

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43

LETO 1983/ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI



A. Šuštar,
F. Ferluga-Petronio,
S. Janežič,
J. Krašovec,
Tomaž Akvinski,
C. Geffré,
J. Urbanič,

NEDELJA — PRAZNIK ZA ČLOVEKA
PRAZNIK VNEBOHODA IN SV. REŠNJEGA TELESA
MIR — POROŠTVO PRIHODNOSTI
BOŽJA IN ČLOVEŠKA PRAVIČNOST V HEBREJSKI BIBLIJI
O BITJU IN BISTVU
»OČE« KOT LASTNO IME BOGA
MEDNARODNA ANGLIKANSKO-KATOLIŠKA KOMISIJA
POROČILA / OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 43

št. 1

LJUBLJANA 1983

BOGOSLOVNI VESTNIK

Številka 1

1983

leto 43

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/I, 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 50100-620-107-010-80691-8247/12.

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) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.
Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Alozij Šuštar

Nedelja — praznik za človeka

Kjer je govor o prazniku ali celo o »prazniku bratstva«, nikakor ni mogoče iti mimo nedelje. Že predolgo in preveč močno je nedelja kot poseben praznični dan zakoreninjena v doživljanju in zavesti vernih ljudi, v družinskih življenjskih navadah in tudi v družbenem javnem življenju. Ali o nedelji govorimo bolj pod teološkim vidikom kot o »Gospodovem dnevu«, kjer je v ospredju evharistično slavlje, ali bolj pod socialnim vidikom kot prazniku ter dela prostem dnevu in dnevu počitka, ki daje ugodno priložnost za doživljanje občestva in prijateljstva, za srečanja v družinskem in družabnem krogu, vedno ima nedelja za človeka velik pomen. Veliko pa je seveda odvisno od tega, kako doživljamo nedeljo, v čem vidimo njeno vlogo in kakšen osebni odnos imamo do nje.

O nedelji kot prazniku za človeka bo tu govor pod tremi vidiki: a) pod teološko-liturgičnim; b) pod človeško-osebnim; c) pod občestveno-družbenim. Za boljše razumevanje pa najprej nekaj uvodnih pojasnil.

1. Ko tu govorimo o nedelji, jo razumemo v krščanskem smislu z njeno teološko, versko, liturgično, ekleziološko in človeško vsebino. Ne gre torej za kakršenkoli sekulariziran prost dan, ki ga v tedenskem ritmu po štetju delavnikov doživljamo na prvi ali sedmi dan in se le po naključju ujema s tradicionalno krščansko nedeljo. Res je eden velikih problemov krščanskega življenja, da sekularizacija močno ogroža krščansko nedeljo v današnji družbi. To se dogaja enako v tako imenovanih (še) krščanskih deželah kakor drugod, na zahodu nič manj kakor na vzhodu, domala enako na podeželju kakor v mestih. Toda ko tu govorimo o nedelji kot prazniku za človeka, o njegovem smislu, pomenu in obliki, nam ne gre v prvi vrsti za dela prost dan in dan počitka, ampak za tisti Gospodov dan, ki ga Bog podarja človeku v njegovem celotnostnem in vsestranskem bivanjskem prostoru.

2. Če gledamo na nedeljo kot na Stvarnikov in Odrešenikov dar človeku, potem ne smemo gledati nanjo iz cerkvenopravnih predpisov in »nedeljske dolžnosti«. Iz kakšnih razlogov je Cerkev in včasih tudi država nedeljo, udeležbo pri božji službi in opustitev »hlapčevskih del« obdala

z zapovedmi in prepovedmi, s sankcijami in kaznimi, je vprašanje zase. Drži, da sta bili cerkvena zapoved in prepoved v mnogih krajih tako močno navzoči v zavesti vernikov, da so ravno tu videli nujno, če ne celo edino možno snov za spoved. Danes pa se je to v širokih plasteh kristjanov zelo spremenilo. Izredno močno upadanje obiskovalcev nedeljske maše skoraj povsod po svetu kaže, kako malo je vernikom mar cerkvena zapoved in njena grožnja s smrtnim grehom. Pravo razumevanje nedelje je treba iskati iz njenega smisla in pomena in ne iz cerkvenopravnih predpisov.

3. Z besedo »nedelja — praznik za človeka« je nakazana dvojna možnost za pravo razumevanje nedelje: praznik — in to za človeka. Nedelja je torej praznik in naj to tudi bo. Toda ali ni ravno tu prva težava? Ali ima današnji človek sploh še smisel za praznik in za obhajanje praznikov? Če sodimo po številu vseh mogočih družbenih, spominskih, kulturnih, družabnih, političnih in druge vrste praznikov in po številu udeležencev, se zdi, da nikakor ni mogoče govoriti o krizi praznikov in praznovanja. Drugo vprašanje pa je seveda, ali moremo vse bolj ali manj organizirane prireditve že razumeti kot obhajanje praznikov. Ravno tisti misleci, ki imajo globok čut za prave človeške vrednote, ugotavljajo, da pri današnjem človeku upadata smisel in sposobnost za pristno praznovanje in za praznike. Kdor hoče razumeti nedeljo kot praznik, mora zastaviti najprej pri človeku.

Torej nedelja — praznik »za človeka«? Toda ali se tu ne pojavi druga težava? Mar ni krščanska nedelja »Gospodov dan«, torej praznik za Boga? Mar ni nedelja tisti dan, ko naj veren človek da Bogu, kar je božjega, in ne misli v prvi vrsti nase? Šest dni se je trudil za to in mislil na to, kar je njegovega, sedmi dan naj da Bogu, kar je božjega. Tako je Bog zapovedal že v stari zavezi: »Pomni, da boš posvečeval sobotni dan! Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela! Sedmi dan pa je sobota za Gospoda, tvojega Boga« (2 Mz 20, 8—10. Vse to je res. Toda na drugi strani že stara zaveza pri sobotni zapovedi izrecno opozarja tudi na človeško plat tega dneva, zlasti na počitek, čeprav ni socialni vidik v ospredju, ampak prostost za Boga. Človeško naravo nedelje pa tem bolj poudarja nova zaveza. Kristus izrecno omenja, da je sobota zaradi človeka in ne človek zaradi sobote (Mr 2,27). V nedeljo se kristjani spominjamo odrešenja in Gospodovega vstajenja, torej našega osvobojenja od greha in smrti za novo življenje. Zato je nedelja zares »praznik za človeka«, seveda za človeka, ki se zaveda svojega odnosa do Boga in Kristusovega odrešenjskega dejanja.

4. Danes je prišlo v navado, da govorimo o »krizi nedelje«. Ta kriza je tako mnogotera in raznovrstna kakor razsežnosti in razumevanje nedelje. Za mnoge je kriza nedelje predvsem verska kriza, češ da je pravi smisel nedelje razumljiv in sprejemljiv samo iz vere. Za druge je kriza nedelje v prvi vrsti kriza Cerkve. Ker se konkretni Cerkvi ne v oznanjevanju ne v oblikovanju nedelje ne posreči, da bi Gospodov dan ljudem privlačno pred-

stavila in jim ga približala, se tudi taki, ki pravijo, da so verni, odvrtaajo od Cerkve in zanemarjajo nedeljo. Spet za druge je kriza nedelje kriza čuta za vrednote in sploh npravne tenkočutnosti; tožijo nad splošno npravno otopenlostjo v življenju, ko človek izgublja smisel za tisto, kar presega njegove vsakdanje potrebe in užitke. Nekateri vidijo v krizi nedelje znamenje za splošno krizo človeka. Ker se človek vedno bolj odtuja sam sebi in se izgublja v zunanji svet, ker mu bledijo in izginjajo nadčutne in medčloveške vrednote in ker njegova srčna kultura vedno bolj hira, tudi nedelja izgublja svoje mesto in pomen v njegovem življenju.

Nedvomno je kriza nedelje povezana tudi z današnjim družbenim življenjem. Kjer prevladuje pridobitniška miselnost, kjer je delo najpomembnejše merilo za vrednotenje človeka in kjer mrzlična naglica ter nenehna zaposlenost tako močno obvladujeta življenje, da se zdi skoraj nemogoče uiti iz teh prisil, tam mora pod tem nujno trpeti tudi nedelja.

5. Tu in tam je slišati mnenje, da moremo danes ugotoviti že določen premik v razumevanju in vrednotenju nedelje. Vedno bolj narašča število ljudi, v katerih živi pristno hrepenenje ne le po prostem dnevu, ampak tudi po dnevu počitka v globljem pomenu besede. Ne želijo si le dan dopusta, zunanje sprostitev in oddiha, ampak tudi dan doživetja in notranjega izkustva, dan, ki jih notranje osrečuje in bogati. Seveda morejo to iskati v zelo različnih smereh, kakor na primer v srečanju z naravo, v doživljanju umetnosti, v medčloveških srečanjih, v prijateljskem pogovoru, v tišini in v branju knjig, v različnih oblikah meditacije in končno tudi v skupnem obhajanju bogoslužja in evharistije. Kjer se te sestavine smiselno dopolnjujejo, moremo predvsem pri mladih ljudeh zares ugotavljati, da so nedeljo na novo odkrili in našli njen pravi smisel.

Po teh uvodnih pripombah, ki so nekoliko začrtale okvir in razsežnosti našega razmišljanja, se obrnimo sedaj k nedelji kot prazniku za človeka.

I. Teološko-liturgični vidik nedelje kot praznika za človeka

Naj iščemo razumevanje nedelje s tega ali onega izhodišča, naj izberemo to ali ono pot, ki je za današnjega človeka laže razumljiva in bolj hodna, za nas kristjane ostaja teološko-liturgični in s tem ekleziološki vidik nedelje osrednji in najpomembnejši. To je razvidno že iz tega, da sta nedelja in njena verska vsebina vedno bila in sta še danes pomemben del verskega pouka, cerkvenega oznanjevanja in npravno-pastoralnega opominjanja. Koncili in sinode, uradni cerkveni dokumenti in teološke razprave, pastoralna navodila in liturgični predpisi, moralna teologija in cerkveno pravo so se od davnaj ukvarjali z nedeljo, četudi različno in z različnimi poudarki. Drugi vaticanski cerkveni zbor pravi v konstituciji o svetem bogoslužju o nedelji: »Velikonočno skrivnost, ki se po apostolskem izročilu opira na

dan Kristusovega vstajenja, obhaja Cerkev vsak osmi dan; ta dan se po pravici imenuje Gospodov dan ali nedelja. Ta dan se morajo verniki zbrati, da se ob poslušanju božje besede in z udeležbo pri evharistiji spominjajo trpljenja, vstajenja in poveličanja Gospoda Jezusa ter se zahvalijo Bogu, ki jih je 'prerodil za živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih' (1 Pt 1,3). Zato je nedelja pravi in glavni praznični dan, ki ga je treba pobožnosti vernikov oznanjati ter vneto priporočati, da bo postal tudi dan veselja in počitka. Druge slovesnosti, če niso res izredno pomembne, naj je ne preglasijo, ker je temelj in jedro celotnega cerkvenega leta« (B 106).

Osrednji pomen nedelje je torej po koncilski izjavi obhajanje velikonočne skrivnosti, smrti, vstajenja in poveličanja našega Gospoda Jezusa Kristusa. Nedelja je velikonočni praznik, ki se stalno ponavlja vse leto. S tem je poudarjena tudi bistvena spominska narava nedelje. V nedeljo se spominjamo zgodovinskega odrešenjskega dogodka o smrti in vstajenju našega Gospoda in njegovi vrnitvi k Očetu.

To spominjanje zgodovinskega dogajanja na Gospodov dan pa hkrati kaže na prihodnost, kakor izpovedujemo v mašni liturgiji po spremenjenju: »Tvojo smrt oznanjamo, Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi.« Gospodov dan s svojo spominsko in oznanjevalno naravo je vezni člen med prvim Gospodovim dnevom, dnevom stvarjenja, na katerega je spominjala sobota, med velikonočnim dnevom in med zadnjim Gospodovim dnevom, ko bo prišel v svojem veličastvu. Nedelja zato nima nikdar vase zaprtega smisla, kakor da bi bila sama v sebi zaključen praznik. Nedelja je vedno odprta v preteklost in v prihodnost, odkriva izhodišče, posreduje smisel ter kaže pot in cilj krščanskega življenja.

Kristusovo odrešilno dejanje, ki se ga v nedeljo spominjamo, pa je po svojem bistvu dejanje za nas in za vse ljudi. Zato je nedelja tudi praznik za vse ljudi. »Krščanski praznik, ki se vedno znova vrača v tedenskem ritmu,« pravi Skupna sinoda škofij v Zvezni republiki Nemčiji, »je bistveno ‚znamenje‘ za zveličavno resničnost ‚novega‘ stvarstva, ki se je začelo s Kristusovim vstajenjem. V zvestobi Gospodovemu naročilu in njegovi oporoki kristjan v tedenskem obhajanju velikonočne skrivnosti izkustveno doživlja, da ima delež pri Kristusovi smrti in vstajenju, da je poklican k božjemu miru, se pravi k dovršeni, osvobojeni in nesporni posesti življenja.«

Kristjani se v nedeljo spominjamo Kristusovega dejanja oziroma božjega dejanja v Kristusu, ki ga je storil za nas in je nam podeljeno za zveličanje. Zato je nedelja za nas dan hvaležnosti in veselja; nedelja je v pravem pomenu besede praznik za človeka. Veren človek se more ob nedeljah vsakokrat znova veseliti novega življenja, ki mu je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti in se z obhajanjem nedelje vedno znova ponavzročuje.

Iz tega je že razvidno, da je res samo v veri možno razumevati in dojemati pomen nedelje, njeno spominsko vsebino, ponavzočevanje velikonočne skrivnosti in napovedovanje Kristusovega drugega prihoda v slavi. Kakor evharistično bogoslužje, ki je v katoliški Cerkvi srčika nedelje, tako je tudi nedelja skrivnost vere. Razumevanje nedelje in njeno mesto v življenju je zato za kristjane barometer vere. V zunanjem obhajanju je nedelja gotovo lahko stvar navade, tradicije, družbenega običaja in morda celo moralne prisile. Nikoli pa to ne more biti v notranjem smislu. Zato moramo tudi ob krizi nedelje zastaviti vprašanje, kako daleč je ta kriza bolezenski znak za versko krizo. Tudi v prizadevanju, da bi spet odkrili nedeljo kot praznik za človeka, moramo zastaviti dovolj globoko tudi vprašanje o veri. Nedelja torej nikoli ne more biti zgolj predmet moralnih norm in cerkvenopravnih predpisov, tudi ne le stvar skupnega izročila ali družbene navade in kontrole. Nedelja je vedno najprej stvar vere in zato predmet oznanjevanja in odgovora nanj iz vere v svobodni osebni odločitvi. Morda smo v dušnem pastirstvu, pri verski vzgoji in v spovedni praksi včasih premalo mislili na to.

Ker je nedelja s svojo velikonočno skrivnostjo skrivnost vere, zato tudi njeno obhajanje ni prepuščeno človekovi samovoljnosti. Nedvomno more veren človek različno izražati svojo hvaležnost za odrešenje in svoje veselje nad novim življenjem. Toda odkar je Gospod ustanovil evharistijo kot spomin svojega odrešilnega dejanja in naročil: »To delajte v moj spomin« in odkar nam daje v evharistični gostiji kruh življenja, je obhajanje evharistije in udeležba vernikov pri evharistični daritvi edino smiselno praznovanje nedelje. Cerkev je to od vsega začetka delala in učila. S časom je tako praznovanje nedelje vedno bolj pojasnjevala in ga pravno, liturgično in disciplinsko urejala do današnje oblike nedeljskega evharističnega slavja.

Znano je, da je nedeljsko evharistično slavje v zgodovini doživljalo mnoge spremembe, ki so zatemnjevale njegov prvotni lik. Med verniki se je širilo pojmovanje takó imenovane »nedeljske dolžnosti«, ki ji je bilo mogoče zadostiti s telesno, če ne celo z zgolj pasivno navzočnostjo pri glavnih delih maše. Tega je bil gotovo delno kriv tudi nerazumljiv latinski jezik, pa tudi pomanjkljivo umevanje evharističnega slavja in Cerkve. Šele drugi vatikanski cerkveni zbor je tu prinesel bistvene spremembe in prenavo.

Za pravilno teološko-liturgično umevanje nedelje se zdijo posebno pomembne naslednje prvine:

1. Jasen nauk o središčnem pomenu evharističnega slavja za Cerkev, za občestvo vernikov in za versko življenje. Nekaj besed iz koncilskih dokumentov naj nas spomni na to. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Liturgija, po kateri se izvršuje delo našega odrešenja, posebno s sveto evharistično daritvijo, namreč kar najbolj pomaga, da življenje vernikov izraža in drugim razodeva Kristusovo skrivnost ter pristno naravo prave

Cerkve« (B 2). V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo: »Ko se (verniki) udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe« (C 11). Končno je v odloku o službi in življenju duhovnikov zapisano: »Nobeno krščansko občestvo (pa) ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha« (D 6).

2. Povabilo vernikom, da dejavno sodelujejo pri evharističnem slavlju. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Zato si Cerkev zelo skrbno prizadeva, da verniki tej skrivnosti vere ne bi prisostvovali kot tuji ali nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno naj bi sodelovali v svetem dogajanju; se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega telesa. Zahvaljevali naj bi se Bogu in darovali brezmadežno žrtev ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim in se s tem naučili darovati tudi sami sebe. Tako naj bi se po Kristusu sredniku vsak dan bolj používali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (B 48).

3. V tem besedilu sta tudi že omenjeni obe naslednji prvini, ki sta bili v preteklosti močno zanemarjeni in ki danes pri evharističnem bogoslužju spet bolj prihajata do veljave: božja beseda in prejem evharistije pri obhajilu, ali miza božje besede in miza božjega kruha. Konstitucija o svetem bogoslužju poudarja, da sta oba dela maše, besedno bogoslužje in evharistično bogoslužje, také tesno povezana, da sestavljata eno samo bogoslužno dejanje (B 56). Božja beseda mora biti v evharističnem bogoslužju obilnejše in mnogovrstnejše pripravljena, poslušanje božje besede pa bistveno spada k udeležbi pri evharističnem bogoslužju. K polni udeležbi spada prav tako prejem obhajila, ob posebnih priložnostih tudi pod obema podobama.

4. Občestvena narava evharističnega slavlja in s tem nedelje same. Koncil predpisuje, da se morajo verniki po vzoru prvih kristjanov v nedeljo zbrati, da bi poslušali božjo besedo in se udeležili evharističnega bogoslužja (B 106). Evharistično bogoslužje je po svojem bistvu občestveno in je vedno slavje celotne Cerkve.

5. Odličen pomen evharističnega bogoslužja za krščansko življenje. Obhajanje evharistije je pristno in popolno samo tedaj, če »vodi do raznih del ljubezni do bližnjega in medsebojne pomoči kakor tudi do misijonarske dejavnosti in ne nazadnje do različnih oblik krščanskega pričevanja«, poudarja odlok o službi in življenju duhovnikov (D 6). V istem dokumentu beremo na drugem mestu: »Drugi zakramenti, kakor vsa druga cerkvena opravila in dela apostolata, so v tesni zvezi s sv. evharistijo in so nanjo naravnana. Presveta evharistija namreč obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje; tako jih

vabi in navaja, naj obenem z njim darujejo sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo. Zaradi tega je evharistija studenec in višek vsega oznanjevanja, ko se katehumeni počasi pripravljajo za udeležbo pri evharistiji, verniki pa, ki so že krščeni in birmani, se s sprejemanjem evharistije v polni meri vcepljajo v Kristusovo telo. Tako je shod za obhajanje evharistije središče verskega občestva, katero vodi duhovnik« (D 5).

Ob prizadevanju, da bi na novo odkrili, znova poživili in bolj življenjsko oblikovali nedeljo kot praznik za človeka, je pod teološko-liturgičnim vidikom treba torej upoštevati pet poudarkov, ki jih je naglasil drugi vatikanski cerkveni zbor pri obhajanju evharistije: 1) središčni pomen evharističnega bogoslužja, ki je vir in vrhunec celotnega krščanskega življenja; 2) zavestna, pobožna in dejavna udeležba vernikov; 3) zahteva, da bogateje pognemo mizo besede in kruha; 4) ustvarjanje in ponavzočevanje občestvene narave evharističnega bogoslužja; 5) učinki za vsakdanje krščansko življenje.

II. Človeško-osebni vidik nedelje kot praznika za človeka

Naslednjih dveh vidikov nedelje, človeško-osebnega in občestveno-družbenega, smo se nekoliko dotaknili že v prvem delu, zato ju moremo tu obravnavati bolj na kratko.

Današnji človek je za človeško-osebno vrednoto nedelje izredno dovzeten. V ogroženosti svoje osebnosti in svojega notranjega in zunanjega življenjskega prostora išče kraje in trenutke, ko more priti do samega sebe. Človek, tako veren kristjan kakor tudi tisti, ki se razglaša za nevernega, potrebuje v naši pridobitniški in porabniški družbi bolj kakor kdajkoli prej trenutke, ki niso zapolnjeni s poklicem in poklicnim delom ter z bojem za obstanek, ki niso popolnoma izrabljeni za gospodarsko dejavnost in v katerih je osvobojen utesnjujočih spon industrijske masovne družbe. Človek potrebuje prosti čas in pametno uporabljen dopust, nad katerim ne gospoduje znova nenehno rastoča industrija za porabo prostega časa, sicer zaide v nova nasilja.

Da bi kristjan v tedenskem ritmu zares prišel do miru — ne le zunanje s spanjem in brezdcljem, ampak tudi notranje s pravim oddihom — in da bi našel sam sebe, se zamislil in se kot človek in kot veren kristjan spet opomogel, je Cerkev že oddavnaj z nedeljsko zapovedjo maše povezovala tudi prepoved tako imenovanih hlapčevskih, to je težkih ročnih del. Gotovo je bil v prejšnjih časih pri tej prepovedi manj v ospredju človek, ki potrebuje počitek in prosti čas, oddih ter duhovno poglobitev. Na nedeljski počitek so gledali bolj z ozirom na Boga: človek naj bo prost za Boga in božjo službo; odvrne naj se od pozemeljskega in se obrne k božjemu. Vsaj ob

nedeljah naj misli na to, da bi dal Bogu, kar je božjega. Prepoved težkih ročnih del so umevali in utemeljevali bolj teološko kakor pa antropološko. Ta prepoved je tako močno oblikovala nedeljo, da ji je dala v nekaterih slovanskih jezikih celo ime »nedelja«, dan, ko ne delamo.

Prav tu pa se pokaže, da Bog in človek ne tekmujeta med seboj. Nasprotno: nedelja kot dela prost dan v božjo čast naj bo hkrati v prid in v korist tudi človeku. Liturgični in bogoslužni Gospodov dan kot spominski dan Kristusovega odrešenja naj postane praznik za človeka. Tudi bogoslužje, poslušanje božje besede, skupno obhajanje evharistije in doživetje cerkvenega občestva naj človeku pripomore, da bolj pride sam do sebe. Dobro bogoslužje pomaga človeku, da postane njegova vera v Boga in Kristusa spet bolj življenjska, in to iz nekega globljega notranjega miru in ravnovesja v nekoliko večji razdalji od vsakdanjega bremena in z večjim pogumom ter zaupanjem za nadaljnjo pot. Pri poslušanju božje besede, v molitvi in pogovorju z ljudmi se notranje utrdi ob zanesljivih načelih in se znova orientira ob prvih in zadnjih merilih. Takó se skoraj izkustveno poveže z resnico, ki presega človeško nestanovitnost in dvome. Znova odkrije in dojame smisel svojega življenja sredi sveta, ki je poln protislovij in nesmiselnosti. S svojim bogoslužjem in praznovanjem more nedelja nuditi človeku v njegovem vsakdanjem življenju širša obzorja, jasnejše poglede in trdnejše prepričanje in mu tako dati nekoliko več poguma, veselja in svobode za prihodnji teden.

Človeško-osebna vrednota nedelje obstaja torej najprej v njenem pomenu za človeka kot duhovno in svobodno osebo, ki v iskanju smisla življenja išče in najde sam sebe. Krščanska nedelja nas vabi, da bi postali in bili bolj ljudje. Zato nam hoče zagotoviti prosti čas in nuditi priložnost za razmišljanje ter nam ponuja vsebinsko obogatitev v božji besedi in v evharističnem bogoslužju. Pri tem ima posebno vlogo tudi srečanje z naravo in kulturo, umetnostjo in duhovnim svetom sploh, posebej tudi z izrazito človeškimi vrednotami, kot so prijateljstvo, dobrotá, ljubezen in podobno.

Pri človeško-osebnem pomenu nedelje v duhovnem kakor tudi v verskem pogledu pa nastane vprašanje, ali se da to doseči s pravnimi predpisi, ki človeka vežejo v vesti pod smrtnim grehom. Ali ni tretja božja zapoved, »Posvečuj Gospodov dan!«, obveznost maše in prepoved hlapčevskih del proti človekovemu dostojanstvu in svobodi? Ali bi ne bilo lepše, če bi v nedelji videli prej ponudbo, povabilo, pravico in prednost za vernega človeka kakor pa zapoved, obveznost, dolžnost in prisilo? Ali ni nedeljska zapoved veliko prispevala k temu, da je Gospodov dan izgubil svoj pravi pomen in da so kristjani tudi vedno bolj odklanjali cerkveno zapoved? Ali ne bi zato morda kazalo, da katoliška Cerkev odstopi od svoje zapovedi in ne govori o nedeljski dolžnosti, ki kristjane veže pod grehom, in bi

namesto tega raje govorila o nedeljski pravici kristjanov in smisel Gospodovega dneva prikazovala v novi luči ter privlačnejši obliki?

To vprašanje je mogoče obravnavati pod različnimi vidiki in o njem danes mnogo razpravljajo. Gotovo moramo priznati, da je preveč »kazensko« urejanje ali zgolj legalistično in formalistično pojmovanje nedelje precej prispevalo k temu, da so ljudje vedno bolj odklanjali in zavračali njeno praznovanje ali vsaj postajali vedno bolj ravnodušni. Nujno je potrebna nova teološka, liturgična, duhovna, a tudi antropološka in sociološka poglobitev nedelje. Zgolj formalna zapoved, tudi če je prikazana kot božja zapoved, kaj šele, če gre za cerkveno zapoved, današnjega človeka vedno teže prepriča. Zaradi tega mora nedelja postati spet bolj predmet oznanjevanja in ne samo predmet moralnih zapovedi in prepovedi.

Na drugi strani pa je treba jasno videti in povedati, da današnjemu človeku malo pomaga, če poudarjamo samo prostovoljnost in ponudbo, pravico in edinstveno priložnost za kristjane, da smemo praznovati nedeljo. Ljudje, kakršni smo, potrebujemo tudi trdnega reda in jasnih navodil, če hočemo v življenju uresničevati človeške, npravne in verske vrednote. Tudi sicer v življenju družba z največjo samoumevnostjo postavlja ljudem določene zahteve in terja izpolnitev določenih dolžnosti. Zakaj Cerkev tega ne bi smela narediti tudi glede nedelje? Npravna in človeška resnost prideta tako jasneje do veljave in kristjan dobi učinkovito pomoč za svojo življenjsko usmeritev. Da pri tem ni odločilna črka postave, ampak duh obveznosti, da je treba upoštevati različne okoliščine, v katerih nedeljska zapoved ne veže, vrstni red dolžnosti in notranje smiselne zveze, vse to je več ali manj znano, a vendar je treba vedno znova jasno povedati. Kar je Gospod rekel o soboti: »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2,27), velja tudi o krščanski nedelji. Nedelja more postati praznik za človeka samo, če je ne bremenijo zgolj pravnokazenski predpisi in grožnja z grehom. Kjer pa se kristjan zaveda, da je nedelja stalna, redna in bistvena sestavina njegovega osebnega človeškega ter krščanskega življenja, tam zavest obveznosti ni v nikakršnem nasprotju z nedeljo kot praznikom za človeka.

III. Občestveno-družbena narava nedelje kot praznika za človeka

Kakor evharistično bogoslužje in liturgija sploh, tako ima tudi krščanska nedelja bistveno občestveno naravo, in to že z vidika svojega odrešenjsko-zgodovinskega in eklesiološkega pomena. Kakor je odrešeno božje ljudstvo novo občestvo Cerkve, tako je tudi Gospodov dan in obhajanje njegove velikonočne skrivnosti bistveno stvar občestva. Drugi vatikanski cerkveni zbor je občestveno naravo nedelje spet jasno osvetlil in poudaril: »Cerkev

se najbolj razodeva takrat, kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje istih bogoslužnih opravil, zlasti iste evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja, pod vodstvom škofa, obdanega z zborom duhovnikov in služabnikov oltarja» (B 41). Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo cerkve (prim. Apd 8,1; 14,22.23; 20,17 in na več mestih). Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu in polni gotovosti (prim. 1 Tes 1,5) od Boga poklicano ljudstvo. Oznanjevanje evangelija zbira vernike v teh občestvih in v njih se obhaja skrivnost Gospodove večerje, da se po Gospodovem mesu in krvi povezuje vsa bratska skupnost v eno telo . . . V teh občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkropljeno, je navzoč Kristus, čigar moč povzroča, da je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska« (C 26).

Ker je praznovanje nedelje bistveno občestvene narave, je Gospodov dan prišel v krizo posebno tam, kjer ni bilo več doživete občestvenosti pri nedeljski maši. Zato pa tudi danes, kjer ponovno odkrivamo in poživljamo občestvo v evharističnem slavju in upoštevamo tiste prvine, ki pospešujejo občestvo in aktivno sodelovanje, tudi nedelja spet dobiva svoj pomen. To se kaže tudi v prizadevanju, da bi obhajali evharistično bogoslužje in nedeljo v majhnih občestvih in skupinah. Kjer se posreči, da se z obhajanjem evharistije vsa župnija oblikuje v pristno človeško in krščansko občestvo, dobi tudi nedelja drugačen smisel in vrednost v življenju. Marsikje v ta namen cerkveno liturgično slavje dopolnjujejo z dodatnimi občestvenimi oblikami ali pa ga celo nadomeščajo s paraliturgičnimi in svobodnimi človeškimi in družabnimi prireditvami. Ta plat nedelje ima svoj velik pomen prav v današnjem času, ko človeka ogrožajo samota, pomanjkanje stikov z drugimi in osamljenost. Tu se nudi resnična možnost, da naredimo iz nedelje praznik za človeka.

Najpomembnejše občestvo, ki naj bi doživelo in izkusilo nedeljo v njenem občestvenem smislu, je družina. Nedelja bi morala biti izrazit družinski praznik. To velja za krščansko družino že v tem smislu, da se družinski člani, kolikor le mogoče, skupno udeležijo evharističnega bogoslužja. Tudi v cerkvi naj bi ostali skupaj, čeprav danes to marsikje še ovirajo stare navade, ki zahtevajo v cerkvi ločitev mož, žena in otrok. Nadalje naj bi nedelja zbrala družinske člane, jim dala časa drug za drugega in omogočala poglobljanje družinskega občestva. Razume se, naj bi se družina prav v nedeljo odprla tudi za večje občestvo sorodnikov, prijateljev in znancev. Ohranjanje nedelje in družinski čut sta med seboj tesno povezana. Škofovska sinoda jeseni 1980 o krščanski družini v današnjem svetu je ponovno naglasila pomen nedelje za družino ter za njeno človeško obogatitev in

poglobitev. V družini more postati nedelja v zelo globokem smislu praznik za človeka.

Drugi vidik občestveno-družbene narave nedelje je javni nedeljski počitek, ki je danes, vsaj kar zadeva splošno prepoved dela, zagotovljen tudi z državno zakonodajo. Če ne bi bilo tako, tudi verske občestvene narave ne bi mogli tako močno doživljati. Vendar je danes tudi veliko javnih prireditve, ki motijo ali ogrožajo nedeljski počitek, pa naj gre za razne športne prireditve, za masovni turizem ali zelo razširjeno nedeljsko delo. Zlasti kristjani bi se morali boriti zoper takšno motenje nedelje, in to ne le zaradi verske narave nedelje, ampak tudi zaradi človeka. Da se ne da izogniti vsem motnjam in vsemu nepotrebному nedeljskemu delu, kaže, kako današnji življenjski ritem in pridobitniška miselnost ogrožata človeka.

Javna narava nedelje je v marsikaterem pogledu preizkusni kamen in barometer za druge vrednote. Po številu udeležencev pri evharističnem bogoslužju moremo vsaj v določenem smislu sklepati na vernost ljudi in njihovo povezanost s Cerkvijo. Iz nedeljskega počitka in opuščanja težkih del si moremo ustvariti neko sliko tako o krščanskem mišljenju kakor o človeški in občestveni razsežnosti nedelje. Oblikovanje nedelje v družini in, posebno na deželi, tudi v javnosti je v neki meri izraz srčne kulture in človeškega čuta ljudi. Nedelja kot Gospodov dan in kot človekov dan počitka kaže na smisel in sprejemljivost ljudi za različne življenjsko pomembne vrednote. Z eno besedo: v pojmovanju in praznovanju nedelje moremo videti merilo žive krščanske vere, pristnega čuta za skupnost, prave krščanske ljubezni do bližnjega, prepričljive človečnosti, nepopačene srčne kulture in zavestne želje po lepšem in srečnejšem življenju, vedno pod vidikom: nedelja — praznik za človeka.

Povzetek: Alojzij Sušter, Nedelja — praznik za človeka

Članek prinaša nekoliko skrajšan in predelan prevod predavanja na katoliškem shodu v Gradcu 27. junija 1981. Katoliški shod je imel geslo: Ein Fest der Brüderlichkeit — praznik bratstva, predavanje pa: Sonntag — ein Fest für den Menschen — Nedelja — praznik za človeka.

Od obširne literature so mi bile na voljo poleg koncilskih dokumentov in dokumentov sinode v Nemčiji in Švici posebne številke, ki so jih vprašanju nedelje posvetile revije Concilium (1981/2), Diakonia (1979/1), Entschluss (1979/1), Theologie und Glaube (1978/1) ter knjige: H. Huber, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Salzburg 1957; H. Küng, Gottesdienst — warum? Einsiedeln 1976; G. Troxler, Das Kirchengesamt der Sonntagsmessenpflicht als moral-theologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. Freiburg i. Ü. 1971. Švicarska škofovska konferenca je v jeseni 1981 izdala obširno pastirsko pismo Unser Sonntag. Proti koncu leta 1982 pa je izšla v Zürichu knjiga Sonntag — der Kirche liebstes Sorgenkind. Analysen — Deutungen — Impulse (168 str.). Izdali so jo profesorji Teološke visoke šole v Churu ob 175-letnici bogoslovnega semenišča v Churu. Na str. 78—80 je navedeno tudi precej novejša literature o nedelji pod različnimi vidiki.

Summary: Alojzij Šuštar, Sunday — Holiday for the People

The article is a slightly modified translation of a paper that was read by the Author at the Catholic Meeting in Graz from 27th to 29th June 1981. After the introductory remarks on the significance of the title, the Sunday as a holiday for the people is treated from the theological and liturgical aspect (Part 1), from the anthropological and personal aspect (Part 2) and from the community and social aspect (Part 3).

»Značilnost Doddovega orisa Jezusa Kristusa je, da govori predvsem z evangelijskimi besedami. Upošteva skromne zgodovinske podatke zunaj evangelijev, ne uporablja pa skoraj nobene literature. Zdi se, da se je hotel zavestno ograditi od različnih interpretacij, da bi s svojo močjo pričalo evangelijsko poročilo. Različne podatke štirih evangelijev strne v prepričljivo celoto, razna nesoglasja ga ne motijo. Pri tem pa kaže temeljito poznavanje sodobne biblične znanosti. Včasih nakaže izvirno razlago nekaterih evangelijskih dogodkov, npr. poročila o čudežnem nasičenju množice v puščavi. Iz dokumentov vere, pisanih v luči Kristusovega vstajenja, skuša izluščiti zgodovino, vendar brez nasilne demitologizacije. Glede tega je značilno avtorjevo stališče do Jezusovih čudežev; postavlja jih v okvir Kristusovega lika, nakazuje možnost naravne razlage nekaterih čudežnih dejstev, vendar ne daje dokončne teološke interpretacije, pusti možnost skrivnosti, ki presega naše razumsko dojetje.«

Dr. F. Perko, Iz Spremnje besede
k **Začetniku krščanstva**

Na teološki fakulteti v Ljubljani je še na voljo pomembo delo o Jezusu Kristusu

ZAČETEK KRŠČANSTVA

Napisal ga je priznani biblicist Charles Harold Dodd.

Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih

Vnebohod¹ spada med najstarejše krščanske praznike. Do 4. stol. so ga praznovali skupaj z binkoštimi, petdeseti dan po veliki noči, kasneje pa samostojno, štirideseti dan po veliki noči. Od začetka 9. stol. dalje so bili v navadi pred vnebohodom t. i. »prošnji obhodi«, ki so trajali cel teden, v stoletjih so se nato počasi skrčili na zadnje tri dni pred praznikom. »Prošnji teden« se je imenoval tudi »križev teden« zaradi križev, ki so jih nosili kmetje med obhodi po poljih, da bi si zagotovili dobro letino.² Križev teden je vplival na poimenovanje vnebohoda v nekaterih slovanskih jezikih npr. v polabščini in v nekaterih slovenskih narečjih, medtem ko so na drugem slovenskem ozemlju in v drugih evropskih jezikih prevladali neposredni in posredni kalki po grškem in latinskem vzoru.

Cerkvena slovanščina je uvedla za praznik vnebohoda kalk po grškem uradnem nazivu *análepsis (toû Kyriou)* (Act. apost. I,2) *vъznesenije*, ki se je razširil med pravoslavnimi Slovani. Vendar je obstajal v grščini poleg izraza *análepsis toû Kyriou* »vnebohod Gospodov« tudi izraz *análepsis toû Soteros* »vnebohod Odrešenika«, iz katerega se je razvil drug cerkvenoslovanski kalk *праздникъ спаса възнесенія*, v rabi na jugu pri pravoslavnih Slovanih.

Latinski prevod gr. *análepsis* oz. glagolske oblike *anelémfthe* se v Apostolskih delih (I. c.) glasi *Assumptio* oz. *assumptus est*. Vendar se v cerkveni latinščini izraz *Assumptio* ni zakoreninil, izpodrinil ga je kalk po grškem izrazu *lambánein eis tôn ouranòn* (= *ascendere in coelum*).

¹ Članek je majhen del obširne raziskave o imenih krščanskih praznikov v slovanskih jezikih. S to problematiko se je avtorica ukvarjala nekaj let in zbirala gradivo po raznih knjižnicah v Ljubljani, Trstu, Padovi in Rimu (na Pontificio Collegio Orientale). Ob tej priložnosti se želi avtorica zahvaliti za pomoč, ki je bila deležna na Teološki fakulteti v Ljubljani, predvsem pa knjižničarju g. prof. dr. Marjanu Smoliku zaradi dragocenih nasvetov na področju katoliške in pravoslavne liturgike.

² Vse te slovesne obhode je Cerkev uvedla zato, da bi prekrila poganski praznik *Robigalia* in procesije, ki so jih prirejali *Fratres Arvales* meseca maja. (Glej F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 247—248.)

Tako se je v cerkveni latinščini razvil izraz *Ascensa*, ob katerem se je začel pojavljati od 10. stol. dalje tudi *Ascensio,-onis*. Dediščina teh dveh sinonimov je razvidna v romanskih jezikih, in sicer v velikem delu severne Italije in deloma tudi v srednji Italiji so se udomačila imena pod vplivom lat. *Ascensa* (npr. ben. *Sensa*, furl. *Sènsa*, tosk. *Ascensa*). Drugod po Italiji, na Portugalskem, v Španiji in Franciji so se pa razširila imena pod vplivom lat. *Ascensio,-onis* (npr. it. *Ascensione*, port. *Ascensão*, šp. *Ascensión* in fr. *Ascension*). Tudi germanski jeziki uporabljajo za označevanje vnebohoda kalke iz latinščine, tako npr. nemščina z izrazom (*Christi Himmelfahrt*).³

Slovanske nazive za praznik vnebohoda bi lahko prikazali takole:

1) kalki po gr. *análepsis toû Kyríou*:

a) neposredni:

csl. *vъznesenije* (Mikl. Lex. 92,⁴ Ostr. [*sine loco*]; Sl. j. stsl⁵ I 289, Ostr. 44a 13 ss., 207a 15)

b) posredni, prek cerkvene slovanščine:

hr. *vaznesénie*

s. *vaznesénie* Jur. 1200)⁶

mak. *vozneseenie* (RMJ I,76)⁷

bolg. *vъznesènie* (RSBE I,157)⁸

r. *vozneseénie* (SSRLJ 2,584)⁹

ukr. *vozneseinnja* (Kal. sv., 6)¹⁰

br. *uznasènne* (Bel. prav. kal., 20)¹¹

2) kalki so gr. *análepsis toû Sotêros*:

a) neposredni:

csl. *съпасъ*, Supr. 276, 322, 284, 386 (Mikl. Lex., 943)

³ Za grške in latinske izraze gl. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis* (I—II), Oeniponte (Innsbruck) 1896/1897, II, 366—367, za romanske izraze pa C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963, 247.

⁴ Mikl. Lex. = F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862—1865.

⁵ Sl. j. stsl. = Slovník jazyka staroslověnského (Lexicon linguae palaeoslovenicae), red. J. Kurz, Praha 1958 —.

⁶ Jur. = J. Jurančič, *Srbskohrvatsko-slovenski slovar*, Ljubljana 1972.

⁷ RMJ = Rečnik na makedonskiot jazik I—III. Skopje 1961—1966.

⁸ RSBE = Rečnik na съвременниja български книžoven ezik (I—III) BAN. Sofija 1955—1959.

⁹ SSRLJ = Slovar sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka, Moskva-Leningrad I—XVII) (1950—1965).

¹⁰ Kal. sv. = Kalendar svitla na božyj 1979 rik. Toronto—Kanada 1979.

¹¹ Bel. prav. kal. = Belaruskí pravasaunja kaljandar na 1968 god. Vydany Autakelalij Belaruskaj Carkvy, New York 1967.

- b) posredni, prek cerkvene slovanščine:
 hr. *spàsovo*
 s. *spàsovdan*
 s. *spàsovo*
 s. *spàsovdan* (Jur., 1032)
 mak. *spasovden* (RMJ III, 286)
 bolg. *spàsovden* (RSBE III,267)
- 3) neposredni kalki po lat. *Ascensio Domini*:
 sl. *vnébohòd in vnebohòd* (SP, 948)¹²
 č. *nanebovstúpení Páně* (Př. sl. III,150)¹³
 sls. *nanebevstúpenie Pána* (SSJ II,258)¹⁴
 p. *wniebostapienie Pańskie* (SJP IX,1188)¹⁴
 gl. *do-njebjes-stupjenje* (Rězak, 479)¹⁶
 dl. *Kristusowe stup'eńe do ńebja* (Muka II552)¹⁷
- 4) »(praznik) križa«, »križ«, »križni četrték«:
 sl. *križevo*
križi
križni četrték (Kuret II,10)¹⁸
 pol. *krauce* (Polański, 83¹⁹; Olesch, 16²⁰)
- 5) izposojenke iz n. *Auffahrt*:
 sl. dial. *afrtén* (Kuret II,10)
- 6) izposojenke iz furl. *Sènsè*:
 sl. dial. *Sensa* (Merkù)²¹
- 7) »veliko telovo«
 sl. dial. *veliko telovo* (Kuret II,10)

¹² SP = Slovenski pravopis (SAZU), Ljubljana 1962.

¹³ Př. sl. = Příruční slovník jazyka českého, Praha I—VIII (1935—1957).

¹⁴ SSJ = Slovník slovenského jazyka, r. Š. Peciar (I—VI) Bratislava 1959—1968.

¹⁵ SJP = Słownik języka polskiego, red. W. Doroszewski (PAN) I—XI, Warszawa 1958—1969.

¹⁶ Rězak = Dr. Rězak, Deutsch-wendisches encyklopädisches Wörterbuch der oberlausitzer Sprache, Bautzen 1920.

¹⁷ Muka = E. Muka, słownik dolnosërbskeje rěcy a jeje nařecow I—III, Petrograd—Praha 1911—1928.

¹⁸ Kuret = N. Kuret, Praznično leto Slovencev I—IV. Celje 1965—1970.

¹⁹ Polański = K. Polański—J. A. Sehnert, Polabian-English Dictionary, Paris 1967.

²⁰ Olesch = R. Olesch, Die christliche Terminologie im Drävänopolabischen, ZfSl 39 (1976) (p. 10—31).

²¹ Merkù = P. Merkù, Rokopisno gradivo za Zgodovinsko-dialektološko-etnološki slovar terskega narečja.

Že iz tega kratkega prikaza je razvidno, da so se v slovanskih jezikih uveljavili predvsem kalki iz grščine pri pravoslavcih in iz latinščine pri katoličanih. Na celotnem slovanskem pravoslavnem ozemlju se je razširil prek cerkvenoslovanskega *vznesenije* kalk po gr. *análepsis*, kalk po gr. *análepsis tou Sotêros* se je pa razširil prek cerkvenoslovanskega *σβαςъ* le pri pravoslavni Slovanih na jugu. Pri katoličanih so se uveljavili predvsem kalki po lat. *Ascensio Domini (in coelum)*. Ljudskih izrazov je pri katoličanih bolj malo in še ti se omejujejo le na slovensko in polabsko ozemlje. V slovenščini so se uveljavili predvsem narečno, tako srečujemo recimo izposojenko iz n. *Auffahrt afzten* predvsem v nekaterih trgih na Gorenjskem, pa tudi splošno po Dolenjskem (Žužemberk, Raka), izposojenko iz furl. *Sêns* v Terski dolini in precej svojevrsten izraz *veliko telovo* v nekaterih krajih v Prekmurju. Slednji izraz bi bil gotovo primernejši za označevanje praznika sv. Rešnjega telesa kakor pa vnebohoda.

Kot je razvidno iz navedenega seznama, je v nekaterih redkih primerih praznik vnebohoda dobil ime po t. i. »prošnjih dneh« ali, bolje rečeno, po križu, ki so ga nosili v prošnjih procesijah. Tako lahko razložimo polabski *krauce* in slovenske narečne izraze: *križevo* na vzhodnem Štajerskem (Slovenske gorice), *križi* v Beli Krajini, *križni četrtek* na Krasu. Če za pol. *krauce* ni nikakršnega dvoma, da izhaja iz srvn. *kruze*, etimologija sl. *križ* ni povsem jasna.

Miklošičevi domnevi (SEW, 141), da izhaja slov. *križb* (izraz zasledimo tudi v hr. *križ*, v p. *krzyż*, v č. *kříž*, v slš. *kříž*, v gl. *kříž*, v dl. *kšíž*) iz lat. *cruce (m)* prek stvn. *chruzi* nasprotuje dandanes večina jezikoslovcev. Stvn. z ne pojasnjuje namreč slov. ž. Nekateri jezikoslovci (Skok II²², 202; Sławski II 256²³; Kiparsky 114²⁴ in drugi) mislijo na romansko posredovanje *cruce* > **crože*, vendar ni do danes še nihče navedel romanske oblike, ki bi popolnoma opravičila prehod s slov. **kryžb* > *križb*. Kiparsky (I. c.) navaja istro-romanski *krūžę* (AIS, k. 790, t. 398), vendar po Skokovem mnenju (I. c.) istroromanščina ne more biti izhodišče za tovrsten slovenski izraz, temveč bi bilo treba v tem primeru predpostavljati za izhodiščno področje oglejski patriarhat, najpomembnejše središče za pokristjanjevanje Slovencev in Hrvatov.

Kar se tiče prehoda **crože* > **kryžb* > **križb* Skok (I. c.) in Sławski (I. c.) citirata analogno *Rōma* > **Rymъ* > **Rimъ*. Vendar je treba omeniti, da pozna češčina obliki *kříž* in *Řím*, kar dokazuje, da sta izraza prodrla na Moravsko z južnoslovanskega ozemlja po 10. stol., ko je bil že

²² Skok = P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. I—IV, Zagreb 1971—1974.

²³ Sławski = F. Sławski, Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków 1952—.

²⁴ Kiparsky = V. Kiparsky, Die gemeinslavischen Lehnwörter aus dem Germanischen, Helsinki 1934.

zaključen prehod $y > i$. Vendar, četudi bi to veljalo za besedo *kříž* — pripomniti je namreč treba, da se v najstarejših cerkvenoslovanskih spomenikih pojavlja za ta pojem izraz *krъstъ* > stvn. *krist* —, je kljub temu čudno, da je ime Rim prodrlo tako pozno na Moravsko (gl. Shevelov, A prehistory of Slavic, 384). Omeniti je treba tudi zanimivo Oštirjevo domnevo (Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju I,98), ki predpostavlja za slov. *križъ* traško-ilirsko posredovanje < **krei-/ig-*.

Etimološka problematika besede *križ* ostaja vsekakor odprta.

Kar se tiče kronološke razporeditve slovanskih izrazov za praznik vnebohoda, lahko rečemo, da nam točnejše podatke nudijo tisti izrazi, ki so zabeleženi v cerkvenoslovanskih tekstih. Tako npr. izraz *vъznesenije* v Ostromirovem evangeliju lahko postavljamo v drugo polovico 11. stol. Za ostale izraze lahko vzpostavimo le relativne kronologije. O besedi *Sensa* lahko trdimo, da je pozna izposojenka iz furlanščine. Za sl. *križi*, *križevo* in podobno pa kljub etimološkim težavam lahko domnevamo, da gre za zgodnjo izposojenko, ki jo lahko postavljamo v zgodnje obdobje pokristjanjevanja Slovencev, ker je bil namreč križ eden izmed osnovnih pojmov nove vere.

Čeprav je praznik sv. Rešnjega telesa eden izmed najslovesnejših cerkvenih praznikov, so si imena za ta praznik pri posameznih narodih precej podobna, mogoče zaradi tega, ker ga je Cerkev uvedla precej pozno, v drugi polovici 13. stol., in sicer l. 1264 pod papežem Urbanom IV. Zaradi tega ne poznajo praznika sv. Rešnjega telesa niti pravoslavci, ker je bil uveden po cerkvenem razkolu, niti protestantje, ker je posvečen sv. Evharistiji.

V cerkveni latinščini je najstarejši uradni naziv za ta praznik *Festum* (ali *festivitas*) *sanctissimi Sacramenti* iz pol. 14. stol. Toda hkrati se je razvil tudi drug naziv: *Festum corporis Christi* ali v poenostavljeni obliki *Corpus Christi* ali tudi *Corpus Domini*. Romanski jeziki so za ta praznik uvedli kar latinsko ime, to pa je z jezikovnega stališča tudi edina omembe vredna značilnost. Tako srečujemo v Italiji že v začetku 16. stol. obliko *Corpus Domini*, v katalonščini *el Corpus*, v sardinskem dialektu pa prevod *Corpus de Cristos*.²⁵

Večina slovanskih jezikov prevaja latinski izraz *Corpus Domini* z neposrednim kalkom iz latinščine. Opažamo pa tudi nekatere izraze v pomenu »(praznik) Evharistije« in nekatere zanimive narečne izraze.

Slovanske nazive za praznik sv. Rešnjega telesa bi lahko prikazali takole:

²⁵ Gl. C. Tagliavini, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963, 254.

- 1) neposredni kalki iz lat. *Corpus Domini*:
sl. sv. *Rěšnje telo* (Kuret II, 57; Plet. II, 661)
č. *Boží Telo* (Př. sl. I, 180)
slš. *Božie Telo* (SSJ IV, 505)
p. *Bože Ciało* (SJP I, 948)
gl. *Bože Celo* (Schuster-Šewc II, 136)²⁶
- 2) neposredni kalki iz lat. (*Festum*) *Corporis Domini*:
sl. *télovo* (Kuret II, 57; Plet. II, 661)
hr. *tiželovo* (Jur., 1113)
- 3) »božji dan«
hr. *Bòžji dān* (Ak. rj. I, 572²⁷; Tagliavini, 256)
- 4) »(praznik) Evharistije«
hr. *brašánčevo* (Ak. rj. I, 593; Jur., 69)
gl. *brošma*
dl. *brošma* (dial. *brošna*) (Schneeveis FVS, 142)²⁸
- 5) »Presveta Evharistija«
ukr. *Presvjáta Evharistíja* (Kal. sv., 9)
- 6) »deveti (četrtrek po veliki noči)«
br. *dzevjátnik* (TSBM II, 165²⁹)
- 7) »(slovesna) procesija«
sl. dial. *prárganje* (Kuret II, 57; Striedter-Temps, 200³⁰)
sl. dial. *obnášanje* (Kuret II, 57; Plet. I, 737)

Zelo izvirna so imena, navedena pod 4): hr. *brašánčevo*, gl. *brošma*, dl. *brošma* (dial. *brošna*), metaforični izrazi za presv. Evharistijo, ki se povezujejo s praslovanskim in splošno slovanskim samostalnikom **boršьno* (pr. stcsl. *brašьno* »hrana«, r. *bórošno*, ukr. *borošńó*, sbhr. *brášno*, mak. *brašno*, bolg. *brášno*). Beseda je negotovega porekla. Sorodna se zdi stnord. *barr*, stangl. *bere* »ječmen«, lat. *farina* »moka«, če predpostavljamo ie. **bhares-*

²⁶ Schuster-Šewc = H. Schuster-Šewc, Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache I—IX—, Bautzen 1978—.

²⁷ Ak. rj. = Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Ed. JAZU. Zagreb 1880—1975.

²⁸ Schneeweis FVS = E. Schneeweis, Feste und Volksbräuche der Sorben, Berlin 1953.

²⁹ TSBM = Tlumačal'ny slounik belaruskaj movy, red. K. Krapiva, I—IV—, Minsk 1977—.

³⁰ Striedter-Temps = H. Striedter-Temps, Deutsche Lehnwörter im Slovenischen. Berlin 1963.

»štrleti« (pr. Bezljaj I, 38³¹; Berneker I, 74³²; Trautmann, 27³³; Walde-Hofmann I, 272³⁴).

Zelo zanimivi so tudi slovenski narečni izrazi *pránganje* (7), ki je značilen za Koroško, in *obnášanje* (7) za Vipavsko dolino. Oba označujeta slavnostno procesijo ob prazniku sv. Rešnjega telesa. *Pránganje* je namreč izposojenka iz n. *prangen* »udeležiti se razkošne procesije«. Med drugim zasledimo v vzhodnobavarskem narečju tudi izraz *Prangtag* v pomenu »sv. Rešnje telo« (Brockhaus 15, 91)³⁵.

Izraz *obnášanje* pa ponazoruje slavnostni obhod, ko monštranco vzamejo iz tabernaklja in jo v sprevodu nosijo po mestu oz. na podeželju tudi med polja in travnike.

Morda se zdi na prvi pogled čudno, vendar so pod 5) in 6) navedeni ukrajinski in beloruski izrazi, izrazi narodov, ki so pretežno pravoslavni in bi torej ne smeli obhajati tega praznika. Vendar ne pozabimo, da so Ukrajinci in Belorusi deloma tudi katoličani vzhodnega obreda in da so pod vplivom katoliškega okolja prevzeli praznik sv. Rešnjega telesa. Medtem ko Ukrajinci uporabljajo za omenjeni praznik izposojenko iz gr. *euharistía*, Belorusi uporabljajo zanimiv izraz, izveden iz vrstilnega števnikar **devetŕ* : *dzevjátnik*. Tagliavini (531 in 256) navaja vzporedno litavsko obliko *deviñtines*, ki je zabeležena v Litauisch-deutsches Wörterbuch (I, 119) Niedermanna in Senn-Salysa. Vendar Tagliaviniju litavski izraz z etimološkega vidika ni povsem jasen, ker pride praznik sv. Rešnjega telesa na enajsti in ne na deveti dan po binkoštih.

Beloruski oz. litavski izraz pa lahko razložimo drugače. O Konstantin Maskalik z beloruskega oddelka vatikanskega radia, ki me je prvi seznanil z beloruskim izrazom *dzevjátnik*, me je opozoril, da se v beloruščini praznik imenuje tako, ker pride na deveti četrtek po veliki noči. Verjetno je lit. *deviñtines* kot tudi nekateri drugi religiozni izrazi (npr. *velýkos* »velika noč«) izposojenka iz beloruščine.

Povzetek: Fedora Ferluga-Petronio, Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih.

Izrazi za praznik vnebohoda so v slovanskih jezikih pri pravoslavcih večinoma kalki po gr. *Análepsis*, na jugu tudi po gr. (*Analepsis*) *toû Sotéros*, pri katoličanih pa

³¹ Bezljaj = F. Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika I (A—J)—, Ljubljana 1976.

³² Berneker = E. Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch I—II (Mor—), Heidelberg 1908—1913.

³³ Trautmann = Trautmann, Baltisch-slavisches Wörterbuch, Göttingen 1923.

³⁴ Walde-Hofmann = A. Walde-J. B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1938.

³⁵ Brockhaus = Brockhaus Enzyklopädie (1—4), Wiesbaden (1966—1976).

kalki po lat. *Ascensio*. Ljudski izrazi se omejujejo pri katoličanih le na slovensko in polabsko ozemlje.

Praznik sv. Rešnjega telesa poznajo pri Slovanih katoličani, ker je bil uveden v drugi pol. 13. stol., po cerkvenem razkolu. Vendar ga izjemoma poznajo tudi Ukrajinci in Belorusi vzhodnega obreda, ki so ga prevzeli od katoliškega okolja. Razen redkih izjem in nekaterih izvirnih narečnih izrazov so imena za ta praznik v slovanskih jezikih večinoma neposredni kalki po latinskem uradnem nazivu *Corpus Domini*.

Summary: Fedora Ferluga-Petronio, Ascension Day and Corpus Christi Day in Slavic Languages

The expressions for Ascension Day in Slavic languages are mostly calques of the Gr. *Análēpsis*, in the Southern Slavic languages also of Gr. (*Analepsis*) *toû Sotēros* with the Orthodox and calques of the Lat. *Ascensio* with the Catholics. Popular names of this feast with the Catholics can only be found in the Slovene and Polabian territory.

Corpus Christi Day is only known to Catholic Slavs as this feast was introduced in the second half of the 13th century, i. e. after the Schism. Exceptionally, also Ukrainians and Belorussians of the eastern rite are acquainted with this feast, they have taken it over from their Catholic surroundings. But for rare exceptions and some original dialectal expressions, the names of this feast in Slavic languages are mostly direct calques of the official Latin designation *Corpus domini*.

Mir — poroštvo prihodnosti

Človek je že od nekdaj razpet med mir in nemir — sam v sebi, v svoji najbližji okolici, v svetu. Hrepenel je, hrepeni in bo hrepenel po miru, hkrati pa soustvarja nemir. Človek, skrivnostno usklajeni vrhunec stvarstva in nemirni uničevalec reda ter blagodejnega sožitja sorodstvene, krajevne, narodne, verske in vsečloveške skupnosti.

Kot da se v posameznem človeku in v manjših ali večjih skupnostih ob navzočnosti vsega dobrega že od pradavnine nenehoma utelešuje tudi zlo, ki razdvaja, podpihuje, rojeva sovraštvo, kolje, ruši, prinaša žalost in trpljenje ter vodi v dokončno izničenje.

Zgodovina človeštva je tudi zgodovina medčloveških bojev, mnogih majhnih ali velikih in celo svetovnih vojn. Posebno nekatera stoletja so vsa prepojena s krvjo. Med njimi ima naše »razsvetljeno« 20. stoletje s svojima dvema grozotnima svetovnima vojnama, koncentracijskimi taborišči, vedno novimi spopadi in brezdušnim nasiljem zadnjih let najbrž prvenstvo.

Kakšni so ob vsem tem obeti za prihodnost?

In kaj naj ob vsem tem mislimo, rečemo in storimo mi?

Pripovedi stare zaveze

Starozavezne knjige svetega pisma so polne bridkih pripovedi o sovražtvih, prepirih, zločinih in vojnah med Izraelci, še bolj pa med njimi in drugimi ljudstvi.

Tako je v 4. Mojzesovi knjigi zapisano, kako so Izraelci pri osvajanju Palestine pobijali Madiance: »Šli so v boj zoper Madiance, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu, in pobili vse moške« (4 Mz 31,7.) Na Mojzesovo povelje so Izraelci pobili tudi vse madianske dečke in poročene žene (4 Mz 31,17), vsa njihova mesta in šotorišča pa »pokončali z ognjem« (4 Mz 31,10.)

Peta Mojzesova knjiga daje takšnole navodilo glede vojne: »Ko pojdeš v boj zoper svoje sovražnike in ugledaš konje in bojne vozove in ljudstvo,

številnejše od tebe, se jih ne boji! Kajti s teboj bo Gospod, tvoj Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele« (5 Mz 20,1.)

Vendar govori to navodilo tudi o miru: »Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu ponudi mir! Če ti miroljubno odgovori in ti odpre, ti bodi vse ljudstvo, ki se najde v njem, podvrženo davku in tlaki! Če pa noče s teboj miru skleniti, ampak začne s teboj boj, ga oblegaj! Ko ti ga da v roke Gospod, tvoj Bog, pobij vse moške v njem z ostrim mečem« (5 Mz 20, 10—13.)

Pri nekaterih narodih pa ne smejo celo pustiti »nobenega živega bitja pri življenju«, temveč morajo vse neizprosno uničiti. To pa zato, da ti poganski narodi ne bi naučili Izraelcev »posnemati vseh gnusob, ki so jih delali svojim bogovom« (5 Mz 20,16—18.)

Tako so storili Izraelci, ko so zavzeli mesto Jeriho: »Z zakletvijo so pokončali vse, kar je bilo v mestu, može in žene, mlade in stare, vole, drobnico in osle, z ostrim mečem« (Joz 6,21.)

Podobno je bilo pri zavzetju drugih mest in prebivalcev, kot pripoveduje Jozuetova knjiga, in v bojih z različnimi sovražnimi narodi, kakor poročajo predvsem zgodovinske knjige stare zaveze.

Knjigi Makabejcev sta izrazito vojni knjigi. Z zavzetostjo govorita o bojih junaških Judov. Toda to so bili boji za obrambo vere, božje postave, narodnih šeg in lastnega življenja v svobodi.

Pravzaprav so vsi izraelski boji, ki jih opisujejo starozavezne svetopi-semske knjige, boji za ohranitev judovskega naroda in boji za zvestobo zavezi, ki so jo judovski predniki sklenili z Bogom. Da so lahko Izraelci ostali zvesti svojemu enoboštvu, so morali ostati oddaljeni od poganskih narodov, morali so se pogosto z njimi bojevati. V zvezi s to naravnostjo so bili tudi prepričani, da jih zapoved ljubezni obvezuje ljubiti le svoje bližnje, sorojake in prijatelje, vse sovražnike pa da morajo sovražiti in jih uničevati.

Vendar že tudi iz knjig stare zaveze pogosto diha blagoslov miru. Posebej še ob napovedih prihodnjega mesijanskega kraljestva.

Tako piše prerok Izaija o ljudeh v mesijanskem kraljestvu resnice in miru:

»Prekovali bodo svoje meče v lemeže,
svoje sulice v vinjake.

Ne vzdigne več narod zoper narod meča,
ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2,4.)

To se bo zgodilo, ko bo nad ljudstvi zavladal »knez miru« in ko več »miru ne bo konec« (Iz 9,5—6), saj bo sam Bog z njimi sklenil »zavezo miru« (Ezk 34,25), Mesija »bo uničil bojne loke in bo oznanil narodom mir« (Zah 9,10.)

Kristus in mir

Kristus ni prišel »razvezovat postavo ali preroke«, temveč »dopolnit« (Mt 5,17.)

To dopolnitev predstavlja predvsem Kristusova nova zapoved ljubezni in njegovo razglašanje ter ustvarjanje miru.

Evangelist Luka poroča, kako so že ob Kristusovem rojstvu angeli »Boga hvalili in govorili:

Slava Bogu na višavah

in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji« (Lk 2,13—14.)

V svojem govoru na gori, temeljni postavi nove zaveze in mesijanskega kraljestva, Kristus med drugim naglaša: »Blagor miroljubnim, zakaj ti bodo otroci božji« (Mt 5,9.) Miroljubni (eirenopoioi) pa so le tisti, ki v soglasju z Bogom, ki je Bog miru, resnično tudi delajo za mir.

V skladu s svojimi blagri je Kristus govoril: »Slišali ste, da je bilo rečeno: ‚Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika.‘ Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,43—45.)

Prav ta dejanska ljubezen do sovražnikov, nesebična, brez vsakršnih zahtev, je bistvo tiste nove zapovedi, ki jo je z besedo in zgledom oznanjal Kristus: »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite« (Jn 13,34.)

In prav takšna ljubezen najbolj gotovo ustvarja mir, mir v ožjem in mir v najširšem, svetovnem merilu.

Seveda pa mora ta mir sloneti na resnici in pravici. V prizadevanju zanj je treba upoštevati lestvico vrednot. Več kot zunanji mir je vreden notranji mir. Več kot mir z ljudmi mora Kristusovemu učencu pomeniti mir z Bogom.

Tako je Kristus tudi dejal: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem namreč, da ločim sina od očeta in hčer od matere in snaho od tašče; in človeku bodo sovražniki njegovi domači« (Mt 10,34—36).

Včasih se mora človek odpovedati miru, da ne pogazi svoje vesti in najvišjih etičnih vrednot svojega življenja. To zahteva isti Kristus, ki je rekel apostolu Petru, ko ga je ta pred napadalci začel braniti z mečem: »Spravi meč na njegovo mesto; zakaj vsi, kateri primejo za meč, bodo z mečem končani« (Mt 26,52).

Človek mora vselej poslušati svojo vest. Razpoznavati mora znamenja časov in vse okoliščine, ki je vanje vpleten, ter se kar najbolj modro odločati za tisto, kar ga bo pripeljalo ne do navideznega ali kratkotrajnega,

temveč do resničnega, vsestranskega in neminljivega miru, ki je končno le v Bogu.

Kristus je znanilec in nosilec tega trajnega miru, ki je vsebina njegovega božjega kraljestva. Ko se je prikazal apostolom po svojem vstajenju, jih je pozdravil: »Mir vam bodi« (Lk 24,36.) Svojim učencem je že prej jasno govoril: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; ne kakor daje svet, ga vam jaz dam« (Jn 14,27). Ta Kristusov mir presega zemeljski mir in vse svetne dobrine, čeprav jih na neki način vključuje.

V Kristusu je tista pomirjevalna moč, ki more razdeljene povezovati in oddaljene zблиževati. »Zakaj on je naš mir,« kot lepo piše apostol Pavel, »ki je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovraštvo, podrl, ko je postavo zapovedi v predpisih s svojim telesom odpravil, da bi tako oba v sebi preustvaril v enega, novega človeka ter posredoval mir in da bi oba v enem telesu spraval z Bogom po križu, s tem da je na njem sovraštvo uničil. Tako je prišel in mir oznanil vam, ki ste bili daleč, in mir njim, ki so bili blizu; kajti po njem imamo oboji v enem Duhu dostop k Očetu« (Ef 2,14—18).

Mir, ki ga je oznanjal in delil Kristus, naj bi po njegovem slovesu od tega sveta in prejemu Svetega Duha posredovali apostoli, priče Kristusovega odrešilnega trpljenja in vstajenja, ter njihovi sodelavci vsemu svetu. In to v ustanovi, ki jo je prav zato Kristus priklical v življenje in po svojem Svetem Duhu v njej deluje: v sveti Cerkvi.

Cerkev — nositeljica miru

Cerkev je bolj kot vidna družba odrešitveni proces. Ljudem prinaša odrešenje od greha in smrti ter jih vodi v večni mir. Vse božje ljudstvo, ki Cerkev sestavlja, naj bi bilo že tukaj na zemlji čimbolj popolno deležno tega božjega miru. Ta božji mir naj bi božje ljudstvo tudi samo soustvarjalo.

Prvi kristjani so v svoji živi veri, ljubezni in edinosti (prim. Apd 2, 42—47; 4,32) tako zelo doživljali ta mir, da so bili polni sreče in veselja, pa naj so bili še tako izpostavljeni uboštvu in preganjanju. Ta njihov mir je kot magnet privlačeval množice, da so se z veselim zaupanjem oklepale krščanstva in mu ostale zveste tudi za ceno mučeniške smrti.

S Konstantinom Velikim (milanski edikt leta 313) je krščanstvo doseglo zunanjo svobodo in mir. Cesar je postal celo zaščitnik krščanstva in miru. Vendar je tesna povezanost med Cerkvijo in državo ter njuna medsebojna odvisnost večkrat prinašala tudi napetosti in nemir. Vodstveni krogi Cerkve so bili pogosto zapleteni v različne spore in boje, ki so krhali uspešnost njenega mirovnega poslanstva.

Posebno usodno je odjeknil veliki vzhodni razkol, ki so ga povzročila dolgotrajna nesoglasja med Vzhodom in Zahodom na cerkvenem, kulturnem

in političnem področju. Nekateri zgodovinarji in teologi (npr. pravoslavni Rus Joann Meyendorf, ZDA) so mnenja, da so ta spor dokončno utrdile šele križarske vojne (11.—13. st.) Zahodni krščanski »osvoboditelji« so namreč s svojo nestrpnostjo in nasiljem nad vzhodnimi kristjani mednje sejali nezaupanje in strah ter sovraštvo do katoliškega Zahoda, da poznejša stoletja vse do danes niso mogla zapolniti ločilnih prepadov, čeprav je večkrat, posebno na 2. lyonskem (1274) in ferrarsko-florentinskem (1438—1439) koncilu, prišlo do resnih poskusov za ponovno zedinjenje.

Podobno, vendar v drugačnih okoliščinah, so se prizadevanja cerkvenih in državnih krogov prepletala v času velikega zahodnega razkola v 16. stoletju, ko je bila tudi Cerkev s svojimi ustanovami vključena v fevdalni red in preprosto ljudstvo ni moglo priti do besede, temveč je tudi glede verske pripadnosti prevladalo načelo: »Cuius regio, eius religio«: Kakršne vere je vladar, takšne vere naj bo tudi ljudstvo. Tako so ob številnih zlorabah v vodstvu Cerkve, ki je bila potrebna korenite reforme, tudi politični razdori med narodi in deželnimi knezi vplivali na razcep zahodnega krščanstva in razrast luteranstva, zwinglianizma, kalvinizma, anglikanizma in raznih anabaptističnih (prekrščevalskih) struj. Verske vojne teh časov, polne okrutnosti (kot je poboj kalvinskih hugenotov v šentjernejski noči 23.—24. avgusta 1572), so prava sramota za krščanstvo.

Rimsko Cerkev, ki je sredi 8. stoletja doživela ustanovitev papeške države in kjer so v 9. stoletju začeli razširjati mnenje, naj bo papež tudi vrhovni svetni poglavar Zahoda (tkim. »Konstantinova darovnica« papežu Silvestru), je vse do 19. stoletja (1870) bremenila politična oblast in zavirala njeno bistveno poslanstvo. Šele po neprostovoljni »osvoboditvi« tega bremena je mogla postati v novih razmerah 20. stoletja uspešna pobudnica vesoljnega miru med vsemi narodi in državami.

Najlepše je to poslanstvo izrazil papež Janez XXIII. v svoji okrožnici Mir na zemlji (1963), ki ima pomenljiv podnaslov: O miru med vsemi narodi, utemeljenem v resnici, pravici, ljubezni in prostosti.

Papež med drugim upravičeno naglaša: »Dandanes so med ljudmi zmeraj bolj utrjuje prepričanje, da je treba morebitne spore med narodi reševati z dogovori, ne pa z orožjem. To prepričanje sicer res največkrat izhaja iz strahovite razdiralne sile današnjega vojnega orožja in iz strahu pred nesrečami in groznim razdejanjem, ki bi ga povzročilo tako orožje. V današnji dobi, ki se ponaša z atomsko močjo, je torej nemogoče misliti, da bi bila vojna primerna, da poravnava kršitev pravic« (št. 124—125).

V sklepnem delu svojega razpravljanja in spodbud, ne le katoličanom, temveč »vsem ljudem dobre volje«, pravi papež »Janez Dobri«, ko opisuje Kristusov mir: »Za ta mir torej, ki nam ga je prinesel božji Odrešenik, prosimo njega z gorečimi molitvami. Naj prežene iz človeških src vse, karkoli bi utegnilo ogrožati mir, in naj vse naredi za priče resnice, pravice

in bratovske ljubezni. Poleg tega naj s svojo lučjo razsvetli pamet tistim, ki vodijo usodo svojih narodov, da hkrati z odličnimi dobrotami zagotovijo svojim občanom tudi najlepši dar miru. Naj slednjič Kristus vname srca vsem ljudem in jim dá, da poderejo ovire, ki ločijo ljudi ene od drugih, da utrdijo vezi medsebojne ljubezni, da se med seboj spoznajo in da odpustijo tistim, ki so jim storili krivico. Tako naj se po njegovi volji in navdihu vsi narodi na zemlji po bratovsko združijo in naj tako cvete in vlada tako silno zaželeni mir« (št. 169).

Papež Janez XXIII. je skušal uresničiti najprej mir med krščanskimi Cerkvami, ko je na široko odprl vrata ekumenskemu gibanju in tudi iz pomiritvenih razlogov sklical 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor (1962—1965). Prav ta vesoljni zbor je v soočenju s problemi sodobnega sveta vse kristjane in vse človeštvo pozval k bratstvu, edinosti, ljubezni in miru na temeljih resnice, pravice in svobode. Vsi dokumenti so napisani v duhu medsebojnega razumevanja in spoštovanja ter vabijo k sodelovanju pri graditvi vsekrščanske in vsečloveške sprave ter vesoljnega miru. Na poseben način je to poudarjeno v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer ima eno izmed poglavij naslov: Skrb za mir in podpiranje združevanja narodov.

Tako je v tem poglavju med drugim zapisano: »Cerkveni zbor zato opozarja na prvi, vzvišeni pomen miru, obsoja strahoto vojne in želi kar najbolj živo pozvati kristjane, naj, oprti na pomoč Kristusa, začetnika miru, sodelujejo z vsemi ljudmi, da bi se med njimi utrdil mir v pravičnosti in ljubezni ter da bi zaživele mirovne ustanove« (CS 77,2).

Ko dokument odklanja tekmo v oboroževanju, nedvoumno pribija: »Tekma v oboroževanju je neizmerna nesreča za človeštvo in žali reveže do neznosnosti. Če se bo nadaljevala, se je močno bati, da bo prej ali slej povzročila vse tisto strašno gorje, ki zanj že pripravlja sredstva« (CS 81,3).

In potem z zaupanjem spodbuja: »Jasno je torej, da si moramo na vso moč prizadevati, da bi pripravili čase, ko bo mogoče s soglasjem narodov povsem prepovedati kakršnokoli vojno« (CS 82,1). Pri tem naj bi sodelovali vsi, ne le državni voditelji. Kajti »ves njihov trud za mir je zaman, dokler duh sovražnosti, prezira in nezaupanja, plemensko sovraštvo in zagrizeni svetovni nazorji ljudi razdvajajo in pretvarjajo v nasprotnike. Odtod tolika nujnost prevzgoje duha in preusmeritve javnega mnenja... Če ne bodo ponehala nasprotja in sovraštva, če ne bodo za prihodnost sklenjene zanesljive in častne pogodbe glede svetovnega miru, utegne človeštvo, ki mu že sedaj grozi velika nevarnost, kljub svoji občudovanja vredni znanosti doživeti usodno uro, ko ne bo več uživalo drugega miru kakor grozoten mir smrti« (CS 82,3—4).

Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu daje potem vrsto smernic, kako naj bi se lotili dela in v medsebojnem sodelovanju reševali svet pred uni-

čenjem, posebej še kristjani, ki jih mora k temu delu priganjati živa Kristusova ljubezen. Cerkev naj bi zato pospeševala pogovor med kristjani, pa naj pripadajo h katerikoli skupnosti, med vsemi, ki verujejo v Boga, in med vsemi ljudmi, ter naj bi vse spodbujala k sodelovanju »pri graditvi sveta v pravem miru« (CS 92,5).

Papež Pavel VI., uresničevalec smernic 2. vatikanskega koncila, se je močno zavzemal za mir posebno v svoji okrožnici Razvoj narodov (1967), kakor tudi v številnih govorih in na svojih potovanjih po svetu. Še med koncilom (4. oktobra 1965) je na sedežu Združenih narodov v New Yorku govoril predstavnikom 117 držav in jih spodbujal k delu za trajen mir v svetu. Tudi po diplomatski poti je skušal uskladiti nesoglasja med Cerkvami in državami sveta. Pavel VI. je tudi uvedel »svetovni dan miru«, ki ga obhajamo katoličani vsega sveta od leta 1968 na novoletni dan. Vsako leto ima ta dan svoje geslo in tako prodira mirovna zavest vse bolj v srca vseh verujočih.

Sedanji papež Janez Pavel II., veliki svetovni romar, je za 16. svetovni dan miru (1. januarja 1983) izbral vodilo: »Dialog za mir je nujnost našega časa.« To vodilo dopolnjuje mirovno geslo za leto 1982: »Mir je božji dar, zaupan ljudem.«

Na svojih potovanjih in v pogovorih z voditelji držav papež pogosto poudarja, kako ima mir prvo mesto med vrednotami človeštva in kako si moramo zanj prizadevati vsi. Ob raznih vojnih spopadih in nasiljih se ne boji z vso odločnostjo obsoditi teh vnebovpijočih zločinov zoper človeštvo, čeprav se s tem tudi sam izpostavlja brezvestnim zankam sodobnega terorizma.

Ko je bil papež Janez Pavel II. leta 1979 v Združenih državah Amerike, je govoril 2. oktobra na sedežu Združenih narodov v New Yorku, kjer je bila takrat 34. generalna skupščina te organizacije, in sicer pred predstavniki skoroda vseh držav sveta, podobno kot leta 1965 Pavel VI. Odločno se je zavzel za človekove pravice, za prenehanje oboroževalne tekme in mir.

Tako se danes katoliška Cerkev poleg svojega tihega notranjega sejanja miru tudi na zunaj zelo vidno vključuje v svetovna prizadevanja za mir in po svojih močeh podpira gibanja, ki želijo doseči uresničenje te velike, da, največje želje po sreči hrepenečega človeštva.

Sodobna gibanja za mir

Največja in najpomembnejša sodobna organizacija, ki ima nalogo skrbeti za mir v svetu, je leta 1945, kmalu po koncu druge svetovne vojne, ustanovljena Organizacija združenih narodov. Že leta 1948 (10. decembra) so v okviru te organizacije podpisali splošno izjavo o človekovih pravicah

kot temelju medčloveškega spoštovanja in miru med narodi. Svet pa je kmalu spoznal, kako so še tako zavzeta prizadevanja Združenih narodov večkrat neuspešna. Napetosti med vzhodnim in zahodnim blokom, med različnimi ideologijami ter interesi svetovnih velesil so postale preostre. Celo manjših sporov med posameznimi narodi pogosto ni mogoče utišati brez vojne. Tudi pogumni napori zdaj že kar številne struje »neuvrčenih« (ust. na konferenci v Beogradu leta 1961) ne prinašajo vselej dovolj vidnih sadov.

Tako je razumljivo, da strah pred novo, najstrašnejšo svetovno vojno in izničenjem človeštva vse bolj vznemirja posameznike in skupnosti. Vse več je alarmnih klicev, odpor proti vojni zajema vse širše kroge, prihaja do vedno novih mirovnih pobud, po svetu se rojevajo različna gibanja za mir.

Na velik odmev je naletela evropska konferenca o varnosti in sodelovanju v Helsinkih leta 1975. Predstavniki vseh evropskih držav (razen Albanije) ter Združenih držav Amerike in Kanade so na tej konferenci podpisali sklepno listino o miru in varnosti, medsebojnem prijateljstvu, zaupanju in sodelovanju ter napredku v svobodi. Listina bi lahko postala temelj nove in trdne Evrope, ki za vedno odklanja grozote vojn in sovraštva. Toda že naslednji sestanki (v Beogradu, Madridu) so pokazali, kako daleč smo še od lepih helsinških smernic in kako trda bo pot do resnične varnosti in miru.

Ekumenski svet Cerkev (ust. 1948 v Amsterdamu), ki obsega že nad 300 krščanskih Cerkev in skupnosti ter ima za svoj glavni namen doseči spravo in popolnejšo edinost med kristjani, se v svoji razvejani dejavnosti posveča tudi raznim mirovnim pobudam. S svojih sestankov in zborovanj pogosto pošilja mirovne poslanice voditeljem sprtih držav, k delu za mir pa znova in znova spodbuja vodstva Cerkev in večjih ali manjših krščanskih občestev. Posebej se problema svetovnega miru dotikajo glavna zborovanja (vsakih šest ali sedem let), zlasti nekatera. Takó je na četrtem glavnem zborovanju Ekumenskega sveta Cerkev julija 1968 v Uppsali na Švedskem eden izmed oddelkov razpravljal o vprašanju: Pravica in mir v mednarodnih odnosih. Na petem, glavnem zborovanju novembra in decembra 1975 v Nairobiju (Kenija) so se zborovalci posebej zavezali za mir na Bližnjem vzhodu, za človečanske pravice v Latinski Ameriki in Južni Afriki ter za izpolnjevanje dogovorov na evropski konferenci o varnosti in sodelovanju v Helsinkih (podpisanih 1. avgusta istega leta), zlasti v Sovjetski zvezi. Prav tako je mir vključen tudi v razprave šestega glavnega zborovanja julija in avgusta 1983 v Vancouveru v Kanadi z okvirnim naslovom: Jezus Kristus — življenje sveta. Ekumenski svet Cerkev in katoliška Cerkev, ki s tem svetom sodeluje, čeprav ni članica sveta, se skupno posvečata mirovnim vprašanjem v posebni Komisiji za družbo, razvoj in mir (Sodepax).

Med posameznimi nekatoliškimi Cerkvami si za svetovni mir mnogo prizadeva posebno ruska pravoslavna Cerkev, saj v ta namen sklicuje tudi

razne konference za mir. Tako je bila maja 1982 ob podpori sovjetskih oblasti v Moskvi svetovna konferenca za mir in rešitev pred jedrsko (atomsko) katastrofo. Poleg predstavnikov raznih krščanskih Cerkva (tudi katoliške) so se konference udeležili tudi zastopniki muslimanske, budistične in drugih ver sveta.

V Ameriki in tudi drugod po svetu je mnoge iznenadil nastop škofovske konference Združenih držav Amerike (jesensko zasedanje 1982), ki se odločno zavzema za mir in dejansko ustavitev oboroževanja. Škofje so v svoji temeljni listini spregovoril tako, da je njihov glas vznemirjajoče segel tudi do najvišjih odgovornih politikov.

Sicer pa po svetu že nekaj časa deluje vrsta bolj ali manj neodvisnih mednarodnih organizacij, ki imajo za svoj glavni namen delo za mir: Mednarodni urad za mir, Mednarodna mobilizacija za obstanek (Zahod), Svetovni svet za mir (Vzhod), Mednarodna konferenca za razorožitev in mir (Neuvrščeni) itd. Te mirovne organizacije so povezane z različnimi ustanovami za mir pri posameznih narodih (kot je npr. Jugoslovanska liga za mir, neodvisnost in enakopravnost narodov).

Morda je med vsemi sodobnimi gibanji za mir najbolj nenavadno in obenem najbolj spodbudno gibanje, ki se zadnji čas skoroda hkrati v različnih deželah sveta poraja med mladino. Mladi kar ne morejo razumeti nesmisla vojne in se ji hočejo zato z vso sebi lastno odkritostjo in odločnostjo upreti. »Nikdar več vojne« — to zanje ni le lepa želja in svarilo, temveč trden sklep, ki se ga hočejo držati in mu priboriti veljavo. Zato prirejajo mirovne pohode (celo v Moskvi), protestna zborovanja, svojevrstne mirovne prireditve, ustanavljajo svoja društva, stranke itd.

Prispevek posebne vrste daje sodobnemu mladinskemu gibanju za mir shajanje mladih kristjanov (pa tudi drugih) iz vseh dežel sveta v ekumenskem samostanu Taizé v Franciji in njihovo uresničevanje medsebojnega prijateljstva (koncil mladih, odprt 1974).

Zdi se, da postaja prav glas mladih močnejši in tudi učinkovitejši, kot je glas bolj togih uradnih organizacij za mir, čeprav je prizadevanje enih in drugih, kakor tudi mnogih posameznikov nadvse pomembno za uveljavitev in rast miru v človeški družbi danes in v prihodnosti.

Sklep

Kakšen naj bo ob vsem tem razmišljanju naš sklep?

Človeštvo stoji danes pred takšno nevarnostjo svojega izničenja, da morajo vsi, ki jim je za preživetje, povezati svoje moči ter ustaviti zastrašujoče oboroževanje in najbolj odgovorne voditelje držav pripraviti do medsebojnih pogovorov in sprave.

Mir je mogoč, toda mir je v krhkih rokah ljudi.

Vse religije, vsi nazori, vse znanstvene in kulturne ustanove sveta bi morale po medsebojnem dogovoru ustvarjati in krepiti tisti etični potencial človeštva, ki je edino jamstvo za življenje in razvoj vseh ljudi v miru in slogi.

Za nas kristjane je temelj takšnih naporov Bog, Stvarnik človeštva, in Jezus Kristus, utelešena Ljubezen, Knez miru.

Za nas je najbolj učinkovito delo za mir uresničevanje ljubezni do bližnjega in s tem graditev vesoljnega bratstva med ljudmi vseh krajev in časov. Kakor to svojo nalogo razumeva jugoslovanska rojakinja mati Terezija iz Kalkute, ustanoviteljica Misijonark ljubezni, ki je za svoje sejanje miru med najbolj ubogimi, zavrženimi in trpečimi upravičeno prejela leta 1978 nagrado sklada Balzan »za človečnost, mir in bratstvo med narodi«, leta 1979 pa tudi Nobelovo nagrado za mir.

Prihodnost človeštva je v božjih, pa tudi v naših rokah.

Vsi smo poklicani, da z vsem svojim življenjem iz dneva v dan postajamo vse bolj učinkoviti nosilci in soustvarjalci miru, ki je poroštvo prihodnosti.

Povzetek: Stanko Janežič, Mir — poroštvo prihodnosti

Blagoslov miru diha sicer že iz knjig stare zaveze, še bolj pa iz svetega pisma nove zaveze, zlasti iz Jezusovih blagrov. Cerkev je nositeljica Kristusovega miru in se posebno zadnji čas zelo vidno vključuje v svetovna prizadevanja za mir. Sodobna mirovna gibanja so močno zajela zlasti mladino. Vsi ljudje, predvsem pa verujoči, moramo biti danes soustvarjalci miru, saj je poroštvo prihodnosti.

Summary: Stanko Janežič, Peace — Guarantee of the Future

The blessing of peace is evident from the Bible, especially from the New Testament with the Beatitudes. The Church represents Christ's peace and has recently been playing a significant role in the endeavours for peace in the world. Contemporary peace movements have become very strong, especially among the young. All people and primarily the believers must participate in the creation of peace, which is a guarantee of the future.

Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji

Ocena bibliografije in metodologija

Zdi se, da pojem pravičnosti ni le eden izmed najpomembnejših, temveč je sploh najpomembnejši izmed vseh pojmov v stari zavezi. G. von Rad in R. A. Rosenberg to posebej poudarjata. Tako pravi Rosenberg: 'Razumevanje pomena in razvejanosti hebrejskega korena *sdq* je za biblični študij neprecenljive vrednosti. Biblična teologija nima nobenega smisla, če ne upošteva ideje besede *sedeq*, božjega atributa, ki ga navadno prevajamo kot »pravičnost«'.¹

Pomembnost pričujočega pojma dokazuje tudi izredno zanimanje eksegetov. Komaj katera druga tema je bila deležna toliko pozornosti kakor ta. V tem stol. je bilo v raznih jezikih napisanih okrog dvesto krajših razprav; obstaja pa tudi nekaj daljših monografskih študij. Med bibliografijo o pravičnosti v stari zavezi moramo v veliki meri šteti tudi bibliografijo o istem pojmu v novi zavezi. Pojma pravičnosti v novi zavezi namreč ni mogoče obravnavati brez starozaveznih osnov.

Kako različni avtorji obravnavajo temo?

Načelno obstajata dve možnosti: prvič, raziskovanje besedil pod vidikom pomenskega obsega našega pojma »pravičnost«; drugič, analiza temeljnega hebrejskega pojma »pravičnost«. Kakor hitro je jasno, da sta bila v starem Izraelu idejna osnova in kriterij »pravičnosti« v marsičem drugačna kakor v precej skupni evropski civilizaciji, postane hkrati očitna velika metodološka razlika v obeh primerih. Prva metoda pokaže svoje prednosti. Izčrpati je mogoče prav vse pomenske vidike, ki se pokrivajo z našim

¹ Gl. oceno H. H. Schmidove knjige *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968) v *Biblica* 50 (1969) 565. Podobno začne poglavje o pravičnosti G. von Rad v *Theologie des Alten Testaments. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (5. izd.; München: Chr. Kaiser, 1966) 382: »Es gibt im Alten Testament keinen Begriff von so zentraler Bedeutung schlechthin für alle Lebensbeziehungen des Menschen wie den der *šedāqāh*«.

osnovnim pojmom »pravičnosti«. Upoštevati je mogoče prav vsa besedila, v vseh literarnih vrstah. Ni se potrebno omejiti le na pojavni vidik; upoštevati je mogoče tudi vsa druga izražanja pravičnosti: razne opise z močnim psihološkim učinkom, karakterizacije različnih tipov »pravičnosti« itd.

Kakor vsaka metoda, tudi ta hitro pokaže pomanjkljivosti. Prvi problem je že določitev pomenskega obsega našega pojma pravičnosti. Druga težava pa je različno idejno izhodišče v hebrejski kulturi in religiji. Kako potem zadovoljivo izvesti primerjavo? Kako se izogniti posebno veliki nevarnosti abstrakcije, ki gre mimo celostno organske narave hebrejskih besedil? Morda bi bila metoda učinkovita, če bi raziskovali besedila novejšje evropske civilizacije, ki v bistvu temelji na skupnih idejnih izhodiščih.

Zavest o različnosti hebrejskega idejnega in čustvenega sveta je morda najbolj odločilen razlog, da se le malokdo odloči za to metodo. Večina se zaveda, da je nujno treba izhajati iz specifičnega hebrejskega pojmovnega in literarnega sveta. Prednosti takšnega ravnanja so očitne. Nevarnost abstraktnega podrejanja hebrejskega pomena našemu pomenu je mnogo manjša. Mnogo več možnosti je, da raziskovalec zajame izvirno hebrejsko razsežnost pravičnosti.

Kako je praktično mogoče izvesti to metodo?

V hebrejščini obstaja slavni koren *sdq* z izredno bogatim pomenskim obsegom. V hebrejski bibliji se v raznih variantah pojavlja 523-krat². Hitro je razvidno, da je pomen mnogo širši kakor naš pojem »pravičnost«. Delno gre pomen v povsem drugo smer. Poleg tega obstaja cela vrsta pomensko podobnih pojmov. Če raziskovalec upošteva še te sinonime, mu hebrejski koren *sdq* obeta zelo bogato in zanimivo področje raziskovanja. Takšno izhodišče dopušča, da zares ostane pri specifični naravi posameznih besedil.

Pokaže pa se druga težava. Mogoče je izčrpati celoten pomenski obseg tega korena. Ali je s tem izčrpana celotna biblična razsežnost »pravičnosti«? Pojem se pojavlja zares pogosto, pa vendar daleč ne v vseh besedilih. Ali ni v drugih besedilih »pravičnost« prikazana drugače, brez značilnih pojmov, morda bolj celostno? Ali ni potem potrebno, da obravnavamo tudi ta besedila, če hočemo priti do celotne podobe »pravičnosti« v hebrejski bibliji? Ali ne bo potem raziskovanje brez konca, saj je že pomenski obseg hebrejskega korena *sdq* brez primere širok.

Na to vprašanje ni mogoče vnaprej zadovoljivo odgovoriti. Načelno je možen tako pozitiven kakor negativen odgovor. Ni izključno, da koren *sdq*, ki ga srečujemo v mnogih in zelo različnih besedilih, v resnici izčrpa vso

² Gl. statistiko v K. Koch, »*sdq* gemeinschaftstreu / heilvoll sein«, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (izd. E. Jenni — C. Westermann; München/Zürich: Chr. Kaiser/Theologischer Verlag, 1976) 511: samostalnik *šedāqāh* se pojavlja 157-krat, samostalnik *šedeq* 119-krat, pridevnik *šaddiq* 206-krat, glagol v Qalu 22-krat, v Nifalu 1-krat, v Pielu 5-krat, V Hitpaclu 1-krat, v Hifilu 12-krat.

hebrejsko ontološko osnovo »pravičnosti«. V tem primeru bi druga besedila pomenila le nove izrazne strukture, ne pa tudi dopolnila pojma *sdq*. Pomenska širina tega pojma precej govori v to smer. Lahko pa bi bilo vendarle tudi nasprotno.

V vsakem pogledu se zdi najbolj ustrezna odločitev, da raziskovanje upošteva vse primere hebrejskega korena *sdq*, s sinonimi in antonimi. Tako je mogoče določiti razne kategorije in pomenske odtenke tega pojma. Spoznati je možno specifično hebrejsko ontologijo. Šele potem je mogoče zares zastaviti vprašanje, ali je v raziskovanje treba vključiti tudi preostala besedila.

Bibliografija je pomembna orientacija.³ Treba jo je oceniti kritično, predvsem pod metodičnim vidikom. Metodološka zahtevnost študije pa priporoča še načrtno in sistematično določitev metode na osnovi načel sodobne semantike.

I. KRITIČNA OCENA BIBLIOGRAFIJE

Večino bibliografije sestavljajo kratke študije, ki so večkrat bolj statistika ali katalog mest, v katerih se pojavlja koren *sdq*, kakor ustrezna interpretacija. Zato je rezultat več ali manj vedno isti: nekaj splošnih ugotovitev, komaj kaj novega; manjka pa ustrezna celostna interpretacija. Daljše študije povzemajo ugotovitve pretekle dobe. Spričo tega povsem zadostuje, da se v oceni načelno omejimo na te. Med krajšimi upoštevamo le tiste, ki so ali edinstvene na določenem področju ali pa prinašajo kakšno pomembno novo osvetlitev. Edinstvene so navadno študije primerjalne narave.

Izbor bibliografije za neposredno oceno narekuje delitev v dva oddelka: prvič, bibliografija o hebrejski bibliji; drugič, bibliografija primerjalne narave.

1. Bibliografija o hebrejski bibliji

Daljše študije bolj jasno kakor krajše vsaka po svoje kažejo neko temeljno orientacijo. Zato so precej različne tako glede izhodišča kakor glede temeljnih poudarkov, ki so često enostranski: vidik kazni v pojmu božje pravičnosti; vidik reda kot osnova pravičnosti; neorganska primerjava sinonimov in antonimov.

³ Gl. najnovejšo, edinstveno bogato bibliografijo J. Scharberta na koncu študije »Gerechtigkeit«, v tisku za *Theologische Realenzyklopädie XII* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983) 185—90. Prof. Scharbertu se na tem mestu zahvalim še za druge usluge ob študijskih obiskih v Münchnu.

a) Božja pravičnost v kaznovanju?

F. Nötscher je leta 1915 izdal študijo o božji pravičnosti pri prerokih iz dobe pred izgnanstvom⁴. Njegov metodološki prijem je nenavaden. Za izhodišče ni vzel hebrejskega korena *sdq*, temveč naš pojem pravičnosti, ki predpostavlja razmerje do določene norme. Posledice so daljnosežne in mnogostranske. Prvič, avtor se loteva hebrejskih besedil z izdelanimi načeli. Drugič, za naš pojem pravičnosti ne išče le ustreznega v hebrejščini, temveč tudi ustrezno vsebino v različnih drugih načinih govorjenja o božji pravičnosti. Tretjič hebrejskih besedi ne obravnava analitično, temveč sumarično abstraktno. Pozoren bralec lahko kmalu ugotovi, da je Nötscherjevo ravnanje mnogokrat bolj eis-egeza kakor eks-egeza: v hebrejska besedila vnaša svoj miselni svet, namesto da bi iz njega izluščil njegovo avtentično vsebino.

Sklepi Nötscherjeve študije so povzeti v petih točkah: 1. Božja pravičnost je bolj živa dejavnost kakor abstraktna lastnost. Obsega več kakor naš pojem pravičnosti, a nikakor ni identična z Jahvejevimi dobrotnimi posegi (Gnadenerweisung). 2. Največkrat se božja pravičnost razodeva v kaznovanju, osnova za kaznovanje so moralna načela. 3. Božja pravičnost velja predvsem ljudstvu kot celoti. 4. Jahvejeva sodba načelno med Izraelom in med neizraelskimi ljudstvi ne pozna nobene bistvene razlike. 5. Ni mogoče potegniti ostre meje med pravičnostjo in med drugimi božjimi »atributi«.

Ti sklepi so večinoma prepričljivi; izpričujejo, da je avtor mnogokrat le bil pozoren na hebrejska besedila. Zato pa je toliko bolj sporna druga točka, ki je najbolj očitna posledica avtorjeve metode. S tem pa je nastavil past, v katero so se ujeli še nekateri drugi. Takšen primer je M. A. Descamps⁵. Druge pa je Nötscherjeva teza še bolj spodbudila v iskanje dokazov za nasprotno smer. Nekateri so izrecno poudarili, da sveto pismo v pojmu božje pravičnosti sploh ne pozna vidika kazni. G. von Rad celo pravi: »Pojma kaznovalne *sedāqāh* ni mogoče zaslediti; bil bi *contradictio in adiecto*«⁶.

H. Cazelles je Nötscherju, pa tudi Descampsu, odgovoril s posebno študijo⁷. Nötscherju priznava mnoge pozitivne vidike, a očita mu dve temeljni pomanjkljivosti: prvič, da ni upošteval orientalske mentalitete, kakršna je razvidna iz napisov in iz obilice klinopisne in slikopisne literature;

⁴ Gl. *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Alttestamentliche Abhandlung 4/1 Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung).

⁵ Gl. »Justice et justification«, *Dictionnaire de la Bible. Supplément IV* (izd. L. Pirot — A. Robert; Paris: Letouzey et Ané, 1949) 1417—60.

⁶ Gl. *Theologie*, 389.

⁷ Gl. »A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament«, *Revue biblique* 58 (1951) 169—88.

drugič, da izhaja iz našega pojma pravičnosti, ki ima legalistični prizvok kompenzacije ali sankcije. Prav zaradi tega daje Nötscherjeva študija vtis, da razbija enotnost bibličnega pojma, namesto da bi nudila živo teologijo. Sprašuje se, ali niso imeli preroki mnogo bolj neposreden in konkreten pogled na božje delovanje v svetu in na pojave tega sveta. Preroška misel vedno zajame enoto kakšne situacije, nikoli ne loči človeka od narave, fizičnega od moralnega, juridičnega od vedenja posameznika in družbe, sveta od Boga. Cazelles končno povsem zanikuje kazenski vidik božje pravičnosti. V potrditev svojega stališča analizira besedila, ki so na videz kazenske narave in jih tudi Descamps priznava kot takšne: 5 Mz 33,21; Am 5,24; Iz 1,27; 5,16; 10,22; 28,17; Jer 50,5; Ps 50,6.

G. von Rad ne navaja Nötscherja, pač pa za nekaterimi drugimi povzema pozitivne vidike božje pravičnosti. Prva temeljna značilnost hebrejskega pojma pravičnosti je, da ga ne določa absolutna idealna etična norma, temveč vsakokratno razmerje do kakšne skupnosti (*Gemeinschaftsverhältnis*). Pravičen je tisti, ki ravna v skladu z zahtevami skupnosti. Izraelci so torej že v zasnovi, ontološko, drugače razumeli pravičnost. Božja pravičnost se razodeva v božjih posegih v dobro božjega ljudstva. Zato tudi božje zapovedi niso absoluten »zakon«, temveč odrešenjski dar, ki bi naj usklajeval človekovo ravnanje v občestvenem življenju⁸.

b) Pravičnost svetovni red?

Leta 1968 je H. H. Schmid izdal knjigo z naslovom *Gerechtigkeit als Weltordnung*⁹. Študija je zelo široko zasnovana. Avtorjev namen je, da ugotovi temeljni pomen hebrejskega korena *sdq*; a za to išče osnov tudi v drugih staroorientalskih kulturah. Predvsem ga zanima tako imenovana kraljevska ideologija Sumercev, Hetitov, Ugarita, Feničanov in Egipta. V Egiptu ugotavlja pomensko soroden pojem *maat*, v Sumeru pa *me*. V vseh imenovanih kulturah naj bi bil osnovni pomen pojma pravičnosti red, in sicer svetovni ali kozmični red. V nesvetopisemskih besedilih starega Orienta vidi Schmid potrdilo za svojo tezo, da velja isto tudi za skupni severno-zahodni semitski koren *sdq*. Osnovni pomen bi naj bil »recht, richtig, in Ordnung«. Sklicuje se tudi na A. Jepsena, ki je prvi videl vidik reda v korenu *sdq*¹⁰. Razumljivo je torej, zakaj na koncu knjige v pregledu dosedanjih študij o pojmu pravičnosti predvsem poudarja E. Kautzsch, ki koren *sdq* presoja pod vidikom norme (*Normgemässheit*)¹¹.

Je ta teza sprejemljiva?

⁸ Gl. *Theologie*, 382—88.

⁹ Gl. op. 1.

¹⁰ Gl. str. 66—69.

¹¹ Gl. str. 182.

Vse je odvisno od prepričljivosti argumentov, od metodološke doslednosti. A prav tu se kaže temeljna vprašljivost Schmidove študije. Avtor je iz celotnega zastavljenega področja zbral mnogo koristne tvarine; izredno veliko citira. Vendar gradiva nikoli ne interpretira ustrezno v skladu s celotnim kontekstom. Nikjer, niti na nesvetopisemskem niti na svetopisemskem področju, ni iz besedil razviden sklep, do katerega prihaja avtor. Nestrukturalno, statistično obravnavanje besedil jasno kaže, da je avtor v pojmu pravičnosti videl kozmični red, preden je začel analizirati. Nevtralnega bralca Schmidova študija ne more prepričati niti pozitivno niti negativno.

Zanimivo je, da R. A. Rosenberg v oceni Schmidove knjige povsem sprejema tezo o kozmičnem redu in gre še dalje kakor Schmid¹². Načelo kozmičnega reda po njegovem samo potrjuje, da je treba pravičnost razumeti v juridičnem, povračilnem smislu: pravični mora biti poplačan, krivični pa kaznovan. V nasprotju s Schmidom domneva, da stari Izrael moralno in etično ni stal više kakor druga ljudstva semitskega sveta. Teza, da je šel pri Hebrejcih razvoj korena *sdq* prek skupnih osnov kanaanske kulture, se Rosenbergu zdi zelo sporna, češ da zaradi premajhnega obsega ohranjenih kanaanskih dokumentov sploh ne moremo z gotovostjo vedeti, kaj so Kanaanci menili s pojmom *sdq*. Kako Rosenberg ni zaslutil, da s tem avtomatično ruši vse osnove za Schmidovo dogmo, da je kozmični red osnovni pomen kanaanskega korena *sdq*? Na koncu celo pravi, da je judovsko in krščansko mesijansko pričakovanje mogoče zasledovati vse do starega kanaanskega načela o kozmičnem redu, ki služi za osnovo povračilnega načela.

Iz povedanega je jasno, da je takó Schmidovo kakor Rosenbergovo govorjenje o kozmičnem redu abstraktna domneva. Vendar s tem še ni avtomatično rečeno, da je napačna. Besedila kličejo po bolj doslednem, celostnem raziskovanju. Treba je graditi na širši jezikovni in idejno sintetični osnovi¹³. Vendar ustrezne raziskave raznih drugih vidikov kulture in religije starega Orienta že dajejo temeljne kriterije za presojanje Schmidovega stališča. Večina vsestranskih raziskovalcev hebrejske biblije bi najbrž že vnaprej podvomila o upravičenosti njegove teze o kozmičnem redu v hebrejskem korenu *sdq*. Ali ni dovolj splošno znano, da hebrejska religija

¹² Gl. *Biblica* 50 (1969) 565—68.

¹³ Na to nujnost posrečeno opozarja H. Brunner, »Gerechtigkeit als Fundament des Thrones«, *Vetus Testamentum* 8 (1958) 426—28; tako pravi glede primerjave med egiptovskim pojmom *maat* in med hebr. *šdq* v op. 1, str. 428: »Auf den bezeichnenden Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem hebräischen Wort, daß nämlich das ägyptische eine vom Menschen unabhängige, von Gott dereinst eingesetzte, jetzt aber auch ihn bindende Ordnung bezeichnet, während der Israelit diese Ordnung auf eine menschliche oder auch göttliche Haltung reduziert, kann hier nicht eingegangen werden; hierzu wäre eine Untersuchung auf breiterer Basis notwendig«.

temelji na personalistično-občestvenih, ne pa na kozmičnih osnovah in kriterijih? Jahve ni kozmičen, temveč je osebni Bog zaveze. Prav v tem prihaja do veljave radikalen prelom med Kanaanom in Izraelom.

Schmid v pregledu rezultatov svoje študije posebno jasno kaže, da je njegova teza abstrakcija, ki ne more veljati kot rezultat dejanskega stanja besedil. Ker besedila ne govorijo dovolj, tudi tu pravzaprav navaja mnenje drugih. Ali niso mnenja, ki govorijo proti njegov tezi, že sama po sebi mnogo bolj prepričljiva? Bistvo nasprotnih pogledov je, da pravičnost ne temelji na načelu razmerja do abstraktne norme, reda ali ideje, temveč na načelu razmerij med subjekti; zato velja kot občestveni ali zavezni pojem¹⁴. Schmid sicer vidi možnost sprave med kozmičnim in med osebnostnim vidikom. Vendar njegovo izhodišče lahko dopušča le podrejenost osebno-stnega vidika. Poskus pa je neorganski, umeten¹⁵.

c) Med statistiko in kontekstom

Krajše študije, ki sestavljajo večino bibliografije, izražajo alternativo piscev: ali omejitev na del svetega pisma oz. na nekaj posebno značilnih mest ali pa več ali manj popolna statistika brez ustrezne interpretacije. Prva varianta je prišla bolj do veljave. Vendar v nobenem primeru ni možna ustrezna interpretacija. Statistična izčrpnost brez upoštevanja vsakokratnega konteksta ne more prikazati dejanskega pomena pomensko izredno bogatega korena *sdq*. Omejitev pa ima za posledico tudi omejitev potrebne podlage za ustrezno primerjavo med različnimi primeri.

Izhod iz alternative je jasen: vsestranska izčrpnost. Eden redkih takšnih poskusov je monografsko delo K. Hj. Fahlgrena iz leta 1932¹⁶. Kratek predgovor podaja nekaj metodoloških načel. Avtor se predvsem zaveda, da je treba glavno pozornost posvetiti vsakokratnemu kontekstu, v katerem se pojavi *sdq* oz. njegovi sinonimi ali antonimi. Omejuje se na hebrejsko biblijo in le redko išče primerjave v odnosu do drugih religij in kultur. Utemeljitev za to odločitev je popolnoma prepričljiva: »Če sploh hočemo v zgodovinski vedi kako stvar pravilno razumeti, jo moramo skušati dojeti iz nje same.«¹⁷

¹⁴ Gl. str. 183.

¹⁵ Gl. tudi obsežno kritiko Schmidove knjige in drugih njegovih študij v J. Halbe, »'Altorientalisches Weltordnungsdenken' und alttestamentliche Theologie. Zur Kritik eines Ideologems am Beispiel des israelitischen Rechts«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76 (1979) 381—418.

¹⁶ Gl. *šedākā, nahesthende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1932).

¹⁷ Gl. str. IV. Zelo utemeljeno je tudi nadaljevanje argumenta: »Erst wenn man die betreffende Sache auf Grund ihrer eigenen Zeugnisse recht verstanden hat, ist ein reiches Vergleichsmaterial von Interesse, weil es Licht auf einen grösseren Zusammenhang mit seiner Entwicklung wirft.«

Kako je načelo konteksta prišlo od veljave v izvedbi študije?

Fahlgren vse shematizira. Najprej obravnava antonime, vsakega posebej. Potem se omejuje na koren *sdq*. Temu sledi pregled sinonimov oz. sorodnih pojmov. Po analizi pojmov Fahlgren obravnava še blagoslov in prekletstvo, pojmovanje skupnosti in problem trpljenja v stari zavezi. Jasno je, da je shematizacija do določene stopnje vedno potrebna. Vendar Fahlgren pri tem pretirava. Ravna neorgansko in v gre resnici mimo konteksta. Zato je njegova študija bolj statistični pregled pojmov kakor vsestranska pojasnitev njihovega pomena.

2. Bibliografija primerjalne narave

Bibliografije primerjalne narave je neprimerno manj kakor pa bibliografije, ki obravnava »pravičnost« zgolj v hebrejski bibliji. Lahko jo razdelimo v tri kategorije: glede na neizraelsko, na nebiblično hebrejsko in na grško področje.

a) Primerjava z literaturo hebrejskih sosedov

Omenili smo že H. H. Schmidovo primerjalno študijo. Schmid koren *sdq* primerja z egiptovskim *maat* in s sumerskim *me*. R. A. Rosenberg pa v recenziji opozarja na možnost primerjave s pojmom *dharma* in *rita*, ki sta zelo pomembna v hinduizmu in budizmu.

Vendar prihaja za naš pojem v poštevek predvsem semitsko področje. Tu so se trije avtorji lotili primerjalnega raziskovanja; vsak izmed njih je zapustil odlično, vzorno dokumentirano študijo: F. Rosenthal¹⁸, M. Liverani¹⁹, H. Cazelles²⁰.

Rosenthal izhaja iz dejstva, da v pobibličnem judovstvu hebrejski pojem *sedāqāh* ali njegov aramejski ekvivalent *sidqā*, *sedāqtā* označuje dobrodelnost (charity, alms), ki jo postava predpisuje v korist ubogih. Ta pomen je mogoče zaslediti že od 2. stol. pr. Kr. naprej.²¹ To mu narekuje vprašanje, ali morda koren *sdq* ne vključuje tega pomena tudi v drugih sorodnih semitskih jezikih. Glavno pozornost posveča arabskemu izročilu. Velik problem pomenijo južnoarabski napisi. V teh je koren *sdq* precej pogost, a ni mogoče z gotovostjo ugotoviti, ali vsebuje tudi pomenski vidik dobrodelnosti. Drugače je v klasični arabščini. V islamu beseda *sadāq* označuje dar

¹⁸ Gl. »Sedaka, Charity«, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950/1) 411—30.

¹⁹ Gl. »Συδύχ e Μισώρ«, *Studi in Onore di Edoardo Volterra VI* (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma, Milano: Giuffrè, 1971) 55—74.

²⁰ Gl. »De l'idéologie royale«, *The Gaster Festschrift* (Journal Anc. Near East. Soc. Columbia Univ. 5; New York: 614 Kent Hall, Columbia University, 1973) 59—73.

nevesti, *sadaqah* in *zakāh* pa prostovoljno dobrodelnost in legalno določene dobrodelne dajatve.

Rosenthal raziskuje tudi aramejsko izročilo. V slavnem aramejskem mestu pri Danielu (4,24) v besedi *sidqāh* domneva pomen dobrodelnosti. Če je tako, je to prva judovska priča za uporabo te besede v tem pomenu. Rosenthal vidi dalje v novozaveznem pojmu *ἐλεημοσύνη* prevod aramejske besede *sidqāh*. Vse to je logična posledica temeljnega hebrejskega pomena; v hebrejščini *sdq* ni označeval abstraktne kvalitete, temveč nekaj določene, materialnega: blaginjo, pomoč, moč, blagoslov. Ta temeljni hebrejski pomen je rabil kot osnova za vidik daru v aramejski besedi. Ni izključeno, sklepa Rosenthal, da sta se že med babilonskim izgnanstvom spojili aramejska beseda in judovsko pojmovanje. Tako je nastal koncept, ki je zajel judovstvo, krščanstvo in mnoge muslimanske narode, ter je v glavnem še vedno eden izmed temeljnih stebrov civilizirane človeške družbe.

Kaj je tema Liveranijeve študije?

Takoj na začetku navaja Filona iz Biblosa, ki omenja feničanski božanstveni *Suduk* in *Misōr*. Očitno gre tu za božanski imeni na osnovi skupnih severnozahodnih semitskih korenov *sdq* in *yšr*. V feničanskih dokumentih ne najdemo teh dveh božanstev. Pač pa feničanski napis Yehimilk (10. stol.) govori o »pravičnem in poštenem kralju« (*mlk sdq vmlk yšr*). Filon daje osnovo za domnevo, da sta bila pričujoča korena prvotno abstraktna pojma, pozneje pa sta služila za božansko poosebljenje. Podlago za to domnevo odkriva Liverani tudi v tem, da mezopotamsko izročilo pozna božanstvi *Kittum* in *Mišarum*, ki popolnoma ustrežata feničanskemu *Suduk* in *Misōr*.

To je dalo povod Cazellesovi študiji pod vidikom tako imenovane kraljevske ideologije. Cazelles opozarja na Hamurabija, ki v prologu svojega zakonika pravi, da je v deželi utemeljil *kittam u mišaram*. Akadski slovar univerze v Chicagu za besedo *kittu* navaja več angleških besed: truth, justice, correct procedures, loyalty, fidelity, correctness, normal state, treaty. Podobno W. von Soden v nemščini: Stetigkeit, Wahrheit, Treue, Rechtlichkeit (stanovitnost, resnica, zvestoba, pravilnost). Besedo *mē/mišaru* (*m*) von Soden prevaja z *Gerechtigkeit*. Cazelles pripominja, da je osnovni pomen obeh akadskih korenov daleč od striktnosti, norme in zakona; njuna osnova je mnogo bolj pragmatična in človeška, a zato tudi bolj negotova in nedoločena.

V drugem oddelku Cazelles razpravlja o ugaritskem paru *sdq/m(y)šr*, ki predstavlja ekvivalent akadskega para *kittu/mēšaru*. Z nekaterimi drugimi nasprotuje legalistični razlagi teh besed in ugotavlja, da ju je zelo težko ustrezno izraziti z našimi pojmi. V bistvu označujeta velikodušnost oz. moč življenja in rodovitnosti.

Z te perspektive Cazelles presoja ekvivalentna hebrejska para *mišpāt/sedāqāh* in *sedeq/mēšārīm*. Ugotavlja, da se je v izraelskem izročilu beseda *sedeq* postopoma umaknila varianti *sedāqāh*, ki še bolj podčrtava vedenje ali zadržanje; vidik principa je tu še bolj zbledel. Ta ženska oblika je prodrla tudi v aramejščino; izpričana je v napisih iz Nēraba (7. stol.) in Tēmana (5/4 stol.), kakor tudi v papirusih iz Elefantine. V hebrejščini se pojavlja še beseda *mišpāt*, da sestavlja par s *sedeq/sedāqāh*. Poleg vidika dobrotne naklonjenosti prihaja s tem v ospredje še vidik postave. Zares »pravičen« je le Jahve, ki je Mojzesu razodel postavo — *mišpāt*, Davidu in Jesejevi korenini pa svojo »pravičnost«.

b) Primerjava z nebiblično judovsko in z novozavežno literaturo

Teološki slovarji in leksikoni navadno obravnavajo geslo »pravičnost« ločeno pod vidikom stare zaveze, judovske literature in nove zaveze. Posamezni deli niso vedno napisani primerjalno, objava pod skupnim geslom pa daje bralcu dovolj možnosti za primerjavo. Daljše samostojne študije so več ali manj redno primerjalne narave, če obravnavajo obdobje, ki ga ni mogoče razumeti brez starejših osnov. Takšen primer je nova zaveza, v kateri ima »pravičnost« vsaj tako pomembno vlogo kakor v stari zavezi.

Med raziskovalci so zbudila posebno pozornost imena, ki so sestavljena na osnovi korena *sdq*: Melkizedek, Adonizedek, Cadok in predvsem qumranski Morezedek (učitelj pravičnosti). Tovrstne študije upoštevajo večinoma celotno hebrejsko področje, biblično in nebiblično; kljub temu niso dosegli soglasja glede izvora in pomena imen.²²

Glede pojmovanja pravičnosti v nesvetopisemski judovski literaturi obstaja le malo študij zunaj teoloških slovarjev in leksikonov ali drugih večjih del. Dve posebni študiji obravnavata zapuščino iz Qumrana pod vidikom opravičenja.²³ Dediščini v grščini, tako iz Palestine kakor iz diaspore, pa

²¹ Gl. A. Cronbach, »Social Ideals of the Apocrypha«, *Hebrew Union College Annual* 18 (1944) 131—39.

²² Gl. A. Michel, *Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique* (Avignon: Aubanel, 1954); I. Rabinowitz, »The guides of righteousness«, *Vetus Testamentum* 8 (1958) 391—404; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963); R. A. Rosenberg, »The God Šedeq«, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965) 161—77; R. Meyer, »Melchisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran«, *Supplements to Vetus Testamentum* 15 = *Volume du Congrès — Genève 1965* (Leiden: E. J. Brill, 1966) 228—39.

²³ Gl. W. Grundmann, »Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus«, *Revue de Qumran* 5 (1959/60) 237—59; O. Betz, »Rechtfertigung in Qumran«, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag* (izd. J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher; Tübingen/Göttingen: J. C. B. Mohr/Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 17—36.

je posvečena le ena posebna razprava, avtor je M. J. Fiedler.²⁴ Primerno se zdi, da povzamemo njegove sklepe. Fiedler vidi v omenjeni literaturi dvojen izvor pojma *δικαιοσύνη*: specifično grški in starozavezni. Prvi prihaja do veljave v judovstvu diaspore, drugi v judovstvu Palestine. Razlog je v tem, da je judovstvo v diaspori moralo svojo vero razlagati zaradi sporov s sosedi. Posebno ustrezno sredstvo za to je našlo v splošno sprejetih filozofskih, posebno etičnih pojmih. Judovstvo v Palestini pa je lahko mnogo bolj ohranilo teološko polnost starozaveznih pojmov.

Posebno pozornost zasluži obsežna primerjalna študija L. Rupperta o trpečem pravičnem.²⁵ Avtor temeljito in izčrpno obravnava masoretsko in grško besedilo stare zaveze, judovske apokrifne in qumranske literaturo. Zaradi specifičnosti vidika povzetek sicer pomembnih rezultatov te študije tu ne more priti v poštev. Podobno temeljito delo pod splošnim vidikom pravičnega je opravil R. Mach na področju talmuda in midrašev.²⁶ Vendar študija ni primerjalne narave, zato toliko manj spada v naš neposredni okvir.

Kako je na področju nove zaveze?

Bibliografija je podobno kakor na področju stare zaveze zelo obsežna. Vendar je tudi tu le malo obsežnejših monografskih študij. Tiste, ki obstajajo, redno obravnavajo pomen pojma pravičnosti v novi zavezi primerjalno v odnosu do starejših virov. Iz tega razloga zasluži med novejšimi pozornost najprej P. Stuhlmacher.²⁷ Avtor začenja z zgodovino interpretacije sestavljenke *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*. V povzetku tega dela ugotavlja, da Pavlovemu grškemu pojmu ustrezajo le starozavezno-judovske pravne kategorije. S tem opravičuje izčrpno obravnavanje tega področja v treh skupinah: stara zaveza, apokaliptika, sinagoga. Ko obravnava novo zavezo, se mora spet vedno znova vračati v starozavezno-judovske osnove. Rezultat Stuhlmacherjeve študije je ugotavljanje, da v stari zavezi »božja pravičnost« izraža božjo zvestobo zavezi; pri Pavlu pa velja kot stalna dejavna stvarjenjska božja zvestoba, in sicer kot osvobajajoče božje pravo (Recht).²⁸

To stališče je povsem v skladu s stališčem Stuhlmacherjevega mentorja E. Käsemanna, ki označuje božjo pravičnost kot »Gottes Heilshandeln«,

²⁴ Gl. »*δικαιοσύνη* in der diaspora-jüdischen und intertestamentalischen Literatur«, *Journal for the Study of Judaism* I (1972) 120—43.

²⁵ Gl. *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (Forschung zur Bibel; Würzburg: Echter Verlag/Kath. Bibelwerk, 1972).

²⁶ Gl. *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* (Leiden: E. J. Brill, 1957).

²⁷ Gl. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 86; 2. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

²⁸ Gl. str. 240.

»heilsetzende Macht« (»božje odrešitjsko delovanje«, »odrešilna moč«).²⁹ Temu pa je odločno nasprotoval R. Bultmann z značilno tezo, da Pavlov pojem božje pravičnosti ni le radikalizacija in univerzalizacija judovsko-apokaliptičnega pojmovanja božje pravičnosti, temveč je povsem nova Pavlova stvaritev: označuje božji dar, ki je v sedanjosti podeljen verujočemu; v tem je opravičenje.³⁰

V angleškem jeziku je nastala podobna primerjalna študija, kakor je Stuhlmacherjeva. J. A. Ziesler se je odločil, da razišče pomen pravičnosti pri Pavlu v celoti.³¹ Še bolj obsežno kakor Stuhlmacher raziskuje vire zunaj nove zaveze: hebrejske, aramejske in grške. Medtem ko Stuhlmacher upošteva v glavnem le nemško protestantsko izročilo, ravna Ziesler zelo »katoliško«. Tudi metodološko je bolj temeljit. Viri, ki jih raziskuje, mu narekujejo naslednji osnovni sklep: Pavel glagol »opravičiti« uporablja odnosno (relationally), često s forenzičnim pomenom »oprostiti« (acquit), medtem ko samostalni in pridevnik označujeta vedenje (behaviour). Kristjani so opravičeni (justified) in pravični (righteous) po veri. V tem vidi Ziesler komplementarnost, ki bi naj zadovoljila tako protestante kakor katoličane. »Nič ni izgubljenega: opravičenje je v celoti po milosti prek vere, je stvar razglasa; toda po drugi strani je pa upoštevana Pavlova etična resnost, v okviru istega gesla v besednjaku«.³²

c) Primerjava z grškim in aramejskim prevodom

Prvo načrtno primerjalno študijo o pojmu »pravičnost« v hebrejski in grški bibliji (LXX) je napisal A. Descamps.³³ Omejil se je na vidik božje pravičnosti, a je upošteval celotno biblijo. Avtor ugotavlja, da LXX za pridevnik *saddiq* v odnosu do Boga dosledno uporablja besedo *δικαιος*, za samostalni *sedeq* oz. *sedāqāh* pa *δικαιοσύνη*. Tudi ugotavlja, da hebrejski koren *sdq* ne označuje le vidik pravičnosti, temveč tudi vidik zvestobe. Grški besedi pa sta zabrisali ta hebrejski pomen, ker po svoji naravi ne moreta izražati drugega kakor pravičnost v povračilnem pomenu; predpostavljata strogo delitev plačila in kazni. V povračilni pravičnosti vidi tri glavne značilnosti, ki nasprotujejo naravi hebrejskega substrata: dvojnost kazni in nagrade, univerzalistično naravo povračilnega načela, temeljni dualizem.

²⁹ Gl. »Gottes Gerechtigkeit bei Paulus«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961) 367—78.

³⁰ Gl. »*Δικαιοσύνη Θεοῦ*«, *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 13—16.

³¹ Gl. *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

³² Gl. uvod — str. 1 in sklep — str. 212.

³³ Gl. »La justice de Dieu dans la Bible greque«, *Studia hellenistica* 5 (1948) 69—91.

V tem, kako je grško predstavljen hebrejski pomen pojma »pravičnost«, vidi Descamps usodne posledice za novo zavezo. Razlagalec nove zaveze naj bi se vedno zavedal, da so novozavezni pisatelji, ki so sicer najbrž poznali tudi hebrejsko biblijo, pisali v grščini. Besedi *δικαιος* in *δικαιοσύνη* pa sta popolnoma nezmožni (*parfaitement incapables*), da sami po sebi zbudita odmev hebrejskega substrata. Descamps zanikuje, da bi LXX predstavljala hebrejsko misel v grškem jeziku: »Duh grštva in duh semitstva sta čisto različna.«³⁴

Descampsov ekstremizem ne more biti prepričljiv, ker nasprotuje načelom sodobne semantike. Zato je razumljivo, da je npr. J. W. Olley, ki je podobno primerjalno raziskoval Izaijevo knjigo, prišel do nekoliko drugačnih sklepov.³⁵ Razlog je v tem, da njegova študija izhaja iz načela konteksta. Da bi bila primerjava med hebrejskim besedilom in med grškim prevodom čim bolj utemeljena, je Olley raziskal pomen besed *δικαιος* je *δικαιοσύνη* tudi v svetni, nejudovski grščini. Primerjava med hebrejskim besedilom in med LXX mu kaže, da je prevajalec Izaijeve knjige izhajal iz običajnega svetnega grškega pomena. Vendar je ta pomen v okviru judovskega teološkega sveta doživel rahlo semantično razširitev. Grške besede so zdaj v funkciji kontekstov, ki so spoznatni, a morda neobičajni v svetni grščini. Osnovna Olleyjeva ugotovitev je, da ne obstaja »judovska grščina«, pač pa grške besede izzivajo nove asociacije zaradi judovskega konteksta. Zato je grške besede v LXX nujno treba presojati v vsakokratnem kontekstu LXX.

Glede razmerja do nove zaveze je zato pomembno prav vprašanje, koliko so bralci LXX, ki je bila za prve kristjane temeljna starozavezna biblija, grške besede dojemali v skladu s kontekstom LXX. Poleg tega je jasno, da so na novozavezne pisatelje vplivali tudi drugi dejavniki, npr. intertestamentalna literatura in njihovo poznavanje tako grškega kakor aramejskega jezika.

Zadnji dejavnik, aramejščina, v zadnjem času vedno bolj zbuja pozornost. Poleg grškega prevoda je namreč že v času pred Kristusom obstajal aramejski prevod, targum. Kakšno je tu stanje pojma »pravičnost«?

Prve informacije nam daje študija K. Kocha o aramejskih terminih v prevodu Izaijeve knjige³⁶. Stanje je ravno nasprotno kakor v LXX. V LXX je jasno vidna težnja po posploševanju. Samostalnik *δικαιοσύνη* ne pokriva

³⁴ Gl. str. 91.

³⁵ Gl. 'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study (Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies Series; Missoula, Montana: Scholars Press, 1979); isti, »The Translator of the Septuagint of Isaiah and 'Righteousness'«, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 13 (1980) 58–74. Prim. tudi N. M. Watson, »Some Observations on the Use of *δικαίω* in the Septuagint«, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 255–66.

le hebrejski varianti *sedeq* in *sedāqāh*, ki izpričujeta pomenske odtenke, temveč delno tudi *emet* — »resnica«. Aramejski prevod pa hebrejski koren zelo jasno diferencira s tem, da uporablja razne variante treh različnih korenov: *zkh*, *sdq* in *qšt*. Prvi koren izraža božjo voljo v določenih situacijah, božji dar in božjo moč. Ta koren zatorej v bistvu pokriva pomen hebrejskega korena *sdq*. Drugi koren označuje ljudi, ki so zvesti v veri, v postavi. Tretji koren pa rabi za označevanje dinamične odrešenjske zgodovine. Podobno kakor v hebrejskem izvorniku v targumu ni sledu o vidiku kazni.³⁷

Kochu je jasno, da targumisti kot prevajalci ne morejo veljati kot prvi tvorci tako diferencirane miselne zgradbe. Kakšna zgodovina je v ozadju, je vprašanje, ki je lahko eden izmed mnogih motivov za načelno zanimanje za primerjave med hebrejskim izvornikom in med najrazličnejšimi prevodi, ko raziskujemo tako pomemben pojem, kot je »pravičnost«. Med prevodi imajo najstarejši posebno vrednost. Tu imamo zametke zgodovine interpretacije, ki nam kaže vso paleto dinamike pri iskanju, kaj pomeni pravičnost.

II. USTREZNA METODA

Stanje bibliografije nam kaže, da je le pod dvema pogojema mogoče priti do celotne in zanesljive podobe »pravičnosti« v stari zavezi: prvič, če je raziskovanje izčrpno; drugič, če je izvedeno po ustrezni metodi. Očitno je, da je zahteva po ustrezni metodi večja, kakor je zahteva po izčrpnosti glede obravnavane tvarine. Zato je treba vso pozornost posvetiti prav vprašanju metode.

Nobeno delo o »pravičnosti« nam ne daje dovolj izdelane teorije o metodi. Zato je treba podlago za določitev metode iskati drugje. Načelno pridejo v poštev najprej razni teoretični priročniki o znanstveni eksegezi.³⁸

³⁶ Gl. »Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum«, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann*, 245—67.

³⁷ Gl. str. 255: »Von einer Strafgerechtigkeit vermag ich im Targum ebensowenig wie beim hebräischen *šādāq/šēdaqā* zu entdecken... Gerechtigkeit gründet also auch hier in 'Gemeinschaftstreue' zwischen Gott und seinem erwählten Volk«.

³⁸ Gl. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese* (3. izd.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974); W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971); B. Kedar, *Biblische Semantik. Eine Einführung* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1981); H. Zimmermann — K. Kliesch, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode* (7. izd.; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1982).

A tudi tu najdemo le določene pobude glede posameznih vidikov. K. Koch daje nekaj pobud v poglavju o semantiki; posebnega pomena je oddelek o sinonimih, besednem polju (Wortfeld).³⁹ J. Barrova knjiga je bolj kritika obstoječih metod kakor pozitiven načrt ustrezne metode. Vodilo njegove kritike je, da pomena ne izraža beseda sama na sebi, temveč ga določa šele kontekst. Osnovna semantična enota je torej stavek. B. Kedarjeva knjiga je svojstven poskus ilustracije spolnih načel sodobne semantike z nekaterimi vidiki biblične hebrejščine. Posebnega pomena je poglavje o besednem polju (Wortfeld).⁴⁰

Teoretično podlago za jasno določitev metode je treba iskati zunaj bibličnih študij, v splošni sodobni lingvistiki; v tej zavzema semantika posebno odlično mesto.⁴¹ Leksikalna narava naše teme narekuje razpravljanje o metodi pod naslednjimi vidiki: teorija semantičnih polj; semantična polja v teoriji in praksi; celostna strukturalna metoda; načela primerjave ali kontrastivnosti; danosti onkraj strukture jezika in primerjalni študij.

1. Teorija o semantičnih poljih

V sodobni semantiki vedno bolj pogosto uporabljajo pojem »semantično polje«. V nemščini največkrat srečujemo pojem *Wortfeld* ali *Begriffsfeld*. Včasih pa se pojavlja tudi izraz *sprachliches* ali *semantisches Feld*, čeprav je po vsebini širši. V angleščini sta ustaljena izraza *lexical field* in *semantic field*. V francoščini pa srečujemo *champ lexical* ali *champ sémantique*.

Semantično polje je teorija, s katero se je proslavil J. Trier. Bistvo te teorije je izraženo že na začetku uvoda v njegovo znano delo, ki teoretično in praktično razvija to teorijo.⁴² Gre za ugotavljanje, da nobena beseda ni osamljena, temveč vedno vključuje svoje nasprotje in celo vrsto pomensko

³⁹ Gl. str. 316—26.

⁴⁰ Gl. str. 181—80.

⁴¹ Naj navedemo nekaj del, ki nam nudijo določene izvirne poglede, predvsem pa povzetek novejših diskusij: J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes* (Heidelberg: C. Winter, 1931), zlasti 1. pogl. »Über Wort— und Begriffsfelder«, str. 1—26; S. Ullmann, *The Principles of Semantics* (2. izd.; Oxford/Glasgow: B. Blackwell/Jackson, Son & Co., 1967); H. Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie* (München: W. Fink, 1971); E. Arcaini, *Principi di linguistica applicata* (Bologna: Il Mulino, 1967) — franc. prevod *Principes de linguistique appliquée* (Bibliothèque Scientifique; Paris: Payot, 1972); J. Lyons, *Semantics I—II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); F. R. Palmer, *Semantics* (2. izd.; Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Do določene mere semantika zadeva tudi teorijo o literaturi, zato navedimo še znana avtorja R. Wellek — A. Warren, *Theory of Literature* (3. izd.; London: Jonathan Cape, 1966).

⁴² Gl. *Der Deutsche Wortschatz* ...

sorodnih besed.⁴³ Iz tega dejstva sledi sklep, da ne moremo določiti pomena kakšne besede same v sebi, temveč le v razmerju do vseh sorodnih besed ali sinonimov oziroma do nasprotnih ali antonimov. Zato je v praktičnem raziskovanju, kaj pomenijo določene besede, treba gledati prav na medsebojni odnos besed, ki sestavljajo skupno leksikalno paradigmo. Kako izreden je bil med jezikoslovci odziv na to teorijo, je razvidno iz H. Geckelerjeve študije, ki načrtno obravnava debato o tem vprašanju.⁴⁴ Preden se lotimo kritične ocene tudi mi, naj podamo kratek opis sinonimov in antonimov.

a) *Sinonimi*

Znano je, da v vseh jezikih za mnoge pomene (signifié) obstaja več različnih besed (signifiant). Takšne besede imenujemo sinonime. Imajo sinonimi čisto isti pomen ali pa so le podobni ali sorodni? Vse do danes se je delno obdržalo načelo »vocabulary synonyma sunt diversa eiusdem rei nomina« (»sinonimi so različna imena iste stvari«)⁴⁵. Vendar je danes splošno sprejeto naziranje, da sinonimi nimajo istega, temveč podoben pomen.

Načelno vsekakor velja, da ima jezik tem več sinonimov, čim večji je njegov besedni zaklad. V primerjavi s sodobnimi jeziki biblična hebrejščina ne more biti posebno bogata s sinonimi, ker ima le blizu osem tisoč besed. Zato pa ima večina teh besed večji pomenski obseg. Osnovna pesniška oblika paralelizma je dala povod čestim kombinacijam nekaterih sinonimov. Tako so nastali tudi ustaljeni sinonimni pari.⁴⁶

b) *Antonimi*

Antonimi so v vsakem jeziku zelo naraven in zato reden pojav. Lahko bi rekli, da so antonimi bolj naravni in bolj neizbrežni, kakor so sinonimi. Kljub temu v preteklosti jezikoslovci niso upoštevali antonimov, ko so

⁴³ Gl. *Der Deutsche Wortschatz*, str. 1: »Kein ausgesprochenes Wort steht im Bewusstsein des Sprechers und Hörers so vereinzelt da, wie man aus seiner lautlichen Vereinsamung schliessen könnte. Jedes ausgesprochene Wort lässt seinen Gegensinn anklängen. Und noch mehr als dies. In der Gesamtheit der beim Aussprechen eines Wortes sich empordrängenden begrifflichen Beziehungen ist die des Gegensinns nur eine und gar nicht die wichtigste. Neben und über ihr taucht eine Fülle anderer Worte auf, die dem ausgesprochenen begrifflich enger oder ferner benachbart sind«. Gl. tudi R. Wellek — A. Warren, *Theory of Literature*, 175: »The meaning of poetry is contextual: a word carries with it not only its dictionary meaning but an aura of synonyms and homonyms«.

⁴⁴ Gl. *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*.

⁴⁵ Cit. po H. M. Gauger, *Über die Anfänge der französischen Synonymik und das Problem der Synonymie* (Diss. Tübingen, 1961) 149; gl. tudi H. Geckeler, *Strukturelle Semantik*, 234.

⁴⁶ Gl. M. Dahood — T. Penar, »Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs«, *Ras Shamra Parallels I* (Anal. Orient. 49; Roma: Pont. Inst. Bibl., 1972) 73—362; M. Dahood, »Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs«, *Ras Shamra Parallels II* (Anal. Orient. 50; Roma: Pont. Inst. Bibl., 1975) 3—39.

določali pomen besed. V slovarjih jih npr. niso navajali. Šele sodobna semantika jim posveča potrebno pozornost.⁴⁷

Temeljna pesniška oblika paralelizma je brez dvoma zelo močno prispevala k temu, da je v hebrejski bibliji prišlo do ustaljenih nasprotnih pojmov, med katerimi je najbolj značilen antitetični par *saddîq // rāšā*.⁴⁸

2. Semantična polja v teoriji in praksi

Teorija o semantičnih poljih je doživela zelo različen sprejem. Mnoge je naravnost navdušila. P. Guiraud je npr. teorijo označil kot veliko revolucijo v sodobnem jezikoslovju.⁴⁹ S. Ullmann govori celo o kopernikanski revoluciji.⁵⁰ S. Öhman vidi v teoriji »the most promising of all«. ⁵¹ Na drugi strani pa so se oglašali mnogi kritični glasovi vse do popolne odklonitve.

Kako soditi nasprotnoče si poglede? Na kaj se lahko opirajo eni in drugi?

a) Prednosti teorije

Nekatere prednosti so očitne. Teorija velja kot negativen odgovor na splošno razširjeno »atomistično« metodo, na raziskovanje besed samih na sebi. Nova teorija vse skupaj postavlja na mnogo širšo osnovo. S tem, ko išče pomen posameznih besed v odnosih do njihovih sinonimov in antonimov, odkriva avtonomno »notranjo« naravo jezika. J. Trier uporablja izraz »innere Sprachform«. ⁵² S tem se razodeva obenem notranji svet norm in idealov. Pokaže se splošen okvir misli in vrednotenja, ki jih določena skupnost prejema po besedišču. Besedišče je prizma, skozi katero so pretekle generacije uvidevale, razlagale in klasificirale različne vidike znanja in razumnosti. ⁵³

Iz načela, da določajo pomen odnosi znotraj paradigem semantičnih polj, je jasno razvidna »structuralist orientation« teorije. ⁵⁴ S tem se teorija kaže kot negativen odgovor na doslej splošno razširjeno zgodovinsko (diahronično) leksikalno metodo. Znani F. de Saussure je na osnovi načel strukturalne lingvistike prišel do sklepa, da obstaja med diahronično in sinhronično metodo popolno nasprotje. Vso prednost prisojajo sinhronični

⁴⁷ Prim. F. R. Palmer, *Semantics*, 94.

⁴⁸ Prim. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 322—24.

⁴⁹ Gl. *La sémantique* (3. izd.; Paris, 1962) 73.

⁵⁰ Gl. *The Principles of Semantics*, 160.

⁵¹ Gl. »Theories of the 'Linguistic Field'«, *Word* 9 (1953) 134.

⁵² Gl. *Der Deutsche Wortschatz*, 19—21.

⁵³ Prim. S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, 157.

⁵⁴ Gl. S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, 157.

metodi. Teorija o semantičnih poljih povsem potrjuje njegovo stališče.⁵⁵ Razmerij med sinonimi in antonimi zares ni mogoče določiti v zgodovinski sukcesivnosti, temveč le znotraj sočasnega stanja jezika. Diahronična metoda lahko pride v poštev le kot naslednja stopnja: ko je analiza sočasnega razmerja v različnih dobah izvršena, je rezultate mogoče primerjati med seboj.⁵⁶

Prednost teorije je tudi možnost, da raziskovalec paradigme in konstelacije presoja iz različnega zornega kota. Odnosi med besedami namreč ne kažejo le v eno smer⁵⁷

Zaradi prevladujočega izražanja v paralelizmih daje hebrejska biblija sorazmerno idealne možnosti za raziskovanje besed po načelu semantičnih polj. Domala vsi sinonimi in antonimi pogosto sestavljajo skupno sintagmo v paralelistični zgradbi, in to v najrazličnejših kombinacijah. V takšnih primerih je skrbni strukturalni analizi zajamčena učinkovitost in prepričljivost. Takó pogosta kombinacija sinonimov in antonimov v istih sintagmah pa samo potrjuje načelno veljavnost teorije o semantičnih poljih.

b) Pomanjkljivosti teorije

Kritiki teorije poudarjajo na eni strani neskladnost med teorijo in med dejansko naravo jezika, na drugi strani pa neskladnost med načelom in med praktično izvedljivostjo metode.

Glede prve neskladnosti kritika ugotavlja, da je Trierovo besedno polje le logična shema, ki ne more ustrezati resnični zgradbi jezika. Teorija preveč zožuje možnosti, kako določiti pomen besed. Ne upošteva dejstva, da na duhovno-kulturnem področju raziskovanje besed predpostavlja poznavanje tako imenovanih realij, ki jih posreduje zgodovina. Posebno pozornost zasluži ugotavljanje, da vsebine kakšnega pojma ne določa le razmerje med pojmi, temveč predvsem lingvistični in situacijski kontekst.⁵⁸

Glede metodične izvedljivosti kritika ugotavlja, da je teorija o semantičnih poljih posebno primerna za raziskovanje abstraktnih besed, kakor so npr. »razumnost«, »modrost«, »lepota« itd. Vprašanje pa je, ali bi bila na drugih področjih enako učinkovita.⁵⁹ Res so vse dosedanje poskuse izvedli na področju abstraktnih pojmov. Raziskovalci so se dalje omejevali na določenega avtorja in določena obdobja starejše dobe, ki ne nudi posebne obilice besedil. Nikoli pa ni bil narejen poskus z živim jezikom.⁶⁰

⁵⁵ Gl. J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz*, 11.

⁵⁶ Gl. J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz*, 12—14.

⁵⁷ Gl. E. Arcaïni, *Principes de linguistique appliquée*, 191.

⁵⁸ Gl. pregled kritike v H. Geckeler, *Strukturelle Semantik*, 150—60.

⁵⁹ Prim. S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, 169.

⁶⁰ Gl. pregled kritike v H. Geckeler, *Strukturelle Semantik*, 160—70.

Posebne pozornosti je vredno načelno ugotavljanje, da je v praksi nemogoče dosledno izvajati to metodo. Zahtevalo bi postopek brez konca in bi zato tudi zameglilo dejanske rezultate.⁶¹ Leksikalnih enot do določene mere posameznik ne more kontrolirati.⁶²

Glede na besedila hebrejske biblije J. Trier postavlja meje, s tem ko trdi, da je metodo možno uspešno izvesti le v okviru enotnega in v sebi zaključenega dela.⁶³ Za hebrejsko biblijo je namreč značilno ravno to, da je malokatera knjiga v sebi zaključena enota; večinoma so sestav raznih virov iz različnih dob.

c) *Sklep: Uporabljati je treba prednosti po načelu komplementarnosti*

Kritika nam pokaže, da teorija v svojem bistvu ni sporna. Večinoma se kritika izreka le proti absolutni veljavnosti teorije. To velja posebno glede praktičnih analiz. Učinkovitost metode je lahko večja ali manjša tudi glede na naravo besedila.

Za raziskovanje pojma »pravičnost« v hebrejski bibliji se teorija o semantičnih poljih kaže kot zelo uporabna. Razlog je predvsem v abstraktni naravi pojma »pravičnost«, v starosti in v omejenem obsegu besedil, v paralelizmu. Zaradi omejenega obsega besedil ni nevarnosti za postopek brez konca. Paralelizem pa lahko obvaruje raziskovanje pred abstraktno analizo mimo konteksta.

V konkretni analizi se bodo kljub temu pokazale razne težave: sinonimi in antonimi, ki ne nastopajo v skupnih sintagmah; časovna in jezikovna neenotnost posameznih knjig; vprašanje, zakaj se pojem pojavlja pogosto v nekaterih delih, a le redko ali nikoli v drugih itd. V takšnih primerih se bo toliko bolj pokazala nujnost, da je treba ravnati po načelu komplementarnosti. Končno nobena metoda ni zadostna sama na sebi. Namen nadaljnjih pododdelkov je, da poiščemo nove vidike komplementarnosti. Zanesljive rezultate lahko posreduje le vsestransko celostna interpretacija.

3. Celostna strukturalna metoda

Načela strukturalne lingvistike najbolj jasno razkrivajo meje teorije o semantičnih poljih. Drži, da se teorija ne zadovoljuje z običajnim pomenom besede same na sebi; zato išče dopolnila v iskanju odnosov do sorodnih in

⁶¹ Prim. T. Todorov, »Recherches sémantiques«, *Langages* 1 (1966, marec) 16.

⁶² Prim. G. Herdan, »Lexicality and its Statistical Reflection«, *Language and Speech* 8 (1965); ital. prevod »La lessicalità e il suo riflesso statistico«, *Lingua e stile* 1 (1966, maj-junij) 137.

⁶³ Gl. *Der Deutsche Wortschatz*, 14.

nasprotnih besed. A tu se poraja vprašanje, ali odnosi sami na sebi v resnici izčrpavajo vse vidike pomena. Iskanje odnosov lahko raziskovalca oddaljuje od strukture samih besedil, v katerih se besede pojavljajo. A za določitev pomena je odločilno ravno vsakokratno besedilo v vsej svoji strukturalni celoti, v korelaciji vseh slovničnih in slogovnih prvin: metafor, retoričnih figur, sintaktičnih oblik, ritma, literarnih vrst. Zato je najbolj temeljno načelo strukturalne semantike, da se je treba vsakokrat vprašati po funkciji besede ali pojma v okviru določenega konteksta. Kontekst je zadnji kriterij v razrešitvi najbolj osrednjega problema v semantičnih študijah, določitev pomena.⁶⁴

a) Odločilna vloga konteksta

Načelo o odločilni vlogi konteksta ima daljnosežne posledice. Svoje pozitivne strani kaže predvsem v možnosti, da prerašča meje najrazličnejših statistično-znanstvenih metod in jih dopolnjuje. Kadar je pomen besede same na sebi sporen, nam kontekst pomaga, da več ali manj zanesljivo določimo pomen. Ko se pokaže, da bi izčrpna leksikalna analiza po načelu semantičnih polj vodila v nedogled in bi zameglila preglednost rezultatov, nam možnost osvetljevanja iz konteksta pomaga najti ustrezne meje. Pokaže se namreč, da statistična izčrpnost ni nujna. Na osnovi konteksta je mogoče ugotoviti temeljne pomenske kategorije, ki pokrivajo celo vrsto primerov. Kontekst tudi pokaže, kateri primeri so bolj ali manj značilni. Tako slovnice kakor leksikalne paradigme so možne že ob upoštevanju najbolj značilnih primerov.⁶⁵

Znana je kritika, da v preteklosti leksikografi niso dovolj upoštevali načela konteksta. Toliko bolj velja pozdraviti leksikografe, ki so v okviru orientalnega inštituta v Chicagu prav po načelu konteksta izdale orjaški akademski slovar v 21 knjigah.⁶⁶

⁶⁴ Gl. S. Ullmann, »The Concept of Meaning in Linguistics«, *Archivum linguisticum* 8 (1956) 12—20. Na str. 12 pravi: »The definition of meaning is the central problem of all semantic studies«.

⁶⁵ Prim. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 274; isti, »Common Sense and Biblical Language«, *Biblica* 49 (1968) 379; E. Arcaini, *Principes de linguistique appliquée*, 194.

⁶⁶ Gl. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago I* (Chicago/Glückstadt: The Oriental Institute/J. J. Augustin, 1964) XI (piše I. J. Gelb): »One of the important decisions in the planing of the CAD was based on the realization that, in order to do justice to the meaning of word, all its accurences must be collected, and that they must be collected not simply as words, but as words with as much accompanying text as would be needed to determine the meaning of the word within one particular context or usage«. Gl. tudi F. Premk, »Dictionnaire de la langue slovène au 16e siècle«, *Proceedings of The Second International Round Table Conference on Historical Lexicography* (izd. W. Pijnenburg — F. de Tollenaere. Dodrecht Cinnamison: Foris Publications, 1980) 91—116, zlasti str. 104.

Načelo konteksta seveda ne vodi nujno do sklepa, da besede same na sebi nimajo pomena. Pomenska avtonomnost besed in drugih jezikovnih prvin ni brez razlogov klasično prepričanje vse od Aristotela naprej. Otipljivi tvorni predmeti načelno tudi potrjujejo avtonomnost pomena besed. Toda kako razložiti, da imajo mnoge besede abstraktne narave tako velik pomenski obseg? To dejstvo pa velja tem bolj, čim starejši je kakšen jezik in čim revnejši je s sinonimi in antonimi. Med takšne primere spada ravno hebr. koren *sdq*. Se mar v takšnih primerih kontekst ne pokaže kot najboljši, poslednji kriterij za dokončno določitev pomena v posameznih primerih?

b) Slog kot integralni del jezikovne zgradbe konteksta

A. Arcaini, ki izrecno naglašá odločilno vlogo konteksta, vidi perspektivo leksikalne metodologije v prihodnosti v sintezi med leksikalnostjo in med gramatikalnostjo. Šele sintagma, slovnična zgradba, določa pomen besed.⁶⁷

To spoznanje je prva osnova za načelno določanje pomena iz konteksta. Ta osnova pa odpira celo vrsto vrat v širino in globino. Arcaini si od te perspektive obeta pogled v notranji svet idej: »Jezik je struktura, sistem navad; ... osvojiti te navade pomeni osvojiti hkrati obliko in vsebino, besedišče in slovnico, strukturiran jezik.«⁶⁸

Načelo jezika kot strukture avtomatično vključuje načelo celostne interpretacije. Kontekst je treba vzeti v celoti, takšnega, kakršen je: v njegovih leksikalnih, slovničnih, stilnih, literarnih posebnostih. Ko R. Wallek in A. Warren govorita o analizi sloga, posvečata pozornost celotnemu lingvističnemu sistemu in uporabljata izraz »total meaning« (»celosten pomen«).⁶⁹ Zatorej upravičeno sklepa J. Barr, da je razmerje med pomenom stavkov ter večjih enot in tudi način njihovega izraza, zadeva sloga.⁷⁰ Vsak slogovni element ima določen pomen, npr. retorične figure. Če so se včasih zanimali za retorično-slogovne in literarne oblike same na sebi, nas morata danes zanimati predvsem njihova individualna zgradba in funkcija v določenem kontekstu.

Ko Arcaini izhaja iz strukturalne lingvistike, s pojmom sloga posrečeno povezuje tudi pojem izbire. »Govoriti o slogu pomeni predpostavljati možnost izbire med mnogimi različnimi realizacijami.«⁷¹ Zato tako definira slog: »Svobodna izbira odločitve na paradigmatičnih (selekcija) in sintag-

⁶⁷ Gl. *Principes de linguistique appliquée*, 194—97.

⁶⁸ Gl. *Principes*, 247.

⁶⁹ Gl. *Theory of Literature*, 180.

⁷⁰ Gl. *The Semantics of Biblical Language*, 272.

⁷¹ Gl. *Principes*, 203.

matičnih (kombinacija) oseh med strukturalnimi možnostmi sistema, v razmerju do konteksta in z namenom, da ustvari določene učinke«.72

Odločilno je spoznanje, da je tudi slogovne vidike treba razumeti kot integralni del jezikovne strukture, jezikovnega konteksta, ki velja kot zadnji kriterij v določanju pomena besed. »Jezik je celota, v kateri so vsi deli solidarni med seboj; mogli bi celo reči, da je jezik struktura elementov v intimni korelaciji«.73

4. Načelo primerjave ali kontrastivnosti

Ko so vse možnosti, kako določiti pomen iz danega konteksta, izčrpane, se pokažejo različne možnosti dopolnilnega raziskovanja na osnovi primerjave. V prvi vrsti so to sorodna sporedna mesta; tudi ta je treba presojati v njihovem kontekstu. Druga možnost so razni prevodi, med katerimi imajo najstarejši poseben pomen. Tretja možnost je primerjava z nesvetopisemskimi besedili v hebrejščini in v drugih sorodnih jezikih in kulturah.

a) Primerjava med sporednimi mesti

Primerjava med sporednimi mesti samo potrjuje odločilno vlogo konteksta. Takó se pokažejo najrazličnejši dejavniki, ki vplivajo na pomen. Prav zaradi istosti, podobnosti ali različnosti dejavnikov je lahko pomen istega pojma isti, podoben ali različen. Tu določitev subjektov in literarnih vrst dobi posebno vrednost. Bistveno pomembno postane npr. vprašanje, ali se pojem »pravičnost« pojavlja v sodnem ali odrešenjskem oraklju. Še večji pomen pa ima ugotavljanje, kdo je dejavni subjekt »pravičnosti«: Bog ali človek.

Če primerjalno raziskovanje zares upošteva vse dejavnike konteksta, predvsem pa delujoče subjekte, samo po sebi vodi v določitev različnih kategorij besedil. Naravna osnova različnosti kategorij pa je najbolj naravna osnova za členjenje celotne raziskave v manjše enote. Prednost ustrezne delitve pa ni le bolj jasna določitev, kaj pomenijo besede v posameznih besedilih, temveč tudi preglednost, brez katere ni mogoče priti do prepričljive sintetične presoje celotnega pomenskega obsega pojmov, ki so predmet raziskovanja. Le primerjanje, ki je obenem skrbno razlikovanje, lahko razkriva sintezo hebrejskega miselnega in čustvenega sveta. V polnem pomenu besede torej velja pravilo *Qui bene distinguit, bene docet*.

⁷² Gl. *Principes*, 212. Za izčrpen pregled teorij o slogu gl. P. Guiraud, *Essais de stylistique* (Paris: Klincksieck, 1969); P. Guiraud — P. Kuentz, *La stylistique. Lectures* (Paris: Klincksieck, 1970).

⁷³ Gl. *Principes*, 209.

b) Primerjava med izvirnikom in prevodi

Zahteva po določanju pomena na osnovi celotnega jezikovnega konteksta ne more veljati le za izvirnik, temveč tudi za prevode. Če hočemo npr. ugotoviti, ali je prevajalec LXX pod besedo δικαιοσύνη razumel isto kakor izvirno besedilo pod *sedāqāh*, se ne smemo vprašati le po običajnem pomenu besede v grškem jeziku, temveč še bolj po mestu besede v danem kontekstu. Primerjava med izvirnikom in prevodom lahko vodi do različnih rezultatov. Kontekst morda kaže, da ima grška beseda v danem besedilu isti pomen kakor hebrejska, pa zato odstopa od običajnega grškega pomena. Kdaj drugič se morda pokaže nasprotno. Obojna možnost daje dovolj razloga za upoštevanje prevodov v raziskovanju hebrejskega besedila, ne glede na zanimanje za zgodovino interpretacije hebrejskega pojma.

Kako je mogoče najbolj ustrezno izvesti primerjavo? Ob vsakem besedilu posebej ali pa sumarično po končani analizi hebrejskega besedila?

Načelo jezikovnega konteksta nam daje enoumen odgovor. Do resničnih rezultatov lahko vodi le prva metoda: v vsakem primeru posebej je treba primerjati izvirnik in prevod. Šele celotna analiza vseh besedil bo omogočila sumarične sklepe *cum fundamento in re*.

c) Primerjava med nesvetopisemskimi hebrejskimi in sorodnimi besedili

Zdaj je že samo po sebi umevno, da je tudi tu kontekst odločilnega pomena. Obilica nesvetopisemske hebrejske literature daje lepe možnosti za razširitev področja raziskave, ki lahko prispeva k različnim novim osvetlitvam. Drugo možnost nudijo besedila sorodnih nehebrejskih kultur, posebno semitskih. Vendar takšne primerjave često pokažejo vso svojo problematičnost, ker raziskovalci navadno neposredno primerjajo besedila različnih kultur in religij, ne da bi sploh ali dovolj upoštevali še širši kontekst, kakor so jezikovne strukture: specifični svetovni nazor in teologijo, ki je v ozadju besedil. Zato je v nadaljevanju treba spregovoriti še o tem.

5. Danosti onkraj strukture jezika in primerjalni študij

Večina jezikoslovcev je prepričana, da med jezikom in med svetovnim nazorom, kulturo, religijo ni stroge vzajemnosti. Le z veliko rezervo je mogoče sprejeti trditev: »There is a petrified philosophy in language (»Jezik vsebuje petrificirano filozofijo.«)⁷⁴

⁷⁴ Gl. F. M. Müller, *Lectures of the Science of Language I—II* (London, 1871/72); cit. po Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (3. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959) 15.

Besede ne izražajo le osnovni pomen, ki ga imajo same na sebi, tudi ne le pomen, ki ga določa celoten lingvistični kontekst, temveč tudi pomen, ki je onkraj jezikovnih kategorij; to dejstvo zahteva stalno preraščanje iz jezikovne analize v celotno miselno strukturo hebrejskega sveta. Priporoča pa tudi jezikovno in nadjezikovno, idejno primerjavo s sosednimi kulturami in religijami.

a) Komplementarnost iz stališča temeljnega hebrejskega verovanja

Analiza, ki hoče privedi do izčrpnih in sintetičnih spoznanj glede pomena določenih besed, sama kliče po takšni komplementarnosti. Razlagalec mora poznati vse temeljne značilnosti hebrejskega verovanja, če hoče pravilno vrednotiti posamezne pojme. Kritična primerjava med izvirnikom in prevodi v povsem različne jezike lahko služi kot zgovoren primer. Zakaj ima npr. v LXX beseda *δικαιοσύνη* včasih bolj hebrejski kakor običajni grški pomen? Zakaj so si prevajalci dovoljevali določene semantične razširitve danih besed, da bi se čimbolj prilagodili pomenu v izvirniku?

Zadovoljiv odgovor nam dajo le danosti onkraj zgradbe jezika. Ali niso prevajalci brali izvirnika s stališča razsežnosti in sintez judovskega teološkega sveta, ki se v mnogočem ne krije z grškim miselnim svetom? Takšno ravnanje je ideal vsakega ustreznega prevajanja, potemtakem tudi vsake ustrezne interpretacije. Iz tega sledi, da mora razlagalec stalno upoštevati še več kakor celoten jezikovni kontekst. Kontekst se mora razširiti do zadnjih možnih mejá; zajeti mora celoten čustveni in idejni svet dane civilizacije oziroma religije.

b) Podobnosti in razlike med hebrejskimi in drugimi staroorientalskimi besedili

V primerjanju med hebrejskimi in nehebrejskimi besedili načelo kontrastivnosti ne more veljati v istem smislu kakor v primerjanju med hebrejskimi besedili. Ne moremo npr. neposredno primerjati kakšnega ugaritskega besedila z bibličnim. Še manj lahko direktno primerjamo med seboj same besede, čeprav tolikokrat izpričujejo isti koren. Najprej je treba priti do sintetičnih sklepov glede pomena besed, in sicer na osnovi kontrastivne metode znotraj samega ugaritskega korpusa. Izčrpati je treba vse jezikovne možnosti po načelu komplementarnosti. Tako bo mogoče zajeti celoten miselni in verski svet, ki določa pomenski obseg posameznih besed. Šele potem bo mogoče primerjati pomen ugaritskih in hebrejskih besed.

Takšno primerjanje lahko včasih pokaže več razlik kakor podobnosti, čeprav je koren isti. Pomen bo več ali manj isti le tam, kjer gre za skupno,

občečloveško naravno podlago. Takšen primer je zahteva po socialni pravičnosti ali ideal o pravičnem kralju. A bo isti tudi glede temeljnega verovanja? Čim bolj različna je podoba Boga Izraela in panteona v Ugaritu, tem bolj različen bo pomen atributov na obeh straneh kljub istosti besed in drugih jezikovnih prvin.

Če so besede različne, ne bo nič drugače. Akadska beseda *kittu* velja npr. kot adekvatni pojem za skupni ugaritski, feničanski, aramejski in hebrejski koren *sdq*. Toda pomen v kakšnem besedilu bo isti le takrat, kadar bo temeljna ideja, ki je v ozadju, ista.

To dejstvo narekuje celostno in kritično ravnanje v primerjalnem raziskovanju različnih kultur in religij. Stalno je treba paziti takó na razlike kakor na podobnosti. V okviru starega Orienta bo zanimivo videti skupne točke. A še bolj, kje so mejniki dejanske hebrejske edinstvenosti.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji. Ocena bibliografije in metodologija

»Pravičnost« je osrednja tema hebrejske biblije; zato je bibliografija zelo obsežna. Pisec pričujoče razprave v prvem delu kritično obravnava stanje bibliografije, da bi v drugem delu lahko utemeljeno razpravljaj o ustrezni metodi. Prva temeljna ugotovitev je, da je treba izhajati iz hebrejskega korena *sdq*, ne pa iz našega pojma »pravičnost«. Bibliografijo sestavljajo večinoma kratke študije, obsežnejših monografij je sorazmerno malo. Iz dveh razlogov noben poskus ni povsem zadovoljiv: premajhna izčrpnost, predvsem pa neustrezna metoda. Glede metode pisec ugotavlja, da je treba bolj upoštevati načela sodobne semantike. Teorija o semantičnih poljih je zelo koristna, čeprav izpričuje tudi pomanjkljivosti. Najbolj ustrezno dopolnilo je celostna strukturalna metoda, ki temelji na načelu konteksta. Kontekst pa ni le jezikoven, temveč tudi nadjezikoven — kulturalen. Zato so zelo pomembne primerjave med sporednimi mesti, med izvornikom in prevodi, med hebrejskim in nehebrejskimi temeljnimi verovanji.

Summary: Jože Krašovec, Righteousness of God and Man. Valuation of bibliography and methodology

»Righteousness« is the central theme of the Hebrew Bible, hence the bibliography is very comprehensive. The author of this study deals, in the first part, critically with the bibliography in order to speak reliably, in the second part, about the method. The first basic statement to mention is that the research has to proceed from the Hebrew root *sdq* rather than from our notion of »righteousness«. The bibliography consists mainly of short studies; comprehensive monographs are rather rare. For two reasons none of them is entirely satisfying: owing to insufficient comprehensiveness and especially owing to inadequate method. With regard to the method the author ascertains that the principles of modern semantics should be more seriously taken into account. The theory of semantic fields is very useful even though it has some disadvantages. It should best be supplemented by a total structural method, based on the principle of the context. The context is, however, not only a linguistic but also a beyond-linguistic, a cultural one. Therefore a comparison between parallel texts, between the Hebrew text and the translations, between the Hebrew and the non-Hebrew fundamental beliefs appears strongly advisable.

So bogovi, ki so tirani. Je pa en Bog osvoboditelj.

Bogovi tirani se na splošno danes ne imenujejo bogovi. Rajši imajo psevdonime. Vendar pa njihova tiranija ni nič manjša.

Zavračate vero v Boga kot neznosno »teokracijo«? Iz dneva v dan pa je vedno bolj dokazano, da to koristi zastrašujoči »mitokraciji«. Na nebo, ki ste ga izpraznili, se vzpenja vojska mitov: mitov, ki so bolj nasilni kot lakota in bolj despotski kot vsi despoti . . .

Ne imej drugih bogov pred menoj. Takšna je, za vedno, »zapoved svobode«. Ti tuji bogovi, napačni bogovi, miitčni bogovi so bogovi, ki odtujujejo, — požrešne pošasti, kot človeške strasti, katere poosebljajo.

Iz resničnega Boga ste naredili nekoga, ki jim je podoben, in ste mislili, da lahko vse skupaj z eno samo kretnjo zavržete. Vendar prihaja ta vzvišena kretnja od nekega nesmisla. Niste videli, da je, nasprotno, treba izbirati med Njim in njimi. Temačna božanstva, ki jih je s svojo zarjo pregnalo Sonce Pravičnosti in jih držalo v pokorščini, se takoj vrnejo z drugimi imeni.

Stara ali nova imena, imena bogov ali psevdonimi, vedno se pod njimi skriva kakšna človeška poteza, ki samo sebe obožuje v njih in ki se naredi za svojega lastnega sužnja.

Do kod bo treba sestopiti v to suženjstvo, da bo končno vse človeštvo z enim glasom zavpilo: »Dvigam roke k svojemu Osvoboditelju!«

* * *

Zavračajo Boga, kot da omejuje človeka, — pa ne vidijo, da ima samo v razmerju z Bogom človek v sebi »neko neskončnost«. Zavračajo Boga, kot da zaslužnjuje človeka, — in ne vidijo, da samo v svojem razmerju z Bogom človek uide vsem zaslužjenostim, posebno zaslužjenosti zgodovinskosti in družbenosti. Zavračajo Boga, kot da sili človek, da se z vsem strinja, — pa ne vidijo, da je vedno to isto razmerje z Bogom tisto, ki daje človeku »neomejeno sposobnost zavračanja«. Zavračajo Boga, kot da s svojo transcendenco človeka odtuja, — pa ne vidijo, da »prav v pritrditvi transcendenci najde človek svojo najvišjo resnico«.

* * *

Vsak upor, ki nima v Bogu svojega počela in ki si Ga ne vzame za svojega zaveznika, se konča v suženjstvu.

Vsak *ne* predpostavlja še globlji *da*, ki ga vzbudi in usmerja; vsak upor predpostavlja še globljo in svobodnejšo privolitev.

H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu

Tomaž Akvinski

O bitju in bistvu

De ente et essentia

Ker je majhna zmotna na začetku, velika na koncu, kakor pravi Filozof (Aristotel) v prvi knjigi »O nebu in svetu«, bitje in bistvo sta pa tisto prvo, kar zazna razum, kot pravi Avicenna v začetku svoje Metafizike; da bi se kje zaradi nepoznavanja obojega ne zmotili, je zato treba za razvozlanje težavnega vprašanja povedati, kaj označujemo z izrazoma bitje in bistvo, kako je oboje navzoče v raznih primerih in v kakem odnosu sta do logičnih pojmov rodu, vrste in vrstne razlike.

Ker smo prisiljeni začeti s sestavljenimi predmeti, da se dokopljemo do spoznanja preprostih, in iz poznejših sklepati na prejšnje, da tako, začeni z lažjim, zgradimo znanje, zato je treba prehajati od pomena bitja do pomena bistva.

I

Zavedati se moramo, kakor opozarja Filozof v peti knjigi Metafizike, da izraz bitje pomeni dvoje: prvič to, kar je porazdeljeno na deset rodov, drugič to, kar stori, da so sodbe resnične (v mislih ima pomožnik »biti«, »je«). Razlika med obojim je v tem, da moremo na drug način imenovati bitje vse, o čemer je le mogoče narediti trdilno sodbo, čeprav ne označuje ničesar stvarnega. Na drugi način pravimo tudi manjkanjem in zanikanjem, da so bitja: tako pravimo, da je trditev nasprotje zanikanja in da je slepota v očesu. Na prvi način pa ne moremo reči bitje ničemur, kar ni kakršna koli stvarnost. V tem prvem pomenu slepota in podobno niso bitja.

Izraz bistvo potemtakem ne pomeni bitja v drugem pomenu, kajti v tem pomenu nazivamo bitje tudi marsikaj, kar sploh nima bistva, kakor recimo manjkanja; bistvo pomeni bitje v prvem pomenu. Zato pravi Razlagalec (Averroes) na istem mestu, da samo bitje v prvem pomenu označuje bistvo stvari.

Ker je pa bitje v tem pomenu, kakor smo rekli, razporejeno po desetih rodovih, je nujno, da označuje izraz bistvo nekaj, kar je skupno vsem naravam, po katerih se različna bitja razvrščajo v različne rodove in vrste, kakor je recimo človečnost bistvo človeka in podobno.

Ker pa to, kar uvršča stvar v poseben rod ali vrsto, izraža opredelba, ki pove, kaj stvar je, zato spreminjajo modroslovci izraz bistvo v izraz kajstvo. Zato Filozof pogostoma pravi temu, po čemer je stvar kaj, »biti še naprej to, kar je bilo« (grško: *tò tí ên éinai*). — Pravimo pa tudi lik, kolikor z izrazom lik označujemo določenost poljubne stvari, kakor pravi Avicenna v drugi knjigi svoje Metafizike. — Še z drugim imenom pravimo bistvu tudi narava, če pojmujeemo naravo po prvem izmed znanih štirih načinov, ki jih omenja Boetij v knjigi O dveh naravah, kolikor namreč pravimo narava vsemu, kar more kakorkoli zaznati razum. Kajti stvar je spoznatna samo po svoji opredelbi ali bistvu. V tem smislu pravi Filozof v peti knjigi Metafizike, da je vsaka podstat narava. Če pa pojmujeemo naravo tako, tedaj očitno pomeni bistvo stvari, kolikor je usmerjeno na lastno dejavnost, saj je ni narave, ki bi bila brez svojske dejavnosti. — Naziv kajstvo pa dobiva bistvo zato, ker je izraženo v opredelbi. Bistvo se pa imenuje, kolikor ima bitje po njem in v njem svojo bit.

Ker pa naziv bitje kratkomalo in prvenstveno dajemo podstatim in le drugotno in samo v nekem smislu pritikam, pomeni, da je bistvo v resnici in v pravem pomenu v podstatih, v pritikah pa le nekako in v nekem smislu.

Izmed podstati so nekatere enovite, nekatere sestavljene in v obojih je bistvo, vendar v enovitih bolj resnično in odlično, kolikor imajo tudi odličnejšo bit; saj so vzrok bitjem, ki so sestavljena — vsaj prva enovita podstat, ki je Bog. A ker so nam bistva takih podstati manj dostopna, je treba začeti s sestavljenimi podstatmi, da se, začeni z lažjim, uspešneje dokopljemo do znanja.

II

V sestavljenih podstatih poznamo lik in tvar, v človeku recimo dušo in telo. Ne moremo pa reči, da se samo prvo ali drugo imenuje bistvo. Da samo tvar ni bistvo stvari, je jasno, kajti stvar je spoznatna in se uvršča v vrsto ali rod po svojem bistvu. Tvar pa ni niti počelo spoznatnosti niti po njej nobena stvar ne spada v rod ali vrsto, marveč po tistem, po čemer je kaj v deju. Pa tudi samo lik sestavljene podstati se ne more imenovati bistvo, čeprav skušajo nekateri to trditi. Iz povedanega je namreč jasno, da je bistvo to, kar izraža opredelba. Opredelba naravnih podstati pa ne vsebuje samo lika, marveč tudi tvar, kajti sicer bi se ne razlikovale naravne in matematične opredelbe. Tudi ni mogoče reči, da je tvar v opredelbi naravne

podstati omenjena kot dodatek k bistvu ali kot bitje izven njenega bistva, kajti táko opredeljevanje je svojsko pritikam, ki nimajo popolnega bistva. Zato morajo v svoji opredelbi privzeti podklad, ki je zunaj njihovega rodu. — Jasno je torej, da vsebuje bistvo tvar in lik. Ne da se pa reči, da pomeni bistvo odnos, ki je med tvarjo in likom, ali nekaj, kar jima je dodano, kajti to bi bilo nujno pritika ali nekaj tujega stvari, niti bi po njem stvari ne spoznavali; vse to se pa ne sklada z bistvom. Po liku, ki je dej tvari, postane namreč tvar dejansko bitje in določen nekaj. To pa, kar dohaja povrh, ne stori, da je tvar preprosto v deju, marveč da je takšna v deju, kakor to tudi pritike store; tako belina stori, da je nekaj dejansko belo. Kadar torej stvar pridobi pritični lik, ne pravimo, da je kratko in malo nastala, marveč da je nastala le v nekem oziru.

Preostane torej ugotovitev, da pomeni izraz bistvo, če gre za sestavljene podstati, to, kar je sestavljeno iz tvari in lika. To se sklada z Boetijevimi besedami v razlagi Predikamentov, kjer pravi, da »usia« pomeni sestavljenost. »Usia« je namreč pri Grkih isto, kar pri nas bistvo, kakor pravi isti v knjigi O dveh naravah. Tudi Avicenna pravi, da je kajstvo sestavljenih podstati prav sestava lika in tvari. Tudi Razlagalec pravi ob sedmi knjigi Metafizike: »Narava, ki jo imajo vrste v porajajočih se bitjih, je nekaj vmesnega, to je sestavljenega iz tvari in lika.« S tem se sklada tudi umsko spoznanje, kajti bit sestavljenih podstati ne pripada samo liku, ne samo tvari, marveč prav sestavi. To, kar stori, da o stvari rečemo, da je, pa je bistvo. Nujno je torej, da bistvo, po čemer se stvar imenuje bitje, ni zgolj lik niti zgolj tvar, marveč oboje, dasiravno je taki bitnosti nekako edino lik vzrok. Tudi v drugih primerih, ko gre za pojave, ki so sestavljeni iz več počel, vidimo, da stvari ne poimenujemo samo po enem izmed obeh počel, marveč po tem, kar vključuje obe, kakor se to jasno vidi pri okusih: iz dejavnosti toplote, ki prebavlja vlažnost, nastaja sladkoba. Dasi je tako toplota vzrok sladkobe, vendar zato sladkega predmeta ne poimenujemo po toploti, marveč po okusu, ki vsebuje toploto in vlažnost.

Ker je pa počelo posamičnosti tvar, bi se moglo zazdeti, da je bistvo, ki vsebuje hkrati tvar in lik, samó posamično in ne splošno. Iz tega bi pa sledilo, če je bistvo to, kar izraža opredelba, da bi splošnih pojmov ne mogli opredeljevati. A treba je vedeti, da počelo posamičnosti ni tvar v poljubnem pomenu, marveč samo določena tvar. Določeno pa imenujem tisto tvar, ki jo pojmuje s posebnimi razsežnostmi. Taka tvar pa ni vključena v opredelbo človeka, kolikor je človek, marveč bi bila vključena v opredelbo Sokrata, če bi imel Sokrat opredelbo. V opredelbo človeka je vključena nedoločena tvar. V opredelbo človeka ne vključujemo tele kosti in tegale mesa, marveč kost in meso vobče; to je nedoločena tvar človeka.

III

Iz tega se vidi, da se bistvo človeka in bistvo Sokrata razlikujeta samo po določenosti in nedoločenosti. Zato pravi Razlagalec ob sedmi knjigi Metafizike, da Sokrat ni nič drugega kakor živalnost in umnost, ki sta njegovo kajstvo. Enako se tudi bistvo rodu in bistvo vrste razlikujeta po določenosti in nedoločenosti, vendar se njuno označevanje razlikuje: vtem ko označuje posameznika v primeri z vrsto tvar z določenimi razsežnostmi, označuje vrsto v primeri z rodom sestavna razlika, ki je povzeta iz lika.

Označevanje, ki se tiče vrste v odnosu do rodu, pa ne izhaja iz nečesa, kar bi bilo vključeno samo v bistvu vrste, a v nikaki obliki v bistvu rodu. Narobe. Karkoli vsebuje vrsta, vsebuje tudi rod, pa nedoločno. Če bi se namreč živalnost ne krila povsem s pojmom človeka, marveč bi bila le njegov del, bi je ne dopovedali o njem, kajti noben sestavni del se ne dopoveda o svoji celoti.

Kako je s tem, uvidimo, če si predočimo, kako se razlikuje telo, kolikor ga pojmuje kot del živali, in kolikor ga pojmuje kot rod. Kajti ne more biti v istem smislu rod, v katerem je sestavni del. Izraz telo je namreč mogoče pojmovati različno. Telo, kolikor spada v rod podstati, imenujemo telo zato, ker ima tako naravo, da moremo v njem označiti tri razsežnosti; te tri določene razsežnosti so telo, kolikor spada v rod kolikosti. V stvarnosti se pa primeri, da se to, kar ima eno popolnost, dokoplje še do druge popolnosti, kakor vidimo pri človeku, ki ima čutno naravo, nadalje pa še umno. Podobno se more popolnosti, ki je v tem, da ima tak lik, da je mogoče v njem ugotoviti tri razsežnosti, pridružiti druga popolnost, recimo življenje ali kaj podobnega. Izraz telo more torej pomeniti kakšno reč, ki ima tak lik, da iz njega sledi samo oznaka treh razsežnosti, to je, da iz takega lika ne izhaja nobena nadaljnja popolnost; če se torej kaj drugega doda, to ni vključeno v tak pojem telesa. Tako pojmovano telo bo sestavni in tvarni del živali, ker bo duša tako zunaj tega, kar označujemo z izrazom telo in bo dodana telesu, tako da iz obojega, namreč iz duše in telesa, kot iz delov nastane žival.

Možno je pa izraz telo pojmovati tudi tako, da pomeni kakšno reč, ki ima tak lik, da je mogoče iz njega izvajati tri razsežnosti, pa naj bo ta lik kakršen koli, bodisi da more iz njega izvirati kakšna nadaljnja popolnost ali ne. Tako pojmovano telo bo rod živalskosti, kajti v pojmu živali ni najti ničesar, kar bi ne bilo vključeno v pojmu telo. Duša namreč ni lik, ki bi bil različen od onega, po katerem je v tisti stvarnosti mogoče označiti tri razsežnosti; potentakem, ko smo rekli, »Telo je to, kar ima tak lik, da je mogoče iz njega izvajati tri razsežnosti«, je bilo mišljeno, da naj je lik kakršen koli, bodisi živalskost bodisi kamenenost bodisi kakršen koli drug lik. Lik živalskost je torej vključno vsebovan v liku telesnost, kolikor je

telo njegov rod. Tak je tudi odnos med živalskostjo in človekom. Če bi namreč izraz žival označeval samo kakšno stvar, ki ima takšno popolnost, da more čutiti ter se gibati v moči počela, ki je v njej sami, brez drugih popolnosti, tedaj bi poljubna druga popolnost, ki bi se pridružila in bi ne bila v pojmu živalskosti, bila glede na živalskost kot del in ne kot vključno vsebovana v pojmu žival, in tako bi pojem žival ne bil rod. V resnici je pa rod, kolikor pomeni tako stvarnost, da moreta iz njenega lika izhajati čutnost in gibanje, pa naj bo ta lik kakršen koli, bodisi zgolj čutna duša, bodisi čutna in umna hkrati. Rod torej pomeni nedoločeno vse, kar vsebuje pojem vrste, ne pomeni namreč zgolj stvari.

Podobno tudi vrstna razlika pomeni celoto in ne samo lik; pa tudi opredelba pomeni celoto, enako vrsta, vendar različno, kajti rod izraža celoto kot naziv, ki neposredno označuje to, kar je stvarnega v stvari, ne da bi natančneje označil svoj lik. Rod je torej povzet s področja stvari, vendar ni tvar, kar se vidi iz tega, ker se imenuje telo zato, ker ima takšno popolnost, da moremo v njem označiti tri razsežnosti; ta popolnost igra glede na nadaljnjo popolnost vlogo stvari. Nasprotno pa je razlika posebna označba, ki jo povzamemo iz določenega lika, pa tako, da v svojem pojmu ne vključuje neposredno določene stvari. To uvidimo ob izrazu »oživiljeno« v pomenu »to, kar ima dušo«: s tem ni določeno, kaj je tisto, ali telo ali kaj drugega. Zato pravi Avicenna, da rodu ne najdemo v razliki kot del njenega bistva, marveč le kot nekaj, kar je zunaj bistva, enako je razumeti tudi odnos podklada do njegovih dejavnosti. Zato tudi rodu ne dopovedamo kratko in malo o razliki, kakor pravi Filozof v tretji knjigi Metafizike in v četrti Topike, razen morda tako, kakor se podklad dopoveduje o dejavnosti. Opredelba ali vrsta pa vsebuje oboje, namreč določeno tvar, ki jo označuje pojem rodu, in določen lik, ki ga označuje pojem razlike.

Takó uvidimo razlog, zakaj imajo rod, vrsta in razlika podoben odnos do stvari, lika in njune sestave v naravi, čeprav niso isto kar ta, saj niti rod ni tvar, ampak je povzet s področja stvari kot označujoč celoto, niti razlika ni lik, marveč je povzeta s področja lika kot označujoč celoto. Zato pravimo, da je človek čuteče umno bitje, ne pa, da je iz čutnosti in umnosti, kakor pravimo, da je iz duše in telesa. O človeku namreč pravimo, da je iz duše in telesa kot posebna tretja stvarnost, ki je nastala in ni nobena izmed obeh sestavin. Človek namreč ni ne duša ne telo. Če pa pravimo, da je človek nekako iz čutnosti in umnosti, to ne pomeni, kakor da je iz dveh stvarnosti tretja stvarnost, marveč kakor iz dveh vidikov tretji vidik. Vidik živalnosti namreč ne vključuje posebnega lika, marveč izraža naravo stvari kot nekaj, kar je stvarno v primeri z zadnjo popolnostjo. Vidik te razlike, »umno«, je pa v tem, da označuje poseben lik. Iz teh dveh vidikov vznikata vidik vrste ali opredelbe. Kakor torej o stvarnosti ne moremo dopovedati počel, iz katerih je sestavljena, tako tudi vidika ne moremo dopovedati o

tistih vidikih, iz katerih je sestavljen: ne moremo namreč reči, da je opredelba rod ali razlika.

Čeprav pa rod označuje vse bistvo vrste, vendar ni nujno, da imajo različne vrste, ki spadajo v isti rod, eno in isto bistvo. Enotnost rodu je namreč posledica njegove nedoločenosti ali neopredeljenosti, in ne tako, kakor da bi bilo to, kar označujemo z rodom, uresničeno v različnih vrstah kot ena in ista narava, ki bi ji bila dodana kakšna druga reč, namreč razlika, ki bi to naravo določila tako, kakor lik določi tvar, ki je ena in ista. Enotnost bistva izvira odtod, ker označuje kak lik, pa ne določno tega ali onega. Določno izraža lik razlika, ki pa ni drugačna od tiste, ki jo je nedoločno izražal rod. Zato pravi Razlagalec ob enajsti knjigi Metafizike, da se pratvar imenuje ena, ker smo ji odmislili vse like, rod se pa imenuje eden zaradi skupnega določenega lika. Iz tega se vidi, da z dodajanjem razlike, ki odstrani tisto nedoločenost, ki je bila vzrok enotnosti rodu, nastanejo vrste, ki so bistveno različne. Ker je pa, kakor smo rekli, narava vrste enako nedoločena v primeri s posameznikom, kakor narava rodu v primeri z vrsto, sledi iz tega, da vključuje to, kar imenujemo rod, kolikor ga dopovedamo o vrsti, v svojem pomenu, čeprav nedoločno, vse, kar je določeno v vrsti. Enako tudi to, kar imenujemo vrsta, kolikor jo dopovedamo o posamezniku, nujno označuje vse, kar je stvarnega v posamezniku, čeprav nedoločno. Tak pomen vrstnega bistva polagamo v besedo človek: Zato se izraz človek dopoveda o Sokratu. Če pa izrazimo naravo vrste tako, da odmislimo določeno tvar, ki je počelo posamičnosti, tedaj igra vlogo dela. V tem primeru jo izrazimo z besedo človečnost; človečnost namreč označuje to, po čemer je človek človek. Določena tvar pa ni to, po čemer je človek človek, zato nikakor ni med počeli, ki store, da je človek človek. Ker torej človečnost v svojem pojmu vključuje samo to, kar stori, da je človek človek, je jasno, da njen pomen izključuje ali odmišlja določeno tvar. Ker se pa del ne dopoveda o celoti, sledi, da se človečnost ne dopoveda ne o človeku ne o Sokratu. Zato pravi Avicenna, da kajstvo sestave ni sestava sama, katere kajstvo je, čeprav je tudi kajstvo samo sestavljeno, podobno kakor človečnost, čeprav je sestavljena, kljub temu ni človek, nasprotno, treba je, da je v nekaj sprejeta, namreč v določeno tvar. Ker pa, kot smo rekli, določajo vrsto v odnosu do rodu liki, posameznika v odnosu do vrste pa določa tvar, sledi iz tega, da naziv, ki označuje to, iz česar povzemamo naravo rodu, pa odmislimo določen lik, ki dopolnjuje vrsto, da ta naziv označuje tvorni del celote; tako je telo tvorni del človeka. Naziv pa, ki označuje to, iz česar povzemamo naravo vrste, pa odmislimo določeno tvar, označuje likovni del. Zato je človečnost označena kot poseben lik, in rečemo, da je lik celote, pa ne kot da bi bila dodana bistvenim delom, namreč liku in tvari, tako, kakor je lik hiše dodan njenim sestavnim delom, marveč je vse bolj lik, ki je celota, to je, ki obsega lik in tvar, vendar

brez tega, kar ima nalogo, da tvar določi. Očitno je torej, da označuje človekovo bistvo tako izraz človek kakor izraz človečnost, vendar, kakor smo rekli, različno, kajti izraz človek označuje bistvo kot celoto, kolikor namreč ne odmisli določene tvari, marveč vsebuje tvar vključeno in zabisano, podobno, kakor smo rekli, da rod vključuje razliko; zato ta izraz, človek, dopovedamo o posameznikih. Izraz človečnost pa označuje samo del bistva, ker njegov pomen ne vsebuje drugega kakor to, kar ima človek, kolikor je človek, in odmisli vsako določenost tvari; zato se ne dopoveda o posameznih ljudeh. Zato včasih najdemo, da se ta naziv, bistvo, dopoveda o stvareh: rečemo namreč, da je Sokrat neko bistvo; včasih pa to zanikamo, kakor če rečemo, da bistvo Sokrata ni Sokrat.

IV

Ko smo videli, kaj pomeni izraz bistvo pri sestavljenih podstatih, poglejmo, v kakšnem odnosu je do pojmov rodu, vrste in razlike. Ker se to, kar je izraženo z vsebino pojmov rodu vrste ali razlike, dopoveda o določenem posamezniku, je nemogoče, da bi splošen pojem, namreč pojem rodu, vrste ali razlike ustrezal bistvu, kolikor izraža del, kakor izraza človečnost ali živalskost. Zato pravi Avicenna, da umnost ni razlika, marveč počelo razlike; iz istega razloga človečnost ni vrsta niti živalskost rod. Podobno tudi ne moremo reči, da pojma rodu ali vrste ustrezata bistvu, kolikor je kakšna reč, ki biva zunaj posameznikov, kakor so trdili platoniki, kajti potem bi se rod in vrsta ne pridevala določenemu posamezniku; ni namreč mogoče reči, da je Sokrat to, kar je od njega ločeno; tisto ločeno bi pa tudi nič ne koristilo pri spoznavanju tega posameznika. Preostane torej, da ustrezata pojma rodu in vrste bistvu, kolikor označujeta celoto, kakor izraza človek ali žival, kolikor vsebuje vključno in nejasno celotnost tega, kar je v posamezniku.

Če pa takó razumemo naravo ali bistvo, ga moramo gledati z dveh vidikov. Najprej kot tako in to je preprost pogled nanj. V tem primeru velja o njem samo to, kar mu pripada kot takemu. Če mu pripišemo kar koli drugega, bo to krivo pripisovanje: človeku, recimo, kot človeku pripada razumnost, čutnost in vse drugo, kar spada k njegovi opredelbi. Belo pa ali črno ali kar koli takega, kar ne spada k pojmu človečnosti, ne ustreza človeku, kolikor je človek. Če se torej vprašamo, ali moremo reči o tako pojmovani naravi, ali je ena ali mnogotera, ni mogoče trditi ne prvega ne drugega, kajti oboje je zunaj pojma človečnosti in oboje ji utegne pripadati. Če bi namreč mnogoterost spadala k njenemu pojmu, bi nikoli ne mogla biti ena, ko je pa vendar ena, kolikor je v Sokratu. Podobno, če bi enost spadala k njenemu pojmu, tedaj bi bila ena in ista narava Sokratova in

Platonova in bi se ne mogla v mnogih množiti. — Z drugega vidika gledamo naravo, kolikor ima bit v tem ali onem bitju. In tako ji je mogoče po naključju kaj pripisovati zaradi stvari, v kateri je. Tako pravimo, da je človek bel, ker je Sokrat bel, dasi to ne pripada človeku, kolikor je človek.

Takó pojmovana narava pa ima dvojno bit: eno v posameznikih, drugo v duši; in glede na vsako sledijo omenjeni naravi pritičnosti. V posameznikih ima mnogotero bit glede na različnost posameznikov, vendar naravi sami kot taki, če jo preprosto gledamo, ne pripada nobena izmed teh biti. Napačno je namreč reči, da ima narava človeka kot taka bit v tem posamezniku, kajti če bi bit v tem posamezniku spadala k človeku, kolikor je človek, bi nikoli ne bila zunaj tega posameznika. Podobno, če bi spadalo k človeku, kolikor je človek, da ni v tem posamezniku, bi nikoli ne bila v njem. Torej je pravilno reči, da človeku, kolikor je človek, ne pripada niti da je v tem ali onem posamezniku ali v duši. Tako je jasno, da je pri človeški naravi kot taki odmišljena poljubna bit, vendar tako, da nobena ni izključena. In ta, takó pojmovana narava je tista, ki jo dopovedamo o vseh posameznikih. Ne moremo pa reči, da znak splošnosti pripada tako pojmovani naravi, kajti bistvo splošnosti je enost in skupnost. K človeški naravi kot taki pa ne spada ne prvo ne drugo. Če bi namreč skupnost spadala k pojmu človek, tedaj bi v vsakem bitju, v katerem bi našli človečnost, našli tudi skupnost. To je pa krivo, kajti v Sokratu ne najdemo nobene skupnosti, marveč kar koli je v njem, je posamezno.

Podobno tudi ni mogoče reči, da pojem rodu ali vrste pritiče človeški naravi zaradi biti, ki jo ima v posameznikih, kajti človeška narava ni v posameznikih kot ena, tako da bi bila nekaj enega, kar bi bilo skupno vsem, kakor to zahteva pojem splošnosti. Preostane torej, da pojem vrste pritiče človeški naravi, kolikor ima bit v razumu. Sama človeška narava ima namreč bit v razumu brez vseh znakov posameznosti, zato ima enak odnos do vseh posameznikov, ki so zunaj duše, ker je enako podoba vseh in vodi do spoznanja vseh, kolikor so ljudje. In iz tega, da ima enak odnos do vseh, ustvarja razum pojem vrste in ga nanaša nase. Zato pravi Razlagalec v prvi knjigi O duši, da je razum tisti, ki vnaša splošnost v stvari; isto pravi tudi Avicenna v svoji Metafiziki. A čeprav ima ta narava v razumu znak splošnosti, če jo primerjamo s predmeti zunaj duše, ker je ena podoba vseh, vendar je, kolikor ima bit v tem ali onem razumu, posebna posamična spoznana vrsta. Iz tega se vidi napaka Razlagalca v tretji knjigi O duši, ki je hotel iz splošnosti, ki jo ima lik v razumu, sklepati, da ima vse človeštvo en sam razum, kajti splošnost takega lika ne izvira iz tiste biti, ki jo ima v razumu, marveč odtod, ker se nanaša na stvari kot njihova podoba, podobno, kakor če bi imeli en tvorni kip, ki bi predstavljal mnoge ljudi, bi, jasno, ta podoba ali vrsta kipa imela posamezno in lastno bit, kolikor bi bila uresničena v določeni stvari, imela bi pa znak skupnosti,

kolikor bi skupno predstavljala mnoge. Ker je pravilno, da se človeška narava kot taka pripisuje Sokratu, in ker mu pojem vrste kot take ne pripada, marveč spada med lastnosti, ki izvirajo iz biti, kakršno ima vrsta v razumu, zato se izraz vrsta ne prideva Sokratu, da bi rekli: »Sokrat je vrsta«, to pa bi nujno sledilo, če bi pojem vrste pripadal človeku zaradi biti, ki jo ima v Sokratu, ali zaradi vrste kot take, to je, kolikor je človek. Vse namreč, kar pripada človeku, kolikor je človek, se pravi tudi o Sokratu. Rod je pa, nasprotno, sam po sebi tak, da se da dopovedati o človeku, saj spada v njegovo opredelbo. Dopovedanje je namreč nekaj, kar opravlja dejavnost razuma, ki sestavlja in razstavlja in ima za stvarno podlago enotnost predmetov, ki jih dopovedamo drugega o drugem. Razlog za dopovedanje more biti torej v tem pojmu samem, ki je rod, v pojmu, ki ga prav tako dodela umska dejavnost. Kljub temu to, čemur razum, ki sestavlja eno z drugim, pripisuje sposobnost, da more biti dopovedano, ni rodni pojem sam, marveč bolj tisto, čemur razum rodni pojem pripisuje, recimo tisto, kar označujemo s tem izrazom »žival«.

Iz tega se vidi, v kakšnem odnosu je bistvo ali narava z vrstnim pojmom; pojem vrste namreč ne meri na to, kar pripada naravi kot taki, niti na lastnosti, ki izvirajo iz biti, ki jo ima zunaj duše, recimo belo ali črno, marveč meri na lastnosti, ki izvirajo iz biti, ki jo ima v razumu: na tak način pripada naravi pojem rodu ali vrste.

V

Sedaj nam še preostane, da si ogledamo, kako je bistvo v ločenih podstatih, to je, v duši, v angelih in v prvem vzroku. Čeprav sicer enovitost prvega vzroka priznavajo vsi, pa poskušajo nekateri v angele in duše vnašati sestavo iz stvari in lika. Zdi se, da je bil začetnik takega stališča Avicebra, pisec knjige *Vir življenja*. To je pa v nasprotju s splošnim naukom modroslovcev, ki pravijo o takih podstatih, da so ločene od stvari, in dokazujejo, da so brez vsake tvarnosti. Glavni dokaz za to je jakost spoznavanja, ki jim je lastna. Vidimo namreč, da so liki dejansko spoznatni samo, kolikor se odlepijo od stvari in od njenih pogojev; dejansko spoznatne pa napravi samo zmožnost podstati, ki umeva, kolikor jih vsrkava vase in kolikor upravlja z njimi. Slehera umna podstat mora biti torej prosta vsake tvarnosti, tako da tvar niti ni njen del niti ni v takem stanju, kakor lik, ki je vtisnjen v tvar, kot to velja za stvarne like.

Nihče pa tudi ne more trditi, češ da umljivosti ne preprečuje kakršna koli tvar, ampak samo telesna tvar. Če bi bilo namreč samo svojstvo telesne stvari tisto, ki preprečuje umljivost — a ker se tvar imenuje telesna samo, kolikor jo prešinja telesni lik — tedaj bi morala to, namreč preprečevanje

umljivost, imeti tvar od telesnega lika. Takó pa ne more biti, kajti tudi telesni lik je dejansko umljiv, enako kakor drugi liki, kolikor od njih odmislimo tvarnost. Iz tega sledi, da v duši in v angelu ni nikakšne sestave iz tvari in lika, če uporabimo pri njih izraz tvar v istem pomenu kakor pri telesnih podstatih, pač pa je pri njih sestava lika in biti. Zato pravi razlaga devete postavke knjige O vzrokih, da ima angel lik in bit, lik pa pomeni na tistem mestu isto kar kajstvo ali enovita narava. Kako je s tem, je jasno vidno. Poljubne stvari, ki imajo tak medsebojni odnos, da je ena vzrok drugi, more tista, ki igra vlogo vzroka, imeti bit neodvisno od druge, ne pa obratno. Tak odnos pa najdemo med tvarjo in likom: lik daje tvari bit. Zato je nemogoče, da bi bila tvar brez kakšnega lika. Ni pa nemogoče, da bi bil kakšen lik brez tvari. Lik namreč, kot lik, ni odvisen od tvari; če naletimo na kakšne like, ki ne morejo biti drugače kakor v tvari, je to zanje nekaj prigodnega, kolikor so odmaknjeni od prvega počela, ki je prvi in čisti dej. Zato bivajo tisti liki, ki so prvemu počelu najbližji, brez tvari — vsa vrsta likov, kakor smo rekli, namreč ne potrebuje tvari — in takšni liki so angeli. Bistvom ali kajstvom takih podstati torej ni treba, da so kaj drugega kakor zgolj lik.

V tem se torej razlikuje bistvo sestavljene podstati in enovite podstati, da bistvo sestavljene podstati ni samo lik, marveč obsega lik in tvar, vtem ko je bistvo enovite podstati zgolj lik. Iz tega pa izvirata dve drugi razliki: ena je, da more bistvo sestavljene podstati označevati celoto ali del; to se dogaja zaradi določenosti tvari, kakor smo rekli. Zato se ne dopoveda bistvo sestavljene stvari sestavljeni stvari sami kakor koli: ne moremo namreč reči, da je človek svoje bistvo. Bistvo enovite podstati, ki je njen lik, pa ne more označevati drugega kakor celoto, saj ni v njem razen lika ničesar, kar bi naj lik sprejelo: bistvo enovite podstati moremo torej dopovedati o tej podstati, pa naj mu damo kakršen koli pomen. Zato pravi Avicenna, da je kajstvo enovitega enovito samo, saj ni ničesar drugega, kar bi ga sprejelo. — Druga razlika je, da se bistva sestavljenih predmetov zato, ker so sprejeta v določeno tvar, množe, kakor se deli tvar, zato se primeri, da so nekateri predmeti vrstno isto, številčno pa različni. Ker pa bistvo enovitega bitja ni sprejeto v tvari, v tem redu ne more biti takega pomnoževanja; zato je nujno, da pri takih podstatih ne najdemo več posameznikov iste vrste, marveč da je pri njih toliko vrst, kolikor je posameznikov, kakor izrečno pravi Avicenna.

Take podstati, čeprav so zgolj liki brez tvari, kljub temu v njih ni vsakršnja enovitost, da bi bile čisti dej, marveč imajo primes možnosti. To je jasno iz tegale: karkoli namreč ne spada k umljivosti bistva ali kajstva, to mu dohaja od zunaj in je bistvu pridruženo, kajti nobenega bistva ni mogoče umeti brez sestavin, ki so deli bistva. Vsako bistvo ali kajstvo je pa mogoče umeti, ne da bi kaj vedeli o njegovih biti: morem recimo

vedeti, kaj je človek ali feniks, pa kljub temu ne vedeti, ali ima bit v stvarnem redu. Jasno je torej, da je bit različna od bistva ali kajstva, razen če je morda kako bitje, čigar kajstvo je njegova lastna bit; in tako bitje more biti le eno in prvo, kajti nemogoče je, da bi nastalo večje število nečesa drugače kakor z dodajanjem kake razlike: tako se množi narava rodu ali vrste; ali s tem, da je lik sprejet v različnih tvarih: tako se množi narava vrste v različnih posameznikih; ali tako, da je eno samostojno, drugo pa v nekaj sprejeto: recimo, če bi bila kakšna ločena barva, bi bila različna od ne ločene barve prav zaradi svoje ločenosti. Če si pa zamislimo bitje, ki bi bilo zgolj bit, tako da bi bilo samostojno bivajoča bit sama, bi taka bit ne sprejela dodatka razlike, ker bi sicer že ne bila zgolj bit, marveč bit in poleg tega lik; še mnogo manj bi sprejela dodatek stvari, sicer bi ne bila več samostojna bit, marveč tvarna. Takó preostane, da tako bitje, ki bi bilo svoja lastna bit, more biti le eno. Iz tega sledi, da mora biti v vsakem drugemu bitju, izvzemši to, nekaj drugega njegova bit in nekaj drugega njegovo kajstvo ali narava oziroma njegov lik. V angelih je torej bit nujno različna od lika; zato smo rekli, da je angel lik in bit.

Vse pa, kar pripada kaki stvari, je bodisi povzročeno od počel njegove narave, kakor čut za smešno pri človeku, ali dohaja iz kakega zunanjega počela, kakor svetloba v zraku iz vplivanja sonca. Ne moe pa biti, da bi bila bit sama povzročena od lastnega lika ali kajstva stvari. Pravim pa kakor povzročena od tvornega vzroka, kajti takó bi bilo kako bitje samo sebi vzrok in bi kako bitje samo sebe dovedlo do bivanja, kar je nemogoče. Nujno je torej, da ima vsako tako bitje, čigar bit je različna od njegove narave, bit od drugega. Ker se pa vse, kar je po drugem, zvaja na to, kar je samo po sebi, kot na prvi vzrok, je nujno, da je kako bitje, ki je vzrok bivanja vsem stvarjem zato, ker je samo zgolj bit; sicer bi šli v neskončnost pri vzrokih, ker ima vsako bitje, ki ni zgolj bit, vzrok svoje biti, kakor smo rekli. Jasno je torej, da je angel lik in bit pa da ima bit od prvega bitja, ki je zgolj bit. In to je prvi vzrok, ki je Bog.

Vse pa, kar sprejema kaj od drugega, je v možnosti glede na tisto; to pa, kar je sprejelo vase, je njegov dej. Treba je torej, da je tudi tisto kajstvo ali lik, ki je angel, v možnosti glede na bit, ki jo sprejema od Boga; in tista sprejeta bit igra vlogo deja. In tako ugotavljamo pri angelih možnost in dej, ne pa lika in stvari, razen v prenesenem pomenu. Potemtakem tudi biti trpen, sprejemati, biti podklad in vse táko, kar pripada bitjem, kakor se zdi, zaradi stvari, pripada angelom in tvarnim bitjem v različnem pomenu, kakor pravi Razlagalec v tretji knjigi O duši. In ker je, kot smo rekli, bistvo čistega uma (angela), umnost sama, zato je njegovo kajstvo ali bistvo isto, kar ona; in njegova od Boga sprejeta bit je to, po čemer biva v redu stvarnosti. In zato pravijo nekateri o takih podstatih, da so sestavljene iz »po čemer je« in »kar je«, ali iz »kar je« in »je«, kakor pravi Boetij. In

ker so v angelih možnost in dej, ne bo težko odkriti množstva angelov, to pa bi bilo nemogoče, če bi v njih ne bilo nobene možnosti. Zato pravi Razlagalec v tretji knjigi O duši: če bi ne bila znana narava možnostnega razuma, bi ne mogli odkriti množstva pri ločenih podstatih. Te se torej razlikujejo med seboj glede na stopnjo možnosti in deja tako, da ima višji angel, ki je bolj blizu prvi stopnji, večji delež deja in manjši možnosti, in tako o drugih. In to se konča v človeški duši, ki zavzema zadnjo stopnjo med umnimi podstatmi. Zato igra njen možnostni razum glede na umljive like enako vlogo kakor prva tvar, ki zavzema zadnje mesto v čutnem redu, glede na čutne like, kakor pravi Razlagalec v tretji knjigi O duši. Zato jo primerja Filozof prazni deski, na kateri ni nič napisano. In zaradi tega, ker ima med drugimi umnimi podstatmi večji delež možnosti, zato postane tako blizka tvarnim predmetom, da pritegne tvarno reč k udeležanju svoje biti, namreč tako, da iz duše in telesa vznikne ena bit v eni sestavljeni podstati, čeprav tista bit, kolikor je dušina, ni odvisna od telesa. In zato po tistem liku, ki je duša, najdemo druge like, ki imajo večji delež možnosti in so bolj blizki tvari, toliko, da njihove biti ni brez tvari. Tudi med njimi je vrstni red in stopnje, vse do prvih likov prvin, ki so tvari najbližji. Zato tudi nimajo druge dejavnosti kakor tisto, ki jo zahtevajo dejavne, trpne in druge kakovosti, ki prilagajajo tvar liku.

VI

Po vsem tem je jasno, kako je bistvo v različnih bitjih. Najdemo namreč tri načine, kako imajo podstati bistvo. Takó imamo bitje, kakor Bog, čigar bistvo je njegova bit sama; zato naletimo na nekaj modroslovcev, ki pravijo, da Bog nima kajstva ali bistva, kajti njegovo bistvo ni nič drugega kakor njegova bit. In iz tega sledi, da sam ni v rodu, kajti za vse, kar je v rodu, je nujno, da ima kajstvo, ki je različno od njegove biti, ker se kajstvo ali narava rodu ali vrste, kolikor je narava, ne razlikuje v bitjih, katerih je rod ali vrsta. Bit je pa v različnih bitjih različna. Tudi ni treba, če rečemo, da je Bog zgolj bit, da zaidemo v zmoto tistih, ki so trdili, da je Bog tista splošna bit, po kateri vsaka stvar dejansko je. Ta bit namreč, ki je Bog, je take narave, da ne dopušča nobenega dodatka, zato je zaradi svoje čistine same bit različna od vsake biti. Zato se pravi v razlagi devete podstavke knjige O vzrokih, da sledi posamičnost prvega vzroka, ki je zgolj bit, iz njegove čiste dobroti. Skupna bit pa, kakor v svojem pojmu ne vključuje kakega dodatka, tako tudi ne vključuje v svojem pojmu kake odsotnosti dodatka; če bi namreč bilo tako, bi si ne mogli zamisliti ničesar bivajočega, v katerem bi bilo kaj dodanega k biti.

Podobno tudi, čeprav je zgolj bit, ni treba, da mu manjkajo druge popolnosti ali odlike; narobe, ima vse popolnosti, ki so v vseh rodovih; zato se imenuje popolna kratko in malo, kakor pravita Filozof in Razlagalec v peti knjigi Metafizike, vendar jih ima na način, ki je odličnejši od vseh stvari, kajti v njem so eno, v drugih pa imajo razlike. In to zato, ker mu vse te popolnosti pripadajo v skladu z njegovo enovito bitjo; podobno, kakor če bi kdo z eno zmožnostjo mogel opraviti delo vseh zmožnosti, bi v tej eni zmožnosti imel vse zmožnosti, tako ima Bog v svoji biti sami vse popolnosti.

Drugače je bistvo v ustvarjenih umnih podstatih (angelih), v katerih je bit drugo kakor njihovo bistvo, čeprav je bistvo brez tvari. Zato njihova bit ni samostojna, marveč sprejeta in zato omejena in končna glede na sposobnost narave, ki jo sprejme, toda njihova narava ali kajstvo je samostojno, ne sprejeto v kaki tvari. Zato se pravi v knjigi O vzrokih, da so angeli neskončni spodaj, končni zgoraj: končni so namreč glede na svojo bit, ki jo dobivajo od višjega, ne končujejo se pa spodaj, kajti njihovih likov ne omejuje sposobnost kake tvari, ki bi jih sprejela. In zato pri takih podstatih, kakor smo rekli, nimamo množstva posameznikov v eni vrsti, razen v človeški duši zaradi telesa, s katerim se združi. In čeprav je njena posamičnost glede na začetek prigodno odvisna od telesa, kajti posamičnega bivanja si ne more pridobiti drugače kakor v telesu, čigar dej je, vendar ni treba, da ob izgubi telesa posamičnost premine, kajti, ker ima samostojno bit odtod, da je postala lik tega telesa, ostane ta bit za vselej posamična. In zato pravi Avicenna, da je posamičnost duš in pomnoževanje odvisno od telesa glede na njihov začetek, ne pa glede na njihov konec. In ker v teh podstatih kajstvo ni isto kar bit, zato se dado uvrščati v predikament. In zato imamo pri njih rod, vrsto in razliko, čeprav so nam njihove svojske razlike prikrite. Pri čutnih predmetih so namreč celo bistvenostne razlike same neznane, zato jih označujemo s pritičnimi razlikami, ki izvirajo iz bistvenostnih, podobno, kakor označujemo vzrok z njegovim učinkom, podobno kakor navajamo dvonožnost kot človekovo razliko. Svojske pritičke netvarnih podstatí so nam pa neznane; zato ne moremo ugotoviti ne njihovih razlik samih ne pritičnih razlik.

Treba je pa vedeti to, da rodu in razlike ne jemljemo enako pri onih podstatih in pri čutnih podstatih, kajti pri čutnih jemljemo rod iz tega, kar je tvarnega na stvari, razliko pa iz tega, kar je likovnega v njej. Zato pravi Avicenna v začetku svoje knjige O duši, da je v predmetih, sestavljenih iz tvari in lika, razlika tega, kar je zgrajeno iz nje, enovita; vendar ne tako, da bi bil lik sam razlika, marveč, ker je počelo razlike, kakor pravi isti v svoji Metafiziki. In taka razlika se imenuje enovita razlika, ker jo jemljemo iz tega, kar je del predmetovega kajstva, namreč iz lika. A ker so netvarne podstatí enovita kajstva, pri njih ne moremo jemati razlik iz

tega, kar je del kajstva, marveč iz celotnega kajstva, in zato pravi Avicenna v začetku knjige O duši, da imajo enovito razliko samo tiste vrste, katerih bistva so sestavljena iz stvari in lika.

Podobno pri njih tudi rod jemljemo iz celotnega bistva, vendar drugače: ena samostojna podstat se namreč sklada z drugo v netvarnosti, razlikujeta se pa med seboj v stopnji popolnosti glede na oddaljevanje od možnosti in približevanje čistemu deju. In zato pri njih jemljemo rod iz tega, kar jim pripada, kolikor so netvarne, kakor umnost ali kaj podobnega. Iz tega pa, kar jim pripada glede na stopnjo popolnosti, jemljemo pri njih razliko, vendar nam neznano. Ni pa treba, da so te razlike pritične, češ da izvirajo iz večje ali manjše popolnosti, ki ne povzroča vrstnih razlik. Stopnje popolnosti namreč pri sprejemanju istega lika ne razlikujejo vrst, recimo belo in manj belo, ki sta deležna istega pojma beline. Toda različne stopnje popolnosti v likih ali naravah samih, ki so jih deležna bitja, razlikujejo vrste: tako se narava dviga postopno od rastlin do živali prek nečesa, kar je vmesno med živalmi in rastlinami, kakor meni Filozof v sedmi knjigi O živalih. Ni pa tudi nujno, da bi se umne podstati vedno delile zaradi dveh vrst pravih razlik, kajti nemogoče je, da bi bilo tako pri vseh rečeh, kakor pravi Filozof v enajsti knjigi O živalih.

Na tretji način je bistvo v podstatih, sestavljenih iz stvari in lika, pri katerih je tudi njihova bit sprejeta in končna zato, ker imajo tudi bit od drugega; povrh je njihova narava ali kajstvo sprejeto v določeni stvari. In zato so končne tako zgoraj kakor spodaj, in pri njih je že zaradi deljivosti določene stvari možna množitev posameznikov v isti vrsti. In v kakšnem odnosu je pri teh podstatih bistvo do logičnih pojmov, smo povedali zgoraj.

VII

Preostaja še pogledati, kako je bistvo v pritakah; kako je namreč v vseh podstatih, je povedano. A ker je, kot smo rekli, bistvo to, kar izraža opredelba, je treba, da imajo bistvo enako, kakor imajo opredelbo. Opredelbo pa imajo nepopolno, kajti ni jih mogoče opredeliti, ne da bi dali nosilca v njihovo opredelbo. In to je zato, ker same po sebi nimajo samostojne biti, neodvisne od nosilca, marveč, kakor iz lika in stvari, ko se spojita, nastane podstatno bitje, tako iz pritike in nosilca nastane pritično bitje, ko se pritika pridruži nosilcu. In zato tudi niti podstatni lik nima popolne opredelbe niti stvar, kajti treba je, da v opredelbo lika vstavimo to, čemur je lik; in tako je njegova opredelba zgrajena z dodatkom nečesa, kar je zunaj njegovega rodu, enako kot opredelba pritičnega lika. Zato tudi naravoslovec, ki gleda na dušo samo, kolikor je lik tvarnega telesa, vstavlja telo v opredelbo duše. Vendar je pa med podstatnimi in pritičnimi liki velika

razlika, kajti, kakor podstatni lik sam po sebi ne biva samostojno brez tega, čemur se pridruži, enako tudi tisto ne, čemur se pridruži, namreč tvar. In zato iz spojitve obojnega nastane tista bit, v kateri stvar sama po sebi biva, in iz njih nastane prava enota. Zato nastane iz njune spojitve neko bistvo. Zato je lik, čeprav sam po sebi nima popolne narave bistva, vendar del popolnega bistva. To pa, čemur se pridruži pritika, je popolno bitje, samostojno bivajoče po svoji biti. Taka bit pa po svoji naravi biva pred pritiko, ki pride naknadno. In zato naknadno pridružena pritika s svojo spojitvijo s tem, čemur se pridruži, ne povzroči tiste biti, po kateri stvar samostojno biva, po kateri je stvar sama po sebi bitje, marveč povzroči nekakšno drugotno bit, brez katere si je samostojno stvar mogoče misliti bivajočo, kakor si je prvo mogoče misliti brez drugega. Iz pritike in nosilca torej ne nastane prava enota, marveč pritična enota. In zato iz njune spojitve ne izvira posebno bistvo, kot iz spojitve lika in tvari. Zato pritika nima niti narave popolnega bistva niti ni del popolnega bistva, marveč, kakor je bitje v nekem smislu, tako ima tudi bistvo v nekem smislu. Ker je pa to, kar velja za najvišje in najresničnejše v poljubnem rodu, vzrok tega, kar temu v tistem rodu sledi, — tako je recimo ogenj, ki je na višku toplote, vzrok toplote v toplih rečeh, kakor je rečeno v drugi knjigi Metafizike — zato je nujno, da je podstat, ki je počelo v rodu bitja in ima bistvo v najresničnejšem in najbolj polnem pomenu, vzrok pritik, ki so drugotno in tako rekoč v nekem smislu deležne narave bitja. To se pa dogaja različno: ker sta namreč dela podstati tvar in lik, zato potekajo nekatere pritike prvenstveno iz lika in nekatere iz tvari. Najde se pa kak lik, čigar bit ni odvisna od tvari, recimo umna duša; tvar pa ima bit samo od lika. Zato je med pritikami, ki potekajo iz lika, tudi nekaj, kar nima povezave s tvarjo, recimo umevanje, ki ga ne omogoča tvarno čutilo, kakor dokazuje Filozof v tretji knjigi O duši. So pa tudi nekatere, potekajoče iz lika, ki imajo povezavo s tvarjo, kakor čutenje. Toda nobena pritika ne poteka iz tvari brez povezave z likom.

Vendar pri teh pritikah, ki izvirajo iz tvari, najdemo neko raznolikost. Nekatere pritike namreč izvirajo iz tvari zaradi naravnosti, ki jo ima na poseben lik, recimo moškost in ženskost pri živalih; ta razlika se zvaja na tvar, kakor je rečeno v deseti knjigi Metafizike. Zato, če premine živalski lik, omenjeni pritiki ne ostaneta, razen v prenesenem pomenu. Nekatere pritike pa izvirajo iz tvari zaradi njene naravnosti, ki jo ima na splošen lik, in zato, ko premine poseben lik, še ostanejo v njej; tako je črnina polti v Etiopcu iz spoja prvin in ne zaradi duše, zato tudi po smrti ostane v njem.

Ker je vsaka stvar posamezna po tvari in se uvršča v rod ali vrsto po svojem liku, zato so pritike, ki izvirajo iz tvari, pritike posameznika, po katerih se tudi posamezniki iste vrste med seboj razlikujejo. Pritike pa, ki izvirajo iz lika, so svojske lastnosti bodisi rodu bodisi vrste, zato jih naj-

demo pri vseh bitjih, ki so deležna narave rodu ali vrste; tako čut za smešno izvira pri človeku iz lika, kajti smeh se pojavi zaradi kakšnega zaznavanja človekove duše.

Treba je tudi vedeti, da včasih bistvenostna počela povzročajo pritike povsem udejanjene, recimo vročino ogenj, ki je vedno dejansko vroč, včasih pa samo v obliki sposobnosti, dopolnilo pa prejemajo pritike od zunanjega dejavnika, recimo prozornost v zraku, ki jo dopolni zunanje svetleče se telo. In v takih je sposobnost neločljiva pritika. Dopolnilo pa, ki dohaja iz kakega počela, ki je zunaj bistva stvari ali ne spada med sestavine stvari, je ločljivo; recimo biti premikan in podobno.

Treba je tudi vedeti, da pri pritikah drugače jemljemo rod, vrsto in razliko kakor pri podstatih. Pri podstatih namreč nastane iz podstatnega lika in tvari prava enota, iz spojitve obojega izide nekako ena narava, ki jo po pravici uvrščamo v predikament podstati. Zato pravimo, da spadajo pri podstatih njihova stvarna imena, ki označujejo sestavljenost, v pravem pomenu v rod, recimo vrste in rodovi kakor človek ali žival; lik ali tvar pa nista v predikamentu tako, razen če ju zvedemo na podoben način, kakor pravimo, da spadajo počela v rod. Iz pritike in podklada pa ne nastane prava enota; zato iz njune spojitve ne izide posebna narava, ki bi ji mogli pripisovati pojem rodu ali vrste. Zato pritični nazivi, izraženi stvarno, kakor »belo« ali »glasbeno«, ne spadajo v predikament kakor vrste in rodovi, razen če jih zvedemo, marveč le, kolikor so izraženi pojmovno, recimo »belina« in »glasba«. In ker pritike niso sestavljene iz tvari in lika, zato pri njih ne moremo jemati rodu po tvari in razlike po liku kakor pri sestavljenih podstatih, marveč je treba, da povzamemo prvi rod po samem načinu bivanja, glede na to, da pridevamo naziv bitje desetim rodovom v različnem pomenu z ozirom na prej in potlej; tako imenujemo kolikost zaradi tega, ker je merilo podstati, in kakovost, kolikor je naravnost podstati, in tako o drugih, kakor pravi Filozof v četrti knjigi Metafizike. Razlike v njih pa jemljemo iz različnosti počel, od katerih so povzročene. In ker povzročajo svojska počela podklada svojske lastnosti, zato vstavljamo v njihovo opredelbo podklad namesto razlike, kadar jih opredeljujemo pojmovno, kolikor so v pravem pomenu v rodu; tako pravimo, da je »simitas« (slovenščina nima ustreznega izraza) ukrivljenost nosu. Obratno bi pa bilo, če bi njihovo opredelbo vzeli, kolikor so stvarno poimenovane. Tako bi namreč vstavili v njihovo opredelbo podklad kot rod, kajti tedaj bi jih opredelili po načinu sestavljenih podstati, pri katerih jemljemo pojem rodu od tvari; tako pravimo, da je »simum« ukrivljen nos.

Podobno je tudi, če je ena pritika počelo drugi pritiki, kakor je počelo odnosa dejavnost in trpnost in kolikost; zato Filozof v peti knjigi Metafizike po tem deli odnos.

Ker pa svojska počela pritik niso vselej očitna, zato jemljemo včasih različke pritik iz njihovih učinkov; tako pravimo, da sta zbirajoče in razpršujoče različki barve, ki jih povzroča močna ali slaba luč, iz katerih so povzročene različne vrste barv.

Tako je torej jasno, kako je bistvo v podstatih in pritikah in kako v sestavljenih in enovitih podstatih, in kako na vseh teh ugotavljamo splošne logične pojme, izvzemši prvo počelo, ki je višek enovitosti, kateremu zaradi njegove enovitosti ne gre pojem rodu ali vrste in zato tudi ne opredelba. V tem bodi konec in dovršitev te razprave.

O p o m b a

* Delce, prevedeno po izdaji Ludovicus Baur, Monasterii 1933, spada med Tomaževe prvence. Napisal ga je kot »baccalaureus biblicus (prva akademska stopnja) l. 1252 ali 53 (rojen 1225 ali 26) v okorni srednjeveški latinščini. Slog je daleč od poznejšega jasnega, prozornega izražanja v Sumi. V prevodu sem ga pustil takega, kakor je. Pogostoma me je imelo, da bi prevedel kak pust izraz z bolj sočnim slovenskim. Pa sem redno ugotovil, da ima za tisti pojem tudi latinščina bolj slikovito besedo. Ker je Tomaž ni uporabil, je tudi jaz v slovenščini nisem. Včasih pa le ni bilo mogoče ostati pri dobesednem prevodu. Tako sem bil prisiljen prevesti besedo »intelligentiae« z »angeli«, kjer ima tak pomen. Prevod je torej hote pust in zamotan, da bi bil čimbolj podoben izvirniku.

Janez Janžekovič

Thesaurus Patrum Latinorum

Desetletja že izhaja pri belgijski založbi Brepols (Turnhout) vrsta spisov cerkvenih očetov pod skupnim naslovom *CORPUS CHRISTIANORUM*. Sprva so izdajali samo latinske očete (Series latina), nato so začeli še z zbirko srednjeveških pisateljev (Continuatio mediaevalis), končno so se odločili tudi za izbor grških očetov (Series graeca s samo grškim besedilom). V vseh treh skupinah je doslej izšlo že 113 + 55 + 10 = 178 drobnejših in debelejših knjig, nekatere so obogatene celo z ilustracijami iz srednjeveških rokopisov.

Kot zadnja novost sta založba in uredništvo leta 1980 predstavila začetek izdajanja *INSTRUMENTA LEXICOLOGICA LATINA*, besednih kazal objavljenih pisateljev. To je omogočil prehod s klasičnega tiska na fotostavek, ki uporablja elektronsko računalniško tehniko. S tem je odprta možnost, da vse stavljene besede v določenem besedilu po želji razvrstijo tudi v različna kazala, konkordance in jih nato objavijo za uporabo raziskovalcem različnih strok: filozofom, teologom in predvsem jezikoslovcem.

Seveda bi odtiskovanje teh konkordanc in kazal na papir vzelo veliko prostora, časa in denarja. To vidimo npr. pri konkordanci vseh del Tomaža Akvinskega (Index

Thomisticus), ki obsega 49 debelih zvezkov velike oblike (Stuttgart 1979—1980). Tudi Komputer Konkordanz zum Novum Testamentum graece obsega 2000 velikih strani v dveh stolpcih (Berlin 1980), podobno konkordanca francoske jeruzalemske biblije (1228 strani v treh stolpcih, Paris 1982).

Zato so se pri Brepolsu v sodelovanju s CETEDOC katoliške univerze v Louvainu (Louvain-la-Neuve) odločili za izdajo teh kazal v pomanjšani obliki na mikrokartica, ki jih je mogoče shraniti na majhnem prostoru (pri manjših spisih kar v knjigi, pri večjih pa v dodatnih zvezkih). Uporabniki lahko potem s posebnim čitalcem (videvamo jih npr. v naših bankah) hitro poiščejo, kje in v kakšnih zvezah je v besedilu nekega pisatelja uporabljena iskana beseda. Pri vsaki besedi je odtisnjeno približno za dve vrstici besedila: polovico pred besedo, polovico za njo.

Kolikšen je prihranek prostora, si lahko nekoliko predstavimo ob prvem objavljenem kazalu besed iz spisa sv. Hilarija iz Poitiersa o Sveti Trojici. Delo obsega v dveh knjigah (št. 62 in 62A) zbirke Corpus Christianorum-Series Latina 620 strani, za kazalo pa so potrebovali 12 mikrokartic. Na vsaki kartici v velikosti razglednice je fotografsko z 42-kratno pomanjšavo odtisnjenih 208 dvojnih strani (na vsaki strani je 60 dolgih vrstic), ki so na zaslonu čitalca vidne v velikosti običajnega lista pisarniškega papirja. Samo za kazala tega spisa bi torej potrebovali skoraj 5000 strani običajne knjižne velikosti.

Lansko leto so možnosti še izpopolnili, tako da je vsako delo dostopno pod različnimi vidiki, zato je npr. za govore sv. Petra Krizologa, objavljene na 1000 straneh, na voljo skupno 25 mikrokartic, kar pomeni blizu 10 000 strani za kazala in konkordance!

Do konca leta 1982 so objavili tovrstna kazala za naslednja dela: Hilarij iz Poitiersa: De Trinitate. Peter iz Poitiersa: Summa de confessione. Agobardus iz Lyona: Opera omnia. Avguštin: De doctrina christiana. Hieronim: Contra Rufinum. Peter Krizolog: Collectio sermonum. Janez Scottus: De divina praedestinatione. Rudolf iz Liebega: Pastorale novellum. Ars Ambrosiana: Commentum in Donati partes maiores. Raimundus Lullus: Opera latina (del). Gregorij Veliki: In Cantica Cantorum; In primum librum Regum; Registrum epistularum. Donatus ortigraphus: Ars grammatica.

Vse to je šele začetek velikopotezno zastavljenega načrta: ob novih zvezkih Corpus Christianorum objavljajo kazala sproti, za starejše pa bodo to napravili v nekaj letih. Tako naj bi bila vsa zakladnica latinskih očetov — Thesaurus Patrum Latinorum — dostopna ne samo bralcem temveč tudi raziskovalcem, ki so si morali doslej pomagati z redkimi starimi »ročno« izdelanimi kazali, večina spisov pa je bila sploh brez njih.

Kratka informacija naj bo le prva vest o pomembni novosti teološke literature, ki je na voljo tudi v Knjižnici teološke fakultete v Ljubljani. Seveda pa bo treba o možnostih uporabe in o vrednosti te pridobitve še poročati.

Marijan Smolik

Claude Geffré

„Oče“ kot lastno ime Boga*

Znamenito nasprotje med Bogom filozofov in Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba je postalo že skoraj nekaj vsakdanjega. Helenizacija krščanstva ni od danes. Toda odkar je Heidegger razkril, da v ontoteološkem¹ razpravljanju pojem biti in pojem Boga kvarno vplivata drug na drugega, je krščanska teologija postavljena pred nova vprašanja.

Hočem reči, da se ne moremo zadovoljiti s stalnim ponavljanjem razprave o sporu med naravno in dialektično teologijo.² Tako v filozofiji kot v teologiji so se razmere spremenile. Potrebno je videti, da kriza metafizike ni nujno pripeljala do logičnega pozitivizma. Takšen avtor, kot je E. Levinas, na primer predlaga drugo rešitev glede izključne prevlade grškega *logosa*, s tem da išče »prostor transcendence« v etičnem razmerju do drugega človeka. In kriza metafizične teologije tudi ni nujno privedla do bibličnega fundamentalizma. Ustrezno s krizo teizma je za današnjo teologijo značilna »kristološka osredotočenost«. Toda zato se še ne odpoveduje razmišljanju o

* Claude Geffré, »Père« comme nom propre de Dieu, Concilium 163, 1981, 67—77, Editions Beauchesne, 72, rue des Saints-Pères, F-75007 Paris, France.

¹ Izraz onto-teologija se je uveljavil pod Heideggerjevimi vplivom. Z njim označujejo pretežni del dosedanje religiozne filozofije in teologije, ker je združevala ontologijo, ki je zrasla na tleh grške misli, in krščanstvo. Očitajo ji predvsem, da je enačila biti in Boga in da je iz Boga naredila najvišje bitje. S tem je z ene strani Boga ponižala na raven bitij, z druge pa so ob neskončnem bitju, se pravi Bogu, stvari zbledele in postale ničeve, zato bi bil tak pogled tudi sokriv za sodobno nihilistično občutje življenja (Prevajalčeva opomba.)

² Dialektično imenujemo tisto smer protestantske teologije, ki je kmalu po prvi svetovni vojni tako močno poudarjala izvirnost in enkratnost svetopisemskega razodetja, da je imela vsako naravno teološko podobo o Bogu za malikovalsko in človekov razum za popolnoma nesposobnega, da bi sam od sebe mogel kaj pravega povedati o edinem resničnem Bogu, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Ker je ta teologija nasprotovala vsakemu teološkemu sistemu, se imenuje dialektična. Njen najbolj znani predstavnik je bil K. Barth, predvsem v zgodnjih delih. Njegov komentar k pismu Rimljanom (1918) je pravzaprav prvo delo te teološke smeri in se ta z njim začinja. (Prev. op.)

božji biti. Pač pa jo hoče misliti na novo in *razodeva* neločljivo povezanost med trinitarično teologijo in Jezusovim križem.

Tradicionalna teologija si je zastavila nalogo, da uskladi Boga filozofov in svetopisemskega Boga. Pri tem je prevečkrat tvegala, da škoduje izvirnosti Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Po drugi strani pa je res, da ne moremo popolnoma ločiti Boga razuma in Boga vere, kot je to skušala storiti dialektična teologija, ki je sledila Pascalu in Kierkegaardu. Bog, ki se razodeva v zgodovini, je tudi temelj vsega ustvarjenega bitja. Ni kakšen *drugi* Bog od tistega, ki ga dosegamo z razumom, čeprav gre za *drugačnega* Boga. Nekateri, kot na primer Hans Küng, predlagajo, da bi izvajali nekakšno *Aufhebung* (preseganje) Boga filozofov v Boga svetega pisma.³ Toda kako je treba to razumeti? Kar koli je že treba misliti o resnosti negacije v tem dialektičnem povzetju, ali ni to še vedno pristajanje na nekakšno »spravo«, polno dvoumnosti?

Rajši imam odločno pot E. Jüngla, ki sodi: odpoved Bogu filozofov nas nikakor ne odvezuje dolžnosti, da mislimo samo bit Boga.⁴ Celó zgodovinska naloga teologije je, da izdela krščansko idejo Boga še bolj natančno, kot je to storila filozofija s svojo idejo Boga. Ko torej upoštevamo, da se je zrušilo metafizično znanje o Bogu, nas to nikakor ne vodi k temu, da bi nadomestili *mišljenje* o Bogu z vero in končno z *dejavnostjo*. Gre za to, da *mislimo*, kar verujemo po razodetju. Če hočemo priti do pravega krščanskega pojma o Bogu, bi bilo posebno treba videti, kako je mogoče misliti hkrati Boga in *minljivost* (*die Vergänglichkeit*).⁵ Prav to je tisto, česar ni sposobna metafizična misel, ki ne more imeti *pozitivnega* znanja o tem, kar mine in umre.

V tej kulturni in teološki zvezi je treba razumeti ta moj prispevek. Tukaj mi je nemogoče, da bi z vso potrebno resnostjo obravnaval vprašanje o uporabi imena »oče« za Boga kristjanov v njegovi različnosti v primerjavi z Bogom filozofov. Po kratki omembi bibličnega razodetja o Bogu Očetu bo zadosti, če bom nakazal dve smeri raziskovanja. Vsakokrat bom pokazal, da je ime »Oče« najbolj primerno, da razkrije novost Jezusovega Boga, in to ne samo glede na Boga Grkov, ampak tudi v razmerju do Boga Judov. Ali ni Pavel priznal svojega namena, ko je postavil nasproti *razlogom*, ki jih iščejo Grki, in *znamenjem*, ki jih terjajo Judje, *govorico o križu* kot poslednjo besedo, kjer se da Bog spoznati?

³ H. Küng, *Existiert Gott?* München 1978, 728.

⁴ »Slovo od 'Boga filozofov' je torej nekaj drugega kot slovo od dolžnosti, ki jo imamo, da mislimo Boga«: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 269.

⁵ Prim. E. Jüngel, *op. cit.*, 270.

I. Svetopisemsko razodetje Boga kot očeta

1. Najprej je prav, da opomnimo: Pretirano bi bilo, če bi v imenu »Oče« iskali značilno potezo Izraelovega Boga, kolikor je različen od Boga-Počela, ki ga pozna grška misel (pa naj gre Platonovo Dobro, Aristotelovo Prvo gibalo ali Plotinovo Eno). Izraelov Bog je osebni Bog par excellence, živi Bog, ki je hkrati povsem Drugi in povsem blizu. Preseneča pa, kako si svetopisemska misel pomišlja, da bi Boga označila kot Očeta, medtem ko je takšno označevanje na starem Vzhodu navadno in celo vsakdanje.

V nasprotju s poganskimi miti o rodovniku bogov je svetopisemsko očetovstvo Boga popolnoma ločeno od ideje rojstva (primerjaj čisto poseben pomen glagola *bara*, da označuje stvarjenjsko dejanje). Bog je označen kot Oče v zvezi z dejanjem *izvolitve*, ta pa je neločljiva od njegovega zgodovinskega posega v korist njegovega ljudstva. Bog je Izraelov oče. Ni pa oče ljudi. »Korenita novost je v tem, da se je izvolitev Izraela kot prvorojenca razodela v zgodovinskem dejanju, v izhodu iz Egipta. To, da je božje očetovstvo postavljeno v zvezo z nekim zgodovinskim dejanjem, globoko spreminja pojem očeta.«⁶ V poročilih, ki jih vsebuje teologija zgodovinskih izročil (prim. Von Rad), je Izraelov Bog bolj osvobodilni junak in dejavnik kot oče. Ta zadržanost Hebrejcev do podobe očeta in njihovo popolnoma čezspolnostno pojmovanje božjega očetovstva nam naročata, naj tega simbola ne obtežimo preveč z zgolj moškimi značilnostmi, kar je tudi v skladu z nekaterimi sodobnimi zahtevami, ki upravičeno nasprotujejo preveč izključno moškim in celo paternalističnim predstavam Boga.

Kot je zaznal Paul Ricoeur, je treba priti do »ničelne stopnje«⁷ podobe očeta, da smemo končno Boga klicati za »Očeta«.⁸ Ta razvoj se začneja pri prerokih (Ozej, Jeremija, tretji Izaija). Toda tedaj Bog Oče ni samo prednik, podoba izvora. Je oče novega stvarstva, nove zaveze. Več, z neke vrste indirektnim govorom *kliče* Boga za očeta: »Mislim sem: »Moj oče« bi me imenoval, in se ne več ločil od mene« (Jr 3,19). Bog je oče, ki odpušča nezvestobe svojega ljudstva Izraela. In da bi se izognili enačenju podobe očeta s podobo roditelja ali gospodovalca, je ta podoba pri Ozeju dopolnjena s tisto drugo podobo sorodstva, ki je podoba *moža*.

⁶ J. Jeremias, *Abba, Jésus et son Père*, franc. prev., Paris 1972, 11.

⁷ »Ničelna stopnja« podobe očeta je v tem, da svetopisemski izraz »oče« nima več nobene zveze s telesnim rojstvom, ampak samo s posvojitvijo, se pravi z izvolitvijo izvoljenega ljudstva. Podoba očeta dobi tako čisto drug pomen (Prev. op.)

⁸ Prim. P. Ricoeur, *La Paternité: du fantasme au symbole*, v: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 476.

2. Nova zaveza ne neha polagati besede »Oče« v Jezusova usta (70-krat . . .) Ni tukaj mesto, da bi to ponovno preučili.⁹ Stvar, ki zasluži, da nanjo opozorimo, pa je zveza med Jezusovim poudarjanjem božjega očetovstva in oznanjevanjem kraljestva, ki prihaja (prim. prošnje *Očenaša*). Jezus ne oznanja drugega Boga kot Boga zaveze. Vendar pa v nasprotju z Janezom Krstnikom razširi usmiljeno božje očetovstvo na zle in brezbožne. Bog je oče izgubljenih (prim. priliko o izgubljenem sinu). Glede na Izraelovega Boga nastaja neka revolucija, kolikor je Bog Bog milosti, preden je Bog zakona. Odrešenja ne zagotavlja pripadnost izvoljenemu ljudstvu, ampak pripadnost kraljestvu, ki prihaja. Ker pa je treba stopiti vanj kot otrok, bo prednostno ime, s katerim bo treba klicati Boga, poslej ime Oče. Vsa evangeljska besedila, ki nam govorijo o očetovski božji previdnosti, ki daje, da vzhaja sonce in da dežuje dobrim in hudobnim, ki skrbi za ptice neba in cvetje na polju, bo treba odslej razlagati v zvezi z eshatološko bližino kraljestva, ki prihaja. To že zadostuje, da se nam pokaže razdalja med metafizičnim pojmovanjem previdnostnega Boga in judovsko-krščanskim razodetjem Boga Očeta. Kot pripominja W. Pannenberg, ni mogoče postavljati Jezusove modrostne govornice nasproti eshatološkemu jeziku. »Eshatološka bližina božjega kraljevanja je tista, ki odkriva bližino Boga do človeka in do vseh stvari nasploh ter tako razodeva 'naravno' usmerjenost človeškega bivanja«. ¹⁰

3. Ta razvoj, ki gre od označevanja do klicanja in smo ga že opazovali pri prerokih, se dovršuje v molitvi *Abba*, ki je lastna Jezusu. Jeremias je pokazal, da je ta aramejski izraz popolnoma nenavaden za vso vzporedno judovsko literaturo in ne izraža samo Jezusovo sinovsko pokorščino v njegovem razmerju do Boga, ampak je »izraz edinstvenega razmerja z Bogom«. ¹¹ Ta edinstvena združenost med Jezusom in njegovim Očetom je potrjena z znanim izrekom Mt 11,27 (»In nihče ne pozna Sina kakor le Oče, kakor ne pozna nihče Očeta kakor le Sin«). O njegovi pristnosti pa ni nobenega dvoma. Če pa še upoštevamo zelo jasno razliko, ki jo je izvajal Jezus med »mojim Očetom« in »vašim Očetom«, ki velja le za učence (Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lk 12,32), imamo pravico trditi, da se je v Jezusu Bog razodel kot *Oče edinega Sina*. Tako smo soočeni s korenito novo stopnjo v razodevanju imena Boga kot očeta. Ljudje so sinovi, kolikor so deležni edinstvenega razmerja, ki ga je imel Jezus do svojega Očeta.

⁹ Poleg klasičnih razprav, ki sta jih napisala J. Jeremias in W. Marchel (*Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966), še posebej omenjam strani, ki jih je napisal E. Schillebeeckx o izkustvu, ki ga je imel Jezus o Bogu kot Očetu: *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden*, Basel-Wien 1975, 227—240 (prim. o tem predmetu obširno bibliografijo na str. 227).

¹⁰ W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, franc. prevod Paris 1971, 293.

¹¹ A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, 125.

Razodetje ljudem o očetovstvu Boga je neločljivo od razodetja edinstvenega Jezusovega sinovstva. Obstaja očetovstvo, ker obstaja sinovstvo. In obstaja sinovstvo, ker obstaja po daru Duha združenje z edinim Sinom: »To je dokaz, da ste res božji otroci: Bog je poslal Duha svojega Sina v naša srca, ki kliče: Abba, Oče!« (Ga 4,6.)

II. Od pridevanja h klicanju

V svetem pismu smo že lahko odkrili razvoj, ki gre od označevanja Boga kot očeta do tja, ko so ga tako tudi klicali. Podobno lahko ugotovimo, kadar gre za lastno ime Boga, kadar se uveljavi nad splošnim pridevanjem.¹² tem je vsa razlika med splošnim nazivom »El«, ki ga septuaginta najpogosteje prevaja z »theos«, in neizrekljivim imenovanjem Boga kot JHWH. Na podlagi teh kazalcev lahko razmišljamo o vsem tistem, kar ločuje filozofsko razpravo o Bogu od religiozne govornice. Metafizična misel lahko *prideva* Bogu določeno število imen. A le če nam Bog sam razodene svoje ime, nam to dovoljuje, da ga kličemo kot takega.

Lastno ime ne označuje takšne ali drugačne lastnosti, ampak osebo v njeni nezvedljivosti. Pravzaprav ime ničesar ne pomeni, pač pa mi daje možnost, da se identificiram kot »jaz«, in mi omogoča, da me drugi *priznajo* v tistem, kar imam edinstvenega. Z drugimi besedami, lastnega imena ni zunaj dialoške izmenjave.

Kot smo videli, božje ime oče ne pripada izključno judovstvu in krščanstvu, v nasprotju s tetragramom, ki je edinstvena Izraelova posebna pravica. Gre za človeško predstavo o Bogu (ki sodi k tistemu, kar imenuje Hegel »naivna vera«). Odkar pa verujemo, da se je Bog sam razodel kot Oče, je postavil človeka za svojega sogovornika, ki mu je mogoče s tem imenom označevati neizrekljivi Ti Boga. Ko kličemo Boga kot Očeta, to ne pomeni te ali druge lastnosti v Bogu, temveč simbolično izražamo medsebojno priznavanje med človekom in Bogom. Treba je iti še dlje in reči z A. Vergotom, da je ime Očeta, uporabljeno za Boga, nekaj drugega kot *simbol*. Simbol izraža vedno kako naddoločenost smisla, kolikor na podlagi prvega merimo neki drugi pomen. »Očetovsko ime Boga pa ne pripada vrsti naddoločenih pojmov, četudi je njegov pomen še tako neizrčpen. Ko imenuje človek Boga očeta v polnem pomenu besede, izraža natančno določen smisel, ki ne usmerja več h kakemu drugemu smislu. To pa zato,

¹² Razlika med »pridevanjem« (attribution) et »klicanjem« (invocation) je podobna razliki med govorom o kaki stvari (delokucija) in nagovorom kake osebe (alokucija). Pri pridevanju Boga opisujem kot kakšen predmet; ko ga kličem, se obračam k njemu neposredno kot k osebi, ki ji tudi lahko rečem Ti (Prev. op.)

ker izraz ne pripada več mišljenju, kjer se izraža pomen, ampak besedi, kjer se izraža priznanje.¹³

Ta čisto poseben položaj lastnega imena Oče nam potrjuje, da pripada *izvirni* govoricici o Bogu, kolikor je različna od spekulativne govoricice pridevanja, pa naj bo filozofska ali teološka. Ta je tista, ki uravnava povedi, kot so: Bog je preprost, popoln, dober, nespremenljiv, neskončen, vsemo-gočen, itd. V tem je vsa razlika med religiozno govoricico, ki je govoricica klicanja, in filozofsko, ki je govoricica pridevanja in ki ravna tako, da razumno sestavlja lastnosti tako, da je Bog osebek določenega števila povdkov.

Ko razmišljamo o imenu Oče, se nam zastavlja torej z vso ostrino vprašanje o sorazmerju med osebnimi imeni svetopisemskega Boga in prilastki Boga, poistenega z absolutnim Bitjem ali Počelom. »Mogoče je treba z največjo možno brezobzirnostjo postaviti trditev, da sta bit in Bog dve stvari in da se spuščajo v nevarnost malikovanja tudi največji (Heidegger, pa tudi sv. Tomaž), ko samo pomislijo, da bi ju združili.«¹⁴ Sicer pa je vredno omembe dejstvo, da imena Oče sploh ne najdemo med imeni, ki jih preučujejo klasične razprave o božjih imenih. Govoriti v zvezi z Bogom o *prilastkih* je vedno tvegano, ker je nevarnost, da bomo govorili o kaki lastnosti, ki bi bila skupna Bogu in drugim bistvom. (K. Barth govori rajši o *popolnostih*, saj s tem bolje podčrtuje samo edinstvenost božjega bitja).¹⁵ Sicer pa zato Dionizij Areopagit¹⁶ povsod vedno popravlja neustreznost božjih imen, in sicer tako, da absolutizira negacijo. Končno pa razglaša Boga za takega, da ga *ni mogoče imenovati*, da bi s tem obvaroval tisto nadbistvenost Boga, ki kljubuje vsem našim pojmom.

Karkoli pa naj že pomeni popravek, ki ga prinaša *via negationis*, sodi miselni razvoj, ki ga je začel Psevdo-Dionizij, k moči človeškega védenja, ki hoče razpolagati z božjim prek pojma Boga kot najvišjega Bitja. Ko ta pojem prevzame podobo vzroka samega sebe (*causa sui*), se lahko vprašamo, če človeško védenje ni dovršilo malikovalstva Boga. Ko pa se transcendentalno¹⁷ védenje postavi na mesto metafizičnega, to korenito ne spremeni prevzetnosti (*hybris*) človeškega znanja, kolikor hoče z božjim raz-

¹³ J. Jeremias, op. cit., 69.

¹⁴ J.-L. Marion, *L'Idole et la Distance*, Paris, 270—271.

¹⁵ K. Barth, *Dogmatique*, franc. prevod II, 1, 2, 1957, 69.

¹⁶ V delih, ki so jih prisojali Dioniziju Areopagitu, o katerem govorijo Apostolska dela (17,34), prevladuje tako imenovana negativna teologija. Pod vplivom novoplatonske filozofije tako močno poudarja božjo drugačnost in transcendenco, da meni, da lahko o Bogu v pravem pomenu rečemo samo, kaj ni in ne kaj pozitivno je. Tako imenovana *via negationis* je zadnje. Onstran nje je lahko samo še mistična ekstaza ali neposredno zrenje. Zato je razumljivo, zakaj je bila ta teologija tako blizu mnogim mistikom, predvsem reno-flamskim (Mojster Eckhart, Janez Tauler in drugi) (Prev. op.)

polagati. Vedno je »cogito« (mislim) tisti, ki načeluje imenovanju Boga. Osamosvojitvi Boga kot Očeta pa ustreza najprej človekovo *poslušanje*, pristanek na ime, ne da bi se njegov smisel že vnaprej utemeljil v samem sebi. Resno je torej dovoljeno vprašati se, če lahko filozofski teizem pripelje do česa drugega kot do brezimnega božjega. Celo K. Rahner ne misli, da bi lahko metafizično vedenje srečalo osebnega Boga vere. Če je možna kaka teologija, teologija, ki gre do določene objektivacije Boga, je možna vedno na podlagi razodetja, kjer Bog priobčuje svoje ime.

Krščanska teologija, ki resno upošteva osamosvojitve Boga kot Očeta, je vsekakor poklicana, da išče — onstran vseh pojmovnih malikov božjega — tisto, kar se daje misliti v *božjem Bogu* razodetja. Hkrati šansa in naloga naših razmer je, da izmerimo razliko med Bogom kot Očetom, razodetim v Jezusu Kristusu, in Bogom ontoteologije. Vemo, kaj pravi Heidegger o tem Bogu: »Tega Boga človek ne more niti moliti niti mu žrtvovati. Pred Vzrokom samega sebe (causa sui) ne more niti v strahu pasti na kolena niti igrati na glasbila, peti in plesati.«¹⁸

III. Bog kot oče ali božje življenje v njegovi različnosti

Iz doslej povedanega lahko sklenemo, da očetovstvo ni filozofski pojem. Sodi na raven dogodka in priznanja. Ni mogoče razmišljati o vsebini božjega očetovstva zunaj izjave, s katero Bog razglasa svojo lastno identičnost.

Sedaj bi rad nadaljeval svoje razmišljanje o izvornosti Boga kot Očeta, kolikor je različen od Boga filozofskega teizma, in sicer tako, da bi pokazal, kako nam poslušanje tega, kar prihaja v razodeti podobi Očeta, pomaga, da demistificiramo slepila spekulativnega osnutka Boga kot domišljijško željo po absolutnem. Smo pred dvema različnima registroma.¹⁹ Vendar

¹⁷ Transcendentalna je najprej Kantova filozofija, nato pa tudi Husserlova fenomenologija. V okviru takega mišljenja ne gre več toliko za to, kaj je Bog sam v sebi, ampak bolj, kaj je za človeka. Nevarnost, ki preti taki filozofiji in teologiji, je v tem, da naredi iz Boga takšno ali drugačno funkcijo človeka. Klasični metafiziki in transcendentalni filozofiji vedno bolj radi očitajo, da je naredila iz Boga neko dopolnilo človeka, nekaj, kar potrebuje človek, da njegov svet brezhibno deluje, da lahko zaključi svoj sistem. Torej podreja Boga potrebam svojega mišljenja. Odtod tudi očitek, da je to malikovanje, ker človek enači podobo Boga, ki si jo je sam ustvaril, s svojim mišljenjem in s svojimi umskimi sposobnostmi, s pravim Bogom, ki je nujno vedno onkraj naših pojmov in predstav o njem (Prev. op.)

¹⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70.

¹⁹ Dosedaj je avtor dokazoval, da svetopisemski Bog kot Oče ni isto kot »Bog filozofov« in ga zato ne zadenejo kritike, ki po pravici letijo na račun tega Boga filozofov ali Boga onto-teologije. Sedaj pa prehaja na drugo področje in hoče pokazati, da svetopisemski Bog kot Oče uhaja tudi kritiki psihoanalize. Bog onto-teologije in fantazma očeta, ki jo razkrinkava psihoanaliza, gresta skupaj in se dejansko pokrivata. Kot pa svetopisemski Bog ni »Bog filozofov« tudi ni kot oče takšen, kot ga v duševnosti nekaterih ljudi lahko slika njihova fantazma očeta. Posebno radi danes

nas psihoanaliza uči, kako je naša želja po polnosti smisla zakoreninjena v naši najbolj arhaični strasti po izvoru. Tukaj bo šlo samo zato, da nakažemo, kako nas dogma o Sv. Trojici napoti k Bogu, ki je *drugačen* od Boga metafizične misli, in kako utemeljuje resnico o sinovskem razmerju med človekom in Bogom.

1. *Drugačen Bog*

Drugačen Bog je naslov lepe knjige, ki jo je napisal C. Duquoc. Ta pravi: »Simbolika Svete Trojice izraža, da vključuje Stvarnost Boga razlike, na katere kažejo podobe Očeta, Sina in Duha in ki jih tradicionalno razlagamo z izrazom 'osebe'.«²⁰ Bog ontoteološkega znanja je Bog istosti, sovpadanje s samim seboj, popolnosti, ki je ne prizadene nobena drugačnost, samozadostnosti in kontemplacije samega sebe. Življenje Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu, pa je *razlikovano življenje*. Je Oče, Sin in Duh, se pravi, da ne prerašča samo narcistično kontemplacijo samega sebe, ampak presega tudi nevarnost ekstatičnega soočanja iz obličja v obličje.²¹ Vloga Duha je, da pomeni in da udejanja razčlenjeno edinost Boga in njegovo odprtost temu, kar ni božje. Bog se ne samo razlikuje v samem sebi, ampak tudi daje, da različnosti so. Vidimo torej, kaj vse ločuje tisto logiko znanja o Bogu, ki je v znamenju istosti, in krščansko teologijo, ki je v znamenju

nekateri primerjajo onto-teološkemu iskanju prvega počela ali prvega vzroka to, kar freudovska psihoanaliza imenuje fantazme o izvoru (Urphantasiën, fantasmes originaires). Zelo na splošno rečeno, gre za takšno iskanje začetnika, izvora ali temelja, ob katerem človeku ni več treba ničesar tvegati, kjer se čuti zavarovanega in lahko svoje odgovornosti preloži na nekaj drugega ali nekoga drugega. Jasno je, da lahko prav podoba takega ali drugačnega očeta, Boga, Voditelja, Vzornika igra tako vlogo. Takšen oče je v resnici paternalistični despot in sin ostane ob njem vse življenje nezrel, nesamostojen, neodgovoren. Če bi bil Bog res kaj takega in če bi religiozno razmerje z njim nujno vodilo v infantilizem in nezrelost, potem bi imeli prav tisti, ki pravijo, da je Bog parazit, ki živi od človeka. Čim več prisodim Bogu, toliko manj ostaja za človeka. Znano je, da je prav ta misel jedro Feuerbachove kritike krščanstva, ki jo je v marsičem povzel tudi K. Marx. Če pa nas svetopisemski Bog, ki se razodeva v besedah, dejanju in življenju Jezusa Kristusa, vabi k drugačnemu razmerju z njim, takemu, ki nima nič opraviti s fantazmo očeta, potem tudi določena vrsta ateistične kritike ideje o Bogu kot Očetu odpade kot neutemeljena, vsaj kar zadeva vero. Jasno pa je namreč, da bo pri sicer nezrelih ljudeh tudi njihova vera nosila znamenje te nezrelosti (Prev. op.)

²⁰ C. Duquoc, *Dieu différent*, Paris 1977, 119.

²¹ Ekstatična drža iz obličja v obličje je tam, kjer gre za srečanje dveh oseb in kjer je njuna različnost nujno globlja kot pa njuna sorodnost. Tam drug drugega trgata iz istovetnosti s seboj. Prav E. Levinas, ki ga avtor omenja na začetku, pojmuje v tem smislu vsako pristno srečanje ljudi. Po njegovem je vsak človek drugemu človeku transcendenten, ga presega, ker je vedno onkraj tistega, kar se misli o njem. To pa seveda ne more veljati za božje osebe, vsaj v takem smislu ne, kot to velja za ljudi (Prev. op.)

različnosti. V prvem primeru je nevarno, da bomo imeli Boga le za človekovega dvojnika in logična posledica tega je ateizem. V drugem primeru pa Bog lahko postane odprtost, ki človeka osvobaja.

Teologija o Trojici, ki je v znamenju različnosti, nas torej spodbuja, da preprečimo nevarnosti metafizičnega mišljenja, ko se zadovoljuje, da predstavlja Boga kot *drugo plat* človeka. Poznamo to logiko absolutnega, ki povrh še ustreza projekcijskemu sistemu, s katerim se človek trudi, da bi ubežal svoji končnosti. Bog je ideal popolnosti, medtem ko človeka zaznamujejo pomankljivosti; Bog je večni, človek pa je podrejen času, Bog je nespremenljiv, človek pa se spreminja, na Boga ni mogoče neugodno vplivati, medtem ko človeka prizadeva trpljenje itd. Tako si človek zamišlja razliko med Bogom in človekom samo z izrazi nasprotja. In kristologija, ki je osredotočena samo na hipostatično zedinjenje, ostaja ujeta v to nasprotje, če se ne sprašuje, v čem pa Kristus kot razodetje Očeta postavlja pod vprašaj naše apriorne predstave o Bogu in človeku.

Iti do konca v tem, kar vključuje trinitarična simbolika, je isto kot če ne bi več vztrajali pri razmerju *konkurence* med človekom in Bogom. Prav pred Bogom kot Očetom se vzpostavlja resnica o religioznem razmerju človeka do Boga, ki vsebuje hkrati podobnost in različnost.

2. Podobnost v različnosti

Zgoraj smo že videli, da Bog kot Oče svetopisemskega razodetja ni prednik, ki bi ohranjal pri življenju večno človekovo nostalgijo. Je Bog obljube, ki obrača človeka k še neizrečeni prihodnosti. Nastop Boga kot Očeta v dogodku besede, kjer samega sebe izreka v prvi osebi, prekinja domišljijski krog vračanja na začetek. Po tem, kot se je izrazil A. Vergote, ni treba zamenjavati »osvojitve izvirnosti s ponovno osvojitvijo izvora«. ²² Bog filozofskega teizma, kolikor se enači s polnostjo biti in smisla, ustreza fantazmagoričnemu ²³ Bogu absolutne človekove želje. Vera v Boga kot Očeta pa je hkratna z dejanjem medsebojnega priznavanja. Cena za to priznanje pa je usmrtitev očetovskega fantazma Boga in našega megalomanskega hotenja biti kot Bog.

²² To formulo najdemo v zelo pomembni razpravi, ki jo je napisal A. Vergote, *Passion de l'origine et quête de l'originnaire* in ki je povzeta v: *Interprétation du langage religieux*, prim. 44.

²³ Za psihoanalitično govorico pomeni fantazma najprej tisto sredstvo, s katerim človek v svoji domišljiji in zgolj namišljeno popravlja svoje napake, dopolnjuje, kar mu manjka in zaradi česar ga vsakdanje življenje pušča nepotešenega (Prev. op.)

Paul Ricoeur je videl nalogo v tem, da preidemo »od fantazme k simbolu Očeta«. In razrešitev ojdipovske krize je zelo poučna, če se hočemo navaditi na naše sinovsko razmerje do Boga.

Če vzbuja psihoanaliza dvome o očetovski podobi Boga, je to zato, ker lahko ta postane idealni prostor za projekcijo človekove arhaične želje.²⁴ Vernik pričakuje vse od Boga: nesmrtnost, nedolžnost, izpolnitev vseh svojih želja na ravni znanja in ljubezni. Vendar pa »nas freudovska analiza Ojdipovega kompleksa uči, da prisoja sin očetu življenje, ki nikakor ni tisto, ki ga od njega dejansko prejema, ampak takšno, kot bi si ga sam rad prisodil sebi.«²⁵ Odtod želja ubiti očeta ali pa se podrediti do smrti očetovi volji, kar sta simetrični sredstvi, da se dokoplje do posebnih pravic, ki so pridržane očetu. Edini izhod je v tem, da se odrečemo infantilni vse-mogočnosti želje, se pravi, da se v stvari odrečemo *smrtonosnemu* istenju z očetom v korist medsebojnemu priznanju. »Priznati, da obstajamo po drugem, sprejeti besedo kot tisto, kar konstituira, in zakon kot tisto, kar strukturira, se pravi ne živeti več pod imperializmom fantazme, temveč v simbolnem redu, ki ga strukturirata beseda in zakon.«²⁶

Ekonomijo želje, ki jo razodeva ojdipovska kriza, najdemo tudi v našem razmerju do Boga. Tudi tukaj bo odločilna preskušnja prehod od »očetovske fantazme« Boga k stvarnosti Boga kot Očeta, priznanega v njegovi različnosti. Tukaj gre za vso razliko med domišljijjskim poistenjem z Bogom in tistim poistenjem, ki sprejema splet različnosti in podobnosti. Ko kličem Boga za Očeta, priznavam, da sprejemam svoje življenje od nekoga drugega, hkrati pa se identificiram kot sin in kot človek, ki je poklican, da dela z drugimi za Kraljestvo. Naše »poboženje« torej ni v protislovju z našim počlovečenjem. Postati sin se pravi naučiti se spoštovati drugost tistega, ki ga imenujemo »naš Oče«. To torej pomeni iti do konca nekoristolovskega pojmovanja Boga in se vrniti k naši zgodovinski odgovornosti sredi same naše samostojnosti, ki nam jo daje naša sinovska identičnost.

Razodetje Boga kot Očeta tako preobrne to, kar bi lahko bilo samo konkurenčno razmerje med človekom in Bogom. Razmerje »gospodar — suženj« je treba nadomestiti z razmerjem »očetovstvo — sinovstvo«. Edina

²⁴ Tudi izraz »projekcija« sodi v psihoanalitički besednjak. Prvotno je pri Freudu pomenil dejstvo, da nekdo projicira, se pravi prenaša na drugega in mu prisoja, česar ne mara priznati sam sebi. Rasist projicira v pripadnike naroda, ki ga ne mara, svoje lastne nepriznane napake, strasti, želje, ki se jih sam pri sebi boji priznati. Dostikrat pa uporabljajo ta izraz nenatančno, zato lahko pomeni tudi transfer ali prenos. Človek projicira na drugega, kar bi bil rad sam, pa tako ali drugače ne more, ali pa čisto preprosto v Boga nekatere človeške lastnosti. Zdi se, da uporablja avtor izraz projekcija tukaj v tem širokem, nenatančnem pomenu. (Prev. op.)

²⁵ J.-M. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychoanalytiques*. Paris 1972, 105.

²⁶ C. Duquoc, op. cit., 102.

drža, ki ustreza Očetovi besedi, je drža posvojenega sina, ki živi svojo podobnost tako, da sprejema svojo različnost. Človek sprejema, da ni Bog, od Boga pa sprejme, da mu je podoben. Treba se je odpovedati stari sanji, ki jo demon stalno prišepetava človeku: »Bosta kot bogova« (načrt domišljajske identifikacije z Bogom). Odslej je človek poklican, da uresničuje Jezusovo besedo: »Bodite popolni, kot je popoln vaš nebeški Oče« (stvarnost zedinjenja v Duhu, ki ne ukinja razlik).

Sklep

Prekratke zgornje pripombe niso imele drugega namena, kot da pokažejo, v čem nas razodeta podoba Boga kot »Očeta« vodi k revoluciji naših spontanih predstav o Bogu in o razmerju človeka z Bogom. Ni bilo zadosti, da smo izgnali pojmovne malike metafizičnega mišljenja. Bilo je tudi potrebno pokazati v čem *drugačnega* Boga, ki ga razodeva trinitarična simbolika, medtem ko freudovska kritika »očetovske fantazme« Boga ne zadene.

Vendar še ni vse povedano, ko smo spomnili, da nas sinovstvo, ki ga je vzpostavil Jezus Kristus, varuje pred projekcijo idealiziranega očeta, ki ne more biti drugega kot človekov konkurent in tekmeč. Še bi bilo treba razmišljati, *kako je glede Jezusa kot Sina*, ki je na križu do konca izkusil, kaj se pravi biti sin. V začetku sem nakazal, da je samo teologija križa sposobna misliti *bit* Jezusovega Boga v njegovi različnosti od Boga filozofov in učejakov. Za sklep se vračam k temu z eno besedo.

Norost Logosa križa (1 Kor 1,18) je poslednja beseda o Jezusovem Očetu. V trenutku, ko se Jezus odpoveduje navzočnosti idealiziranega Očeta in izkuša njegov molk in njegovo odsotnost, Bog razodeva svojo solidarnost s človeškim trpljenjem in smrtjo. Dokazuje svojo korenito različnost v primerjavi z vsemogočnim in brezčutnim Bogom filozofske tradicije. S tem, ko Jezus umira kot »zapuščen od Boga« (J. Moltmann), ga to privede »do njegove popolnosti« Sina (He 5,7—9). A Jezusova beseda Filipu: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14,9), dobi sedaj svoj odločilni pomen. Prav tedaj, ko Sin trpi, ker ga je Oče zapustil, trpi Oče zaradi tega, ker zapušča ljubljenega Sina iz ljubezni do ljudi.²⁷ Bog se odpoveduje svojim posebnim pravicam in se umakne v človeškost križanega. Po pravici so

²⁷ Prim. J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, franc. prevod, Paris 1974, 280: »Oče izroča svojega Sina na križ, da bo postal izročeni, dani Oče« in dalje: »Ko zapusti Sina, Oče zapusti tudi sam sebe. Ko izroči Sina, se tudi Oče izroči, vendar ne enakos.

lahko razlagali zadnjo besedo na križu »kot odpoved Boga samemu sebi« (W. Kasper).

Teologija o Trojici nas usmerja k Bogu, ki je *drugačen* od preprostega Boga ontoteologije. Treba pa je iti do konca teologije križa, če hočemo storiti, da zablešči *novost* Jezusovega Boga-Očeta, in to prav tako glede na Boga razuma kot glede na Izraelovega Boga, tudi če to ni *drugi* Bog.

Prevedel A. S.

Kongregacija za verski nauk o sklepnem poročilu mednarodne anglikansko-katoliške komisije*

Kardinal Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacije za verski nauk, je 27. marca 1982 poslal pismo škofu Alanu Clarku, sopedredniku Mednarodne anglikansko-katoliške komisije. V njem niza svoje pripombe k sklepnemu poročilu te komisije o avtoriteti v Cerkvi.

V pismu daje kardinal komisiji priznanje za njeno dvanajstletno delo in pravi, da je sklepno poročilo pomemben ekumenski dogodek in predstavlja velik korak naprej k spravi med anglikansko in katoliško Cerkvijo. Glede narave dokumenta izjavlja, da ga odlikuje velika odkritost. Kardinal želi, da se ta narava še bolj osvetli, zato pravi: Dokument še ne pomeni resničnega »substancialnega« soglasja glede vprašanj, ki jih je obravnavala komisija. Sklepno poročilo namreč trdi, da nekateri člani vere veljajo kot dogme katoliški Cerkvi, teh pa — delno ali v celoti — ne sprejema anglikanska Cerkev. Dalje se dajo nekatere formulacije v dokumentu različno razlagati, nekatere pa niso skladne s katoliškim naukom. Komisija se je sicer upravičeno omejila samo na bistvena nesoglasja, ki so dovedla do razkola, pri tem pa ne bi smeli prezreti drugih vprašanj, ki so prav tako pomembna na poti do popolnega soglasja, ki naj zagotovi resnično spravo. Kardinal Ratzinger končno obljublja, da bo Kongregacija za verski nauk poslala natančnejše razčlenjene pripombe vsem škofovskim konferencam, kar naj prispeva k nadaljevanju dialoga.

Dne 2. aprila 1982 je kardinal Ratzinger poslal predsednikom škofovskih konferenc pismo s pripombami k besedilu sklepnega poročila Mednarodne anglikansko-katoliške komisije. V njem prosi škofovske konference, naj vestno preučijo pripombe, in jim dovoli, da jih smejo objaviti, saj je tudi komisija objavila svoje poročilo. V luči načel katoliškega nauka morejo verniki tako laže razmišljati o sklepnem poročilu Mednarodne anglikansko-katoliške komisije. V pripombah podaja Kongregacija za verski nauk splošno oceno o sklepnem poročilu, odkrito govori o doktrinalnih težavah, navaja vidike prihodnjega dialoga in izraža sklepne misli.

* Članek je kratek povzetek izvirnika: La Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi et le rapport final de l'ARCIC, v: La Documentation Catholique 64 (1982), str. 507—512.

A. — Kongregacija obširno in plemenito priznava, da je Mednarodna anglikansko-katoliška komisija opustila »neplodno polemično miselnost«, saj diha iz njenega poročila »potrpežljiv in zavzet dialog, da se premagajo težave, ki jih obe strani odkrito priznavata, in se obnovi polno sožitje med katoliško Cerkvijo in anglikansko skupnostjo«. Sledijo pripombe splošne narave, kakršne vsebuje že omenjeno pismo škofu Clarku.

B. — Najobširnejši je drugi del pripomb. Ustavlja se tudi ob prejšnjih dokumentih, ki jih je izdala Mednarodna anglikansko-katoliška komisija. Najprej govori o evharistiji in pravi, da je evharistija daritev, kar pomeni, da Cerkev, Kristusovo telo, v Kristusu in z njim zakramentalno daruje njegovo daritev. Naglaša pa tudi, da je Kristus v evharistiji resnično navzoč; iz tega razloga hranijo katoličani svete hostije in častijo presveti zakrament. Dalje govori o služabnikih in njihovem posvečenju. Služabniki so pravi duhovniki, ker po njih Cerkev zakramentalno daruje Kristusovo daritev. Njihovo posvečenje je pravi zakrament, ker ga je postavil Jezus Kristus. Katoliškemu izročilu je tuje tudi žensko duhovništvo. Najobširnejše področje drugega dela pripomb je pa izjava o avtoriteti v Cerkvi. Pohvaljeno je anglikansko priznanje, da »prvenstvo rimskega škofa ni v nasprotju z novo zavezo in je del božjega načrta o edinosti in katoliški naravi Cerkve«, s tem pa anglikansko gledanje, žal, še ne dosega globine katoliške vere. Glede jurisdikcije in prvenstva rimskega škofa je v pripombah rečeno, da izjava Mednarodne anglikansko-katoliške komisije pomanjkljivo razlaga II. vatikanski cerkveni zbor. Kongregacija tudi ugotavlja, da se to, kako anglikanci pojmujejo papežev nezmotljivost in vlogo splošnih koncilov, ne ujema z vero katoličanov; posledica tega pa je, da komisija tudi sprejetju pripisuje precej drugačen pomen, kakor ga v resnici ima.

C. — Jedro ekumenskih razpravljanj je vprašanje o apostolskem nasledstvu in pogojuje vse, o čemer je doslej razpravljala komisija. To vprašanje zasluži potemtakem posebno pozornost; bilo bi ga treba poglobiti v luči dejanskega življenja obeh skupnosti. Prav tako naj postane moralni nauk pomemben predmet ekumenskega dialoga.

D. — V sklepnih mislih svojih pripomb pravi Kongregacija za verski nauk, da vidi v sklepnem poročilu Mednarodne anglikansko-katoliške komisije pomembno ekumensko prizadevanje in koristno osnovo za nove korake na poti sprave med katoliško Cerkvijo in anglikansko skupnostjo. Ker še ni pravega soglasja med Cerkvama, kongregacija jedrnato povzema, v čem se obe Cerkvi razhajata; hkrati pa naglaša, da dosežki sklepnega poročila o avtoriteti v Cerkvi povsem upravičeno vabijo, da se dialog med Cerkvama nadaljuje, pogloblja in razrašča, ker morejo le tako rešiti vse težave, ki še ovirajo obnovitev polne cerkvene edinosti med skupnostma.

Priredil Jožef Urbanič

Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu

S simpozijem od 3. do 6. novembra 1982 v Rimu je združenje cerkvenih arhivarjev (Associazione Archivistica Ecclesiastica) praznovalo petindvajseto obletnico delovanja. Združenje je bilo ustanovljeno 4. februarja 1956 na Gregoriani v Rimu z namenom združevati vse tiste, ki varujejo in urejajo dragoceno arhivsko gradivo, ki je nastalo pri posameznih cerkvenih ustanovah. Na srečanjih vsaki dve leti naj bi izmenjavali izkušnje in izdelali načela za ureditev cerkvenih arhivov. Bilanco opravljenega dela nam je podal v uvodnem predavanju direktor škofijskega arhiva v Milanu msgr. Ambrogio Palestra (Il venticinquesimo dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica.)

Letošnje zborovanje je bilo posvečeno problemu inventarja (L'inventario — un problema sempre aperto), o njem je spregovorilo 21 priznanih arhivskih strokovnjakov iz Italije. Iz predavanj je bilo moč razbrati njihove dolgoletne izkušnje pri delu v arhivih cerkvenih ustanov v Italiji. Posebej bi rad omenil predavanje vodje škofijskega arhiva v Ivrei, D. Ilo Vignono (Inventarizzazione e schedatura generale dell'Archivio storico Diocesano di Ivrea). Sodeč po predavanju, je njihov arhiv eden najbolj urejenih škofijskih arhivov v Italiji, saj se ponaša že z vrsto pripomočkov, ki raziskovalcem olajšajo delo v arhivu. Po njegovih izjavah je

arhiv tako obdelan, da lahko vsak trenutek dajo podatke v računalniško obdelavo.

V petindvajsetih letih organiziranega dela so cerkveni arhivarji v Italiji brez dvoma opravili veliko delo. Gledano v celoti, pa prof. Salvatore Palese, delegat pri škofovski konferenci za cerkvene arhive Puglie, s stanjem ni bil zadovoljen (Iniziative per gli archivi ecclesiastici e loro prospettive. Risultati di un'indagine nelle varie regioni d'Italia). Poleg objektivnih razlogov (naravne nesreče, pomanjkanje strokovno usposobljenega osebja, nezasedene župnije) so tudi odgovorne osebe še vedno kazale veliko nerazumevanja za to dragoceno kulturno dediščino preteklosti. V Italiji še vedno ni enotnih načel in zakonodaje, ki bi urejala in sankcionirala odnos do arhivskega gradiva, čeprav so po posameznih pokrajinah tudi častne izjeme.

Predavatelji so svoje delo večinoma opravili zelo dobro. Njihova predavanja bodo izšla v posebnem zborniku Archiva Ecclesiae. Bolletino dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica. Do sedaj je izšlo že enajst zvezkov tega zbornika, ki hranijo dragocene prispevke s področja arhivistike in še posebej glede na problematiko cerkvenih arhivov. S pomočjo ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja se je nadškofijskemu arhivu v Ljubljani posrečilo za svojo priročno knjižnico nabaviti celotno serijo, ki bi vsekakor zaslužila podrobnejšo predstavitev.

Zadnji dan zborovanja smo člani združenja izvolili novo vodstvo. Za novega predsednika je bil ponovno izvoljen prof. cerkvene zgodovine na papeški univerzi Gregoriana v Rimu p. Vincenzo Monachino.

France M. Dolinar

Četrty mednarodni kongres o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov

Kongres je bil v mestih Gent, Antwerpen in Brugge od 16. do 19. IX. 1982. V uvodnem govoru je organizator kongresa *J. de Grauwe* na kratko povedal, kaj pomeni proučevanje zgodovine in duhovnosti kartuzijanov. Najglobji pomen monastičnega življenja v samoti bi mogli povzeti nekako takole: Odgovoriti božjemu klicu, občudovati Boga in živeti z njim v globini svojega srca je skupno vsem redovnikom. Tipično za kartuzijane pa je samota, določena oblika skupnega življenja in osredotočenost na liturgijo kot zunanji izraz njihove duhovnosti. Prav v liturgiji se čuti kartuzijan najgloblje povezan s Kristusom in z vsemi ljudmi. Takó so kartuzijani telesno sicer odmaknjeni od ljudi, vendar z njimi duhovno tesno povezani. V tem pa je tudi njihovo največje sporočilo človeku, namreč neprestan opomin, da je naša osnovna naloga na tem svetu živeti iz ljubezni do Boga in do bližnjega.

Po tem uvodnem govoru je profesor dr. P. R. Gaussin predstavil Združenje Centre Européen de recherches sur les congrégations et orders monastiques, ki si je zadalo nalogo raziskovati zgodovino redov in redovnega življenja v Evropi. Namen te predstavitve je bil čisto praktičen, pridobiti sodelavcev za ta obsežni načrt.

Za to priložnost je organizator pripravil tudi majhno razstavo tiska o kartuzijanih, na kateri smo med drugim zasledili tudi delo našega priznanega strokovnjaka za romansko arhitekturo, prof. dr. Marijana Zadnikarja (Romanska arhitektura kartuzijanov.)

Posebnost kongresa v Belgiji je bila, da smo zborovali vsak dan v drugem

kraju. V petek, 17. septembra, smo se z avtobusom odpeljali v Antwerpen, kjer smo bili gostje tamkajšnje kreditne banke. Zborovali smo v dvorani njihove centrale v poslovnem središču mesta. Ker je bil prvi predavatelj *P. L. Goetgebuer* (Wat is de Devotio Moderna?) zadržan, je njegovo predavanje prebral *J. de Grauwe*. Devotio moderna je religiozno gibanje, ki je nastalo na Nizozemskem. Njen oče je bil *Geert Grote* (1340—84). Devotio moderna je bila usmerjena na praktično premišljevanje. Na prvem mestu postavlja askezo, namesto spekulativne teologije, in to je tisto »novo«, s čemer je to gibanje reagiralo na splošen propad v Cerkvi, ki ga je povzročil razkol. Višek je Devotio moderna doživela v 15. stol., potem pa je tudi v njenih vrstah opaziti sledove propadanja. Devotio moderna je imela velik vpliv ne samo na posamezne pobožne duše, ampak tudi na redovno življenje. Njena osnovna misel pa je ostala živa vse do danes. Posrečeno nam jo je posredoval *Tomaž Kempčan* v svoji knjigi *Hoja za Kristusom*, ki je bila (in je morda še vedno) za sv. pismom najbolj brana knjiga na svetu.

G. Hocquard (Guigues et ses Méditations) nam je v odličnem in duhovitem predavanju predstavil dve osnovni temi v meditacijah priorja *Guiga I.* To sta ideal lepote in popolnosti ter pot, ki nam je na voljo, da jo dosežemo. Za *Guiga* je duhovna lepota istovetna s popolnostjo. Ta lepota prihaja do veljave v človekovi popolni predaji Bogu in v njegovi dobroti do soljudi. V človeku mora biti vse podvrženo tej devotio-dilectio. Vsako stvar moramo ceniti v njeni pravi vrednosti. Svojo notranjo čistost uresničuje človek v neprestanem asketičnem prizadevanju. Najmočnejše sredstvo, s katerim odstranjuje vse ovire do notranje čistosti, pa je *Hoja za Kristusom*, učlovečeno besedo.

V zadnjem predavanju dopoldanskega dela simpozija je skušal *J. Picard* (Origines de la liturgie cartusienne) poglobiti kartuzijansko duhovnost na podlagi kartuzijanske liturgije. Liturgija v koru in celici pomeni sestavni del kartuzijanske

duhovnosti. Premišljevanje beril iz sv. pisma in cerkvenih očetov omogoča redovniku združenje z Bogom. Zato se kartuzijani niso zadovoljili z omejenim izborom beril rimske liturgije, ampak so ga razširili in prilagodili svojim potrebam. Razvoju kartuzijanske liturgije moremo slediti na podlagi liturgičnih knjig, ki so se nam ohranile vse od časov sv. Bruna do danes. Žal se je predavatelj zadržal zgolj pri naštevanju posameznih izdaj liturgičnih knjig, ne pa pri njihovi vsebini in medsebojnih razlikah.

Popoldne je *Kent Emery* (Methods of meditation in Dionysius Cartusianus) ob problemu Dietricha Loher(ja) — njegovo delo so dolgo časa pripisovali Dioniziju von Rijckel — razvil zanimivo problematiko avtorstva v 15. stol. in s tem povezano problematiko duhovnosti v istem stoletju.

Dan je zaključil reden gost simpozijev o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov, P. K. Klinkhammer (Unser Frauen Marien Rosengertlin die erste Rosenkranz-Schrift). Predstavil nam je delo Marijin vrtec, ki sodi v začetek nastanka molitve rožnega venca, kot ga poznamo danes. Gre za spis, ki je starejši od spisa Hortulus rosarum in valle lacrimarum Tomaža Kempčana in je bil bolj razširjen, kot smo dosedaj predvidevali.

V soboto, 18. septembra, smo se zbrali v slikovitem flamskem mestecu Brugge s slovečim pridevkom Belgijske Benetke. Napovedani program je bil nekoliko spreminjen. Kot prvi je spregovoril *G. Achten* (Die Meditationes et Orationes des Arnoldi de Alveldia). Knjiga meditacij in molitev kartuzijana Arnolda de Alveldia (1407—87) je izredno redek in zato toliko bolj dragocen rokopis, ki nam omogoča vpogled v oblike pobožnosti redovnih skupin ob koncu srednjega veka.

L. Moulin (Originalité du gouvernement cartusien) nam je približal podrobnosti strukture kartuzijanskega reda, *J. Deschamps* (Vita Christi van Ludolf van Saksen in Middelnederlandse vertaling) se je poglobil v nastanek in razširitev po-

membnega prikaza Jezusovega življenja izpod peresa saškega kartuzijana Ludolfa, ki se nam je v nizozemskem prevodu ohranil v dveh različicah.

Dan je zaključil *J. Hogg* (English Charterhouses and the Devotio Moderna), ko je predstavil vpliv Devotio Moderna v angleških kartuzijah, ki so jo pogojevali živahni stiki med angleškimi kartuzijami in kartuzijo v Kölnu. Tu nam je edinkrat ostalo nekaj časa tudi za ogled umetnin z umetniškega vidika resnično bogatega mesteca.

V nedeljo 19. septembra, je najprej deset duhovnikov ob veliki udeležbi ljudstva v cerkvi sv. Petra (Gent) somaševalo v nekoliko prirejeni obliki rimskega kazona, kar so zveneče imenovali Missa modo cartusiano. Program zadnjega dne je bil, žal, vse preveč natrpan, organizator pa je tudi pozabil, da je zvečer tega dne predviden razhod (sobe v domu so bile že oddane drugi skupini.) Vsa predavanja so bila popoldne. Prvi je spregovoril *Chr. De Backer* (Domus Gelriae Monnikhuizen — Arnhem — de kartuis van Geert Grote, bloei en teloorgang) o odkritju sto trideset do sedaj neznanih dokumentov iz kartuzije Monnikhuizen. *M. Sargent* Ruusbroec in England: the Chastising of God's children) je v svojem predavanju analiziral dela nizozemskega pisatelja Jan van Ruusbroeca, ki so bila zelo razširjena v Angliji in so neposredno oblikovala tamkajšnjo mistično pobožnost 14. stol. *K. Seynaeve* (Jacobus van Gruitrode) nam je predstavil brez dvoma najbolj plodnega duhovnega pisatelja liške kartuzije, Jakoba van Gruitroda (umrl 1475). Čas njegovega priorata pomeni na eni strani razcvet verskega življenja, na drugi strani pa so kartuzijani tokrat prvič odločilno posegli tudi v politično zgodovino mesta Liègea. *E. Bauer* (Hieronymus Briefe und ihre volkssprachliche Verbreitung) je tudi tokrat, kot že na nekaterih prejšnjih simpozijih, nadaljevala svojo lingvistično analizo kartuzijanu Hieronimu pripisanih nemško pisanih pisem. Vsebinsko najbolj bogate teme se je vsekakor lotil *B. Bligny* (Textes inédits rela-

tifs au Grand Schisme). Razkol v latinski Cerkvi je povzročil razkol tudi znotraj kartuzijanskega reda (1382—1401). Prizadevanja za edinost (med njimi tudi žičkega priorja Etienna Maconi) so le počasi rodila sadove. V času konciliarizma so kartuzijani zelo zadržani in na splošno z velikim zaupanjem pozdravljajo izvolitev za papeža Martina V. (11. 11. 1417) na koncilu v Konstanci, čeprav so konciliaristične ideje povzročale težave tudi kartuzijanom vse do papeža Nikolaja V. (1449). Zadnja predavateljica, *M. Früh*, (Ein von Ittingen gestiftetes Glasgemälde mit dem Generalkapitel und der Vita des Heiligen Bruno) nam je predstavila dragoceno zbirko slik na steklo iz cerkve S.

Laurenzen v Ittingenu, ki jo danes hrani deželni muzej v Zürichu.

Organizator se je vsekakor potrudil, da je zbral vrsto zanimivih predavateljev, ki so svoje delo dokaj dobro opravili. Žal je nekoliko šepala organizacijska stran. Najprej smo udeleženci dobili po pošti napačen naslov stanovanja v Gentu. Misel, da so bila predavanja vsak dan v drugem kraju (Gent, Antwerpen, Brugge), je bila zaradi pomembnosti bogatih umetnin, ki jih ta mesta hranijo, mikavna. Žal organizator ni znal svojega programa prilagoditi tako, da bi si te najpomembnejše umetnine lahko tudi ogledali.

France M. Dolinar

Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Erickewel Verlag München 1982, 416 strani.

Knjiga je izbor nekaterih razprav in člankov, ki so izšli izpod peresa J. Ratzingerja ob različnih priložnostih v zadnjih desetih letih. Avtor priznava, da delo noče biti dovršena zgradba, ampak gradbeni kamni za ekumensko osnovno teologijo (prim. 7.)

Knjiga ima tri dele in epilog. Formalni principi krščanstva so podani pod tremi vidiki, in sicer: katoliško gledanje (1.), v ekumenski razpravi (2.) in pot teologije (3.). Za sklep razprav, ki so sistematično razvrščene pod omenjenimi vidiki, sta dodani še dve kritični sodbi o Cerkvi in teologiji v pokoncilskem obdobju.

Prvi del najprej analizira razmerje med strukturami, vsebinami in ravninami, da bi imeli jasneje pred očmi celoten kontekst o krščanskih načelih. Nato so obravnavani formalni principi katolicizma v njem, torej predvsem razmerje med svetim pismom in izročilom, pa tudi odnos med vero, zgodovino in metafiziko.

Drugi del postavlja vsa ta razmišljanja v ekumenski okvir. Pred bralcem razgrinja sedanji ekumenski položaj in prizadevanja za medsebojno zbliznanje, razumevanje in edinstvo med katoličani, pravoslavni in evangeličani. Temeljno vprašanje v katoliško-reformacijski diskusiji je pojmovanje izročila in apostol-

skega nasledstva. Iz tega sledi analiza, v kakšnem smislu »katolištvo« sestavlja formalno strukturo krščanstva.

Tretji del knjige obravnava formalna načela krščanstva v povezavi s teološkim raziskovanjem. Kaj je teologija in kakšna je njena vloga v službi cerkvenega učiteljstva in oznanjevanja? Z odgovorom na vprašanja o strukturi teologije in o njeni antropološki zasidranosti se vračamo k vsebinskim problemom vere in konkretnega krščanskega življenja, ki so bili zastavljeni v prvem delu.

Kardinal Ratzinger kaže ob vseh različnih témah, s katerimi se sooča, svojo široko razgledanost v današnji teologiji kakor tudi temeljito poznavanje različnih miselnih tokov, ki iz bogatega cerkvenega izročila pritekajo v naš čas. Pojasniti hoče, kako je mogoče posredovati zgodovino v sedanost, ko je vendar treba posamezne izraze in trditve pojmovati v njihovi zgodovinski pogojenosti. V današnji ekumensko usmerjeni teologiji se tu pojavlja predvsem vprašanje, kakšno je razmerje med svetim pismom in izročilom oziroma, kaj izročilo pravzaprav je. Ko gre za konkretno življenje, se ne moremo zanašati na podmene. Potrebna je namreč trdna gotovost.

Drugo problematično žarišče v ekumenski diskusiji je apostolsko nasledstvo. To je dejansko vprašanje principa pri iskanju gradbenega načrta krščanstva, ki ni le naključno vedno znova trd oreh in resničen preizkus ekumenskih pogovorov.

S problematiko apostolskega nasledstva pa je tesno povezano tudi tretje žarišče, namreč vprašanje o katolištvu kot strukturni obliki vere.

Celoten splet teh vprašanj narekuje iskanje tistih temeljnih načel, po katerih naj bi se ravnala skupna ekumenska prizadevanja za uresničevanje edinosti. Različnost mnenj je seveda povsem upravičena in zakonita, vendar je treba vedeti, kaj zares vodi k skupnemu cilju in kaj ne.

J. Ratzinger med drugim npr. dokaj kritično presoja predloge K. Rahnerja, da bi skovali »kratke formule vere«. Res je prav in potrebno, da skušamo današnjemu človeku približati in posredovati verske resnice v razumljivi obliki. Toda pri teh poskusih si nikakor ne moremo privoščiti takšnih verskih obrazcev, ki bi bili »podobni reklamnemu geslu; dalje partijskim programom in manifestom« (128). Ali je prvotna Cerkev delala kakšno »reklamo«? Tudi ni znano, da bi kakšen simbol (veroizpoved) kdajkoli izpolnjeval smisel »reklamnega besedila« ali »partijskega programa«. Z novozaveznimi in starocerkvenimi verskimi obrazci ni nikdar nihče delal reklame in pridobival ljudi.

V Cerkvi so določene stvari spremenljive. To je jasno kakor na dlani, saj nas to izkušnja uči. Toda subjekt Cerkve, njena glava, Kristus, ostane nespremenljiv. Zato mora biti Cerkev obrnjena h Kristusu, »kar praktično pomeni, da Cerkev kot celota in v svojih posameznih udih moli h Kristusu in z njim. Cerkev postaja Cerkev z bogoslužjem, v katerem stopa v molitev Jezusa Kristusa, in tako z njim vred stoji v območju Svetega Duha in govori Očetu, Cerkev postaja Cerkev s češčenjem in češčenje je, če ga pojmuje v povezavi s Kristusom, trinitarično. To je njen pravi življenjski mozek, brez katerega usahne življenjski tok v njej« (138).

Anton Štrukelj

Štefan Steiner: Krščanski socialni nauk
Ljubljana 1981, 95 str. (Skripta za interno uporabo slušateljev Teološke fakultete v Ljubljani).

Sicer ni navada, da bi poročali o delih, ki izidejo za ožji krog bralcev in ne v knjižni obliki. Izjemo bi kazalo napraviti v tem primeru, ko imamo pred seboj delo rajnega profesorja in dekana Teološke fakultete v Ljubljani z gornjim naslovom, čeprav daje vtis, da ni dokončano. Utegne se zgoditi, da zaradi piščeve smrti ne bo izšlo v knjigi, bilo bi pa škoda, če bi ostalo pozabljeno.

V zadnjem času se nad gospodarsko razvite zahodne, srednje razvite vzhodne države, enako pa tudi nad gospodarsko nerazviti tretji svet zgrinjajo težave, ki jih pred dobrim desetletjem v navdušenju nad vse zveličavno gospodarsko rastjo domala nihče ni hotel jemati zares, čeprav so se tudi tedaj že slišali posamezni glasovi, ki so nanje opozarjali. V takih razmerah pač tudi ni bilo posebnega zanimanja za krščanski socialni nauk, saj se je tudi na osnovi drugih socialnih doktrin dalo sorazmerno dobro živeti.

V zadnjih letih pa postaja omenjeni nauk čedalje bolj zanimiv, saj so pokazale tako zahodne socialne doktrine (v katerih kljub prevladujočemu krščanstvu v tamkajšnjih državah krščanski socialni nauk ni posebno zasidran) kot vzhodni marksizem, ki omenjenega nauka v glavnem ne priznava, pri urejanju družbenih zadev, svoje izrazito šibke točke. V takem ozračju iščejo nove vidike, nove nastavke, med drugimi tudi pri krščanskem socialnem nauku. Odsev tega je npr., da je v nemškem jezikovnem območju v zadnjih letih iz tega področja izšlo več del, precej več, kot v ustreznih prejšnjih obdobjih.

V obravnavanem delu sta najprej obdelani narava in razvoj katoliške socialne etike, njeno izrazoslovje, materialni in formalni predmet, viri, namen in metode, sorodne vede, pojasnjen naslov in dane definicije. Kot je pri piscu sicer bila navada, je to uvodno poglavje obdelano

zelo sistematično, dokumentirano in skrbno.

Nato sledi Zgodovinska sinteza katoliške socialne etike z obravnavo vodilnih svetopisemskih idej, krščanskega socialnega nauka v staroveški poganski družbi, v srednjeveški (krščanski) in v novoveški pluralistični družbi. Mesta v sv. pismu, iz katerih izvaja podlago krščanskega socialnega nauka, so klasična in jih najdemo tudi v drugih podobnih delih. Zgodovinski pregled je zgoščen, nekoliko obširneje so prikazane le papeške okrožnice o socialnih vprašanjih in je poudarjena njihova vsebina. Najbrž ne bi bilo napak, ko bi bili slovenski in hrvaški pisci s tega področja prikazani nekoliko obširneje. Namenjena jim je le dobra stran. Glede na J. Ev. Kreka in druge tudi ne nepomembne naše pisce je to prav malo. Nekoliko več bi bilo kazalo upoštevati tudi starejše avstrijske pisce zaradi podobnih gospodarskih in družbenih razmer v ožji Avstriji in pri nas do konca prve svetovne vojne. Zanimivo je, da je omenjen Titov predvojni članek Komunisti i katolici, ki ga npr. pokojni prof. dr. Jordan Kuničić v svoji knjigi Katoliška društvena nauka — Katoliška sociologija, Zagreb 1971, ne navaja.

Naslednje poglavje, Družba in katoliška socialna etika, obdeluje vprašanja o pravicah in dolžnostih Cerkve, da oznanja socialni nauk, o naravi tega nauka, o njegovi obveznosti, o njegovem spoznavanju in prenašanju v življenje in o njegovi razdelitvi.

Pri prenašanju družbenega nauka Cerkve v življenje se pisec naslanja na papeške enciklike in dokumente 2. vaticanskega koncila. Menim, da bi bilo delo bolj aktualno, če bi bilo vsaj omenjeno pereče vprašanje gospodarskih in družbenih razmer v Latinski Ameriki in delovanja Cerkve za njihovo izboljšanje. Latinska Amerika je namreč doslej največji »laboratorij« za poskuse s katoliškim socialnim naukom.

V poglavju Osnova, bistvo in ureditev družbe je najprej izrazito poudarjena človeška oseba kot temelj družbe. Prika-

zan je človek kot razumno in odločujoče se, kot vestno in odgovorno, kot individualno, substancialno, presežno in družbeno bitje. Podrobno je obdelano dostojanstvo človeške osebe, njene pravice in dolžnosti. Menim, da je to poglavje dovolj izčrpno in aktualno. Pri zanikanju človekovih pravic so omenjeni protestantska etika, pravni, sociološki in leninistični pozitivizem ter ateistični eksistencializem. Pri zanikanju človekovih dolžnosti so navedeni kot viri zlasti pozitivizem v svoji sociološki veji, ateistični eksistencializem, socialni skepticizem in liberalni avtonomizem.

V zadnjem poglavju o bistvu družbe so obdelani družbeni pojavi in pojmovanje družbe. Opis družbenih razredov je prav kratek. V naših razmerah bi bilo vsekakor potrebno temu z marksističnega vidika ključnemu družbenemu pojmu nameniti več pozornosti. Pri pojmovanji družbe so prikazana tri: individualistično, kolektivistično in solidaristično; slednje najbolj ustreza krščanski veri. Če je prepojen z njenimi spoznanji, je krščanski solidarizem.

Čeprav ni izrecno povedano, pa je delo vsekakor samo splošni del krščanskega socialnega nauka, saj v njem sploh niso zajete posebne kategorije, kot so npr. družina, država, državljani, lastnina, gospodarska in mednarodna vprašanja. Izvod, ki mi je bil na voljo, tudi ne vsebuje popisa strokovnega slovstva, na katerega se pisec sklicuje, kar bi bilo v zapuščini vsekakor potrebno najti in z njim delo dopolniti.

Menim, da gre pri obravnavanem delu za tehten izvorni prispevek k našemu skromnemu povojnemu slovstvu o socialnih vprašanjih s krščanskega vidika. Čeprav je očitno ostalo torzo, bi ga vseeno kazalo izdati v knjižni obliki in s tem širšemu krogu bralcev omogočiti, da ga spoznajo.

J. M.

Archiva Ecclesiae. Bolletino dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica 11 zvezkov, Città del Vaticano 1958—1982.

Ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar je omogočil, da je Nadškofijski arhiv v Ljubljani nabavil celotno zbirko Archiva Ecclesiae, ki jo izdaja Associazione Archivistica Ecclesiastica (okrajšano AAE). Pravzaprav gre za zbornike predavanj, ki jih organizira omenjeno združenje cerkvenih arhivarjev (AAE) na svojih strokovnih posvetovanjih vsaki dve leti.

AAE (ustanovljena v Rimu 4. februarja 1956) se je porodila iz potrebe organizirati bolj strokovno in tehnično kar se da sodobno urejanje dragocenega arhivskega gradiva, ki ga hranijo cerkveni arhivi. Na letošnjem jubilejnem zborovanju je sedanjí predsednik združenja in njegov ustanovni član, prof. p. Vincenzo Monachino S. J. v uvodnem predavanju kratko orisal nastanek združenja in njegovo zgodovinsko vlogo pri čuvanju in urejanju dragocenega arhivskega gradiva, ki je nastalo pri cerkvenih institucijah in ga danes hranijo cerkveni arhivi. Pri tem je posebej poudaril dolgo in slavno preteklost cerkvenih arhivov. Njihov nastanek moramo iskati že v začetkih Cerkve. Večina srednjeveških dokumentov izhaja iz škofijskih in samostanskih arhivov. Zbirke dokumentov (cartolari), ki so nastali v 11. in 12. stoletju, so tako rekoč že pravo arhivsko delo, seveda v skladu z duhom in potrebami časa, v katerem so nastali. V 13. in 14. stoletju so tudi mnoge mestne in privatne arhive deponirali pri cerkvenih in samostanskih ustanovah, da bi jih bolje zavarovali in laže uredili. Tako so prav v cerkvenih knjižnicah, ki so bile največkrat združene z arhivi, pozneje humanisti iskali in našli stare tekste. Ko je v 16. stoletju iskanje dokumentov zaradi zgodovinskih raziskav postalo bolj razširjeno, se je povečala tudi skrb za varnost dokumentov. 17. in 18. stoletje predstavljata najbolj slavno dobo cerkvenih arhivov. Povsod so jih urejali, sestavljali nove inventarje, premeščali v primernejše prostore in nove omare. Fran-

coska revolucija je skrbi za arhive prinesla usoden udarec. Premestitve in zablembe so razbile velik del arhivskega gradiva, nacionalizacija pa odvezla Cerkvi sredstva za vzdrževanje arhivov in arhivarja. Nove razmere in nove skrbi so kler odtegnile od njegovega skritega in tihega dela v arhivu. Nastopila je statična doba z vsemi posledicami, ki so onemogočale aktivno skrb za arhive ravno takrat, ko so jo ti najbolj potrebovali.

Cerkveno vodstvo je sicer vedno opozarjalo na pomembnost in dolžnost urejanja cerkvenih arhivov, vendar največkrat ni bilo sredstev ne usposobljenih ljudi, ki bi bili to delo opravili. Prav to pomanjkanje strokovno usposobljenega kadra je v veliki meri narekovalo potrebo po ustanovitvi posebne šole za paleografijo in diplomatiko pri vatikanskem arhivu leta 1884, v kateri so med drugim obravnavali tudi različne sisteme v urejanju cerkvenih arhivarjev so takó narekovala stike v današnjem pomenu besede je bil ustanovljen šele leta 1923 in razširjen in dopolnjen leta 1953 (z naslovom šola za arhivistiko).

Udarec, ki ga je cerkvenim arhivom povzročila druga svetovna vojna, bi mogli primerjati tistemu, ki ga je povzročila francoska revolucija. Ni mogoče na tem mestu navajati vseh posledic naravnost barbarskega ravnanja z arhivskim gradivom v tem času. Prizadevanja za čim hitrejšo ureditev cerkvenih arhivov in vzgojo strokovno usposobljenega kadra cerkvenih arhivarjev so takó narekovale posebno združenje cerkvenih arhivarjev. Združila nas je potreba po skupnem soočanju s problemi, izmenjavi izkušenj in iskanju najprimernejših rešitev, je zapisal profesor Battelli v svojem poročilu o ustanovnem sestanku združenja cerkvenih arhivarjev. Sklenjeno je bilo, da bodo strokovna zborovanja, ki naj cerkvenemu arhivarju omogočajo stalno izpopolnjevanje na področju arhivistike, izmenjavo izkušenj in mnenj, sodelovanje z ustvarjalci arhivskega gradiva in ne nazadnje tudi za propagiranje arhivistike vsaki dve leti. In to se je z redkimi izjemami tudi

posrečilo. Do sedaj je bilo že štirinajst takih srečanj. Vsa predavanja so bila objavljena v zbirki *Archiva Ecclesiae*, ki tako predstavlja dragoceno gradivo za poznavanje cerkvenih arhivov in za delo z njimi.

Verjetno bo potrebno sčasoma posamezne zvezke zbirke še podrobneje predstaviti in analizirati. Naj na tem mestu tokrat le opozorim na teme, ki so jih obravnavali na posameznih zborovanjih in so nam danes dostopne v knjižni obliki. Ker sem se tu omejil le na prikaz zbirke, pomeni navedena letnica izid zbornika (ne letnico zborovanja, ki je največkrat različna). Vsi zvezki so izšli v Vatikanu (*Città del Vaticano*).

1. *Archivi e archivisti. Documenti e documentazione* (Arhivi in arhivarji. Dokumenti in dokumentacija), 1958, 125 str. Na zborovanju je osem predavateljev, priznanih italijanskih strokovnjakov, spregovorilo o problemu ureditve in čuvanju cerkvenih arhivov, popisovanju papeških dokumentov in odgovornosti arhivarjev.

2. *Classificazione degli atti e titolari* (Klasifikacija aktov in titolarij), 1959, 207 str. V predavanjih je prikazana klasifikacija raznih tipov cerkvenih arhivov in gesla, po katerih naj bodo ti arhivi urejeni.

3. *Gli archivi ecclesiastici e le fonti per la storia sociale e politico religiosa del sec. XIX* (Cerkveni arhivi in viri za socialno in politično versko zgodovino 19. stol.), 1961/62, 303 str. Na tem zborovanju so prvič s predavanji nastopili tudi predstavniki drugih narodov (Irska, Španija, Anglija, Francija, Nemčija, Avstrija) s prikazi cerkvenih arhivov v teh deželah kot virom za študij zgodovine pod vidikom, ki je naveden v naslovu zborovanja.

4. *Archivi, biblioteche, musei. La formazione dell'Archivista; Scuole e corsi di Archivistica* (Arhivi, knjižnice, muzeji; Usposabljanje arhiverjev. Arhivske šole in kurzi), 1962/63, 183 str. V zborniku so združena predavanja dveh zborovanj. Prvo leta 1962 je bilo posvečeno problemom

arhivskega gradiva, ki ga hranijo razne knjižnice in muzeji ter kriterijem pri sestavljanju inventarjev. Drugo zborovanje leta 1963 pa je bilo posvečeno problemu šolanja arhivarjev v posameznih evropskih deželah.

5. *Rapporti tra archivio e Cancelleria* (Odnos med arhivom in pisarno), 1965, 141 str. Poudarki pri sestavkih so na obeh straneh, dolžnostih arhivarja do urada, kjer gradivo nastaja, in obratno.

6. *Inchiesta e proposte per nuovi titolari* (Poizvedovanje in predlogi za nove titularje), 1965/66, 207 str. O problemu gesel (titolo) so razpravljali že na drugem zborovanju v Milanu leta 1958. Nekajletna izkušnja je narekovala potrebo, da so o tem problemu ponovno spregovorili in revidirali nekatera načela.

7. *Il concilio Vaticano II. e gli archivi della Chiesa* (Drugi vatikanski cerkveni zbor in cerkveni arhivi), 1967/68, 271 str. To zborovanje je bilo izrazito usmerjeno v prihodnost. Celotno tematiko bi lahko povzeli v predavanje, ki ga je imel sedanjí prefekt vatikanskega arhiva M. Ginsti, Cerkveni arhivi po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Posebej pa velja opozoriti na predavanje B. Pandžiča, Problemi in perspektive arhivov v Jugoslaviji po drugem vatikanskem cerkvenem zboru (150—151).

8. *Questioni culturali e rapporti giuridici degli archivi ecclesiastici* (Kulturna vprašanja in pravni odnosi cerkvenih arhivov); *Ricerca di fondi di archivi ecclesiastici conservati fuori della sede originaria* (iskanje fondov cerkvenih arhivov, ki so zunaj prvotne ureditve), 1966, 269 str. Tudi ta zbornik prinaša predavanje dveh zborovanj. Leta 1972 je bilo zborovanje v Rimu, na njem so udeleženci spregovorili med drugim tudi o tehničnih pripomočkih pri urejanju cerkvenih arhivov. M. Pelozza je na tem zborovanju predstavil cerkvene arhive v Jugoslaviji (33—43). Dve leti pozneje (1974) je bilo zborovanje v Milanu. Na njem pa so bolj nakazali probleme kot dane rešitve za tisti del arhivskega gradiva, ki je bil tako ali drugače odtujen lastniku.

9. Condizione e problemi degli archivi parrocchiali (Stanje in problemi župnijskih arhivov), 1978, 350 str. Vsekakor gre za temo, ki najbolj neposredno zadeva dušnega pastirja na terenu. Problemi so bili postavljeni zelo konkretno na podlagi izkušenj v posameznih arhivih in v posameznih deželah. Zaradi izredno aktualne teme bo tudi o tem zborniku potrebno kdaj še obširneje spregovoriti.

10. Le visite pastorali. Problemi archivistici e problemi storici (Pastoralne vizitacije. Arhivski in zgodovinski problemi), 1980, 520 str. Pastoralne vizitacije predstavljajo brez dvoma svojevrsten zgodovinski vir, ki ga ne kaže podcenjevati, čeprav ga moramo uporabljati zelo kritično. Tudi na tem zborovanju je spregovoril M. Pelozza o vizitacijah reške cerkvene pokrajine (škofije Reka, Senj, Krk in Poreč-Pula). Prim. BV 41 (1981) 276.

11. Gli archivi ecclesiastici oggi (Cerkveni arhivi danes), 1982, 332 str. Poučilec zborovanja je bil na metodologiji urejanja posameznih cerkvenih arhivov. Predavatelji so se tako dotaknili vseh tipov cerkvenih arhivov. Pri tem seveda niso prezrli problemov, s katerimi se cerkveni arhivar danes sooča pri urejanju in čuvanju arhivskega gradiva.

12. Zborovanje leta 1982 je bilo zopet v Rimu pod naslovom L'Inventario, un problema sempre aperto (Inventar, vedno odprt problem). Zbornik predavanj do sedaj še ni izšel, o vsebini predavanj pa sem spregovoril v posebnem poročilu: Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu.

Zbirka Archiva Ecclesiae je vsekakor vredna vse pozornosti in daje vsakemu, ki se želi podrobneje ukvarjati s cerkvenimi arhivi, vrsto dragocenega gradiva.

France M. Dolinar

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Alojzij Šuštar 3 Nedelja — praznik za človeka
Sunday — Holiday for the People
- Fedora Ferluga-Petronio 15 Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa
v slovanskih jezikih
*Ascension Day and Corpus Christi Day in
Slavic Languages*
- Stanko Janežič 23 Mir — poročstvo prihodnosti
Peace — Guarantee of the Future
- Jože Krašovec 33 Božja in človeška pravičnost v hebrejski
bibliji. Ocena bibliografije in metodologija
*Righteousness of God and Man. Valuation
of bibliography and methodology*

Prevodi (Translationes)

- Tomaž Akvinski 59 O bitju in bistvu (De ente et essentia)
- Claude Geffré 77 »Oče« kot lastno ime Boga

Pregledi (Miscellanea)

- Jožef Urbanič 89 Kongregacija za verski nauk o sklepnem
poročilu mednarodne anglikansko-katoliške
komisije

Poročila (Notitiae)

- 91 Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev
v Rimu (France M. Dolinar)
- 92 Četrty mednarodni kongres o zgodovini in
duhovnosti kartuzijanov (France M.
Dolinar)
- 75 Thesaurus Patrum Latinorum
(Marijan Smolik)

Ocene (Recensiones)

- 95 Joseph Kard. Ratzinger, Theologische
Prinzipienlehre (Anton Štrukelj)
- 96 Štefan Steiner, Krščanski socialni
nauk (J. M.)
- 98 Archiva Ecclesiae (France M. Dolinar)

