja te odveze. 1. Kaj zaen dobiček pernese ena prenagla, inu čez regelce Jezusa Kristusa inu njegove cerkve dodejljena odveza? Ona je nevarna za te, kateri njo dodejle, ona je nepridna inu tudi prav škodliva za te, kateri njo dosežejo. Nikar ne želi, de bi tebi spovednik zanašal, ampak de bi te ozdravil.

2. Ta odveza se more doli vdariti, ali pak odlašati po naprejpisaniu te cerkve: Pervič. Tim istim, kateri v hudobni navadi žive, se more odveza taku dovgu odlašati, de se oni pobolšajo. V čem si se ti pobolšal, kolku si za pobolšanje sturil? Drugič. Ti isti, kateri se v bližni perložnosti tiga greha znajdejo, inu le to zapustiti zamorejo, ne smejo odvezani biti, dokler to isto ne zapuste. Si ti le tu sturil? ali si ti perpravlen le tu sturiti? Tretjič. Tim istim, kateri v sovraštvu žive, se taku dovgu odveza ne dodeli, de se oni spravjo. Četrtič. Ti isti, kateri ptuje blagu posedejo, ne smejo odvezani biti, dokler oni tu istu nazaj ne dado, aku zamorejo. Nimaš ti nič, kar bi tvoje ne bilu? nisi nobenimu krivico sturil? si ti tu ptuje nazaj dal inu škodo popravil? si ti le tu sturiti serčnu perpravlen? Petič. Ti isti, kateri te dovžnosti vsakiga kristjana ali te posebne svojiga stanu ne vejdo, ne morejo taku dovgu odvezo doseči, dokler se tih istih ne navuče. Vejš ti tu kar moreš vejdi kaker kristjan, kaker gospodar, kaker naprejpostavljen, ali pod karkoli zaenim imenam?

3. De en grešnik to odvezo k pridu prejme, more on resničnu spreobernen biti, inu de ta mašnik to odvezo po pameti dodejli, more on od resnice tiga spreobernenja previžan biti. Kaj zaene znaminja imaš ti, inu zamoreš ti od tvojiga preobernenja dati?

4. Ti se bojiš brez odveze umreti, boj se še tolkajn več, de ne boš ta vuna-
nji vitez tiga spreobnjenja že za samu spreobnjenje deržal.«

Dosedanji teološki raziskovalci slovenskega janzenizma (J. Gruden, p. Regalat Čebulj, F. Ušeničnik)³⁴ so Debevčevo knjižico ocenili predvsem kot izraz pastoralne strogosti: p. Regalat je objavil prvi odstavek, Ušeničnik nekaj stavkov, v katerih Debevec zagovarja spovednikovo strogost, nihče (prav tako tudi ta prispevek z zgoraj izpisanimi odstavki ne) pa se še ni poglobil v celotno vsebino, ki jo zlasti vpleteni svetopisemski stavki (ki sem jih tudi jaz izpustil) osvetljujejo verjetno drugače, kot pa lahko to dosežejo samo iztrgani odstavki.

J. Gruden je po sodobni oceni tretje izdaje Debevčeve knjižice v dunajskih *Annalen der österreichischen Litteratur* naštel kot možni vir za vsebino tri francoske janzenistične knjige: »La conversion du pecheur, le directeur des ames, le maximes pour le sacrement de penitence.«³⁵ F. Kidrič omenja predvsem »Directeur des âmes pénitants«.³⁶

To delo v dveh zvezkih je v pariški izdaji iz 1780 tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani in že zaradi obsežnosti (ok. 950 strani) ne moremo govoriti, da bi Debevčeva knjižica, ki ima samo 83 strani, bila prevod ali posnetek tega dela. Videti pa je, da je obsežnejša razlaga očenaša, prirejena za spokornikovo uporabo in objavljena v tretji izdaji (1792) Debevčeve knjižice, res prevedena iz te knjige, vendar v lepem pomenu »ponašanja«, ker je slog francoske razlage zelo drugačen od slovenskega, čeprav besedilo vsebuje iste misli in celo iste besede. Tudi »La conversion du pecheur« je verjetno pod celotnim naslovom: *L'idée de la conversion du pecheur* (Paris 1733) ohranjena v Semeniški knjižnici, oba dela pa obsegata 550 strani. Tretje, ki jo navaja Gruden, nisem našel, pač pa s podobnim naslovom: *Principes de la pénitence et de la conversion* (Paris 1764). Dva dela te knjige imata 800 strani — menim, da o nobeni izmed treh knjig ni mogoče govoriti kot o neposredni predlogi za Debevčevo knjižico, če pa je znal mlad duhovnik začetnik napraviti posnetek iz takó obsežnih del, bi bila njegova zasluga za slovensko slovstvo še toliko večja, vendar mislim, da je imel pred seboj nekaj majhnega, kar je lahko le prevajal, le da zdaj tega še ne poznamo. Literature te vrste pa je samo v Avstriji zelo veliko, kot priča seznam, ki ga je objavil P. Hersche.³⁷

³⁴ J. Gruden (gl. p. 17), str. 184; p. Regalat Čebulj (gl. op. 6), str. 34; F. Ušeničnik (gl. op. 26), str. 33—34.

³⁵ J. Gruden (gl. op. 17), str. 184 in za njim vsi drugi.

³⁶ F. Kidrič, v op. 32 nav. mesta.

³⁷ Prim. P. Hersche, *Der Spätjansenismus* (gl. op. 1), 408—419. Že F. Ušeničnik, *Rigorizem* (gl. op. 26), 4—10, je na podlagi seznama teoloških knjig, ki jih je 1804 svetoval svojim duhovnikom ljubljanski nadškof Mihael Brigido, preiskal Semeniško knjižnico in ugotovil, da je polna janzenističnih knjig (mnoge so bile last nadškofa samega, druge so kupili za bogoslovce, številne je imel Herbersteinov ravnatelj se-

Že omenjena 3. izdaja Debevčeve knjižice (2. sploh ni znana) je zanimiva tudi zato, ker je v njej objavil dolgo molitev iz besed 118. psalma, premišljevanja božje postave, ki jo je grešnik prekršil. To se je zgodilo osemnajst let pred izidom knjige psalmov v Japljevem sv. pismu in je pomenilo pomembno novost za slovenske vernike.

Opisane knjižice, v katerih so Slovenci pred dvesto leti mogli spoznavati nekatere zakramente krščanskega bogoslužja, pa pomenijo tudi naš stik s tisto vrsto liturgičnega prenovitvenega dela, ki so ga v Franciji opravili v 17. in 18. stoletju, in ga imenujemo novogalikansko liturgijo. Tudi omenjeni Mésenguy je npr. sodeloval pri oblikovanju te liturgije. To delo so v preteklosti ocenjevali zelo različno — od popolnega odklanjanja do pretiranega navdušenja.³⁸ Sedanja pokoncilska liturgična prenova je marsikaj dobrega sprejela tudi iz liturgičnih knjig, ki so jih pripravili francoski škofje v zavesti, da bogoslužje ne sme biti samo centralistično urejeno, ampak da ima pravico tudi do krajevnih posebnosti.³⁹ Predvsem pa je koncil ponovno poudaril povezanost bogoslužja s sv. pismom in izročilom zgodnje cerkve, zahteval pa tudi potrebno poučevanje vernikov — vse to pa je bilo v mislih tudi dobi pred dvesto leti.

Sklep

Ob koncu prispevka, ki bolj kot poglobljena razprava hoče biti pregled tega, kar že vemo o delu svoje preteklosti, in tega, kar je treba še raziskati, še nekaj kritičnih misli o dosedanem študiju janzenističnega obdobja.

Vse raziskovalce je bolj od teh »začetnih« knjižic in njihovih avtorjev zanimalo poznejše slovensko slovstvo, zlasti pridige in knjige za duhovnike, v katerih se je določena teološka usmeritev še stopnjevala. Poudarjanje janzenistične strogosti glede spovedi v spisih sodelavcev škofa Herbersteina in zlasti njegovega naslednika nadškofa Mihaela Brigida, hkrati pa skoraj samo odklonilno vrednotenje jožefinskih liturgičnih reform, ki je bilo splošno veljavno in celo razumljivo pred zadnjim koncilom, je vzrok, da so bila ta dela za teološke raziskovalce manj zanimiva kot za zgodovinarje slovenskega slovstva, ki so v njih cenili predvsem prve poskuse teološkega

menišča F. Schwarzerbach). Ušeničnik pa ni opazil, da je podoben seznam že 1773 objavil škof Karel Herberstein v ljubljanski izdaji tridentinskega katekizma: *Catechismus ex decreto Ss. Concilii Tridentini ad parochos* (uvod). Vablljivo bi bilo na podlagi teh treh seznamov preiskati ne samo Semeniško knjižnico, ampak tudi nekatere še ohranjene stare cerkvene knjižnice pri nas (npr. kapiteljsko v Novem mestu, Glavarjevo v Komendi, nekatere samostanske, in druge).

³⁸ Med mnogimi drugimi pregledi zgodovine liturgije prim. E. Cattaneo, *Il culto cristiano* (gl. op. 16), 409—415.

³⁹ Prim. Ph. Harnoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*. Freiburg-Basel-Wien 1974, 47—48.

pisanja v slovenščini. Zaradi vseh teh razlogov bi bilo treba dobo in delo okrog obeh škofov ponovno temeljito pregledati in oceniti. Na potrebnost takega ponovnega preverjanja že ugotovljenega opozarja tudi že omenjeni P. Hersche.⁴⁰ Vloga t. i. janzenizma v avstrijskih deželah nikakor ni bila ista kot nekaj prej v Franciji ali v Italiji, niti ni bila enaka v vseh obdobjih, zato tudi vseh pričevanj ni mogoče vedno vtakniti pod isto oznako. Tudi ob Hollerwegerjevem pregledu jožefinske bogoslužne reforme⁴¹ bi bilo treba podatke iz naših krajev ponovno pregledati, saj tudi on pravi, da je šele podrobno delo v arhivih odkrilo, kaj se je takrat dogajalo, pa so zgodovinarji navadno ponavljali samo nekaj izoliranih dejstev in to ne vedno najpomembnejših.

Zato naj ta spominski članek reši pozabe nekaj preprostih in na videz neuglednih molitvenikov, ki so nedvomno imeli več bralcev kot učene razprave, predstavljajo pa kamenčke v mozaiku slovenske verske kulture.

Povzetek: Marijan Smolik, Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti

Ob dvestoletnici izida prvega jožefinsko-janzenističnega slovenskega molitvenika Sveta maša in drugih pripomočkov za vzgojo ljudstva k boljšemu razumevanju bogoslužja krsta, birme in pokore, je glavni namen razprave osvežiti spomin na zelo razgibano dobo slovenske cerkvene zgodovine. Osrednja škofovska osebnost, povezana s cesarjem Jožefom II., ljubljanski škof Karel Herberstein, je imel za svoje živo nasprotje istočasnega goriškega nadškofa Rudolfa Edlinga, ki se je moral odpovedati škofovanju na cesarjev pritisk. Škofijski duhovniki na župnijah tedanje Slovenije so se večinoma vključili v Herbersteinova prizadevanja za »razsvetljeno« dušno pastirstvo tudi s pomočjo verskih knjig, hkrati pa je redovna duhovščina vztrajala pri bolj tradicionalnih molitvenikih, ki so izhajali tudi še po 1783 in bili ljudem zelo priljubljeni. Razprava naj bi tudi spodbudila nadaljnje teološko raziskovanje premalo znane dobe naše preteklosti.

Summary: Marijan Smolik, Our Religious Live and Literature Two Hundred Years Ago

This paper has been written at the 200th anniversary of the first Josephinic-Jansenist Slovene prayer-book »Sveta maša« (Holy Mass) and other aids for a better

⁴⁰ Prim. P. Hersche, *Der Spätjansenismus* (gl. op. 1) v uvodu, zlasti 1—14, ko poudarja, kako so novejše raziskave janzenizma v Franciji in Italiji avstrijskim zgodovinarjem neznane. Kaj naj šele velja za naše razmere! Škoda, da F. Glinšek ni mogel nadaljevati razprave: »Nouvelle ecclésiastiques« in naši janzenisti (do 7. avgusta 1782), katere prvi del je objavil v BV 22/1942, 106—137, na koncu omenil tudi glavne podatke za nadaljevanje in zlasti opozoril, da bi bilo treba raziskati tudi zveze naših janzenistov z Italijo. Žal, tudi tega Glinškovega prispevka pozneje skoraj niso upoštevali.

⁴¹ Prim. H. Hollerweger, *Die Reform* (gl. op. 17), 21—22, ko opozarja, koliko so jožefinske reforme posegle v versko življenje tudi naših krajev z ukinitvijo ljudskih pobožnosti in oblik češčenja. Ker se je omejil na sedanje avstrijske dežele, ni prikazal v knjigi vsega tistega, kar bi zanimalo nas, čeprav govori o istih ljudeh in njihovih delih.

popular understanding of baptismal, confirmation and penitential liturgy and it should refresh the memory of a very eventful period of Slovene church history. The central personality was the bishop of Ljubljana Karl Herberstein, connected to the Emperor Joseph II, whereas his antipode Rudolf Edling, the contemporary bishop of Gorica, had to resign owing to the Emperor's pressure. Secular clergy in the parishes of Slovenia mostly joined Herberstein's endeavours for an »enlightened« pastoral work, whereas regular clergy persisted in more traditional prayer-books, which were also published after 1783 and were very popular. The present paper should also stimulate further theological research of this too little known period of our past.

Anton Strle

Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes

»Edina pot k zedinjenju je tista edinost, ki že vedno obstaja, a ni uresničena pri nas, marveč v troedinem Bogu in v Kristusu,« pravi H. U. von Balthasar, eden od največjih današnjih katoliških teologov.¹ Nepri- merno globlje od vsega tistega, kar nas katoličane in pravoslavne, pa tudi evangeličane ločuje, je tisto, kar nas združuje. In to je na prvem mestu prav vera v Jezusa Kristusa kot edinega Odrešenika sveta. Kako se to kaže v zavesti današnje katoliške teologije — to je vprašanje, ki ga ima pred očmi pričujoči referat. Seveda je témo v kratko odmerjenem času mogoče obdelati, ali bolje, nakazati le v nekaterih smereh in pod nekaterimi vidiki. V treh korakih se bomo ustavili najprej pri teologiji tik pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom in na zboru; nato pri pokoncilskih poskusih novega in poglobljenega razlaganja Kristusovega najodločilnejšega odrešenjskega de- janja; končno pri razpravljanjih o človekovem sodelovanju pri dejanski uresnitvi odrešenja.

I. Spet izrazitejša kristocentričnost teologije tik pred 2. vatikanskim koncilom in na koncilu samem

1. Pot teologije k jasnejši kristocentričnosti

Že po prvi, zlasti pa po drugi svetovni vojni se je v katoliški teologiji marsikje poglobila zavest odgovornosti zaradi odpadanja širokih množic od krščanstva. Neredki teologi so začeli uvidevati, da je teologija postala preveč podobna metafiziki, premalo pa je zakoreninjena v sv. pismu, zato pa malo sposobna služiti živemu oznanjevanju. To je bil vzrok, da so ne- kateri prišli do zahteve, naj bi poleg znanstvene teologije nastala še posebna »oznanjevalna« teologija, ki naj bi bila izrazito kristocentrična. Ob živem

¹ H. U. von Balthasar (odslej Balthasar) v predgovoru k J. Corbon-H. U. von Balthasar, *Liturgie aus dem Urquell, Einsiedeln (Johannes) 1981, 10.*

razpravljanju o tem pa je kmalu nastalo skoraj splošno soglasje, da mora »znanstvena« teologija sama v vsem postati bolj kristocentrična, bolj odrešensko-oznanjevalna, bolj zares »scientia salutis«, ne da bi zaradi tega bila manj znanstvena.² Vračanje k virom, se pravi k sv. pismu, k cerkvenim očetom in k liturgiji je iz splošnega življenja v Cerkvi prešlo tudi v teologijo.³ Po času vplivov razsvetljenstva je Kristus spet razločnejše prihajal v središče vseh teoloških razpravljanj, kot luč, ki vse osvetljuje. Za to so se zavzemali zlasti tisti teologi, ki so močnejše prihajali v stik z visokošolsko mladino in sploh z inteligenco. Spoznali so, da je znaten vzrok za nastanek in širjenje ateizma tudi premalo zares krščanska teologija, ki pospešuje pomanjkljivosti v oznanjevanju in tako povzroča, da kristjani svoje življenje vse premalo oblikujejo iz Kristusa. Med temi teologi je bil poleg K. Adama zlasti Romano Guardini, ki je tudi filozof in znamenit pedagog.

R. Guardini je v svoji knjigi *Wesen des Christentums* iz l. 1939 poudarjal: Jedro krščanstva ni sistem resnic ali razlag življenja. Ne gre za abstraktne resnice, temveč za Jezusa. On sam je resnica v osebi — pot, resnica in življenje. Bistvo krščanstva je Jezus iz Nazareta, njegova eksistenca, njegovo delo in usoda. »Oseba Jezusa Kristusa v svoji zgodovinski enkratnosti in veličastvu je kategorija, ki določa bit, dejavnost in nauk krščanstva... Kjer sicer stoji splošni pojem, se tukaj javlja zgodovinska oseba... Ustrežno temu velja tudi za нравno ravnanje: V krščanskem ravnanju stoji na mestu splošne norme zgodovinska Kristusova oseba.«⁴ Krščanska »resnica« nam je dana le kot razodeta v sredniku... Vse v Kristusu pa je odvisno od Očeta, ki v Jezusu sam sebe razodeva. S tem razodevanjem je podano tudi odrešenje, božje kraljestvo in novo stvarjenje.⁵ »Kristjani smo na temelju odrešenja. Odrešenje pa ne pomeni dejanja, katerega učinek bi bilo mogoče ločiti od Kristusove osebe, ki je izvršila odrešenje.«⁶ Že v knjigi *Wesen des Christentums*, nato pa še jasneje v delu *Die Offenbarung* (1940) je Guardini pokazal na neustreznost tistega pojmovanja razodetja, ki se je začelo uveljavljati v dobi razsvetljenstva: kakor da Bog z razodetjem le dodaja nove nauke in resnice ter nova vodila k temu, kar moremo spoznati že z naravnim umovanjem. Guardini je naglasil: Razodetje je po svojem bistvu odrešensko, kristološko in kristocentrično; nikakor ne najprej in prvenstveno doktrinalno.

Podobno umevanje razodetja in v skladu s tem tudi teologije je razvijal M. Schmaus, tako v svojem delu *Wesen des Christentums* (1940) kakor v

² Prim. A. Strle, *Dogmatična teologija v službi človeka*, v: Zbornik razprav teol. fak. v Ljubljani, Lj. 1962, 74—162, tu 130—139, kjer je navedeno več literature.

³ V op. 2 n. d., 84—90, in tam nav. lit.

⁴ R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg (Werkbund) 1939, 68 sl.

⁵ N. d., 31 sl.

⁶ N. d., 41.

svoji obširni dogmatiki. »Bistvo krščanstva je Jezus Kristus,« razodevateelj Boga sploh, »poslednji smisel vsega dogajanja v naravi in zgodovini.«⁷ »Dejansko je Bog stvarstvo že od začetka določil za deležnost pri blaženosti troedinega Boga . . . Odrešensko učlovečenje je poslednja in najsijajnejša beseda, kar jih je Bog izrekel v svet. Vse prejšnje besede, ki jih je Oče govoril v naravnem in nadnaravnem razodetju, so v Kristusu povzete in razjasnjene kakor v končni besedi. Vse so bile govorjene v naravnosti na to končno besedo . . . in bi ostale neizgovorjene, če bi naj ta končna beseda ostala neizgovorjena. To se pravi: Bog bi se ne odločil izgovoriti prejšnje besede, če bi se ne bil odločil, da izgovori to zadnjo Besedo. Tako imajo vse stvari in imamo tudi mi obstoj po Gospodu Jezusu Kristusu in v naravnosti nanj . . . Da sploh bivamo, ima svoj razlog v Kristusu, ker naj eksistiramo le kot takšni, ki so v Kristusu poklicani k odrešenju in posvečenju. On je tisti, od katerega in za katerega vse obstaja. Svet torej navsezadnje nima nikakršnega samostojnega, v samem sebi stoječega, popolnoma avtonomnega reda. Njegov red je dejansko povzet v tisti red, katerega temelj je Kristus.«⁸ »Božji zasnutek stvarstva je kristocentričen . . . Nadnaravno dvignjena narava je bila v stvariteljskem božjem načrtu tisto, kar je Bog najprej hotel, narava je hotena na drugem mestu . . . Bog je svet ustvaril zaradi Kristusa, ne pa Kristusovo človeško naravo zaradi sveta. Ker je vstali in poveljčani Kristus poslednji cilj vsega božjega delovanja in pravzor za poslednji lik človeka in sveta, zato je v svojem stvariteljskem načrtu za prvi predmet hotenja Bog imel ‚novo nebo in novo zemljo‘, katerih središče je poveljčani Kristus . . . Naravo je Bog ustvaril tako rekoč zaradi tega, da bi bila kraj, kamor bi mogel izlivati svoje lastno življenje.«⁹ Kristus je posebej »temelj in merilo človeške eksistence«,¹⁰ tako da le na podlagi njega moremo določiti, kdo je pravzaprav človek. Kristus križani je stalna sodba nad naravo, sodba, ki kliče svetu v spomin, da je narava le to, kar mora v Kristusu umreti in vstati, če naj pride do namena svojega bivanja. Tako tudi »kultura stoji neprestano pod sodbo in blagoslovom Kristusovega križa.«¹¹

Navedeni sta bili izrecno le dve imeni, čeprav bi jih bilo lahko cela vrsta, pri katerih najdemo podobne misli, npr. pri K. Adamu, K. Rahnerju, A. Stolzu in B. Häringu.¹²

V tej luči je treba gledati tudi na znano besedo R. Guardinija kmalu po prvi svetovni vojni: »Cerkev se je prebudila v dušah!« Kolikor se je res

⁷ M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München (M. Hueber) 3—4 1949, 539 in 855.

⁸ N. d., 51 sl.

⁹ N. d., 185 sl.

¹⁰ N. d., 118.

¹¹ N. d., 224 sl.

¹² Prim. v op. 2 n. d., kjer je na str. 134—139 nav. lit.

prebudila, se je samo zato in samo toliko, kolikor se je v dušah prebudil Kristus, npr. v zvezi z bibličnim in liturgičnim gibanjem, iz česar je vzniknila tudi tako imenovana »misterijska teologija« okoli Oda Casela.¹³

To je bilo v nemškem jezikovnem področju.

Podobno je treba reči o teologiji francoskega jezikovnega področja, kjer je bila posebna značilnost vračanje k bibličnim, patrističnim in liturgičnim virom. V zvezi s tem je nastala tudi tako imenovana »nova teologija«. Eden od zastopnikov te, H. de Lubac, je v naslonitvi na cerkvene očete zapisal: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa . . . , bi se odvrnili od nje, in sicer, ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani . . . Če njeno bistvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna. Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa. Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji. Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa . . . Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni ‚razsvetljena luč‘, ki izhaja od Jezusa Kristusa. Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus. Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa. Celo njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«¹⁴ Tudi veliki ekleziozolog in ekumenist Y. Congar ob vsaki priliki kaže, kako bi brez globoke notranje povezave s Kristusom v Cerkvi vse postalo dvomljivo, majavo, prazno in nerodovito. Cerkev je »ecclesia de Trinitate, in Christo, ex hominibus« (od presv. Trojice, v Kristusu, iz ljudi). Zvezni člen — srednik — med troedinim Bogom in ljudmi je Kristus, »Deus de Deo, homo factus ex Maria Virgine« (Bog od Boga, učlovečen iz Marije Device).¹⁵

L. 1951 je H. U. von Balthasar izdal obširno knjigo o K. Barthu. Tukaj K. Bartha, pač največjega protestantskega teologa, sicer v marsičem kritizira. Izraža pa mu veliko priznanje zlasti glede na kristocentričnost, glede na mesto, kakršno daje Kristusu v teologiji in krščanskem življenju. Hkrati Balthasar v obširnem poglavju kaže, kako so posebno še v zadnjem času tudi »najznamenitejši katoliški misleci, vodilni zagovorniki in prvoborci katoliškega duha« prepojeni s podobno kristocentričnostjo kakor K. Barth, če izvzamemo njegova kristomonistična pretiravanja. Naučili so se tega od

¹³ Prim. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, 4. Aufl., hrsg. B. Neunheuser, Regensburg (Pustet) 1960; v Uvodu je oris Caselove teologije; prim. tudi B. Neunheuser, *Mysterientheologie*, v: *Sacr. Mundi III* (1969) 645—649.

¹⁴ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, 188 sl.

¹⁵ B. Mondin, *La ecclesiologia di Yves Congar*, v: *Euntes Docete* 32 (1979) 409—432, tu 411.

patristične in tudi še od visokosholastične teologije.¹⁶ To potrjuje Y. Congar, ko leto po končanem 2. vatikanskem koncilu piše: »Eden od sadov, ki jih je prinesla obnovitev raziskovanja virov, obstaja neutajljivo v tem, da nam je spet spravila v zavest, da je krščanstvo zgodovina . . . Vsa ta zgodovina se steka nasproti cilju, od katerega dobivajo vse njene stopnje luč in smisel. To je eden izmed uvidov, ki so bili v zadnjih petdesetih letih spet pridobljeni . . . Toda celotna zgodovina ima tudi središče: Jezusa Kristusa. V njem je to, na kar čakamo, v počelu in kali že prišlo k nam. Zato sta naše oznanjevanje in naša kateheza spet usmerjeni kristocentrično in odrešenjsko-zgodovinsko. Spet sta našli pot nazaj do duha liturgije, gibljeta se skupaj z liturgijo in krožita okoli ‚Kristusove skrivnosti‘, končno okoli velikonočne skrivnosti, ki sestavlja tako rekoč srce ‚Kristusove skrivnosti‘«. ¹⁷

Posebno izrazita je kristocentričnost pri že omenjenem H. U. von Balthasarju, ki pogosto govori o Kristusu kot središčnem liku razodetja, liku, okoli katerega se vse razvršča in ki je sam tudi bistvena vsebina celotnega razodetja. »To velja absolutno, ker je Kristus edini Sin Boga Očeta . . .« pravi Balthasar še pred koncilom. In nadaljuje: »Karkoli Kristus ustanovi in utemelji, je smiselno le v zvezi z njim; in živo je tisto le, če on to vzdržuje. Cerkev ne bi pripadala niti najmanjša mera sprejemljivosti, če bi jo le za trenutek odmislili od Kristusa in bi gledali nanjo kot na lastni lik. Tudi kot religiozna institucija bi Cerkev ne bila v tem primeru niti najmanj sprejemljiva in verodostojna; kajti njeni zakramenti in k temu spadajoča diakonija — to je nekaj ‚znosnega‘ le kot način ponavzočevanja živega Gospoda. In prav nikakršna sprejemljivost ne bi pripadala Cerkvi, tudi ne kot močnemu zgodovinskemu dejavniku družbenega reda in kulture . . . Nasprotno! V takšnem primeru bi izgubila sleherno verodostojnost. Zato pa so cerkveni očetje luč Cerkve mnogokrat primerjali s svetlobo lune, ki si to svetlobo sposoja od sonca (luna svojo relativnost najrazločnejše kaže s svojimi fazami). Sprejemljivost krščanstva stoji in pade s sprejemljivostjo Kristusa, kar je Cerkev načelno vedno priznavala«. ¹⁸

2. Kristocentričnost 2. vatikanskega koncila

S skopimi potezami očitana usmerjenost teologije je neizbrisen pečat vtisnila tudi 2. vatikanskemu koncilu in njegovim besedilom. Ta koncil

¹⁶ Balthasar, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln (Johannes) 41976, 336 in 371; prim. Balthasar, *Verbum Caro*. *Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln (Johannes) 1960, 284. — Za zelo izrazito kristocentričnost že starejše teologije prim. A. Ušeničnik, *Katoliška načela*, Ljubljana 1937, 77—116.

¹⁷ Y. Congar, *Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten*, v: *Concilium 2* (1966) 3—13, tu 3.

¹⁸ Balthasar, *Herrlichkeit*, Einsiedeln (Johannes) 1961, 445.

je bil sicer predvsem koncil o Cerkvi; vendar ne zaradi Cerkve same, marveč zaradi poslanstva, ki ji ga je dal »Odrešenik človeštva Jezus Kristus«, kakor čisto v začetku pravi papeževo pismo, ki naznanja začetek vesoljnega zbora.¹⁹ V nagovoru, ko je bil odprt cerkveni zbor, papež Janez XXIII. očrtava kot program: Cerkev naj se s pomočjo koncila prenovi; odstrani naj vse, kar ljudem našega časa neupravičeno otežuje ali preprečuje dostop do »studentca žive vode«, do »žarečega središča zgodovine in življenja«, ki je Kristus, s čigar krvjo »so bili odrešeni vsi ljudje«. »Cerkev naj zbere najboljše energije« in si z novo gorečnostjo prizadeva za to, da bi bilo »človeštvo laže deležno veselega odrešenjskega oznanila.«²⁰ Ko je bilo odprto 2. koncilsko zasedanje, pa je rekel Pavel VI.: »Naj na ta zbor ne sije nobena druga luč kakor le beseda našega Gospoda, našega edinega Učenika! Naj nas vodi samo en nagib: želja, da bi mu bili popolnoma zvesti! . . . Koncil želi dati Cerkvi ali pomnožiti v Cerkvi in na Cerkvi tisti sijaj popolnosti in svetosti, ki ga more dati le hoja za Kristusom in mistično zedinjenje z njim po Svetem Duhu . . . Naš začetek je Kristus; naša pot in naš vodnik je Kristus; naše upanje in naš cilj — Kristus!«²¹ Ko je bilo odprto 3. koncilsko zasedanje, pa je isti papež dejal: »Cerkev se ne vdaja zadovoljstvu nad samo seboj, ni neprosojen zaslon [ekran], ni sama sebi namen. Cerkev marveč goreče želi biti vsa Kristusova, vsa v Kristusu in za Kristusa.«²²

Brez pretiravanja lahko rečemo, da koncil ves nauk o Cerkvi postavlja v luč temeljne skrivnosti krščanstva, ki je odrešenje človeštva in vsega stvarstva po Jezusu Kristusu, učlovečenem, križanem in vstalem božjem Sinu. V luč Jezusa Kristusa, edinega Odrešenika sveta, in v povezanost z njim je postavljeno tudi vse drugo: liturgija, vodstvena in učiteljska naloga Cerkve, poslanstvo Cerkve navznoter in navzven. Vso veljavnost in učinkovitost zajema celotno delovanje in življenje Cerkve iz Kristusa kot edinega srednika in Odrešenika. Cerkev je »zakrament« (C 1; 9,2; 48,2,3), »znamenje« (C 1) in »orodje« (C 1; 9,2) ali »organ« (C 8,2) edinega Odrešenika Jezusa Kristusa.²³ Cerkev je »služabnica ljubečega Očetovega načrta« v skrivnosti Jezusa, »Jahvetovega služabnika«. Gre za načrt odrešenja vsega človeštva in vesoljstva, načrt, ki se je razodel in izvršil v veliko-

¹⁹ Papež Janez XXIII., Const. ap. »Humanae salutis«, v: Ss. Oec. Conc. Vat II, Constitutiones-Decreta-Declarationes, Typ. Pol. Vat. 1966, 839—853, tu 839.

²⁰ V op. 19 nav. m., 854—872, tu 856 in 868 sl.

²¹ Pr. t., 895—927, tu 903.

²² Pr. t., 946—966, tu 955.

²³ Več o tem npr. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi (Cittadella ed. 1973, 114—155.

nočnem dogodku učlovečenega božjega Sina, da bi svojo polnost in univerzalnost dosegel po živi povezanosti Svetega Duha in verujočih.²⁴

Ko cerkveni zbor govori o razmerju Cerkve do današnjega sveta, npr. pravi: »Spričo današnjega svetovnega razvoja vsak dan vedno bolj raste število tistih, ki postavljajo ali z novo ostrino občutijo najbolj temeljna vprašanja: Kaj je človek? Kaj je smisel trpljenja, zla, smrti? Vse to so namreč stvari, ki kljub tolikemu napredku obstajajo še dalje. Čemu tiste zmage, dosežene za tako visoko ceno? Kaj more človek prinesiti družbi, kaj od nje pričakovati? Kaj bo prišlo za tem zemeljskim življenjem? — A Cerkev veruje: Kristus, ki je za vse umrl in vstal, podeljuje po svojem Duhu človeku luč in moč, da more odgovoriti na svoj vzvišeni poklic; in nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, v katerem bi mogli biti odrešeni. Prav takó veruje, da v njenem Gospodu in Učeniku najdemo ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine. Cerkev vrh tega zatrjuje, da pod vsemi spremembami obstaja marsikaj takega, kar se ne spreminja; in to ima svoj zadnji temelj v Kristusu, ki je isti včeraj, danes in na veke. Ob luči Kristusa, ki je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, se torej cerkveni zbor namerava obrniti na vse ljudi, da bi osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejšim vprašanjem našega časa« (CS 10,2), — Ob sklepu razmeroma obširnega obravnavanja omenjenih vprašanj pravi koncil v nekakšnem povzetku: »Vse dobro, kar ga more božje ljudstvo v času zemeljskega potovanja izkazati družini človeštva, priteka iz dejstva, da je Cerkev ‚vesoljni zakrament odrešenja‘, ki razodeva in hkrati uresničuje skrivnost božje ljubezni do človeka. — Božja Beseda sama, po kateri je vse ustvarjeno, se je namreč učlovečila, da bi tako kot popolni človek vse ljudi odrešila in povzela v sebi vse stvari. Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih téženj... V njegovem Duhu oživljeni in združeni potujemo nasproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni« (CS 45).

E. Schillebeeckx je zapisal: »Cerkve je na 2. vatikanskem koncilu sama sebe decentralizirala že v nauku, in sicer najprej v smeri h Kristusu. Biti hoče služabnica Kristusu, a zaradi njega in kot njegovo orodje vsemu vernemu in tudi «svetnemu» človeštvu. Zdi se, da se je na koncilu Cerkev spet globlje zavedela tistega, kar bi moralo preiti v zavest vseh udov Cerkve: Ne oznanjamo sebe, ampak Jezusa Kristusa kot Gospoda, sebe pa kot vaše služabnike zaradi Gospoda« (2 Kor 4,5).²⁵

²⁴ Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucariste — Pâque de l'Eglise*, Paris (Cerf) 1964, 83 sl.

²⁵ E. Schillebeeckx, *Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick nach den drei Sitzungsperioden*, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1965, 131—143; prim. tudi A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, v: *BV* 26 (1966):43—78.

Mislim, da se ne oddaljim od teme, navedene v naslovu referata, če omenim tudi sedanjega papeža Janeza Pavla II. Nekdanji profesor moralke Karel Wojtyła je že zgodaj veljal za zelo razgledanega teologa in izvirnega misleca. Ko je prevzel službo Petrovega naslednika, je pri ustoličenju izrekel znane besede: »Ne bojte se sprejeti Kristusa in njegovo gospostvo. Odprite, na stežaj odprite vrata Kristusu! Odprite njegovi odrešujoči moči meje držav, gospodarskih in političnih sistemov, široka področja kulture, omike in napredka. Ne bojte se! Kristus ve, kaj je v človeku. Samo on to ve . . . Samo on ima besede večnega življenja.«²⁶ Posebno pa je prva okrožnica Janeza Pavla II. v celoti posvečena Kristusu kot edinemu in vesoljnemu Odrešeniku. Začenja se z besedami: »Odrešenik človeka Jezus Kristus je središče vesoljstva in zgodovine. K njemu se v tej slovesni uri, ki jo preživljata Cerkev in vsa družina današnjega človeštva, obračata moja misel in moje srce.« Glede svojega delovanja, s katerim hoče izvajati program 2. vatikanskega koncila, pravi Janez Pavel II.: »Edini usmerjevalec mojega duha, edini vodnik razuma, volje in srca mi je Kristus, naš Odrešenik, Odrešenik človeka. Nanj se hočem ozirati, ker je samo v njem, božjem Sinu, odrešenje« (Rh 7,2).²⁷ Kristus je vsa vsebina poslanstva Cerkve, zlasti še danes. »Velika poglobitvena pot Cerkve je Jezus Kristus. On sam je naša pot k Očetu in je tudi pot k vsakemu človeku . . . konkretnemu, zgodovinskemu človeku; in sicer slehernemu, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil« (Rh 13,2,3). »Človek, ki se hoče poznati v globinah . . ., se mora s svojim nemirom, negotovostjo in tudi s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo približati Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako rekoč preiti vanj; mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe« (Rh 10,1).

Ta izrazita kristocentričnost in prepričanost o Kristusu kot edinem in vesoljnem Odrešeniku je živo navzoča tudi v vseh drugih dokumentih Janeza Pavla II. Ob srečanju s Svetom nemške evangeličanske Cerkve 17. 11. 1980 je dejal: »Jezus Kristus je odrešenje nas vseh. On je edini srednik. Njega je Bog postavil kot spravo po veri v njegovi krvi (Rim 3,25). Po njem imamo mir z Bogom (Rim 5,1) in med seboj . . . Veselimo se, da ne odkrivamo le delno soglasje v nekaterih resnicah, temveč soglasje v osrednjih, temeljnih resnicah . . . Oboji moramo biti kolikor mogoče pozorni na to, ne da bi poglobljali jarke, marveč da bi jih premostili . . . Po-

²⁶ A. Bujak-M. Malinski, Janez Pavel II., Koper (Ognjišče) 1982, 141; glej Documentation cath. 1978, 914—916.

²⁷ Janez Pavel II., Redemptor hominis (z dne 4. 3. 1979) — okrajšava Rh; prva št. pomeni člen, druga odstavek znotraj člena (skupno je 22 členov).

klicani smo za priče evangelija, za Kristusove priče. V duhu oznanila je, da o njem skupno pričujemo.²⁸

II. Poskusi nove razlage Kristusovega odrešenja v pokoncilskem času

1. Dvomi glede prvih koncilov in glede nekaterih bibličnih kategorij

Kristocentričnost in misel o Kristusu kot edinem Odrešeniku sveta je v besedilih 2. vatikanskega koncila brez dvoma zelo živa in tako rekoč povsod navzoča. Vendar je neposreden predmet zbora Cerkev in njena prenova. »Prenova (reforma) more«, kakor pripominja Balthasar, »izhajati le iz strastnega boja za samo jedro, zmagovalec pa včasih po milosti dobi v delež novo zgodovinsko podobo.« Tragika pa je nastopila v zvezi z besedo »aggiornamento« (podanašnanje). »Da je cerkveni zbor s svojim aggiornamento hotel pravzaprav reformo, prenovo, to je jasno. Toda začetni nastavek, ki ga je bilo mogoče razumeti napačno, je nehote priklical na dan sile lahkotnosti in breztežnosti, sile, ki bi iz spodnje meje, iz gole človeškosti (humanum), rade napravile novo sredino.« »S podanašnjanjem odpadejo predvsem stare lupine kot nekaj nerabnega; množica začuti, da je bila deležna razumevanja, in olajšano zadihla. Pri prenovi poskočijo cene navzgor: Staro postane težje, zahteve trše; mala čreda, ki naj postane ‚kvas‘, potem ve, da se brezpogojna zastavitev vseh moči še vedno spleča.« Tako je zapisal Balthasar l. 1967.²⁹

Nekaj »sil lahkotnosti, ki bi iz gole človeškosti rade napravile novo sredino«, je prešlo tudi v teološka razpravljanja. Ponekod so začeli postavljati pod vprašaj kristološki nauk prvih koncilov, posebej nicejskega in kalcedonskega, češ da sta sprejela miselne kategorije, ki pomenijo več ali manj »heleniziranje« krščanstva in so za današnje ljudi težko ali povsem nesprejemljive.³⁰ Prišlo je do dvomov glede Kristusove preeksistence, glede ene same, in sicer božje osebe Jezusa Kristusa in podobno. S tem pa je seveda spodkopana verska resnica o sv. Trojici in tudi verski nauk o odrešenju.³¹ Kajti vera, v katero se zaje preišljen in prostovoljen dvom, ni več vera. Pri tem se je večkrat zgodilo in se dogaja, da široka javnost iz te ali one trditve posameznih teologov napravi brez primere hujše stvari, kakor pa

²⁸ Isti v: Cerkveni dokumenti št. 11, Ljubljana 1981, 25 sl.

²⁹ Balthasar, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln (Johannes) 1967, 76.

³⁰ O tem prim. Balthasar itd., Diskussion über Hans Küngs. Christ sin, Mainz (M. Grünewald) 1976, zlasti 60—82; poročilo o tem A. Strle, Če teologija »olajšuje ladjo, ki je na morju zašla v stisko«, v: BV 36 (1976) 541—550; W. Kasper, Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf (Patmos) 13, zelo obširno, A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1979.

³¹ Prim. A. Strle, Vera Cerkve. Dokumenti cerkvenega učiteljstva, Celje (MD) 1977, 123, 140—143.

so bile mišljene ali izrečene. Večkrat je krivo tukaj to, da v oznanjevanju tudi prehitro in nepremišljeno uporabijo še nepreverjena, čeprav samo po sebi potrebna in upravičena teološka razglabljanja. Tako je pred leti pri pastoralnem tečaju na Dunaju eden od predavateljev rekel: »Z neodgovornim in nepremišljenim govorjenjem smo pognali iz Cerkve na sto in sto tisoče ljudi.«

Vsekakor je v diskusijah še jasneje prišlo v zavest, kako tesno je soteriologija povezana s kristologijo. Kristusa ni mogoče imeti za Odrešenika sveta, če ne sprejmemo definicije nicejskega in kalcedonskega koncila, ki vere nista helenizirala, marveč jo ravno hotela obvarovati pred helenizacijo in nista pri tem nikoli pozabljala na bistveno krščansko resnico o odrešenju.³²

Mnogi današnji ljudje imajo težave, ko gre za vprašanje, kako in s čim nas je Kristus odrešil. Glede na to je del pokoncilskega teološkega in religioznega slovstva začel ostro odklanjati ne samo posebno Anzelmovo teorijo o »zadostitvi« (satisfactio), marveč kritizirati tudi biblične izraze in pojme, kakor so »daritev«, »sprava«, »odkup(nina)« in podobno. Ti izrazi — tako pravijo kritiki — so vzeti iz govorice tedanjega časa. Danes jih je treba zamenjati z drugačnimi. Namesto da bi Jezusovo smrt označevali kot »spravno daritev«, naj danes govorimo tem, kaj je Jezus storil za odrešenje. Jezusovo delovanje, pa tudi njegovo smrt, ki da sploh ni bila predmet Jezusovega svobodnega hotenja, naj označujemo kot »osvobajajoče«, kot »osvoboditev«. Misli mnogih drugih je zlasti jasno izrekel H. Kessler v knjigi Erlösung als Befreiung. »Jezus sam« tako trdi Kessler, »svoji smrti ni pripisoval nobene posebne pomembnosti za odrešenje, ki sploh ni odvisno šele od Jezusove smrti, marveč od tega, da se ljudje odpro za tistega Boga, ki jim ga Jezus odkriva kot univerzalno dobrega, in da se dajo hkrati osvoboditi k ustreznemu ravnanju v odnosu do soljudi, skratka, da živijo po veri, ki se uresničuje v ljubezni.«³³ Ko so se z ugovori oglasili tako eksegeti kakor sistematiki, je Kessler previdno preklical svojo trditev, da »Jezus svoje smrti ni razumel kot spravno daritev in ne kot zadostitev in ne kot odkupnino.«³⁴ Vendar se je Kesslerjeva prvotna teza širila še naprej. Na področje kateheze je prenašal Kesslerjevemu podobno gledanje zlasti zelo vplivni avstrijski pedagog A. Höfer. Ta pravi: »Jezus je ‚živel za druge‘, za njihovo svobodo in občestvo, za najdenje prave podobe Boga in za dosego

³² Prim. Mednarodna teološka komisija, Nekatera vprašanja iz kristologije (slov. prevod), v: BV 41 (1981) 87—109, tu 92—95; prim. tudi op. 30.

³³ H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf (Patmos) 1972, zlasti 24 sl., 39—41, 61—71, in večkrat.

³⁴ H. Kessler, Erlösung als Befreiung? Zu einer Kontroverse, v: StdZ 191 (1973) 849—853; isti, Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis, v: StdZ 192 (1974) 3—16.

njihove prihodnosti v Bogu. Ta Jezusova ‚bit za druge‘, ta ‚pro-eksistenca‘ je postala dokončna v njegovi smrti. Tudi Jezusova smrt je imela pomen umiranja za druge, v njihov prid, v njihovo odrešenje. Tudi odrešenjski smisel Jezusove smrti je obstajal v tem, da bi ljudje našli pot do resnične sočlovečnosti in ljubezni, da bi v tem udejanili svojo svobodo in da bi upanje glede svoje neminljive prihodnosti zares postavili na Boga in njegovo kraljestvo.«³⁵ Kar tukaj Höfer trdi, je zelo lepo in resnično, npr. misel glede pro-eksistence.³⁶ A kar — vsaj na tihem — zanika, je v dovolj jasnem nasprotju s sv. pismom nove zaveze in s skrivnostjo sv. evharistije, kakor jo umeva Cerkev od začetka do danes.

2. Poglobitev teologije križa

Ob takšnih pojavih je razumljivo, da je teologija od preučevanja odrešenjske pomembnosti Kristusovega vstajenja spet bolj obrnila pozornost k »pohujšanju križa« (Gal 5, 11). Naj omenimo le nekaj malega.

Kar se tiče Anzelma pravi Balthasar: Njegova ‚klasična‘ teorija o odrešenju kot zadostitvi je mnogo subtilnejša, kakor pa ve večina tistih, ki polemizirajo zoper njo. Anzelm zelo natančno vidi, da delo sprave oziroma zadostitve ne izhaja od razžaljeno-jeznega Boga-Očeta, ki bi nekako egoistično-slavohlepno žrtvoval svojega Sina za ponovno vzpostavitev svoje časti; tu je namreč na delu čista božja ljubezen, tako Očetova kakor Sinova.«³⁷ V dogodku križa se tudi po Anzelmovem gledanju uveljavlja božja ljubezen, šele na drugem mestu božja pravičnost. Gre za obnovev kršenega reda v človeku in svetu v smislu Irenejevega stavka: Božja slava je živi človek! Popraviti more ta red le nekdo, ki ni podrejen postavi smrti, kateri so zapadli grešniki, in ki mu z druge strani pripada takšno dostojanstvo, da njegova smrt odtehta celotno krivdo vsega človeštva. Poleg tega ta božja pravičnost ni takšna, da bi jo smeli označevati kot »kaznujočo«. Bog Jezusa ne kaznuje, kakor so to mislili tudi neredki katoliški teologi že pred Lutrom, še bolj pa Luter in tisti, ki so se njega držali. Oče »naloži« svojemu Sinu trpljenje namesto grešnikom, ki bi sicer morali trpeti pogubljenje. A pri tem svojega Sina ne neha ljubiti, marveč mu s tem še posebno izkaže svojo ljubezen.³⁸ Tudi ni tukaj zožitve bibličnih temeljev na juridični sistem. Anzelm dejansko ne misli tako ozko, kakor domnevajo njegovi da-

³⁵ A. Höfer, Was heisst »Erlösung«? Theorie und 15 Katechesen, Salzburg 1970, 52 sl., nav. B. Wenisch, Erlösung durch das Kreuz, v: H. Pfeil (Hrsg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit II, Aschaffenburg (P. Pattloch) 1977, 242—260, tu 246.

³⁶ Prim. Mednarodna teol. kom., v op. 32 nav. m., 98 sl.

³⁷ H. U. von Balthasar, Crucifixus etiam pro nobis, v: Internationale katholische Zeitschrift (odslej IkZ) 9 (1980) 26—35, tu 33.

³⁸ H. U. von Balthasar, Kennt uns Jesus — kennen wir ihn?, Freiburg (Herder) 1980, 52.

našnji kritiki, čeprav nikakor ne bomo rekli, da njegova misel ni potrebna spopolnitve. Vsekakor danes mnogi protestanti brez pomislekov uporabljajo Anzelmovo misel o Jezusovem spravno-zadostilnem »namestništvu« (Stellvertretung), ki bi se ji danes marsikateri katoličani radi izognili.³⁹

Zoper spotikanje nad označevanjem Kristusove smrti kot »daritve«, češ da je to ostanek antične religije in se je treba temu danes odpovedati, pravi Balthasar: »Nikar se umetno ne spotikajmo nad to besedo, npr. zaradi tega, ker danes ne darujemo več nikakršnih živalskih ali rastlinskih žrtev, kakor so to delali Judje in pogani ob Jezusovem času in v času novozaveznih pisateljev. Izhajati moramo le iz tega, da je dejanje, s katerim je Sin božji žrtvoval sam sebe, edina resnična, zadostna in večno trajajoča daritev, tista daritev, ki je, kakor kaže pismo Hebrejcem, Bogu darovana enkrat za vselej in se torej daruje tudi za danes; in vsi smo vanjo pritegnjeni, a tako, da moramo tudi mi sami sebe skupaj z njo pritegniti v mišljenje in izvršitev te daritve. Tukaj ni nič takega, kar bi bilo treba demitologizirati.«⁴⁰

Kristusova daritev na križu je »oblika tiste ljubezni do človeka, ki je človeka v celoti sprejela in se je zato spustila tudi v njegovo krivdo, v njegovo smrt. Tako je postala ‚daritev‘. Kot ljubezen brez meja, ki človeka, izgubljeno ovco, sprejme na rame in ga skoz noč njegovega greha ponese nazaj k Očetu. Od tedaj naprej obstaja nova vrsta trpljenja: *trpljenje ne kot prekletstvo, marveč kot ljubezen*, ki preoblikuje svet.«⁴¹ Božja ljubezen si je v Kristusu na križu privzela obliko najgloblje pokorščine, da bi človekova pokorščina dobila obliko ljubezni in se tako osvobodila v brezmejno prostost troedine, večno osrečujoče božje Ljubezni.⁴²

Kratkovidna človeška modrost bi modrost križa rada izpraznila. Zdi se ji, da bi Bog moral kratko in malo amnestirati človeštvo v njegovi krivdi; tako bi se pri odrešenju uveljavljala samo »čista« ljubezen, nikakor pa ne tudi pravičnost. Dejansko pa se neprimerno veličastneje pokaže božja ljubezen prav v Jezusovem zadostilno-spravnem trpljenju zaradi naših grehov, v naš prid in na našem mestu. H. Schlier pravi: »Bog grehov ni pozabil, ni jih spregledal, ni jih omalovaževal, da bi se sploh ne zmenil zanje; prišli so v svoji hudobiji do uveljavitve v tem Jezusu Kristusu, ki izvršuje spravo. Bog ni grehom preprosto odvzel njihove smrtne moči njihove izoblikovanosti v smrti — kajti v tem primeru bi uničil svojo lastno pravičnost. Grehi so povzročili smrt, a Bog je v svojem Sinu sprejel nase smrt in tako v ljubečem sprejemu in prenašanju izpolnil svojo pravičnost ter dal,

³⁹ Balthasar, Theodramatik Bd. II/2, Einsiedeln (Johannes) 106—109.

⁴⁰ Balthasar, v op. 38 n. d., 61; prim. W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz (M. Grünewald) ⁸1982, 313.

⁴¹ J. Ratzinger, Der Gott Jesu Christi, München (Kösel) 45 sl.

⁴² Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln (Johannes) ²1972, 20—24, 40, 80 sl., isti, Herrlichkeit III/2/2, Einsiedeln (Johannes) 1969, 224 sl.

da je zasijala vsemu svetu.«⁴³ Z vidikom pravičnosti, ki sodi v Jezusu Kristusu, je neločljivo povezan še močnejši motiv ljubezni. Saj je Bog tisti, ki stori, da njegov Sin na našem mestu izpolni vso pravičnost. To, kar ima najljubšega, daje »svetu« v njegovem »svraštvu nasproti Bogu« (Rim 8, 7), da bi rešil svet. Motiv ljubezni sicer ne odpravi kratko malo motiva pravičnosti, pač pa ga preseže s svojo totalno izpolnitvijo. »Takó — in ne v vse razumevajoči, vse odpuščajoči humaniteti, ki greha in njegove moči, se pravi smrti, ne jemlje resno — tako je Bog spravil svet s seboj, spravil tako rekoč s krvjo in solzami konkretne predanosti tega Sina, tega svojega Jaza v drugem Ti.«⁴⁴

Balthasar pripominja: »Da je Jezus na križu odvezel greh sveta, to je veri nekaj domačega: Krivde ni mogoče preprosto odpihniti stran, treba je zanj zadostiti, biti mora raztopljen v bolečino kesanja in priznanja. Za to imamo vnaprejšnje razumevanje, čeprav tisto, kar se dogaja na križu . . . , ostane neskončno skrivnostno in more biti le predmet vere.«⁴⁵

Nemalo danes razpravljajo o križu kot trinitaričnem dogodku.⁴⁶ »Trinitarična skrivnost se prevaja v svetu v skrivnost križa. Tam je rodovitnost, iz katere prihaja Sveti Duh.«⁴⁷ Do veljave prihaja zelo močno »teologija križa.«⁴⁹ To polagoma začenja bolj razločno odmevati tudi v cerkvenem navzoča razsežnost.⁴⁸ Izvedenec za misiologijo A. M. Henry pripominja: »Nismo kakor ljudje knjige, marveč ljudje, ki jih prevzema Kristusov križ in njegov Duh . . . Ko smo tako zelo naglašali besedo, ki razglaša vstajenje — ločeno od križa —, se moramo znova naučiti teologije poveličanega življenju. Kardinal A. Bengsch npr. je v tem duhu napisal knjigo Kirche ohne Kreuz?, v kateri pravi ob koncu: »Prepričani smo lahko o naslednjem: Kjer je črtan križ, kjer o Križanem in o hoji za Križanim molče, tam ni

⁴³ H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg (Herder) 1978, 160.

⁴⁴ H. Schlier, n. d., 161; prim. Balthasar, Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln (Johannes) 1975, 24—28; Balthasar, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln (Johannes) 1960, 55 sl.

⁴⁵ Balthasar, Katholisch, 24.

⁴⁶ Prim. Balthasar, v: Feiner-Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln (Benzinger) 1969, 223—226, in večkrat; G. Marchesi, La cristologia di Hans Urs von Balthasar, Roma (Univ. Gregoriana) 1977, 172—176, 254—257, 357—374; J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München (E. Wewel) 1973, 109—111.

⁴⁷ J. Ratzinger, v op. 41 n. d., 90 sl.

križa«, ne morda toliko kot posebno poglavje, marveč bolj kot povsod

⁴⁸ Prim. M. Flick-Z. Alszeghy, Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica, Brescia (Queriana) 1978; A. Štrukelj, Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri H. U. von Balthasarju, Ljubljana 1981, zlasti 15—19.

⁴⁹ A. M. Henry, Pour une théologie de la mission, v: Catholicisme IX (1980) 335—351, tu 340.

Kristusove resnice, pa naj se drugače kar cedimo od pobožnosti.«⁵⁰ Balthasar ironično pripominja: »Nikar naj se ne vdajajmo novemu triumfalizmu, potem ko je stari postal nehôden. Naj ne mislimo, da bomo zdaj, ko so vranci svete inkvizicije, svetega oficija odpravljeni, mogli vkorakati v nebeški Jeruzalem ob mahanju s palmami na krotkem osliču evolucije.«⁵¹

III. Človekovo sodelovanje pri uresničitvi odrešenja

Mnogi naši sodobniki mislijo, da vera v Kristusovo odrešenje napravlja ljudi pasivne, brez dejavne zavzetosti in brez poleta, ko bi bilo treba odpravljati krivice in neenakost v svetu in graditi bolj človeški družbeni red.⁵² Če ni izključeno, marveč je večkrat tudi res, da mi kristjani sami dajemo povod za takšne predsodke in zgrešene misli o krščanskem odrešenjskem oznanilu, ni tega kriv evangelijski, marveč naše oddaljevanje od njega in prilaganje takemu svetu (prim. Rim 12, 2), ki »ves tiči v zlu« (1 Jan 5, 9) ter usužnjuje. Če naj to spoznamo, je treba upreti svoj pogled na zares uspele kristjane, tj. na svetnike, ki so »najpomembnejši komentar k evangelijski«,⁵³ kakor poleg Balthasarja poudarjajo tudi drugi teologi.⁵⁴

1. Človekovo sodelovanje

Kristusovo odrešenjsko delo bistveno spada v skrivnost zaveze Boga s človeštvom, tiste zaveze, ki jo navdihuje troedina božja ljubezen. Zaveza pa bistveno temelji na načelu človekovega sodelovanja. Pobuda izhaja od Boga, ki človeka napravlja za partnerja zaveze. Če se v Kristusovem križu razodeva neskončna božja ljubezen, tedaj je tudi gotovo, da bi tej ljubezni manjkalo nekaj bistvenega, če bi nas ne klicala k sodelovanju pri delu odrešenja. Ljubezen prebuja razvoj osebe drugega, ko ga vabi k sodelovanju.⁵⁵ V spravno-zadostilnem dejanju je Kristus zavzel naše mesto pred

⁵⁰ A. Kard. Bengsch, *Kirche ohne Kreuz?*, Berlin (Morus) 1970. Bolj na teologijo se ozira knjiga, ki prav tako ali še bolj naglašá potrebnost upoštevanja Kristusovega križa, s katerim mora biti zaznamovano življenje kristjana in celotne Cerkve: Card. G. Siri, *Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo*, Roma (Ed. della Fraternità della SS. Vergine Maria) 1980; izšla je tudi v francoščini (pri Téqui, Paris).

⁵¹ Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln (Johannes)* 1967, 116.

⁵² Prim. Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris (Cerf) 1974, 151.

⁵³ Balthasar, *Zugänge zu Jesus Christus*, v: J. Sauer (Hrsg.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg (Herder) 1977, 9—25, tu 21.

⁵⁴ Prim. W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten, Würzburg (J. W. Naumann)* 1976.

⁵⁵ Prim. J. Galot, *Gesù Liberatore*, Firenze (Libr. Ed. Fior.) 1978, 299: »Kristus se je postavil na naše mesto v daritvi samo zato, da bi nas napravil sposobne za soudeležnost pri njej. Namestništvo nas torej ne oprášča sodelovanja pri odrešenju,

Očetom, da bi nas pritegnil v dinamiko svoje daritve, svoje »pro-eksis-
tence«, ki je na križu dosegla svoj višek in se nadaljuje zakramen-
talno v evharistiji. Ko Kristus priobčuje posameznemu človeku sad svoje
daritve, razširja nanje zavezo, pri kateri naj vsakdo s svobodnim sode-
lovanjem daje svoj osebni prispevek in naj pridružuje Kristusovi daritvi
daritev svojega življenja kot »pravičnik«, to je kot grešnik, ki so mu bili
grehu odpuščeni in je sprejel vase božjo svetost.⁵⁶

Balthasar je del svoje vélike teološke trilogije naslovil kot Theodrama-
tik, ki sama obsega celih 2000 strani. V veliki odrešenjski božji drami
nastopajo »osebe v Kristusu«, dejavne, ne zgolj pasivne osebe.⁵⁷ Soteriolo-
gija ni monološka, v njej ne nastopa »solus Deus«, »solus Christus«, »sola
gratia Spiritus Sancti« — tudi človeku resnično pripada bit in dejavnost,
čeprav v vsakem trenutku brez ostanka vse prejema od troedinega Boga.
Soteriologija je »dramatična soteriologija«. Po Kristusu kot Odrešeniku
Bog »ne le igra pred nami igro svoje večne ljubezni, marveč napravlja nas
ljudi za soigralce te večne ljubezni; saj je, kakor pravi sv. Pavel, po njegovem
Duhu razlita njegova ljubezen v naša srca, in po Janezovi trditvi nihče ne
more reči, da pozna Boga, kdor nima njegove ljubezni in ne živi iz nje...«⁵⁸

S Kristusovim odrešenjem pridobljeno delovanje božje milosti in člo-
veška svoboda se ne izključujeta. Nasprotno: Bog je temelj človeške svo-
bode, posebej še kot Odrešenik. Iz svobodne ljubezni vzpostavlja Bog člo-
veka svobodnega: kot stvarnik podarja človeku samostojno, njemu lastno
svobodo; kot odrešenik to po padcu okrnjeno svobodo osvobaja za novo,
pristno odrešenjsko dejavnost, tako da je odrešenje za človeka hkrati dar
in naloga, ki naj jo izpolnjuje v odrešenjski zgodovini.⁵⁹

2. »Teologija osvoboditve« in »politična teologija«

V tej zvezi naj bosta vsaj omenjeni »teologija osvoboditve« in »politič-
na teologija«, ki kljub nekaterim resnim vprašljivostim vendarle nista le
zabloda ali pa vsaj brez vsake zaresne zveze s Kristusom Odrešenikom sveta.

marveč ima za svoj cilj nekaj čisto nasprotnega in vključuje zahtevo po sodelova-
nju... Kristus je zavzel naše mesto pred Očetom v zadostitvi z namenom, da potegne
človeštvo v gibanje svoje daritve... Odrešenik poziva kristjane, naj se dajo »križati
skupaj z njim« (Gal 2, 19; Rim 6,6).

⁵⁶ Prim. J. Galot, *Cristo e l'uomo nel mondo e nella storia*, v: *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 6—11 ottobre 1980, Roma (Urbaniana Univ. Press) 1981, 183—201, tu 198.

⁵⁷ Balthasar, *Theodramatik. I. Prolegomena, Einsiedeln (Johannes) 1973; Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*, pr. t. 1976; *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus*, pr. t. 1978; *Theodramatik. III. Die Handlung*, pr. t. 1980.

⁵⁸ Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg (Herder) 113; prim. tudi 152, 160, 249ss., 257.

⁵⁹ G. Kraus, *Neue Perspektiven in der Prädestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems*, v: *Catholica* 36 (1982) 115—129, tu 122 ss.

Gotovo je, da evanglij obljublja dokončno odrešenje sveta in ne le posameznega človeka. Ta obljuba je v nečem tudi naloga in pobuda za to, da bi spreminjali in izboljševali strukture sveta in s tem pogoje človeškega življenja. Tisto božje kraljestvo, ki ga oznanja Jezus in je z njim že tukaj, pomeni za ljudi osvoboditev od greha in moči zla, od družbenih prisil in zasužnjujočega spolnjevanja postave, ne nazadnje tudi osvoboditev od skrbi za lastni jaz, osvoboditev k svobodi za Boga in za bližnjega. Po Pavlovem pojmovanju je mogoče videti v svobodi »povzetek odrešenja sploh.«⁶⁰ To danes celotna teologija večinoma spet močneje upošteva. J. Galot npr. je v knjigi iz l. 1965 obravnaval nauk o odrešenju pod naslovom Skrivnost zaveze,⁶¹ l. 1978 pa pod naslovom Jezus Osvoboditelj. Znani moralist B. Häring je prvotno svojo obširno moralko imenoval Kristusova postava, zdaj pa, četrto stoletja pozneje, ji je dal naslov Svobodni v Kristusu.⁶² — Seveda pa omejenjena avtorja ne spadata k zastopnikom »teologije osvoboditve«. Ta se je na široko razmahnila najprej in predvsem v Južni Ameriki, kjer nastopa zdaj že tako imenovana »druga generacija« takšne teologije, bolj trezna in vredna upoštevanja.⁶³

Podobni smeri pravijo v Evropi v pridružitvi J. B. Metzju »politična teologija«. Zoper privatiziranje, individualiziranje in pomeščanje vere, kar se je razširilo zlasti začevši z razsvetljenstvom, poudarja politična teologija odgovornost Cerkve in posameznih kristjanov za družbo, javnost in svet. Biti hoče korektiv k takšni teologiji, ki se je spraševala le o hrepenenju posameznega človeka po odrešenju, kakor da bi to ne imelo nobene zveze s človeškimi okoliščinami med soljudmi in v družbenih strukturah. »Politična teologija« nikakor noče tirati teologijo ali Cerkev v neposredno politiko.⁶⁴ Pač pa npr. poudarja, da krščanska eshatologija ni eshatologija zgolj pasivnega pričakovanja, ki gleda na svet »kakor na neke vrste že dogotovljeno čakalnico, v kateri bi brezdelno in z dolgočasno posedali, dokler se ne odpro vrata za vstop v božjo govorilnico.«⁶⁵

⁶⁰ Prim. G. Greshake, Glück und Heil, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9 (Enzyklopedische Bibliothek in 30 Teilb.), Freiburg (Herder) 1981, 101—146, tu 108 sl.

⁶¹ J. Galot, La Rédemption — Mystère d'Alliance, Paris-Bruges (Desclée de Br.) 1965.

⁶² B. Häring, Frei in Christus, Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I—III, Freiburg (Herder) 1979-1981 (skupaj obsegajo 3 zvezki 1500 strani).

⁶³ Prim. L. Boff, Die Anliegen der Befreiungstheologie, v: J. Pfammatter (Hrsg.), Theologische Berichte 8, Zürich (Benzinger) 1979, 71—103; H. Zweifelhofer, Gelebter Glaube in Lateinamerika. Wurzeln und Entwicklungen der Theologie der Befreiung, v: Herder-Korrespondenz 36 (1982) 389—393.

⁶⁴ Prim. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz (M. Grünewald) 1977; čisto kratek prikaz je v: K. Rahner-H. Vorgrimler, Kl. Theol. Wörterbuch, Freiburg (Herder) 1980, 337 sl.

V »politični teologiji« in v njej podobnih smereh so sicer navzoče nekatere take točke, ki jih ni mogoče sprejeti ali so vsaj vprašljive;⁶⁶ vendar tudi te smeri enoumno priznavajo Jezusa Kristusa in osvetlujejo nekatere pomembne, marsikdaj in marsikje preveč zanemarjene vidike evangelija.

* * *

Naš bežni pregled današnje katoliške teologije glede na resnico o Kristusu kot edinem Odrešeniku sveta je mogoče zajeti v naslove treh Balthasarjevih knjig: Vrnitev k središču,⁶⁷ Verodostojna je samo (križana) Ljubezen,⁶⁸ Živeti v božjem angažmaju.⁶⁹ V najboljših prizadevanjih katoliške teologije danes je opaziti prav to troje: 1. Izrazita vrnitev k središču, h Kristusu; 2. poglobljena zavest, da je absolutno verodostojna in resnično odrešujoča samo tista božja Ljubezen, ki sije iz temine Kristusovega križa, obsijanega z vstajenjem; 3. vse večji čut odgovornosti za tisti »svet«, za katerega se je v Kristusu zavzel troedini Bog. Zdi se, da je prav to troje dalo svoj pečat prizadevanjem nekdanjega profesorja teologije, sedaj prvega slovanskega papeža Janeza Pavla II. Nastopno okrožnico Pavla VI., Ecclesiam suam, je pri Janezu Pavlu zamenjala nastopna okrožnica Redemptor hominis. Dalje je pri sedanjem papežu tako rekoč vsepovsod navzoča posebej teologija križa, na kar opozarja že križ v papeževem grbu.⁷⁰ Končno ni mogoče spregledati njegovega vnetega zavzemanja za svet, za pravice človeka, vsakega človeka — a to vedno v naslonitvi na božji odrešenjski angažma.⁷¹

Za sklep naj bo omenjena knjiga Cordula oder der Ernstfall iz l. 1967, v nji Balthasar ostro kritizira nekatere nevarne pojave v katoliški teologiji. Teologu zastavlja vprašanje: »Ali si pripravljen umreti za Kristusa?« (81).

⁶⁵ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz (M. Grünewald) 1973, 86.

⁶⁶ O tem je natančno in obširno razpravljala Mednarodna teološka komisija in izdala nato skupne teze »De promotione humana et salute christiana«. V slov. prev. so teze pod naslovom »O napredku človeka in krščanskem odrešenju« izšla v: BV 37 (1977), 344—356.

⁶⁷ Balthasar, Retour au centre, Paris (Desclée de Br.) 1971; v nemščini isto delo: Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München (Kösel) 1969.

⁶⁸ Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln (Johannes) ³1966.

⁶⁹ Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln (Johannes) ²1972.

⁷⁰ Na to kaže na svoj način že beseda »križ«, ki nastopa v »Redemptor hominis« vsaj 17-krat, v »Dives in misericordia« 37-krat, razen tega pa v obeh okrožnicah zelo pogosto tudi izraz »križani (in vstali)« Kristus — in sicer oboje večkrat v zvezi z zelo bogato in zgoščeno vsebino. Celó v okr. »O človeškem delu« stoji v sklepnem členu »križ« kar 10-krat. Pri tem seveda niti od daleč ne gre za nekakšen »dolorizem«, nasprotno — čeprav je navzoča velika resnoba, skladna z globokim realizmom skrivnosti Boga in človeka. Gre za skrivnost ljubezni (»Ljubezen« stoji v Rh nad 50-krat).

⁷¹ Prim. B. Häring, v: Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika »Redemptor Hominis« Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring CSsR, Freiburg (Herder) 1979, 113—140.

In Balthasar izreka trditev, ki se nam bo morda v prvem hipu zdela strašno pretirana, a bomo ob resnem premisleku pač morali priznati, da drži: »Položaj Cerkve danes je krvavo resen!« (130).

Danes po petnajstih letih, so se razmere sicer v marsičem preokrenile.⁷² Vendar pa brez vdajanja črnogledju in obupanosti še vedno lahko utemeljeno ponovimo: »Položaj Cerkve, položaj katoliške teologije, položaj krščanstva sploh, položaj vsega sveta danes je krvavo resen!« Vero v Jezusa Kristusa, edinega Odrešenika sveta, izpovedujemo — in morali bi jo oznanjati z besedo in življenjem vsem ljudem. Kot teologi bi morali po svoje prispevati prav k temu. V resnici pa tolikokrat zapravljamo čas in moči za medsebojne prepire in si nakopavamo usodno sokrivdo, da se ljudje trumoma vdajajo dvojnemu zlu, ko zapuščajo »studeneč žive vode« in si namesto tega »kopljejo kapnice, razpokane vodnjake, ki ne morejo držati vode« (Jer 2, 13).

Ta naša »razdeljenost čisto gotovo nasprotuje Kristusovi volji, je svetu v pohujšanje in v škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu« (2 Vat. E 1). Zato pa je brez vsakega dvoma ena od najbolj perečih nalog vseh nas kristjanov ta, da za odpravo te razdeljenosti storimo vse, kar je v naši moči. In to je naloga, ki postaja vsak dan bolj pereča.

Povzetek: Anton Strle, Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes

Po prvi svetovni vojni je pri R. Guardiniju in neredkih drugih vodilnih katoliških teologih znova nastopila izrazitejša kristocentričnost v teologiji, kar je nato vplivalo več ali manj na celotno teologijo in na življenje Cerkve ter našlo močan odmev v besedilih 2. vatikanskega koncila. V pokoncilskem času je kristologija skupaj z naukom o odrešenju prišla v tokove živega razpravljanja. Če je v nekaterih primerih prišlo do pojavov, ki bi mogli postaviti pod vprašaj identiteto krščanstva in Cerkve, je z druge strani nastopila poglobitev. Tudi v pojavu »politične« in »osvoboditvene« teologije ni vse samo negativno. — Razprava je bila uporabljena kot referat na ekumenskem simpoziju v Zagrebu, od 28. do 30. sept. 1982.

Summary: Anton Strle, Jesus Christ as the Only Saviour in Contemporary Catholic Theology

After World War I R. Guardini and many other leading Catholic theologians showed more explicit christocentricity in theology, which has influenced all theology

⁷² Prim. W. Kasper, *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz (M. Grünewald) 1978; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg (Pustet) 1981. — Glede kristologije prim. P. B. de Margerie, *Réflexions sur les tendances actuelles en christologie*, v: *Divinitas* 26 (1982) 162—170; in pa W. Kasper (Hrsg.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf (Patmos) 1980.

and church life and found a strong echo in the documents of Vatican II. In the time after the Second Vatican Council christology and soteriology have been the subject of a lively discussion. Though sometimes the identity of Christianity and of the Church have been questioned, the discussion has also brought about a deepening of understanding. The phenomenon of political theology and theology of liberation is not to be considered only negative either. — This paper was read at the Ecumenical Symposium in Zagreb, 28 to 30 September 1982.

Božja pravičnost v Izaijevi knjigi

Izaijeva knjiga je glede pojmovanja božje pravičnosti izrednega pomena. Ta tema se v njej pojavlja nenavadno pogosto. Številčno jo presega samo še Knjiga psalmov. Posebno preseneča, da je večina mest zastopanih v pogl. 40—66. Kontekst je v glavnem podoben. Zato navadno ni težko ugotoviti osnovnega pomena. Neredko določitev pomena močno olajšajo sinonimi in antonimi. Kljub temu se mnenja razlagalcev včasih močno razhajajo. Razlogi so očitni. Le malokdo upošteva specifični ožji in širši kontekst posameznih mest. Literarna zgradba besedil pa razlagalce najmanj zanima.

Za presojanje zgodovine interpretacije sta posebnega pomena najstarejša prevoda, septuaginta in targum.¹ Septuaginta je pogojevala pisanje nove zaveze in razlago grških, a neredko tudi latinskih cerkvenih očetov. Targum pa je večini judovskih razlagalcev rabil za vodilo. V obeh prevodih je

¹ Gl. J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (Alttestamentliche Abhandlungen 12/3; Münster i. W.: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung, 1934); I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems* (Leiden: E. J. Brill, 1948); J. W. Olley, 'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah. *A Contextual Study* (Soc. of Bibl. Lit. Sept. and Cogn. Stud. Ser. 8; Missoula, Montana: Scholars Press, 1979); isti »The Translator of the Septuagint of Isaiah and 'Righteousness'«, *Bull. Intern. Org. Septuagint* 13 (1980) 58—74; J. F. Stenning (ed.), *The Targum of Isaiah. Edited with a Translation* (Oxford: Clarendon, 1949); E. R. Rowlands, »The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah«, *Vetus Testamentum* 9 (1959) 178—81; Y. Komlosch, »The Aramaic Translation of the Book of Isaiah as a Commentary« (v hebr.), *Fourth World Congress of Jewish Studies*, I (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1967) 75—78; isti. »Exegetical Methods of the Targum of Isaias« (v hebr.), *Sepher S. Yeivin. Biblical, Archaeological, Linguistic and Historical Studies Presented to S. Yeivin on his 70th Birthday* (Kitvei ha-hevrah le-heqer ha-miqra' be-Yisra'el 20; ed. S. Abramsky in drugi; Jerusalem: Kiryat-Sepher, 1970) 289—302; K. Koch, »Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum«, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann* (ed. J. Friedrich — W. Pöhlmann — P. Stuhlmacher; Tübingen/Göttingen: J. C. B. Mohr/Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 245—67; H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 28—39* (Biblischer Kommentar X/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982) 1517-23: »Der hebräische Text und die Versionen«.

Izaijeva knjiga mestoma zelo svobodno prevedena. V takšnih primerih je navadno jasno razvidno, kako je prevajalec razumel pojem pravičnosti.

Komentatorji ta pojem obravnavajo z zelo različno izčrpnostjo.² V judovski eksegezi, ki je na splošno zelo kratka, se razlagalci mnogokrat sploh ne dotaknejo tega pojma. Med cerkvenimi očeti pa ga predvsem sv. Ciril in Hieronim včasih zelo jasno opredelita in dokaj izčrpno razložita. Med srednjeveškimi komentatorji ga Albert Veliki zelo pogosto jasno opredeli. Nasprotno preseneča Tomaž Akvinski, ker pojma sploh ne razlaga. Luter in Calvin mu spet posvečata izredno pozornost. Calvin pomeni posebno presenečenje, saj je med vsemi razlagalci v opredelitvi in razlagi tega pojma na splošno najbolj neposreden in jasen.

Namen pričujoče študije je dvojen. V prvi vrsti hoče ugotoviti izviren hebrejski pomen pojma v okviru vsakokratnega konteksta.³ Drugič, podati

² Ne more presenečati, da je komentarjev k Izaijevi knjigi zlasti v krščanskem izročilu sorazmerno veliko. Po časovnem zaporedju tu navajamo klasične komentarje do reformacije: Sv. Hieronim, *Commentarium in Esaiaam libri XVIII*, CChr. SL 73—73A = PL 24, 9—704; Evzebij, *Commentaria in Hesaiaam*, PG 24, 77—526; Sv. Bazilij, *Commentarium in Isaiaam prophetam* (pogl. 1—16), PG 30, 117—668; Sv. Janez Zlatousti, *Interpretatio in Isaiaam prophetam* (pogl. 1—8), PG 56, 11—94; Sv. Ciril, *Commentarius in Isaiaam prophetam*, PG 70, 9—1450; Prokopij iz Gaze, *In Isaiaam prophetam commentationum variarum epitome*, PG 87/2, 1817—2718; Teodoret, *In Isaiaam prophetam eclogaria intepretatio*, PG 81, 215—494; Haymo iz Halberstadta, *Commentarium in Isaiaam libri tres*, PL 116, 717—1086; Rupert iz Deutza, *De Sancta Trinitate et operibus eius libri XLII. In Isaiaam prophetam commentarium*, CChr. CM 23, 1455—1571 = PL 167, 1271—1362; Albert Veliki, *Postilla super Isaiaam* (Opera omnia, XIX do str. 632; izd. F. Siepmann; Aschendorff: Monasterii Westfolorum, 1952); Tomaž Akvinski, *Expositio super Isaiaam ad litteram* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, XXVIII, Roma: Editori di San Tommaso, 1974); M. Luther, *Vorlesung über Jesaia. In Esaiaam Scholia ex D. Martini Lutheri Praelectionibus collecta*, v: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) (Weimar: Hermann Böhlens Nachfolger, 1948), XXV, 79—401; isti, *Vorlesung über Jesaia*, WA, XXXI, 1—585; J. Calvin, *Commentarii in Isaiaam prophetam* (Joannis Calvini opera quae supersunt omnia, XXXVI—XXXVII do kol. 454 = Corpus Reformatorum, LXIV—LXV; izd. G. Baum — E. Cunitz — E. Reuss; Brunsvigae: C. A. Schwetschke et Filium, 1888). V judovskem izročilu obstajajo sledeči komentarji: Raši, Ibn Ezra in David Kimhi v *Miqra'ot gedolot*; I. Maarsen (ed.), *Parshandatha. The Commentary of Rashi on the Prophets and Hagiographs. Part II. Isojah* (Jerusalem, 1972); M. Friedländer (ed.), *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, I—III* (London: N. Trübner & Co., 1872; ponatis v New York: Philipp Feldheim); L. Finkelstein (ed.), *The Commentary of David Kimhi on Isaiaas* (Columbia University Oriental Studies 19; New York: Columbia University Press, 1926).

³ Glavna pomanjkljivost dosedanjih študij je ravno v tem, da ne upoštevajo dovolj celotne zgradbe vsakega besedila, v katerem se pojavi pojem »pravičnost«. Študij Izaijeve knjige (Drugi in Tretji Izaija) pod vidikom pravičnosti je sicer sorazmerno veliko: B. Bauer, »Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im 2. Teil des Jesaia«, *Zeitschrift für spekulative Theologie* (1837) 478—; Ortloph, »Über den Begriff von *sedeq* und den wurzelverwandten Wörtern im zweiten Theile des Propheten Jesaja«, *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 21 (1860) 401—26; K. Cramer, »Der Begriff *sedaqah* bei Tritojesaia«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 27 (1907) 79—99; E. Nguyn-Van-Thu, *De sedāqah Dei in libro Isaiae* (Pont. Athen. Ant. 128; Romae: Pont. Athen. Ant., 1958); J. J. Scullion,

hoče pregled najbolj klasičnih opredelitev in razlag pričujočega pojma iz zapuščine judovske in krščanske eksegeze. Vodilo sta jasnost in stvarnost. Upoštevamo predvsem vse neposredne in jasne opredelitve pojma iz navedenih komentarjev. Ker takšnih primerov ni izredno veliko, študija kljub obilici komentarjev ne bo pretirano narasla.

1,27 — božja pravičnost kot božja dobrota

Med sodobnimi razlagalci prevladuje mnenje, da pričujoča verza nista izvorno Izaijeva, marveč sta bila šele v dobi po izgnanstvu vrinjena med verza 26 in 29. Toliko bolj je očitno, da takó v oblikovnem kakor v vsebinskem pogledu sestavljata enoto. Pred seboj imamo klasičen primer antitetičnega paralelizma, zato v. 27 ni mogoče razlagati brez v. 28. Besedilo se glasi:

Sion se bo rešil s pravico (*b^emišpāt*),
njegovi spreobrnjenci s pravičnostjo (*bisdāqāh*).
Uporniki in grešniki pa bodo skupaj polomljeni,
tisti, ki so Gospoda zapustili, bodo pokončani.

Jasno je podan vzrok, zakaj bodo krivični pogubljeni. Njihova usoda je zapečatená, ker so »zapustili Gospoda«. Kaj bo pa rešilo prebivalce Siona? Njihova pravičnost?

Iz besedila ni razviden subjekt para *mišpāt* // *s^edāqāh*. Zato je neizbežno vse do danes sporno vprašanje, ali gre tu za človeško ali za božjo kvaliteto. V judovski eksegezi prevladuje domneva, da bo Sion rešen zaradi pravičnosti, ki jo bo vršilo zvesto izraelsko ljudstvo. Toliko bolj preseneča septuaginta, ki *mišpāt* prevaja s *κρίμα* — sodba, *s^edāqāh* pa z *ἐλεημοσύνη* — usmiljenje. Iz konteksta je mogoče razbrati, da je mišljena božja sodba // usmiljenje. Očitno je ta prevod odločilno vplival za razlago grških cerkvenih očetov, da Bog rešuje svoje ljudstvo z usmiljenjem. Posebno lep primer takšne razlage najdemo pri Sv. Krizostomu.⁴ V nasprotju z grškimi pa latinske očete določa Hieronimov prevod v smislu sodbe.⁵ Tomaž

»Sedeq-sedaqah in Isaiah cc. 40—66 with special reference to the continuity in meaning between Second and Third Isaiah«, *Ugarit-Forschungen* 3 (1971) 335—48; C. F. Whitley, »Deutero-Isaiah's Interpretation of Sedeq«, *Vetus Testamentum* 22 (1972) 469—75, F. V. Reiterer, *Gerechtigkeit als Heil. Sedeq bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition* (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1976).

⁴ Gl. PG 56, 26: »Aliunde vero ostendere volens, post longam captivitatem eos, non quod dignas poenas dederint, nec quod peccata sua expiaverint, sed propter benignitatem Dei, in suam reduci terram, quae salus magis est misericordiae, quam retributionis vel premii, ideo subjunxit, *Et cum misericordia*«.

⁵ Gl. tudi Hieronimovo razlago v CChr. SL 73, 25.

Akvinski v razlagi tega mesta pojem pravičnosti izjemoma opredeli. Pravičnost razume kot enakost.⁶ Luter vidi v tem pojmu božji akt opravičenja. Calvin pa poudarja, da je tu mišljena božja pravičnost, ki neodvisno od človeka edina lahko reši Cerkev.

Med novejšimi razlagalci najdemo nekatere, ki se odločajo za človeški subjekt pravičnosti.⁷ Vendar prevladuje nasprotna smer.⁸ V tej pa se pojavljajo težave glede razlage narave božje pravičnosti. Je mišljena povračilna oz. sodna pravičnost (*iustitia vindicativa seu punitiva*)? Presenetljivo je, da nekateri zastopajo to stališče.⁹ Očitno so prezrli antitetično zgradbo vv. 27—28. V tej antitezi je o sodbi res govor, vendar le v v. 28 glede hudobnih, ki bodo pokončani. V nasprotju z njimi pa bo Bog prebivalce Siona odrešil (*pādāh*). Kako jih naj odreši s pravično sodbo v juridičnem smislu? Eno najbolj temeljnih aksiomov svetega pisma je, da Bog človeka ne odrešuje na osnovi njegovih del, marveč iz svoje dobrote. Le ugonablja ga zaradi njegovega odpada. Septuaginta in nekateri očetje so torej dobro spoznali sporočilo našega verza. Sinonimni par *mišpāt // s'dāqāh* tu očitno označuje odrešenjsko božjo dobroto v odnosu do zvestega ljudstva. Če je mišljena »pravična rabsodba«, velja le v odnosu do zaveznega ljudstva: Bog svobodno dokazuje svojo zvestobo s tem, ko se dejavno zavzema za svoje ljudstvo.

5,16 — Bog bo povišan v pravičnosti

Ta verz je prav tako kakor 1,27 sestavni del antitetičnega paralelizma (15//16). Vendar je tu antiteza bolj izrazita. Nasprotje človek // Bog določa predvsem nasprotje glagolov ponižati // povišati:

Človek se ukloni, ljudje bodo ponižani,
oči prevzetnih se povesijo.

A Gospod nad vojskami bo vzvišen v pravici (*bammišpāt*),
sveti Bog se izkaže svetega v pravičnosti (*bisdāqāh*).

Temeljni problem te antiteze je vprašanje, ali obstaja vzročna zveza med ponižanjem človeka in povišanjem Boga. Pride tu božja pravičnost do veljave prav v sodbi nad samozavestnim človekom?

⁶ »... iudicium est reducere ad equalitatem in qua consistit iustitia«.

⁷ Gl. npr. E. J. Kissane, *The Book of Isaiah, I* (Dublin: The Richview Press, 1941) 19: »'Justice and righteousness' here are qualities of the remnant, not attributes of God«; A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia; Torino/Roma: Marietti, 1964) 57.

⁸ Gl. zlasti O. Proksch, *Jesaja, I* (Kommentar zum Alten Testament; Leipzig: W. Scholl, 1930) 49: »So wird nicht an *beth pretii* zu denken sein, sondern an die Form, in der die Erlösung vor sich geht, die göttlichen Ursprungs ist«.

⁹ Gl. zlasti F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Alttestamentliche Abhandlungen VI/1; Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915) 21—22.

Glavna značilnost najrazličnejših antitetičnih struktur je, da nasprotni poli niso v medsebojni vzročni zvezi, marveč preprosto izražajo nasprotje na osnovi ontoloških, še bolj pa na osnovi moralnih zahtev.¹⁰ Po vsem tem sodeč, naša antiteza preprosto ugotavlja dve neizbežni nasprotni dejstvi. Človeška samozavest bo nujno ponižana, ker nima nobenih pozitivnih osnov za obstoj. Božja pravičnost pa bo obstala, ker je identična z razodevanjem božje moči in svetosti. *Beth* pred *mišpāt* in *sēdāqāh* se torej naša na božjo kvaliteto pravičnosti, ne pa na sodbo.¹¹

Razlagalci vseh časov so se kljub temu domala soglasno odločali za razlago v sodnem smislu po značilnem povračilnem načelu. Zdi se, da je v judovstvu izjema targum. Ta za hebrejsko besedo *sēdāqāh* uporablja besedo *z'kūtā'*, ki v bistvu ustreza običajnemu odrešenskem pomenu hebrejske besede.¹² Toda kasnejši judovski razlagalci vidijo v pričujočem verzu sodni pomen. Raši pravi, da bo Bog povišal svoje ime v svetu, ko bo vršil sodbo nad ljudstvom, svetega pa se bo izkazal med »pravičnimi«, ki bodo preostali. Kimhi še bolj poudarja sodbo nad »hudobnimi Izraela«. Septuaginta *sēdāqāh* prevaja z *δικαιοσύνη*, vulgata pa z *iustitia*. V tem je najbrž odločilni razlog, da cerkveni očetje naše besedilo brez izjeme razlagajo v sodnem pomenu.¹³ Iz dobe sholastike je glede sodne razlage značilen Albert Veliki: Bog se bo izkazal svetega v pravičnosti, ker bo vsakemu povrnil po njegovih zaslugah.¹⁴ Novejši razlagalci se večinoma odločajo za klasično judovsko in krščansko izročilo, čeprav mnogi domnevajo, da naš antitetični paralelizem ni izvorni sestavni del groznje, marveč je kasnejši dodatek.¹⁵

Celotni pregled zgodovine eksegeze daje torej videz, da so tako judovski kakor krščanski razlagalci zapadli juridičnemu pojmovanju pojma

¹⁰ Gl. J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Jerusalem: The Hebrew University, 1983).

¹¹ Prim. H. Cezelles, »A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament«, *Revue Biblique* 58 (1951) 184: »Comme ailleurs, ces deux termes, quelque sens qu'on leur donne, sont des éléments de bonheur, de stabilité et de grandeur. Il n'est nullement dit que c'est par eux que Dieu humilie le mortel et l'abaisse«.

¹² Gl. K. Koch, »Die drei Gerechtigkeiten...«.

¹³ Gl. npr. Sv. Bazilij, PG 30, 395: »Per aequam retributionem eorum quae sunt prius commemorata, exaltatur Dominus Deus in iudicio...«; Sv. Ciril, PG 70, 144; »Extollitur vero Dominus Sabaoth in iudicio et iustitia, cum recto suo et sacrosancto calculo in populum superbum et voluptuarium animadvertit«; Sv. Hieronim, CChr. SL 73, 74: »... et incurvatus fuerit homo, et humiliatus vir, et receperint omnes iuxta merita sua: tunc exaltabitur Dominus in iudicio, cuius prius iniustum videbatur esse iudicium, et Deus sanctus ab omnibus sanctificabitur in iustitia«; Haymo v nesprejemljivi obliki prevzema Hieronimovo razlago (PL 116, 750).

¹⁴ »... in iustitia, hoc est, quia retribuit unicuique secundum merita«.

¹⁵ Prim. npr. B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (Handkommentar zum Alten Testament 3/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 5. izd., 1968) 59; H. Wildberger, *Jesaja* (Biblischer Kommentar X/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972) 190–92.

»pravičnost«, ki je zajelo vso evropsko civilizacijo. Srednjeveški Judje so sicer pisali v hebrejščini, a v mnogočem so tudi oni dojemali v evropskih kategorijah.

10,22 — rešitev ostanka

Ta verz je del enote vrstic 20—23, ki se glasijo:

²⁰Tisti dan se Izraelov ostanek in preživeli iz Jakobove hiše ne bo več opiral na njega, ki ga je tepel, ampak se bo opiral na Gospoda, Svetega Izraelovega, v zvestobi.

²¹Ostanek se spreobrne, ostanek Jakobov, k močnemu Bogu.

²²Čeprav bi bilo tvojega ljudstva, Izrael, kakor peska ob morju, se bo le njegov ostanek spreobrnil. Sklenjeno je uničenje (*killājôn*), razlije se s pravičnostjo (*s^edāqāh*). ²³Zares, trdno sklenjeno uničenje bo izvršil Gospod, Jahve nad vojskami, po vsej zemlji.

Povezava z besedo »uničenje« ne dopušča, da bi v besedi *s^edāgāh* videli odrešenjski pomen. Sedanje stanje celotnega hebrejskega besedila nam kaže, da se bo božja pravičnost razodela predvsem v sodbi nad hudobnimi, ki se ne bodo spreobrnil. Tako razumejo pričujoče besedilo skoraj vsi sodobni razlagalci. Zanimiva izjema je H. Cazelles. Ker nikjer v hebrejski bibliji ne dopušča sodnega vidika pojma »pravičnost«, tudi tu gre v drugo smer. Ugotavlja preroško-mesijansko perspektivo besedila. Problematično besedo »uničenje« v v. 22 iz ritmičnih razlogov črta, v. 23 pa razglša za glosa. Po vsem tem v v. 22 vidi naslednji mesijanski pomen: Izraelovega ljudstva bo kakor peska ob morju; v ostanku se bo pojavil dejavni človek, ki bo prekipeval pravičnost.¹⁶

Cazellesovi korektorski posegi v hebrejsko besedilo so vprašljivi. Toda njegov rezultat v bistvu ustreza stanju prvih prevodov; ti so zato toliko bolj vredni pozornosti. Čudno, da Cazelles ni ravno tu iskal opore za svojo razlago, Septuaginta sploh ne prinaša besede »uničenje«. Namesto nje nastopi »beseda« (*λόγος*). Smisel vrstic 22—23 gre zatorej v povsem drugo smer: ostanek se bo rešil in Bog bo izvršil besedo (o rešitvi ostanka) v pravičnosti (*δικαιοσύνη*). Beseda »pravičnost« ima torej tu očitno odrešenjski pomen. V isto smer kaže tudi targum. V 23. vrstici govori o uničenju hudobnih. Toda vrstico 22, ki zadeva pomen besede »pravičnost«, takóle prevaja: »Tudi če bo tvojega ljudstva, Izrael, kakor peska ob morju; ostanek, ki ni grešil, in tisti, ki so se obrnili od greha, za te bodo storjena

¹⁶ Gl. »A propos . . .«, 176—82.

mogočna dela, ki se bodo mogočno razodela in bodo izvršena v pravičnosti (*z'kû*)«. Odrešenjski pomen je torej na dlani.

Med srednjeveškimi judovskimi razlagalci gresta Raši in Kimhi vsak v svojo smer. Raši meni glede v. 22: »Ezekiju je rekel prerok: , Če bo tvoje ljudstva kakor peska ob morju, bo pravičnost ostanka, ki se bo vrnil k njemu, odplavila popolno uničenje, ki bi naj prišlo nanje, in bo preprečil, da bi prišlo«. Raši v besedilu torej vidi človeško in ne božjo pravičnost. Kimhi pa popolnoma v smislu povračilne božje pravičnosti pravi: »Tudi če bodo številni kakor pesek ob morju, se bodo imenovali ostanek tisti, ki se bodo spreobrnil, kajti ko vlada večina, se manjšina imenuje ostanek. Tako bo večina Izraela uničena in nanje bo prišlo popolno uničenje, ki jih bo odplavilo v pravičnosti in jih bo uničilo, ker so hudobni; ostanek pa, ki je manjšina, se bo vrnil k Bogu«.

Med cerkvenimi očetmi se nihče ne dotakne vprašanja, kaj pomeni pravičnost v 22. vrstici. Albert Veliki, Luter in Calvin pa ne gredo dovolj v globino.

24,16

Verz se začne: »Od konca zemlje smo slišali petje: Slava Pravičnemu (*saddiq*)! . . .«. Iz konteksta ni mogoče z gotovostjo razbrati, ali je v »Pravičnem« mišljen Bog ali človek. Vse judovsko izročilo vidi v njem pravičnega človeka. Tako tudi septuaginta, ki uporablja pojem *εὐσεβής* — pobožen. Cerkevni očetje glede tega ne zavzemajo stališča. Albert Veliki v »Pravičnem« vidi Boga sodnika, ki vsakemu povrne po njegovem dobrem in slabem zasluženju.¹⁷ Med sodobnimi razlagalci pa so mnenja deljena. Vendar se zdijo razlogi za domnevo, da velja slavošpev Bogu, bolj prepričljivi. Podobni primeri božjega pridevka »Pravični« so v 2 Mz 9,27; Iz 45,21; Ps 7,10; 11,7; 116,5; Job 34,17. Vsebina pridevka bo bolj razvidna, ko bo po analizi vseh besedil bolj jasen najbolj splošen pomen božje pravičnosti.

28,17 — božja pravičnost merilo Siona

Očitno je, da tega verza ni mogoče razlagati zadovoljivo drugače kakor v okviru celotne enote vv. 14—22, posebno pa njenega jedra, vv. 15—18. Besedilo izraža diametralno nasprotje med odločitvijo voditeljev ljudstva, da sklenejo zavezo s podzemljem in napravijo laž za svoje zavetje (15), in med odločnim odzivom Jahveja (16—22). Slogovne in jezikovne značilnosti

¹⁷ Dobesedno: »Gloriam iusti, iudicis scilicet reddentis unicuique secundum meritum bonum et malum«.

nam pokažejo, da predvsem vv. 15—18 sestavljajo izvirno organsko enoto antitetične narave:

¹⁵Ker ste rekli: »S smrtjo smo sklenili zavezo,
s podzemljem smo naredili pogodbo;
če prihrumi kipeča povodenj,
ne bo prišla nad nas;
zakaj laž smo napravili za svoje zavetje,
v prevari smo se skrili«;

¹⁶zato tako govori Gospod Bog:
Glej, na Sionu položim kamen, preskušen kamen,
dragocen vogelni kamen najtrdnejše podlage:
»Kdor veruje, se ne umakne«.

¹⁷Pravico (*mišpāt*) bom naredil za merilno vrstico,
pravičnost (*sēdāqāh*) za grezilo;
toča bo pobila zavetje laži,
vode bodo odplavile skrivališče.
Vaša zaveza s smrtjo bo prelomljena,
vaša pogodba s podzemljem ne bo obstala;
če prihrumi kipeča povodenj,
vas pobije na tla«.

Božji odgovor je pozitiven (16—17a) in negativen (17b—18). Negativen del je kričeče nasprotje teze voditeljev ljudstva. Motivi in izrazi voditeljev ljudstva se v božjem odzivu znova pojavijo, a v diametralno nasprotnem smislu.

Kakšno vlogo imata vv. 16—17a?

Neposredno antitetično razmerje med vv. 15 in 17a—18 zlasti jasno pokaže, da sta vv. 16—17a posebna enota. Tu imamo prisposodbo o gradnji temeljev za novo stavbo. Arhitekt pri gradnji uporablja merilno vrstico in grezilo. V našem simboličnem opisu sta to »pravica« in »pravičnost«. Ker je arhitekt Bog, je razumljivo, da je on in ne človek njun subjekt. V tem je vsa osnova za zatrdilo: »Kdor veruje, se ne umakne«.

Zdaj se pokaže, kaj je dejanska osnova antiteze: zaupanje v laž // zaupanje v Boga. Neizbežno je, da bodo voditelji ljudstva, ki gradijo na laži, propadli, medtem ko bodo tisti, ki zaupajo v božjo »pravico« in »pravičnost«, obstali. Nasproti si stojita nezvesto in zvesto ljudstvo. Temelj nasprotja pa je razmerje do božje pravičnosti, ki je merilo Siona. Samo božja pravičnost je lahko zanesljivo človekovo zatočišče. Vse drugo je laž, prevara, ki vodi v pogubo.

V zgodovini eksegeze zasledimo le malo jasnih znakov, ki bi kazali razumevanje ostrine pričujoče antiteze. Prevodi navadno zameglijo celotno

podobo besedila, ker ne prevajajo vseh elementov ustrezno. Septuaginta pravi glede v. 17a, da bo »pravica« (κρίσις) »v upanje« (εις ἐλπίδα), besedo »pravičnost« pa prevaja z »moje usmiljenje« (ἐλεημοσύνη μου). Iz tega je razvidno, da je subjekt para »pravica« // »pravičnost« Bog in da nimata juridično-sodnega pomena. Targum prevaja v. 17a tako dobesedno, da ni mogoče razbrati, kako ga razume. Verjetno ga nanaša na kralja, kajti glede v. 16 pravi, da bo Bog na Sionu postavil mogočnega kralja. Podobno je pri Rašiju in Kimhiju, ker oba v v. 16 vidita napoved prihodnjega kralja Mesije. Med cerkvenimi očeti Sv. Ciril, Sv. Hieronim in Haymo izrecno komentirajo v. 17a. Vsi ga razlagajo kristološko in vidijo v njem napoved prihodnje sodbe. Hieronim pravi, da bo sodnik dal »vsakemu po njegovih delih«. ¹⁸ Haymo ima dobesedno isto formulacijo povračilne narave. Albert Veliki pa glede razlage v povračilnem smislu naravnost izstopa, saj celo uporablja izraz »iudicium retributionis«. ¹⁹ Calvin gre tu v drugačno smer. V »pravičnosti« in v »sodbi« vidi izraženo ustrezno upravo Cerkve.

Med sodobnimi komentatorji nekateri v paru »pravica« // »pravičnost« vidijo človeško krepost. ²⁰ V nasprotju s temi pa npr. R. B. Y. Scott zelo dobro zadene celoten smisel našega besedila. ²¹ Precej izčrpno in v bistvu v istem smislu razlaga besedilo H. Cazelles. ²²

33,5 — božja pravičnost bo odrešila Sion

Iz 33,1—6 je enota, ki naznanja konec tujčevega nasilja nad izraelskim ljudstvom. V vv. 5—6 prihaja do veljave močno zaupanje v rešitev Siona:

⁵Vzvišen je Gospod, ker prebiva na višavi;
od bo Sion napolnil s pravico (*mišpāt*) in pravičnostjo (*se'dāqāh*).

⁶On bo trdnost tvojih časov;
bogastvo odrešenja sta modrost in spoznanje,
strah Gospodov je njegov zaklad.

¹⁸ Gl. CChr. SL 73, 364: »... ut reddat unicuique secundum opera sua«.

¹⁹ Celotno besedilo se glasi: »*Et ponam in pondere iudicium, ac si dicat: In pondere culpae et in pondere boni meriti ponam iudicium retributionis. Et iustitiam in mensura, hoc est in mensura meritorum bonorum vel malorum ponam iustitiam retributionum*«.

²⁰ A. Penna, *Isaia*, 262, govori o »virtù sociali«; H. Wildberger, *Jesaja*, 1077, povezuje vero in pravičnost kot človeški kvaliteti.

²¹ Gl. *The Book of Isaiah. Chapters 1—39* (The Interpreter's Bible V; Nashville: Abingdon, 1980) 317: »In contrast to this act of panic by the rulers, Isaiah declares that faith in her own God is the only secure *foundation* of Zion's security, and that his *justice* and *righteousness* alone can erect a building that will stand«.

²² Gl. »A propos...«, 182—84.

Previdi in komentarji nam pokažejo, da so pravico // pravičnost večinoma razumeli kot kvaliteto zaveznega ljudstva. Takšen vtis dobimo že v septuaginti. Targum pa je glede tega enoumno jasen: »Mogočen je Gospod, ki je svoji šekina (božja prisotnost) dal stanovati v najvišjih nebesih; on, ki je obljubil, da so Sion napolnil s takšnimi, ki bodo vršili resnično sodbo in pravičnost (*din diqšôt ûzêkû*)«. Raši tega para ne komentira, Haymi pa prevzema pomen targuma in ga celo dobesedno navaja. Med cerkvenimi očeti se pričujočega para izrecno dotikata sv. Ciril in Haymo. Ciril v Sionu razume Kristusovo Cerkev. Ta je nadomestila zemeljski Jeruzalem, ki nikakor ni priznal pravičnosti (*δικαιοσύνη*) Boga in Očeta, se pravi Kristusa. Novi, pravi Sion, je poln pravice in pravičnosti. Pravica (*κρίσις*) bi naj bila pravična sodba (*δικαιοκρίσια*) v sleherni zadevi. Videz je torej, da vidi Ciril v »pravici« kvaliteto vernikov Cerkve, v »pravičnosti« pa Kristusa. Haymo vidi tu izraženo pravično sodbo kralja Ezekija nad prebivalci Siona.

Novejši razlagalci večinoma sledijo starejšemu izročilu.²³ H. Wildberger pa nasprotno vidi v paru pravica // pravičnost izraza za pojem »odrešenje« (Heil) v naslednjih pomenskih otenkih: mir, gotovost, uspevanje, sreča (Ruhe, Sicherheit, Gedeihen, Glück).²⁴ Očitno je torej, da par označuje božje delo.

Celotno besedilo 33,1—6 je polno tekstnokritičnih problemov. Zato ni mogoče z gotovostjo določiti, kaj pomeni naš par pravica // pravičnost. Isto velja tudi za nekatere druge besede. Vendar se zdi, da razlaga H. Wildbergerja najbolj ustreza osrednjemu sporočilu tega odlomka. »Odrešenje« je ključna tem; *ješû'âh* srečamo tako v 2b kakor v 6b. Vse kaže, da je pričujoči par sinonim te besede.

41,2 — Kirov osvoboditveni uspeh po božjem načrtu

41,1—7 je enota, ki se začne s pozivom k pravdi (*mišpât*). Po uvodu v. 2 zastavlja vprašanje:

Kdo je obudil od vzhoda
tega, ki ga srečuje uspeh (*sedeq*) na vsakem koraku,
polaga narode pred njega,
mu izročča kralje?

²³ Gl. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 241: «Zion ist voll von Recht und Gerechtigkeit, weil es unter dem Gesetz lebt»; A. Penna, *Isaia*, 302: »Ogni senso di rettitudine morale e ogni fedeltà pratica all'ideale della giustizia sociale e distributiva sono considerati effetto di una particolare benevolenza divina (32,1.16)«.

²⁴ Gl. *Jesaja*, 1290.

Njegov meč jih zmane,
njegov lok jih razprši kakor strnišče.

Spevi o Kiru v 41,21—29; 42,5—9; 44,24—28; 45,1—7.9—13; 46,9—11; 48,12—15 dajejo zadostno osnovo za sklepanje, da je v našem verzu Kir objekt slovesnega vprašanja. Bog ga je obudil in ga obdaril s svojim *sedeq*, ki tu ne more označevati drugega kakor srečo, uspeh, zmago.²⁵ Nastop Kira je božje delo, ki naznanja osvoboditev Izraela izpod babilonskega jarma.

Judovsko izročilo se očitno ni moglo sprijazniti z mislijo, da bi bil poganški kralj lahko deležen Jahvejevega *sedeq*. Že targum vidi v možu iz vzhoda Abrahama; on je »izbrani v pravičnosti v resnici (*b^ehîr saddiqajjâ' biqšôt*)«. Raši npr. pravi, da je Bog Abrahama privedel iz Arama, ki je na vzhodu. Pravičnost ga je spremljala na vsakem koraku. Ibn Ezra pa verz vendarle izrecno raje nanaša na Kira.

Razlago cerkvenih očetov pogojuje prevod septuaginte in vulgate. Septuaginta 2a prevaja: »Kdo je obudil od vzhoda pravičnost (*δικαιοσύνη*)?«. Vulgata pa: »Kdo je obudil od vzhoda pravičnega (*iustum*)?«. Vsi cerkveni očetje razumejo v besedi »pravičnost« oz. »pravični« Kristusa. Posebno jasen je glede tega Hieronim.²⁶ Vendar Hieronim poleg svoje kristološke razlage navaja tudi mnenje nekaterih, da je v besedi »pravični« mišljen Kir, kakor tudi judovsko razlago glede Abrahama. Albert Veliki v dobesednem pomenu vidi Kira, v mističnem pa Kristusa. »Pravični« bo vsakemu pravično poplačal. Calvin se ustavlja pri Abrahamu in ga opisuje kot tip večne božje pravičnosti, ki jo Bog dobrotno naklanja svojim vernim. Abrahamova poklicanost je osnova za vero Cerkve, da bo božja pravičnost oz. odrešenje večno.

41,10 — Jahvejeva rešilna desnica

Pričujoči verz spada v osrednji del odrešenjskega oraklja 41,8—13 in se glasi:

Ne boj se, ker sem s teboj,
ne oziraj se plaho, saj sem tvoj Bog.

²⁵ Prim. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40—66* (Études Bibliques; Paris: J. Gabalda, 1972) 108; K. Elliger, *Deuterojesaja* (Biblischer Kommentar XI/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978) 120; R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40—48* (Supplements to Vetus Testamentum 31; Leiden: E. J. Brill, 1981) 126—27: stališče glede osnovnega pomena *sdq* pri Drugem in Tretjem Izaiju. Pri Drugem Izaiju vidi pomenske vidike »Heil, Treue Jahwes, Wahrheit, Recht«.

²⁶ Gl. CChr. SL 73A, 464: »Quis suscitavit ab oriente iustum, sive iustitiam? Neque enim Iudaeorum tantum Deus, sed et gentium, qui vocavit Christum Dominum Salvatorem...«.

Krepim te in ti pomagam,
podpiram te s svojo rešilno desnico (*jāmîn sidqî*).

V. 10bβ se glasi dobesedno »podpiram te z desnico svoje pravičnosti«. Večina sodobnih prevodov kakovostni genitiv posrečeno prevaja kot »odrešilna, zmagovita, pravična desnica«. Targum prevaja dobesedno »desnica moje pravičnosti« (*jāmîn quštî*); septuaginta ima »moja pravična desnica«, vulgata pa »desnica mojega pravičnega«.

Ta del verza so v vseh časih zelo redko razlagali. Judovska eksegeza ga sploh ne obravnava. Med cerkvenimi očeti pa sta izjema le Hieronim in Haymo. Hieronim v »desnici mojega pravičnega« vidi »Gospoda Odrešenika«. Zato razlaga, da pri kristjanu ni na mestu strah pred judovskim ljudstvom in pred nikomer, ki se bojuje proti njemu. Haymo pristavlja: »Z desnico svojega pravičnega, to je, z močjo mojega Sina sem te krepil«. Luter poudarja nasprotje med lastnim prizadevanjem in odrešenjem po božji pravičnosti. Samó božja pravičnost lahko odreši človeka.²⁷ Calvin začne s splošnim ugotavljanjem, da sveto pismo pod besedo »pravičnost« ne vključuje le enakosti, temveč predvsem zvestobo, ki jo Bog dokazuje z reševanjem svojega ljudstva pred napadi hudobnih.

42, 6 — božja pravičnost odrešenjski namen

Med novejšimi eksegeti zasledimo precejšnje razlike glede določitve enote, ki ji pripada pričujoči verz: 42,1—9, 5—9, 5—7. Gotovo je, da vv. 6—7 sestavljata neposredno miselno in strukturalno enoto:

⁶Jaz, Gospod, sem te poklical v pravičnosti (*b^esedeq*),
prijel sem te za róko.

Oblikoval sem te in te določil
za zavezo ljudstvu, za luč narodom,

⁷ da odpreš oči, ki so slepe,
da pripelješ jetnike iz zapora,
iz ječe one, ki sedijo v temi.

Zdi se, da ta dva verza najbolj ustrezno označimo kot orakelj o poklicu. Kdo je poklican? Glede tega so mnenja v celotni zgodovini eksegeze precej različna. Navajajo naslednje možnosti: zgodovinski ali idealni Izrael, Mojzes, Job, prerok sam, Kir, Zerubabel, Mesija. Bolj kakor vprašanje glede objekta božjega klica je za nas pomembno določiti pomen besede »v pravičnosti«, ki označuje način oz. namen poklica. Odrešenjski kontekst je

²⁷ Gl. WA 31/2,29: »Haec generalis est pestis omnium impiorum gloriari propria iusticia. Haec autem verba pertinent ad confirmationem nostrae fidei«.

tako jasen, da vidijo tu vsi eksegeti odrešenijski pomen. K. Elliger npr. b^esedeq prevaja kar s »heilvoll«.²⁸

Kako je s starejšo razlago?

Septuaginta, targum in vulgata imajo dobeseden prevod z običajnimi termini δικαιοσύνη, q^ešot, iustitia. Iz prevoda ni mogoče razbrati smeri interpretacije. Raši in Ibn Ezra menita, da »poklical sem te« velja Izaiju, a »v pravičnosti« ne komentirata. Kimhi v v. 6b vidi napoved povratka iz izgnanstva. Po tem sodeč, vidi v besedi »v pravičnosti« izraženo božjo naklonjenost izraelskemu ljudstvu. Sv. Ciril v. 6 nanaša na Kristusa in na prave preroke v nasprotju s krivimi preroki, ki so govorili »iz svojega srca«. Tako za Kristusa kakor za prave preroke velja Očetovo zagotovilo: »Jaz sem te poklical, se pravi zgolj iz svoje dobre volje (εὐδοκία), v pravičnosti sem privedel«. Prokopij ima glede »pravičnosti« zelo podobno razlago. Hieronim celotno besedilo 42,1—9 nanaša na Kristusa. Glede »Jaz, Gospod, sem te poklical v pravičnosti« pravi: »Da ne bi bil le Bog Judov, temveč tudi narodov«. Ali ni iz tega razvidno razumevanje »pravičnosti« v smislu nepristranosti, enakosti (aequitas)?

Med kasnejšimi velja omeniti najprej Tomaža Akvinskega. Pravi, da se božja pravičnost kaže v izpolnitvi obljube glede Kristusa.²⁹ Luter v kristološki razlagi vidi ves poudarek na pojmu »pravičnost«. Kristus je bil poklican, da bi učil in razširjal pravičnost. Zunaj Kristusa obstaja namreč le greh. Mojzes in vsi zakoni, kakor tudi vsi nauki na svetu v primerjavi s Kristusovim naukom ničesar ne prispevajo k pravičnosti, ki ima veljavo pred Bogom. Calvin končno odlično zadene temeljni hebrejski pomen pojma »pravičnost«, čeprav tudi on besedilo kristološko razlaga. Bog, ki je določil Kristusa, da obnovi Cerkev, deluje zgolj iz svoje lastne pravičnosti. Beseda »pravičnost« označuje trdnost, kakor da bi rekel »zvesto«.³⁰

42,21 — božja pravičnost kot božja zvestoba

Za babilonskega izgnanstva je bila brez dvoma pogosta tožba, da je Bog slep in gluha za stisko svojega ljudstva. Iz 42,18—25 je očitno reakcija

²⁸ Gl. *Deuterocesaja*, 222. Prim. R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte*, 243: »Der Text wäre zu übersetzen: 'ich Jahwe habe dich gerufen als der Heil und Recht Stiftende«. F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja* (Biblischer Commentar über das Alte Testament III/1; Leipzig: Dörfling & Franke, 1889) 435, *sdq* imenuje »Gottes gnadenratschlussgemässes, heilsordnungsgemässes Verhalten. Es bed. dasselbe was wir neutestamentlich Gottes heilige Liebe nennen, welche weil sie eine heilige ist den Zorn gegen ihre Verächter zur Kehrseite hat, aber übrigens nicht nach dem Gesetz der Werke, sondern nach dem Gesetz der Gnade mit den Menschen handelt«.

²⁹ *Ego dominus vocavi te Filium meum, ab eterno predestinando ad unitatem divinae personae, in iustitia, id est ut iustus sim implens promissa«.*

³⁰ »Certum tamen est, stabilitatem notari hac voce: ac si dictum esset fideliter«.

na takšne očitke: »Kdo je slep, če ne moj služabnik, in gluhi kakor moj poslanec, ki ga pošiljam? . . .« (19). Izraela, ki tu velja kot služabnik // poslanec, nesreča ni zadela, ker bi bil Bog slep in gluhi zanj, temveč nasprotno. Nesreča se je zgodila, ker je bilo ljudstvo slepo in gluho za njegovo postavo (24). Bog pa je hotel ljudstvo reševati prav s postavo. Zato se v središču celotne enote pojavi božji načrt kot diametralno nasprotje dejanskemu stanju:

Gospod je hotel zaradi svoje zvestobe (*l^ema^can sidqô*),
da postavo naredi veliko in sijajno.

V kateri smeri se tu kaže božja pravičnost? Prav v tisti kot krivičnost ljudstva. Bog se sklicuje na svojo pravičnost iz časa pred nezvestobo ljudstva. Sam je bil zvest in je v skladu z odrešenjskim namenom s svojim ljudstvom hotel povečati postavo z zvestobo ljudstva do nje; tako bi povečal svoje ljudstvo. Toda ljudstvo se mu je izneverilo, zato je tudi učinek njegovega ravnanja diametralno nasproten dobrohotnemu božjemu načrtu z njim. Zdi se, da beseda »zvestoba« še najbolj ustreza pomenu besede *sedeq* v našem verzu.³¹

Starejša eksegeza nam nudi le malo tvarine. Targum *l^ema^can sidqô* prevaja »zaradi opravičenja (*zakkā'ūtā'*) Izraela«. Iz prevoda septuaginte »da bi bil opravičen« ni razviden subjekt, vulgata pa *sedeq* spet nanaša na Izraela: »da bi ga posvetil (ut sanctificaret eum)«. Med drugimi viri, krščanskimi in judovskimi, najdemo le pri Ibn Ezri bolj ali manj jasno izraženo razlago pojma »pravičnost«. Zdi se, da ga razume v povračilnem smislu.

Oba reformatorja sta k temu verzu zapustila upoštevanja vreden komentar. Luter najprej poudarja nasprotje med božjo in človeško pravičnostjo. Božja pravičnost vzpostavlja čudovito novo postavo vere in s tem odpravlja staro Mojzesovo postavo. Opravičenje je zatorej možno le po veri v Kristusa in v njegovo milost, brez slehernih lastnih zaslug in del. Calvin razlaga v istem smislu. Ko prerok pravi, da je Gospod voljan in naklonjen, kaže, da nima drugega nagiba kakor samega sebe. A to izraža v polnejšem smislu, ko dodaja izraz »zaradi svoje pravičnosti«: »Izključuje namreč, karkoli bi mogli prispevati ljudje. Noben drug razlog ne nagiba Boga k temu, da izkazuje dobroto, kakor to, da je pravičen. Pri ljudeh namreč ne bo moč najti nobene zasluge ali vrline. To velja zlasti za Jude, saj je le nje hotel izbrati za posinovljenje.«³²

³¹ Gl. slov. ekum. biblijo; *Zürcher Bibel*; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 319; C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66* (Altes Testament Deutsch 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 89.

³² »Excludit enim quidquid homines afferre possent. Nec vero alia de causa adducitur Dominus ad benefaciendum, quam quod iustus est. Nihil enim meriti aut dignitatis in hominibus reperietur. Specialis autem in Iudaeis erat ratio, quos solos adoptione dignatus erat«.

45,8 — Bog ustvarja rešitev

Pričujoči verz je zaradi uporabe v liturgiji adventa izredno znan in popularen. Je zaključena miselna in literarna enota, a podlago mu daje predhodna enota 45,1—7, slovesen pesniški opis edinstvenosti Jahveja, ki se kaže v tem, da Kir osvobaja narode in Izraela. V. 8 se glasi:

Rosite, o nebesa, od zgoraj,
oblaki naj dežijo rešitev (*sedeq*);
naj se odpre zemlja,
naj dozori sad odrešenja (*ješa^c*),
hkrati naj požene pravičnost (*s^edāqāh*),
jaz, Gospod, sem to ustvaril.

Zadnji polverz — »jaz, Gospod, sem to ustvaril« — nam dovolj jasno kaže, da je Bog subjekt vseh temeljnih pojmov, ki označujejo zaželene dobrine. Za kakšne dobrine gre? Upoštevanje pesniške zgradbe celotnega verza nam lahko najbolj zanesljivo odgovori na to vprašanje. Očitno je, da pojmi nebesa + oblaki // zemlja sestavljajo polarni par, ki označuje celoto. Smisel je ta: od zgoraj in od spodaj, se pravi od vsepovsod naj se poraja rešitev. Polarna funkcija nasprotnih pojmov izredno podčrtuje sinonimnost pojmov *sedeq*, *ješa^c* *s^edāqāh*. Vsi pojmi torej v bistvu pomenijo več ali manj isto dobrino, rešitev. Prerok že vidi v Kirovem nastopu podlago za navdušen liričen izbruh. Kopičenje sinonimov tu ne more presenečati, saj je značilno za večino knjige Drugega Izaija. Himnični slog seveda ne dopušča natančneje določiti pomen posameznih pojmov. Pesnik najbrž namenoma ostaja pri splošnih oznakah božjega delovanja v zori novega obdobja zgodovine.

Pregled starejše razlage prinaša nekaj posebnosti. Septuaginta naš verz prevaja precej dobesedno, zato ni razvidno, kako je prevajalec razumel »pravičnost«. Targum prevaja takóle: »Naj nebesa nudijo od zgoraj, oblaki naj obilujejo z dobroto (*tûbā'*); zemlja naj se odpre in mrtvi naj živijo, hkrati naj se razodene pravičnost (*z^ekûtā'*); jaz, Gospod, sem jih ustvaril«. Targumist predlaga »mrtvi naj živijo« za hebrejski »naj dozori sad odrešenja«. To je vsekakor presenetljiva razlaga, a se tu vendarle ne moremo spraševati po njenih motivih.

Raši je preveč skop, da bi lahko ugotovili njegovo razlago pojma »pravičnost«. Zato sta toliko bolj izčrpna Ibn Ezra in Kimhi. Ibn Ezra v nebesih // oblakih vidi metaforo za angele. Meni, da je treba besedilo razumeti kot povelje angelom, naj rosijo pravičnost in pomagajo do uspeha odrešenju in resnici. »Jaz, Gospod, sem to ustvaril« nanaša na Kira; ta bi naj vršil pravičnost na svetu. Kimhi *sedeq* razlaga v izrazito odrešenjskem

smislu. Glede v. 8a pravi, da besedilo govori v primeri o rešitvi (*t^ešû^câh*), ki je bo deležen Izrael, kakor če bi mu angeli iz nebes prišli na pomoč.

Med cerkvenimi očeti je sv. Ciril najbolj vsestranski. Besedilo najprej nanaša na Kira, ki bi naj osvobodil Izraela in sezidal jeruzalemski tempelj. Vendar vidi v Kiru podobo Emanuela — Kristusa, ki je osvobodil vse človeštvo in ga spravil z Očetom. Kristus je ustanovil svoj tempelj, Cerkev. Po njegovem bi »pravičnost« lahko razumeli kot zapovedi pravičnosti in disciplino, pa tudi kot evangeljsko pravičnost, katere učitelj je sam Kristus. Končno pravi, da bi v usmiljenju in pravičnosti lahko kdo videl samega Jezusa Kristusa. Kristus je za nas postal usmiljenje in pravičnost, ker nam je posredoval odpuščanje vseh preteklih pregreh in nam podelil pravičnost, ki nas lahko naredi deležne vseh dobrin. Prokopij se očitno naslanja na Cirila in ima v bistvu isto razlago.

Sv. Hieronim tudi govori o dveh možnih razlagah.³³ Ugotavlja, da nekateri vidijo v Kiru razlog vzklika k veselju. Drugi pa besedilo razumejo kot preroško napoved Gospodovega prihoda. Za Hieronima je odločilna kristološka razlaga; to je razvidno že iz prevoda. Abstraktni besedi *sedeq* // *ješa^c* prevaja s »pravični« // »Odrešenik«: *Rorate, coeli, desuper, et nubes pluant iustum; aperiatur terra, et germinet Salvatorem, et iustitia oriatur simul. Ego Dominus creavi eum. Haymo se tu tudi dotakne našega pojma. Pravi, da je Krisus *pravični*, ker ni storil greha, on je *pravičnost*, ker verujoče opravičuje.³⁴*

Med kasnejšimi razlagalci tu velja zares poudariti le Calvina. Ta zopet odlično opredeljuje temeljni pomen hebrejskega pojma »pravičnost«. S to besedo prerok označuje zvestobo, s katero Bog brani in ohranja svoje ljudstvo.³⁵

45,13 — pravilnost božjega sklepa

Pričujoči verz je sklep enote 45,9—13 in se glasi:

Jaz sem ga obudil v pravičnost (*b^esedeq*)
in vsa njegova pota bom poravnal.
On bo pozidal moje mesto
in moje izgnance bo odpustil,
ne za kupno ceno in ne za dar,
govori Gospod nad vojskami.

³³ Gl. CChr. SL 73A, 507: »Duplex huius loci interpretatio est«.

³⁴ Gl. PL 116, 944: »Ipse est iustitia: quia ipse justificat credentes in se«.

³⁵ »Iustitiae vero nomine nihil aliud intelligit quam fidem, qua Dominus suos tuetur et conservat«.

Vloga tega verza je dokaj jasna. Enota se začne z dvokratnim »gorje« proti takšnim, ki se prepirajo z Bogom (9—10), temu pa sledi božji odgovor v obliki odrešenjskega oraklja. Tisti, ki je vse ustvaril, je poklical tudi Kira »v pravičnosti«. Božji odgovor je v poudarku, da je njegova odločitev glede Kira pravilna. Kirov nastop je v skladu z božjim načrtom z zgodovino, se pravi z »božjo pravičnostjo«. ³⁶ Zato se nihče ne more prepirati z njim.

Kakšno je stanje razlage v starejšem obdobju ?

Septuaginta prevaja dobesedno, targum *b^esedeq* prevaja z *biqšôt* — v resnici, vulgata z *in iustitiam* — v pravičnost. Raši in Ibn Ezra izraza *b^esedeq* ne komentirata, Kimhi pa ga nanaša na Kira. Pravičnost bo prišla do veljave v tem, da bo Kir izpeljal Izraela iz izgnanstva in bo uničil tiste, ki ga sovražijo in zaslužnjujejo. Med cerkvenimi očeti Hieronim in Prokopij navajata tri variante glede objekta božjega klica: Kir, Zerubabel, Kristus; vendar ne komentira izraza *b^esedeq*. Sv. Ciril pa zavzema stališče v okviru kristološke razlage: Kristus je bil »obujen« s pravičnostjo, ki ni narejena ali pridobljena z učenjem, temveč z njim obstaja od začetka. Haymo v pravičnosti vidi izraženo univerzalnost Kristusovega odrešenja. ³⁷

Med kasnejšimi razlagalci Albert Veliki razlaga pričujoči verz v običajnem povračilnem smislu. ³⁸ Calvin pa se nasprotno izrecno izreka proti vsaki obliki povračilne razlage in spet opozarja, da *sedeq* označuje zvestobo. Bog izkazuje svojo zvestobo s tem, ko izpolnjuje svoje obljube in odrešuje svoje ljudstvo. ³⁹

45,18—25 — resnica-zanesljivost, rešitev-zmaga

45,18—25 je v idejnem in literarnem pogledu enota zase, čeprav organsko raste iz predhodnega besedila. Pojem »pravičnost« se tu pojavlja kar petkrat. Idejna homogenost besedila kaže, da vse te primere lahko najbolj ustrezno obravnavamo skupaj. Besedilo se glasi:

¹⁸Kajti tako govori Gospod,
ki je ustvaril nebo, edini Bog,

³⁶ Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 344: »*B^esedeq*, in Gerechtigkeit, d. h. so wie es recht war, wie ich musste und durfte«; A. Penna, *Isaia*, 466: »Tutto ciò si effettuerà per la giustizia, ossia in perfetto accordo con i decreti eterni di Dio«. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66*, predlaga prevod: »Ich habe ihn erweckt in Gnaden...«.

³⁷ Gl. PL 116, 946; »Ego suscitavi eum ad iustitiam: subauditur, ut sit salvator, non solum Judaeorum, sed etiam et gentium«.

³⁸ »*In iustitiam*, exsequendam scilicet in bonos et in malos«.

³⁹ »*Saeptius vero iustitia in scripturis pro fide accipitur: quod Dominus promissa praestando et tuendo servos suos iustitiam suam declaret. In eo enim patissimum relucet iustitia Dei, quod suos servando summae et perfectae recititudinis specimen edat*«.

ki je oblikoval zemljo in jo naredil,
on jo je utrdil;
ni je ustvaril puste,
za bivanje jo je pripravil:

Jaz sem Gospod in drugega ni.

¹⁹Nisem govoril na skrivnem,
na kraju temne dežele;
nisem rekel Jakobovim potomcem:
iščite me zaman.

Jaz, Gospod, govorim resnico (*sedeq*),
sporočam, kar je prav (*mēšārīm*).

²⁰Zberite se in pridite, pristopite skupaj,
vi, ki ste se rešili izmed narodov!

Nimajo spoznanja,
kateri nosijo lesene malike
in molijo k Bogu,
ki ne more pomagati.

²¹Sporočite in predložite,
naj se posvetujejo skupaj!
Kdo je to oznanil davno poprej,
kdo je od nekdanj vse to sporočil?

Ali ne jaz, Gospod?

Ni drugega Boga razen mene,
pravičnega Boga in rešitelja (*'el-saddiq ūmōšīa'*)
ni razen mene.

²²Obrnite se k meni in dajte se rešiti
vsi konci zemlje!

Jaz sem Bog in drugega ni.

²³Pri tebi sem prisegel,
iz mojih ust prihaja resnica (*s^edāqāh*),
beseda, ki se ne povrne:

Pred menoj se bo pripognilo vsako koleno,
vsak jezik bo meni prisegel.

²⁴Samo v Gospodu — bodo govorili o meni —
je rešenje in moč (*s^edāqōt wā'ōz*).

K njemu pridejo in bodo osramočeni
vsi ki se vnamajo zoper njega.

²⁵V Gospodu doseže zmago (*jisd^eqū*) in slavo
ves Izraelov zarod.

Za besedilo je značilno povezovanje stvarjenja in odrešenja. Pretekla božja dela služijo kot osnova za naznanilo odrešenja, ki velja tako izrael-

skemu ljudstvu v izgnanstvu kakor tudi vsem drugim narodom. Odrešenjski univerzalizem je tu zelo jasen. Ključni besedi celotnega besedila sta pomensko sorodna korena *sdq* (19.21.23.24.25) in *ješa^c* (Hif.) — rešiti, odrešiti (20,21,22). Kontekst in paralelizem *sedeq* // *mêšārîm* — iskrenost, odkritosrčnost pokažeta, da v v.19 božja pravičnost pomeni zanesljivost božje besede. V v. 21 nastopita sinonima *saddîq* // *môšîa^c* — rešitelj. Toliko bolj je očitno, da božja pravičnost tu velja kot odreševanje. »Pravični Bog« svojemu ljudstvu oznanja rešitev, zmago.⁴⁰ V v. 23 je v pojmu »pravičnost« moč čutiti vidik resničnosti, popolne skladnosti med božjo besedo in izvršitvijo, se pravi božjimi deli. V v. 24 imamo nov sinonim: *s^edāqôt* // *ʿōz* — moč. Množinska oblika »pravičnosti« daje besedi večji poudarek.⁴¹ Pomen je seveda isti kakor v drugih podobnih primerih, kjer srečamo množinsko obliko (Sod 5,11; Mih 6,5): učinkovita odrešenjska božja dela.

V. 25 je nekoliko problematičen, ker tu ne nastopi samostalniška oblika »pravičnosti«, temveč glagol. Verz bi lahko dobesedno takole prevedli: »V Bogu bo opravičen . . . ves Izraelov zarod«. Vendar celotni kontekst govori za to, da je tudi tu poudarek na božjem odrešenjskem delu. Izraelov zarod bo lahko le v Bogu dosegel rešitev oz. zmago.⁴² Ta pomen postane toliko bolj očiten, če imamo pred očmi antitetično razmerje med vv. 24b in 25: sovražniki bodo osramočeni, Izraelov zarod pa bo slavil zmago (prim. 16//17).

Zanimivo je, da tako septuaginta kakor targum celotno besedilo v bistvu dobesedno prevajata. Najbrž zato, ker je besedilo zelo jasno in komaj predstavlja tekstnokritične probleme. Posledica dobesednega prevajanja pa je, da ni mogoče ugotoviti, kako prevajalci v posameznih primerih razumejo »pravičnost«. V srednjeveški judovski eksegezi je položaj glede tega le nekoliko boljši. Raši se izjasni le glede v. 23. Pravičnost je v tem, da Bog sprejme k sebi vse izgnance in se vsako koleno pripogne pred njim. Ibn Ezra ima izredno kratek komentar k vv. 23 in 25. V v. 23 razume »pravičnost« v pomenu »resnice«, v v. 25 pa v glagolu »bodo pravični, opravičeni« vidi izraženo vero v Boga. Kimhi v v. 21 vidi božjo zvestobo besedi, v v. 23

⁴⁰ Prim. J. Mulenburgh, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66* (The Interpreter's Bible V: Nashville: Abingdon, 1980) 533: »The noun form *sdq*, a righteous God, is not infrequently associated with salvation, and this suggests the meaning of vindication, deliverance, or victory. Thus the way is prepared for the momentous lines which follow«.

⁴¹ Glede množinske oblike gl. A. Ember, »The pluralis intensivus in Hebrew«, *Amer. Journal of Semitic Lang. and Lit.* 21 (1904/5) 195—231; E. Kautzsch — A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1980) & 124; P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome: Bibl. Inst. Press, 1923/1965) & 136fg.

⁴² Prim. A. Penna, *Isaia*, 470: »Il primo verbo in ebraico è *saranno giustificati*, ma è evidente, che, come in altri casi (per il sostantivo cfr. anche il v. 24), non si parla di giustificazione in senso teologico, ma in quello di liberazione, salvezza innanzi tutto dalla condizione di deportati«.

božjo zaprisego, da se bodo »na koncu dni« obrnili k Bogu in rešili vsi konci zemlje. V. 25 razlaga antitetično: ljudstva bodo osramočena, Izraelov zarod pa bo opravičen zaradi pravega bogočastja.

Ne more presenetiti, da bo razlaga cerkvenih očetov kristološka. Hieronim pravi k v. 19, da je Bog Judom govoril pravičnost // kar je prav, se pravi resnico, da bi ti sledili resnici evangelija. Toda ti se niso odzvali, zato je pogane poklical k spreobrnjenju. Glede v. 21 pravi, da je Bog pravičen, ker ni Bog le enega naroda, temveč vsega sveta. V. 24a prevaja: »V Bogu bo torej govoril: Moje so pravičnosti (iustitiae) in oblast (imperium)«. Ta stavek polaga v usta vsakega, ki priznava Kristusa, zato v komentarju dodaja: »ne judovskega ljudstva«. Vsi narodi bodo prišli k Bogu; osramočeni bodo tisti, ki so prej evangelij zavrgli. Pravičnost in slavo bo dosegel Izraelov zarod, ki je pogнал iz semena apostolov in je verjel v Kristusa (v. 25).

Sv. Ciril se kljub kristološki razlagi bliža izvirnemu hebrejskemu pomenu božje pravičnosti. To je razvidno iz komentarja k v. 21. Glede v. 19 meni, da je pravičnost Mojzesova postava, saj je ta razsodnik pravičnosti. S tem, ko postava govori o pravičnosti, hkrati oznanja moč resnice, se pravi Kristusov nauk; o Kristusu je namreč govoril Mojzes. Glede v. 21 pa pravi antitetično: »Nepravični so pogubni hudobni duhovi . . . Pravičen in rešitelj pa je Bog veseljstva, ki pomaga zatiranim, oropane osvobaja vezi in zvezane verig grehov, razsvetljuje tiste, ki so v temi, krepča, kar je oslabelo, dviga, kar leži in spreobrača, kar je zašlo«. Glede v. 25 meni, da so tisti, ki so poznali Kristusov prihod, dosegli opravičenje po veri.

Prokopij v. 19 komentira podobno kakor sv. Ciril. K v. 21 pa pravi bolj izvirno, da je Bog pravičen, ker je napovedal Kristusov prihod in s pravično besedo kliče vse narode k odrešenju; dalje je pravičen glede na nasprotje do hudobnih duhov, ki napadajo človeško naravo; končno je pravičen, ker spravlja v strah tiste, ki grešijo. K v. 25 pripominja, da so Izraelov zarod tisti Izraelovi sinovi, ki so bili prvi oznanjevalci evangelija; ti in njihovi nasledniki bodo opravičeni in bodo dosegli slavo.

Kakšno je stališče naših preostalih razlagalcev?

Albert Veliki, sevé, nadaljuje svojo značilno povračilno formulo. Božja pravičnost bi naj bila v tem, da Bog vsakemu poplača po njegovih zaslugah.⁴³ Tomaž Akvinski, Luter in Calvin pa se glede pojma pravičnosti v tem besedilu niso izrazili.

⁴³ K v. 19 pravi: »Ego Dominus loquens iustitiam, ut unicuique reddatur pro meritis«. K v. 23 podobno: »*Iustitiae verbum*, hoc est verbum determinans iustitiam et iustitiae auctorem, qui unicuique reddat pro meritis«. In končno k v. 25: »In Domino iustificabitur, per iustitiam scilicet in praesenti, quae datur ad meritum«.

Ta dva verza sta sklep celotnega 46. pogl., ki prinaša skeptičnemu in upornemu izraelskemu ljudstvu odločno sporočilo odrešenja. Dejanski kontekst tega vrha pa se začne že od 45,18 dalje. Vse od 45,18 do 46,13 izstopa tema o ničnosti malikov nasproti edinemu pravemu Bogu. 46. pogl. je svarilo in spodbuda izraelskemu ljudstvu, naj zavrže malike in se oklene svojega Boga. Trikratni velelnik (3.9.12) daje ton temu oddelku. Ljudstvo naj se spominja preteklih Jahvejevih del, ki so jamstvo rešenja v sedanjosti in prihodnosti. Mož Jahvejevega sklepa, Kir, je že na pohodu (11). Novi dogodki veljajo kot poziv trdosrčnemu ljudstvu:

¹²Poslušajte me, trdosrčni,

ki ste daleč od rešitve (*se dāqāh*).

¹³Jaz sem približal svojo rešitev (*se dāqāh*), ni več daleč;

moje rešenje (*te šū'āh*) se ne bo zakasnilo.

Sionu prinesem rešenje (*te šū'āh*),

Izraelu svoj sijaj.

Da *se dāqāh* v obeh primerih pomeni rešitev, je povsem jasno razvidno iz konteksta, iz antitetičnega razmerja med obema verzoma in iz paralelizma s *te šū'āh*. Antiteza blizu // daleč je posebnega pomena. VV. 12—13 sta očitno antitetična sinteza celotnega besedila 45,18—46,13, ki Jahveja postavlja v nasprotje z ničnimi maliki. Logičen je torej sklep, da so tisti, ki morda bolj zaupajo malikom kakor njemu, daleč od rešitve. Morda pa je skeptično ljudstvo načelno trdilo, da je rešitev daleč. Ker je mislilo, da je rešitev daleč od njega, je samo dejansko bilo daleč od nje. Bog pa nasprotno opozarja na njeno bližino.⁴⁴

V starejši razlagi je le nekaj jasnih stališč glede pojma »pravičnost«. Targum in septuaginta imata zelo dobeseden prevod. Raši v. 11 nanaša na Abrahama namesto na Kira. Kimhi ga nanaša na Babilonce. Oni so »trdosrčni in kruti do Izraela«. So »daleč od pravičnosti«, ker ne ravnajo pravično do Izraela. V Hieronimovi razlagi je mogoče ugotoviti odrešenjski in povračilni pomen pojma »pravičnost«. »Trdosrčni« so daleč od pravičnosti, ker niso verovali, da jo je Bog zaradi svoje dobrote približal, da pride na svet. Hieronim v pravičnosti vidi tako napoved Kristusa kakor rešitev Siona po možu, ki ga je Bog priklical iz daljne dežele, da maščuje krivice Izraela in prevratnega Jeruzalema ter poruši Babilon. Haymo besedilo razlaga neposredno kristološko.

⁴⁴ P.-E. Bonnard, *Le Second Isäe*, 186; F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia*, 470, imenuje *se dāqāh* »die unbeugsame Strenge mit welcher Gott seinen Heilsplan durchführt«.

Med kasnejšimi razlagalci je Calvin edini, ki izrečno razloži naš pojem. Calvin izhaja iz paralelizma med pojmom pravičnost // odrešenje. Ta paralelizem mu pove, da »pravičnost« označuje božjo pomoč, ki jo Bog skazuje svojemu ljudstvu. Najodličnejši dokaz božje pravičnosti je namreč ravno v tem, da Bog ohranja, varuje in rešuje svoje ljudstvo.⁴⁵

48,18 — poslušnost je pogoj za dobrobit

O, da bi bil poslušen mojim zapovedim!
Tedaj bi bil tvoj mir (*šālôm*) kakor reka,
tvoja rešitev (*s^edāqāh*) kakor morski valovi.

To je vzklik v mozaiku izjav o božjih delih v zgodovini. Obljuba prihodnje rešitve ima svojo osnovo v izkustvu iz preteklosti. Bog je svoje obljube vedno uresničil. Vendar ne more mimo zahtev po zvestobi, poslušnosti. Če je ljudstvo bilo kdaj v stiski in je pogrěšalo božjo »pravičnost«, se to ni zgodilo zaradi božje nezvestobe, temveč zaradi nepravičnosti ljudstva. Cilj 48. pogl. je oznanilo prihodnje rešitve (10—22). Iz izjave v v. 18 je dovolj jasno razvidno, da ta prav tako kakor pretekle obljube ne more veljati brezpogojno.

Septuaginta in targum imata v bistvu lep dobeseden prevod z ustreznim paralelizmom *εἰρήνη // δικαιοσύνη* oz. *š^elām*) // *z^ekût*. Targum k »Tedaj bi bil tvoj mir kakor reka« doda še »Evfrat«. Med razlagalci, judovskimi in krščanskimi, velja omeniti Kimhija, Lutra in Calvina. Kimhi nakaže odrešenski pomen pravičnosti, ko pravi: »Tedaj bi bil tvoj mir kakor reka in sovražnikova roka ne bi vladala nad teboj . . . in pravičnost, ki bi ti jo bil skazal, kakor morski valovi . . .« Luter preseneča, ker pojem pravičnosti povezuje z upravo Cerkve.⁴⁶ Calvin tukaj pravičnost razlaga v isti smeri.

50,8 — Bog reši služabnika s tem, da ga razglasi za pravičnega

Nujno je, da v razlagi pomena tega verza upoštevamo celotni kontekst Iz 50,4—9, ki je znan kot tretji spev o Gospodovem služabniku. Besedilo je jasno razčlenjeno v dva antitetična dela: 4—6 // 7—9. V prvem delu

⁴⁵ Dobesedno: »Hic magis perspicuum est quid sub iustitiae nomine voluerit: nempe auxilium, quod Dominus populo suo promittebat. Idem ergo significat salutis et iustitiae nomine: quia hoc maxime est illustre specimen iustitiae Dei, ubi conservat suos, tutatur atque eripit . . .«.

⁴⁶ Tako pravi v WA 31/2,392. »'Et iusticia tua' i. e. Zedacka tua, administratio et regnum et politia«.

je služabnik žrtev sovražnikov, v drugem delu se veseli rešitve po Bogu. Prehod iz prvega v drugi del je jasno določen po adverzativnem vav:

⁷Toda Gospod Bog mi pomaga,
zato nisem bil osramočen.
Zaradi tega sem naredil svoj obraz ko kremen,
saj sem vedel, da ne bom osramočen.
⁸Blizu je ta, ki mi da pravico (*masdiqî*);
kdo se bo z menoj prepiral? Nastopiva skupaj!
Kdo je moj nasprotnik v pravdi?
Naj stopi k meni!
⁹Glej, Gospod Bog mi pomaga,
kdo me bo razglasil za krivega (*mî hû yaršî'ēni*)?
Glej, vsi ti razpadejo kot obleka,
molj jih požre.

Izjava »Gospod Bog mi pomaga« se pojavi dvakrat (7a.9a) in je torej ključnega pomena. Toda pomembnejše dejstvo 2. dela je nasprotje glagolov »prisoditi pravico« // »razglasiti za krivega«: »Blizu je ta, ki mi da pravico« (8a) // »Kdo me bo razglasil za krivega?« (9a).⁷⁴ V tej antitezi se pokaže dejanska osnova antiteze med prvim in drugim delom speva. Sovražniki najdejo osnovo zatiranja služabnika v obdolžitvi za krivičnika, Bog pa ga rešuje s tem, ko ga razglasi za pravičnega. Med obdolžitvijo in ugonabljanjem na eni strani ter med upravičenjem in reševanjem na drugi strani je najtesnejša zveza. Toda cilj je ugonobitev oz. rešitev. Pravičnega lahko reši iz rok zahrbtnih sovražnikov le tisti, ki lahko uveljavi njegovo pravičnost (prim. 54,17, pa tudi 51,5). Služabniku je jasno, da je strogo vzeto to lahko le »pravični« Bog. Zato dvakratna izjava »Gospod Bog mi pomaga«.

Pesnik tu uporablja tako imenovani *rib-pattern*, obrazec spora ali pravde.⁴⁸ Vendar se zdi, da dejansko ozadje ni le forenzično. Je mnogo globlje, kakor je zgolj pravni spor. Gre za najbolj temno logiko nasilja. Kako pogost je v hebrejski bibliji klic pravičnih po rešitvi iz rok sovražnikov, ki jih po nedolžnem dolžijo krivice, da bi jih lahko ugonobili v imenu pravice. Ali ni prav ta perverzna metoda v vseh časih veljala za najbolj učinkovito sredstvo v rokah nosilcev oblasti? Nasprotnika, ki mu je krivica

⁴⁷ Glede antiteze na osnovi istih glagolov »upravičiti« »razglasiti za krivega« gl. 1 Kr 8,32 (subjekt Bog); 5 Mz 5,1; Prg 17,15 (subjekt človek). Glede motiva »obsojbe, razglasitve za krivega« gl. 2 Mz 22,8; Job 34,17; Ps 94,21; Rim 8,31—39.

⁴⁸ Prim. B. Gemser, »The *rib-or* Controversy-Pattern in Hebrew Mentality«, *Wisdom in Israel and in Ancient Near East. Presented to Prof. H. H. Rowley* (Supplements to Vetus Testamentum 3; Leiden: E. J. Brill, 1969) 120—37.

tuja, je treba uničiti. Zato ga je pred javnostjo treba razglasiti za zločinca. Obenem pa je treba poskrbeti, da ne bi kdo poskušal dokazati njegove pravičnosti. H komu se naj potem pravičnik zateče, če ne k Bogu. Zdaj je on zadnji, edini pravi rešitelj.

C. Westermann se sprašuje, kako je za služabnika v njegovi situaciji sploh še možno upravičenje ali rehabilitacija. Meni, da to vprašanje v 50,4—9 ostane odprto.⁴⁹ Ali ni prav v tem paradoksu izražen višek biblične vere v učinkovitost Boga Rešitelja? Tu imamo nov primer Abrahamovega upanja proti upanju, ki temelji na zadnjem, pa zato najbolj realnem realizmu.

Starejše izročilo je glede razlaganja pravičnosti v tem verzu sorazmerno skopo. Judovska razlaga jo očitno v celoti nanaša na preroka. Targum prevaja samostalniško: »Blizu je moja pravičnost (*z^ekūti*)«. Sicer je prevod zelo dobeseden. Raši pravi le: »Bog mi je blizu, da me v sodbi (*din*) razglasi za pravičnega« (glagol *zākāh*). Ibn Ezra: »Blizu je čas, ko se bom izkazal kot pravičen v preroštvih«. Kimhi razlaga zelo podobno.

Med kasnejšimi razlagalci ne zasledimo upoštevanja vrednih stališč.

51,1—8 — pravičnost // odrešenje

Položaj pojma »pravičnost« je v tej enoti podoben kakor v 45,18—25. Tudi tu se pojavi petkrat. Ker je besedilo jasna tematska enota, je nadvse umestno, da vse te primere obravnavamo skupaj, upoštevaje celoten kontekst. Besedilo se glasi:

- ¹Poslušajte me, ki težite po rešitvi (*sedeq*),
vi, ki iščete Gospoda;
Glejte na skalo, iz katere ste bili izsekani,
in na jamo, iz katere ste bili izkopani.
²Glejte na Abrahama, svojega očeta,
in na Saro, ki vas je rodila,
zakaj sam je bil, ko sem ga poklical,
ga blagoslovil in namnožil.
³Da, Gospod potolaži Sion,
potolaži vse njegove razvaline.
Njegovo puščavo spremeni v raj,
njegovo pustinjo v Gospodov vrt.
Radost in veselje bosta v njem,
hvalnica in glas petja.

⁴⁹ Gl. *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66*, 187.

- ⁴Poslušajte me, ljudstva,
 prisluhnite mi, narodi;
 zakaj od mene bo izšla postava
 in moje pravo za luč narodom.
- ⁵Blizu je moja rešitev (*sedeq*), moje odrešenje (*ješa'*) je izšlo
 in moje roke bodo sodile ljudstva.
 Na mene čakajo otoki
 in na mojo roko upajo.
- ⁶Povzdignite proti nebu svoje oči,
 pogledajte dol na zemljo;
 zares, nebo izgine kakor dim,
 zemlja razpade kakor obleka
 in njeni prebivalci umrjejo kakor mušice;
 toda moje rešenje (*ješú'āh*) bo za vedno,
 moja rešitev (*se'dāqāh*) ne bo prenehala.
- ⁷Poslušajte me, ki poznate pravičnost (*sedeq*),
 ljudstvo, ki je v njegovem srcu moja postava;
 ne bojte se očitkov ljudi,
 njihovega sramotenja se ne ustrašite.
- ⁸Zares, kakor obleko jih požre molj,
 kakor volno jih razje črv.
 Moja rešitev (*se'dāqāh*) pa bo za vedno,
 moje rešenje (*ješú'āh*) za vse rodove.

To slovesno in vsestransko bogato besedilo različno izpričuje tematsko in oblikovno homogenost. Tu še mnogo bolj kakor sicer v knjigi Drugega Izaija prevladuje božji nagovor v 1. osebi. Trikrat se pojavi poziv: »Poslušajte . . .« (1ab.4a.7ab). Kar petkrat pa pride na dan beseda *sedeq* oz. *se'dāqāh* (1a.5a.6c.7a.8b). Besedilo je torej poudarjen klic izgnancem, naj se z vsem zaupanjem obrnejo svojemu Bogu, ki prinaša rešitev.

Odrešensko-eshatološki kontekst in paralelizem z besedo *ješa'* oz. *ješú'āh* nesporno kažeta, da ima pojem *sedeq* oz. *se'dāqāh* v vv. 5a.6c.8b odrešenski pomen. Glede tega sodobni razlagalci soglašajo. V. 5a izpričuje veliko sorodnost s 50,8a. Vv. 6c in 8b pa služita antitetičnemu izrazu posebne vrste. V v. 6a imamo poziv k motrenju neba in zemlje. To je klasični primer merizma, izražanja celote z deli, z nasprotji. Nebo in zemlja predstavljata vso obstoječo resničnost. V v. 6b isti meristični par nebo // zemlja služi za poudarek, da bo vse, prav vse, minilo. Ta teza s svojo negativnostjo podčrtuje božjo izjavo v v. 6c: »Toda moje rešenje (*ješú'āh*) bo za vedno, moja rešitev (*se'dāqāh*) ne bo prenehala«. V v. 8a sestavljajo tezo le ljudje, ki z zasramovanjem pravičnih izražajo svojo brezbožnost. Za takšne lahko velja le napoved propada. Božje rešenje pa bo trajno. K

obema antitezama najdemo lepo miselno sporednico v 40,6—8, ki se končuje s podobnim antitetičnim paralelizmom brez pojma »pravičnost«. K antitetičnemu členu vv. 6c in 8b najdemo sporednico v Ps 112,3b: »Njegova darežljivost (*seḏāqāh*) ostane za vedno«. Končno v Mt 24,35 najdemo podoben antitetični paralelizem: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle«.

Kakšen pomen lahko domnevamo v pojmu *sedeq* v vv. 1 in 7? Glede v. 1 se novejši razlagalci na osnovi konteksta večinoma odločajo za odrešenijski pomen.⁵⁰ Glede v. 7 pa je stanje drugačno zaradi paralelizma s *tōrah* — postava. Tu božja pravičnost najbrž ne označuje božje rešitve kot takšne, temveč božje naredbe. Razumljivo pa je, da je cilj božjih naredb človekovo dobro, se pravi odrešenje.

Judovsko izročilo je zapustilo presenetljivo malo pričevanj glede razumevanja pravičnosti v tem besedilu. Septuaginta in targum prevajata celotno besedilo v bistvu dobesedno. Vendar pojma *sedeq* oz. *seḏāqāh* ne prevajata vedno z isto besedo. Septuaginta ima *δικαιοσύνη* v vv. 5.6.8. V v. 1 ima *το δίκαιον* — kar je pravično, v v. 7 pa *κρίσις* — sodba. Targum ima v vv. 5.6.7 *zekūt* — pravičnost, v vv. 1 in 7 pa *qūštā'* — resnica. Raši in Ibn Ezra celotno besedilo le na kratko komentirata in se pojma »pravičnost« niti prav ne dotakneta. Kimhi pa v sorazmerno obsežni razlagi nekajkrat navaja pojem, a ne razloži njegovega pomena.

Med cerkvenimi očeti velja omeniti Hieronima, Cirila in Hayma. Hieronim besedilo tako odločno razlaga kristološko, da abstraktno besedo *sedeq* dvakrat prevaja konkretno: »Blizu je moj pravični, izšel je moj rešitelj« (5a);⁵¹ »Slišite me, ki poznate pravičnega, ljudstvo« (7a).⁵² Ciril nam tu nudi edinstveno izčrpno, jasno in poglobljeno kristološko razlago pojma pravičnost«. V v. 1 vidi pravičnost po Kristusu, ki na osnovi vere opravičuje brezbožnega, osvobaja vse nesnage tiste, ki so oskrunjeni, posvečuje v Duhu, in posreduje sijajno čast posinovljenja. Glede v. 5 pravi, da Oče Sina imenuje svojo pravičnost: »Opravičeni smo namreč v njem ne iz del, ki se izvršijo v pravičnosti, ki bi jih mi izvršili, temveč iz njegovega velikega usmiljenja. Ni namreč prišel na ta svet, da bi ga sodil, temveč da bi se ta odrešil po njem. Odrešil pa se ni drugače kakor po veliki blagosti . . . Potemtakem smo bili v pravičnosti Boga in Očeta, se pravi v Kristusu, odrešeni in posvečeni s tem, da smo se očistili nesnage nizkotnosti.

⁵⁰ Gl. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66*, 590: »The word *qedheq* bears either an ethical or an eschatological meaning here . . . Since the poem as a whole is eschatological, it is better to translate deliverance, 'vindication', or 'salvation'«. Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 382; C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66*, 188.

⁵¹ Gl. CChr. SL 73A,559: »Prope est iustus meus, egressus est salvator meus«.

⁵² Gl. CChr. SL 73A,563: »Audite me qui scitis iustum, populus«.

Če pa je Kristus sam tisti, ki pravi to: Hitro se približa moja pravičnost, pravičnost lahko razumeš le kot njegovo milost, ali pa kot evangeljsko in nebeško oznanilo . . . Pravičnost imenuje tudi odrešenje, in to povsem po pravici. Potegne nas namreč iz vsakega zla, osvobaja nas vezi smrti in nas vodi v večno življenje . . .«. Haymo daje izrecno razlago pojma »pravičnost« v vv. 5 in 6: Oče imenuje svojega Sina pravičnega (pravičnost), ker rešuje in opravičuje svoje izvoljene.

Med kasnejšimi prideta tu v poštev le Albert Veliki in Calvin. Albert *šedeq* v v. 1 povezuje s postavo.⁵³ Calvin pa v zvezi z v. 5 izrecno zavrača razlago v povračilnem smislu in pravi, da pravičnost označuje božje varstvo, dobroto, zvestobo v izpolnjevanju obljub.⁵⁴

54,11—17 — Bog bo rešil Jeruzalem

- ¹¹O uboga, ki te premetava vihar, ti nepotolažena,
glej, tvoje kamne bom obdal z najboljšo malto,
tvoje temelje bom zgradil iz safira.
- ¹²Tvoje nadzidke bom naredil iz rubinov,
tvoja vrata iz ognjencev,
in ves tvoj okop iz žlahtnih kamnov.
- ¹³Vsi tvoji sinovi bodo Gospodovi učenci,
in velika bo blaginja (*šālôm*) tvojih sinov,
na odrešenju (*se dāqāh*) boš utrjena.
- ¹⁴Daleč boš od zatiranja, ne boš se bala,
daleč od strahu, ne bo se ti približal.
- ¹⁵Če bo kdo izzval prepir, ne bo od mene;
če se bo kdo prepiral s teboj, bo padel zaradi tebe.
- ¹⁶Glej, jaz sem ustvaril kovača,
ki piha v ogenj iz oglja
in izdeluje orožje za njegov namen.
Jaz sem ustvaril tudi opustoševalca, da bi rušil.
- ¹⁷Nobeno orožje, narejeno zoper tebe, ne bo uspelo,
vsakemu jeziku, ki se sodbi dvigne zoper tebe, dokažeš krivdo (*taršî'î*).
To je dediščina Gospodovih služabnikov
in njihova rešitev (*se dāqāh*) po meni, govori Gospod.

⁵³ Takole pravi: »Quod iustum est — persequi autem, quod iustum est, persequi legem, quia lex iustum est, et legale iustum generale iustum«.

⁵⁴ Dobesedno: Nec enim iustum intelligit quod iustam cuique mercedem reddat: sed quod optimus sit suorum custos, et erga eos beneficus, quod piis omnibus fidem praestat, ac servet promissa, quum eos eripit, nec tandem opprimi sinit«.

To besedilo je izrazit odrešenski orakelj. Vseskozi razen v v. 17c je navgovor direkten, v 2. osebi. Pesnik izhaja iz prispodobe gradbenika, ki načrtuje čudovito stavbo, in prehaja v temo o obrambi pred napadalci. Tako bi lahko govorili o dveh oddelkih celote: 11—14a; 14b—17. V 14a pojem *sēdāqāh* skupaj s *šālôm* (13b), s katerim sestavlja paralelizem, povzema čudovito pozitivno sporočilo prvega oddelka. Oba pojma označujeta blaginjo, odrešenje, ki bo božje delo za ljudstvo.⁵⁵ V tem zagotovitlu je zadnja osnova za drugi pododdelek, ki pod negativnim vidikom govori o božjih delih. Ljudstvu se ni treba bati nobenih napadov, ker je Bog stvarnik zanesljiv branilec pred sovražnikom. V. 17c je neosebni povzetek tega zagotovila.

Iz celote je razvidno, da je dvakratni *sēdāqāh*, zagotovilo božjega odrešenja, temeljni element enotnosti besedila. Kaj je osnova božjega zagotovila? Jasno je, da gre v bistvu za svobodno božjo odločitev, ne za božji odziv na zasluge ljudstva. Toda neki načelen pogoj za božje delo tu vendarle pride do veljave. Ljudstvo mora veljati kot »pravično«. Saj je krivičnost vedno bila osnova za sodne govore. Ne smemo prezreti v. 17b, kjer je rečeno: »Vsakemu jeziku, ki se v sodbi dvigne zoper tebe, dokažeš krivico (*taršī'i*)«. Ljudstvo se torej mora izkazati kot nedolžno. Potem bo Bog brez sleherne ovire nastopil proti sovražnikom v njegovo dobro.

Zgodovina razlage je sorazmerno skromna. Septuaginta po vsej verjetnosti v obeh verzih »pravičnost« nanaša na človeški subjekt. Glede v. 14 je na to moč sklepati na osnovi antiteze *δικαιοσύνη // ἀδικία* v prevodu: »Na pravičnosti boš zgrajena, izogibaj se krivice in ne boš se bala in strah se ti ne bo približal«. V. 17 pa prevaja: »... in vi mi boste pravični (*δίκαιοι*)«. Targum rabi v dokaj dobesednem prevodu *zēkūtā'* (14) in *zēkūt* (17). Raši ne nudi ničesar. Ibn Ezra pa pravi le glede v. 14, da bo Izrael vršil pravičnost do vseh in ne bo stiskal nobenega naroda, kakor so to delali poganski narodi. Kimhi prav tako v v. 14 vidi človeški subjekt. Jeruzalem bo s pravičnostjo, ki jo bo vršil, povzdignjen pred svetom.

Med cerkvenimi očeti prideta v poštev le Hieronim in Haymo. Hieronim daje k v. 17 komentar v povračilnem smislu. Pravičnost tistih, ki so pri Bogu, je v tem, da bo sedanja stiska poplačana s prihodnjim veseljem.⁵⁶

⁵⁵ Gl. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66*, 640: »The word carries ethical content, but includes more particularly in Second Isaiah the meaning of salvation and vindication. It means both the character of Jerusalem's citizens, who are taught by the Lord, and God's redemptive activity in her transformed life«. Prim. tudi B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 411—13; C. Westermann, *Das Buch Jesaia. Kapitel 40—66*, 223; A. Penna, *Isaia*, 545, glede v. 14: »Il termine giustizia (eb. *sēdāqā*), come spesso altrove, significa la prosperità, la sicurezza e la salvezza nel senso messianico-eschatologico«.

⁵⁶ Gl. CChr.SL 73A,616: »Et haec est iustitia eorum qui aput Deum sunt, dicit Dominus, ut praesens tribulatio futuro gaudio compensetur«.

Haymo v v. 14 vidi podčrtano predvsem vero v Kristusa. K v. 17 pa najdemo pri njem klasični primer povračilne razlage pravičnosti.⁵⁷

Med kasnejšimi velja omeniti Alberta, Lutra in Calvina. Albert v zvezi z v. 17 zopet seže po svojem značilnem povračilnem obrazcu; pravičnost bi naj bila povračilo za zasluge.⁵⁸ Luter v v. 14 *s^edāqāh* nanaša na človeški subjekt. Po njegovem naj bi pomenila življenje po dobri vesti, pripravljenost za molitev, za obvladovanje žene, otrok in družine.⁵⁹ Calvin v obeh verzih vidi izraženo božjo pravičnost in jo razume kot božje vodstvo nad Cerkvijo in zato njeno trdnost.

56,1 — kmalu se bo razodelo božje odrešenje

56,1—8 je enota, ki odpira tretji veliki del Izaijeve knjige. V besedilu v veliki meri zasledimo motive in besedni zaklad Drugega Izaija. Vendar položaj ni več isti, pa tudi namen nagovora se je spremenil. Drugi Izaija je izgnancem v Babilonu oznanjal, da se je božja pravičnost, rešitev po Bogu, približala. Tu pa zaznamo nagovor povratnikom v Jeruzalemu in celo tujcem, naj vršijo pravičnost, naj se držijo sobote, da bodo deležni prihodnje rešitve po Bogu. Uvodni verz je srce tega besedila:

Tako govori Gospod:

varujte pravico (*mišpāt*), vršite pravičnost (*s^edāqāh*),
kajti blizu je moje odrešenje (*j^ešū'āh*), da pride,
in moja rešitev (*s^edāqāh*), da se razodenè.

Zdi se, da bi bil prehod iz v. 1 v v. 2 mnogo skladnejši, če bi bil v. 1b izostal. Toda pesnik se je odločil za zanimiv paralelizem »vršite *s^edāqāh* // razodela se bo moja *s^edāqāh*«. Kakšno je lahko razmerje med človeško in med božjo *s^edāqāh*? Kaj nam pokaže ta vzajemnost? Ali ne predvsem to, da človeška *s^edāqāh* ne označuje pravičnih del (*Werkgerechtigkeit*), temveč vero, zvestobo božji postavi, skladnost z božjo voljo?⁶⁰ Res je, da pesnik ljudstvo opominja, naj vrši »pravičnost«, da bo lahko prišla do veljave božja pravičnost, odrešenjsko božje delo. Toda sveto pismo nikjer ne dopušča teze, da Bog daje svoje odrešenje na osnovi človekovih del. Božje odločitve in njegova odrešenjska dela so v svojem bistvu vedno neodvisna od človekovih del. Kljub temu pa se hebrejski teolog zaveda, da odrešenjski božji sklep ni absoluten, temveč je pogojen. Do uresničitve pride

⁵⁷ Gl. PL 116,1000: »Et haec est justitia eorum qui apud Dominum sunt, ut pro labore praesentis vitae praemia aeterna percipiant, et praesens tribulatio futuro gaudio comprehendatur«.

⁵⁸ »Et iustitia eorum, quae est retributio pro meritis«.

⁵⁹ Prim. WA 31/2,451.

⁶⁰ B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 419, neutemeljeno trdi, da Tretji Izaija v nasprotju z Drugim Izaijem govori o »*Werkgerechtigkeit*«.

le, če ljudstvo misli in ravna skladno z božjo svetostjo. V nasprotnem primeru pride na dan človekov greh, zaradi katerega Bog lahko svoj odrešenjski sklep spremeni v sodbo. Razlog prerokove spodbude je torej jasen. Z »vršite pravičnost« v tem kontekstu hoče v resnici reči: varujte se brezbožnosti, ki bi edina lahko preprečila bližnji nastop rešitve po Bogu. V soboti vidi odločilni kriterij zvestobe oz. nezvestobe ljudstva.

Judovsko izročilo glede tega verza je dokaj skromno. Toliko bolj zasluži pozornost septuaginta, ker v 1b *s^edāqāh* prevaja z »usmiljenjem« (έλεος) in s tem predvsem grškim cerkvenim očetom jasno določi smer (razlage. Targum v dobesednem pravodu v 1a uporabi *sidqātā'*, v 1b pa *z^ekūt*. Raši v komentarju celotni verz izpusti. Ibn Ezra se pojma »pravičnost« izrecno ne dotakne, a »blizu je (bo) moje odrešenje« nanaša na Mesija. Njegov sklep je namreč, da so grehi razlog zastoja Mesijevega prihoda. To pa je razlog spodbude v 1a. Če bo ljudstvo vršilo »sodbo«, se bo odrešenje lahko približalo. V takšnem kontekstu bi »pravičnost« težko razlagal drugače kakor v odrešenjskem smislu. Kimhi ima isto razlago verza kakor Ibn Ezra.

Zanimivo je, da se med cerkvenimi očeti že Hieronim nasloni na prevod septuaginte. Značilna kristološka razlaga mu narekuje sklep, da je Kristus »božja pravičnost in usmiljenje«. V 1a zatorej vidi poziv k primerni pripravi na Kristusov prihod.⁶¹ Sv. Ciril najde v prevodu septuaginte dobrodošlo osnovo za svojo poglobljeno razlago, ki odlično zadene temeljno načelo Pavlovega nauka o opravičenju. Glede 1b pravi: »Usmiljenje in odrešenje imenuje (prerok) Kristusa. Po njem smo namreč dosegli usmiljenje, po veri smo dosegli odpuščanje in odrešenje«. V smislu Pavlovega načela, da »nihče ni pred Bogom opravičen po postavi« (Gal 3,11), Ciril ustrezno razloži tudi 1a. V »sodbi« vidi »božje sodbe« oz. zapovedi. Vendar se zaveda, da za dosego božjega usmiljenja oz. opravičenja ni dovolj, da se kdo drži božjih zakonov in jih izpolni. Biti mora čuvar svetih sodb in presegati vsa merila zaslužnih del. Prokopij razlaga cel verz v isti smeri. Haymo vidi v človeški pravičnosti (1a) izražene vse kreposti (virtutes), ki opravičujejo izvoljene, k 1b pa pravi, da Sin velja kot Očetova pravičnost, ker po njem opravičuje vse izvoljene.

Med poznejšimi razlagalci velja glede pričujočega verza omeniti le Alberta Velikega. Ta božjo pravičnost (1b) zopet razlaga kot povračilo za zasluge. Temu primerna je njegova razlaga človeške pravičnosti (1a): »v delih«.⁶²

⁶¹ Gl. CChr.SL 73A,629: »...loquitur Esaias ad illius temporis auditores, ut faciant cuncta, quae recta sunt, et parent se adventui Salvatoris, quia ipse est iustitia et misericordia Dei«.

⁶² Celoten komentar se glasi: »Et facite iustitiam, in opere scilicet, ut quod ratio dicitur secundum voluntatem Dei esse faciendum, totum perficiatur in opere. Et iustitia mea, quae est retributio pro meritis«.

58,2.8 — odrešenje doseže, kdor ne zapuša pravice svojega Boga

V 58,1—12 nastopi tema posta pod negativnim (1—5) in pozitivnim (6—12) vidikom. V vv. 2—3a je izražena uvodna božja tožba nad ljudstvom:

²In mene iščejo dan za dnem,
želijo si spoznati moja pota;
kakor narod, ki vrši pravičnost (*s^edāqāh*)
in ne zapuša pravice (*mišpāt*) svojega Boga;
povprašuje me po razsodbi odrešenja (*mišp^etê-sedeq*),
želijo si božje bližine.
^{3a}Zakaj se postimo, in ti tega ne vidiš?
Zakaj se mrtvičimo, in ti se za to ne meniš?

Kako težko je tu razlagati pomen besed *sēdāqāh* — *sedeq* in *mišpāt*, najbolj nazorno pokažejo prevodi in komentarji vse od začetka do danes. Prevodi so dobresedni. Septuaginta uporablja *δικαιοσύνη* za *s^edāqāh* in *κρίσις* — sodba za *mišpāt* v 2b; za *mišp^etê-sedeq* v 2c pa ima *κρίσις δίκαια* — pravična sodba. *Sedeq* v 8b prevaja z *δικαιοσύνη*. Targum ima v 2c *dīn diqšōt* — resnična, pravična sodba; *sedeq* v 8b prevaja z *z^ekūt*. Tako v judovskem kakor v krščanskem izročilu zaman iščemo jasnih stališč glede pomena pričujočih pojmov. Sodobni prevodi *mišp^etê-sedeq* večinoma prevajajo kot pravično (raz)sodbo.⁶³ Komentarji bolj mimogrede le na kratko označijo pomen te sestavljanke.⁶⁴ Spričo tega bo pričujoče stališče izključno odvisno od upoštevanja običajnega pomena besede *sedeq* in od celotnega konteksta.

Ni razloga, da bi tu moral *sedeq* imeti kakor koli juridičen prizvok, če sicer konstantno označuje rešitev, odrešenje, naklonjenost, dobrobit. V tem verzu prav tako kakor v 56,1 ne smemo prezreti vzajemnosti med človeško in božjo *s^edāqāh* oz. *sedeq*. Smisel v. 2 je, da ljudstvo ne vrši pravičnosti // pravice; to pomeni, da ni zvesto Bogu in njegovi avtentični

⁶³ Gl. *Revised Standard Version*: »righteous judgments«; *The New English Bible*: »righteous laws«; *New International Version*: »just decisions«; *Zürcher Bibel*: »Satzungen der Gerechtigkeit«; *Einheitsübersetzung*: »gerechtes Urteil«; *La Bible de Jérusalem*: »des lois justes«; *Traduction oecuménique de la Bible*: »des jugements selon la justice«; slov. ekum. izdaja: »pravične sodbe«.

⁶⁴ Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 435: »Sie fragen Jahwe nach den *mšpty-sdq*, nach den 'Rechten', die nach dem *ius divinum* beobachtet werden müssen von dem, der *sdq* 57, 1 sein will«; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, 371: »En contrepartie ils exigent (45,1) que Dieu de son côté se montre juste et leur fasse droit, autrement dit intervienne a leur avantage«. Podobno A. Penna, *Isaia*, 568. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66*, 678, trdi ravno nasprotno od našega stališča: »The thought is not that they ask when the time of salvation will come«.

postavi. Kljub temu svojega Boga sprašuje po *mišp^etê-sedeq*. V vv. 6—7 je rečeno, v čem bi se dejansko pokazala pravičnost ljudstva in s tem tudi upravičenost spraševanja po *mišp^etê-sedeq*. Toda zdaj na te pogoje Bog sam naveže svojo odrešenjsko obljubo (8—9a):

⁸Tedaj napoči kakor zarja tvoja luč,
tvoje ozdravljenje bo hitro zbrstelo;
prej teboj bo šla tvoja rešitev (*sedeq*),
božje veličastvo ti bo sledilo.

^{9a}Tedaj boš klical in Gospod ti bo odgovoril,
prosil boš za pomoč in dejal bo: tukaj sem.

V tej obljubi pride na dan, kaj je smisel sestavljenke *mišp^etê-sedeq* v 2c. Ljudstvo je v stiski in od Boga pričakuje rešitve. Posti se, da bi veljalo za pravično in rešitev ne bi izostala. V 8b pa Bog sam obljubi rešitev pod pogojem, da bo ljudstvo zares »sveto«.

V čem je torej vzajemnost med človeško in božjo pravičnostjo? Eno temeljnih načel vsega svetega pisma je, da božje odrešenje lahko dejansko dosežejo le »pravični«, Bogu predani in zvesti zaveznemu razmerju. Pravičnost ne pomeni zaslužnih del, ki bi bila razlog božjih del in bi jih odtehtala. Vendar pravični smejo upati v božjo pravičnost in se tudi sklicevati na svojo zvestobo. Potemtakem *mišp^etê-sedeq* v 2c lahko označuje dva vidika: razsodbo glede pravičnosti ljudstva in s tem v zvezi božje odrešenjsko delo.

Da ima *sedeq* tako v 2c kakor v 8b odrešenjski pomen, je moč sklepati tudi na osnovi neposrednega konteksta in paralelizma. Druga polovica 2c se glasi: »Želijo si božje bližine«. Mnogi prevajajo, kakor da se ljudstvo želi približati Bogu. Vendar kontekst odločno govori za predlagano verzijo, posebno 3a. Ljudstvo, ki se posti, očitno doživlja odsotnost rešitve, pogrša božjo bližino. V 8b imamo lep primer merizma na osnovi nasprotja *spredaj // zadaj*. Pomen tega merizma je: povsod bo vidno božje odrešenje oz. božje veličastvo.⁶⁵ Ta merizem je očitno priredba merizma v 52,12, ki je sklep veličastnega opisa rešitve iz izgnanstva (7—12) in je torej odločno odrešenjska izjava, da je Bog — rešitelj »povsod«:

Kajti Gospod gre pred vami,
Izraelov Bog vam sledi.

V našem besedilu v. 9a nadaljuje izjavo o božjem odrešenju iz v. 8. Obojni 'āz — tedaj, na začetku 8. in 9. verza, je odgovor na »če« v predhodnih

⁶⁵ Nekateri domnevajo v *sedeq* človeški subjekt. *The New English Bible* npr. prevaja: »Your righteousness shall be your vanguard and the glory of the Lord your rearguard«. Ta prevod je že glede na merizem popolnoma nesprejemljiv.

verzih 6—7. Obenem izražata edino možno alternativo neupravičenemu klicanju k Bogu v v. 2.

59.9.14.16.17 — stanje pod grehom brez rešitve // rešitev po svobodnem božjem sklepu

59. pogl. je enota, ki jo sestavljajo trije oddelki: preroška kritika pregreh ljudstva v 2. in 3. osebi množine (1—8); tožba ljudstva nad lastnimi pregrehami in nad oddaljenostjo božje pomoči v 1. osebi množine (9—15a); odločitev Boga, da svobodno nastopi in izvrši sodbo nad hudobnimi po njih delih, spokorjenim na Sionu pa prinese rešitev (15b—20). Vse kaže, da je v. 21 kasnejši dodatek. Zgradba celotnega besedila je v okviru preroške literature nenavadna. V novejšem času razlagalci precej splošno soglašajo, da imamo pred seboj liturgični obrazec.

Že na prvi pogled je razvidno, da sta izhodišče in namen celotnega poglavja vprašanje božje pravičnosti, se pravi učinkovite božje bližine med zaveznim ljudstvom. Besedno oz. semantično polje korenov *jš'* — odrešiti (1.11b.16b.17a), *g'l* — odkupiti (20), *sdq* (4a.9a.14a.16b.17a), *špt* (4a.8a.9a.11b.14a.15b) daje na videz razbitemu besedilu jasen pečat vsebinske in strukturalne enotnosti. V vv. 9a.11b.14a.15b odrešenjsko besedišče nastopa celo kot refren.⁶⁶ Posebnega pomena je, da se navedeno semantično polje večinoma pojavlja v sinonimnem razmerju. Subjekt pravičnosti je v glavnem Bog, a nekajkrat pride do veljave tudi ljudstvo, vendar ravno v nasprotnem smislu. Sinonimnost in dialektična vzajemnost med božjim in človeškim subjektom sta najbolj zanesljiva osnova iskanja pomena našega osrednjega besedišča.

Uvodna verza (1—2) nakazeta smer celotnega besedila:

¹Glejte, Gospodova roka ni prekratka, da ne bi mogel pomagati
(*mēhōšī'a*),

njegovo uho ni gluho, da bi ne mogel slišati;

²toda vaše krivde so postale pregrade

med vami in vašim Bogom,

vaši grehi so zagrnili njegovo obličje

pred vami, da ne sliši.

Obtožba ljudstva se stopnjuje tako daleč, da v. 4a vse brez izjeme označuje kot nezvesto ljudstvo: nihče ne kliče v pravičnosti (*sedeq*), nihče ne razsoja (*šāpat* v nifalu) po resnici. V v. 8 se v obtožbi pojavi paralelizem *šālôm* // *mišpāt*; ljudstvo ne pozna pota miru, na njihovih stezah ni pravice.

⁶⁶ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, zelo dobro označuje osrednjo vlogo teh verzov, pa tudi sicer poda odlično razlago celotnega besedila (str. 384—96).

Drugi oddelek začenja kar z ugotavljanjem posledic vsesplošne krivičnosti ljudstva. Če je prerok v 51,5 in 56,1 lahko zagatovljal, da je božje odrešenje »blizu«, mora zdaj ljudstvo (59,9) tožiti:

Zato je daleč od nas pravica (*mišpāt*),
rešitev (*se dāqāh*) nas ne doseže.
Čakamo na luč, a glej, tema,
na svetlobo, a hodimo v mraku.

Da je subjekt sporednih besed *mišpāt* // *se dāqāh* Bog in da sta oznaki za njegovo odrešenje, ni težko začutiti. Zelo podobna izjava v 11b ta vtis podkrepi:

Čakamo na pravico (*mišpāt*), a je ni,
na rešenje (*je šū'āh*), a je daleč od nas.

V nadaljevanju tožbe zbuja pozornost predvsem stilizacija vzročnega razmerja med krivičnostjo ljudstva (13a) in med odsotnostjo božje pomoči (14a). Pesnik v obeh primerih uporabi korena *swg* in *'hr*. V v. 13a ljudstvo toži nad svojo krivdo:

Nezvesti smo in tajimo Gospoda,
in izmikamo se hoji za svojim Bogom (*wenāsōg mē'ahar 'elōhēnū*)

V. 14a pa ugotavlja posledico:

In tako se oddaljuje pravica (*wēhussag 'āhōr mišpāt*),
in rešitev (*se dāqāh*) stoji v daljavi.

V. 14a torej prekine zaporedje tožbe nad lastnimi zablodami.⁶⁷ Toda v vv. 14b in 15a se tožba nadaljuje in podkrepi izjavo o posledicah v v. 14a.

S tem bi morala biti usoda ljudstva zapečatenata z brezizhodnostjo. Če je krivičnost vsesplošna, ni več realne možnosti za upanje na odrešenje. Vendar Bog zopet preseneča. 3. oddelek (15b—20) prinaša preokret in novo smer. Bog se ne ustavi pred zablodo ljudstva. Sklep o njegovem odrešenju gre prek človekove krivde:

^{15b}Gospod je to videl in mu ni bilo všeč,
da ni bilo pravice (*mišpāt*).

¹⁶Videl je, da ni bilo nikogar,
osupnil je, da nihče ni posredoval.

⁶⁷ Mnogi razlagalci tudi tu predlagajo človeški subjekt, ker premalo upoštevajo širši kontekst. Gl. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 445; C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66*, 278; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66*, 693; A. Penna, *Isaia*, 577.

Tedaj mu je pomagala (*tôša'*) njegova lastna roka,
njegova rešitev (*s^edāqāh*), ona ga je podpirala.

¹⁷Oblekel je rešitev (*s^edāqāh*) kakor oklep,
čelado odrešenja (*ješū'āh*) je dal na svojo glavo;
oblekel je maščevanje (*nāqām*) kakor obleko,
ogrnil se je z gorečnostjo (*qin'āh*) kakor s plaščem.

Motiv v. 16 srečamo tudi v 41,28 in 63,5. Besedilo v 63,5 zasluži vso pozornost, ker je izredno podobno našemu in prav tako vsebuje odrešenjsko semantično polje:

Oziral sem se, a ni bilo pomočnika (*ôzēr*),
osupnil sem, a nihče ni bil za oporo.

Tedaj mi je pomagala (*tôša'*) moja lastna roka,
moja jeza, ona me je podpirala.

V vseh treh primerih je Bog subjekt. Zlasti v 59,16 in 63,5 pride do veljave edinstvenost Jahveja in njegova volja, da odreši svoje ljudstvo. To dejstvo odločno potrjuje, da je treba tudi v *mišpāt* v. 15b videti božji subjekt in potem takem odrešenjski pomen. Bogu ni bilo všeč, da pravica za ljudstvo, njegova rešitev, ni bila na vidiku.⁶⁸ Zato v. 16 že izraža njegov svoboden sklep, da rešitev vendarle posreduje; on sam in nihče drug. Toda kako? Kljub grešnosti ljudstva? Je Bog pripravljen na kompromis? Bo odpustil krivdo? Se bo ljudstva usmilil?

V. 17 nam daje enoumen odgovor. Bog nastopi kot sodnik. Pojavi se v bojni opravi. Epifanija Boga sodnika neizbežno poraja antitezo: Bog si »obleče« tako pravičnost // odrešenje (17a) kakor maščevanje // gorečnost (17a). Iz nadaljnjih verzov je razvidno, komu velja eno in komu drugo, Ne gre več za nasprotje med Izraelom in njegovimi zunanji sovražniki. Ločitev se bo zgodila znotraj Izraela, ki je obtožen vsesplošne krivde. To načelo poraja antitezo med vv. 18—19 // 20: svojim sovražnikom bo povrnil po njihovih delih; a za Sion, za tiste, ki se spreobrnejo, bo prišel kot rešitelj (*gô'el*).

V. 18 izrecno govori o povračilu. Vendar izrazoslovje o povračilu nima nobene zveze s semantičnim poljem odrešenja. Ravno nasprotno. Antiteza nam najbolj dokončno kaže, da »povračilo« velja le za hudobne; za tiste, ki ne morejo biti deležni odrešenja. Hudobne pač določajo njihova hudobna dela, zato jim Bog plačuje po njih. Pravični pa odrešenje ne prejmejo zaradi del. Pravični so tisti, ki se spreobrnejo in s tem pokažejo voljo po zvestobi do Boga. Glede na to načelo je sklep besedila paradoksen. Prerok ugotavlja vsesplošno krivdo ljudstva, zato pa nemožnost, da ga doseže odre-

⁶⁸ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, 392, vidi tu izraženo »jugement sanction«, ki bi naj prišla nad ljudstvo.

šenjska božja roka. Bog pa zdaj zopet kaže, da nad svojim ljudstvom ni »obupal«. Odločilna vrata so še vedno odprta: spreobrnjenje. Morda gre le za spreobrnjenje ostanka.⁶⁹ Bog z vso resnostjo in gotovostjo računa z njim. Njegova pravičnost, njegovo odrešenje je nepreklicni pečat njegove zvestobe. Izhodišče in namen njegove pravičnosti je zaveza. V. 21 zdaj pokaže svojo nemajhno vlogo, ne glede na vprašanje svojega datuma. Zaveza, boljša zvestoba ljudstva do nje, je perspektiva ustrezne vzajemnosti med božjo in človeško pravičnostjo.

Zgodovina razlage nam nudi raznolike poteze. Judovsko izročilo je sorazmerno bogato. V septuaginti, ki ima dokaj dobeseden prevod, pomen besedišča ni jasno razviden. Problem predstavlja že ugotavljanje subjekta Bog // človek. Preseneča pa, da v v. 16b za *sēdāqāh* ne najdemo δικαιουσύνη kakor sicer, temveč ἐλεημοσύνη — usmiljenje. Bog torej odrešuje ljudstvo kljub grešnosti, iz usmiljenja. Targum v vv. 9 in 17 *sēdāqāh* prevaja množinsko *zakwān* — dela pravičnosti. 16b nekoliko priredi: »Tako jih je rešil s svojo močno roko in z Besedo (*mēmār*) svoje dobre volje jih je podpiral«. Prav presenetljiv je v. 17: »Razodel se bo, da izvrši dela pravičnosti (*zakwān*) za svoje ljudstvo; moč in odrešenje bo prinesel s svojo Besedo (*mēmār*) za tiste, ki se ga bojijo, da (jih) izvršijo, za točno povračilo z močjo nad tistimi, ki sovražijo njegovo ljudstvo, in maščeval se bo nad svojimi sovražniki«.

Nekaj pripomb ima Raši. Glede *mišpāt* v 9a pravi, da Bog ne sodi, da bi izvršil maščevanje, ko ljudstvo toži nad krivico iz strani sovražnikov. Isti pomen vidi tudi v v. 14a. Glede 16a meni, da bo božja roka pomagala Izraelu, da se bo maščeval nad svojimi sovražniki. Božja *sēdāqāh* je v tem, »da drži in krepi njegove roke v maščevanju, pa čeprav nismo vredni, da bi bili odrešeni«.

Kimhi je v komentiranju pričujočega besedila zelo izčrpen. Glede v. 9 pravi, da je razlog prvega izgnanstva Izraelov greh in nadaljevanje izgnanstva posledica greha očetov, češ da Bog krivdo očetov povračuje na otrocih. Bog je sodnik po strogem povračilnem načelu »mera za mero«. Ker so se kvalitete »pravica, pravičnost in mir« oddaljile od ljudstva, sta se tudi božja »pravica in pravičnost« oddaljili od njega. V v. 14 očitno domneva človeški subjekt. Tu podaja edinstveno definicijo pojmov *mišpāt* in *sēdāqāh*. *Mišpāt* pomeni »soditi med dvema, ki sta v sporu, da se pravičnemu prizna pravičnost, krivični pa se obsodi«. *Sēdāqāh* pa pomeni »dati ubogemu in mu posojati, dobrodelnost in izboljšava razmerja med ubo-

⁶⁹ Sv. Pavel v okviru svoje univerzalistične kristološke razlage odrešenja prevzema prevod septuaginte: »Prišel bo s Siona Odrešenik in odvrnil bo brezbožnost od Jakoba«. Že prevajalci septuaginte vidijo torej v »spreobrnjenju« božje delo. Targum daje zelo podobno razlago: »In prišel bo na Sion kot rešitelj in da bi upornike Jakobove hiše obrnil k postavi«.

gimi in bogatimi«. K v. 16b Kimhi poudarja vsesplošnost krivde ljudstva in navaja mnenje, da bi se ljudstvo lahko vrnilo iz izgnanstva, če bi se spreobrnilo. Osrednja misel pa je, da je Bog ljudstvo izpeljal iz Egipta zaradi svoje dobrote in zaradi zaveze, ki jo je bil sklenil z očaki, ne pa zaradi zasluga ljudstva. V pričujočem verzu je *sēdāqāh* božja obljuba, da bo sam od sebe rešil ljudstvo iz izgnanstva, ker se spominja svoje zaveze, ki jo je bil sklenil z očaki in za njimi z njihovimi potomci. V v. 17 Kimhi zelo dobro vidi antitezo. Ugotavlja simbolično govorico o dveh vrstah oprave. Ena vrsta je oprava »pravičnosti in odrešenja« za Izraela, druga pa »maščevanje« za sovražnike. Prerok opravo odrešenja primerja bojni opravi. Oklep in čelada bosta Izraelu za ščit v izgnanstvu in za časa izhoda, da se mu ne bo zgodilo kaj hudega. Odrešenje bo trajalo vse od vojne do naselitve v njihovi deželi, pa tudi v času vojne z Gogom in Magogom.⁷⁰

Med cerkvenimi očeti velja upoštevati najprej Hieronima. Ta v ostri kritiki Judov glede pravičnosti poudarja nasprotje med Judi in pogani (9.11a.14a.15b). Posebno značilen je komentar k v. 9: »Od Judov se je oddaljila pravica, ki je bila oznanjena narodom. Ne doseže jih pravičnost, ki so jo dojela ljudstva.⁷¹ Še večjo pozornost zasluži komentar k v. 16b: »S svojo roko in pravičnostjo, ali usmiljenjem ga je potrdil, da se tisti, ki bi se hoteli obrniti od zablode, ne bi ohranili po svoji zaslugi, temveč po božjem usmiljenju.⁷² Glede v. 20 Hieronim meni, da bo rešitelj (redemptor) Kristus, ki bo Sion odrešil s svojo krvjo. Walafrid Strabo v svojem zelo kratkem komentarju razlaga pomen pravičnosti v v. 16. Pravi, da ta pojem ne označuje človekovih zaslug, temveč božje usmiljenje.⁷³

Albert Veliki in Tomaž Akvinski k pričujočemu besedilu nimata upoštevavanja vrednega stališča. Luter se izreče k vv. 14 in 16. K v. 14 pravi, da *sdqh* pomeni sodbo in pravičnost. Sodba mora obstajati, da bi se mi odvrčali od zla, pravičnost, da bi delali, kar je dobro.⁷⁴ Glede v. 16 je Lutrova sodba mnogo bolj umestna. Tu poudarja, da izraelsko ljudstvo ne bo doseglo pomoči zaradi lastnih zaslug. Bog ga bo odrešil sam od sebe.

⁷⁰ Kralj Gog in dežela Magog sta omenjena v Ezk 38—39. Gog bo pustošil v Izraelovi deželi na čelu vojska mnogih narodov, a Bog bo na koncu izvršil sodbo nad njim, da ga dokončno ugonobi. Po izročilu talmuda bo do vojne Goga in Magoga prišlo pred prihodom Mesija.

⁷¹ Gl. CChr. SL 73A, 683: »Elongatum est iudicium a Iudaeis, quod gentibus nuntiatum est. Et non apprehendet eos iustitia, quae a nationibus comprehensa est«.

⁷² Gl. CChr. SL 73A, 687: »Brachio suo atque iustitia, sive misericordia confirmavit eum, ut qui voluerint ab errore converti, non suo merito, sed Dei clementia conserventur«.

⁷³ Gl. PL 113,1302: »Et salvabit sibi — Pater, scilicet per Filium gentes, Et iustitica ejus, vel misericordia secundum LXX cgnfirmabit eum qui voluerit converti: non merito, sed misericordia et iustitia. Justum enim est ut poenitenti creaturae Creator parcat, quae meritis suis salvari non poterat«.

⁷⁴ Gl. WA 31/2,494.

Pomaga mu s svojo pravičnostjo, se pravi, s svojo milostjo.⁷⁵ Calvin se glede pravičnosti izreče k vv. 9 in 16. V obeh primerih opozarja na odrešensko naravo tega pojma.

61,3.10.11 — odrešenje mesijanskih časov

Pesem o odrešenju v 61. pogl. je za vse čase.⁷⁶ Tu se prerok ne da prekositi v bogastvu besed in prisodob, ki izražajo prihodnje odrešenje in dostojanstvo zatiranega ljudstva. Pravičnost je spet osrednji pojem slovesnega sporočila. Pojavi se že v uvodnem opisu, ki se konča z namenilnim stavkom (3c):

Da se bodo imenovali hrasti rešitve (*sedeq*)

nasad Gospodov njemu v slavo.

Celotno besedilo je sestavljeno na antitezi zdaj // nekoč. Tisti, ki so zdaj pobiti in žalujejo, bodo nekoč deležni božje pomoči, se pravi njegove moči. V. 3c torej hoče povedati, da bodo zaradi mnogih božjih darov močni kakor hrasti.⁷⁷

V sklepnih verzih (10—11) nastopi oblika *sēdāqāh*. Kontekst in paralelizem z *ješa'* — odrešenje (10) tu še bolj jasno kažeta, da označuje božji blagoslov (9):

¹⁰Glasno se bom veselil v Gospodu,
moja duša se bo radovala v mojem Bogu;
zakaj odel me je z oblačilom odrešenja (*ješa'*),
ogrnil me je s plaščem rešitve (*sēdāqāh*),
kakor ženina, ki si namešča venec,
kakor nevesto, ki se krasi s svojim nakitom.

¹¹Kakor zemlja daje rast svojim rastlinam,
kakor vrt daje kliti svojemu semenu,
tako bo Gospod Bog dal poganjati rešitev (*sēdāqāh*),
in slavo pred vsemi narodi.

Septuaginta v v. 10 *sēdāqāh* ne prevaja z *δικαιοσύνη*, temveč v *εὐφροσύνη* — veselje. S tem določi razlago grških cerkvenih očetov: kristjan

⁷⁵ Gl. WA 31/2,496.

⁷⁶ Gl. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66*, 708: »A poem such as this is not for an age but for all time«.

⁷⁷ V starejši in novejši razlagi skoraj prevladuje sklepanje, da tu *sedeq* izraža etično kvaliteto pravičnega ljudstva. Toda v tem kontekstu, ki kar prekipeva od izrazov za božjo pravičnost, za odrešenska božja dela, bi vidik človeške pravičnosti zvenel preveč tuje.

je v Kristusu oblekel odrešenje in veselje. Targum ima v v. 3 *rabr^ebê qûštâ* — knezi pravičnosti, v v. 10 *zākû*, v v. 11 *z^ekûtâ*. Srednjeveški judovski razlagalci nam glede pravičnosti v tem besedilu ne nudijo ničesar.

Hieronim »hrasti pravičnosti« (3c) prevaja *fortes iustitiae*. V razlagi kaže, da tu razume božjo pravičnost. Apostoli in apostolski možje bodo po obdobju žalosti prejeli olje veselja in se bodo imenovali rodovi pravičnosti, oz. močni bodo zaradi božje pravičnosti.⁷⁸ V v. 10 vidi Hieronim Kristusovo pravičnost. Kristjan si s krstom v Kristusu obleče Kristusa in tako ima oblačilo pravičnosti.⁷⁹ Glede v. 11 pa Hieronim pravi, da bo Gospod dal brsteti pravičnost in veselje vsem narodom, ki se zbirajo v Cerkvi, in ne samo pred Izraelom, da poruši domišljavost Judov.

Med grškimi cerkvenimi očeti spet preseneča Sv. Ciril. V v. 3 vidi človeški subjekt pravičnosti in pravi: »Kateri so v Kristusu, se imenujejo ‚izvoljen rod, svet narod, pridobljeno ljudstvo‘ (1 Pt 2,9), zaradi lepote pravičnosti, ki je v njih; a ne pravim pravičnosti po postavi (*κατὰ νόμον*), temveč bolj tiste, ki jo imajo po Odrešenikovih izrekih. Pravičnost, ki je po Kristusu, je brez primere boljša kakor tista, ki je v postavi. Saj je rekel svetim apostolom: ‚Resnično vam povem: Ako vaša pravičnost ne bo obilnejša kot pismoukov in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo‘ (Mt 5,20)«. Prokopij v. 3 razlaga zelo podobno in je po vsej verjetnosti odvisen od Cirila.

V poznejših komentarjih ne zasledimo nič značilnega.

62,1—2 — Bog ne bo miroval, dokler ne odreši Jeruzalema

Pogl. 60—62 so jasna tematska enota. Pričujoče pogl. torej organsko raste iz predhodnih, vendar glasovi o božji ljubezni do Jeruzalema postajajo še bolj odločni. Jeruzalem ne bo več »zapuščeno, osamljeno« (4), temveč »iskano, nezapuščeno mesto« (12). Prebivalci bodo dosegli odrešenje (*ieša*) in se bodo imenovali »Gospodovi odkupljenci« (*g^e’ûlê YHWH*). Bog o Jeruzalemu celo izjavi: *hefsî-bâh* — »moja radost je v njej« (4). V vv. 1b in 7b prerok *z^ead* — »dokler« ustvari napetost pričakovanja prihodnjega odrešenja. V tem je odgovor na značilno formulo tožbe ljudstva nad najrazličnejšimi tegobami: *’ad mâtaj* — doklejš, kako dolgo. Uvodna verza začneta prav tam, kjer sta končala sklepna verza 61. pogl. in tako samo potrđita odrešensko razsežnost božje pravičnosti:

⁷⁸ Gl. CChr. SL 73A,708: «... fortes, Deique iustitiae...».

⁷⁹ Gl. CChr. SL 73A,712: »Quotquot enim in Christo baptizati sumus, Christo induimur, et habemus tunicam iustitiae. Qui factus est nobis sanctitas, iustitia, et redemptio (1 Kor 1,30)«.

¹Zaradi Siona ne bom molčal,
zaradi Jeruzalema ne bom miroval,
dokler ne vzide njegova rešitev (*sedeq*) kakor svit,
in njegovo odrešenje (*j^ešú'áh*) ne zagori kakor plamenica.
²Narodi bodo videli odrešenje (*sedeq*),
in vsi kralji tvoje veličastvo (*kābôd*).
Klicali te bodo z novim imenom,
ki ga določijo Gospodova usta.

Septuaginta ima tu dobeseden prevod; *sedeq* prevaja z *δικαιοσύνη*. Nasprotno pa targum 1. verz precej svobodno prevaja: »Dokler ne dovršim odrešenja za Sion, ne bom dal počitka narodom, in dokler ne prinesem tolažbe Jeruzalemu, ne bom dal miru kraljestvom; dokler se ne bo njegova luč (*n^ehorā'*) razodela kakor zora in njegovo odrešenje gorelo kakor plamenica«. Za *sedeq* targumist torej izbere *n^ehorā'* — luč. Le v 2. verzu ga prevaja z značilnim *z^ekût*. Med srednjeveškimi judovskimi razlagalci ima le Kimhi krajši komentar k *sedeq* v obeh verzih: »*Sedeq*, ki jo bo Bog izvršil s teboj, bo tvoja *sedeq*«. Vse torej kaže, da Kimhi tu vidi sinonim za pojem »odrešenje«.

Krščanski razlagalci besedilo v glavnem razlagajo izrazito kristološko. Luter in Calvin pa tu prinašata nekaj posebnega. Luter v *sedeq* razume tako osebno človeško kakor tudi božjo pravičnost. Božja pravičnost mu pomeni naše odrešenje in odpuščanje grehov. Calvin pa tokrat misli na obnovo Cerkve.

63,1 — Bog govori o odrešenju, ko se maščuje nad sovražniki

63,1—6 preseneča zaradi izredne dramatičnosti. Vprašanja (1ab.2) in odgovori (1c.3—6) dajejo besedilu videz dialoga. Subjekti niso določeni, a je dovolj razvidno, da Bog sam odgovarja na vprašanja. Vsebina odgovora je sintetizirana v kratkem antitetičnem paralelizmu v v. 4:

Zakaj dan maščevanja (*nāqām*) je v mojem srcu,
leto mojega odrešenja (*g^eúlim*) je prišlo.

Iz uvodnega verza je razvidno, da maščevanje velja Edomu. Možno je, da prerok v tem imenu vidi tip vseh tujih narodov, ki zatirajo Izraela.⁸⁰ Re-

⁸⁰ V talmudu Edom velja kot sinonim krute vlade, posebno Rima. V srednjem veku pa Judje s tem imenom označujejo krščansko Evropo. Zato ne more preveč presenečati Ibn Ezrova razlaga pričujočega verza, da je to izjava proti Edomcem, se pravi proti cesarstvu Rima in Bizanca. Ti dve cesarstvi se imenujeta Edomci, češ da sta prevzeli edomitsko, se pravi krščansko religijo, ki naj bi se začela med Edomci.

šitev Izraela potem takem predvideva maščevanje nad sovražniki. Ker se besedišče o odrešenju pojavlja tudi v vv. 4b in 5, je toliko bolj očitno odrešenjski pomen besede *s^edāqāh* v v. 1c; posebno še, ker sestavlja paralelizem s korenem *jš^c* — odrešiti. Celoten v. 1 se glasi:

Kdo je ta, ki prihaja iz Edoma,
v rdečih oblačilih iz Bosre,
ta, ki je veličasten v svoji obleki,
ki koraka v svoji silni moči?
To sem jaz, ki govorim o rešitvi (*bis^edāqāh*),
ki imam moč, da odrešim (*rab l^ehōšī^ca*).

Predlog *beth* — »v« pred *s^edāqāh* je razlog, da se nekateri razlagalci odločajo za moralni pomen *s^edāqāh*.⁸¹ Vendar predvsem paralelizem odločno govori za običajni odrešenjski pomen.

Septuaginta prevaja v. 1c takole: »Jaz, ki govorim pravičnost (δικαιοσύνη) in sodbo rešitve«. Targum: »Dejal je, glej, razodevam se, ko govorim v pravičnosti (*b^ezākū*); velika je pred mano moč, da odrešim«. Raši vidi v pojmu *s^edāqāh* tako človeški kakor božji subjekt, vendar pojma samega ne razloži. Kimhi ga razlaga v odrešenjskem smislu: »Kar sem govoril v svoji pravičnosti Izraela, sem storil, ker sem močan, da rešim, se pravi, da imam veliko moč, da rešim Izraela«.

Med cerkvenimi očeti velja omeniti Hieronima, ki preseñeča s povračilno-sodno razlago Kristusove pravičnosti: »... govorim pravičnost, da slabim povrnem slabo in dobrim dobro«. ⁸² Podobno pravi Rupert iz Deutza. ⁸³ Prav tako značilen glede povračilne razlage je Haymo. ⁸⁴

Med kasnejšimi velja omeniti Tomaža Akvinskega in Calvina. Prvi tu pravičnost razlaga kot božjo sodbo nad narodi, drugi pa kot božjo zvestobo.

Sklep

1. *Splošne ugotovitve*. Analiza posameznih mest je pokazala, da je temeljni pomen korena *sdq* v bistvu vedno isti. Označuje odrešenjski božji sklep, božjo zvestobo do zvestega ljudstva, trdnost, zanesljivost, zmago.

⁸¹ Prim. A. Penna, *Isaia*, 603: »... Dio agisce con *giustizia* e parla secondo tale virtù, ossia giudica, condanna o ricompensa seguendo una norma morale ineccepibile«.

⁸² Gl. CChr. SL 73A, 721—22: »... loquor iustitiam, ut malis mala et bonis retribuam bona«.

⁸³ Gl. CChr. CM 23, 1564: »Ego, inquit, sum *qui peccatum non feci, nec inventus est dolus* in ore meo, sive qui malis mala, et bonis retribuam bona«.

⁸⁴ Gl. PL 116, 1052: »Ego sum qui loquor justitiam, reddens bonis bona, justis praemia, malis autem et impiis mala, et aeterna supplicia juxta quod merentur. Hoc quotidie implet, generaliter vero in die iudicii...«.

Božja pravičnost je izraz popolne božje svobode. Njeni razlogi so onkraj vseh človekovih norm, neodvisni od človekovih zaslug, onkraj možnosti dokončnega človekovega spoznanja. Božja pravičnost pomeni namreč razodavanje, delovanje Boga, ki je nesporni začetek in konec vsega bivajočega, vse zgodovine. Božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj v najbolj popolnem pomenu besede. Spričo tega je osnovni pomen korena *sdq* izredno širok. Sam na sebi je zelo nedoločen in ga sploh ni mogoče zadovoljivo opredeliti. V raznih kontekstih pa označuje najrazličnejše vidike ene in iste pozitivne resničnosti. Vedno se ta pokaže kot edini vredni objekt človekove pravičnosti, se pravi vere, upanja, zvestobe. Človeku velja kot skrajna alternativa življenje // smrt.

Božja pravičnost je univerzalne, vendar povsem pozitivne narave. Zato človeku ne more veljati brezpogojno. Deležni so je lahko le pravični, se pravi zvesti. A ker so pravični večkrat žrtev brezbožnih, lahko odrešujoča božja pravičnost postane kdaj tudi sodba nad njimi. Sodba nikoli ni prvobitni, pozitivni namen božje pravičnosti. Vedno se pokaže le kot sredstvo reševanja pravičnih. Je neizbežna posledica božje pravičnosti, se pravi zvestobe do zvestih. Sodba ne more biti zaobsežena v opredelitvi božje pravičnosti. Povračilno načelo nikoli ni njeno izhodišče, temveč le zahteva njene učinkovitosti v določenih situacijah.

2. *Sinonimi in antonimi.* Sinonimi in antonimi so velika opora v ugotavljanju pomena korena *sdq*. V pogl. 40—66 prevladuje značilni sinonim korena *jš'* — odrešiti (45,8.21; 46,13; 51,5.6.8; 56,1; 59,16.17; 61,10; 62,1; 63,1). Poleg širšega konteksta, ki je izrazito odrešenjski, ta pojem najbolj potrjuje osnovni odrešenjski pomen korena *sdq*. Podobno velja za bolj redke sinonime *šālôm* — mir, blaginja (48,18; 54,13), *'ōz* — moč (45,24) in *kābôd* — čast, veličastvo (62,2). Sinonim *mêšārîm* — pravilnost (nem. Geradheit, angl. uprightness) močno potrjuje vtis, da *sedeq* v 45,19 najbolj ustrezno prevedemo z besedo »resnica«.

Drugi najbolj pogost sinonim *mišpāt* (1,27; 5,16; 28,17; 33,5; 58,2; 59,9.14) je bolj problematičen. Tako kontekst kakor ta pojem v pričujočih mestih na videz govorita za sodno-povračilni pomen pravičnosti. V slovarjih najdemo za *mišpāt* variante kakor »pravica, sodba« (nem. Schiedspruch, Rechtsentscheid, Recht, Rechtsanspruch; angl. decision, judgment, right, claim), ki same na sebi komaj kaj povedo. Zaradi manjkajočega konteksta lahko bralca celo zavajajo. Vendar dejanska zgradba besedil in širši kontekst dovolj jasno pokažeta, da je tudi v teh primerih zastopan temeljni odrešenjski pomen, ki lahko velja le pravičnim. Če je kdaj govor o »pravični razsodbi«, je ta mišljena le v odnosu do zaveznega ljudstva, ki se zaveda svoje zvestobe in upa na razsodbo rešitve. Upa, da ni ovire za razsodbo dobrotne božje pravičnosti. Rešitev tako po naravi kakor po motivih presega zasluge ljudstva. Pričujoča mesta izpričujejo, da par pravica

// pravičnost na splošno označuje vzvišenost Jahveja nad vsemi drugimi silami in njegovo razsodbo odrešenja za zvesto ljudstvo. Božja vzvišenost in njegova odrešenjska razsodba pa imata za posledico nespravlljivo nasprotje do brezbožnih sil, ki se upirajo božji svetosti in ugonablajo pravične.

Med antonimi smo srečali najprej koren *rš'* v hifilu (50,9). Par *masdiqi* — »ta, ki mi da pravico« (50,8) // *mî hû jaršî'ēnî* — »Kdo me bo razglasil za krivega?« (50,9) je izraz nasprotja med Bogom, ki se zavzema za zveste, in med Bogu sovražnimi silami, ki imajo ravno nasprotno cilje. Če Bog opravičuje in rešuje, noben poskus obtoževanja hudobnih ne more uspeti (prim. 54,17). V 59,17a//17b nastopi antiteza parov *s'dāqāh* + *ješū'āh* // *nāqām* + *qin'āh*. Antitetična izjava pokaže Boga v sodni opravi. Vendar Bog le do svojih zvestih nastopa kot »pravični«. Hudobnim velja njegovo »maščevanje, gorečnost«. Tu imamo zopet dokaz, da božja pravičnost nima sodnega pomena. Neredko sicer nastopa v sodnem kontekstu, a takrat pokriva le pozitivni del sodnega dejanja: reševanje zvestih. Samo po sebi je umevno, da Bog svoje pravičnosti ne uveljavlja kot nagrado za konkretna dobra dela, temveč na osnovi svoje stalne zvestobe odrešenjskemu sklepu za vse, ki ga spoznavajo in priznavajo.

3. *Zgodovina eksegeze*. Zgodovinski pregled eksegeze nam kaže, da je velik del razlagalcev večinoma dobro dojel osnovni pomen božje pravičnosti. Že septuaginta in targum v nekaterih primerih (septuaginta: 1,27; 28,17; 56,1; 59,16; 61,10; targum: 10,22; 59,16; 62,1) presenečata z očitno odrešenjsko razlago. Med razlagalci pa v tem pogledu izstopata Ciril Aleksandrijski in Calvin. Calvin zasluži posebno pozornost, ker edini dosledno zavrača razlago po povračilnem načelu. Po drugi strani presenečajo razlagalci, ki so nedosledni. Hieronim, Haymo, Raši in Kimhi npr. včasih brez razvidnih razlogov navajajo značilno povračilno načelo, medtem ko mestoma zelo dobro ugotavljajo specifični hebrejski pomen. Krščanski razlagalci se na splošno najbolj približajo hebrejskemu pomenu, kadar besedo »pravičnost« neposredno nanašajo na Kristusa, ki jim velja za univerzalnega rešitelja človeškega rodu.

O razlogih nedoslednosti v tem okviru še ni mogoče dokončno spregovoriti. Vendar nekatera dejstva že dopuščajo precej zanesljivo smer razlage. V evropski civilizaciji se je sčasoma zakoreninil juridično-povračilni pojem pravičnosti. Razlagalci svetega pisma so ga zato lahko nekontrolirano vnašali v svetopisemski besedila; tem bolj, čim manj so se poglobljali v hebrejski jezik, v specifični kontekst besedil in v širok kontekst izvirne hebrejske miselnosti. Albert Veliki je v tem pogledu posebno zgovoren primer. V njegovem komentarju k Izaijevi knjigi je pojem pravičnosti le še povračilna formula. Zahodnoevropski juridizem pa tudi judovskim eksegetom ni prizanesel. Raši, Kimhi in Ibn Ezra pišejo v hebrejščini, toda nji-

hov miselni horizont je v veliki meri zahodnoevropski. Dodatni razlogi za občasno razlago po povračilnem načelu je najbrž obstoječi zgodovinski položaj judovskega ljudstva. Judje so povsod v rokah močnejših, njim sovražnih tujih sil. Zato je pri njih biblično zagotovilo rešitve lahko še bolj kakor pri kristjanih zvenelo hkrati kot sodba nad sovražniki. Odrešenjska božja pravičnost je postala klic po maščevanju.

Toda zakaj eksegeti niso vsesplošno podlegli zahodnoevropskemu povračilnemu ozračju? Določena konstanta hebrejskega pomena se je ohranila skozi vsa stoletja. Odločilni razlog ne more biti zunaj svetega pisma, npr. v tem ali onem gibanju, temveč v njem samem. Duh, ki veje iz prerokov in psalmov, je preveč edinstven, da bi ga tuje kategorije lahko povsem zmaličile. V nenadkriljivi svetopisemski sintezi razlogov razuma in srca Jahve nikakor ne more veljati predvsem kot sodnik po monotonem povračilnem načelu, na osnovi človekovih del. Sveto pismo izpričuje, da je absolutno edini Bog edini pravični v dobroti in zvestobi, onkraj človekovih zaslug in njegovih meril o dobrem in zlem. Določitev pomena tako temeljnega pojma, kakor je »pravičnost«, zato ne more biti le zadeva etimologije. Tu gre za presežno slutnjo, ki ostaja odprta najrazličnejšim izraznim oblikam, a (oz. ker) hkrati prerašča sleherno izrazoslovje.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja pravičnost v Izaijevi knjigi

Izaijeva knjiga, posebno Drugi Izaija, je glede pojmovanja božje pravičnosti izrednega pomena. Ker je kontekst v večini mest zelo podoben, navadno ni težko ugotoviti osnovnega pomena. Avtor pričujoče razprave si je zastavil dva namena; prvič, ugotovitev izvirnega hebrejskega pomena ustreznih mest v njihovem celotnem kontekstu; drugič, pregled najbolj klasičnih opredelitev in razlag istih besedil v klasični judovski in krščanski eksegezi.

Analiza posameznih mest je pokazala, da je temeljni pomen korena *sdq*, če je subjekt Bog, v bistvu vedno isti. Označuje odrešenjski božji sklep, božjo zvestobo do zvestega ljudstva, trdnost, zanesljivost, zmago. Božja pravičnost pomeni razodevanje oz. delovanje Boga v zgodovini. Skratka, božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj svojega ljudstva. Spričo tega je božja pravičnost sama na sebi izrazito pozitivne narave. Ker je namenjena zvestemu ljudstvu, ne pomeni sodbe, temveč rešitev. Sodba nikoli ni prvobitni, pozitiven namen božje pravičnosti. Če je kdaj navzoča v kontekstu pravičnosti, se pokaže le kot sredstvo reševanja pravičnih.

Zgodovina eksegeze nam pokaže, da je velik del razlagalcev večinoma dobro dojel osnovni pomen božje pravičnosti. To v večini primerov velja že za najstarejša prevoda septuaginto in targum. Med razlagalci pa v tem pogledu izstopata sv. Ciril Aleksandrijski in J. Calvin. Nekateri razlagalci mestoma božjo pravičnost razlagajo v povračilnem smislu. Skrajni primer v tem pogledu pa je Albert Veliki. Ta v Izaijevi knjigi večino primerov razlaga z istim povračilnim obrazcem.

Summary: Jože Krašovec, Divine Righteousness in the Book of Isaiah

The Book of Isaiah, especially Second Isaiah, is of outstanding importance in connection with the conception of divine righteousness. Since the context in most passages is very similar, the basic meaning is usually not difficult to find. The author of this paper has set himself two tasks: firstly, to find the original Hebrew meaning of corresponding passages in their complete context and, secondly, to survey the most classical definitions and explanations of the same texts in the classical Jewish and Christian exegesis.

The analysis of single passages has shown that the basic meaning of the root *sdq*, when God is the subject thereof, is always essentially the same. It denotes God's decree of salvation, God's fidelity to His faithful people, steadiness, reliability, victory. Divine righteousness means God's revelation and action in history. In short, divine righteousness is God Himself, the Creator and Redeemer of His people. Hence divine righteousness is of positive character. As it is intended for the faithful people, it does not mean judgement but salvation. Judgement is never a primary, positive aim of divine righteousness. If judgement is ever present in the context of righteousness, it is only a means of saving the righteous.

History of exegesis shows that the majority of exegetes have correctly understood the basic meaning of divine righteousness. In most cases this is true of the oldest translations of the Bible, Septuagint and Targum. Among the exegetes Cyril of Alexandria and J. Calvin are to be mentioned in this respect. Some exegetes explain divine righteousness in the sense of retaliation. An extreme example thereof is Albertus Magnus. He explains the majority of examples in the Book of Isaiah by the same retaliation formula.

Karel Bedernjak

Izkustvo v moralni teologiji

Moralno življenje kristjana je konkretizacija odrešenjskega procesa. Če danes govorimo o krizi moralnega življenja, ali smemo potem podvomiti o učinkovitosti Kristusovega odrešenjskega dela ali pa bi mogli vprašanje postaviti predvsem pred obliko, v kateri oznanjamo danes krščansko moralo. Dejstvo, da krščanska morala marsikakšnega sodobnika več ne prepriča, nas sili, da odkrivamo nove načine in druge poudarke v oznanjevanju moralnih resnic današnjemu svetu.

Razpad starodavnih naturalističnih, formalističnih, racionalističnih in juridičnih sistemov je teoretično etiko pripeljal do krize in do praktičnega nihilizma. Etika z dosedanjimi teoretičnimi utemeljitvami ni vzdržala novih pogledov na življenje niti ni mogla ustrezno in prepričljivo odgovoriti na vsa vprašanja, ki jih postavljajo nove razmere. Moralni teologiji je bila zastavljena naloga, da se tako prenovi, da bo bližja konkretnemu življenju in da bo imela izdelane kriterije, s katerimi bi mogla zajeti, presoditi in reševati človeka v vsej njegovi bivanjski situaciji.

Moralna teologija zadnjih let se ne zadovoljuje več samo s tem, da bi obravnavala predvsem teoretično moralne norme, vrednote in načela, pač pa se zmeraj bolj začenja zanimati tudi za določeno moralno življenje, za določeno moralnost in moralno izkustvo. Hoče biti tudi fenomenološko usmerjena v tem smislu, da jo poleg norm zanima tudi to, kako se javlja moralnost v Kristusovem življenju. Novejše moralnoteološke študije dovolj močno naglašajo pomen moralnega izkustva. Le-to postaja zanimivo za moralne teologe najprej zato, ker morejo v njem ugotavljati »učinkovitost« in primernost oznanjevanja moralnega nauka, hkrati pa v izkustvu delno tudi spoznavajo, kaj zahteva božja volja. V tem smislu je tudi koncilna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu fenomenološko usmerjena, saj najprej obravnava konkretno situacijo, moralni fenomen, kakršnega živi današnji človek.

Ni težko spoznati, da je prav na tem področju navzoč velik prepad med teorijo in prakso, med moralnoteološkim naukom in življenjem ter

med oznanjevanjem in uresničevanjem. Morda bi smeli delni vzrok za ta razkorak pripisati dejstvu, da moralna teologija ni dovolj upoštevala izkustva.

Vprašanje moralnega izkustva in njegovega pomena v moralni teologiji ni tako preprosto. Danes se vsak zelo rad sklicuje na svoje izkustvo, ker mu to pogosto pomeni vir nezmotnega spoznanja ne glede na splošna načela. Hkrati pa isto izkustvo v njem budi in oblikuje določeno razpoložljivost za dojemanje moralnih resnic. Med te sodijo tudi moralisti in etiki ter ljudje v praksi, ki preveč gradijo na lastnem izkustvu in v njem vidijo skoraj zadnji in odločilni kriterij moralnega presojanja. Na drugi strani pa so spet tisti, ki do izkustva gojijo močne pomisleke, saj jim to pomeni nekaj nevarnega, ker more človeka privedi do subjektivizma in relativizma. V teh vrstah so predvsem ljudje avtoritarnega tipa. To so tisti, ki zaupajo predvsem normam, danim od zgoraj. Tisti pa, ki dvomijo o izkustvu, ostajajo trdni v načelih, osebno šibki, a v življenju pogosto s svojo etiko neučinkoviti, še manj pa prepričljivi. Prepričanje takih se krepi ob dejstvu, da so se mnogi, sklicevaje se na negativno izkustvo, znašli v življenjskem relativizmu. Tisti pa, ki zaupajo izkustvu, dobivajo od opazovalcev predznak nezanesljivosti in nevarnosti, sami pa so prav tako izpostavljeni preizkušnjam in zahtevam, da se sproti učijo, popravljajo in notranje krepijo ob lastnih padcih.

Zdi se, da je za moralnega teologa in tudi za praktičnega vernika vse-kakor zanimivo vedeti, kaj pomeni izkustvo znotraj moralne teologije in moralnega življenja. Vprašanje moralnega izkustva v moralni teologiji vse-kakor zahteva zajetnejšo razpravo, kakor dopušča obseg našega razmišljanja. V tem sestavku bi želeli le v skromnih obrisih prikazati moralno izkustvo in tega postaviti v moralnoteološki okvir. Za nas je zanimiv kriterij, po katerem lahko presodimo, da je kakšno moralno izkustvo pristna moralna vrednota in zanesljiv vir moralnega spoznanja in presojanja.

Novejši poudarki na zgodovinskem in psihosociološkem vidiku krščanske morale so pripomogli, da danes veliko lažje pravilno ovrednotimo tudi moralno izkustvo. Novejša teologija si nasploh veliko prizadeva, kako bi teorijo vnesla v življenje, idejo v dejanje, moralno normo v moralo in kako bi vero v razodeto resnico spremenila v evangeljski napon v pospeševanju božjega kraljestva ter kako bi človeka — vernika spremenila v nekakšnega »soakterja« v odrešenjskem dogajanju. Koncilski Odlok o duhovniški vzgoji priporoča, naj se teološki predmeti bolj »živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja« (16). In moralna teologija naj se tako izpopolni, da bo mogla pojasniti vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta.¹ Teologija naj se torej obrača k življenju, iz njega črpa in zanj rodi sadove. Tudi

¹ DV 16.

zanimanje moralne teologije za moralno izkustvo razodeva njeno težnjo, da bi se približala človeku, njegovim življenjskim razmeram, kjer naj bi ga vključevala v odrešenjski proces.

Odsev te težnje želi biti tudi pričujoča razprava.

1. Pojem izkustva nasploh

Pojem človeškega izkustva vsekakor ni tako jasen in preprost, kakor bi se zdelo na prvi pogled. Saj so prav zaradi napačnega ali enostranskega pojmovanja izkustva mnogi ta pojem v filozofiji in teologiji odklonili. Že bežen pogled v preteklost nam pove, da je imel pojem izkustva v zgodovini filozofije različne poudarke in različno vsebino.

V filozofiji je izkustvo najprej pojem, ki označuje način človeškega zaznavanja stvari. Sámó dejanje je vezano na časovno-prostorske pogoje. V njem se človeška misel povezuje z vtisom, ki ga naredi na človeka kakšna stvar od zunaj, zunaj človeškega razuma. Izkustvo pomeni proces, v katerem zunanost postaja nekako last človekove notranjosti. Lahko bi rekli, da se zunanja stvarnost spreminja v predmet notranjega doživljanja. To pa še ne pomeni, da bi bilo vsako razumsko zaznavanje zunanje stvarnosti že tudi izkustvo. To sloni na zaznavi, vendar se z njo ne more poistovetiti.

V običajnem pomenu besede imenujemo izkustvo vse, kar nam omogoča, da kaj vemo. V filozofski govorici je navadno izkustvo tista človeška zaznava, do katere pride človek na podlagi vtisov od zunaj. To imenujemo »empiria« in jo je mogoče doseči s človeškimi čuti. Človeški čuti so posredniki empiričnega spoznavanja. Tako čutno spoznavanje navadno uporabljajo pozitivne vede.

Aristotelu pa izkustvo ne pomeni posamezne zaznave, ampak povzetek različnih zaznav in spominov hkrati. V njem se posamezne zaznave sistematizirajo v nekaj splošnega in v neko celoto. Od empirizma se razlikuje tudi Kantov kriticizem. Po njem je izkustvo pristop k čutni stvarnosti, ki potem omogoča objektivno znanstveno spoznanje. Za Kanta je vsako objektivno znanje utemeljeno na čutnem izkustvu. V nasprotju z izkustvom v racionalističnem smislu stoji pojem izkustva v romantičnem smislu, ki se distancira od razuma. Zagovorniki takega pojmovanja vidijo v izkustvu predvsem nekaj iracionalnega in subjektivnega. Zanje je čustvo tisto, ki vodi do spoznanja stvarnosti.

Novejše filozofske smeri, kot so npr. fenomenologija, eksistencializem in spiritualizem, želijo pojem izkustva osvoboditi tistih poudarkov, katere so mu dali empirizem, kriticizem in romanticizem.

Kaj torej pomeni izkustvo? Katere so glavne sestavine tega pojma? Moralni fenomenolog P. Valori opredeljuje izkustvo kot »neposreden in

sprejemljiv stik s stvarnostjo, ki jo dojamemo v njenem bistvu in pomenu.«² Prva sestavina izkustvenega spoznanja je neposrednost. V njej prihajamo do spoznanja neke stvarnosti brez slehernega posrednika. Izkustvo ne ostaja v racionalnih strukturah, ki so aktivirane v pozitivnih znanostih, ampak sega na emocionalno in praktično raven človeškega bitja. Jaz prihaja v neposreden stik s stvarnostjo, ki se mu predstavlja brez čutnega zaznavanja in abstraktnih pojmov. Ta neposredni stik prehaja meje prostora in časa. Seveda se o tem neposrednem stiku ne moremo izražati direktno, ampak uporabljamo ustaljene izrazne oblike. Zaznavanje neposredne stvarnosti se razlikuje od tistega, ki ga prejemo iz knjig ali teoretičnih razlag.

Drugi element izkustva je sprejemljivost za stvarnost. To velja poudariti predvsem zavoljo tega, da bi mogli pravilno ovrednotiti posamezno moralno izkustvo. Ne gre za preprosto pasivno odprtost, kakršna zadošča za racionalno dojetje stvari in resnice. Subjekt je odprt za dano stvarnost in jo sprejema kot neodklonljivo, kot tisto, kar mora kot tako tudi sprejeti. Ta sprejemljivost ni določena po kakšnem fizičnem ali fiziološkem vtisu od zunaj. Dovolj je, da se nam dana stvarnost v izkustvu javi kot tista, ki ni odvisna od naše svobodne izbire.

Stvarnost, ki se neposredno javlja subjektu, je tretja prvina v naši definiciji izkustva. Pojmi, ki jih dobivamo iz knjižnega znanja in teoretičnih razlag, ne morejo biti neposreden objekt izkustva, ker je to naravnano neposredno na stvarnost. Izkustvo ne dojema abstraktnih pojmov, idealnih predstav in splošnih bistev, kajti to je predmet racionalnih struktur spoznavanja. Izkustvo se srečuje samo z že dano stvarnostjo. Tak stik se ne more omejiti le na kakšno čutno izkustvo niti ne na racionalno spoznanje, ampak se širi na široko področje vseh vidikov človekovega življenja. V izkustvenem stiku zajamemo najrazličnejše danosti življenja, sveta in transcendence. Prav zato pa smemo govoriti o različnih oblikah izkustva, ki jih srečujemo na ravneh, kot so npr. fizika, estetika, psihologija, metafizika. Izkustvo najpogosteje delimo prav glede na njegov predmet. Govorimo o zgodovinskem, estetskem, psihološkem, religioznem, moralnem izkustvu itd. Predmet, ki nam ga posreduje izkustvo, ne more biti samo materialne narave. Izkustvo nam posreduje veliko več kot pozitivne znanosti, ki gradijo le na čutnem izkustvu. V izkustvu se srečujemo tudi z določenimi danostmi duhovne in moralne narave. Izkusimo lahko dobrine za življenje tukaj na zemlji in tudi tiste za življenje po smrti. Pojem izkustva vsekakor dobiva v novejšem času zajetnejšo vsebino in nove razsežnosti. Izkustvo v empiričnem smislu se omejuje na čutni stik, medtem ko izkustvo v novejšem smislu zajema vse vidike človekovega materialnega in duhovnega sveta, ki prehaja v metafizične okvire in zadeva na človekovo odprtost za transcendenco. V izkustvenem

² L'esperienza morale, Brescia 1971, 121.

stiku s stvarnostjo padajo meje prostora in časa. Zato rečemo, da je izkustvo zunajčasovno.

Prvenstveno vlogo pri izkustvenem spoznanju vsekakor igra subjekt, ki svoj odnos do predmeta drugače oblikuje kakor pri pojmovnem spoznanju. V izkustvenem spoznanju je vključena celotna človekova bit z vso svojo globino, tj. razum, volja, aktivnost, občutki, čustva itd. V njem so navadno vključene vse človeške dejavnosti. Prek izkustva se ves subjekt mobilizira v soočenju z določeno stvarnostjo, ki ga nagovarja v vsej svoji plastičnosti in prepričljivosti. Človek je v izkustvu hkrati v aktivni in pasivni vlogi. Temelj enotnosti in harmonije v izkustveni dejavnosti je človekova osebna sreda, ki je odprta za Absolutno.

V moderni teologiji radi govorijo tudi o verskem izkustvu. Človek je sposoben, da se odpre transcendenci. V transcendentalnem izkustvu sprejemamo vsebino svojega bivanja iz neskončnega horizonta, ki se nam more predstaviti različno: ali kot intuitivno abstraktno ali kot zgodovinsko konkretno. V religioznem izkustvu se Absolutno razkriva človekovi osebni sredi. Vsebina tega religioznega izkustva presega človekov jaz in se javlja kot nekaj neustvarjenega.

Razlaga tega religioznega izkustva pa je odvisna od znanja, svetovnega nazora, kulture, vzgoje in religije. Religiozen človek bo tako svoje izkustvo drugače interpretiral kakor človek ateist.

Že samo iz teh nekaj skopih stavkov o izkustvu nasploh lahko vidimo, da je pojem izkustva v resnici bolj zapleten, kakor se zdi na prvi pogled. To pa tembolj velja za pojem moralnega izkustva.

2. Moralno izkustvo

a) Kaj pomeni moralno izkustvo?

Če hočemo znotraj moralne teorije pravilno ovrednotiti izkustvo, ki bi ga naj imenovali moralno, se je treba najprej ustaviti ob pojmu moralnega izkustva. Ne gre za kakršnokoli izkustvo, ki ga je človek zmožen. Moralna teologija bi se mogla ukvarjati s človeškim izkustvom nasploh in ovrednotiti njegov delež v moralnem življenju, vendar se bomo v tem razmišljanju omejili samo na moralno izkustvo.

Znano je, da mnogi že pojmom, kot so moralen, moralnost in moralno življenje dajejo različne poudarke in pripisujejo različno vsebino in zato v strokovni kakor v praktični govorici prihaja do nejasnosti. Še bolj bo to veljalo za pojem moralnega izkustva, ki pa v moralni teologiji ni dovolj jasno obdelan niti prikazan v vseh svojih razsežnostih.

Rečeno je bilo, da se človeška izkustva ločijo med seboj po svojem objektu. Kadar govorimo o moralnem izkustvu, moramo imeti pred očmi

objekt moralne narave, s katero se srečuje subjekt. Da bi mogli natančno opredeliti pojem moralnega izkustva, metodično odmislimo zadržanje subjekta, ki bi pa ob srečanju z objektom moralne vsebine težko ostal neprizadet in moralno indiferenten. Šele potem, ko bo pojem moralnega izkustva dovolj jasno opredeljen, lahko govorimo tudi o tem, kako naj se subjekt vede v stiku z moralno stvarnostjo.

V tej razpravi govorimo o moralnem izkustvu in želimo poudariti, da se to loči od etičnega izkustva. O etičnem izkustvu govorimo pri človeku zunaj Cerkve in krščanstva. Če je po mnenju mnogih možna resnična etika brez Boga, potem je možno brez vere tudi etično izkustvo. Vendar nas zanima tisto moralno izkustvo, ki ga more doživeti vernik znotraj Cerkve in krščanstva. To dejstvo pa vsebino moralnega izkustva širi in pogloblja.

Pojem moralnega izkustva se po svojem bistvu razlikuje od čutnega izkustva. O moralnem izkustvu govorimo takrat, ko deluje svobodna človeška volja. Moralno izkustvo je tisto, v katerem so vključene moralne vrednote, ki zadevajo osebno človekovo življenje. Po izkustvu postane moralna vrednota last osebne človekove srede. V njem se človekova osebna sreda odpira v vsej svoji globini za moralno vrednoto, se z njo integrira in nekako poistoveti. Moralni objekt osebno človekovo sredo nagovarja, revolucionira, vznemirja, odpira, dinamizira, krepi in razvija. V proces izkustva se vključujejo vse prvine človeške biti. Moralno izkustvo nam omogoča, da se neposredno srečujemo z določeno moralno stvarnostjo. To je stvarnost, ne samo norma, ne samo ideal, ne samo beseda o grehu, ampak to, kar je že uresničeno, kar je že dano: bodisi pozitivno bodisi negativno. Etično izkustvo ostaja na ravni naravne konkretne moralnosti, medtem ko se moralno izkustvo odpira na nadnaravni svet, za stvarnost milosti in transcendece. V njem se srečujemo z Bogom, ki se v življeju kristjana javlja kot glavno načelo moralnosti.

Če še naprej razčlenjujemo pojem moralnega izkustva, se zastavlja vprašanje, kaj je tisto, kar dela izkustvo moralno: ali je to moralnost subjekta, ki je nosilec določenega izkustva, ali pa je to objekt, ki je moralne vrednosti. S tem seveda ne zanikamo resnice, da je vsaka objektivna danost moralno zaznamovana šele po subjektu. Vendar smo v primeru, ko govorimo o moralnem izkustvu, pozorni predvsem na objekt izkustva, ki je določena moralna stvarnost. Pri moralnem izkustvu mislimo na tisto izkustvo, v katerem se človek — kristjan v vsej svoji biti neposredno srečuje s konkretno stvarnostjo, ki se mu javlja kot moralna vrednota, moralna dejavnost ali sploh moralno življenje odrešenega in prerujenega božjega otroka.

Moremo govoriti o kompleksnosti vsebine moralnega izkustva, dasi je samo izkustvo enotno in harmonično. Različnost dejavnikov v moralnem življenju se kaže tudi v moralnem izkustvu. Kot moralno morejo v človekovi sredi odmevati najrazličnejše moralne vrednote, vrednote osebne ali

družbene narave, naravne in nadnaravne vrednote, dejavnosti, ki izvirajo iz človeka in dejavnosti, ki jih spodbuja, krepi in poživlja Bog.

Pri moralnem izkustvu ločimo dva vidika: spoznavno teoretičen in življenjsko praktičen. Glede na to, kako se javlja izkustvo, ločimo spontano in posredovano. Spontano je tisto izkustvo, ki se nam samo po sebi javlja brez posrednikov, a posredovano je tisto, do katerega nam pomagajo drugi. Dalje ločimo delno in celotno izkustvo. V delnem moralnem izkustvu doživljamo lepoto posamezne kreposti, v celotnem pa izkusimo splošno vzvišenost in enkratnost krščanskega moralnega življenja. So ljudje, ki so v resnici kakšno krepost v veliki meri uresničili, do idealnega krščanskega življenja pa jim manjka še veliko. Moralna izkustva se med seboj razlikujejo tudi po svoji intenzivnosti. Nikakor ne kaže zanemariti razlikovanja moralnih izkustev glede na to, kako se posamezna izkustva dajo izraziti.³ V življenju srečujemo ljudi, ki imajo tako globoka moralna izkustva, da jih z manjšo izrazno sposobnostjo sploh ne morejo izraziti. Imamo pa tudi izkustva, ki se pojavljajo na površju naše osebnosti in se kot taka primerno in z lahkoto izražajo. So ljudje, ki imajo tako globoka moralna izkustva, da jih ne bodo mogli nikdar posredovati drugim v običajnih izraznih oblikah. To, kar človek globlje doživlja, navadno tudi teže izraža. Vendar zaradi tega ne kaže podcenjevati tistega izkustva, ki je težko izrazljivo. Tako izkustvo ima lahko samo na sebi svojo vrednost in velik pomen za moralno življenje. Razlikovanje moralnih izkustev glede na njihovo izrazljivost in spoznavnost je zelo pomembno za pravilno vrednotenje izkustva. Ocenjevanje izkustva le po tem, ali je primerno ali manj primerno izraženo, je lahko zelo pomanjkljivo, nepravilno in enostransko. Če bi moralno izkustvo preveč ocenjevali samo po tem, kolikor je pravilno jezikovno formalno izraženo, potem bi marsikakšno moralno izkustvo ostalo neodkrito, pozabljeno, neovrednoteno, dasi je lahko prav takšno izkustvo velik prispevek v odrešenjskem dogajanju.

Pojma moralnega izkustva ne bi dovolj izčrpali, če ne bi omenili njegovega negativnega vidika. Med tako imenovana negativna moralna izkustva moremo prišteti npr. razočaranje, žalost, bolečino, greh. Negativna moralna izkustva nam omogočajo, da dojemamo svojo omejenost, nedorečenost, končnost in zgodovinskost. Takšno izkustvo za človeka navadno ne pomeni poraz, konec vseh naporov, ampak dialektiko razvojnega procesa k novim spoznanjem. Negativna izkustva odkrivajo nove možnosti za uresničitev moralnih vrednot.⁴ Negativno izkustvo je lahko pot do primernejšega pozitivnega izkustva. Samo tisti človek, ki bo globoko izkusil vsebino greha in težo krivde, bo mogel izkusiti moč milosti božje v procesu lastnega spreobr-

³ Prim. F. Böckle, *Fundamental-moral* 1977, 271.

⁴ Prim. F. Böckle, n. d., 274—277.

njenja. Takó negativno izkustvo lahko postane spodbuda v rasti v Kristusu. Negativen vidik pri moralnem izkustvu ima vsekakor večji pomen kot pri kakem drugem človeškem izkustvu.

b) Konkretna vsebina moralnega izkustva

Ko smo nekoliko obdelali pojem moralnega izkustva po njegovi formalni plati in na splošno nakazali njegovo vsebino, se moramo še nekoliko pomuditi ob njegovi konkretni vsebini. Naj takoj uvodoma omenimo, da se moramo omejiti le na nekatera moralna področja.

Še prej pa naj nakažemo nekatere poteze, ki so značilne za kristjanovo moralno izkustvo. V razpravljanju o moralnem izkustvu se moramo dobro zavedati poudarkov, ki jih moralnemu življenju daje sodobna moralna teologija. Personalistična in kristocentrična nota sta odliki današnje moralke. Ta rada govori tudi o vesti in odgovornosti v zasebnem in družbenem življenju. Ponovno je treba bolj jasno postaviti razliko med moralnim in socialnim čutom v smislu konformizma, saj nastopa bolj kot poroštvo psihične negotovosti kakor pa moralni dejavnik. Znotraj krščanstva imamo ljudi z izostrenim čutom za moralistična izkustva, ki pa zakrivajo pravo podobo krščanske morale. Pri odkrivanju moralnega izkustva je dalje treba razlikovati med izkustvom, ki je povsem subjektivno pogojeno, in izkustvom, ki je rezultat pristnega moralnega življenja ter naglašá vrednote, kot so npr. pravičnost, solidarnost, ljubezen. Pristno moralno izkustvo sega v človekovo notranjost in izraža pravilen odnos do pristnih človeških vrednot, kot so dostojanstvo, svoboda, osebnost, smisel in bivanje.⁵

Ni dvoma, da je težko opredeliti in jasno oceniti samó moralno izkustvo, saj se v istem človeku različna izkustva javljajo hkrati v medsebojni odvisnosti. Tako je npr. religiozno izkustvo praktično težko ločiti od moralnega izkustva. Estetskega izkustva ne moremo istovetiti z moralnim, vendar moreta vplivati drugo na drugo.

Še prej naj omenimo tri temeljne lastnosti moralnega izkustva.

Moralno izkustvo je odvisno od pojmovanja moralnih vrednot določenega človeka — osebe, kolikor je ta oseba v odnosu do sebe in kolikor živi v razmerju z drugimi ljudmi.

Takšna moralna vrednota, ki jo posreduje izkustvo, pa ni že vnaprej dana stvarnosti, ampak je predmet svobodne izbire in se hoče uresničiti v subjektu. Vrednota se javlja s svojo obveznostjo do subjekta, da jo uresniči. V izkustvu se vrednota ne javlja samo kot indikativ, ampak zmeraj kot imperativ. Zato lahko rečemo, da je moralno izkustvo zmeraj naravnano v prihodnost, je zmeraj perspektivno, vabi, vodi k novi možnosti uresničenja

⁵ Prim. P. Valori, n. d., 159.

človeka. V njem začetim napetost med tem, kar je že, in tem, kar bi moralo biti.

V vsakem moralnem izkustvu zazija prepad med človekovim jazom, ki se izgraja sam v sebi, in tistim idealom, ki ga presega in sili, da bi svojo bit čimbolj izpopolnil.⁶

aa) Izkustvo naravnega moralnega zakona

Iz vsakdanjega življenja se lahko jasno prepričamo, da se človek v svoji dejavnosti in bivanju ne more izogniti vsem etičnim kategorijam. Kljub površnosti in zlaganosti ponovno zapada v okvire svoje etične zavesti. Še preden zmore zlititi svoja dejanja in besede v etične pojme, že čuti v sebi neko obveznost, neki zakon, kateremu bi se moral podrežati. Človek se v svoji osebni sredi izkustveno odpira in naravnava na neko absolutno normo, ki jo doživlja, čuti, ne da bi jo znal zmeraj imenovati s pravim imenom. Ta norma se mu razkriva kot obveznost, da se varuje slabega in dela dobro. Ta osnovni čut je skupen vsem ljudem in ga vsi ljudje izkusijo v globini svoje duše. Lahko pa ta čut oslabi in preneha delovati, če se človek premalo trudi za resnično in dobro zaradi »navajenosti na greh«.⁷

Koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu uči: »Človek na dnu svoje vesti odkriva postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave zveni sluhu srca: stori to, izogni se onemu . . . Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče. V njem je človek sam s svojim Bogom. Božji glas zveni v njegovi najgloblji notranjosti« (16).

bb) Izkustvo lastne veličine in svobode

Moderni svet, ki je ponosen na svoj humanizem, omogoča človeku, da bolj doživlja svojo veličino in izkusi svojo enkratno svobodnost in tudi avtonomnost. V svojem površnem doživljanju odkriva le svojo veličino, ki ga pogosto vodi tudi do moralne avtonomije. S svojim duhom prodira prek mej vidnega in čutnega sveta, ki mu ga odkriva le znanost, v nadnaravno in duhovno stvarnost. »To, da je človekov duh odprt za božjo skrivnost, da presega sam sebe, da je v stiku z Bogom, je po eni strani del njegove veličine.«⁸ V tem stiku poglobljamo izkustvo lastne veličine, saj se ob tem srečujemo z Nekom, ki je večji od nas. Dejstvo, da je nekdo od nas še večji, pa našo zavest o lastni vrednosti relativizira. Človek ob izkustvenem stiku z Absolutnim doživlja hkrati svojo majhnost in veličino. Spoznanje lastne veličine ima v krščanski moralnosti svojo pomebno vlogo. Izkustveno sre-

⁶ Prim. Isti, n. d., 163

⁷ Prim. V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 179.

⁸ V. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje, 1967, 29.

čanje z resnico o sebi more človeku pomeniti močno spodbudo in krajšo pot do lastne uresničitve v Bogu.

Izkustvo človekovega dostojanstva je povezano z izkustvom njegove svobode. S tem, ko se je sodobnik zavedel svoje veličine, je postal občutljiv tudi za svojo svobodo. Svobodo doživlja kot svojo osnovno pravico in odliko. Kar naenkrat doživlja resnico, da ga je Bog ustvaril svobodnega. V svobodi moremo sprejemati nase svoje osebne in družbene naloge. Svobodno se odločamo za odrešenje ali proti njemu. V preteklosti človek gotovo ni takó globoko doživljal svoje svobodnosti. Sodobnik pa se veliko bolj zaveda, da ta svoboda pripada samo njemu, in sicer kot neosvojljiva.

cc) Izkustvo odgovornosti

Ena osnovnih razsežnosti človekove moralnosti je odgovornost. Tako je bistvena sestavina moralnega izkustva izkustvo odgovornosti, čeprav moralnega izkustva le ne moremo strniti na izkustvo odgovornosti.⁹

O čutu odgovornosti pri sodobnem človeku govori tudi koncilski odlok: »Priče smo porajanju novega humanizma, v katerem človeka opredelujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in zgodovini.«¹⁰ Na istem mestu isti odlok: »Po vsem svetu raste čut samostojnosti in hkrati odgovornosti, to pa je za duhovno in nravno zrelost človeškega rodu kar največjega pomena.« Koncilska Cerkev je to izkustvo odgovornosti rehabilitirala in ga ovrednotila kot sad delovanja Sv. Duha, »ki zdaj vedno bolj zbuja v laikih zavest njihove odgovornosti«.¹¹

Vendar se zastavlja vprašanje, ali je ta odgovornost dovolj utemeljena, če nad seboj ne priznava nobene brezpogojnosti in ni utemeljena v kakšni instanci, višji od sebe. Današnji človek se trudi, da bi svojo odgovornost uresničil nasproti človeku in družbi nasploh. V nasprotju s tem pa krščanska tradicija zmeraj zagovarja, da nas prava odgovornost končno zmeraj vodi do transcendence. Tehnološka kultura izostruje čut za materialne dobrine, zanemarja pa smisel za duhovne dobrine. Izkustvo odgovornosti v moralnem smislu človeka odpira za sočloveka in njegove moralne vrednote in ga prek njega vodi do absolutnega Zakonodajalca. Takšno izkustvo odkriva poleg jaza nekoga drugega: bližnjega in Boga. Ono se javlja človeku kot najbolj človeško neovrgljivo izkustvo. Moj bližnji me v moralnem izkustvu odgovornosti nagovarja in terja od mene odgovor ljubezni. Stojimo pred konkretno situacijo, ki je ne moremo obiti ali spregledati. Ženska, ki je slišala glas novorojenčka v smetnjaku, ni mogla iti mimo; ker je bila v izkustvu odgovornost za tega otroka, jo je kratko in malo zajelo tako, da se mu ni mogla

⁹ Prim. J. Gevaert, *Ljudsko izkustvo i kateheza*, Zagreb 1980, 75.

¹⁰ CS 55.

¹¹ L 1.

več iztrgati. Ta ženska bi bila ta poziv sicer lahko odklonila, kakor je to storila otrokova mati, vendar se s tem ne bi osvobodila odgovornosti za življenje tega otroka. Nobena filozofska ali ideološka teorija ni tako močna, da bi mogla zabrisati brezpogojno zahtevo odgovornosti za bližnjega. Odgovornost preprosto zahteva, da svojega bližnjega sprejemamo kot človeka, ki ima enake pravice in cilje svojega bivanja kakor mi.

Moralno izkustvo odgovornosti prehaja v izkustvo transcendence. Izkustvo lastne eksistence in eksistence našega bližnjega odpira subjekt za srečanje z eksistenco Absolutnega. In tako se moralno izkustvo spreminja v religiozno, to pa ne pomeni nič drugega kakor dimenzijo izkustva o lastni eksistenci. S tem, ko izkusimo v sebi bivanjski napon v smislu eksistencializma, se hkrati odpiramo za sprejem nove vsebine svojega bivanja iz neskončnega duhovnega horizonta, ki jo pa ljudje seveda različno dojemajo in razlagajo. Vsebinska iz neskončnega horizonta človekovo eksistenco relativizira, hkrati pa predpostavlja absolutno nujnost, pred katero se mora človek — kristjan pokloniti in se ji podrediti. V tej bivanjski odprtosti za transcendenco sprejema človek tudi skrivnost odrešenja. Zato lahko rečemo, da je Bog zadnja skrivnost, kateri je usmerjeno moralno izkustvo odgovornosti. Samo v tej perspektivi človek ne doživlja odgovornosti kot odgovornosti le pred človekom in svetom, temveč zmeraj tudi kot odgovornosti pred Bogom.¹²

čč) Izkustvo odrešenja

Ne moremo zadovoljivo predstaviti moralnega izkustva, ne da bi dovolj upoštevali izkustva odrešenja. Krščansko moralno življenje zmeraj poteka v okviru Kristusove odrešenjske skrivnosti. Krščansko moralno življenje je le konkretizacija odrešenjskega dogajanja. Živeti moralno življenje po Kristusu pomeni sprejeti njegovo odrešenjsko milost kot osnovni zakon in dinamiko ter poveličanega Kristusa kot zadnjo perspektivo vsega moralnega prizadevanja.

Sama beseda »zgodovina odrešenja« nas more nekoliko motiti, saj je vključno povedano, da je to nekaj takega, česar danes ni več mogoče izkusiti. Vendar tukaj mislimo na sedanjo Kristusovo odrešenjsko navzočnost, ki jo kristjan v svojem moralnem življenju more živo in konkretno izkusiti. Saj odrešenje ni statika, ampak dinamika, ki oblikuje in osvobaja naše življenje, kolikor ga vključujemo v Kristusa.

Sveto pismo opisuje izkustvo božjega odrešenja. Sveto pismo nam predstavlja konkretnega človeka z vso njegovo sredino, z vsemi njegovimi naravnimi in nadnaravnimi sestavinami. Srečujemo se s človekom, ki misli, trpi, sprašuje, se bojuje, upa, pada in vstaja. To je konkreten človek. Ob

¹² Prim. J. Gevaert, n. d., 78.

srečavanju s tem določenim bibličnim človekom ves čas zadevamo na izkustvo božjega odrešenjskega posega v življenje izvoljenega ljudstva. Bibličisti veliko govorijo o bibličnem izkustvu, ker je to zelo pomembno za razumevanje božjega razodetja. Sveto pismo ne posreduje božjega spročila v obliki izdelanih sistemov spoznanj, ampak prav s posredovanjem izkustva, ki ga je izvoljeno ljudstvo doživljalo v stiku s svojim Bogom. Vera starozaveznega človeka je vera izkustvenega odnosa do Boga.

Odrešenjsko poseganje v zgodovino človeštva omogoča človeku SZ in NZ novo izkustvo, izkustvo odrešenja. Tudi določen odrešenjski nastop Jezusa Kristusa ne dovoljuje, da bi mogli v krščanstvu gledati abstrakten in teoretičen odgovor na življenjska vprašanja. Bibličen odgovor je jasen in določen. To je odgovor izkustva Jezusa Kristusa. Biblično izkustvo odrešenja je kritika človekovega izkustva z namenom, da ga odpre za višje in nadnaravno. Bog se v svojem odrešenju sooča z navadnim človeškim mišljenjem, govorjenjem in delovanjem. Prav zato pa nastopi napetost med delovanjem odrešenjske milosti in delovanjem, ki nastaja v okviru človeškega in neodrešenega. Izkustvo, ki nastaja v osebnih sredah odrešenih, je izkustvo kontrasta in napetosti, napetosti med božjim in človeškim. Ta napetost je lastnost slehernega odrešenjskega procesa v človeku.

Šele tisti človek, ki bo izkusil v svoji človeški nemoči svojo krivdo in greh, svojo zadolženost, bo spodbujen, da se začne odpirati, naravnavati in pripravljati na odrešenje od zgoraj. Takšen človek bo sam v sebi ponovno doživljal nezadostnost in nepomirjenost spričo Kristusovega trpljenja in smrti. Odrešen človek se bo ob evangeljskem nauku čutil nagovorjenega.

Izkustvo kontrasta in napetosti se izraža v nazornih oblikah prav v življenju Jezusa Kristusa. Mnogi so ga pričakovali, ko pa je prišel, so ga odklonili, ker ni bil po njihovi zamisli. Ni ustrezal njihovim pričakovanjem, zato so bili razočarani. Jezus iz Nazareta je utelešeno razodetje. Bog prihaja do človeka in njegove zgodovine prek izkustva Jezusa Kristusa, prek njegovega življenja, dela, govorjenja, trpljenja in vstajenja. V njegovem življenjskem izkustvu se prepletajo in srečujejo najrazličnejše oblike človeškega in božjega izkustva.

Če Kristusovo življenje obravnavamo kot religiozen stik s svojim Očetom, smemo reči, da njegovo življenje kaže religiozno izkustvo. Kolikor pa je bilo njegovo življenje, trpljenje in smrt za človeško zveličanje, govorimo o moralnem izkustvu. Kristus je svoje odrešenjsko delo izvajal v določenih življenjskih sredinah. Srečeval se je z različnimi oblikami izkustva greha in svetosti, bede in dobrega, moči in slabosti, vere in nevere, ljubezni in sovraštva. Njegovo izkustvo je postalo vsebina evangelija in takó je njegovo razodetje postalo sprejemljivo za vse ljudi vseh časov.

Novozavezni človek doživlja odrešenje kot podarjeno milost, ki jo je zaslužil Kristus. V njej kristjani vidimo osnovno počelo moralnega življenja.

Že sv. Tomaž Akvinski uči: »To, kar je v zakonu nove zaveze glavno in v čemer obstaja vsa njegova moč, je milost Svetega Duha, ki je dana po veri v Kristusa. Zato pa je novi zakon prvenstveno sama milost Sv. Duha, ki jo kristjani sprejemamo. Ima pa novi zakon nekaj, kar nekako pripravi za milost Sv. Duha in spada k uporabi te milosti.«¹³ Sv. Duh se razodeva v milosti vere, upanja in ljubezni. Potrebna je razodevajoča milost, da človek uvidi obveznost, da uresniči zahteve določene milosti. Izkustvo milosti je nov konkreten poziv k dejavnosti, ki bo v skladu z božjo voljo. Izkustvo milosti kaže obveznosti, hkrati pa daje možnost, kako to milost uresničiti v konkretnem življenju.

O tem, kako izkusimo milost, naj navedemo nekaj Rahnerjevih misli. S tem, ko govorimo o izkustvu milosti, ne mislimo na kakšna pobožna čustva ali praznično religiozno razpoloženje. Zastavlja se vprašanje, ali je milost sploh mogoče izkusiti. Gotovo je, da v svojem življenju doživljamo duha. Doživljamo, kako nas Sv. Duh s svojo milostjo osvobaja. Te milosti ne moremo samo reklamirati, ampak jo moramo nenehno iskati.¹⁴ Pot do popolnega izkustva milosti je dolga. Isti avtor dobesedno nadaljuje: »Ali smo že kdaj molčali, čeprav bi se hoteli braniti, čeprav so z nami krivično ravnali? Ali smo že kdaj odpustili, čeprav zato nismo prejeli nobenega plačila in so jemali naše molčeče odpuščanje za nekaj samo po sebi umevnega? Ali smo že kdaj ubogali, ne ker smo morali in ker bi bili imeli sicer nevšečnosti, temveč zgolj zaradi tistega Skrivnostnega, Molččega, Nedvoumljivega, kar imenujemo Boga in njegovo voljo. Ali smo že kdaj žrtvovali brez zahvale, priznanja in celo brez občutka notranjega zadoščanja? Ali smo že poskusili Boga ljubiti tam, kjer nas ne nosi več val čustvenega navdušenja, kjer sebe in svojega življenjskega zagona ne moremo več zamenjati z Bogom, tam, kjer se nam zdi, da ob taki ljubezni umiramo, kjer se ljubezen kaže kot smrt in absolutno zanihanje, tam, kjer se zdi, da kličemo v prazno in po nečem, v čemer ni prav nobenega uslišanja . . . Ali smo že bili kdaj dobri do človeka, od katerega ni nobenega odmeva hvaležnosti in razumevanja, in ko tudi sami nismo poplačani s kakšnim občutkom, da smo bili »nesebični«, pošteni itd. Iščimo sami v takem izkustvu svojega življenja, iščimo lastna izkustva, v katerih se je prav nam kaj takega pripetilo. Če jih najdemo, smo prišli do izkustva duha in njegovega transcendiranja v nadčasovni svet.«

V okviru razmišljanja o odrešenjskem izkustvu sodi tudi tisto izkustvo, ki ga je deležen kristjan v svoji Cerkvi. Morala starozaveznega človeka je bila zaznamovana z zavezo izvoljenega ljudstva. S tem, ko je Kristus s svojim trpljenjem in smrtjo na križu obnovil to zavezo med Bogom in človekom, je postal princip, model, vzor, cilj in moč novozavezne morale, ki se uveljavlja

¹³ S. Th., I—II, q. 106, a. 1.

¹⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* III, 105—107.

znotraj krščanstva in Cerkve. Obnovljena zaveza z Bogom in božje posinovljenje po Kristusu, po njegovih zakramentih v Cerkvi, sta temeljni perspektivi krščanskega moralnega življenja. Izkustva posameznih moralnih vrednot ne moremo dojeti brez teh osnovnih prvin novozavezne moralnosti. Po krstu smo postavljeni v višji moralni red, ki je zasnovan s Kristusovo smrtjo. Pod tem vidikom smemo in moramo govoriti o specifičnosti krščanskega moralnega izkustva. Po Kristusu je moralno življenje obnovljeno, okrepcano, zdinamizirano in nekako institucionalizirano v Cerkvi.

Med moralna izkustva vsekakor sodijo cerkvenostna izkustva, ki jih pa v naši razpravi ne moremo natančneje obdelati.

dd) Negativna izkustva

Tudi takšna izkustva moramo obravnavati pod naslovom moralno izkustvo, čeprav v strogem pomenu besede ne sodijo sem. Ni dvoma, da danes manj govore o izkustvu človekove omejenosti in grešnosti. Sodobnik težko prizna neuspeh svojega »samoodrešenjskega« prizadevanja na ravni tehnike in znanosti. Mnogi sodobni miti padajo in človek se je znašel še pred večjim prepadom. Razočaranja se množijo, greh se veča, upanje plahni in vera izginja, a človek ostaja s poglobljenim izkustvom svoje nezadostnosti, neuspešnosti, razočaranja in obupa. V mejnih situacijah, ki mu jih pripravljata moderni svet, človek še bolj izkuša svojo omejenost, pogojenost in neodrešenost ter svojo vezanost na greh in zlo.

Mnogi teoretiki in ideologi še danes za zlo in greh dolžijo razne ekonomske in kulturne strukture, človeka pa dispencirajo od odgovornosti za zlo v svetu. Sami pa ne moremo zanikati resnice, da človek sam v svoji sredi izkusi zlo v svetu, greh v svojem srcu, ki ga ne more obravnavati le kot odsev celotne patološke situacije sodobne družbe. Izkustvo zla v zgodovini in danes nas prepričuje, da se je treba začeti z vso odgovornostjo in z vsemi razpoložljivimi moralnimi sredstvi boriti zoper ta negativni dejavnik v našem življenju.

Kristjani se ne obračamo stran od negativnih izkustev zla, greha in smrti, ne bojimo se jih, saj vemo, da nam to izkustvo ne more temniti naše vere niti hromiti našega upanja in volje v prizadevanju za doseg moralnih vrednot. Izkustvo zla in smrti ruši marsikakšno razlago sveta, za kristjane pa je takšno izkustvo le zahteva, da odkrivamo, kažemo in poglobljamo odrešenjski proces. Človeški razum ostaja nemočen ob izkustvu zla in smrti. Temu izkustvu prinaša rešitev vera, saj kaže pot do Kristusa, edinega in resničnega odrešenika. Kristus, ki je trpel, umrl in vstal, je ustanovil svojo Cerkev, ji dal zakramente, po katerih podarja odrešenjske sadove ljudem vseh časov, s tem pa jim pomaga, da se iz negativnega izkustva dvignejo do izkustva odrešenja.

3. Moralna teologija presoja moralno izkustvo

Za vrednotenje moralnega izkustva je treba najprej premagati pomisleke in strah, ki jih gojijo do njega mnogi še danes. Naj bo dovolj naglašeno, da s tem, da želimo ovrednotiti moralno izkustvo, nikakor ne nameravamo sprejeti teološkega empirizma, ki bi izkustvo precenjeval tako, da ni zanikal sleherni metafiziko in razvrednotil ontologijo. Teologija, ki hoče v svoj okvir sprejemati tudi izkustvo, mora upoštevati metafiziko, vendar je ne istoveti s statično in zaprto ontologijo, ki bi zanikala realne pogoje, človeško eksisten-co in kulturni pluralizem.

Ni bilo težko presojati moralne vrednote po kriteriju izdelanih sistemov moralnih resnic. Današnja moralna teologija se bolj zaveda svoje dolžnosti, da moralni nauk posreduje konkretnemu človeku bolj upošteva vse njegove notranje in zunanje danosti skupaj z njegovim izkustvom. Navzoča je zavest, da je treba v človeku prebujati in oblikovati tisto odgovornost, ki ga bo prepeljala do realizacije moralnih vrednot znotraj krščanske prakse in izkustva. Tako bi moralna teologija danes zanemarjala svojo bistveno nalogo, če bi v raziskovanju in oznanjevanju zanemarjala moralno izkustvo. S tem pa nikakor noče zaiti v setimentalne vode in postati moda naše kulture.

Mesto moralnemu izkustvu znotraj moralne teologije določa njen smisel oznanjati in pospeševati konkretizacijo odrešenja v tem svetu. Če se moralna teologija želi osmiseliti v našem času in prostoru ter odrešenje približati v življenje, potem mora v svoj program bolj vključevati moralno izkustvo. To smer moralne teologije je nakazal in potrdil II. vatikanski koncil s svojo pastoralno konstitucijo. Koncil se ni lotil samo novih vprašanj, ki zadevajo današnjega človeka, ampak jih je skušal tudi na novo osvetliti. Pastoralna konstitucija ni hotela biti izdelan sistem abstraktnih resnic, ampak živa in učinkovita beseda konkretnemu človeku. Izhaja iz razmer, v kateri živi sodobnik. V svojem dokazovanju gradi predvsem na izkustvu. Človeško življenje in izkustvo osvetljuje z lučjo razodetega nauka. Lahko rečemo, da se je koncil v resnici kar najbolj potrudil, da bi razumel sedanje človeštvo, njegove probleme, mišljenje, zadržanje, težave, vprašanje in izkustva.

Enako je ravnal Kristus. V svojih govorih je zmeraj izhajal iz izkustva in življenja poslušalcev. Če je odkril pozitivno izkustvo, ga je pohvalil in dopolnil, negativna izkustva pa je odklanjal in nakazoval pravilnejšo pot. Sv. Pavel je pred areopagom Atencem najprej priznal njihovo versko izkustvo, ki so ga gojili do svojih poganskih bogov. Prek njihovega poganškega izkustva prehaja na izkustvo, ki ga lahko doživimo ob srečanju z živim Bogom, »v katerem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28).

Še preden moralno izkustvo ovrednotimo z moralnoteološkega vidika, je treba isto izkustvo presoditi s psihološkega stališča. Pri slehernem tako imenovanem moralnem izkustvu je treba najprej ugotoviti, ali izvira iz zdra-

vega osebnega jedra ali pa ga je pogojeval kakšen psihičen dejavnik, ki mu je vzel predznak moralnosti in ga zato takega ne moremo zajeti v moralno-teološke kategorije. Življenje nam ponuja veliko dejanj in odločitev, ki bi jih ob zadostnem upoštevanju izsledkov globinske psihologije ne mogli moralno ovrednotiti. Res je, da je težko potegniti črto ločnico med zgolj psihičnim delovanjem in moralnim dejanjem. Za pravilno presojo moralnega izkustva so odločilni predvsem nagibi, ki so pogojevali določeno dejanje ali odločitev. Pristna moralnost ostaja zmeraj na ravni osebnega, vendar ne tako, da bi že vsako osebno bilo tudi moralno dejanje. Pri določenem moralnem izkustvu moralist odstira to, kar je pristno moralnega. V vsakem moralnem izkustvu je mogoče najti nekaj nepristno moralne primesi. Tako npr. v izkustvu pokorščine res lahko odkrijemo moralno naravnost na družbene vrednote, zaradi katerih se človek podreja ukazom predstojnikov. Lahko pa je dejanje pokorščine posledica komformističnega nastrojenja, hlapčevske brezosebne drže ali pa posledica šibke osebnosti. Govoriti o pokorščini še ne pomeni, da gre tudi za pristno moralno izkustvo pokorščine. Globoko poznavanje človeka, temeljita analiza posameznega dejanja, predvsem presoja moralne motivacije nam morejo omogočiti, da moralno izkustvo postavimo na pravo mesto v moralni teologiji in v konkretnem življenju podamo pravično sodbo o moralnem izkustvu. Vsekakor brez zadostnega poznavanja psihologije moralist te naloge ne more pravilno opraviti.

Od moralista se dalje zahteva, da pri presoji moralnih navad, čutenja, mišljenja, govorjenja, odločanja in izkustva loči subjektivno od objektivnega. Moralist se namreč postavlja v nevarnost, da bi zapadel v moralni subjektivism, ki zanika objektivno prvino moralnosti. Na subjektivni strani bo pozoren predvsem na nagibe, ki so vplivali na moralno dejanje ali vedenje. Po objektivni plati pa bo pozoren na to, ali je moralno izkustvo v skladu z objektivnimi moralnimi normami, ki niso odvisne od določene kulture, navad, situacije in družbe, ki se svobodno oblikuje. Nikakor ne bo pozabil, da se v vsakem moralnem izkustvu prepletata subjektivni in objektivni dejavnik. V pristni krščanski morali se subjekt uresničuje v objektivnem naravnem redu, ki pa v krščanstvu prehaja v objektivni red odrešenjskega procesa. Vrednotenje moralnega izkustva bo pravilno samo takrat, če bosta upoštevana tako subjektivna kot objektivna plat, ki se uveljavljata v konkretni situaciji.

Moralna teologija, ki hoče biti fenomenološko usmerjena, mora biti: 1. personalistična, kolikor gleda na moralno življenje pod vidikom človeške osebe. 2. občestvena, kolikor osebo ne pojmuje kot nekaj zaprtega v svoj egoizem, ampak kot na konstitucionalno odprto za ljubezensko komunikacijo. 3. eksistencialna, ker ne gleda na moralo kot na skupek norm, ampak kot na konkretno bivanjsko razmerje med osebami. 4. odprta za Absolutno, kolikor gleda na moralnost z neskončne perspektive. Morala brez večnostne

perspektive je v nenehni nevarnosti, da zapade v farizejski formalizem ali humanistični kolektivizem.¹⁵ 5. kristološka, kolikor živi iz Kristusove milosti znotraj Cerkve in se vključuje v Kristusovo odrešensko dogajanje.

Moralna teologija, ki bi v morali gledala predvsem izpolnjevanje zapovedi in predpisov, ne pa konkretnega življenja z evangeljsko in karizmatično inspiracijo, ni zmožna, da bi konkreten moralni fenomen prav razumela in ga pravilno moralno ovrednotila.

Moralno izkustvo postavlja moralni teologiji nekaj konkretnih nalog, ki jih pa ne moremo enačiti z nalogami dosedanje kazuistike.

a) Moralna teologija najprej ugotavlja z vso poštenostjo in znanstveno objektivnostjo moralno izkustvo. Teologu s predsodki bo zaprta pot do mnogovrstnosti moralnega izkustva. Moralist, ki želi odkriti vsa moralna izkustva, mora priznati naravni in nadnaravni svet. Pri odkrivanju moralnih izkustev bo uporabljal tudi pozitivne znanosti, vendar ne bo zahajal v znanstveni empirizem, ki bi zanikal vse, kar je mimo čutnega izkustva. Odprt bo za moralna izkustva, ki nam jih morejo posredovati kulturne dejavnosti, kot sta npr. literatura in slikarstvo. Dober raziskovalec se bo zavedal, da obstajajo izkustva, ki njegovemu razumu niso dosegljiva.

b) Moralna teologija dalje razčlenjuje in ocenjuje isti moralni fenomen. Moralno izkustvo se redko javlja čisto, ločeno od vseh »ne-moralnih« dejavnikov. Lahko je bolj ali manj odvisno od milosti od zgoraj. Moralna situacija ni določena samo od zunanjih dejavnikov, posebej jo lahko zaznamuje tudi danost nadnaravnega sveta. Moralno izkustvo je vsekakor rezultat najrazličnejših dejavnikov. Moralni teolog ne sme biti ozek sodnik, ki bi vse, česar njegova spoznavna sposobnost ne more dojeti, etiketiral kot nemogoče, kot prevaro ali boleost. Širokosrčnost moralista, ki dopušča najrazličnejše naravne in nadnaravne dejavnike, more omogočiti pravilno sodbo moralnega izkustva.

c) Pri vrednotenju moralnega izkustva moralist ne more ostati le v okvirih splošnih norm, temveč upošteva dejavnike, ki oblikujejo določene razmere. Zato tudi dopušča in pravilno sodi izkustvo, ki gre mimo običajnih okvirov. V krščanski morali smemo dopuščati tudi presenečenje, saj more Bog vedno nepričakovano poseči v človeško življenje. Moralno izkustvo enkratne, neponovljive in nenadomestljive osebe, obdarjene z enkratnimi darovi in temu primerno postavljenimi dolžnostmi, more biti tako enkratno, da ga ni mogoče zajeti s splošnimi kategorijami.

č) Moralist bo v moralnem izkustvu gledal ozadje, ki je pogojevalo ali vplivalo na določeno dejanje. Razlika je med dejanjem, ki je nastalo kot posledica želje po uskladitvi s trenutno modo, in dejanjem, ki je nastalo v želji služiti človeku. Izkustvo, ki ga je spodbujal etos neke sredine ljudi, je

¹⁵ Prim. P. Valori, n. d., 240.

drugačne vrednosti kot dejanje, ki je rezultat v veri razsvetljenega in v upanju okrepcanega prizadevanja za vse dobro.

d) Moralist gleda na izkustvo tudi v njegovi dinamični perspektivi. Prvotno izkustvo ima drugačno vrednost kakor tisto, ki je bilo že večkrat ponovljeno.

e) Ob moralnem izkustvu se moramo vprašati, ali ne bi mogli v kakšnem moralnem izkustvu videti nauka zase ali za drugega. Ali ne bi moglo ponavljajoče se moralno izkustvo postati neka splošna moralna norma? Saj milost, ki jo izkušamo v kakšnem moralnem dejanju, veča moralne dolžnosti. Po drugi strani bi pa prav tako mogli v kakem negativnem moralnem izkustvu greha ali zla najti opravičilo za dispenco od moralne obveznosti v določeni situaciji.

f) Moralna teologija naj bi bila tudi pedagoško učinkovita. Njena naloga ni samo v tem, da presoja moralni fenomen v njegovi socialni, ekonomski, politični, kulturni in religiozni situaciji, ampak se trudi, kako bi mogla spodbuditi in pripeljati človeka do moralnega izkustva v istih življenjskih razmerah. Človeku želi pokazati, katera so tista zanesljiva naravna in nadnaravna sredstva, ki ga bodo privedla do moralnega izkustva. Ob raziskovanju moralnega fenomena bo moralni teolog odkrival, katera moralna izkustva so lažje ali težje uresničljiva in katera so bolj ali manj potrebna v našem času in prostoru. Zato bo proučevala hierarhijo moralnih vrednot. Hierarhična lestvica moralnih vrednot, ki je izdelana le na objektivno absolutnem kriteriju, je premalo za naš čas in prostor. Moralni teolog mora znati hierarhizirati moralna izkustva primerno času in prostoru.

g) Moralna teologija mora skrbeti, da bo moralno izkustvo prečiščeno in izpolnjeno v moči Kristusovega križa in v smeri velikonočne skrivnosti.¹⁶

h) Moralna teologija se mora dalje izogibati nevarnosti, da bi sleherno izkustvo postalo zadnji in edini kriterij moralnega presojanja in odločanja. »Ne ravnajte se po tem svetu« (Rimlj 12,2).

i) Nazadnje ne smemo spregledati dolžnosti, ki jo ima moralni teolog do sebe. Moralnih izkustev ne more sprejemati tako indiferentno, kakor to lahko dela zgodovinar ob odkrivanju zgodovinskih dejstev. Za presojanje moralnega dejstva nista dovolj samo poznavanje moralnega nauka in bistrost duha, ampak je potrebna tudi čistost srca. Moralist, obremenjen z negativnim moralnim izkustvom, lahko spremeni po svoje sporočilo, ki ga nudi določeno moralno izkustvo. Moralno izkustvo, ki nas hoče nagovoriti z vso svojo prepričljivostjo in jasnostjo, bomo težko sprejeli in objektivno presodili, če smo sami zadolženi pred Bogom in človekom. Greh zatemni človekovo spoznanje in ovira njegovo presojo. »Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema oslepila oči«. (1 Jan 1,11).

¹⁶ Prim. CS 37,7.

j) Sam moralist se mora nenehno kontrolirati v svojih izkustvih in se vprašati, ali niso v njegovi duši že usedline, ki vplivajo na moralna presojanja. Zavedati se mora nevarnosti, da bi svoja moralna izkustva vnašal v presojo tujih moralnih izkustev in tako posploševal. Dolžan se je distancirati od svojega tako pozitivnega kakor negativnega izkustva kot zadnjega merila. Ne sme pozabiti, da ga zmeraj »ogrožata napuh in neurejena ljubezen do samega sebe«.¹⁷

k) Do tujega moralnega izkustva goji spoštovanje, saj je samó tako sposoben, da ga dojema v njegovi globini in prepletenosti.

l) Gotovost v presojanju moralnega izkustva mu dajeta dejstvo vere znotraj Cerkve in cerkveno učiteljstvo.

Sklep

Pojem človeškega izkustva vsekakor ni nov. V zadnjem času se teološke stroke dovolj zavedajo njegovega pomena. Nekaj korakov v tej smeri je naredila tudi moralna teologija. Prispevek v tej smeri hoče biti tudi pričujoča razprava, ki najprej na kratko oriše pojem človeškega izkustva nasploh. Izkustvo je proces, v katerem je angažirana celotna oseba, in to predvsem osebna sreda, globina osebnega jedra. Je globlje, zanesljivejše in prepričljivejše spoznanje. To je pot do enotnega spoznanja resnice, ki ga je navadno težje izraziti kakor pojmovno ali čutno spoznanje.

Moralno izkustvo je tem bolj prepleten in obsežen pojem, ker v njem sodelujeta dva: človek s svojo voljo in Bog s svojo milostjo. Težko je v praksi ločiti naravno in nadnaravno prvino moralnega izkustva. Moralnega izkustva ne moremo dovolj izčrpati in zajeti, če ga ne obravnavamo v okviru krščanstva in Cerkve. Moralno izkustvo kristjana je zmeraj tudi cerkvenostno izkustvo, ki ga omogoča Cerkev z vsemi svojimi razpoložljivimi sredstvi, kot so npr. zakramenti, občestvene skupnosti bratov in sestra v Kristusu.

Že sam pojem moralnega izkustva, kolikor to prodira v nadnaravni svet, bi potreboval temeljitejše obdelave. Zanimivo bi bilo raziskati odnos med različnimi izkustvi. Le mimogrede smo se dotaknili odnosa med moralnim in religioznim izkustvom. Raziskovanja vredno bi bilo, kako se moralno izkustvo javlja v določeni kulturi, svetovnem nazoru, veri, šoli in narodu. Prav tako nismo obdelali vprašanja, koliko je moralno izkustvo moralnovzgojni dejavnik.

Moralna teologija hoče s svojo izkustveno intonacijo premostiti prepad med sistemom moralnih resnic in vsakdanjim življenjem. Tega prepada ne zanika več nobeden resen moralist. Prav zato se današnji moralisti bolj pri-

¹⁷ CS 37, 4.

bližujejo življenju in v njem odkrivajo moralno praznino, pa tudi moralno izkustvo današnjega človeka.

Moralna teologija, ki hoče danes biti ne samo teoretično objektivno utemeljena, ampak realistično široka, subjektivno razumevajoča, izkustveno pestra, osebno odgovorna, dialektično odrešenjska, evangeljsko revolucionarna, preroško karizmatična in življenjsko prepričljiva, mora za svoje izhodišče jemati stvarno človeško situacijo. Če mora celotna teologija jemati človeško izkustvo v vseh ozirih veliko bolj resno, mora tembolj moralna teologija v svoj sistem vgrajevati moralno izkustvo.

Tako imenovana »izkustvena« moralna teologija vidi v izkustvu moralni dejavnik, ki človeka unificira. Po izkustvu človek postaja enoten subjekt moralnega dejanja in življenja. Z uvajanjem izkustvene prvine v moralno življenje bo preprečevala, da bi mogel v človeku nastajati farizejski formalizem, ki bi zapuščal človeško sredo nedotaknjeno. Pot izkustvene moralnosti je pot do integracije in osvoboditve človeške osebe. V izkustvu dobiva krščanska morala optimistične orientacije k višjim vrednotam, človek pa spodbude, da se izogne duhovni stagnaciji in moralni ohromelosti. Moralno izkustvo človeka dinamizira in ga zmeraj bolj aktivno vključuje v odrešenjsko dogajanje sveta in človeka. S pravilnim vrednotenjem moralnega izkustva bo moralna teologija pokazala, da je moralno življenje kristjana osvobajajoči dejavnik.

Če moralna teologija noče biti samo teoretična znanost, ampak tudi praktična veda, ki hoče pokazati, kako živeti moralno resnico v konkretni notranji situaciji in zunanji življenjski sredini, spodbujati in krepiti v kristjanu odgovoren angažma v medčloveških odnosih, bo, inspirirana z evangeljskim realizmom, odklonila očitke, da Cerkev o svetu le razmišlja in budila prepričanje, da ga gradi in oblikuje.

Povzetek: Karel Bedernjak, Izkustvo v moralni teologiji

Pojem človeškega izkustva je v zgodovini dobival različne poudarke. Izkustvo pomeni neposreden in spremenljiv stik s stvarnostjo, ki jo dojamemo v njem bistvu in pomenu. To je spoznanje, v katerem je angažirana celotna človeška oseba. V moralnem izkustvu se osebna sreda srečuje z konkretno moralno stvarnostjo, ki pa je po svoji vsebini zelo sestavljena. Vsebina krščanskega moralnega izkustva je vse tisto, kar je vključeno v moralno življenje. Zato govorimo o izkustvu naravnega moralnega zakona, o izkustvu človekove veličine in svobode, o izkustvu odgovornosti, o izkustvu odrešenja, greha itd. Moralna teologija mora moralno izkustvo ugotavljati, razčlenjevati in ocenjevati v okviru objektivnih moralnih norm, če se hoče približati življenju in biti prepričljivejša.

Summary: Karel Bedernjak, Experience in Moral Theology

The conception of human experience has been differently stressed in history. Experience is a direct and variable contact with reality, which is seized in its essence and its meaning. It is a knowledge that a person as a whole is engaged in. In moral experience the innermost centre of a person meets concrete moral reality, whose contents are very complex. Christian moral experience comprises everything that is a part of moral life. Hence there is an experience of the natural moral law, an experience of human dignity and freedom, an experience of responsibility, an experience of salvation, of sin etc. Moral theology must ascertain, analyse and judge moral experience within the frame of objective moral norms if it wants to approach life and to become more convincing.

Franz Böckle

Vera in nravno ravnanje*

»Gaudium et spes«, »veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev. In ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih. Tudi njihovo občestvo je sestavljeno iz ljudi, ki jih, zedinjene v Kristusu, vodi Sveti Duh na njihovem romanju Očetovemu kraljestvu naproti in ki so prejeli nalogo, da vsem prinašajo oznanilo odrešenja.« (Citat iz uvodnih stavkov.) Zahteva torej sodelovanje z vsemi ljudmi dobre volje v prizadevanju za več pravičnosti in miru v svetu. Povsod po svetu je ta klic naletel na ugoden odmev.

Teologija v šestdesetih letih je temu primerno dala nove poudarke. Od individualno-etičnih problemov je prešla na razpravo o krščanski in cerkveni odgovornosti na družbenem področju. Z delovnim geslom »teologija sveta«, »politična teologija« oz. »teologija osvoboditve« se obračamo proti omejitvi krščanskega odrešenja zgolj na individualno področje. Odrešitveno sporočilo moramo gledati vedno v njegovem odnosu do javnosti. Ne zado- stuje, da ta vidik obravnavamo v posebni teološki razpravi. Teologija kot celota ima namreč nalogo, da na novo določi odnos med religijo in družbo, med Cerkvijo in družbeno javnostjo kot tudi med eshatološko vero in družbeno prakso.¹

Razprava o posebnosti krščanske etike

S tem dajemo na novo v razpravo odnos dogmatike do etike. »Vera in delovanje« s posebnim pogledom na javno veljavo krščanskega sporočila postane središčna tema *moralne teologije*. Moralni teologi se pri tem ne morejo zadovoljiti s splošno zahtevo, da mora osvobajajoče sporočilo

* Franz Böckle, Glaube und Handeln, Concilium 12 (1976), 641—647.

¹ J. B. Metz, Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis: Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIX, 30.

evangelija prežeti in oblikovati družbo. Pokazati morajo, katere norme in vodila lahko izpeljemo iz krščanskega oznanila in v kakšnem odnosu so te do etičnega uma. To je danes jedro vprašanja po krščanski etiki ali po »razlikujočem se krščanskim«, ki pa je tako staro kot zgodovina krščanskega oznanjevanja.

Pri tem se moramo varovati dveh skrajnosti. Po eni strani ne smemo vere zožiti na etiko. Če opredelimo vero samo glede na njeno etično vlogo, ostane kot vera neučinkovita. Potem ne more biti več niti sol zemlje niti kvas sveta. Ta ugotovitev je tako pravilna, da jo bomo morali vedno upoštevati. Ne gre, da bi imenovano prizadevanje politične teologije posplošeno osumili, da načelno zametuje to spoznanje. Prav tako ne moremo tega očitati moralnim teologom. Izhodišče vseh njihovih razmišljanj je specifično krščanska eksistenca. Ta temelji v veri na božje odrešitveno delovanje v Jezusu Kristusu. On je temelj in namen krščanskega življenja in ustrezno eksistenčno delovanje v veri, upanju in ljubezni se nanaša na Kristusovo obljubo. Ta temeljna stališča sestavljajo jedro krščanskega etosa. Kolikor torej morejo kristjani *refleksivno* spoznati in priznavati v Kristusu razodeto odrešitveno resničnost in od njega in nanj razlagati in oblikovati vse bivanje in delovanje, lahko v *strogem smislu*, se pravi izključno, vidimo v tem etosu »*proprium christianum*« (krščansko bistvo).

V temelju tega soglasja pa šele tičijo sporna vprašanja naše razprave. Po drugi strani se je namreč treba izogniti tudi drugi skrajnosti: *Krščansko sporočilo svetu ne sme biti sektaško zoženo*. Krščanstvo se namreč šteje za univerzalno sporočilo vsem ljudem. Na to univerzalnost so usmerjene vse razprave o posebnosti (*proprium*). Če se vprašamo, ali se v območju nravnih kreposti nahajajo zapovedi in prepovedi, ki jih lahko spoznajo le kristjani na podlagi svoje vere in jih zato obvezujejo, je to vprašanje sicer upravičeno, vendar nas odvrta od namena razprave.

Ne zanima nas toliko, da bi vedeli, ali so krščansko postavljene nravne norme izvirno ali celo izključno krščanske, bolj nas navsezadnje zanima možnost, da o njih razpravljamo. Menimo, da bi moralo biti mogoče, da bodo posledice za medčloveško vedenje, ki izhajajo iz vere v Boga in v moč njegove osvobajajoče ljubezni, izkustveno dosegljive za vse ljudi. Pri tem niti ni odločilno vprašanje, koliko in katere etične resnice (svetni etos) je krščanstvo prevzelo iz duhovne zgodovine človeštva, marveč je odločilno, da pokažemo, da je Sin, Logos prišel v svojo lastnino, ko je postal človek. R. Spaemann pravi v znamenitem članku k temu: »Krščanstvo zaradi tega nima enakih prilagajevalnih težav v odnosu na moderni univerzalizem tehnične civilizacije kot druge religije. V njem lahko odkrije duha svojega duha . . . Zapoved ljubezni do bližnjega ni vezana na nobeno obliko posebno stiliziranega človeka . . . Zdi se nasprotno, da krščanstvo odstranjuje pregraje in razlike, kakor jo je v začetku odstranilo med Judi in pogani. Njegova

lastna nestrpnost je usmerjena proti vsaki nestrpnosti. Edina zahteva krščanstva bi — če tako gledamo — morala biti, da počisti ostanke, ki ovirajo vzpostavitev takšnega reda, ki bi bil deležen vsesplošne pritrditve (konsens)«. ² *Za ta univerzalni red gre moralnim teologom v njihovi diskusiji o specifičnosti krščanske etike.* Komunikacija in oblikovanje konsensa sta mogoča le s postavko:

Razumevanje nravno zahtevanega

Nravno ravnati pomeni odgovorno ravnati. To pa zahteva ravnanje iz *razvidnosti*. Z zahtevo po spoznanju ne mislimo, da bi delujoči moral v vsakem primeru uvideti stvarne razloge za kako določeno dejanje, da bi lahko potem sploh odgovorno ravnal. Zadostuje, da se pusti voditi strokovno pristojni avtoriteti, ki ima to spoznanje. Če pa sploh ne bi bilo mogoče pozitivno uvideti kakega stvarnega odnosa ali bi kdo sploh ne imel pozitivne razvidnosti, kaj mora stvarno storiti, potem sploh ne bi bil za to odgovoren. Njegova npravna odločitev bi se zožila zgolj na dejanje formalne pokorščine. Takšno, v pokorščini storjeno dejanje bi bilo sicer posredno v deju pokorščine npravno odgovorno, ne bi pa moglo formalno veljati kot samostojno npravno dejanje. Npravno dejanje mora biti načelno na vpogled in razumevanje. Ustrezno pa morajo biti tudi *norme*, ki neposredno urejujejo naše odgovorno ravnanje *do ljudi* in *do sveta*, načelno odprte človeški umski razvidnosti.³

To ne izključuje, da ne bi še posebej utemeljili in zagotovili z razodeto vero posameznih vrednot, ki določajo tako normo. Določena *vrednota*, ki določa ravnanje, pa *mora ostati* človekovemu razumevanju *enoumno dosegljiva*. Tako npr. naša vera, da Bog ljubi vsakega človeka in ga v Kristusu kliče k odrešenju, pogloblja naše spoznanje človeškega dostojanstva. V teološki antropologiji upravičeno govorimo o božji podobi in o svetlobi odrešujoče milosti. Da bi pa pojem dostojanstva postal določen za občevanje z ljudmi, ga moramo prenesti in operacionalno preoblikovati v splošno razumljivi svetni povedek (določilo), kot npr. »življenje«, življenjska integralnost« itd. Iz tega upravičeno sledi, da veljave npravne norme kot take ni mogoče izpeljati samo iz avtoritativnega dejanja in tudi ne iz dejstva, da

² R. Spaemann, *Christliche Religion und Ethik: Phil. Jahrbuch 80 (1973)* 2. Halbband 282—291, tu 286.

³ Predpisov, ki predpisujejo izvrševanje verskih dejanj (evharistije, zapoved krščevanja, obveznost spovedi vseh smrtnih grehov) ne štejemo med npravne norme (mores). V tradiciji ima seveda pojem »mores« tudi širši pomen. V tem smislu spadajo oni predpisi k »traditiones... ad mores pertinentes« (DS 1501), da, mogoče so jih mislili samo v dvojni obliki »tum ad fidem, tum ad mores« tridentinskega koncila (prim. Murphy, *The Notion of Tradition* [Milwaukee 1959], Appendix III: »Faith and Morals« at Trent, 292—300).

je izpričan v pismu in izročilu; normo moramo uvideti v stvari sami. Zato se moramo vprašati, kaj natančno mislimo, ko v tradicionalni teologiji govorimo o »razodetih nravnih zahtevah«. Nikakor s tem ne mislimo — če izvzamemo samo odločitev za vero kot tudi religiozno zakramentalno prakso — kakšnih zahtev, do katerih ne bi mogli priti z razumom. Teološko izročilo veliko bolj pove, da je morala razodetja prava umska morala, ki ravno takó dobi svoje potrdilo.⁴

To pelje *k temeljnemu vprašanju* glede odnosa verskih sodb in razodetveno-teološko izpričanih nravnih normativnih stavkov iz medčloveškega področja. Za obe kategoriji velja, da jih lahko dojemamo le v človeških pojmi in miselnih oblikah, v tem smislu pa se tudi oboji podrejata splošni pomenski odprtosti človeškega jezika in pojmov. Vrh tega pa obstajajo — vsaj po tradicionalnem razumevanju razodetja — tudi razlike. Vera zahteva potrditev k stvarnostni razsežnosti, ki je brez razodetja sploh ne bi razumeli. Tako se lahko dokoplremo do skrivnosti Kristusove osebe ali troedinega Boga le po veri.

Ustrezni stavki, ki nameravajo doseči verska spoznanja, morajo uporabljati *analogne* pojme. V naši veroizpovedi, da Bog ljubi ljudi, je treba kot znano, takó pojem »Bog« kot pojem »ljubiti«, razumeti le analogno. Tudi versko trditev, da je človek božji ljubljeneec, izražamo v ustreznih analognih pojmi. Tako govorimo o »novem stvarstvu«, o »milosti« ali o »vlitih kreposti«. V primerjavi s temi verskimi resnicami, ki jih enoumno (univok) sploh ne moremo razumeti, morajo biti normativne sodbe, ki regulativno določajo človekovo ravnanje, enoumne. Treba je jasno in natančno razložiti, kaj zahteva resnično občevanje s človekom, ki ga Bog ljubi, ali v kakšnem smislu obvezuje zakonska zvestoba — zraven je treba natančno določiti življenjsko in eksistenčno pravico in enoumno prikazati pogoje zakonske zveze. Z drugimi besedami: So skrivnosti vere, ni pa nobenih skrivnostnih nravnih norm za ravnanje, katerih vsebinske zahteve ne bi bile glede na medčloveško delovanje pozitivno razvidne in enoumno določljive.

Ta formalna razlika med verskimi in nravnimi sodbami je temeljnega pomena. Spoznatnost tega, kar moramo storiti, je konstitutivna za odgovorno človekovo delovanje. To pa je samo eden, čeprav temeljni vidik. Le v veri analogno dosegljiva temeljna skrivnost, da Bog človeka ljubi, ima antropološki pomen, ta pa ima — ne da bi pravkar rečeno ovrgli — za nraavno delovanje pomembne posledice.

⁴ To velja za Tomaža Akvinskega, kot bi pokazala natančna interpretacija vprašanja »lex divina« (Sth I—II q. 68 sl.). Pozna sholastika (D. Soto, F. Suarez) je sprejela ta vidik. To mnenje je prevladovalo tudi sredi 19. stoletja in po I. vatikanskem koncilu tega stališča niso postavljali pod vprašaj.

Vpliv vere

Ta vpliv vere je treba še natančneje določiti. Pogled na krščanske skupnosti nove zaveze kaže, kako izrazito so se poskušale ravnati po Jezusovem vedenju.⁵ Sklicevanje na Gospoda pelje k temeljni usmeritvi tako v vedênju posameznika kot skupnosti, da upravičeno lahko govorimo o krščanskem skupnostnem etosu. Prav ta etos pa ni sektaško ekskluziven. Njegova posebnost ni izključnost posameznih normativnih sodb, ampak v veri utemeljene splošne drže, v novem razumevanjskem obzorju, ki seveda posameznemu vedenju daje primerno mesto v lestvici vrednot (Stellenwert). Na splošno lahko vpliv vere na nравnost pojasnimo v treh tezah:

1. *Vera v božje odrešitveno delo v Jezusu Kristusu daje nравnemu svobodnemu udejstvovanju nosilni temelj in smisel.*

Stalno spominjanje tega, kar je Bog po Jezusu Kristusu storil ljudem in še vedno dela, kaže na nosilni temelj in vodilni motiv nравnega življenja kristjanov. Zahteva se temeljna odločitev (metanoia, spreobrnitev), ki kot fundamentum et radix (temelj in izvor, DS 1532) določa celotno nравno eksistenco. To je *temeljna odločitev*, uresničuje pa jo Bog. To je naš odgovor, ki ga pa stalno inspirirata in nosita božja privlačna moč in navzočnost. Ta v Kristusu utemeljena eksistenca daje celotnemu življenju *razlikovalno smer*. Krščansko življenje razumevamo kot življenje iz polnosti. Resnični motiv ravnanja sestavljajo hvaležnost za izkušeno ljubezen, ne pa skrb in bojazen za plačilo in kazen. Temeljna odločitev — lahko bi govorili o oblikovalni veri (fides formata) — naj kot transcendentalno dejanje obsega vse življenje. Določa »krščansko intencijo« in je fundamentalni nosilec odrešitvenih odnosov. Uresničuje se v množtvu posameznih dejev, ne smemo ga pa z njimi postaviti vzporedno. Posamezni deji imajo od vrednot, ki jih je treba uresničevati, vseskozi samostojno strukturo. Sem je usmerjena druga teza:

2. *Vera poglobi in zagotovi za določeno ravnanje pomembna spoznanja.*

S to tezo posegamo v razlikovanje med »nравno relevantnimi vpogledi« in »nравnimi sodbami« in trdimo, da vera lahko *neposrdno* vpliva »samo« na *vrednostne razvidnosti*. Na *nравne sodbe*, tj. na presojo, ali je določeno ravnanje »nравno pravilno« ali napačno, se pa nanaša samo *posredno* (prim. 3. tezo). Pri razvidnosti vrednote gre za spoznanje in presojo določenih danosti, ki so pomembne za človeka in njegovo vedênje. Ozirali naj

⁵ H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen u. Weisungen: J. Ratzinger (Izd.), Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975), 11—39.

bi se nanje pri delovanju, vendar sami po sebi ne dajejo *določenih pravil za ravnanje*. Zato sodba, s katero ugotavljamo vrednoto, še ni nravna sodba, kakor je sicer pomembna za nravno ravnanje. V tem smislu je vsakemu človeku od rojstva lastna in od pridobitve neodvisna (človeško dostojanstvo kot tkm. simbolična vrednota) temeljna *prednravna vrednota*. Enako so takšne vrednote človeška skupnost in družba s svojimi institucijami. Pa tudi človekovo spolnost z njegovimi pomenskimi razsežnostmi, telesno neokrnjenost ali lastnino, lahko prištevamo sem. Vse to so človeškemu ravnanju vnaprej dane in zato vrednote, ki jih moramo upoštevati in nas *obvezujejo*.

Poleg tega so vrednote, ki se kot neke vrste stereotipi nanašajo na dej, ki uresničuje vrednoto. Takó je vrednota zvestobe izraz za pripravljenost, da držimo obljubo. Tu gre že za nravno vrednoto, ki se nanaša na ravnanje in ostane za človeško sožitje ne samo obvezujoča, ampak neodpovedljiva. Vendar pa tudi s temi vrednotami ne postavljamo še nobenih določenih nravnih sodb niti nobenih ravnanijskih pravil določene narave. Najprej je treba preveriti in presoditi, kdaj npr. ni treba držati obljube — brez kršitve zvestobe. Vsaka etika se mora potruditi za razvoj in utemeljitev nravno relevantnih razvidnosti. Krščanska etika pri tem pripisuje pomembno vlogo verski razvidnosti.

Seveda je pri tem učinkovito, kar smo že rekli: Krščanska morala je morala prave človeškosti. Zato gre pri krščanski etiki predvsem za to, da *spoznanja, ki izhajajo iz teoloških vpogledov, določimo v njihovi splošno človeški relevantnosti*. V dolgem dinamičnem spoznavnem procesu, pri katerem nazadnje vera in splošno človeško spoznanje med seboj neločljivo sodelujeta, pridemo takó do napredujoče konkretizacije teoloških sodb o Bogu, do sodb o človeku in končno do enoumnih povedkov glede oblikovanja »ordo caritatis« (reda ljubezni).

Že zgoraj smo nakazali, kako vera v odrešenijsko poklicanost vsakega človeka omogoča, da določimo, kaj človek sploh je. Vera v osebnega Boga, ki ljubi vsakega človeka in ga kliče k odrešenju, vključuje, da je vsakemu človeku lastno osebno dostojanstvo, ki mu pripada neodvisno od njegovega članstva v kakršnemkoli možnem socialnem sistemu. Tega dostojanstva ne sme tudi noben socialni red odrekati. To spoznanje je danes človeško razumljivo in vsaj danes izključno krščansko spoznanje. Nikakor pa ni nesporno obvezujoče, kot kaže razprava o problemih začetka in konca človeškega življenja. Za krščansko etiko pa je neodpovedljivo. Boj za njegovo načelno priznanje mora postati politikum, tj. kristjani ne smejo dopustiti, da bi jih porinili ob stran oziri oportunitete ali demokratična večinska mnenja in bi ne pričali za enako človeško dostojanstvo in pravico življenja tudi duševno prizadetih in nerojenih. To, kar je za kristjane neodpovedljivo, lahko uvidimo tudi filozofsko v svoji resničnostni vsebini,

čeprav ne morda enako obvezujoče. Med kristjani je potem nemogoča morála brez upoštevanja spoznanja teh vrednot. To pa je ne napravljiva izključne ali sektaške, pač pa se mora izkazati kot kvas obsežnega počlovečenja. To pa je mogoče, če spoznamo tudi meje, ki nam jih postavlja lastna vera.

3. Vera nam ne dovoljuje, da bi napravili absolutne katere koli zemeljske dobrine

Vedno večji krog moralnih teologov je prepričan, da lahko npravne norme za medčloveško področje utemeljimo le teleološko tj. le ob predvidevanju, kakšne posledice bo imelo delovanje. Njihov glavni dokaz temelji v opombi, da so dobrine, ki so danes našemu ravnanju vnaprej izključno pogojene, ustvarjene in takó omejene vrednote. Potem lahko npravno presojamo ravnanje le ob upoštevanju pogojev, povezanih z vrednotami, kakor tudi ob pretehtavanju morebitnih določenih vrednot. Sicer absolutna vrednota človeka brezpogojno veže. Toda človek je prigodno bitje, ki živi v prigodnem svetu. Absolutnega dobrega (bonum), ki ga izziva, ne more uresničiti drugače, kot da išče dobrine (bona). Te so prigodne dobrine, prigodne vrednote in kot takšne so bistveno relativne. Ni jih torej mogoče zamenjati s celostno in večno vrednoto, s katero, jasno, ne more tekrovati nobena druga vrednota. Vprašanje o dobrinah se mora torej vedno primerjati z vprašanjem o Dobrem. To pomeni, da sloni konkretna in kategorialna odločitev navsezadnje na kaki prednostni izbiri; to je nujno, če nočemo čezmerno absolutizirati tega, kar je prigodno. Ta izbira bo upoštevala največjo vrednoto.

S tem niti ne spodbijamo pristojnosti (relevantnosti) splošno veljavnih norm. Urediti splošno veljavno niti ne pomeni po sebi za vse čase univerzalno določiti niti ne pomeni določiti tako, da bi moralo kako ravnanje veljati neodvisno od vsakega možnega pogoja in brez izjem (absolutno) za ukazano ali prepovedano. Če smo bili npr. do pred kratkim prepričani, da lahko pravni red dejansko zagotovimo, ako kršilci zakona le lahko računajo s smrtno kaznijo, je bila posplošujoča sodba sicer pravilna: Smrtna kazen je (na splošno) dovoljena. Danes bi pa bilo težko pojasniti, da je moritev prestopnikov zakona edino in za rešitev pravnega reda države proporcionalno sredstvo. Konsekventno lahko posplošeno formuliramo: Smrtna obsodba (na splošno) ni dovoljena. Obe nasprotujoči si sodbi sta pod vsakič postavljenimi pogoji pravilni. Predstavljata npravno normo, ki velja ut in pluribus (glede na množstvo).

Splošna veljavnost npravnih sodb je pri natačni analizi nekako »v splošnem veljavnost biti«, tj. norme so veljavne, kolikor izražajo splošno in kolikor upoštevajo vseobsežno in ustrezno. Norme te vrste niso nobeni samo do-

bro mišljeni nasveti, s katerimi bi delali, kar bi hoteli. Izražajo namreč obvezujoče vrednote, katerih ne more obiti nihče, ki hoče nravno ravnati. Posamezniku pomagajo pri napornem iskanju nravno pravilnega ravnanja, vendar ga ne oproščajo, da ne bi preveril, ali in koliko splošne določbe zadevajo tudi njegov primer. Kako naj optimalno nravno ravna, bo lahko spoznal le ob upoštevanju vseh vrednot, ki pridejo v poštev, in njihovih okoliščin.

Cerkev in npravne norme

Iskanja in prizadevanja za določene vedenjske norme pri reševanju težkih problemov naše družbe ne morejo opravljati niti samo nosilci učiteljske oblasti niti moralni teologi. Iz tega sledi naloga za vse člane.

Zadeva vseh članov Cerkve

Očitno obstaja še precejšnja negotovost med tradicionalnim pojmovanjem cerkvene učiteljske službe in soodgovornostjo celotne Cerkve. Jasno je treba razlikovati med iskanjem resnice na eni strani in na drugi v okoliščinah med nujnim odločitvenim dejanjem avtentičnega učiteljskega urada. In po dobri teološki pojmovni določitvi pripada cerkvenemu učiteljstvu per se (po sebi) *nenadomestljiva* vloga za formalni dej »razglasitve verske resnice«.

Ni dvoma, da so vsi verni poklicani k vedno popolnejšemu in praktično živečemu doseganju resnice. »Kristusovo telo nima načelno niti različne, druga od druge zaprte stopnje popolnosti niti kakršnihkoli rezerviranih spoznanj.«⁶ Ravno pri nravnem sporočilu gre za resnico, ki jo je treba živeti in končno z življenjem po veri potrjevati. Tu ne smemo preslišati pričevanja angažiranih kristjanov. Tu je najdenje norme »od spodaj«, normativna moč življenjskega prepričanja. Faktično vedenje nima seveda nobene — vsaj neposredno — normativne moči. Lahko je vedno samo dejanskemu vedenju notranje prepričanje, ki zahteva socialno priznanje in tako razvija normativno prepričanje.⁷ Vendar bo tudi znotraj Cerkve težko samo enemu prepričanju, kar zaradi tega, ker ga določa življenje, odrekati razumskost in versko razvidnost, predno ga prizna tudi učiteljstvo. Na področju nravnega reda je ta pot »od spodaj« v zgodovini Cerkve odločilno pripomogla pri

⁶ A. Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964), 100.

⁷ Klasična etična tradicija je za ta potencialni um faktičnega že vedno vedela in pozitivno sprejela procese oblikovanja norm »od spodaj«. Aristotel ga obravnava v zvezi s pojmom »ethos«, Tomaž pa upošteva ta vidik s pojmom »consuetudo«.

oblikovanju določenih vedenjskih norm. Svetniki in razkolniki so bili po svoji naravi pri tem najpomembnejše gonilne sile.

Krščanski etos — tako smo rekli — naj ne želi in noče postavljati nobenih razlikovalnih poudarkov, pač pa nasprotno služi redu univerzalne ureditve. Potem je treba Cerkvi priznati pravico do soodgovornosti na področju npravnega uma.

Pravica do soodgovornosti na področju npravnosti

Sicer se je današnja družba osamosvojila cerkvene vodstvene in učiteljske moči in razvila sekularizirano moralno zavest. Vendar to ne sme biti razlog, da bi cerkveno oznanilo izključili iz »svetnega etosa«. Pravzaprav tega tudi nihče noče. Med teologi ni nihče tega zahteval in kritiki zunaj Cerkve očitajo prvi škofom in Cerkvi zvestim kristjanom, če molčijo ob določenih vprašanjih. Pa to niti ni jabolko spora. Sporno je le vprašanje, s kakšno avtoriteto, s kakšnimi razlogi in kakšno gotovostjo lahko Cerkev v določenih moralnih vprašanjih govori in odloča.⁸ S posebno ostrino so ta problem načeli v zvezi s *Humanae vitae*. Teologija se je omejila z oporo na prvi vatikanski cerkveni zbor pretežno na *formalno trditve* (tudi nezmotljive) učiteljske in odločitvene pristojnosti Cerkve v vprašanjih npravnega prava — vendar je zanemarila, bolj natančno rečeno, kdaj in s kakšnimi vsebinskimi posledicami naj uporablja to pravico. To oblast lahko natančneje določimo šele ko reflektiramo npravnost: Mnenja učiteljstva ne moremo z avtoritativnim aktom napraviti obveznega, ampak ga moramo šele načelno argumentativno pokazati, tj. v prvi vrsti se je treba ravnati glede na razvidnost npravnega uma. Zato imajo v prvi vrsti prednost stvarni argumenti. Pri takih vprašanjih radi zaupamo pristojnemu vodstvu, če smo prepričani, da so za avtoriteto odločilni stvarni razlogi. Z umno moralo je treba tudi umno ravnati. Na vsakem koraku je treba njeno lastno kategorialno strukturo opazovati. Npravni zakon mora dopuščati, da ga je možno načelno argumentativno dokazati. Pri današnjem človeku, vernem ali nevernem, se ne moremo sklicevati na umsko razvidnost in obenem od njega zahtevati npravno pokorščino, ki ne more slediti umskim razlogom.

Tu tiči razlog za krizo avtoritete, ki jo je sprožila *Humanae vitae*. Če učiteljstvo in teologija verjameta, da lahko iz drugih virov več vesta o kakem npravnem stvarnem vprašanju, kakor lahko razložimo z umskimi razlogi, potem morata katoličanom in vsem ljudem dobre volje natančno razložiti, od kod in kaj moreta več ali bolj gotovo povedati. Sicer so argumenti vredni toliko, kolikor zmorejo dokazati. Ni treba, da ta ugotovitev prestraši koga, ki ima tehtne razloge. Način, kakšno stališče je Cerkev

⁸ Prim. L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?: Naturgesetz und christliche Ethik* (Mü. Akademie-Schriften Bd. 55), 1970, 13—47, pos. 44 sl.

zavzela do vprašanj socialne pravičnosti ali problemov mirovne politike in odmev, ki so ga imele te izjave, zgovorno kažeta, da Cerkev toliko pridobiva moralno avtoriteto, kolikor se izpostavlja odprti argumentativni razpravi.

Specifična učiteljska pristojnost Cerkve

Po skupnem nauku obeh vatikanskih cerkvenih zborov se specifična učiteljska pristojnost Cerkve na področju morale nanaša na uporabnost vere v nravnem življenju. V »Lumen gentium« se izrecno glasi, da je naloga učiteljstva, »fidem credendam et moribus applicandam praedicare« (vero, ki jo je treba sprejeti in po njej uravnnavati nravno življenje, oznanjajo, št. 25). Iz tega sledita dve določeni vprašanji: prvo in pomembnejše, kaj sledi iz specifične verske razvidnosti za nravno spoznanje in potem bolj »in obliquo« (zraven, mimo), katere posledice bi lahko po možnosti imel napredek spoznanja v svetem etosu za versko sporočilo (sancte custodiendum et fideliter exponendum — sveto je treba verovati in zvesto oznanjati).⁹ Na to lahko stvāri primerno odgovorimo le, če upoštevamo zgoraj pridobljena spoznanja in posebnost npravnega »applicatio fidei« na področju morale.

Vera odpre temeljnemu deju prostega razpolaganja npravne osebe njen lasten in vseobsegajoči cilj. Tako tu *transcendentalni npravni dej* vključimo v tisto skrivnost odrešenja, katere ohranitev in razglasitev spadata v nauku o milosti in opravičenju k temeljnemu učnemu področju Cerkve.

Z odpiranjem zadnjega cilja npravnega ravnanja zagotovimo po veri obenem tudi zadnji in pristni temelj najstva, teonomno zahtevo človeka. Cerkev mora to zahtevo braniti zoper vsak poskus, da bi zahtevo najstva razlagali ideološko in s tem napravili kontingentne vrednote absolutne. Mora se pa zavedati, da teonomna legitimacija najstva ne spremeni ali zoži stvariteljskega uma, ampak ga *svariteljsko* osvobodi.

Konkretne in npravne *vedenjske* norme so lahko deležne prek verske razvidnosti vsebinske potrditve in tudi poglobljene utemeljitve (npr. razpolaganjsko pravico nad človekom, zakonsko zvestobno vez itd.) Učiteljstvo si

⁹ Prim. K. Rahner, Kommentar zu Art. 25 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThK Vat. Bd. I: »S tem (sancte custodiendum) postavimo za predmet te učeče avtoritete takšne resnice, ki spadajo k obrambi prave razodetvene usedline, čeprav same formalno (ekspl. ali impl.) niso razodete« — (št. 236). Kolikor so take resnice in ustrezna »fides ecclesiastica« mogoče, se moramo vprašati, ali in katera pametna npravna spoznanja so brezpogojna za ohranitev deposituma razodetja. Zraven bi morali natančno vedeti, kateri je razodetveni polog (deposit) v moralnih zadevah. Da tega ni mogoče odločiti samo z namigom na materialno prisotnost npravne zahteve v pismu in izročilu, je lahko ob poznanju preprostih hermenevtičnih pravil jasno. Konkretne npravne zahteve sv. pisma so povite v kulturno-zgodovinski proces. To gre naprej in problem je pravzaprav v recipročnem odnosu med vero in npravnim napredkom«.

mora temu ustrezno zagotoviti svojo veljavo. Verska spoznanja o človeku so pri tem še posebej pomembna. Tudi ta lahko le toliko vsebinsko določujejo pri predpisovanju, kolikor prihajajo do veljave v enoumnem vrednostnem povedku. Po potrditvi in oznanilu učiteljstva pa npravne norme ne dobijo nobene absolutne narave. Tj. zaradi tega niso brezizjemno in v vseh pogojih veljavne norme.¹⁰ Na splošno veljajo s pogoji, podanimi zanje, in ostanejo odprti prek kontingence pogojev za aplikacijo in nadaljnji razvoj. Kolikor obvelja prek verske razvidnosti zagotovljena vrednota, lahko postavimo norme v pravkar navedeni splošnoveljavnosti tudi z dokončno obveznostjo.

Vsaka generacija Cerkve mora npravno sporočilo evangelija živeti v praktično-kritičnem smislu svojega časa. Ta horizontalna razsežnost v sedanjosti živetega Kristusovega oznanila je obenem povezana v vertikalno-zgodovinski razsežnosti z vsemi prejšnjimi dobami. Če torej v umnem samospoznanju človeka in njegovega sveta obstaja napredujoč in do določene mere neponovljiv proces, ne ostane ta proces brez vpliva na vedno globlje razumevanje Jezusovega sporočila. Duhovne in kulturne zgodovine zahoda si ne moremo zamišljati brez »vplivne zgodovine evangelija«; prav tako ne moremo misliti teološke zgodovine brez duhovne zgodovine. V tem obojestransko pogojujočem se odnosu smo pridobili spoznanja, ki so trajno pomembna za medčloveška razmerja. Pri »applicatio fidei« na področju npravnosti se kaže recipročen spoznavni proces, pri katerem je težko reči, ali je konkreten impulz vsakokrat prvotno dalo teološko spoznanje ali napredek npravnega uma. Ne spleča se o tem prepirati. Odločilno je le, da Cerkev stalno na novo spoznava svoje poslanstvo. Potem ostaja zagotovilo, »da Bog, ki je ustvaril ljudi za svobodo, njih vedno v svoji vodstveni in ohranjajoči previdnosti vodi k rastoči zavesti širine in dostojanstva svobode, ki jim jo je dal.«¹¹

Prevedel Janez Juhant

¹⁰ Tukaj ne govorimo o povsem splošnih občih moralnih načelih. Njihova brez-pogojna veljavnost sledi iz same njihove narave in iz tavitološke razlage, ki jim jo lahko damo.

¹¹ L. Oeing-Hanhoff, kar zadeva Hegla n. d. 43.

France Škrabl

Pastoralni vidiki II. vaticanskega koncila in moderna nevera

Nevera postaja v današnjem svetu vedno bolj razširjen pojav. Medtem ko so v preteklosti zanikanje Boga navadno omejevali na teoretično ali spekulativno raven, se danes pojavlja nevera predvsem v vsakdanjem življenju ljudi. Veliko je danes ljudi, ki želijo graditi nov svet brez Boga, in marsikdo od njih je tudi prepričan, da bo to boljši svet, kot je bil tisti, v katerem je imela Cerkev trdno duhovno in politično vlogo. Veliko današnjih ljudi kaže vedno manj zanimanja za verske vrednote, verska vprašanja jih ne zanimajo, ker se jim zdijo, da nimajo nič skupnega z njihovim življenjem. Pa ne samo to. So tudi ljudje, ki odkrito govorijo, da je vera v Boga ovira za človekov osebni razvoj.

V okolju, kjer vlada takšna miselnost, zadevajo pastoralni delavci pri svojem delu na velike težave. Neredko se jim zdijo ali pa so v resnici vsa njihova prizadevanja neučinkovita in se jih zaradi tega loteva malodušje.

Takšno stanje je izziv za Cerkev, da se s pojavom nevere v današnjem svetu temeljito sooči. Že II. vaticanski koncil, ki je hotel biti predvsem *pastoralni*, je napravil prve korake na tem področju. Naravno je, da koncil v tako kratkem času ni mogel vsestransko poglobiti omenjene problematike. Omejil se je le na splošno analizo in na prikaz nekaterih pastoralnih smernic, ki zadevajo moderno nevero. Kako je to storil, bomo skušali prikazati v tem prispevku.

1. Pastoralni pristop koncila do nevere

Koncilski očetje poudarjajo, da je najvišji vidik človekovega dostojanstva vsebovan v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom, vendar ugotavljajo žalostno dejstvo, da »mnogi naši sodobniki te najbolj notranje in življenjske povezanosti z Bogom nikakor ne dojemajo ali jo celo izrecno zametavajo, tako da moramo ateizem prištevati med najresnobnejša dejstva sedanjega časa in je treba o njem kar najskrbneje razpravljati.«¹

¹ GS, 19, 1.

Posledice takšnega stanja posebno čutijo krajevne Cerkve, kjer se kar doživlja spreminjanje »množične Cerkve« v »malo čredo« vernikov. Nekaj samo po sebi umevnega je, da takšno stanje v svetu izziva Cerkev, da posodobi pastoralno dejavnost in jo prilagaja zahtevam »prostora in časa«, v katerem živi. To dejstvo upošteva tudi že koncilsko pojmovanje Cerkve, ki jo opredeljuje kot »zakrament odrešenja« za vse ljudi. Cerkev mora služiti človeku, mu oznanjati evangelij in biti sredstvo odrešenja za svet, tudi za ateiste.² S pastoralnega vidika se zdi pomembno poudariti tudi dejstvo, da koncil ne obravnava moderne nevere v dogmatični konstituciji *Lumen gentium*, ampak v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes*. Tako hoče koncil poudariti pastoralni pristop k obravnavanju moderne nevere.

Na temelju študija koncilskih listin lahko rečemo, da je za Cerkev vprašanje nevere eno od ključnih problemov, s katerimi se je treba soočiti tako s teološkega kot s pastoralno-katehetskega vidika. Tukaj ne gre za »posodobljenje«, ki bi izhajalo iz pastoralnega oportunitizma, ampak iz zavesti, da je nevera med tistimi dejstvi, ki pogojujejo splošno pastoralno dejavnost Cerkve.

Koncilsko pastoralno orientacijo glede na sodobno nevero poudarjajo razni avtorji, ki razčlenjujejo koncilске listine. Tako npr. K. Rahner poudarja, da se je koncil na poseben način ukvarjal z ateizmom s pastoralnega vidika.³ Tudi J. Ratzinger pravi, da obravnavanje ateizma spada »med najbolj pomembne«⁴ koncilске tekste. Koncilski pastoralni vidik glede ateizma izraža tudi H. Hirschauer, ki pravi, da nekaj paragrafov o ateizmu spada med redke točke pastoralne konstitucije, v katerih ateisti niso več samo privid ali projekcija Cerkve, ampak so obravnavani v resničnosti.⁵

Pastoralno prizadevanje koncila bi vsekakor lahko bilo še bolj jasno in obširno, če bi bila še bolj navzoča zavest koncilskih očetov, da živijo skoraj v ateistični družbi. Kljub temu lahko rečemo, da je koncil zavzel jasno stališče do nevere in dialoga s svetom, kot bomo še videli.

2. Najpomembnejši koncilski teksti, ki obravnavajo nevero pod pastoralnim vidikom

Če pustimo ob strani encikliko papeža Pavla VI. *Ecclesiam suam* (1964), je pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* prva listina, v kateri Cerkev

² Prim. GS 1, 2, 3, 19; IM 3; GE 3. O tem govori tudi članek kardinala F. KÖNIG, *Atheismus und christlicher Glaube nach dem Konzil*, v CH. HÖRGL, (idr.), *Wesen und Werden der Religionen*, München 1969, 301.

³ Prim. K. RAHNER, *Tentativo d'interpretazione dell'insegnamento conciliare sull'ateismo*, v E. GIAMMANCHERI (oskrbel), *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale »Gaudium et spes«*, II. izdaja. Brescia 1967, 137.

⁴ J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, v LThK. Tretji del, Freiburg, Basel, Wien 1968, 338.

⁵ Prim. G. HIRSCHAUER, *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil*, München 1967, 252.

uradno in izrecno obravnava pojav ateizma. V tej konstituciji je navzoč problem nevere najprej v uvodni ekspoziciji, kjer obravnava »najbolj globoka človekova vprašanja«. ⁶ Potem pa še v paragrafu št. 19, kjer konstitucija obravnava oblike in vzroke ateizma. Paragraf št. 20 govori o sistematičnem ateizmu, paragraf št. 21 pa o odnosu Cerkve do ateizma. V paragrafu št. 92 iste konstitucije je govor o dialogu med vsemi ljudmi.

Poleg konstitucije *Gaudium et spes* se ukvarjata s problemom ateizma tudi dogmatična konstitucija *Lumen gentium* v št. 16 in dekret o misijonski dejavnosti Cerkve *Ad gentes* v št. 7. V dekretu o pastoralni službi škofov v Cerkvi *Christus Dominus* pravi koncil, da ni dovolj, da škofje skrbijo samó za »tiste, ki že sledijo najvišjemu Pastirju, ampak se naj z vsem srcem posvečajo tudi tistim, ki so kakor koli krenili s poti resnice ali pa sta jim Kristusov evangelij in zveličavno usmiljenje nepoznana . . .«. ⁶ Glede krščanskega nauka koncil še posebno naroča, naj ga »razlagajo na način, ki je prilagojen sodobnim razmeram in ustreza težavam in vprašanjem, ki najbolj mučijo in tarejo ljudi. Ta nauk naj tudi varujejo in učijo vernike, da ga bodo tudi oni branili in širili. Pri učenju tega nauka naj dokazujejo materinsko skrb Cerkve za vse ljudi, verne in neverne . . .«. ⁷

Končno listina o službi in duhovniškem življenju *Presbyterorum ordinis* spodbuja duhovnike, naj oznanjajo vsem ljudem evangelijsko resnico, »bodi da javno pridigajo in oznanjujejo nevernim Kristusovo skrivnost, bodi da učijo krščanski nauk ali razlagajo nauk Cerkve . . .«. ⁸

O možnosti odrešenja ateistov govori koncil v št. 16 drugega poglavja dogmatične konstitucije *Lumen gentium* in v 5. odlomku št. 22 ter v prvem poglavju pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*.

Lahko rečemo, da je takšna koncilaska usmeritev zgodovinski zasuk Cerkve glede na pojav nevere. V preteklosti je Cerkev izrecno obsojala vsako obliko ateizma in ga sploh ni upoštevala pri svoji pastoralni dejavnosti. Zato sedaj koncilskim očetom ni bilo lahko motivirati novo pastoralno usmeritev v tem pogledu. Z ene strani so se morali ozirati na »nespremenljivi nauk Cerkve«, z druge pa so morali upoštevati izzive, ki izhajajo iz sodobne sekularizirane družbe ter kulturnega in verskega stanja v današnjem času. Kljub temu je koncilskim očetom uspelo zavzeti »novo« stališče do ateizma, ne da bi v čem bistvenem zmanjšali nauk, ki je veljal doslej. Nova koncilaska drža glede na nevero je zelo konstruktivna in realna.

⁶ CD 11.

⁷ CD 13.

⁸ PO 4.

3. Koncilna pastoralna strategija do moderne nevere

a) Obravnavanje navzočnosti nevere v svetu

Že na koncilu je prevladalo mnenje, da ni možna učinkovita pastoralna dejavnost, ne da bi prej dobro poznali »humus« — socialno-kulturno-religiozno stanje okolja, v katerem Cerkev deluje. Pod tem vidikom so že koncilski očetje napravili neke vrste analizo pojava ateizma v današnjem svetu. Koncil omenja nov način navzočnosti ateizma v svetu: ateizem danes ni navzoč v svetu samo kot teorija, veđa ali filozofija, kot se je to dogajalo v preteklosti, ampak je navzoč kot pojav, kot način življenja, v katerem se ne priznava nobena vrednost Bogu.⁹

Ta nova navzočnost ateizma, kvantitativno zelo razširjena, se ne izraža v uniformiranosti, ampak se kaže v zelo različnih oblikah. Pastoralna dejavnost bi morala računati z vsem tem.

V koncilskih tekstih ne najdemo »definicije« termina ateizem (danes tako dvoumen), ampak se predstavlja tipologija, ki jo v pokoncilski dobi zasledimo tudi v teološki literaturi. Koncil vsekakor ni imel namena predstaviti popoln seznam vseh oblik ateizma, ampak je hotel spodbuditi katoliško teologijo, krščansko filozofijo in religiozno pedagogiko, da se soočijo s tem problemom.

b) Možnost obstajanja ateizma brez krivde

Če analiziramo koncilski tekst pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*, lahko ugotovimo, da teza o možnosti obstajanja ateizma brez krivde sicer ni izrecno izražena, vendar jo koncil dopušča kot možnost sociološko navzočega ateizma, ki ga ni mogoče presojati po dosedanjih uradnih listinah Cerkve, po katerih je vsak ateist kriv pred Bogom.¹⁰ V pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* se tradicionalna teza — po kateri je vsak ateist kriv — kaže samo tam, kjer konstitucija pravi, da ateizem pomeni krivdo, če se človek pristo-ovoljno oddalji od Boga, nikjer pa ne pravi, da je to edina oblika ateizma. Koncil tudi nikjer ne pravi, da ateizem, ki ga živi odrasel človek dlje časa, vedno pomeni krivdo. Možno je namreč živeti brez vere tudi dlje časa brez krivde, celó do konca življenja.¹¹ Iz vsega tega sledi, da so možni tudi ateisti,

⁹ Koncilsko besedilo pravi takole: »Tajiti Boga ali religijo ali nič se ne zmeniti zanju — to v primeru s prejšnjimi časi ni več nekaj izjemnega ali kak osamljen primer. Danes namreč takšno ravnanje neredko prikazujejo kot zahtevo znanstvenega napredka ali nekakšnega novega humanizma«. GS 7.

¹⁰ Prim. K. RAHNER, *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. sull'ateismo: tentativo d'interpretazione*, v »*Concilium*« 3/3 (1967), 19—39; prim. tudi K. RAHNER, *Atheismus, v Sacramentum mundi I.*, Freiburg Basel, Wien 1967, 372—383.

¹¹ Prim. K. RAHNER, *Tentativo d'interpretazione*, n. d., 139—140. Primerjaj tudi K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VIII. zv., Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 190—192.

ki za svojo nevero niso sami krivi. Takšen pojav ateizma bi morali biti posebno aktualen za pastoralno dejavnost Cerkve. V vsakem primeru je tukaj novo področje dela, ki smo ga v preteklosti prezrli.

c) *Nov način v odklanjanju ateizma*

Novo pastoralno usmeritev Cerkve do ateizma pogojuje tudi to, kako koncil odklanja ateizem. Ne uporablja se več beseda »damnat« (obsoja), ampak »reprobat« (odklanja). Ta izraz se uporablja na željo papeža Janeza XXIII.¹² Koncil pravi: »Cerkev, zvesta tako Bogu kakor ljudem, ne more odstopiti od tega, da ne bi z žalostjo in z vso trdnostjo, s kakršno je to delala že v preteklosti,¹³ odklanjala tistih pogubnih naukov in dejanj, ki nasprotujejo razumu in skupnemu človeškemu izkustvu ter človeka odtujujejo njegovi prirojeni veličini.«¹⁴

č) *Odgovornost verujočih pri genezi modernega ateizma*

Koncil tudi poudarja odgovornost samih verujočih pri nastanku ateizma in pripominja, da pojav ateizma »ni nekaj prvobitnega«, marveč izvira iz različnih vzrokov. Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* opozarja, da je ateizem »kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko verstvo.«¹⁵

Koncil govori o nekaterih načinih, s katerimi verujoči sami lahko zakrivajo pristni obraz Boga in religije in povzročajo sami širjenje ateizma. To so zanemarjanje verske vzgoje, razlaganje nauka, ki zbuja nesporazume, in s pomanjkljivostmi svojega religioznega, moralnega in socialnega življenja.¹⁶ Verni, posebno kristjani,¹⁷ so napravili v preteklosti velike napake; kajti prav »krščanske« dežele so postale dober »humus« za ateistično reakcijo. Kristjani, ki so pogostokrat mislili le na onstranstvo, so pozabljali na človekovo zemeljsko življenje. Zdi se, da so prav zaradi tega nekateri očitki marksistov upravičeni, kajti preziranje prizadevanja za zemeljske dobrine lahko povzroči nezaupanje v sposobnost religije, da spremeni ljudi in družbo, da lajša zlo,

¹² Prim. J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel*, n. d., 344.

¹³ Prim. Pio XI, *Enc. Divini Redemptoris*, 19. marca 1937; AAS 29 (1937), 65—106; Pio XII, *Enc. Apostolorum Principis*, 29. junija 1958; AAS 50 (1958), 601—614; Giovanni XXIII, *Enc. Mater et Magistra*, 15. maja 1961; AAS 53 (1961), 451—453; Paolo VI, *Enc. Ecclesiam suam*, 6. avgusta 1964; AAS 56 (1964), 651—653.

¹⁴ GS 21,1.

¹⁵ GS 19,3.

¹⁶ Prim. GS 19,3.

¹⁷ Zdi se, da bi bilo nasprotno uradni koncilski izjavi, če bi tukaj mislili samo na »preproste« vernike, ampak je potrebno razumeti celotno božje ljudstvo, posebno še hierarhijo in teologe, ki imajo veliko odgovornost v Cerkvi. Prim. TH. FORNOVILLE, *La constitution «L'Église dans le monde de ce temps» en face de l'athéisme*, v J. LA TORRE (idr.), *L'Église et communauté humaine*, Paris 1968, 201.

kateremu je svet podvržen.¹⁸ Tudi dejstvo, da pojav ateizma poraja med kristjani občutek krivde, se zdi, da to ne more biti nepomembno. Koncilska ugotovitev, ki govori o odgovornosti vernikov pri porajanju modernega ateizma, bi morala biti izziv za radikalno avtokritiko, ne samo na ravni zgodovine Cerkve, ampak in predvsem na ravni teologije.

d) Potreba po krščanskem pričevanju

Resničen in avtentičen odgovor na izziv ateizma je lahko predvsem prizadevanje Cerkve (kristjanov), da bi z dejanji potrjevala vero v Boga. Koncil pravi, da je danes edino pomembno v odnosih z neverujočimi neokrnjeno življenje Cerkve in njenih članov. S tega vidika je potrebno, da se verujoči trudijo za »osebno vero«, ki bi bila dejavno navzoča v vsakdanjem življenju vsakega posameznika. Vera bi morala prešinjati t. i. profano življenje verujočega in ga spodbujati k pravičnosti in ljubezni, zlasti do revnih,¹⁹ kot nam kažejo pričevanja nešteti kristjanov v cerkveni zgodovini.

Posebno pravičnost in ljubezen do sočloveka bi morala postati prvenstveni komponenti pričevanja verujočih v svetu. Po mnenju J. Ratzingerja koncil zahteva, čeprav ne izrecno, prizadevanje Cerkve za socialno pravičnost kot obliko ljubezni, ki naj bi se uresničevala v socialnih strukturah tega sveta. Vernik, ki si prizadeva za socialno pravičnost, dejansko uresničuje bratsko ljubezen, ki bi morala biti znamenje vsakega kristjana.²⁰

Zdi se, da je vzrok sterilnosti našega pastoralnega prizadevanja v nekaterih primerih nedejavno pričevanje Cerkve, ki pogostokrat oznanja krščanski nauk samo z lepimi besedami, na ravni dejstev se pa premalo ali nič ne trudi za njihovo uresničevanje. Če hočemo, da bomo takšno napako spremenili in bomo bolj uspešni pri pastoralnem delu, je nujno, da spremenimo naše vedenje v svetu.

e) Nekateri novi poudarki pri oznanjevanju Boga

Ne samo nepričevalno življenje kristjanov, ampak tudi neprimerne metode v oznanjevanju krščanskega nauka lahko porajajo ateizem. To prepričanje je bilo navzoče že na koncilu in koncilski očetje so že začeli razmišljati o tem problemu. Koncil se ne izgublja veliko v teoriji, tudi noče polemizirati

¹⁸ Glede na slavne besede Pija XII., da je velik škandal tega stoletja dekristjanizacija delavskih množic, pravi Th. Fornoville, da ni neznano, kdo je za to kriv. Krivi so tisti, ki so bili na oblasti, laiki in cerkveni ljudje. Po njegovem mnenju je samo manjšina nižjega klera živela blizu drame ekonomskega izkoriščanja delavskih množic; večina pa je držala s kapitalističnim meščanstvom in se ni zanimala za socialne probleme tistega časa. Prim. TH. FORNOVILLE, *Constitution*, n. d., 201—202.

¹⁹ Prim. GS 21,5.

²⁰ Prim. J. RATZINGER, *Kommentar*, n. d., 149.

o dosedanjem načinu v oznanjevanju Boga, ampak poziva Cerkev, da pokaže današnjemu človeku, kako lahko Bog na bivanjski ravni rešuje človekove probleme. Ko govori koncil o Bogu, govori o njem vedno v zvezi s človekom.²¹ Tudi ko koncil govori o človeku, utemeljuje njegovo veličino in dostojanstvo v podobnosti in v občestvu z Bogom.²² To je antropološka-biblična perspektiva, ki se kaže v konkretnem in zgodovinskem jeziku.

V tej zvezi navaja koncil tudi nauk I. vaticanskega koncila, ki govori o spoznavanju Boga. Tam je rečeno, da Boga lahko spoznamo tudi iz stvarstva, ker v njem Bog pušča svoje sledi. Poleg tega koncil govori tudi o dogodkih iz razodetja, prek katerih je Bog odprl pot k odrešenju, ki se uresničuje v osebnem srečanju, v dialogu, v katerem se Bog približa in govori ljudem in jih poziva k občestvu s sabo.²³ Ta dialog se dokončno uresničuje z Jezusovim prihodom in se nadaljuje v Cerkvi, ki ima sedaj nalogo vidno prikazati Boga. Cerkev mora oznanjati predvsem Kristusa, našega brata, ki ga predlaga koncil sodobnemu človeku kot pot, ki vodi k Bogu. Ta usmeritev izhaja iz člena, ki govori o Kristusu, ta pa simbolično sledi členom o ateizmu. Dejstvo, da nam v Kristusu prihaja naproti Bog sam, je proti očitkom tistih ateistov, ki zatrjujejo, da je Bog samo projekcija človeka.

f) Potreba po antropocentrični razsežnosti oznanjevanja

Če analiziramo različne oblike sodobnega ateizma, pridemo do ugotovitve, da imajo skoraj vsi ateizmi skupni imenovalc: ateistični humanizem, ki je imanenten in izrecno navzoč v sistematičnem ateizmu. Prav ta imanentnost predstavlja velike težave za pastoralno dejavnost. Tudi koncil pravi, da se sodobni ateizem včasih predstavlja v oblikah, kjer »pretira človekovo težnjo po avtonomiji tako daleč, da zbuja težave glede kakršne koli odvisnosti od Boga«.²⁴

Veliko sodobnih ljudi hoče biti edini demiurg svoje lastne zgodovine, hoče imeti avtonomijo brez mej in bi zato priznavanje Boga bilo nezdružljivo z njegovo svobodo. Tak človek pričakuje »človekovo osvoboditev predvsem od svoje gospodarske in socialne osvoboditve«.²⁵ Za takšne ljudi je tudi religija navadno odtujevanje, je ovira pri procesu osvobajanja. Upanje in skrb za prihodnje življenje, ki ga oznanja religija, po mnenju teh ljudi lahko zavede človeka, da prezre skrb za graditev tega sveta.

Da bi se kristjani izognili temu očitku, je koncil izbral pastoralno opcijo, ki hoče pokazati, da antropocentrizem ni proti teocentrizmu, ampak da gre

²¹ Prim. GS 21.

²² Prim. GS 7; 12; 24.

²³ Prim. DV 2—6.

²⁴ GS 20,1.

²⁵ GS 20,2.

teocentriem prek antropocentrizma. Na temelju koncilskih tekstov se lahko sklepa, da ni resnične teologije brez antropologije in da je problem Boga hkraten diagonalno s problemom človeka.²⁶ Zato mora biti krščansko oznanjevanje v službi človeka in prav ta človek lahko postane točka srečanja z ateisti.²⁷ Jasno je, da se Cerkev pri oznanjevanju ne more omejiti samo na zgodovinskega človeka, ampak ga mora voditi h končnemu cilju, ki je pri Bogu.

Pri oznanjevanju je treba upoštevati človekovo avtonomijo, ki je implicitno navzoča v vseh dokumentih, posebno pa še v izjavi o verski svobodi *Dignitatis humanae* in v odloku o laiškem apostolatu *Apostolicam actuositatem*. V pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* se na primer ugotavlja, da se današnji ljudje dostojanstva človekove osebe vedno bolj zavedajo in da »vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po lastnem preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti«. ²⁸ Temelj človekove avtonomije, po konstituciji *Gaudium et spes*, je suvereno dostojanstvo človekove osebe, ki ima svoj temelj v Bogu. S tega vidika se človeku priznava relativna avtonomija, ki odvisnosti ne izključuje popolnoma, nasprotno, ona je njen zadnji temelj. Koncil izjavlja, da Bog ni ljubosumen človeku, in želi, da človek popolnoma uresniči sam sebe z lastno pobudo in hkrati uresničuje v sebi tudi božjo podobo. Človek je dvignjen v nadnaravni red in je poklican od Boga k deleženju njegovega življenja. Vera v Boga ni odtujitev, ampak dokončna osvoboditev.

S tem odgovorom se zdi, da se koncil ozira na poseben način na marksistični ateizem, ki ima religijo za »alienacijo« in oviro pri socialno-ekonomski osvoboditvi. Ko koncil rešuje ta problem, uporablja metodo legitimne obrambe verske in človekove svobode kot splošne človeške vrednote. In če abso-

²⁶ Prim. V. MIANO *Ateismo*, v G. ALSZEGHY, (idr.), *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, 3. izdaja. Torino- Leumann 1968, 500, prim. tudi J. GIRARDI, *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastoral »Gaudium et spes«*, 3. del. *Commentaires sous la direction de J. M. J. CONGAR* in M. PEUCHMAURD, Paris 1967, 360—368, in TH. FORNOVILLE, *La constitution*, n. d., 204—206.

²⁷ Koncil pravi: »Po skoraj soglasnem mišljenju verujočih in neverujočih ljudi je vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega« GS 12. L. Sartori pravi, da v koncilskem smislu dobi odnos do neverujočih nov pomen, ki se kaže v naši odgovornosti za nevernega človeka... Prim. L. SARTORI, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo. La dignità della persona umana*, v S. QUADRI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II. Introduzione e commenti*, Torino 1967, 97. V. Miano vidi prav v tem vidiku novost z ozirom na I. Vatikanski koncil, prim. V. MIANO, *Ateismo e dialogo*, v E. MAZZANZINI, (idr.), *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma 1974, 316.

²⁸ Prim. DH 1.

lutno odklanja ateizem, tega ne dela samó zaradi tega, ker zanika Boga, ampak tudi, kolikor degradira človeka.

Glede na problem verske »alienacije« koncil pravi, da »eshatološko upanje ne zmanjšuje pomembnosti zemeljskih nalog, ampak celo z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje«. ²⁹ Pri oznanjevanju je treba poudarjati, da bi moralo biti zemeljsko življenje čas duhovne rasti človeka, ki ve, da bo na koncu svojega življenja sojen po tem, kako je izkazoval ljubezen trpečim in se trudil, da bi natančno spolnjeval svoje zemeljsko poslanstvo.

Sklepne misli

II. vatikanski koncil je hotel biti predvsem pastoralen in kot takšen se je soočil tudi z moderno nevero. Lahko rečemo, da to soočanje pomeni zgodovinski zasuk katoliške Cerkve. Zdi se, da je študij pojava ateizma neobhodno potreben, če hočemo prilagoditi oznanjevanje veselega oznanila današnjim razmeram. Pri pastoralnem delu je treba imeti pred očmi predvsem tiste neverne, ki za svojo nevero sami niso odgovorni. Kristjani si moramo izprašati vest glede na našo odgovornost pri genezi ateizma v svetu. V tej zvezi naj navedem besede K. Rahnerja: »Če so vsi ljudje (tudi ateisti) poklicani k odrešenju in če Bog hoče svoje kristjane v onstranstvu pobratiti z ateisti, tedaj kristjan ne bi smel več — s svojo napačno teologijo — odklanjati bratsko sožitje in skupno delo z ateisti, ampak bi moral pokazati pozitivno držo. Sedanja pastorala bi morala menjati svoje odnose do ateistov (ki so brez svoje krivde ateisti) in jih ne bi smela več imeti za „neumne in pokvarjene“. Pastoralna teologija bi se morala vprašati, zakaj je danes toliko brezvercev in kje so korenine tega pojava, in se ne bi smela več sklicevati na trdoto njihovega srca«. ³⁰ Zdi se, da je pastoralna teologija že na tej poti in že išče, kako bi omogočala božjo besedo približati tudi nevernim. Verni pa smo še na poseben način poklicani k pričevanju v vsakdanjem življenju, predvsem v službi človeka, v pravičnosti in ljubezni. To bo tudi odgovor nevernim, ki gledajo v veri le »alienacijo« in oviro pri socialno-kulturnem osvobajanju človeka.

Osnovno načelo za vernega človeka mora biti: vernik ne more biti zvest Bogu, če ni zvest človeku.

²⁹ CS 21,3. V tej zvezi pravi tudi koncil: »Cerkev je prepričana, da priznavanje Boga nikakor ne nasprotuje človekovemu dostojanstvu, saj ravno v Bogu dobiva to dostojanstvo svoj temelj in svojo dovršitev. Kajti od Boga stvarnika je z razumom in svobodno voljo obdarjeni človek postavljen v družbo; a zlasti je kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči«. GS 21,3, tudi 41,3.

³⁰ K. RAHNER, *Tentativo d'interpretazione*, n. d., 141, Prim. tudi H. FRIES, *Der Glaube und der Atheismus. Herausforderter Glaube*, München 1968, 222—223.

TEOLOŠKA FAKULTETA V AKADEMSKEM LETU 1982—1983

Študentje, profesorji

Najprej pogledjmo, koliko je bilo vpisanih v letnem semestru vseh slušateljev, katerim škofijam oziroma redovnim skupnostim pripadajo. Ker nam morejo letošnje številke v primerjavi z lanskimi kaj povedati, so zato v oklepajih navedene številke vpisanih v lanskem letnem semestru (1981—82).

V letnem semestru 1982—83 je bilo vpisanih 161 (145). Od tega v Ljubljani 144 (128), na oddelku v Mariboru 17 (17). Rednih študentov je bilo 150 (140), izrednih 11 (5).

Po posameznih letnikih so bili takole razdeljeni: I. — 28 (36), II. — 36 (19), III. — 26 (25), IV. — 23 (25), V. — 23 (26), VI. — 21 (13), VII. — 4 (1).

Po škofijah oziroma redovnih skupnostih je stanje naslednje: ljubljanska nadškofija 38 (33), mariborska škofija 34 (35), koprška škofija 20 (15), frančiškani 9 (9), kapucini 3 (3), minoriti 4 (4), jezuiti 3 (2), salezijanci 19 (16), lazaristi 8 (10), kartuzijani 1, redovnice 7 (6), druge škofije 1 (2), laiki 16 (8).

Dne 15. junija 1983 sta bila imenovana za izredna profesorja docenta dr. Anton Nadrah za dogmatično teologijo, dr. Rafko Valenčič za pastoralno teologijo. Iste dne je mag. Matija Babnik nehal biti asistent pri katedri za moralno teologijo. Na redni seji fakultetnega sveta 30. junija 1983 je bil za suplenturo predavanj iz moralne teologije v Ljubljani izbran dr. Raf-

ko Valenčič, za Maribor pa kot začasni honorarni predavatelj dr. Vinko Škafar OFM Cap. Za honorarnega predavatelja sociologije pri katedri za pastoralno teologijo je bil izbran asistent dr. Vinko Potočnik. Za asistente so bili izbrani: dr. Jurij Bizjak pri katedri za biblične vede, dr. Janez Gril pri katedri za pastoralno teologijo, dr. Franc Škrabl SDB pri katedri za oznanjevalno teologijo, dr. Jože Urbanič pri katedri za filozofijo.

Doktorski izpiti

Andrej Pirš, župnijski upravitelj v Leskovicah, je 29. aprila 1983 uspešno obrnil doktorsko disertacijo Duhovni lik škofa Friderika Baraga, ki jo je napisal pod mentorstvom dr. Antona Strleta. Poleg mentorja so disertacijo ocenili še dr. Metod Benedik, dr. Anton Nadrah in dr. France Oražem. V oceni je mentor zapisal: »Disertacija podaja celovito podobo Baragove osebnosti in njegovega dela v različnih razsežnostih in pod mnogoterimi vidiki. Pozornost pa seveda v skladu z naslovom posveča predvsem duhovnosti Baraga samega in okolju, iz katerega je ta duhovnost rastla ali pa uveljavljala svoj vpliv. Pri tem avtor upošteva pač vse, kar je bilo doslej napisanega o Baragu in o stvareh ter osebah, ki so z Baragom v zvezi. Marsikaj od tega, kar so drugi napisali, popravlja in izpopolnjuje in izkazuje pri tem dovolj in za-

res veliko samostojnosti in tudi poguma pri presojanju raznih prvin, ki pridejo tukaj v poštev. Iz te disertacije vzemo zelo veliko novega, poleg tega pa je vse postavljeno tukaj v povezavo s prikazom tega, kar je kot nekaj odločilnega in osrednjega za vso Baragovo duhovnost. Avtor tudi ob vsaki primerni priložnosti primerja Baraga z dvema velikima možema, ki sta najmočneje vplivala na njegovo duhovnost: s Klemenom Dvoržakom in z Alfonzom Ligvorijem. Zato pa tudi razmema obširno prikaže duhovnost teh dveh svetnikov. Ob njima dobi Baraga sam bolj plastične poteze in ga moremo bolj živo razumeti.«

Lojze Kovačič DJ, kaplan v Borovnici, je pod vodstvom mentorja dr. Franca Perka napisal disertacijo *Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju eklesiologije v prvi polovici 20. stoletja*. Disertacijo, ki so jo ocenili še dr. Vilko Fajdiga, dr. Stanko Janežič in dr. France Oražem, je branil 28. junija 1983. Mentor je o disertaciji zapisal: »Disertacija naj bi pokazala Grivčevo eklesiološko delo in ga ocenila v primerjavi z razvojem eklesiologije v prvi polovici našega stoletja. V začetku prikazuje eklesiološko ozadje Grivčevega delovanja, nato pa skuša podrobno raziskati različne vplive, ki so prispevali svoj delež k oblikovanju Grivčeve eklesiologije. Nato ovrednoti razvoj njegove eklesiologije, izlušči glavne Grivčeve eklesiološke misli in oceni izvirnost njegove misli. Po obsegu je delo obsežno in zadaja velike naloge. Avtorjeva zasluga je, da je zbral in omenil vse, kar je povezano z Grivčevo eklesiologijo, njegova šibka točka pa je v ocenjevanju in povezovanju zbrane materiala.«

Dne 30. junija 1983 je Mijo Bosankić branil svojo doktorsko disertacijo *Samosaobčenje božje — središnji teološki pojem Karla Rahnerja pred ocenjevalci dr. Vekoslavom Grmičem, dr. Antonom Nadrahom, dr. Francem Plemenitašem in moderatorjem dr. Antonom Strletom*, ki je o disertaciji menil: »Avtor je svojo témo predložil že oktobra 1969, in sicer

potem, ko se je o tem pogovoril s K. Rahnerjem samim. Začetni del mi je predložil prej kakor v enem letu. Z nekaterimi popravki in predlogi sem to vrnil, da bi nadaljeval, a so ga razni opravi ovirali, da ni mogel bolj intenzivno študirati Rahnerjevih del, ki so zelo obširna in ne lahka. Tako se je delo zavleklo. Najbrž je nekaj časa tudi dvomil, ali bo mogel dokončati. Medtem pa mu je téma, ki si jo je izbral za disertacijo, očitno postajala vedno bolj jasna. Tako je disertacija dobila razločno preglednost in lepo uglaseno sorazmerje med posameznimi deli, ki jih je četvero. Nanašajo se na stvarjenje, razodetje, milost in Kristusa — vse to četvero je prikazano v luči samopriobčenja Boga samega človeku in vesoljstvu in vse dobiva v tem svojo enoto in svoj smisel. Vsi deli, razen tretjega, so grajeni zelo podobno. Tretji se v tem razlikuje in to utemeljeno v problematiki, ki je tukaj na vrsti — in to je milost. Ker je v nekem oziru ravno milost srčika Rahnerjeve teologije, bi za ta del pričakovali, v primerjavi z ostalimi tremi, še nekoliko več razpravljanja. Vendar je mogoče zoper to reči: saj je tista milost, za katero tukaj gre in ki obstaja ravno v samopriobčenju Boga človeku, navsezadnje Kristus sam in Sveti Duh, ki ga Bog po Kristusu podeljuje odrešenemu stvarstvu. Tako se téma o milosti nadaljuje v četrtem delu, ki razpravlja o Kristusu kot vrhuncu božjega samopriobčenja.«

Diplomske naloge

V letošnjem akademskem letu so napisali in zagovarjali svoje diplomske naloge: Branko Balažič, Ministrant: tukaj in sedaj (mentor dr. Valter Dermota); Stanko Bešter, Teološka antropologija v luči spisov in življenja svetega Frančiška Asiškega (mentor dr. Anton Strle); Franc Cukjati, Pastoralna skrb za Slovence v Argentini (mentor dr. Rafko Valenčič); Marko Cukjati, Paragvajske redukcije (mentor dr. Franc Rode); Venceslav Filipič, Evha-

ristija in današnji človek (mentor dr. Anton Nadrah); Janko Gašparič, Frančišek Asiški nas uči moliti (mentor dr. France Oražem); Franc Juvan, Zveličanje nevernih (mentor dr. Anton Strle); Janez Krmelj, Razodevanje učlovečene Besede in pot ljudi k veri v Avguštinovi razlagi Janezovega evangelija (mentor dr. Ivan Pobjavnik); Alojzij Kržišnik, Misijonska dinamika (mentor dr. Vilko Fajdiga); Roman Kutin, Duhovna poglobitev v Notranjem gradu Terezije Avilske (mentor dr. France Oražem); Karlo Lavrič, Cerkev in urejeni zakoni njenih članov (mentor mag. Matija Babnik); Franc-Vid Lisjak, Marija Mati Kristusova in Cerkev (mentor dr. Anton Nadrah); Milena s. Irma Makše, Zgodovina Marijinih sester (mentor dr. Metod Benedik); Stanko Matjašec, Kapucinski ordinandi v protokolih ljubljanske škofije 1607—1781 (mentor dr. Metod Benedik); Tomaž Mavrič, Splav kot problem pastorale (mentor dr. Marijan Šef); Marko Pajk, Socialna pravičnost pri prerokih (mentor dr. Jože Krašovec); Rafael Pinoso, Marijino mesto v pokoncilski prenovi salezijanske družbe (mentor dr. Anton Nadrah); Ludvik Počivavšek, Vzori, ideali in idoli (mentor dr. Valter Dermota); Ivan Potrebuješ, Bogoslužje v škofjeloških oznanilih (mentor dr. Marijan Smolik); Janez Smrekar, Romano Guardini o krščanskem bivanju (mentor dr. Anton Strle); s. Barbara Šelih, Vloga ženskih redovnih družb v prizadevanju za ekumenizem (mentor dr. Franc Perko); Jože Treven, Nastanek in vsebina knjige Pot popolnosti Terezije Avilske (mentor dr. France Oražem); Andrej Vovk, Človek in morala (mentor mag. Matija Babnik); Ivan Žabot, Sredstva in cilj vzgojnega dela sveta Janeza Boska (mentor dr. France Oražem); Marija s. Terezija Žerdin, Stališča do ekumenizma v pravoslavni Cerkvi (mentor dr. Franc Perko); Frančiška Žižek, Hierarhično razmerje: škof — laik v izročilu cerkvenih očetov (mentor dr. Stanko Ojnik).

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega, ki je bilo 7. marca 1983, se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete, ljubljanski nadškof in metropolit dr. Alojzij Šušter s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev fakultete. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli Teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo skladbo Adoro te devote. Spregovoril je dekan dr. Franc Perko. Povedal je nekaj misli o zavetniku naše fakultete in o pomenu tega srečanja. Pozdravil je vse navzoče, nekatere med njimi še posebej: velikega kanclerja in metropolita dr. Alojzija Šuštarja, koprškega škofa dr. Janeza Jenka, mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja in ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča. Med gosti sta bila profesorja beograjske pravoslavne fakultete dr. Dimitrije Dimitrijevič in dr. Amfilohije Radović ter dva študenta. Zagrebško fakulteto so zastopali dekan Celestin Tomić, profesor Adalbert Rebić in dva študenta.

Z zanimanjem smo prisluhnili slavnostnemu predavanju dr. Rafka Valenčiča, Ob dvajseti obletnici drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962—1982).

Za doktorja teologije je bil promoviran Josip p. Andrija Zirdum OFM, profesor cerkvene zgodovine na frančiškanski teologiji v Sarajevu. Napisal je disertacijo Filip Lastrić — Očevac 1700—1783. Na promociji je njegov moderator dr. Metod Benedik povedal o disertaciji: »Disertacija Andrija Zirduma o frančiškanku Filipu Lastriću je precej obširno delo, ki skuša prikazati sredino, v kateri je Lastrić deloval in njegov vpliv na dogajanje v njej prek različnih oblik njegove dejavnosti. Znanstveni aparat je ob bogati navedbi virov in literature dokaj dober. Zasnova disertacije je precej široka; izhaja iz orisa

zgodovinskega okvira, prek Lastričeve osebe, do prikaza njegove pisateljske dejavnosti in nazadnje do kritične ocene Lastričevega dela. Avtor disertacije se v opisu Lastričevega dela omejuje bolj na zunanje dejavnike, ne pogloblja se toliko v duhovno ozadje, iz katerega Lastrič črpa in ki ga s svojim delom tudi ustvarja. Tu je misliti na filozofsko-teološko ozračje, iz katerega je Lastrič zrastel, na »frančiškansko teološko tradicijo«, ki jo avtor večkrat omenja, pa premalo pojasnjuje vključevanje le-te v realne razmere in končno tudi odmev tega v verskem življenju njegovega in kasnejših rodov. Avtor se bežno dotakne Lastričeve teologije osvoboditve in teologije zgodovine, vendar brez analitičnega prikaza. Vrednost disertacije je predvsem v tem, da more služiti kot dobra osnova za nadaljnji študij Lastriča in njegove dobe.«

Od lanske do letošnje Tomaževe proslave je uspešno končalo študij nekaj slušateljev in ti so prejeli diplome Teološke fakultete. Iz ljubljanske nadškofije: Franc Juvan, Janez Očkon, Štefan Pavli, Ivan Potrebuješ, Janez Smrekar, Stanislav Škufca, Stanko Štefanič; iz mariborske škofije: Bernard Geršak, Srečko Reher, Jože Šömen; iz koprške škofije: Venceslav Filipič; frančiškan Christian Gostečnik.

Veliki kancler dr. Alojzij Šuštar je predavatelju liturgičnega petja v Mariboru Gregorju Zafošniku ob 80-letnici rojstva izročil pismeno zahvalo za njegovo dogodno delo.

Fakulteta spodbuja slušatelje tudi k osebnemu znanstvenemu delu. Priložnost za to so tudi diplomske naloge. Nekateri slušatelji so te napisali tako dobro, da zaslužijo posebno priznanje in Tomažovo nagrado, ki je ustanova naših škofov. Na letošnji proslavi so to nagrado prejeli štirje študentje. Njihova delo so kratko predstavili profesorji mentorji.

Milena s. Irma Makše je pod vodstvom dr. Metoda Benedika napisala diplomsko nalogo *Zgodovina Družbe Marijinih sester*. Mentor je predlog za Tomažovo nagrado tako utemeljil: »Diplomska naloga *Zgodovina Družbe Marijinih sester* obsega

95 strani ter prikaže nastanek, zunanji in notranji razvoj družbe, njeno duhovno rast ter apostolsko delovanje, še posebej strežbo bolnikom in onemoglim po njihovih domovih kot specifičen apostolat Marijinih sester. Družba Marijinih sester je nastala na naših tleh ter se razraščala v domačih razmerah. Naloga tako ni le prispevek k boljšemu poznavanju zgodovine ženskih redovnih skupnosti na Slovenskem, temveč tudi prikaz enega od svojevrstnih odgovorov na razmere v naši bližnji preteklosti in prizadevanj Cerkve na Slovenskem na področju karitativne dejavnosti. Avtorica je imela na voljo nekaj literature, ki se bolj posredno dotika njenega predmeta, v prvi vrsti pa se je morala nasloniti na pisane vire domačih arhivov, ki jih je dobro uporabila. Prizadevnost avtorice, dober prikaz preteklosti in sedanjosti Družbe Marijinih sester, metodično in oblikovno vzorna naloga zasluži posebno priznanje.«

Branko Balažic je napisal diplomsko nalogo *Ministrant*: tukaj in sedaj. Mentor dr. Valter Dermota pravi o nalogi: »Naloga obsega 86 strani, pisana je jasno, nazorno in metodološko v dovršeni obliki. Avtor je pokazal nadpovprečno usposobljenost in zavzetost za znanstveno delo, saj je izvedel anketo z 41 vprašanji med ljubljanskimi ministranti, jo znanstveno obdelal in potegnil znanstveno upravičene sklepe.«

Stanko Bešter je napisal diplomsko nalogo *Teološka antropologija v luči spisov in življenja svetega Frančiška Asiškega* pod mentorstvom dr. Antona Strleta, ki o delu takole sodi: »Razprava obsega 105 strani in je razdeljena na pet delov. Posamezni deli so primerno, logično razčlenjeni, tako da je vsebina kljub nemajhni raznoterosti prvin pregledna in metodično dobro podana. Upoštevanji so vsi spisi, ki so nastali kmalu po svetnikovi smrti ter veljajo za vire pri spoznavanju Frančiškove miselnosti in njegovega življenja. Poleg tega se je avtor diplomske naloge naslonil tudi na več dobrih novejših ali najnovejših življenjepisov sv. Frančiška in raznih razprav, in

to razen v slovenščini še v nemščini, italijanščini in srbohrvaščini.«

Srečko Reher je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana obdelal témo Molitvena praksa vernih slovenskih družin v luči spremenjene miselnosti. Mentor takole pravi o njej: »V svoji diplomski nalogi je Srečko Reher ob analizi podatkov ankete, ki je bila objavljena v Družini leta 1974, spoznal, da je molitvena praksa v vernih slovenskih družinah našla nove oblike ob novih spodbudah. Zanimalo ga je, odkod v sodobni miselnosti nenadoma preokreti iz molitvene prakse obrazcev v doslej skoraj neznano, nevezano in meditativno ozračje. Na to vprašanje je odgovoril v treh poglavjih in v četrtem, sklepnem, podal izsledke, ki so zelo zanimivi, ker presenečajo s svojo izvirnostjo in prisotnostjo: slovenski verni človek je v dobi polindustrijske družbe našel svoj lastni molitveni obrazec, si ga po svoje oblikoval in še vedno upa, da mu molitev tudi v novih, spremenjenih življenjskih oblikah prinaša upravičenost bivanja. Naloga je uspešno prikazala zelo pomemben vidik verske prakse in ne samo optimistično nakazala smeri prihodnje pastorale, temveč je ob študiju sodobne teološke literature odprla nove vidike v obravnavanju vedenjskih drž v religiozni praksi sodobnega človeka.«

Druge dogajanja in dejavnosti

V smislu pogodbe o znanstvenem sodelovanju univerze v Regensburgu z našo fakulteto je imel 19. oktobra 1982 pri nas prof. dr. Wolfgang Beinert predavanje *Maria und die Frauenfrage*. 26. oktobra pa je predaval prof. dr. Josef Goldbrunner *Glaube und Tiefenpsychologie*. Od 25. novembra do 2. decembra 1982 je bil dekan dr. Franc Perko gost teološke fakultete v Regensburgu. Ob tej priložnosti so podpisali podaljšanje pogodbe o znanstvenem sodelovanju med našo fakulteto in univerzo v Regensburgu. Dr. Anton Stres je imel 16. decembra 1982 v Regensburgu predavanje *Sittlich-*

keit, Intersubjektivität und Gesellschaftlichkeit. V juliju 1983 pa je dr. Marijan Smolik imel predavanje: *Einführung der slowenischen Sprache in die Liturgie*.

Dne 11. novembra 1982 je bilo v Alojzijeviski kapeli evharistično bogoslužje za rajne profesorje, slušatelje in uslužbence Teološke fakultete. Somaševanje je vodil škof dr. Stanislav Lenič, homilijo pa je imel dekan Perko.

Proslave sv. Save na teološki fakulteti v Beogradu 27. januarja 1983 so se udeležili prodekan dr. France Oražem, prof. dr. Franc Plemenitaš in dva študenta. Na fakultetni proslavi v Zagrebu 24. februarja 1983 je bil dekan dr. Franc Perko.

Tudi letos je bil v tednu po veliki noči (5. in 6. aprila) teološki tečaj v Ljubljani in Mariboru. Tečaj je pripravila katedra za dogmatično teologijo s predavanji: dr. Ivan Pojavnik, *Pomen kalcedonskega in 3. carigradskega koncila za krščansko življenje*; dr. Franc Plemenitaš, *Odrešenje in osvobajanje človeka*; dr. Anton Nadrž, *Različna izhodišča in smeri v današnji kristologiji*; dr. Anton Strle, *Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka*; dr. Vekoslav Grmič, *Kristus — središče in cilj zgodovine in vesoljstva*.

Dne 18. aprila 1983 je imel na fakulteti predavanje profesor cerkvenega prava na univerzi v Gradcu dr. Hugo Schwendenwein, predstavil je svojo knjigo *Das neue Kirchenrecht*. Popoldne pa je imel predavanje dr. Stanko Ojnik *O nekaterih novostih novega zakonika cerkvenega prava*.

Dne 21. aprila 1983 je bil na fakulteti pogovor med slovenskimi škofi in profesorji Teološke fakultete. Kratke referate kot izhodišče za pogovor so pripravili: dr. Franc Perko, *Pluralnost v Cerkvi na Slovenskem*; dr. Vekoslav Grmič, *Pluralnost v teologiji na Slovenskem*; dr. Anton Stres, *Možnosti in meje pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem*. Potem je bil živahen pogovor. Vsebino pogovora je veliki kancler dr. Alojzij Šuštar povzel v tele misli: »Videti je, da pluralnost vsi pozitivno presojamo. Predvsem je cilj življenje enemu Gospodu. Nezaupanje pluralnosti je znamenje strahu pred resnico.

V pluralnosti, ki jo priznavamo, skušamo drug drugega razumeti. Edinost v različnosti moremo dosegati samo v neprestanem pogovoru v Bogom in med seboj.«

Dne 22. junija 1983 je na fakulteti veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar ob nav-

zočnosti profesorjev izročil zaslužnemu profesorju dr. Vilku Fajdigi, dolgoletnemu prodekanu in dekanu Teološke fakultete, posebno zahvalno listino ob njegovi osemdesetletnici.

France Oražem

Hugo Schwendenwein — Das neue Kirchenrecht,
Styria 1983

Celo desetletje smo z zanimanjem spremljali delo papeške komisije za prenovu cerkvenega prava. Ko je papež Janez Pavel II. lansko leto napovedal, da bo 25. januarja 1983 na štiriindvajseto obletnico objave prenove izšel novi Zakonik, so se začele mrzlične priprave za čim hitrejši prevod in komentarje. Prvi celotni komentar cerkvenega prava je obsežno delo graškega profesorja Huga Schwendenweina, ki ga je izdala založba Styria — Graz, Wien, Köln — 1983. Knjiga obsega 638 strani. V uvodnem delu so zgoščeno, vendar dovolj jasno podane teološke in sociološke osnove cerkvenega prava na osnovi naj sodobnejših cerkvenih dokumentov in najvidnejših strokovnjakov s kanonističnega področja. Poleg zgodovine cerkvenega prava in navedb glavnih virov je opisan tudi potek zadnje prenove in ogromno delo za novi Zakonik. V knjigi najdemo tudi nekaj pojasnil o osnutku cerkvene ustave ali cerkvenem osnovnem zakonu, ki pa še ni bil objavljen.

Primeri je prikazano tudi poslanstvo Cerkve v državnih skupnostih. Poleg splošnega pregleda odnosov med Cerkvijo in državo je posebej obdelano državno cerkveno pravo v Zvezni republiki Nemčiji, Vzhodni Nemčiji, Avstriji in Švici. (25—58)

Hvale vredno je tudi, da je v knjigi odlok o razglasitvi v latinskem originalu

in nemškem prevodu *Sacrae disciplinae leges* Janeza Pavla II. V razdelitvi snovi je knjiga dosledno sledila razdelitvi v Zakoniku in je razdeljena v sedem delov, kolikor je tudi knjig v Zakoniku.

Prva knjiga razlaga splošne določbe, ki veljajo za latinsko Cerkev in določajo območje veljavnosti ter odnos do starega prava in že pridobljenih pravic. Sledi razlaga cerkvenih zakonov, običajev, dekretov, upravnih odločb, statutov in pravil. Pravni status pravnih in fizičnih oseb, o cerkveni oblasti, podelitvi in prenehanju služb in nazadnje o priposestovanju in zastaranju ter štetju časa.

Druga knjiga ima naslov *Božje ljudstvo* in je razdeljena v tri dele. Prvi o vernikih, drugi o cerkveni hierarhiji in tretji o ustanovah posvečenega in apostolskega življenja ali redovnikih. (123—297)

Tretja knjiga govori o učiteljski službi Cerkve. (297—317)

Četrta o posvečevalni službi Cerkve, in sicer o zakramentalnem pravu, posebej obširno o zakramentu zakona (354—412), v drugem delu je govor o ostalih bogoslužnih dejanjih, v tretjem pa o krajih in časih. (317—429)

Peta knjiga obravnava cerkveno premoženje s posebnim ozirom na razmere v Nemčiji in Avstriji. (429—447)

Šesta knjiga prinaša razlago kazenskega prava. (447—473)

V sedmi je postopkovno pravo, razdeljeno na splošne določbe (473—486), redni sporni postopek, (486—505) posebne

postopke (505—517) in na zadnje upravne postopke (517—525).

Posebno vrednost imajo pripombe (525—623), v katerih najdemo najnovejšo cerkvenopravno problematiko z najvidnejšimi avtorji iz nemškega, italijanskega, španskega, francoskega in angleškega jezikovnega področja.

Hvale vredno je tudi stvarno kazalo (623—638), ki ni preobširno pa vendar dovolj izčrpno, da se lahko hitro najde iskana tvarina.

Knjiga nima nobenih znanstvenih prizadevanj, je pa izredno koristen priročnik za pastoralne delavce in študente teologije. Avtor je zvest cerkvenopravni tradiciji, izogiba se nepotrebnemu razpravljanju, to pa vliva gotovost in zaupanje v cerkvenopravni red. Za razreševanje spornih vprašanj in za znanstveno delo pa najdemo v pripombah dovolj napotkov.

Stanko Ojnik

Concilium 1983, 4—6 (184—186)

Concilium 184 je v skladu z dolgoročnim načrtom posvečen praktičnemu bogoslovju, letošnji posebni vidik pa ima naslov Cerkev in mir. Uvodnik, ki je posnetek vseh razprav, sta napisala V. Elizondo in N. Greinacher ter mu dala naslov: Ne ubijaj. Številka, ki vsebuje enajst razprav, ni razdeljena na poglavja.

Prvo razpravo je napisal P. Peachey, družboslovec, in ji dal naslov Antropološka in sociološka razmišljanja o človekovi napadalnosti in družbeni spori. V njej se sprašuje, ali ni morda napadalnost človeku vrojena, in odgovarja: »Izvore nečloveškosti človeka proti človeku, napadalnosti, nasilja in vojne je treba iskati bolj v kočljivem položaju, ki ga ima Homo sapiens v vesolju (deloma determiniran deloma svoboden), kakor v biološki ali socialni determiniranosti. To mnenje, ki ga zastopajo mnogi strokovnjaki družbenih ved, a ne vsi, ne zanika, da take determinacije so; trdi le, da je vojna ali kakršna koli druga oblika nasilja bolj človekovo dejanje kakor nujno in determini-

rano ravnanje. Če bi bilo torej neodgovorno napovedati bližnje izkoreninjenje vojne, je enako krivo sprejeti vojno kot usodno nujnost« (24).

Drugo razpravo: Oboroženi spopadi in gospodarske napadalnosti: odnosi Sever—Jug kot oblike in dejavnosti vojne, je napisal belgijski duhovnik, doktor družboslovja, F. Houtart. Uvodničarja takóle posnameta osrednjo misel: »Azteki so bili vsaj odkriti in pošteni, ko so žrtvovali ljudi. Mi povzročamo, da umre v Tretjem svetu od gladu dnevno 40 000 otrok, a imenujemo to gospodarska ustalitev. Mi izropamo narodom njihova naravna bogastva, a imenujemo to razvoj in napredek« (7).

Pacifistični smisel »miru« v Pridigi na gori je razprava, ki jo je napisal J. Linskens. Kot strokovnjak-biblicist razčlenjuje Matejevo in Lukovo besedilo in odgovarja na svoje vprašanje: »Mislimo torej, da nas zahteva po nenasilju in neupiranju pri Mt 5,38—48 in Lk 6,27—36 ne ovira danes, v letu 1983, da se vprašamo, ali nas načelo krščanske ljubezni ne more dovesti, da se upravičeno odločimo za vstajo izkoriščenih proti izkoriščevalcem, proti ustrojem, ki so jih zgradili, da bi ostalo zatiranje in izkoriščanje stalno, če le vstaje nikoli ne navdihuje sovraštvo in maščevalnost« (52). — Gandhi, ki ni bil kristjan, bi s takim odgovorom biblicista ne bil zadovoljen.

Razpravo, Totalna vojna in »brezpogojni« pacifizem, je napisal ameriški družboslovec G. Zahn. Prvi kristjani, tako ugotavlja, so se dobesedno ravnali po Jezusovi zahtevi in po Jezusovem zgledu, da se proti nasilju ne smemo boriti z nasiljem. Po Jezusovem nauku se je ravnal mučenik Maksimilijan, ki je dejal: »Ne morem služiti kot vojak; ne morem storiti zla. Kristjan sem.« Ko je pa zavladal Konstantin, ki je veljal za branitelja in pospeševalca krščanstva, je prevladalo prepričanje, da sme biti tudi kristjan vojak in sodelovati v »pravični« vojni. — V naši dobi se je ravnal po zgledu mučenika Maksimilijana Franc Jaegerstaetter, preprost avstrijski knež,

oče treh mladoletnih otrok, ki ni hotel služiti v Hitlerjevi vojski, ker jo je imel za zločinsko. Vsi so mu prigovarjali, prijatelji, sosede, duhovniki, celo njegov škof, naj »stori svojo dolžnost«, pa je odgovarjal, da je prva dolžnost služiti Bogu in Cerkvi. Leta 1938 je bil obglavljen v Berlinu. Razpravo sklepa z besedami sedanjega papeža: »Grozote vojne — naj bo jedrska ali ne — jo delajo povsem nesprejemljivo kot sredstvo za urejanje sporov med narodi« (603).

H. Missala, Nemeč, duhovnik, je prispeval spis »Za ljudstvo in domovino.« Naslov je dal v narekovaj, da bi pokazal, kako je pod krinko domoljubja velik del nemške Cerkve podpiral Hitlerja. Tudi Vatikan sprva ni pravilno ocenil nacizma. V konkordatu z Nemčijo iz leta 1933 bemo, da se je Cerkev zavezala »bdeti s posebno vnemo nad vzgojo zavesti domoljubne državljanske in družbene dolžnosti na podlagi duha krščanske vere in morale«. Nadškof C. Gröber je v svoji razlagi, ki jo je priporočil ves nemški episkopat, povedal tole: »Naš čas se po pravici trudi, da bi premagal brezkrvno, izkoreninjeno, nezavzeto duhovnost liberalizma in marksizma... Zato bo katoliška vzgoja odločno podpirala vse napore, ki težijo, da bi oblikovali zdravega, močnega, spretnega, učinkovitega človeka. Z odobravanjem gleda na zdrava prizadevanja, da je treba skrbeti za dednost in raso... Še bolj kot prej... se bo trudilo za vzgojo, ki hoče oblikovati nemškega človeka z njegovimi osnovnimi sposobnostmi: junaštva, bojevitosti, čuta za čast, predvsem pa radostno pripravljenost, da se zavzame in se žrtvuje za skupnost.« V katoliški pesmarici za vojake je kitica, ki pravi: »Tam, kjer plapolajo naše zastave, bodi na zemlji, bodi na morju, naj bo zvestoba naš ščit, naj nam bo orožje in obramba. Geslo vseh pa bodi: Zvesti Führerju in državi!« (61—62). V skoraj vseh pastirskih pismih nemških škofov najdemo takele ali podobne izjave: »V tej odločilni uri spodbujajmo naše katoliške vojake, naj storijo svojo dolžnost do Führerja, pripravljeni na žrtev in zastavlja-

je svojo osebnost« (63). Avtor sklepa svoja izvajanja: »Za konec moramo zgolj z grozo ugotoviti, da so še v naših dneh med nesmiselno vojno za nekaj skalovja v Južnem Atlantiku (Falklandski otoki) kristjani in škofje postali pomožna domoljubna četa obeh narodov« (70). Z obžalovanjem ugotavlja, kako malo upoštevamo evangeljska navodila.

Ekleziološka razmišljanja ob izkušnji v Nikaragui je prispeval duhovnik M. d'Escoto, danes zunanji minister Nikaragae. Avtor opisuje pravo velikonočno veselje, ki je nastalo, ko se je vse zatirano in sestradano krčansko ljudstvo dvignilo, zmagalo nad zatiralci in vzelo svojo usodo v lastne roke.

Razpravo Vojna in pravica do zakonite obrambe je priobčil belgijski duhovnik, profesor na univerzi v Louvainu, J. Comblin. Etika, ki bi morala povedati, kdaj je vojna upravičena obramba, igra po piščevem mnenju kaj majhno vlogo. »V vseh vojnah se prizadete strani vedno sklicujejo na pravične razloge, vedno se imajo za žrtev, ki je obsojena, da brani svoje pravice, in vedno so... zgolj pravične vojne, vsaj vojskujoči se so o tem prepričani«(81).

Povsem novo ponašanje, tak je naslov razmišljanja, ki ga je priobčila Američanka M. E. Jegen. Gre za Gandhija, ki je bil načelno proti nasilju in je res brez nasilja osvobodil svojo domovino izpod angleškega jarma. Pisateljica obširno navaja prizadevanja papežev za mir, pa kljub temu sklepa svoja izvajanja: »Zdi se, da se drobci teologije o miru pojavljajo hitreje in močneje v dejavnosti kakor v bogoslovnih spisih« (107).

A Pérez Esquivel, Argentinec, je umetnik-kipar, njegova žena pa glasbenica, zato ni čudno, da je dal svojemu prispevku pesniško navdahnjen naslov: Poslušati božji molk. Izpoveduje prepričanje, da je vsaka vojna neupravičena, nato pa prehaja na gverilo v rodni deželi in na strahotno nasilje, ki skuša zatreti ljudsko gibanje. Tudi njega so prijeli in zaprli v zatohlo luknjo brez opreme in brez vsake svetlobe. V popolni temi je preživel dva-

intrideset dni in pričakoval najhuše. Ko je naposled smel na dvorišče, je med drugimi napisi bral tudi tele tri besede, ki jih je nekdo po strašnem mučenju z lastno krvjo napisal na steno: »Bog ne ubija«. Postavil jih je v središče lastne izpovedi. Božji molk se je naučil poslušati v ječi (115).

Med »varnostjo družbe« in mirovnim gibanjem; sedanja razprava med katoličani Zvezne republike Nemčije, tak je naslov poročila, ki ga je napisal N. Mette, član gibanja Pax Christi. Razpravljanje nemških katoličanov se giblje okrog dveh nasprotujočih si stališč: Pax Christi priporoča, naj se Atlantska zveza enostransko razoroži, češ da bo to zbudilo zaupanje Varšavskega pakta in bo postala možna splošna razorožitev. Drugi menijo, da bi bilo v današnjih razmerah tako ravnanje nevarnost za mir in svobodo v svetu.

Priznani bogoslovec E. Schillebeeckx je priobčil prispevek Odločeni za evangelij miru. Osnovna misel: »Če je politika načela varnosti neodvisnih držav podrejena sodbi evangelija in če kristjani pri tem prepoznajo in priznajo meje svoje obveznosti do države, ... če so te meje dosežene, tedaj morajo ustrezno s tem ravnati, svesti si, to je res, da v okoliščinah tega sveta tudi nje čaka preganjanje in ječa, kakor nekoč prve kristjane. Naposled ni vprašanje, ali čutijo brezploden strah pred jedrsko vojno, marveč ali so zares pripravljeni, da postanejo mučeniki za zadevo človeka, ki je zadeva Boga. Samo tedaj bo zadeva Boga mogla postati človeška zadeva, ki bo v očeh sveta vredna zaupanja« (142).

Concilium 185, posvečen po dolgoročnem načrtu osnovnemu bogoslovju, z letošnjim podnaslovom: Nezanimanje (indiferenca) ali brezbriznost za vero, je razdeljen na tri poglavja: Poskus označitve stanja, Poskusi tolmačenja, Tri poročila.

V prvem poglavju so poleg običajnega uvoda, ki je hkrati posnetek vseh prispevkov (J-P. Jossua, C. Geffré), naslednje razprave: Današnje nezanimanje za vero, osnutek označitve stanja (J. Sommet). Av-

tor, tajnik skupine Vera-Nevera, ugotavlja, da so do današnje brezbriznosti za vero dovedla tri gibanja: razsvetljenstvo prejšnjih stoletij, ki je preusmerilo pozornost od Boga k človeku in od vere do izkustvenih znanosti. Sledili sta dve svetovni vojni, ki sta opustošili svet. Treba ga je bilo znova graditi. Verni in neverni so se združili v skupnem naporu, nazorska vprašanja so stopila v ozadje. Tretji razlog za brezbriznost je politizacija vere, ki je posebno izrazita v Iranu in Iraku. Če uporabi država vero kot sredstvo prisile v svoje namene, izgubi vera svoj presežni značaj, svojo privlačnost, posledica je nezanimanje za versko področje.

Tudi današnji ateizem se usmerja k brezbriznosti. Nekdanji ateisti so bili dogmatiki. Opirali so se na »gotovosti«. Danes se mnogi nagibajo k »neveri negotovosti«. S takimi je mogoče navezati dialog. saj so »iskalci smisla« in jih zanima, na kaj opirajo verni svoje prepričanje. Med mnogimi oblikami nezanimanja je marsikak iskatelj.

Druga razprava: Verska brezbriznost. Opredelba in razpoznavni znaki (R. Kress). Avtor meni, da je za razpravljanje o verski brezbriznosti najprej potrebno jasno povedati, kaj je verstvo ali vera. Z dosedanjimi opredelbami ni zadovoljen, ker da so ali preozke ali preširoke, zato podaja svojo: »V tem širokem pomenu rajši opredeljujem vero kot ureditev človekovega življenja, posameznikovega in družbenega, na osnovi misli (resnice) in vrednot (Dobrega) kot zadnjih« (str. 27).

»Na tej osnovi so pravzaprav vsa človeška bitja in vse človeške družbe verne« (27). Kajti naposled vera ni nič drugega kakor sredstvo, da človek doseže svoj namen, ki je v vsakem primeru sreča, pa naj jo kdo pojmuje tako ali drugače. »To teženje po sreči je tako človeško versko, da je navzoče ne le v znanih verstvih, pa naj priznavajo osebnega Boga ali ne, marveč izrazito tudi v njihovih posvetnih oblikah, kakor je marksizem« (27). Zato ni vprašanje, ali so človeška bitja verna, marveč samo, kakšne vere se oklepajo in kako jo živijo.

Kaj je razpoznavni znak za versko brezbriznost? Ker ne moremo brati v človeški duši, smo navezani na zunanje znake. Na bolj pomembnega nas opozarja evangelij: »Po njih sadovih jih boste spoznali.« Ne živeti v skladu s svojim nazorom in biti brezbrizen zanj, je eno in isto. Zanimivo je, da je v Ameriki verska brezbriznost manjša kot v Evropi: Raziskava je pokazala, da petindevetdeset odstotkov Američanov veruje, da je Bog.

Verska brezbriznost: Japonska pot. Razpravo je napisal J. Spaer, doktor jezikov in modroslovja Skrajnega vzhoda. V začetku opozarja, da je Japoncu vera nekaj drugega kakor Evropejcu. Isti Japonec more imeti hkrati ali zaporedno po več ver. Njegova prva vera je šinto, nato krščanstvo ali kakšna druga osebna vera, proti koncu življenja budizem. Vera mu je bolj etika kakor dogmatika, bolj čustvo kakor prepričanje. Japonec ni brezbrizen do načina življenja, marveč do nazora, ki ta način utemeljuje.

Vzroki verske brezbriznosti (A. Weiler). Avtor navaja v uvodu de Lamennaisovo obtožbo brezbriznosti: »Ni najbolj bolno stoletje tisto, ki se strastno žene za zmoto, marveč stoletje, ki zanemarja, prezira rešnico ... marveč ta otopena brezbriznost, v katero vidimo zapadati Evropo« (47 do 48). Če se je stanje po Lamennaisu kaj spremenilo, se je kvečjemu poslabšalo. Zakaj? Današnjemu človeku se zdi, da krščanstvo kaj malo pomaga reševati njegove težave. »Za rešitev narodnih, mednarodnih, svetovnih vprašanj glede brezposelnosti, pomanjkanja energije, mrzličnega oboroževanja in množične umrljivosti so se ljudje znašli navezane na izdelavo svojih lastnih sredstev« (57).

V drugem poglavju, Poskus tolmačenja, so razprave: Verska brezbriznost je znak, da se je spremenila zavest. Njen pisec, W. Obrist, je dušeslovec in zdravnik, strokovnjak za notranje bolezni. Po njegovem verske brezbriznosti ne smemo obravnavaati ali zdraviti kot samostojno dejstvo, marveč kot znak, simptom, nečesa drugega. Zdravnik pa ne zdravi simptomov, marveč njihove vzroke. Verska brezbriz-

nost je znak, da Cerkev s svojim oznanjevanjem pri mnogih ne zna več zbuditi zanimanja. Zakaj? Ker premalo upošteva, da se je zavest današnjega človeka v marsičem spremenila. Sodobna znanost nas je prepričala, da svet ni tak, kakor se prikazuje v vsakdanjem življenju telesnim očem, pa tudi ne tak, kakor se je prikazoval nekoč duševnemu očesu. V svojem »pozivu na iskrenost«, ki bi naj odkrito priznala, da je krščanstvo »pozgodovinjeno mita« (74), pa razvija pisec take misli o evangelijih, da se človek čudi, kako so mogle biti objavljene v katoliški reviji. Cerkev da bo premagala versko brezbriznost le, če bo upoštevala vsa ta spoznanja, ki so spremenila človekovo zavest.

Druga razprava: Od verske brezbriznosti do agnosticizma (H. Schlette). Avtor meni, da bi namesto »verska brezbriznost« bilo pravilneje reči »ne-verska brezbriznost« (82, op. 2). Zdi se mu, da je prava brezbriznost do vere zelo redek pojav. »Menim, da tako imenovani versko brezbrizni pogosto trpijo zaradi ran in razočaranj, ki jih je izzvala vera sama in da imamo pogostoma opraviti z *delno* brezbriznostjo do vere« (85). Iz verske brezbriznosti je mogoče preiti v zanimanje za vero. In če kdo pride do prepričanja, da se na verskem področju načelno ne da ugotoviti nič gotovega, postane agnostik. Od takega malomeščanskega agnosticizma razlikuje K. Rahner krščanski agnosticizem, ki »moli, v upanju in ljubezni, nedoumljivost, ki se ji pravi Bog, in prav s tem izpričuje svojo vero« (93—94).

Tretjo razpravo, Usoda krščanske vere v brezbriznem svetu, je napisal C. Geffré, profesor osnovnega bogoslovja v Parizu. Sprašuje se, ali ni z današnjo brezbriznostjo tako kakor z nekaterimi drugimi pojavi, ki se spočetka zdi, da bodo porušili vero, pa se pozneje izkaže, da so ji bili v korist. »Rajši, kakor da bi se vdajali cmeravemu bogoslovju, se zavestno spoprimumo s sedanjim stanjem in se vprašajmo, ali ne zadeva le oblike vere, ki smo je vajeni, ali nam ne postavlja temeljnega vprašanja glede pojmovanja

Boga, ki se nanj sklicujemo« (96). Današnja verska brezbriznost nas opozarja na razliko med Bogom, kakor ga opisuje modroslovno izročilo, in med Bogom, kakor se je javil v Jezusu. Jezus nas ni odrešil s svojo vsemogočnostjo, marveč s svojim križem. Bog pusti, da ga človek izžene iz sveta in postane brezbrizen do nje, da bi naposled začutili, kako »je celo v svoji odsotnosti prisoten v svetu« (110).

V tretjem poglavju, Tri poročila, je napisal prvi prispevek dominikanec I. Berthen, ki dela v belgijskem semenišču Cardinal-Cardijn. V delavskem razredu je tudi v Belgiji prevladal socializem, ki je po svojem izročilu močno nasproten veri. Cerkev, ki je gledala na to gibanje s sumničavim ali celo sovražnim očesom, si je odbila delavstvo. V takih razmerah so ustanovili omenjeno semenišče z namenom, da bi povezali delavce s Cerkvijo. Semenišče omogoča tudi delavcem brez srednjih šol, da postanejo duhovniki. Njegovi gojenci ostanejo ves čas bogoslovnega študija polovično ali celo polno zaposleni. Bivanje v zavodu ni obvezno. K pouku prihajajo zvečer ali ob koncu tedna. Podobne študijske skupine so nastale tudi v drugih krajih. Vsi se ne pripravljajo na duhovniški poklic, saj so med njimi tudi ženske, vsi se pa pripravljajo na to, da bi širili evangelij med delavstvom. In škofje? Različno. Njihove izjave izražajo »spodbudo, razočaranje ali jezo« (127).

Drugo poročilo, Podobe brezbriznosti, brezbriznost do podob; avdiovizualno in današnja brezbriznost, je napisal J. Collet, strokovnjak za kino in televizijo. Z besedo »brezbrizen«, »indifférand« ni zadovoljen. Potrebovali bi dva izraza, kajti »indifférand« pomeni nekoga, ki se ne zanima, ne briga za stvar, pa tudi nekoga, ki se ne razlikuje od drugih, ki ni izviren. Film in televizija naj nas dramita iz brezbriznosti in otopelosti ter spodbujata k izvirnosti. Verska brezbriznost je posledica splošne brezbriznosti, posledica izenačevanja. Če izenačimo Boga s seboj in si ga napravimo za »tovariša«, ni več razlike, ni več kaj povezovati, ni več odnosa, ni več vere: brezobličnost, ki rodi brezbriznost.

Tretje poročilo: Onstran ateizma; sveženj Tajništva za neverne o verski brezbriznosti, je napisal R. Gibellini. Pisec pripominja, da na tajništvu v Rimu nimajo razlag za versko brezbriznost, ki bi se bistveno razlikovale od mnenja drugih avtorjev. Glede tega vprašanja je težko dati napotke za dušno pastirstvo. O dokazih ateistov je z ateisti mogoče razpravljati, verska brezbriznost je pa teže prijemljiva.

Concilium 186 ima v skladu z načrtom te revije, ki je naprej napovedan in vsa leta enak, naslov Projekt X, podnaslov, ki se spreminja, je pa letos Bogoslovje in kozmologija. Številka je razdeljena na tri poglavja: Zgodovina, Današnja vprašanja, Bogoslovni zaključek. Kratek uvod, ki je v vsaki številki posnetek vseh razprav, sta napisala N. Lash in D. Tracy.

V poglavju Zgodovina ima prva razprava naslov Kozmologija in nova zaveza. Napisal jo je J. Collins, profesor za verstvo na vseučilišču De Paul v Čikagu. Začenja se tako, da navaja pismo Rimljanom: »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih otrok« (8, 19): človeška usoda je povezana z usodo tvarnega sveta, s kozmologijo. Mnogi menijo, da se stara zaveza ne zanima za kozmologijo in da se Bog razodeva le v zgodovini človeštva. To je pretirano mnenje. Kozmologija je zelo navzoča zlasti v modroslovnih knjigah in apokalipsah. Modrost je bila, preden je bila zemlja, bila je navzoča, ko je Bog umeščal nebo. Božja Modrost, ki je isto kar Beseda-Logos, prešinja vesolje. Zato je človek dolžan, da se pogloblja v zgradbo vesolja in v dejavnost prvin.

Tudi judovske apokalipse naglašajo, da je človekova usoda odvisna od razumevanja vesoljskega ustroja. Prvi primer apokalipse so Henohove knjige, ki kažejo močan babilonski vpliv. Zato ni čudno, da je v njih tako poudarjena kozmologija, saj je Babilon na glasu po svojem zvezdoslovju in prepričanju, da so zgodovinski dogodki odvisni od gibanja zvezd.

V novi zavezi je kozmologija povezana s kristologijo. To je posebno vidno v uvodu v Janezov evangelij. Kristus je kot Logos počelo vesolja. Vse je bilo ustvarjeno po njem, v svetu je bil, a svet ga ni spoznal. »Jezus iz Nazareta je najvišji izraz vesoljskega počela, ki je bilo navzoče v svetu vse prej, kakor je bil Jezus rojen« (str. 19). Kozmologija je bistven del novozaveznega izročila.

Drugo razpravo, Svoboda in nujnost v prvotni krščanski misli o Bogu, je napisal H. Chadwick, anglikanski duhovnik, bivši profesor bogoslovja v Oxfordu. — Da je Božji duh početnik in ohranjevalec vesolja, ta misel ni izvorno krščanska. To so učili mnogi grški in rimski misleci, ki so živeli pred Kristusom. Niso pa bili vsi enakih misli, kako je za nujnostjo in svobodo pri bogovih ali Bogu in pri človeku. Avtor se posebej pomudi pri Plotinu in Avguštinu. Po Plotinu je najvišje bitje kot najvišje dobro najbolj svobodno. Sv. Avguštín vidi dilemo: ali vesolje nujno izvira iz božje dobrote ali si pa Bog povsem zadošča; v tem drugem primeru je stvarjenje sicer svobodno, vendar posledica nekakšne samovoljnosti, muhavosti. Avguštín meni, da dilema izvira odtod, ker preveč po človeško pojmuje mo božanstvo. Kar se pa tiče človeške svobode, jo Avguštín kljub temu, da se nagiba k determinizmu in predestinaciji, izrečno priznava: »S poudarkom ponavlja, da ostajamo svobodni in ohranjamo sposobnost izbirati in da je tu, v izbiri volje, nekaj, kar se nekako izmika vzročnim razlagam« (25). Razprava je dokaj zamotana in jo je težko posneti.

Tretjo razpravo, Bog prostora in časa, je prispeval Danec O. Pedersen, profesor za zgodovino znanosti. Prvi podnaslov: Bog in vesolje. Prvi člen vere pravi, da je vesolje ustvaril Bog. Potemtakem je mogoče iz vesolja razbrati nekatere božje lastnosti. Mogoče je pa tudi, opiraje se na verske resnice, sklepati na lastnosti vesolja. Avtor želi prikazati, kako se je ta druga težnja kazala v zgodovini znanosti. Drugi podnaslov: Začetek v prvi Cerkvi. V začetku krščanstva je prevladovalo pre-

pričanje, da sta prostor in čas lastnosti stvarnega sveta in torej ustvarjena skupno z njim. »Kje je bil Bog, preden sta bila nebo in zemlja?« se sprašuje sv. Avguštín in odgovarja: »Bog je bil sam v sebi in sam po sebi«, Bog ni ne prostorno ne časovno bitje. Vendar resnica, da je Bog povsod navzoč, nehote zbuja krivo predstavo, da je Bog sorazsežen stvarnemu svetu. Svet je, pravi Avguštín, tako rekoč potopljen v božjo neskončnost in prešinjnan od nje, kakor goba, pogreznjena v neskončnost morja. In čas? Bog tudi ni časovno bitje. Bog je večn, toda njegova večnost ni čas, ni zaporednost izginjajočih trenutkov, je ugotavljal Avguštín. Bog poseduje na najpopolnejši način vse svoje življenje hkrati, obenem, je dejal Boetij. — Tretji podnaslov: Ozivitev vprašanja. Vprašanje je postalo znova pereče v trinajstem stoletju, ko so se seznanili s stariim grškim modroslovjem, z aristotelizmom in stoicizmom. V tem ko je aristotelizem učil, da je razsežnost-prostor lastnost stvarnega sveta in da praznine ni, je stoicizem trdil, da je zunaj sveta praznina. Kako so ta mnenja vplivala na pojmovanje božanstva, je nekoliko razvidno iz obsodbe, ki jo je izrekel škof Tempier l. 1270 in 77. Obsojena je bila tale trditev, ki zanika svetopisemsko poročilo, da ima čas začetek, in zagovarja večno in krožno ponavljanje zgodovine: »Ko se bodo povrnila vsa nebesna telesa na prvotno mesto, kar se zgodi vsakih šestinštirideset tisoč let, bo vse enako kakor danes.« — Tretji podnaslov: V smeri brezkončnega vesolja. Da je Bog navzoč v brezkončnem vesolju, to je najizraziteje učil sredi štirinajstega stoletja »doctor profundus« Thomas Bradwardine: »Bog je povsod v svetu in v vseh njegovih delih.« »Tako tudi zunaj stvarnega sveta v neskončnem prostoru ali praznini.« »In tako se more imenovati zares neskončen in brezmejen.« »In tako se zdi razvidno, da more biti praznina brez vsakega telesa, nikakor pa ne brez Boga.« — Četrti podnaslov: V smeri božje razsežnosti. Misleci so začeli istovetiti namišljeni (imaginarni) in stvarni prostor. Španski bogoslovec F. Mucia de la Llana

je v začetku sedemnajstega stoletja učil, da je Bog v brezkončnem namišljenem prostoru enako navzoč kakor v končnem, tvarnem svetu. — Peti podnaslov: Okrog Newtonove fizike. Nova fizika je izredno poživila vprašanje, kakšen je odnos med Bogom in časovno razsežnostjo. Berkely je menil, da bi taka fizika vodila do nesprejemljivega sklepa: »ali je resnični prostor isto kar Bog, ali pa je zunaj Boga nekaj, kar je večno, neustvarjeno, neskončno, nedeljivo, nespremenljivo.« Tudi Leibniz se je vznemiril zaradi angleških filozofov, ki da pripisujejo Bogu stvarne lastnosti.

Razprava ne izvaja nobenih sklepov, ker hoče biti zgolj zgodovinski prikaz.

Četrto razpravo je napisal Nemeč G. Altner, doktor evangeličanske teologije in biologije, ter ji dal naslov Evolucionistični preokret. Darwin je tako spremenil podobo sveta, da ga nekateri primerjajo s Kopernikom. Saj so že mnogi pred njim govorili o razvoju življenja, toda on je ta razvoj obrazložil kot posledico dveh glavnih dejavnikov, naključnih sprememb in boja za obstanek. Darwinizem je mogoče razvijati v dveh smereh. Prva se opira na dejstvo, da si življenje prizadeva navzgor, k vedno popolnejšim oblikam, da torej stremi po določenem smotru. Smotrnost pa kaže proti Bogu, in tako je svoj nauk razumel Darwin: »Nekaj velikega je tako gledati na življenje in na razne njegove zmožnosti, ki prešinjajo na početku nekaj oblik ali eno samo obliko, navdihnjeno od Stvarnika« (49). Druga smer pa ima pred očmi dejstvo, da sta počelo razvoja dva slepa, zgolj tvarna dejavnika: naključne spremembe in boj za obstanek. Ta smer pa vodi v materializem, kakor ga je razvil Haeckel.

Peta razprava ima naslov: Eshatologija in kozmologija. Napisal jo je Th. Tshibanu, pomožni škof v Kinšasi, Zaire. Doktorat iz bogoslovja si je pridobil na katoliškem vseučilišču v Louvainu. Eshatologija, tako ugotavlja, je odvisna od kozmologije, ki vlada v določenem času. Od začetka krščanstva do danes si je sledilo

trojno pojmovanje kozmologije. Prvo, ki so ga spočetka navdihovale judovske apokalipse, pozneje pa grško modroslovje, drugo, ki ga je rodil kopernikovski preobrat, tretje, ki je nastalo pod vplivom sodobnih bioloških (darwinizem) in fizikalnih znanosti. Človek bi pričakoval, da je avtor s tem napovedal tri dele svoje razprave. Pa ne. Pisec govori o tem in onem, omenja misli K. Bartha, U. von Balthasarja, Nauk Vatikana I, A. N. Whiteheada, obširneje in z odobravanjem prikazuje Teilhardova gledanja na eshatologijo, v zadnji opombi pod črto na pravi: »Osvetlitev vprašanj, ki se tičejo sodbe po smrti, upravičenosti in narave pekla ter stanja duše pred vstajenjem, bi se mogla okoristiti z verskimi izkustvi starega Egipta, Črne Afrike, budizma in hinduizma« (65).

Drugo poglavje: Sodobna vprašanja. Prvo razpravo, Stvarjenje in vesolje; simbolika razglasitve in deleženja, je napisal J. Buchanan, profesor za modroslovje in verstvo na vseučilišču Indiana v Združenih državah. Izobraževal se je v Moskvi, v Parizu in v Ameriki. Razprave, ki govori o tem, kako pojmujejo stvarjenje, ki ga opisuje Geneza, razni razlagalci, žal, nisem razumel. V razpravi so mesta kakor tole: »To, po čemer teži jezik, pa bodi znanstven, vsakdanji ali simboličen, je njegova lastna polnost. Najkorenitejši odgovor jezika na svojo možnost splošne vsebine je simbol. Simbol posplošuje izražanje kot mejo zaradi svojega dvojnega naperjenostnega ustroja. Zvezo ima s svojim prikazom kot dogodek ali predmet, ima pa tudi zvezo z neko splošno vsebino. Simbol v svoji težnji po splošni vsebini ,tvori simbolizirano ko svoje lastno samouresničenje«. Kolikor se samouresničuje, simbol ni samo korenit poskus izražanja, da bi obsegel izkustvo, marveč vsebuje tudi svojo lastno dvojno naperjenost, kar pomeni, da se simbol notranje uresničuje v skladu s svojimi lastnimi omejitvami« (74). Smisel takih izvajani je meni nerazumljiv.

Razpravo Astrofizična kozmologija je napisal Nemeč H. Brück, zvezdoslovec,

član Papeške akademije znanosti. Najprej z zglodno jasnostjo razloži, kaj je dovedlo današnje znanstvenike do naziranja, da se je pred kakimi petnajstimi milijardami let razpršil praatom, ki je vseboval vso vesoljsko snov, in da se od takrat vesolje širi in se zvezdovja z neznansko hitrostjo oddaljujejo drugo od drugega. Kako se bo to razprševanje stvari končalo, in ali ne bo prišel trenutek, ko bo vesolje zgrmelo vase in se bo dogajanje začelo znova, o tem znanstveniki živahno razpravljajo. Avtor posebej opozarja, da ne smemo imeti razleta vesoljskega praatoma za začetek sveta, za stvarjenje, kakor je to storil sir E. Whittaker. Pij XII., ki se je zanesel na Whittakerja, je dejal v svojem nagovoru na člane Papeške akademije l. 1951: »Tako torej, v skladu s stvarno naravo, ki je značilna za dokazovanje v fiziki, je znanost potrdila prigradnost vesolja, pa tudi utemeljeno sklepanje glede začetka, ko je vesolje izšlo iz rok Stvarnika« (84). Ne, znanost ne ve ničesar o stvarjenju. Odkod se je vzel praatom, ki je porodil vesolje, in ali ni posledica zloma prejšnjega vesolja, o tem samo ugiba.

Tretjo razpravo, Kozmologija kot mit, je napisala Angležinja M. Hesse, profesorica za filozofijo znanosti, ki se posebej ukvarja z uporabo prisposodob, nalik in simbolov v znanostih in verstvih. Med kozmologijo kot znanostjo in med verskimi nauki o stvarjenju, ki bi naj bili zgolj miti, si je po njenem mnenju mogoče zamisliti četverni odnos: a) Kozmologija in verski miti obravnavajo isto stvarnost, njihove trditve so pa protislovne. b) Kozmologija podaja dokončna dognanja, verstva napačne opise. c) Kozmologija se zaveda, da njena dognanja niso dokončna, verstva si umišljajo, da prinašajo brezpogojno resnico. d) Ne kozmologija ne verstva si ne domišljajo, da prinašajo izčrpno resnico. »Odločitev d) je tista, ki je najzanimivejša in najpomembnejša za sodoben prikaz odnosov med kozmologijo in nazori« (89). Namen razprave je pokazati, da med kozmologijo, to je med izkustvenimi znanostmi, ko hočejo biti veren odsev stvarnosti, ter med nazori, ki veljajo za

mite in za zmotno razlago pojavov, sploh ni prepada. Tudi znanost je namreč mit. Avtorica navaja zglede, kako so na znanstvene sestave vplivali znanstvenikov nazor, okolje in, kakor opozarja marksizem, družbena ureditev ter gospodarske razmere. Pri tem opozarja na Durkheima in na njegovo poudarjanje vpliva družbe kot višjerednega bitja na posameznike, vpliva, ki bi ga mogli surovo izraziti: »Družba je bog« (93). Kozmologija ni nič manj mit kakor verstva in drugi nazori, razberemo iz naslova razprave in iz tretjega podnaslova: Znanost in vera kot mita.

Četrta razprava: Vprašanje stvarjenja; bogoslovčevost stališče. Napisal jo je L. Gilkey, profesor bogoslovja v Chikagu. V začetku omenja sodnijsko razpravo, ki je bila v Arkansasu, in razpravo, ki bo to jesen v Louisiani. Pri obeh gre za pritožbo vernikov, da šole in javna občila zaničkajo stvarjenje in s tem žalijo verska čustva državljanov, pri obeh gre za stari spor glede odnosa med znanostjo in vero. Avtor je na razpravi nastopal kot izvedenec. In kakšna je njegova rešitev? Dobro ločiti znanost in vero. Znanstvene razlage upoštevajo samo naravne, končne, tuzemske vzroke. Sprašujejo se, kako je A izšel iz B, iz česa je izšel B. Ne more pa znanost raziskovati brezpogojnega začetka in izvora vseh naravnih vzrokov. Vero pa zanima prav počelo vesolja, Bog. Znanstvena raven ni edina raven resnice. »Dejstvo, da stvarjenje po nekem božjem bitju' ne more biti znanstvena podmena ali teorija, ne pomeni, da ni resnično, razen če kdo misli, da znanstvene podmene izčrpajo vso veljavno resnico. To pomeni, da predstavlja dejstvo stvarjenja drugačen način spoznanja in resnice« (106). Vera v Boga in v stvarjenje ni znanost, marveč ravno vera in torej verska, ne znanstvena resnica.

Razpravo Pierre Teilhard de Chardin: ponoven pogled v sveženj, je napisal W. Warthling, ameriški duhovnik, profesor za filozofijo verstva. Razprava ne prinaša, kljub obetavnemu naslovu, nič posebno novega iz svežnja Chardinovih spisov; podčrtava misel, da je ljubezen vzmet

vesoljskega razvoja, in kaže izredno občudovanje in navdušenje za velikega francoskega misleca.

Prispevek: Sodobna kozmologija in vzhodnjaška misel, predvsem hindujska; kratek seznam slovstva, je napisala U. King, ki si je nabrala kup visokih akademskih naslovov v Parizu, Londonu in New Delhiju. V Angliji predava o indijskih verstvih. Poučno bi bilo, če bi nan kot izredna strokovnjakinja podala kratko vsebino vzhodnjaških verstev in ne le pregled slovstva o njih. Zanimiva je njena ugotovitev, da je Teilhardova misel sorodna vzhodnjaškemu pogledom na svet: »Že Teilharda de Chardina je privlačil privid vesoljskega plesa Šive, čigar dvojni pomen: izvor ustvarjanja in uničevanja ga je očaral. V Šivi se stekajo moči radosti, trpljenja in sile, ki se borijo v svetu. Teilhard, ki je videl vesolje kot oživljeno po božji moči, je imel občutek, da krščanstvo te vesoljske razsežnosti, ki jo ponazoruje Šivin ples, ni nikoli do kraja izkoristilo« (140).

Tretje poglavje, Bogoslovni sklep, ima eno samo razpravo: Razmišljanje izdaja-

teljev, ki sta jo napisala D. Tracy, profesor bogoslovja in modroslovja v Chikagu, in N. Lash, profesor bogoslovja v Cambridgeu. Njune bogoslovne sklepe, ki jih izvajata iz razprav objavljenih v tej številki, je težko posneti. Posebej opozarjata, kako se je spremenil odnos med izkustveno znanostjo in bogoslovjem. Nekoč je bil ta odnos ali boj ali poskus površne sprave. Toda obe veđi, znanost in vera, sta se spremenili. Obe sta postali skromnejši. »Polom nekdanjih mehanističnih, materialističnih in pozitivističnih predstav je tudi znanost osvobodil in ji omogočil, da je dobila čut za brezdanjo skrivnost stvarnosti ter sposobnost, sicer zmerno a nedvomno, za soočenje z vseni sprejemljivimi kozmološkimi podmenami, modroslovnimi in bogoslovnimi. Dialog z modroslovcji in bogoslovcji razvoja — vštveši ... Teilhard de Chardinove učenice — je samo eden izmed takih dobro znanih drobcev vedno rodovitnejših odnosov« (149).

Janez Janžekovič

Bogoslovni vestnik 43 (1983)

RAZPRAVE

Bedernjak Karel

Izkustvo v moralni teologiji 436

Benedik Metod

Evangeljska pridiga v katoliški obnovi 127

Ferluga-Petronio Fedora

Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih . . . 15

Grmič Vekoslav

Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva 281

Janežič Stanko

Ekumenska razsežnost svetega pisma 293

Ekumenski svet Cerkev 141

Mir — poročstvo prihodnosti 23

Krašovec Jože

Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji. Ocena bibliografije
in metodologija 33

Božja pravičnost v Izaijevi knjigi 391

Ojnik Stanko

Temeljna predstavitev novega zakonika 149

Plemenitaš Franc

Odrešenje in osvobajanje človeka 249

Pojavnik Ivan

Pomen kalcedonskega in 3. carigrskega koncila za krščansko
življenje 229

Smolik Marijan

Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti 357

Strle Anton

Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes . . . 372

Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka 263

Zrelost kristjana kot zrelost vere 113

Suštar Alojzij

Nedelja — praznik za človeka 3

Valenčič Rafko

- Ob dvajseti obletnici začetka 2. vaticanskega cerkvenega zbora
(1962—1982) 101

PREVODI

Böckle Franz

- Vera in nravno ravnanje 457

Geffré Claude

- »Oče« kot lastno ime Boga 77

Görres Albert

- Verska gotovost v pluralističnem svetu 159

Tomaž Akvinski

- O bitju in bistvu (De ente et essentia) 59

Urs von Balthasar Hans

- Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji? 332

Mednarodna teološka komisija

- Teologija, kristologija, antropologija 315

PREGLEDI

Grmič Vekoslav — Perko Franc — Stres Anton

- Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti 175

Janžekovič Janez

- Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda 187

Juhant Janez

- Ideja in življenje 339

Škrabl France

- Pastoralni vidiki II. vaticanskega koncila in moderna nevera 468

Urbanič Jože

- Kongregacija za verski nauk o sklepnem poročilu mednarodne angli-
kansko-katoliške komisije 89

POROČILA

- Četrty mednarodni kongres o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov
(France M. Dolinar) 92

- Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu (France M.
Dolinar) 91

Teološka fakulteta v akademskem letu 1982—1983 (France Oražem)	477
Thesaurus Patrum Latinorum (Marijan Smolik)	75

OCENE

<i>Krašovec Jože</i> , Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry (Janez Juhant)	226
<i>Mlinarič Jože</i> , Kartuzija Pleterje 1403—1595 (Anton Ožinger)	221
<i>Ratzinger Kard. Joseph</i> , Theologische Prinzipienlehre (Anton Štrukelj)	95
<i>Schwendenwein Hugo</i> , Das neue Kirchenrecht (Stanko Ojnik)	483
<i>Sirovec Stjepan</i> , Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus (Anton Stres)	351
<i>Steiner Štefan</i> , Krščanski socialni nauk (J. M.)	96
* * * Archiva Ecclesiae (France M. Dolinar)	98
* * * Concilium 1983, 1—6 (181—186) (Janez Janžekovič)	354, 484
* * * Theologische Realenzyklopädie (Marijan Smolik)	222

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Marijan Smolik 357 Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti
Our Religious Live and Literature Two Hundred Years Ago
- Anton Strle 372 Jezus Kristus edini odrešenik sveta v katoliški teologiji danes
Jesus Christ as the Only Saviour in the Contemporary Catholic Theology
- Jože Krašovec 391 Božja pravičnost v Izaijevi knjigi
Divine Righteousness in the Book of Isaiah
- Karel Bedernjak 436 Izkustvo v moralni teologiji
Experience in Moral Theology

Prevodi (Translationes)

- Franc Böckle 457 Vera in nravno ravnanje

Pregledi (Miscellanea)

- France Škrabl 468 Pastoralni vidiki II. vaticanskega koncila in moderna nevera

Poročila (Notitiae)

- 477 Teološka fakulteta v akademskem letu 1982—1983 (France Oražem)

Ocene (Recensiones)

- 483 Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht (Stanko Ojnik)
- 484 Concilium 1983, 4—6 (184—186) (Janez Janžekovič)

