

BOGOSLOVNI VESTNIK

VESTNIK 45

LETO 1985/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOSKE FAKULTETE V LJUBLJANI

2. Madopivec CIRIL IN METOD: VET MED VZHODOM
IN ZAHODOM
7. Krišovec BOŽJE POVRACILO V IZAJEVI KNJIGI
8. Bedonjak SITUACIJA KOT MOMENT MORALNOSTI
2. S. Šušter KATEHEZA OD RAZSVETLJENSTVA DO
DVAJSETEGA STOLETJA
- A. Štrle O ESHATOLOGIJI

OCENE/PRIKAZI

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor Avguštin Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din;
za inozemstvo 16 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 10100-620-107-010-727001-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (caetholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Janez Vodopivec

Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo

Nič novega ni, če rečemo, da sta sv. brata Ciril in Metod, slovanska blagovestnika, kakor most med Vzhodom in Zahodom. To med nami že dolgo ponavljamo. Novo pa je, da je to zgodovinsko resnico papež Janez Pavel II. vrgel v svetovni kulturni prostor s tako močjo, kot bi tega ne mogel nihče drug, tako da zdaj močno odmeva tudi tam, kjer se prej tega niso zavedali in se za to niso menili. To je storil prvi slovanski papež: ne moremo si misliti, da bi se kdo drug navdušil in odločil za takšno dejanje.

1. Sozavetnika Evrope v zvestobi do vzhodne in zahodne in do nove slovanske Cerkve

Na koncu l. 1980 je papež Janez Pavel II. z listino *Egregiae virtutis* (31. XII. 1980) razglasil Cirila in Metoda poleg sv. Benedikta za sozavetnika Evrope. Ta razglasitev je zgodovinsko dejanje. Ostalo bo kot trajni dejavnik v zgodovini Cerkve in v kulturni zgodovini Evrope ter dostojanstven spomin na prvega slovanskega papeža še potem, ko bo marsikaj drugega zatonilo v pozabo.

Razglasitev je pomemben dogodek tudi zato, ker je sprožila številna razmišljanja, ki poglobljajo naše pojmovanje o edinosti in solidarnosti med narodi, o širokem razumevanju in sodelovanju na vsem duhovnem in kulturnem področju, ne samo v krščanski Cerkvi, četudi med Cerkvami prej ko drugod, ampak tudi v našem bridkó zaskrbljenem prizadevanju po miru in po bratski skupnosti z vsemi ljudmi.

V tej luči se še globlje zavemo, kaj pomeni, da sta Ciril in Metod »most in vezni člen« med Vzhodom in Zahodom in da sta za danes in za prihodnje zgled in klicarja, kako je treba pravi čas graditi mostove tam, kjer zevajo grozljivi prepadi med narodi, med kulturami, med ideologijami in celo med krščanskimi Cerkvami. To velja ne samo za Evropo, marveč tudi na svetovni ravni.

Kot blagovestnika Slovanov sta Ciril in Metod močno navzoča v naši duši, v slovenskem kulturnem krogu zadnjih dobrih sto let, vsaj od škofa Slomška naprej. Z razglasitvijo za sozavetnika Evrope ju je papež Janez Pavel II. postavil v sredo vse krščanske zavesti na steber, ki je viden tudi daleč naokoli

zunaj krščanstva. Dejansko sta lika, ki svetita v vso svetovno kulturno razsežnost. Ta trditev nikakor ni le tvegano pretiravanje slovanske navdušenosti in zanesenosti.

V jubilejnem Metodovem letu, ob tisočstoletnici njegove smrti (885—1985), zares ves krščanski svet pozorno razmišlja o tem. Vrstijo se kongresi, ki oživljajo in poglobljajo cirilmetodijsko idejo.

Tudi ta razprava meri v to smer. Pokazati hoče, da se v Cirilu in Metodu ustvarjalno srečujeta dve poglavitni, bistveni krščanski tradiciji, vzhodna bizantinska in zahodna latinska, ki se med sabo vzajemno izpopolnjujeta. Brez tega plodovitega srečanja in dopolnjevanja bi blagovestništvo in kulturno delo obeh slovanskih apostolov ne bilo moglo ne vzkliti ne rasti ne roditi tega izrednega sadu, ki je nastanek slovanske kulture v najširšem smislu, saj zajema vso družino slovanskih narodov.

Njuno delo nam postane razumljivo in globoko smiselno šele tedaj, ko ga zremo v tej široki kulturni luči medsebojnega razumevanja, a tudi boj in trpljenje ob udarcu različnih kulturnih tokov, ki le stežka najdejo pot sožitja. Ob tem se takoj utrne misel, da kliče podobna naloga na delo tudi današnjega človeka.

Razprava predpostavlja zgodovinski oris cirilmetodovega dela in tiste dobe.¹ Ne raziskuje posameznih dogodkov, ampak hoče pokazati, odkriti notranji pomen in smisel tega dela, ki ima trajno vrednost: različne tradicije, različna gledanja in teženja, ki so vsako po svoje upravičeno, naj se nikanar ne zapirajo sama vase, marveč naj v odprtem medsebojnem razumevanju grade občestvo in ga vedno znova bogate.

Sveta brata sta ostala v vsem življenju in v vsem svojem delu zvesta in lojalna do svoje domače bizantinske Cerkve, v kateri sta zrastle in se izoblikovale in ki jima je edina nudila okvir in možnost za genialno zamisel slovanske kulturne evangelizacije.

Ostala sta zvesta in vselej lojalna do zahodne, latinske in rimske tradicije. Delovala sta na zahodu v polnem občestvu s papežem in z latinsko Cerkvijo prav v dobi, ko je rasla napetost med Rimom in Carigradom in so se že pokazale razpoke, ki so potem privedle do usodnega razkola. V Rimu sta našla juridično odobritev za svoje delo. Papež je Metodovo jurisdikcijo še razširil na vse slovanske narode. V Rimu je Metod, vzhodni menih, prejel škofovsko posvečenje in poslanstvo papeškega legata za Slované, s tem pa novo potrdilo in moč za svoje življenjsko delo. In temu je ostal zvest do smrti.

Oba, Ciril in Metod, sta do zadnjega diha ostala zvesta novi slovanski krajevni Cerkvi in kulturi, ki sta jo gradila iz obojnega vira in iz obojne tradicije. V tem je emblematičen, simbolni pomen tega dela tudi za danes: novo nastaja iz odprtega, razumevajočega sodelovanja ne le posameznih osebnosti, marveč tudi širokih ustaljenih tradicij in kultur, ki naj se med sabo spopolnjujejo, ne pa uničujejo.

¹ Glej o tem *F. Grivec*, *Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod*, Celje 1963. — *J. Vodopivec*, *I Santi Fratelli Cirillo e Metodio, Compatroni d'Europa, anello culturale tra l'Oriente e l'Occidente*. Pontificia Università Urbaniana. Roma 1985.

2. Temeljna misel sozavetništva: Evrope ni brez Slovanov, korenine te Evrope so krščanske

Sv. Benedikt je znan kot »oče zahodne kulture« na osnovi latinske tradicije. Sv. Ciril in Metod predstavljata slovanski vzhod. Vsi trije skupaj pa značijo in duhovno oznanjajo krščansko enoto celotne Evrope.

Temeljna misel sozavetništva ima zlasti za slovanske narode globok pomen. Povzemamo jo v dve načeli, ki ju papež Janez Pavel II. neutrudno za- bičuje vsem, ki prej na to niso bili pozorni. Najprej: »Evrope ni brez Slova- nov. Brez njih bi bila bistveno okrnjena. Ne bila bi cela in vsa Evropa od Atlantika do Urala«. In še: »Korenine te celotne Evrope so dejansko krščan- ske. Te korenine so deloma še žive, deloma pa jih je treba oživeti prav pod varstvom in z duhovno pomočjo treh zavetnikov«.

Naj v ponazoritev navedemo samo dva odlomka iz mnogoterih papeževih listin in govorov.

V listini *Egregiae virtutis*, ki jo je izdal na silvestrovo l. 1980 (31. XII. 1980), razvija temeljni program in smisel razglasitve. »Evropa je v svoji geo- grafski celoti, da tako rečemo, sad dejavnosti dveh tokov, dveh krščanskih tradicij, katerima se pridružujeta dve različni pa obenem komplementarni obliki kulture. Sv. Benedikt je s svojim vplivom zajel Evropo, najprej zahod- no in centralno Evropo, in je po benediktinskih žariščih segel tudi na druge celine, zato je v središču tistega toka, ki izhaja iz Rima, od sedeža nasledni- kov sv. Petra. Sveta solunska brata pa izražata najprej prispevek antične grške kulture, nato pa še pomembno izžarevanje carigrajske Cerkve in vzhod- ne tradicije, ki se je tako globoko vtisnila v duhovnost in v kulturo mnogih ljudstev in narodov na vzhodnem delu evropske celine« (člen 3). Danes se vse to steka v željo, »naj izgine vse tisto, kar razdvaja Cerkev in kar razdvaja narode in države. Različne tradicije in kulture naj se izkažejo kot vzajemno dopolnjujoče se v skupno bogastvo« (člen 4), v spoštovanju pravic vsakega naroda, v miru in v skupno dobro vsega človeštva. To velja ne samo za Evropo, marveč prav tako na svetovni ravni. Od Evrope je le en sam korak do svetovne kulture, ki se je izoblikovala v odločilni meri pod vplivom Evrope.

S prodornim, krepko zvenečim klicem je Janez Pavel II. ponovil isti »ev- ropski poziv« k duhovni enotnosti v govoru v svetovno znani romarski ba- ziliki Sv. Jakoba v Compostelli na Španskem (7. XI. 1982). Te besede so dramatično odjeknile kakor »krik iz dna srca slovanske duše«.

»Jaz, Janez Pavel II., sin poljskega naroda, ki se je vedno imel za ev- ropskega, ki je slovanski med latinskimi in latinski med Slovani; jaz naslednik sv. Petra na rimskem sedežu, katerega je hotel Kristus postaviti v Evropi . . . naslavljam iz Santiaga tebi, stara Evropa, klic, poln ljubezni: Odkrij sama sebe! Bodi, kar si! Oživi svoje korenine! Ustvari znova svojo duhovno enoto v ozračju globokega spoštovanja do drugih verstev in pristnih svoboščin! Daj cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega!«

Ta »evropski klic« je papež ponovil na pastoralnem obisku v Belgiji (20. V. 1985), na sedežu Evropske gospodarske skupnosti v Bruslju, in dodal: »Osnuj svojo prihodnost na temelju, ki je resnica o človeku, in odpri vrata vesoljni solidarnosti!«

To so v jedru sama po sebi umevna dejstva. A široki svet jih ni upošteval.

Odtod se odpira nov pogled na delo Cirila in Metoda. Pred oči nam stopa aktualnost tega dela za danes in za jutri, ne le za Slovane, ampak za vesoljno Cerkev in sploh za vse kulturno občestvo. Ne gre za podrobno opisovanje dogodkov. Gre za to, da razkrijemo osrednji smisel in trajen pomen tega genialnega dela, ki je obenem verske in kulturne narave. Cirilmetodijska ideja in zgodovinsko delo postaneta umljiva in razložljiva samo kot srečanje in stičišče dvojne različne krščanske tradicije, ki izhaja iz dveh krajevnih Cerkva, iz grško-bizantinske in iz latinsko-rimske, v sklopu ene same vesoljne Cerkve, v kateri potem ustvari novo tradicijo nove, slovansko-evropske Cerkve.

Srečanje in sodelovanje različnih tradicij in kultur v medsebojnem razumevanju in spoštovanju sta nujni za Cerkev in za sožitje med narodi. Širokega, vesoljnega krščanstva ni brez pestre mnogoterosti različnih tradicij, zlasti med Vzhodom in Zahodom, ki skupno grade bogastvo in enoto vere in Cerkve in s tem pospešujejo bratsko srečanje narodov in kultur. Že od začetkov ni bila nikoli edinost Cerkve enoličnost, marveč vedno pestra mnogoterost v univerzalni edinosti. Drugi vatikanski koncil je poudaril to značilno lastnost apostolske Cerkve: »Skozi več stoletij so Cerkve Vzhoda in Zahoda hodile vsaka svojo lastno pot, a združene v bratskem občestvu vere in zakramentalnega življenja, pri čemer je rimskemu sedežu po skupnem soglasju pripadala vodstvena vloga... Od apostolov izročena dediščina je bila sprejeta v različnih oblikah in na razne načine ter so jo že od začetka v Cerkvi tu in tam različno razlagali tudi zaradi različnosti značaja in življenjskih razmer« (Odlok o ekumenizmu, člen 14). Pluralizem v edinosti je za Cerkev bistven.

3. Izhodišče: bizantinska tradicija

Ciril in Metod sta Grka po krvi in po kulturi. Bila sta bizantinska misijonarja. Poslala sta ju na Moravsko cesar Mihael III. in patriarh Fotij.

V grški kulturi sta zrasla in se izoblikovala. V okviru bizantinske tradicije je vzklik in dozorel originalen načrt slovanske evangelizacije. Na zahodu bi ne bil mogoč. Ne imel bi takšne oblike in ne te kulturne veličine: iz zahodnih virov bi lahko pričakovali latinsko liturgijo, ne pa slovanske. Drži, da je Rastislav najprej zaprosil v Rim za učitelja v narodnem jeziku. To trdi papež Hadrijan II. v pismu »Slava v višnjih Bogu« l. 867/868 (člen 5: Žitje Metoda VIII, 5). Ni ga dobil, ker ga tam ni bilo; a tudi niso imeli umevanja, da bi tako rešili vprašanje.

Kljub svojim negativnim potezam in delni okorelosti je bila vzhodna tradicija širša. Poudarjala je posebnost in relativno samoupravnost krajevnih

Cerkva. Že zdavnaj je poznala različne liturgične narodne jezike; ne samo enega. Na Vzhodu je evangelij že spočetka naletel na različne, čvrsto uveljavljene in izdelane narodne kulture in je takoj ustvaril različne narodno zakoninjene Cerkve. Poleg grške, še armensko, sirska, georgijsko in druge. Niso vsiljevali grškega jezika.

Iz teh tal sta zrastle Ciril in Metod, v okviru in na osnovi te vzhodne tradicije sta zasnovala svoj genialni načrt za slovansko evangelizacijo. Širokost tradicije je nujna osnova, odločujoč opoj: to nič ne zmanjša originalnosti avtorja in veličine načrta. Prvenstvena zasluga pa gre pri tem nedvomno Cirilu.

4. Evangelizacija in kultura

Cirilov načrt je obenem evangelizacija (misijonsko oznanjevanje) in kultura. Ta evangelizacija je zares zakoreninjena v kulturi mladega naroda ali, kot pravimo s tehničnim izrazom, inkulturirana evangelizacija. Je oznanjevanje, vcepljeno v kulturo. Ni kratko in malo preneseno iz starega sveta v novi, a tuji svet.

Ta problem je danes silno pereč spričo zahtev, ki jih po pravici izražajo mladi narodi na celinah tretjega sveta. Koncilska in pokoncilska Cerkev je odločilno razvila teološki čut in izrazila vodilna teološka načela za inkulturirano evangelizacijo kot nujno zahtevo za pristno vesoljnost ali »katoliciteto« resnično »katoliške« Cerkve, ki je obenem pogoj in vrata v prihodnost. Po škofovski sinodi iz l. 1974. je papež Pavel VI. izdal 1975 apostolsko spodbudo o evangelizaciji, ki ima naslov *Evangelii nuntiandi* in je osnovna listina za to novo gledanje. Evangelizacija zlasti danes pa tudi v prihodnje nikakor ni in ne sme biti le golo oznanilo, marveč bistveno obsega poleg oznanila božje besede tudi promocijo človeške osebe in njenih kulturnih vrednot. Povezanost evangelizacije z antropološkim izoblikovanjem je nujna in bistvena.

Listina Pavla VI. ugotavlja: »Evangelizacija bi ne bila popolna, ako ne bi upoštevala vzajemnega odnosa in zahteve, ki obstoji med Evangelijem in med konkretnim, osebnim in socialnim življenjem človeka. Zaradi tega prinaša evangelizacija tudi izrečno sporočilo, ki je primerno za različne okoliščine in je venomer aktualizirano, ker se nanaša na pravice in dolžnosti sleherne človeške osebe in družinskega življenja, saj bi bila brez njega le stežka možna osebna rast, ki zadeva tudi skupno življenje v družbi in v mednarodnem sožitju, ki vključuje mir, pravico, razvoj in še sporočilo osvoboditve, posebej prodorno v naših dneh« (*Evangelii nuntiandi*, 29).

Brez kakršnega koli anahronizma moremo reči, da sta Ciril in Metod dejansko uresničila take vrste inkulturirano evangelizacijo že v IX. stoletju in sta s tem tako rekoč prehitela zgodovino za tisoč let. Po drugi plati se to pravi, da je splošna zavest v krščanskem svetu šele čez tisoč let zares odprla oči in srce za pravo globino cirilmetodijskega ideala.

Dodenimo še to opazko, da so bili tedaj Slovani resna in pereča nevarnost za bizantinski imperij. Ciril in Metod pa sta vse življenje dala za to,

da sta vero in kulturo iz središča imperija ponesla med potencialne »sovražnike imperija«. Tudi to ni brez pomena za današnje razmere. Slovanska Cerkev in kultura sta vzrasli sredi med dvema imperialnima blokoma: vzhodnim in zahodnim, grško bizantinskim in latinsko frankovskim.

Ciril in Metod sta bila od vsega začetka globoko in neomajno prepričana o upravičenosti in o nujnosti svojega dela med Slovani. V tem sta vztrajala vse življenje. Nobena ovira ju ni premaknila. In ovir ni manjkalo. Iz vzhodne tradicije sta črpala neomajno trdnost, ovire so prihajale zlasti iz neumevanja v zahodni tradiciji. V tej točki, vprašanju liturgije v različnih narodnih jezikih, latinska tradicija ni poznala take širine in odprtosti do drugih narodov vse tja do naše dobe, do drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

Cirilmetodijski misijonski in kulturni načrt je vzklil iz bizantinskih tal. Zasluga Rima pa je, da ga je sprejel in potrdil, ko so že zrasli lepi sadovi. Tedaj mu je Rim vtisnil svoj avtoritativni pečat, podpiral ga je in branil, četudi ne vedno dosledno in brez pridržkov. Pomembno je, da je ravno papež razširil Metodovo cerkvenopravno oblast, ga posvetil za nadškofa in ga postavil za papeškega legata za vse slovanske narode (l. 869/70). Značilno je, da se je to zgodilo v obdobju skrajne napetosti med carigrajsko in rimsko Cerkvijo: patriarh Fotij je na sinodi l. 867 izobčil papeža Nikolaja I., papež pa je nato izobčil patriarha Fotija. Do sprave je prišlo šele na koncilu l. 879/880, to je pet let pred Metodovo smrtjo, a za tem je spet nastal razdor in končno razkol. Čeprav je bil Ciril kot učenec v tesnem prijateljstvu s Fotijem, mu nikoli ni sledil v boj z Rimom in v razkol.

Ciril in Metod sta rasla v dobi, ko se je Vzhodna, carigrajska Cerkev pravkar otresla hude krize ikonoklazma (to je boja proti češčenju svetih podob). Drugi vesoljni cerkveni zbor v Niceji (l. 787) je dogmatično razglasil nauk o pravem češčenju ikon, svetih podob. Vsa bizantinska Cerkev je radostno in zmagoslavno uvedla praznik »Ortodoksije-Pravoslavja« (l. 843) in ga obhaja še danes, na prvo postno nedeljo. Mladi Ciril, kot pravi Žitje Konstantina (V, 1—24), je javno razpravljal z zadnjim patriarhom ikonoklastom na carigrajskem sedežu, »thronos«, s patriarhom Janezom. Po zmagi pravoslavja, to je »prave vere«, sta se carigrajska Cerkev in država politično, kulturno in cerkveno naglo dvignili. G. Ostrogorski imenuje to obdobje med l. 843 in 1025 »nova zlata doba« v bizantinski zgodovini.² Fotij spada med prve ustvarjalce te zlate renesanse. Ciril in Metod sta doživljala ta razmah. Vzhodna Cerkev je tedaj v kulturnem pogledu daleč presegala zahodno. Rimsko Cerkev je v tej dobi pod papežem Nikolajem I. vedno krepkeje uveljavljala zahteve papeškega primata. A hitro nato je pod Nikolajevimi nasledniki zabredla v žalostno razrvane razmere bodisi v moralnem smislu bodisi v de-

² G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, trad. italiana, Torino, ed. 3, 1963, pp. 160—198, deli bizantinsko zgodovino na dve obdobji: Ikonoklastična kriza 711—843 in Novi zlati vek 843—1025. Prim. slovenski prevod: *Zgodovina Bizanca*, Ljubljana 1961. str. 217—302, IV. razdelek. Doba razcveta Bizantinskega cesarstva (843—1025). — Viri Cf. J. Vodopivec, *I santi Fratelli Cirillo e Metodjo, Compatrioti d'Europa*, p. 33—35.

kadentnem cerkveno političnem boju plemiških družin za papeško oblast vse tja do konca devetega stoletja, ki ima v zgodovini zahodne Cerkve ime »temno, železno stoletje«.

5. Moravska: nova tvorba med dvema blokoma

Slovanska kneževina Vélíka Moravska je nastala kot nova tvorba med dvema velikima blokoma, med vzhodnim bizantinskim in zahodnim frankovsko rimskim imperijem. Ideja enotnega rimskega imperija še ni bila umrla, a stvarnost ni bila več živa. Na božič l. 800 je papež Leon III. kronal Karla Velikega za rimskega cesarja. To je v Bizancu odjeknilo kot nezvestoba in kot izdajalsko dejanje. Razdeljenost je povzročala čedalje bolj zapleteno problematiko na političnem in na cerkvenem področju.

Rimska Cerkev in papež sta v interesni igri obeh »imperialnih« vesil iskala ugoden izhod v ravnovesju. Moravska kneževina je bila v tem pogledu kaj dobrodošla. To odmeva iz potrdilnega pisma Janeza VIII. *Industriae tuae* (l. 880), kjer na začetku hvali moravskega kneza Svetopolka, da je kneževino izročil v »varstvo sv. Petra«, pod papeževo zaščito in patronat. V tem pismu je potrjena slovanska liturgija.

Nasprotje med vzhodnim in zahodnim cesarstvom je postajalo čedalje ostrejše. Karel Veliki in njegovi nasledniki so na vso moč silili proti vzhodu prek slovanskih dežel. Frankovska cerkvena sinoda pod Karlom Velikim v Frankfurtu l. 794 je zavrгла drugi vesoljni cerkveni zbor v Niceji (l. 787), češ da je heretičen (sicer na osnovi napačnih in pomanjkljivih informacij), čeprav so ga Bizantinci slavili kot zmago prave vere, ortodoksije, kot ga priznava danes vse krščanstvo.³ Rim je ta koncil sprejel kot vesoljni koncil.

Karel Veliki je l. 811 določil Dravo za mejo med Oglejem in Salzburgom v cerkveni jurisdikciji in v pravici misijonarjenja v Karantaniji. Pomembno je tudi, da so karolinški teologi in svetni poglavarji zahtevali, naj se vnese »Filioque« (da Sv. Duh izhaja tudi iz Sina) v Credo, v slovesno mašno veroizpoved. Rim je od nekdanj odobral ta nauk kot razodeto versko resnico, upiral pa se je dolgo časa, da bi ta dostavek vtikali v staro formulacijo nicejsko carigradske veroizpovedi. Grška liturgija ga ni poznala in ga ni nikoli sprejela. Papež Leon III. je l. 804 izrecno prepovedal dodajati »Filioque« v Credo.⁴ Ciril, Metod in učenci niso sprejeli tega dostavka in ga niso recitirali

³ Cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (1960), col. 285 (*K. Baus*).

⁴ Papež Leon III. je dal l. 809 postaviti ob konfesiji (nad grobom sv. Petra) v rimski baziliki dve zlati plošči z latinskimi in grškimi besedilom veroizpovedi »Credo« a brez »Filioque«, to je natančno v skladu z antičnimi koncili in s prakso grške Cerkve kakor v protest proti novim karolinškim vstavkom. Kljub temu so pozneje okrog l. 1014 uvedli »Filioque« v rimsko liturgijo. Cfr. *Y. Congar*, *Je crois en l'Esprit Saint*, III, Paris 1980, p. 87. — *IDEM* *Diversitées et Communion*, Paris 1982, p. 148. — *V. Peri*, »*Pro amore et cautela orthodoxae fidei*»: note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l' VIII e il IX secolo, in »*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*« 12, 1976, 341–363. — *IDEM*. Leone III e Filioque, in »*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*« 25, 1971, 3–58. — *Lexikon für Theologie und Kirche* IV (1960) col. 126–127 (*J. Gill*).

v liturgiji. Takrat še ni bil obvezen niti v latinski liturgiji. Pozneje ga je rimska Cerkev sprejela in ga naložila tudi drugim Cerkvam. Postal je ena pomembnih spornih točk z Vzhodom vse do danes.

V takšne razmere sta prišla s svojimi učenci Ciril in Metod.

6. Cerkvenopolitična problematika na Moravskem

Cirilmetodijska inkulturirana evangelizacija s slovansko liturgijo ni prva evangelizacija na Moravskem. Latinska je za dobrega pol stoletja pred njo in je bila dokaj ustaljena in razvita.

To pomeni, da sta Ciril in Metod s slovansko liturgijo dejansko uvedla drugo, dvojno liturgijo, dvojno bogoslužje in dvojni kler. Ni lahko reči, kako je potekala ta korenita reforma cerkvenega življenja. Nemara so nemški duhovniki misijonarji zapustili Moravsko in se vrnili v domače škofije. A kaj razumljiva je reakcija teh nemških škofij, ki so bile na slovenskem področju pravno upravičene po cesarskem odloku Karla Velikega iz l. 811 in so bile že vsaj sedemdeset let v polni »pravni posesti« te pokrajine.

Druga značilna in odločilna poteza cirilmetodijske evangelizacije je odločitev: takoj vzgojiti slovanske učence in duhovnike. To, kar danes imenujemo »domači kler« in kar šele dandanes zares umevamo in cenimo kot edino pravo misijonsko in kulturno metodo. Tu je latinska Cerkev zamudila stoletja. Pravzaprav je šele na začetku XX. stoletja na klic papeža Benedikta XV. posvetila zavestno skrb domačemu, avtohtonemu kleru v misijonih. Tudi v tem pogledu sta Ciril in Metod prehitela versko zgodovino za celih tisoč let.

Tretja temeljna poteza pa je kulturno ustvarjanje, ki v tej evangelizaciji teče od začetka vzporedno z verskim oznanilom. Ciril in Metod nista samo upoštevala tisto nebogljeno kulturo, ki sta jo našla pri slovanskem ljudstvu, marveč sta kulturo na novo ustvarjala. Na osnovnih elementih, ki sta jih našla in ki jih ni bilo bogve kaj, saj niti abecede niso imeli, sta postavljala temelje za ves nadaljnji razvoj.

Tudi ta kulturna komponenta celotne evangelizacije je šele v moderni fazi teologije dobila tisti poudarek, ki ga zasluži. Papež Pavel VI. v listini Evangelii nuntiandi (l. 1975) poudarja, da misijonska evangelizacija poleg božje besede nujno obsega tudi promocijo, napredek človeka na kulturni ravni: »Globoke so vezi, ki obstajajo med evangelizacijo in promocijo človeka, kot so razvoj, osvoboditev . . .« (čl. 31). Vezi na antropološki, teološki in evangeljski ravni, problemi o pravičnosti, o napredku in o svobodi, o miru in sožitju med narodi, vprašanja, ki danes pretresajo svet. Ta poudarek je novost v današnji teologiji.

Upoštevaty pa moramo kulturne poizkuse iz prejšnje dobe na Moravskem: glavne molitve v ljudski govoric, kakor očenaš, spovedne molitve in podobno. Sicer jih poznamo kaj malo, a gotovo so bile žive med ljudstvom. Toda Cirilmetodovo delo daleč prekaša vse prejšnje poizkuse in postavlja temelje za vso novo prihodnost.

7. Pri knezu Kocelju

Tudi panonski knez Kocelj je učiteljema zaupal krdelce slovanskih učencev. Žitje Konstantina (XV, 19) pravi, da petdeset. Navdušen je bil za celoten načrt. Ostal mu je zvest do kraja. Le škoda, da je panonski knez Kocelj okrog l. 874 izginil z odra naše zgodovine.

8. V Benetkah: nasprotje in spopad med vzhodno in zahodno tradicijo

Na poti z Moravske proti jugu sta se Ciril in Metod z nekaj učenci ustavila v Benetkah. Tu sta se prvič zares soočila z zastopniki cerkvene zahodne tradicije, z latinskimi izobraženimi duhovniki. Že ob prvem srečanju se je vnel spor o slovanskem bogoslužju, ki je temelj in središčna zahteva cirilmetodijske evangelizacije. V tem sporu je šlo za bistvo, za »biti ali ne biti« vsega misijonskega delovanja med Slovani.

Za Cirila je bilo slovansko bogoslužje nujna in tudi samo po sebi umevna danost, za latince pa nedovoljena in zmotna novotarija, ki spodriva latinščino. V dnu je to nerazumevanje in nasprotje živ spopad med vzhodno in zahodno tradicijo tiste dobe.

Spor s »trojezičniki«, ki so trdili, da je edino v treh jezikih dovoljeno maševati, kakor se je glasil Pilatov napis na križu, se zdi današnjemu človeku prazen in smešen. Tudi takrat je bil pravi nesmisel za človeka, ki je zrasel v vzhodni tradiciji, v razumevanju in v odprtosti do sosednjih narodov. Vendar je bil to usodni kamen spotike, ki bi bil lahko sprevrgel vse novo slovansko misijonsko delo. Takšno ozko miselnost pa so imeli ne le v Benetkah, ampak tudi v Rimu in neke sledi so kazne celó v nekaterih uradnih cerkvenih dokumentih.

Okostenela je bila tedaj pravzaprav zahodna, latinska in deloma rimska tradicija. Bizantinska je bila v tem pogledu bolj življenjska. Ciril in Metod sta tedaj zares vezni člen in most med obojno tradicijo, ko na zahodnem področju uvajata nov, slovanski, narodni liturgični jezik. Zvesta sta matični vzhodni Cerkvi in njeni tradiciji, pa tudi zvesta zahodni Cerkvi, kjer delujeta in kjer je Metod pozneje prejel škofovsko posvečenje in pravno poslanstvo.

Tako se v pristnem sijaju javlja duh veseljnosti, ki plemeniti in bogati v bratskem občestvu in v odprti skupnosti različne tradicije in navidez nasprotne si običaje.

9. Papež Hadrijan II. potrdi cirilmetodovo zamisel in delo za slovansko Cerkev z liturgijo v narodnem jeziku

Relikvije papeža mučenca Klemena I., ki sta jih solunska brata prinesla s Herzoneza, so bile najboljša vstopnica v rimski svet, naj si bodo že pristne ali pa ne. Tedaj so vsem veljale za pristne.

Papež Hadrijan II. je l. 867/868 potrdil njun misijon med Slovani, odobril načelo slovanske liturgije in ukazal posvetiti prve slovanske učence za duhovnike in diakone. V rimskih cerkvah so peli nove maše v slovanskem jeziku. Bila je to romantično epska doba nove evangelizacije.

Ne pozabimo pa, da je cirilmetodova zamisel naletela v rimskem duhovnem okolju ne samo na priznanje in odobravanje, ampak tudi na žilav odpor, ki nikoli ni popolnoma zatonil, občasno pa se je krčevito upiral tej slovanski liturgični »novotariji«, češ da diši že po hereziji. Večkrat pozneje so Metoda tožili in se je moral opravičevati pred Hadrijanovimi nasledniki. Hvala Bogu, da z uspehom.

Metodovo Žitje izrečno omenja znatno skupino v Rimu, ki je nasprotovala slovanskim pismenkam in liturgiji (VM VI, 3). Izmed teh, pravi, je papež Hadrijan II. naročil nekemu škofu, naj med slovanskimi učenci posveti tri duhovnike in dva lektorja (prim. tudi Konstantinovo Žitje — VC XVII, 6). To bi utegnil biti škof Formoz, pozneje papež (891—896), naslednik Štefana V.⁵ Najsi bo ta domneva zares trdna ali pa ne, gotovo je, da je v rimski Cerkvi obstajal odpor proti slovanskemu bogoslužju. Drobno znamenje latinske tendence je v Hadrijanovem pismu (l. 867/868) naročilo, naj berilo in evangelij bero naprej po latinsko, nato šele po slovansko (VM XVIII, 13). Le zakaj med verniki, ki niso znali niti trohice latinščine? In to je ostalo stoletja vse do drugega vatikanskega koncila.

Latinski odpor proti slovanskemu bogoslužju se najbolj jasno razvidi iz tega, kako so potekali dogodki, ko je Metod še živel, in po njegovi smrti, iz omahovanja papežev med odobrenjem in prepovedjo slovanskega bogoslužja. Papeži bi bili gotovo ostali zvesti sami sebi, to je odločitvi Hadrijana II., če bi bilo temu naklonjeno vse okolje v rimski tradiciji. Toda prav v tistem času je pritisk latinizacije čedalje bolj naraščal, tako da je težka dopuščal izjeme, ki so se mogle ohraniti le proti toku. Zgled take latinske ozkosti je deset let za Hadrijanovim dovoljenjem pismo papeža Janeza VIII. iz leta 879, ki prepoveduje slovansko liturgijo. V tem pismu je argumentacija tako ozko latinska, da je popolnoma nemogoča in nerazumljiva v območju vzhodno bizantinske tradicije. »Slovanski jezik«, pravi to papeževo pismo, »je barbarski;« za liturgijo sta dovoljeni le latinščina in grščina, kakor jo slavi Cerkev božja, razširjena po vsem svetu in med vsemi narodi.«⁶ Čez leto dni isti Janez VIII. končno le odobri slovansko bogoslužje s pismom *Industriae tuae* (l. 880). Čez pet let pa ga je Štefan V. spet prepovedal.

⁵ Formoz je bil jeseni l. 866 na prošnjo kralja Borisa poslan za misijonarja v Bolgarijo; Boris bi ga želel imeti celo za metropolita. Cf. *E. Amann*, *Histoire de l'Eglise: époque carolingienne* (ed. *A. Fliche—V. Martin*), Paris 1937, pp. 478—480; ali v italijanskem prevodu *Storia della Chiesa: epoca carolingia (757—888)*, S. A. I. E. Torino 1977, p. 535. — Za karolinško renesanso je značilno, da »romanizira« galikansko liturgijo; že okoli l. 785 uvede Gregorijanski Sakramentarij (ed. fr. p. 84—85).

⁶ *F. Grivec—F. Tomšič*, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*. Zagreb 1960, p. 72. Papeška pisma v zvezi s svetima bratoma so zdaj dostopna tudi v slovenskem prevodu v izdaji: *Sveta brata Ciril in Metod in Metod v zgodovinskih virih ob 1100 letnici Metodove smrti* (*Acta Ecclesiastica Sloveniae* 7, Ljubljana 1985, 61—88).

Vse to znova potrjuje kruto izkušnjo, da se tudi odlična tradicija skvari in izneveri tisti vesoljni širini, ki jo z besedami zavestno zatrjuje in brani, ako ne ostane v živem stiku z drugimi, komplementarnimi tradicijami. Za pravo objektivnost, za širino razgledov je vedno potrebna dejavnost različnih tradicij v isti vesoljni Cerkvi, v kateri se razne kulture med seboj dopolnjujejo in se med seboj izbrusijo, zlasti pa druga drugo obvarujejo, da ne zabredejo v pretiravanja in v enostranosti, pred katero nobena tradicija ni sama po sebi varna. V tem je odločilni pomen sodelovanja, medsebojnega dopolnjevanja in bogatenja tradicij za prihodnost vere in človeške kulture.

10. Metod v ječi

Najhujši udarec zahodne tradicije proti vzhodni pa je nadškof Metod občutil na svoji živi koži ob povratku iz Rima na Moravsko, ko so ga bavarske oblasti in bavarski škofje vrgli v ječo za dve leti in pol in so z njim nečloveško kruto ravnali. Seveda so bili vmes tudi politični interesi, očitni prav na vrhu dogajanja. V dnu pa je spet globoko nerazumevanje in nasprotovanje med grškim Vzhodom in latinsko-frankovskim Zahodom, saj hočeta biti oba »Sveti rimski imperij«, pa se tedaj srečujeta in spopadata prav na slovanskih tleh ob vprašanju slovanske liturgije in nastajajoče slovanske Cerkve in kulture. Obojna stran je bila po svoje prepričana, da ima prav.

Frankovska bavarska Cerkev je imela nad našim ozemljem in ljudstvom neovržne »zgodovinske pravice«, saj je tod misijonarila že dobrih sedemdeset let in ji je cesar Karel Veliki juridično potrdil te pravice, ko je pol stoletja pred prihodom Cirila in Metoda postavil Dravo za mejo med oglejskim in salzburškim področjem; in Cerkev je te odločitve priznavala. Mimo tega pa je Karel Veliki svoji veliki misijonski akciji načrtno vtisnil žalostni pečat latinizacije: kdor je sprejel Petrovo vero in jo hoče ohraniti, bodi zvest tudi Petrovemu, rimskemu (to je latinskemu) bogoslužju in prepevanju psalmov! Tako je določal karolinški koncil v Frankfurtu l. 794 v Libri Carolini.⁷ V kraljestvu Karla Velikega so imeli Libri Carolini moč zakona vse do X. stoletja.⁸

Dovolj jasno je, da v taki miselnosti ni prostora za cirilmetodijsko evangelizacijo v slovanskem jeziku s slovanskim bogoslužjem.

Šele s tem ozadjem se da nekoliko razložiti ravnanje nemške hierarhije z nadškofom in apostolskim delegatom Metodom. Poudarjam »nekoliko«: za kaj v celoti ostane nerazložljiv in vse obsodbe vreden sakrilegij, zločin proti zakramentalni uredbi Cerkve in proti zborni naravi škofovstva.

⁷ Na koncilu v Frankfurtu l. 794 je določeno (liber I, cap. 6): »ut non esset dispar ordo psallendi quibus erat compar ardor credendi; et quae unitae erant unius sanctae legis lectione, essent etiam unitae unius modulationis veneranda traditione, nec seiungeret officiorum varia celebratio quas coniunxerat unicae fidei devotio.« Patrologia Latina 98, 1021.

⁸ »Im Karolinenreich blieben die Libri Carolini maßgebend«. Ekkehard Mühlberg. Dogma und Lehre im Abendland, in Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I, Göttingen 1982, p. 520.

Nerazložljivo ostane tudi to, kako je bilo mogoče, da tako dolgo (od l. 870 do l. 873) niso Metodu pomagale iz ječe ne rimske visoke oblasti ne kdo drug. Šele papež Janez VIII. ga je l. 873 rešil.

11. Papež Janez VIII. reši Metoda iz ječe

A še ta je takrat rešil Metoda nadškofa in apostolskega delegata, ne pa njegovega misijonskega kulturnega načrta za slovanske narode. Z istim pismom, s katerim ga je Janez VIII. 873 rešil iz ječe, ko je poslal na Moravsko škofa Pavlina iz Ankone, je prepovedal slovansko bogoslužje. Prejšnja Hadrijanova slovesna potrditev je ostala v veljavi komaj pet ali šest let (od l. 867/868 do l. 873).

Pismo papeža Janeza VIII. iz l. 873 ni ohranjeno, pač pa se nanj sklicuje isti papež v drugem pismu (14. julija 879), s katerim ponavlja prepoved slovanske liturgije in poziva Metoda v Rim, naj se opraviči, češ da uči krive nauke.⁹ Pismi sta dokument in znamenje tiste dobe in miselnosti na zahodu in v rimskem okolju, kjer sta nastali.

12. Papež Janez VIII. potrdi slovansko liturgijo s pismom *Industriae tuae* (880)

Leto nato je papež Janez VIII. sodbo spremenil, ko je bil Metoda zaslišal. Obtožbe je pretehtal in končno s pismom *Industriae tuae* junija l. 880 dovolil slovansko bogoslužje. Pa tudi to spet s pridržkom, naj najprej bero berilo in evangelij v latinščini, »zaradi večje častivrednosti — propter maiorem honorificentiam«.¹⁰

To pismo je ohranjeno in je obenem s Hadrijanovim odlokom iz l. 867/868 glavna priča za to, kako so rimski papeži potrdili in pospeševali slovansko bogoslužje.

Na žalost je papež Janez VIII. z istim pismom imenoval nemškega duhovnika Vihinga za škofa, ki naj bi bil sicer v vsem podrejen Metodu, a je bil vseskozi njegov zagrizeni in neizprosni nasprotnik. Vihing je tudi kot pomožni škof neprestano rovaril proti Metodu in njegovim učencem prav zaradi slovanske inkulturirane evangelizacije in liturgije. Dejansko se je to papeško imenovanje izkazalo kot usodna nesreča za slovansko blagovestništvo na Moravskem. Po Vihingovem rovarjenju se je znova uveljavljala — in je tudi za stoletja zmagala — delna latinizacija Slovanov v osrednji Evropi na cerkveno liturgičnem področju.

Vihing pa ni bil sam. Soglašal je z njim na žalost tudi moravski knez Svetopolk, vsaj v tej zadnji dobi.

⁹ F. Grivec-F. Tomšič, *Fontes*, p. 71—72.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72—73.

Iz političnih razlogov je bilo koristno in modro, da je Svetopolk postavil svojo kneževino pod vrhovno varstvo svetega Petra, to je pod zaščito papeža Janeza VIII., ker je s tem Moravska postala bolj močna in zaščitena v neodvisnosti nasproti Frankom in Bizantincem. A v liturgičnem in kulturnem pogledu je značilno dejstvo, da sta slovanski knez in njegov dvor dajala prednost latinski liturgiji pred slovansko. To se kaže iz zaključnega odstavka v istem pismu papeža Janeza VIII., ki se glasi: »Če pa hočete ti in tvoji ministri rajši poslušati mašo v latinskem jeziku, ukazujemo, naj zate bero sv. mašo po latinsko«. ¹¹ Morda ni brez pomena niti razlika v izrazih, ki jih pismo Janeza VIII. uporablja: slovanska liturgija je za ljudstvo dovoljena, latinska za velikaše pa ukazana. V okviru zahodne mentalitete je to umljivo.

Odlok papeža Janeza VIII., ki odobrava slovansko liturgijo, *Industriae tuae*, je ostal v veljavi pet let, to je zadnjih pet let Metodovega življenja. In vendar je pismo dobesedno zagotavljalo: »z našo apostolsko avtoriteto potrjujemo njegov (Metodov) nadškofovski privilegij in določamo (statuimus), naj bo z božjo pomočjo v veljavi za vedno, kot po avtoriteti naših prednikov trajno obstoje v veljavi pravice in privilegiji vseh Cerkev«. ¹²

Ko je papež Janez VIII. to pisal in podpisal, je želel in hotel, naj bi ostalo v moči in v veljavi za vse čase. Ko bi le bilo tako! Dejansko je odlok veljal le pet let, potem je zgodovina ubrala nasprotno smer, to se pravi latinizacijo bogoslužja. Le malo je častnih izjem. In tiste besede »za vedno« nam zvenijo kakor bridka ironija usode.

13. Štefan V. že l. 885 prepove slovansko bogoslužje: Metodovi učenci izgnani iz Moravske

Že 885, v letu Metodove smrti, je papež Štefan V. znova in ostro prepovedal slovansko bogoslužje. Prepoved je pomenila tragični udarec za vse Metodovo delo. Proti slovanski liturgiji so skupno nastopili škof Vihing, ki je postal Metodov naslednik, frankovski vojaki in tudi moravski knez Svetopolk ter kruto udarili po Metodovih učencih. Mnogo so jih izgnali, nekaj celo prodali za sužnje. Na trgu v Benetkah jih je odkupil zastopnik bizantinskega cesarja. Izgnani učenci so se umaknili proti jugu do Beograda, nekaj v Carigrad, največ pa v Bolgarijo, ki je tedaj segala do Save.

Veličastno Metodovo delo je zadela tragična usoda, malone konec. Nekaj učencev je ostalo na Moravskem in na Češkem, potem še glagoljaši ob Jadranu.

Glavna zasluga za to, da sta cirilmetodijska liturgija in slovstvena kultura znova oživel, se okrepili in razširili, pa gre tisti skupini učencev, ki so pod vodstvom sv. Klemena Ohridskega in sv. Nauma ustanovili novo središče ob Ohridskem jezeru, tako imenovano »Ohridsko duhovno šolo« s široko zasnovanim literarnim delom. Odtod se je staroslovansko pismenstvo razširilo

¹¹ Prav tam, p. 73.

¹² Prav tam, p. 73.

med vzhodne slovanske narode. Utrdilo se je pretežno v območju pravoslavja. Iz stare dobe je v živem spominu in češčenju ostalo zlasti sedem mož kot »sveti sedmeri početniki« ali »sveti sedmopočetnici«. ¹³

Ohridska šola je rešila cirilmetodijsko dediščino dejansko za vso vzhodno in zahodno Cerkev. Danes to izročilo z novo silo zavestno oživljamo.

Kljub vsem peripetijam je pismo papeža Janeza VIII. *Industriae tuae* (l. 880) še vedno zgodovinskega, epohalnega pomena za slovansko cerkvenstvo in kulturo. Na tej bazi so poznejši rodovi laže in zavestneje ustvarjali cerkveno in svetno kulturo. Metodu in učencem je bilo pismo potrdilo in trdna opora.

14. Čez tisoč let napoči nova doba

Novo moč in nov pomen je to pismo Janeza VIII. dobilo čez tisoč let, ob koncu XIX. stoletja, ko se je nanj oprl papež Leon XIII., ga priklical vsej Cerkvi v spomin in ga tako rekoč oživil. S svojimi dekreti mu je dal novo življenjsko moč. Močne življenjske ideje lahko spijo tudi stoletja, a se končno le prebude in se začno uresničevati v ugodnejših razmerah, ko se odpirajo širša obzorja. To je storil Leon XIII., ko je z razumevanjem in z bratsko ljubeznijo uprl pogled proti Vzhodu, proti vzhodnim krščanskim Cerkvam in njih staremu izročilu.

V tej luči je temeljnega pomena enciklika Leona XIII. *Grande munus* (30. septembra 1880), pisana ob tisočletnici Janezove *Industriae tuae* (880). Obzorje se tu razširi in se osvetli v viziji edinosti med krščanskim Vzhodom in Zahodom, ki ju posebljata Ciril in Metod kot svetnika in kot kulturna stvaritelja. Leon XIII. piše: »Želimo . . ., da se vsi z molitvami in prošnjami obračajo k Cirilu in Metodu, da bi s svojo priprošnjo pri Bogu po vsem Vzhodu branila krščanstvo in izprosila katoličanom stanovitnost, drugače mislečim pa voljo, da se iskreno spravijo z resnično Cerkvijo«.

Leonova zamisel je široka, njegovo gledanje je novo, besede pa so kajpada izraz tiste dobe, ki je naglašala povratek k stari Cerkvi.

Janez XXIII. je na pričetku nove koncilске dobe spet v novi luči povzel cirilmetodijsko misel in jo hoté povezal z odloki Janeza VIII. in Leona XIII. S pismom *Magnifici eventus* (11. maja 1963) ob tisočletnici, odkar sta sveta brata prispela na Moravsko, je opozoril na aktualnost in sodobnost te zamisli ter na njene daljne korenine.

Končni odmev in pomen pa je dokument Janeza VIII. do zdaj našel v odločitvi Janeza Pavla II., ko je Cirila in Metoda postavil za sozavetnika Evrope z apostolskim pismom *Egregiae virtutis* (31. decembra 1980). Neposredno je ta odlok formalno liturgične razsežnosti, po vsebini pa sega prek liturgije dosti globlje v duhovno obzorje in v kulturno teženje. Pomeni: Evrope ni brez slovanskih narodov, Vzhod in Zahod se kulturno dopolnjujeta, bratsko

¹³ V slovenskem pokrajinskem cerkvenem koledarju jih od 1970 dalje častimo kot svete učence sv. Cirila in Metoda: Gorazd, Kliment, Naum, Angelar in Sava so znani tudi po imenu.

sožitje vseh je življenjska nujnost . . . Naša naloga je, da to osrednjo zamisel razvijamo, poglobljamo, dopolnujemo in življenjsko ostvarjamo. Evropa je imela ne le izredno pomembno, temveč zares odločilno zgodovinsko vlogo pri nastajanju moderne kulture, pri rojstvu modernega človeka. Duhovne korenine Evrope in njene kulture so dejansko krščanske. To je neizpodbitno dejstvo ne glede na to, kakšno stališče si kdo danes izbere do krščanskega verovanja. V tem si vsak svobodno izbira svojo pot, a zgodovinske korenine ostanejo.

Krščanska kultura je kultura svobodnega človeka, ki bi mu nihče ne smel kratiti bistvenih pravic njegove osebnosti. Ciril in Metod sta svojim učencem s posebnim poudarkom oznanjala nauk o »pradedskih časteh«. Danes bi rekli: o polnem človekovem dostojanstvu v naravnem in v nadnaravnem redu. Ena izmed pradedskih »časti« tega dostojanstva, za katero je moderna kultura posebej občutljiva, je — poleg milosti — svoboda, svoboden človekov razvoj v odprtem občestvu z brati, ki se skupno trudijo za mir in za ustvarjalni razvoj v sožitju. Skupnost v Kristusu pogloblja bratsko občestvo.

Danes razločneje kot kdaj koli poprej čutimo, da sta Ciril in Metod most med Vzhodom in Zahodom, ker sta pristno in kleno doživela srečanje posebnih vrednot vzhodne in zahodne tradicije. Iz tega srečanja sta pomagala ustvarjati novo, samoniklo slovansko kulturo, ki je potem postala sestavni del evropske in svetovne kulture. To nad vse pomembno poslanstvo sta izvršila v duhovni enoti krščanskega Vzhoda in Zahoda, ki je že tedaj kazala razpoke. V neprestanem trudu in boju je zorel in se uresničeval genialni načrt evangelizacije, ki je hkrati kulturno ustvarjanje, v globokem spoštovanju vseh temeljnih pravic mladega naroda, ki je šele doraščal in se s prvimi koraki uvrščal med druge, ki so se že uveljavili kot »veliki« narodi. Nista samo spoštovala že obstoječe vrednote slovanskih rodov in slovanske elementarne kulture, marveč sta položila temelje tej novi kulturi in pomagala ustvarjati njene vrednote. Oblikovanje jezika, prevodi Svetega pisma skoroda v celoti ter drugih verskih knjig in najpomembnejših civilnopravnih tekstov je čudovit dosežek, tako dragocen, da ga ni mogoče prehvaliti. In vse to se je zgodilo v zgodnjem devetem stoletju.

Dandanes je kulturni razvoj pospešen. A notranji smisel, vzmet in duša kulturnega iskanja ostanejo v bistvenih potezah isti. V občestvu rastejo osebnosti, v občestvu se posamezni člani vzajemno dopolnjujejo in oblikujejo; posamezna občestva pa se strinjajo in sklepajo v širše mednarodne in kulturne enote. Narodi in države, ki so usodno razklani, iščejo pot sporazumevanja in vsaj neko kulturno in duhovno enoto, da ne bi v požaru nove svetovne vojne sami sebi vzeli življenja. Kulturne enote pa ni brez duhovnih vrednot. Res je, da verske vrednote niso vse to, kar je potrebno, so pa trden temelj tega, kar je človeku nujno, da najde mir sam v sebi in mir z drugimi, da ostane zvest sam sebi in da razvija zares človeka vredno kulturo.

Na to misli tudi Cerkev, ko danes išče v ekumenskem gibanju stik in edinstvo z drugimi Cerkvami, ko želi stopiti v dialog z drugimi verstvi, ko se kaže

pripravljena za dialog z vsemi narodi in kulturami za skupno dobro vse človeške družine.

V družini narodov in v Cerkvi, ki je božja družina, se verske in kulturne tradicije plodovito srečujejo in dopolnjujejo in se med seboj bogate ter rastejo v miru.

So to le sanje? Vsekakor lepe sanje. A niso le sanje. So resnično upanje prihodnosti. Ob pričetku Metodovega jubilejnega leta je v Londonu (27. februarja 1985) kardinal Basil Hume takole orisal te realne sanje: »Sanjamo o Evropi, ki bo umela znova odkriti svojo vero in svojo edinost; o Evropi, kjer bodo narodi svobodni, da sprejmejo v dediščino svojo zgodovino in svojo identiteto, govorce in kulturo; o Evropi, ki bo znala živeti v miru, v harmoniji, v soglasju in bo pripravljena reševati nasprotja s pogajanjem in ne z oboroženo silo . . . kjer bodo narodi ponudili roke lačnim in izžemanim.«

Na pastoralnem obisku v Belgiji je papež Janez Pavel II. v Bruslju na sedežu Evropske gospodarske skupnosti (20. 5. 1985) znova postavil sveta brata Cirila in Metoda vsem za zgled pristno evropskega duha, pozval je vso Evropo, naj se znova zavé svojih duhovnih korenin, in je zaključil: »Osnuj svojo prihodnost na temelj, ki je resnica o človeku, in odpri vrata vesoljni solidarnosti!«

Povzetek: Janez Vodopivec: Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo

V Cirilu in Metodu se ustvarjalno srečujeta tradicija Vzhoda in Zahoda. Zrastla sta iz domače, bizantinske Cerkve. Iz nje se jima je rodila genialna zamisel, da bi dala Slovanom liturgijo z ustreznimi knjigami v domačem jeziku. Tej Cerkvi sta ostala zvesta, sodelovala pa sta z Zahodom, latinsko Cerkvijo, vdana papežu prav tedaj, ko je rastla napestost med Rimom in Bizancem in so se že kazale razpoke za razkol. Njuna zamisel je doživljala v Rimu potrditve in preklice, odvisno od moči tistih, ki so njima nasprotovali. Pomen Cirila in Metoda sta po stoletjih poudarila papeža Leon XIII. 1880 in Janez XXIII. 1963. Najbolj pa ju je počastil papež Janez Pavel II. Z apostolskim pismom z dne 31. XII. 1980 *Egregiae virtutis* ju je razglasil poleg sv. Benedikta za sozavetnika Evrope. Pri tem je poudaril, da sta most in vezni člen med Vzhodom in Zahodom, za zdaj in za prihodnost zglede ter klicarja, kako je treba pravi čas zidati mostove tam, kjer zijajo grozljivi prepadi med narodi, kulturami, ideologijami in celo med krščanskimi Cerkvami.

Summary: Janez Vodopivec, Cyril and Methodius, a Creative Connecting Link between Eastern and Western Tradition

In Cyril and Methodius there combine in a creative manner the tradition of the East and of the West. They grew up in the Byzantine Church and there they conceived the ingenious idea to give to Slavs liturgy and corresponding books in their own language. They remained faithful to their Church, but they also co-operated with the West, with the Latin Church, and were loyal to the Pope in the period when the tensions between Rome and Byzantium were growing and there were showing the ruptures leading to the Schism. In Rome their idea met with confirmations and revocations, depending on the power of their adversaries.

After centuries the importance of Cyril and Methodius was emphasized by Popes Leo XIII and John XXIII and by Pope John Paul II they were proclaimed co-patrons of Europe together with Saint Benedict. He emphasized that they are a bridge and connecting link between East and West, an example for the present and for the future and warning voices about timely bridges that have to be built over abysses between nations, cultures, ideologies and even Christian Churches.

Božje povračilo v Izaijevi knjigi

V Izaijevi knjigi nima božje povračilo povsod tako osrednjega mesta, kakor bi morda pričakovali. Sorazmerno pogosto nastopa v prvi polovici Prvega Izaije in pri Tretjem Izaiju. Pri Drugem Izaiju pa je precej v ozadju. Prvi Izaija vidi pri ljudstvu predvsem ošabnost, samovoljnost, socialno krivičnost in splošno nezvestobo oz. nevero. Zato pogosto grozi s ponižanjem in uničenjem.

Drugi Izaija govori ponižanemu in obupanemu ljudstvu, ki je že prestalo kazen za svojo krivdo. Zato seže po drugem načelu; govori o božjem odpuščanju in prihodnjem rešenju »zaradi Jahvejevega imena«.

Tretji Izaija v novih razmerah po izgnanstvu spet v večjem obsegu doživlja nezvestobo in upornost ljudstva na eni strani in brezbožnost sovražnikov na drugi strani. Zato bolj pogosto obtožuje, svari in grozi z ustrezno kaznijo. Posebnost Tretjega Izaije pa so besedila, v katerih ljudstvo samo priznava svojo krivdo in Boga prosi za usmiljenje.¹

Nekaj besedil je izrednega pomena za razumevanje povračila v Izaijevi knjigi in na splošno v hebrejski Bibliji. Zato jih bomo posebej bolj izčrpno obravnavali: 1,2—9,10—20; 6,1—13; 7,1—17; 43,22—28; 48,1—11; 52,13—53,12; 59,1—20; 63,7—64,11; 65,1—16.

¹ Med komentarji k Izaijevi knjigi gl. predvsem: B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament; 5. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968); G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Chaps. I—XXVII* (The International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, 1956); O. Procksch, *Jesaja I* (Kommentar zum Alten Testament IX; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1930); P. Volz, *Jesaja II* (Kommentar zum Alten Testament IX; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1932); R. B. Y. Scott-G. G. D. Kilpatrick-J. Muilenburg-H. S. Coffin, *The Book of Isaiah* (The Interpreter's Bible V; New York/Nashville: Abingdon Press, 1956) str. 151—773; A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia; Torino/Roma: Marietti, 1964); C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66* (Das Alte Testament Deutsch 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); E. J. Young, *The Book of Isaiah II: Chaps. 40—66* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972); P. Auvray, *Isaïe 1—39* (Sources bibliques; Paris: J. Gabalda, 1972); P.—E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40—66* (Études bibliques; Paris: J. Gabalda, 1972); R. N. Whybray, *Isaiah 40—66* (New Century Bible; Greenwood: The Attic Press, Inc., 1975); H. Wildberger, *Jesaja I—III: Kap. 1—39* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1—3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972—1982).

Tukaj v uvodu posebej omenjamo nekatera druga besedila, v katerih povračilo vsaj mestoma izstopa. V 1,21—28 je govor o sodbi nad Jeruzalemom, ker se je spridil s splošno krivičnostjo. Jahve se bo dvignil in se »maščeval« nad svojimi sovražniki sredi Jeruzalema (24). Njegova sodba bo za Sion rešitev, za nezveste odpadnike pa poguba (27—28). 2,6—22 je velika pesnitev o »dnevu« Jahvejeve sodbe nad »Jakobovo hišo«: Jahve bo na dan svoje jeze izvršil sodbo nad vsemi ošabnimi v deželi; ponižal jih bo in pokazal svojo vzvišenost. 3,1—11.12—15.16—24 naznanja sodbo nad vodilnim slojem judovskega ljudstva (13—14). Posebno pozornost zbuja antiteza vrstic 10—11, ki jo na splošno razlagajo kot kasnejši dodatek:²

Blagor pravičnemu, ker mu gre dobro,
kajti sad svojih dejanj bo užival.
Gorje krivičniku, ker mu gre slabo,

Slovito besedilo o vinogradu v 5,1—7 prikazuje antitezo med dejanji božje naklonjenosti in sodno odločitvijo zaradi krivičnosti ljudstva. S tem besedilo kaže, kako dobrotna božja pravičnost ljudstvu nalaga dolžnost ustrezne pravičnosti. 5,8—24.25—30 izraža grožnjo božje jeze nad splošno pokvarjenostjo in prevzetnostjo ljudstva. Prerok grozi s propadom Jeruzalema in izgnanstvom. 9,7—20 + 10,1—4 govori o božji jezi nad stalno nezvestobo ljudstva s takšnim poudarkom, da se štirikrat ponovi isti stavek: »Pri vsem tem se njegova jeza ni polegla in njegova roka je ostala še iztegnjena« (9,11.16.20; 10,4).

Večjo pozornost zasluži dalje besedilo 10,5—15. Tu se Jahve po preroku z »Gorje . . .« obrača proti Asircem in jih imenuje »šibo moje jeze« za kaznovanje brezbožnega izraelskega naroda (10,5—6). Razlog za »Gorje . . .« je asirska prevzetnost, ki se kaže v želji po neomajnem gospodstvu nad svetom in v iztrebljanju majhnih narodov. Zdi se, da je kasnejša roka besedilu dodala neposredno napoved kazni nad prevzetnostjo asirskega kralja (10,12). Podobno se pesnik mogočne pesnitve 14,4b—21 obrača proti predrzni tuji velesili, ki se povzdiguje do neba (13—14). Pravična božja sodba zahteva padeč v najgloblje brezno (15). Vrstici 20—21 navajata razlog grozovite sodbe: ugonabljanje ljudstva in »krivdo očetov«. Preostala besedila s povračilno tematiko so manj značilna.³

Drugi Izaija se razen v 43,22—28; 48,1—11 in 52,13—53,12 komaj še dotika povračila.⁴ Prav tako Tretji Izaija poleg 59,1—20; 63,7—64,11; 65,1—16 nudi le nekaj manj pomembnih odlomkov s povračilno tematiko.⁵

² Besedilo je obremenjeno s tekstnokritičnimi problemi, vendar njegova jasna anti-tetična zgradba pomaga razkriti ta temeljni pomen.

³ Gl. 4,2—6; 8,5—8; 10,16—19.25; 12,1; 13,2—22; 14,27; 16,6—12; 17,9—11; 19,16; 22,14; 23,9; 24,5—6.16—17.20; 25,1—5; 26,1—6.7—21; 27,7—9.11; 28,1—4.22; 30,8—17.27—33; 31,1—3; 34,1—17; 37,3—4.

⁴ Gl. 40,2.10; 43,3—4; 47,3; 48,18—19; 54,7—8.

⁵ Gl. 57,12—13.16—17; 60,10; 63,1—6; 66,4.6.14—16.

6,1—11 — smrtna obsodba zapečatena

Ni težko ugotoviti, da ima v celotnem poglavju v. 3 ključno vlogo. Vzkliki serafov »Svet, svet, svet si Gospod nad vojskami . . .« nakazujejo izhodišče in merilo razmerja med Jahvejem in Izaijem oz. ljudstvom Izraelom. Izaija je v trenutku svoje poklicanosti spoznal, da je Jahve absolutno sveto bitje. S tem je hkrati spoznal, da pred Svetim noben človek ne more obstati. Pred zrcalom božje svetosti se mu razgrinja vsa tragika lastnega bitja in izgubljenega ljudstva. Njegova prva izjava se glasi (5):

Gorje mi, kajti izgubljen sem,
ker sem mož nečistih ustnic
in prebivam sredi ljudstva nečistih ustnic,
ker so moje oči videle kralja, Gospoda nad vojskami.

Izaija se zaveda, da je človek pred svetim Bogom upravičeno obsojen na smrt. Vendar tudi ve, da sme od njega pričakovati milost očiščenja in življenje. Izaija dejansko doseže očiščenje s posegom nebeškega bitja (6—7). S tem je usposobljen za naloge odposlanca preroka.

Toda zdaj se zgodi nekaj nepričakovanega. Izaijeva temeljna naloga ni, da ljudstvu oznanja to, česar je bil sam deležen. Diametralno nasprotno. Božje naročilo se glasi (9—10):

Pojdi in povej temu ljudstvu:
»Pozorno poslušajte, a ne razumevajte,
natančno glejte, a ne spoznavajte!«
Obdaj z maščobo srce temu ljudstvu,
oteži mu ušesa, zalepi mu oči,
da ne bo videlo z očmi in slišalo z ušesi,
da njegovo srce ne bo razumelo, da bi ga spet ozdravili!

Razumljivo je, da pomeni tako paradokсна izjava za vsakega razlagalca izziv. Seveda ne more zadovoljiti nobena razlaga, če tudi tu v ozadju ne vidi značilnega bibličnega aksioma, da Bog hoče spreobrnjenje in rešitev ljudstva. Pričujoči vrstici dejansko izražata božje delo za rešitev ljudstva v trenutku, ko ni več nobenega upanja za uspeh. Bog vidi, da je zakrknjenost ljudstva dokončna in nepreklicna, a tudi temu ljudstvu pošilja preroškega klicarja k pokori, ki je edina možna pot k življenju. S tem pa nehote doseže, da se človeška slepota stopnjuje in smrtna obsodba zapečati. Zakonitost človeške zaprtosti v lastno modrost in lastna merila je takšna, da se trdovratnost stopnjuje, ko se pokažeta njegova vprašljivost in poguba.⁶ S tem se seveda izkaže, da je božja sodba popolnoma pravična; ali bolje, da se je ljudstvo v

⁶ Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 68: »Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet, hat aber mit dem Prädestinationsdogma oder irgend einer metaphysischen Theorie nichts zu tun«.

resnici samo obsodilo. »Die Welt muss sich selbst verurteilen, das Gericht ist erst vollkommen gerechtfertigt, wenn der Gegensatz zu Gott die denkbar höchste Steigerung erreicht hat, diese höchste Steigerung hat aber die höchste Offenbarung Gottes zur notwendigen Voraussetzung«. ⁷

Po vsem tem je razumljivo Izaijevo vprašanje: »Doklej, Vsemogočni?« (11). Izaija očitno ne more sprejeti, da bi ljudstvo dokončno propadlo. Vendar božji odgovor kaže, da je uničenje neizbežno, ker je krivda dokončna in nepreklicna (11):

Dokler ne bodo mesta opustošena, brez prebivalcev,
hiše brez ljudi, dežela kakor pustinja.

S tem je zaporedje absolutnosti v izjavah doseglo svoj višek in sklep. Izaija govori v določenem času in določeni generaciji, ki se je očitno dokončno zapisala smrti. Najbrž je vsestransko občutil krivdo ljudstva in s tem matematično vzajemnost med vzrokom (krivdo) in učinkom (uničenjem).

Zaradi časovne in generacijske pogojenosti besedilo kljub absolutnosti sodbe ni zaprto značilnemu bibličnemu sporočilu o božjem usmiljenju in odrešenju. Nasprotno. Besedilo je posebno učinkovit božji klic k odrešenju za vse prihodnje rodove. S tem ko kaže na razlog uničenja neke generacije, kaže na dejansko, pa tudi edino možnost življenja za prihodnje rodove pod pogojem, da se človek oklene nedeljene pravičnosti, tj. zvestobe Stvarniku, da se preobrača, da išče božja pota. Izaija se je rešil, ker se je želel spremeniti in se je podvrget božjemu vodstvu. Prihodnji redaktor pa je, kakor se zdi, besedilu dodal še dve vrstici (12—13), da bi izrecno pokazal, kako božja sodba nad ljudstvom vendar ne pomeni popolnega konca njegovega obstoja. ⁸

7,1—17 — znamenje odrešenja in kazni

To slavno besedilo je izrednega pomena prav glede vprašanja božje pravičnosti, seveda spet v povezavi z vprašanjem človeške pravičnosti. Besedilo o tem ne govori na teoretični ravni, a se dotika najbolj temeljnih teoloških načel oz. postulatov. S konkretnim primerom, kako se vedejo odgovorne osebe v posebno kritičnih razmerah, osvetljuje načelna vprašanja vse do poslednjih možnosti filozofsko-teološke refleksije in vse do zadnjih posledic človeškega ravnanja.

Povod za pričujoče besedilo je sirsko-efraimska vojna leta 732. Leto poprej je asirski kralj Tiglat Pileser III. razbil sirsko-palestinsko vojaško koalicio. V strahu za svojo lastno samostojnost zdaj sirski kralj Recin in severno-izraelski kralj Pekah poskušata aktivirati preostala kraljestva za večjo obrambno koalicio. Za svoj načrt poskušata pridobiti tudi jeruzalemskega kralja Ahaza. Ker ta ne pristane, ga hočeta s silo odstraniti in za kralja postaviti

⁷ Gl. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 69.

⁸ Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 70.

nekega Tabeelovega sina (2 Kr 16,5; Iz 7,1—6). Iz 2 Kr 16,7—9 zvemo, da se je Ahaz obrnil na Tiglat Pileserja po pomoč in mu poslal v dar srebra ter zlata. Asirski kralj je zavzel Damask, odpeljal prebivalce v pregnanstvo, kralja Recina pa ubil.

Ahaz je s svojim ravnanjem izzval preroka Izaija. Izaijo zavezujejo teološka načela, zato začne svoj nastop s pobudo, naj se kralj Ahaz ne boji dveh napadalcev s severa, češ da hudoben naklep ne more uspeti. Naj ne kliče na pomoč Asircev, kajti ti bodo opustošili tudi njegovo kraljestvo. V teh razmerah vidi Izaija možnost rešitve le v popolnem zaupanju v božjo pomoč. Obstoj Jeruzalema je odvisen od vere ali nevere njegovih prebivalcev. V v. 9 Izaija postavlja najbolj enoumno zahtevo vere v starem Izraelu: »Če ne verjamete, ne boste obstali — *'im l'ō ta'aminū ki l'ō tē'āmēnū*«. Ta stavek je brez dvoma osišče celotnega besedila in hkrati ključ za razumevanje celotne Izaijeve teologije o božji in človeški pravičnosti z ustreznimi posledicami.

V nadaljevanju Izaija Ahazu svetuje, naj si od Jahveja izprosi znamenje odrešenja »v globočini zdolaj ali zgoraj v višavi« (v. 11)⁹ Ahaz v odgovoru razločno pokaže svojo nevero z izgovorom, da ni dovoljeno skušati Gospoda (v. 12). Izaija odgovarja: ». . . Zato vam bo Bog sam dal znamenje. Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel. Kislo mleko in med bo jedel, dokler ne bo vedel zavračati hudo in izbirati dobro. Zakaj preden bo deček vedel zavračati hudo in izbirati dobro, bo opustošena dežela, ki te je groza dveh njenih kraljev. Gospod bo privedel nadte, nad tvoje ljudstvo in hišo tvojega očeta dneve, kakršnih ni bilo, odkar je Efraim odpadel od Juda, namreč asirskega kralja« (14—17). To besedilo brez dvoma pomeni za kralja Ahaza napoved kazni: preden bo »Emanuel« dorastel, bodo Asirci izvršili božjo kazen ne le nad sirskim in severnoizraelskim, temveč tudi nad njegovim kraljestvom.

Pripoved v Iz 7,1—17 nam odpira teološka obzorja v vseh smereh značilnega hebrejskega teološkega radikalizma. Če bralec z refleksijo ne gre dalje od verbalne eksegeze, ne more obseči Izaijeve teološke monumentalnosti, ki jo aktivira razmerje med kritičnimi zgodovinskimi razmerami in teološkimi postulati. Odločilna je izjava: »Če ne verjamete, ne boste obstali« (v. 9). V kontekstu bibličnih teoloških postulatov se zdi ta stavek popolnoma logičen. Jahve je namreč absolutni in edini izvor Izraelove eksistence kot stvarnik in popolnoma zanesljiv zavezni partner. Zato že načeloma ni mogoče priti do drugačnega sklepa, kakor da je od vere oz. nevere, tj. zvestobe oz. nezvestobe Jahveju, odvisen obstoj oz. poguba Izraela. Teologija zaveze z značilnimi obljubami glede obstoja Davidove dinastije dobi osnovo le v radikalnosti te teološke alternative.

⁹ Nasprotje globočina zdolaj // višina zgoraj je brez dvoma primer figure merizma, ki izraža celoto. Tu pomeni, naj si Ahaz od »koderkoli« izprosi znamenje. Ta figura odlično ustreza načelu Jahvejeve neomejene možnosti in svobode. Gl. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemītischen* (Biblica et Orientalia 33; Rome: Biblical Institute Press, 1977), posebno str. 151.

Toda težave se začnejo, ko pride načelo v konflikt z realnostjo; ko so dejstva takšna, da je mogoče dobiti vtis, kakor da je Jahve svoje ljudstvo zapustil; ko ni videti nobenih znamenj njegove pomoči. Ahazov položaj je ravno takšen primer. Kako naj torej kralj še zaupa v učinkovitost božjega vodstva, ko je videz ravno nasproten?

To je v našem primeru, in sicer v hebrejski Bibliji, odločilno vprašanje, ki končno lahko pokaže, v čem je edinstvenost biblične teologije pravičnosti in zadnji možen ontološki vrh človekove preizkušnje. Načelo božje absolutnosti in nesporno dejstvo človekove omejenosti kažeta le eno možno smer odgovora: V kritičnih okoliščinah mora biti človek še bolj kakor sicer kritičen do sebe in zares zaupati v božjo pomoč. Ko gre za biti ali ne biti, za upanje proti upanju kakšnega naroda, se ravno pokaže človekova nemoč, da bi sam zadovoljivo reševal zadeve. Zato sme človek ukrepati le s popolno predanostjo božji modrosti in božji moči, ki celo mrtve obuja k življenju. Nešteti primeri kažejo, da človek zaradi svoje omejenosti lahko stori tudi usodne napake, če preveč zaupa sam vase in v svoje zmogljivosti. Človekova omejenost in vsestranska vprašljivost pa sta najbolj nesporen dokaz iz izkustva, da je zahteva vere v Boga prav v kritičnih okoliščinah ne le upravičena, temveč tudi neobhodno potrebna. Ta zahteva človeka lahko obvaruje vsaj pred samovoljo.

Iz česa je razvidno, da Ahaz ni imel zaupanja v Jahveja? Ali ne iz njegove enostranosti odločitve? Ahaz išče le kratkoročne učinke. Očitno si od Boga noče izprositi rešilnega znamenja, ker ne želi, da bi bila rešitev drugačna, kakor si jo predstavlja. Končno se pokaže, da mu ne gre za rešitev ljudstva, temveč za lastne interese. Tako sta Izaija in Ahaz prišla v popolno navzkrižje. Izaija priporoča, naj si Ahaz izprosi kakršnokoli znamenje v skladu z božjo svobodo in njegovimi možnostmi. Ahaz izključi vsako rešitev iz božje strani, ker vidi le možnost svoje odločitve. Razlog nevere je na dlani: preveliko zaupanje v samega sebe.

Po vsem tem je jasno, da pomeni Ahazova nevera krivdo, ki kliče po kazni. Neizbežna je matematična vzajemnost med vzrokom in učinkom. Kazen ni le diktat iz užaljenosti, temveč popolnoma ustrezna žetev iz danega semena. Dogodki se odvijajo v skladu s človekovo odločitvijo. Če je bilo človekovo dejanje zgrešeno, bodo posledice nujno pogubne.¹⁰

1,2—9.10—20 — ostanek med kaznijo in odpuščanjem

Besedilo dokaj jasno zrcali zgodovinske razmere in povod nastanka. Asirski kralj Sanherib je grozovito opustošil Izraelovo kraljestvo. Osvojil je

¹⁰ Razpravljanje o nerešljivem vprašanju, kdo je mišljen v »devici« in njenem sinu »Emanuelu« (v. 14), je glede na težišče celotnega besedila postranskega pomena. Načeloma se zdi popolnoma sprejemljivo, da tu prerok izrecno nakazuje odrešilno znamenje za narod. Vendar to znamenje ne more spremeniti primarnega znamenja, ki velja Ahazu, tj. znamenje kazni za nevero.

prestolnico Samarijo. Judovo kraljestvo se je sicer še obdržalo, Jeruzalem še ni padel, toda njegovi prebivalci trepetajo v smrtnem strahu, da se bliža tudi njihov konec. V teh brezupnih razmerah se nemara spozabijo in obtožujejo Jahveja, češ da jih je brez razloga zapustil in s tem preklical svoje nekdanje obljube.

Kontroveržno ozračje teodiceje izzove božji odgovor po prerokovih ustih. Jahve le posredno brani svojo pravičnost, ko naravnost pokaže na krivdo ljudstva: »Gorje, pregrešni narod, ljudstvo, obteženo s krivdo . . . Kam naj bi bili še udarjeni, ko še nadaljujete odpad? Vsa bolna je glava, vse hiravo je srce . . .« (4—5). Ljudstvo je torej upravičeno zadela sodba božje svetosti, ki neizprosno ugonablja misli in dela človeške nezvestobe. Še več, Jahve niti ni povsem zadostil zahtevam povračilne pravičnosti. Da ni Jeruzalema zadela ista usoda kakor druga mesta, se ima zahvaliti Jahvejevi prizanesljivosti. Prerok ugotavlja (1,9):

Če nam Gospod nad vojskami
ne bi pustil majhnega ostanka,
bi bili kakor Sodoma,
Gomori bi bili podobni.

Božja prizanesljivost pomeni obljubo rešitve, ne da bi zmanjšala veljavnost povračilne pravičnosti. Jahve ne more mimo zahteve po pravičnosti, tj. nedeljeni zvestobi svojega ljudstva. Zato goreče želi, da se Jeruzalem reši, v pogojni antitezi hkrati roti k poslušnosti in grozi z uničenjem (18—20):

Pridite, pravdajmo se,
govori Gospod.
Če so vaši grehi rdeči kot škrlat,
bodo beli kakor sneg;
če so rdeči kot bager,
bodo beli kakor volna.
Če me hočete poslušati,
boste uživali dobrine zemlje.
Če pa nočete in se upirate,
vas bo požrl meč.
Usta Gospodova so govorila.

Te vrstice razkrivajo najvišjo stopnjo božje pravičnosti v dialektiki med zahtevami po povračilu zaradi storjenih grehov in med obljubo milosti zaradi možnosti, da se človek spreobrne. Konec koncev človek sam izbira med življenjem in smrtjo z dokončno poslušnostjo oz. neposlušnostjo svojemu Stvarniku in Zakonodajalcu. Čim večja je človekova krivda, tem bolj pride do veljave božja dobrota, ko se človek iskreno vrne iz krive poti k svojemu Bogu.

Zelo razumljivo je, da je ljudstvo, ki sta ga zadeli uničenje domovine in izgnanstvo, prišlo v krizo vere. Hote ali nehotе se je srečevalo predvsem z vprašanjem, zakaj se je zgodila nesreča, ki popolnoma zapira pogled v prihodnost. Ali je pri vsem tem še mogoče govoriti o božji pravičnosti oz. zvestobi? To vprašanje se obupanemu ljudstvu zdi toliko bolj upravičeno, ker ima v spominu predvsem veličastne praznike in daritve, s katerimi je v pretekli zgodovini častilo svojega Boga. Ali ni s tem izkazalo svojo zvestobo Bogu in si tako zaslužilo drugačno ravnanje?

Takšna vprašanja je moč jasno čutiti v ozadju pričujočega besedila. Božji odgovor je zelo odločen in ruši zadnje osnove človeške samovšečnosti in iluzije. Zaradi izredne pomembnosti besedila ga navajamo v celoti:

- 22 Nisi me klical, Jakob,
nisi se zame trudil, Izrael.
- 23 Nisi mi prinašal jagnjeta svoje žgalne daritve,
nisi me častil s svojimi klavnimi daritvami.
Nisem ti nalagal služenja z jedilnimi daritvami,
nisem ti nalagal truda s kadihom.
- 24 Nisi mi z denarjem kupoval dišečega trsta,
nisi me napajal z maščobo svojih klavnih daritev.
Le služenje tebi si mi nalagal s svojimi grehi,
nalagal si mi trud s svojimi krivdami.
- 25 Jaz, jaz sem tisti, ki izpiram tvoje hudobije zaradi sebe
in se tvojih grehov ne spominjam.
- 26 Spomni me, pravdajva se skupaj,
pripoveduj, da boš imel prav (*tisdaq*).
- 27 Tvoj oče je prvi grešil
in tvoji posredniki so se mi izneverili.
- 28 Zato sem oskrunil svete kneze,
Jakoba sem izročil zakletju,
Izraela zasmehovanjem.

V tem besedilu je najprej podčrtana krivda ljudstva od začetka njegove zgodovine. S tem Drugi Izaija popolnoma potrjuje stališče klasičnih prerokov iz obdobja pred izgnanstvom, da je ljudstvo radikalno nezvesto in je torej vedno samo zakrivilo svojo nesrečo. Radikalna krivda ljudstva pomeni, da ni prav nobene osnove za dvom o božji pravičnosti tudi v trenutku največje narodne tragedije. Obtožba krivde razveljavlja seveda vse tisto, na kar se ljudstvo sklicuje, ko misli na svojo pravičnost. Daritve niso dokaz njegove pravičnosti. Pravzaprav jih Bog sploh ni naročil. V. 23b ima v tem kontekstu posebno težo, zlasti ker je sijajna antiteza z v. 24b. Prav ta antiteza je najbolj izviren sestavni del pričujočega besedila:

23b	<i>l'ō he^c 'badtikā . . .</i> <i>w^el'ō hōga 'tikā . . .</i>	Nisem ti nalagal služenja . . . nisem ti nalagal truda . . .
24b	<i>'ak he^c 'badtani . . .</i> <i>hōga 'tani . . .</i>	Le služenje tebi si mi nalagal . . . nalagal si mi trud . . .

Antiteza je več kakor paradokсна podoba razmerja med Jahvejem in ljudstvom. Jahve ljudstvu sploh ni nalagal dolžnosti služenja z daritvami. Zato ljudstvo nima nobene pravice, da bi se zaradi njih sklicevalo na Jahveja kot na svojega dolžnika. V ozadju je jasno čutiti načelo, da človekova pravičnost v nobenem primeru ne sme in ne more biti popredmetena in Jahve nikakor ne more postati človekov dolžnik zaradi človekove pravičnosti. Človekova pravičnost obstaja le, ko se človek zave svoje radikalne podarjenosti in absolutne odvisnosti od Boga in je Bogu nedeljeno zvest iz čiste hvaležnosti in ljubezni.

Ker ljudstvo ni sposobno takšne zvestobe, temveč ga izziva s samovoljo in samovšečnostjo, mu postane Jahve paradoksen dolžnik, služabnik. Svoboda njegove vsemogočnosti pa dopušča dve možnosti »plačila«: ali ustrezno povračilo po delih ali odpuščanje. Drugi Izaija izhaja iz načela, da je Jahve doslej ljudstvo kaznoval (v. 28). Toda njegovo težišče je sedanji trenutek. Pred svojim ljudstvom nastopa kot tolažnik. Veličina njegovega sporočila je prepričanje, da Jahve končno odpušča krivdo svojemu ljudstvu. Najbolj pretresljiva Jahvejeva izjava se glasi (25):

Jaz, jaz sem tisti, ki izpiram tvoje hudobije zaradi sebe (*l^ema 'ani*)
in se tvojih grehov ne spominjam.

Tu zvemo isto, kar večkrat poudarja Ezekiel: Jahve odpušča popolnoma svobodno, zaradi sebe, ne pa na osnovi zaslug ljudstva. Ljudstvo je pred Jahvejem radikalno grešno, zato toliko bolj velja ravnanje Jahveja kot radikalna milost.

Kljub temu radikalizmu ne kaže prezreti, kako deluje povračilna zahteva in kakšen je s tem delež ljudstva: Končno je ljudstvo prestalo kazen za svojo krivdo. V kontekstu tega besedila vendar čutimo tudi odmev Jahvejevega naročila v ključnem uvodnem besedilu Drugega Izaije, 42,1—2:

Tolažite, tolažite moje ljudstvo,
govori vaš Bog.
Govorite Jeruzalemu na srce
in mu kličite,
da je dovršena njegova tlaka,
da je poravnana njegova krivda,
da je prejel iz Gospodove roke
dvojno mero za vse svoje grehe.

48,1—11 — Jahve zadržuje jezo zaradi svojega imena

Besedilo je oseben nagovor »Jakobove hiše« z obljubo prihodnje rešitve iz izgnanstva. To besedilo je izvorno v tem, da se osnovna tema obljube vse-skozi prepleta z obtožbo nezvestobe in upornosti ljudstva. Na prvi pogled se zdi ta kombinacija nenaravna. Zato nekateri razlagalci razglašajo vse elemente obtožbe kot kasnejši dodatek.¹⁴ Bolj poglobljeno branje besedila pa pokaže, da to prepletanje odlično osvetljuje težišče celotnega besedila, tj. oznanila rešitve, ki pomeni za obupano ljudstvo nezaslišano, kar neverjetno novost. Nezaslišanost ni samo v tem, da Jahve obljublja rešitev v trenutku, ko ljudstvo vanj ne verjame, temveč še bolj v tem, da obljublja rešitev, ko bi v resnici moral naznaniti pogubo zaradi kronične upornosti ljudstva. Ljudstvo si torej tudi v sedanjem trenutku trpljenja ne zasluži rešitve. Ta je absoluten božji dar.

Božja ponudba iz lastne prizanesljivosti seveda tudi zdaj ni brezpogojna. Božji nagovor je spodbuda k veri v prihodnje božje delo. Spodbuda se ponavlja, očitno zaradi izkustva stalne Izraelove nevere: Izrael prisega pri Gospodovem imenu in ga slavi, »a ne v resnici in pravičnosti« (1); njegov tilnik je železna kita in njegovo čelo bron (4); poprej njegovo uho sploh ni bilo odprto (8). Po vsem tem zveni Jahvejeva obljuba obenem kot svarilo in pouk, da bo prihodnja rešitev v vsakem pogledu delo božje dobrote in prizanesljivosti. S prihodnjim odrešenjem Jahve potrjuje svojo zvestobo nekdanjemu odrešenjskemu načrtu. To je podobno kakor v 43,22—28 izraženo v v. 8—11:

- 8 Niti slišal nisi nič o tem, niti vedel,
tudi ni bilo prej odprto tvoje uho.
Zakaj vedel sem: popolnoma nezvest si,
od materinega telesa sem se imenuješ odpadnik.
- 9 Zaradi svojega imena zadržujem svojo jezo,
zaradi svoje slave ti prizanašam,
da te ne uničim.
- 10 Glej, čistil sem te, a ne s srebrom,
preskušal sem te v topilnici uboštvva.
- 11 Zaradi sebe, zaradi sebe delam to,
kajti ah, kako je oskrunjeno moje ime,
a svoje časti vendar ne dam drugemu.

52,13 — 53,12 — povišanje zavrženega služabnika

V četrtem spevu o služabniku pride tema o pravičnosti na dan v skrajnem antitetičnem razmerju med človeško razlago služabnikove življenjske usode in božjo odločitvijo. Prav ta skrajna antiteza je razlog, da je pričujoče bese-

¹⁴ Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 360—64; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 158—62.

dilo edinstven prikaz božje pravičnosti v hebrejski Bibliji. Spev govori o božji pravičnosti v tako nenavadnem pomenu, da predpostavlja strmenje narodov in kraljev (52,15). Pesnik vzklika: »Kdor veruje našemu razodetju — *mi he'e-min lišmû 'ātēnû?*« (53,1). Že v uvodni vrstici (52,13) nakazuje, v čem je nezaslišano božje delo:

Glej, moj služabnik bo imel uspeh,
dvignil se bo, povzdignil in visoko povzpел.

Povišanje seveda še ne more presenetiti, saj je za Jahveja značilno, da svoje ljudstvo in svoje odposlance brani in jim zagotavlja zmagoslavje. Odločilen je razlog povišanja. Služabnik doseže povišanje kot nagrado za prestano ponižanje in skrajno zavrženost (53,3—4.8—9), ki po običajnem pojmovanju ljudi pomeni božjo kazen za grehe. Šele končni izid služabnikove življenjske usode, tj. nepričakovano povišanje, opazovalce prepriča, da je res ravno nasprotno: služabnik je pravičen in je prostovoljno vzel nase krivdo ljudstva, da bi prišlo do sprave. V v. 4—9 beremo:

- 4 Toda naše bolezni je nosil,
naše bolečine si je naložil.
Mi pa smo ga imeli za zaznamovanega,
od Boga udarjenega in ponižanega.
- 5 Toda on je bil preboden zaradi naših grehov,
potrť zaradi naših hudobij.
Za našo spravo (*šālôm*) ga je zadela kazen,
po njegovih ranah smo ozdraveli.
- 6 Mi vsi smo tavalı kakor ovce,
vsak je krenil po svojem potu,
Gospod pa je dopustil, da ga je zadela
hudobija nas vseh.
- 7 Mučili so ga, a je bil ponižen,
ni odprl svojih ust,
kakor jagnje, ki ga peljejo v zakol,
kakor ovca pred strižči,
ki umolkne, ni odprl svojih ust.
- 8 Iz pripora in sodbe je bil vzet,
kdo se meni za njegov rod?
Zakaj odrezan je bil iz dežele živih,
zaradi naših grehov zadet na smrt.
- 9 Med krivičniki so mu dali grob,
med bogatimi nagrobnik,
čeprav ni storil nobene krivice
in ni bilo zvijače v njegovih ustih.

V 53,10 zvemo za nagrado: služabnik bo dolgo živel in bo videl potomce. Ker je služabnik ravno v ponižanju, ki ga je voljno vzel nase, dokazal svojo

nesporno pravičnost, mu Bog podobno kakor Jobu na koncu preizkušnje nakloni največje dobrine, ki jih hebrejski vernik upa od svojega Boga. V sklepni vrstici (53,12) dobimo tudi dokončno utemeljitev božjega sklepa:

Zato mu bom dal delež med mnogimi,
z mogočnimi bo delil plen.
Zato, ker je svoje življenje dal v smrt
in je bil prištet med zločince.
Toda on je nosil grehe mnogih
in se je zavzel za zločince.

Vsak poskus, da bi natančno razložili vse elemente besedila v celotnem spevu, zadene ob vrsto nerešljivih tekstnokritičnih problemov. Kljub temu je osnovni pomen z vsemi temeljnimi poudarki dovolj jasen. Besedilo dejansko razkriva obzorja v skrajno globino in širino. Zato je toliko bolj dovoljeno in tudi potrebno, da se v iskanju celotnega pomenskega obsega opiramo še na druga besedila hebrejske Biblije, pa tudi na postulate logike. Glede na izid v povišanju zasluži posebno pozornost predvsem v. 4b:

Mi pa smo ga imeli za zaznamovanega,
od Boga udarjenega in ponižanega.

Tu prihaja na dan zelo splošno staroorientalsko prepričanje, da je na osnovi zunanjega neuspeha oz. nesreče mogoče sklepati na nesrečnikovo krivdo. Takšno je stališče Jobovih prijateljev v razpravljanju o razlogih Jobove nesreče. Kakor predvsem izid Jobove knjige in načelni razlogi kažejo, je takšno sklepanje upravičeno, če le opozarja, da je v ozadju morda osebna krivda, a načeloma dopušča tudi druge razlage. Toda neupravičeno in celo krivično postane, kakor hitro ga začnemo absolutizirati kot edino možno razlago nesreče in torej na osnovi nesreče avtomatično sklepamo na krivdo kot na nesporno dejstvo. Takšna enostranska razlaga bi imela za posledico, da bi vsi nesrečniki avtomatično dobili pečat pravične božje kazni za svojo krivdo. Vzajemnost hebrejskih teoloških predpostavk končno pokaže, da načeloma lahko obstajajo še drugi razlogi nesreče in trpljenja, npr. preizkušnja. Predvsem pa velja, da je celotna človekova življenjska usoda nedoumljiva skrivnost božjega načrta, ki obsega potek celotnega stvarstva.

Razlaga glede vzrokov nesreče oz. trpljenja se najbolj jasno kaže v reakciji prizadetega. Če v nesreči zasluži kazen za svojo krivdo, jo morda sprejema kot klic k spreobrnjenju. V nasprotnem primeru se lahko upira in obtožuje božjo krivičnost. Trpeči služabnik Izaijeve knjige preseneča, ker reagira povsem drugače. Ko prostovoljno vzame nase krivdo drugih, se odpove celo zahtevi individualne povračilne pravičnosti, po kateri naj bi vsak sam nosil posledice za svoje grehe. Udarcev ne razume kot božje maščevanje. Ne trpi zgolj zato, ker mora trpeti. Trpljenje sprejema prostovoljno kot sredstvo, da se dosežeta mir in sprava.

Je zadržanje služabnika sprejemljivo, koristno ali morda celo potrebno? Ali pa je nesmiselno? Zdaj se pojavi vprašanje, kako je še mogoče braniti božjo pravičnost, če tepe pravične zaradi greha krivičnih.

Izkustvo vseh časov dokazuje, da načelo stroge individualne in kolektivne povračilne pravičnosti konec koncev ni pot do rešitve iz brezna krivičnosti, ki pesti človeški rod. Videz je, da to načelo pušča človeško družbo v začaranem krogu kljub svoji resničnosti in upravičenosti. Na drugi strani pa svetli primeri odpovedi, zahtevi po povračilu, odpuščanje in prostovoljno zadoščevanje za lastno krivdo in krivdo drugih neredko rešijo na videz nerešljive zaplete medčloveških odnosov in v resnici vodijo v spravo. Tako se pokaže, da je poslednji vrh božje in človeške pravičnosti preraščanje matematičnega vzročnega načela v povračilni pravičnosti. Bog končno razodene svojo pravičnost z odpuščanjem krivičnemu ljudstvu. Toliko bolj razumljivo, da pomeni višek človeške pravičnosti isto načelo odpuščanja in sprave. To hkrati pomeni možnost sodelovanja z božjo pravičnostjo. Nesporno pozitivni učinki takšne pravičnosti iz svobode ljubezni dokazujejo njeno upravičenost. Naraven človekov čut pove, da je takšna pravičnost najvišji ideal človeštva. Sicer se ne bi večina razmišljajočih ljudi navduševala nad Gandijem in podobnimi osebnostmi zgodovine.

Po vsem tem je jasno, da ni odločilno vprašanje, ali je služabnik posameznik ali kolektiv, ali zgodovinsko dejstvo ali le simbol oz. nenavaden ideal. Odločilna je ontološka in zato univerzalna resničnost služabnikove pravičnosti, ki pomeni resnično luč in upanje človeštva. Zaradi te ontološke resničnosti besedilo samo na sebi pozitivno preseneča slehernega razmišljajočega bralca. Zaradi tega ima pečat nesmrtnosti. Zato se je Kristus lahko identificiral predvsem s trpečim služabnikom, ko je posredoval spravo grešnemu človeškemu rodu; to je storil s svojo pravičnostjo onkraj kategorij povračilne pravičnosti in za vse čase.

Če je prostovoljni sprejem ponižanja z namenom sprave najbolj resnična manifestacija pravičnosti, je razumljivo, da je končno povišanje tudi edina ustrežna nagrada. V končnem zmagoslavju pravičnih služabnikov se najbolj zanesljivo manifestira zmagoslavna in stvariteljska moč božje pravičnosti.

59,1—21 — priznanje krivde — pot do rešitve

Razočaranje, ki ga je izraelsko ljudstvo doživelo po porušenju Jeruzalema, je dalo pobudo za najrazličnejša teološka vprašanja. Pričujoče besedilo posebno jasno zrcali kritičen položaj ljudstva, razlago razlogov in perspektivo rešitve. Zaradi te mnogostranosti ima besedilo nenavadno zgradbo.

V začetku besedila Jahve oz. prerok zavrača obtožbo, češ da Bog noče pomagati svojemu ljudstvu:

- 1 Glejte, roka Gospodova ni prekratka za pomoč, njegovo uho ni gluho za poslušanje.

- 2 Ne, vaše krivde so postale pregrade
med vami in vašim Bogom;
vaši grehi so zagrnili njegovo obličje,
da vas ne sliši.

V nadaljevanju najdemo celo paletu najrazličnejših vidikov zablod, ki jih prerok stavi pred oči v 2. osebi množ. (3—8). V tem vidi prerok ves razlog za obstoječe stanje, ki bi ga lahko označili kot stanje brez odrešenja:

- 9 Zato je daleč od nas pravica (*mišpāt*),
odrešenje (*s^edāqāh*) nas ne more doseči.
Luči čakamo, a glej tema je,
svetlobnih žarkov, a hodimo v temini.
- 10 Kakor slepi tipamo po steni,
kakor brez oči tavamo.
Opoldne se spotikamo kakor v mraku.
- 11 Vsi renčimo kakor medvedje
in grulimo kakor golobje.
Čakamo pravice, a je ni,
rešitve, a je daleč od nas.

Iz sobesedila in paralelizma je jasno razvidno, da v v. 11 beseda *s^edāqāh* označuje odrešenjsko božje delo.

V nadaljevanju besedilo znova opisuje razloge za brezupno stanje, krivdo ljudstva (12—15a). Odlomek se začne s čudovito izpovedjo ljudstva (12):

Zakaj veliko je naših pregreh pred teboj,
naši grehi pričajo zoper nas.
Svojih pregreh smo si v svesti,
svoje krivde poznamo.

Iz sobesedila odlomka 12—15a je jasno razvidno, da v v. 14 *s^edāqāh* označuje človeško kvaliteto. Celoten odlomek močno podčrtuje, kako je bilo ljudstvo nezvesto, nepravično. S tem si je zaprlo vrata pred odrešenjsko božjo pravičnostjo.

Zdaj nastane odločilen preokret. Podčrtana je stroga vzročna zveza med nezvestobo ljudstva in med sedanjim stanjem brez odrešenja. Vendar vse skupaj ne more ostati dokončno. Bog hoče poseči kot rešitelj. Vendar spet pod pogojem, da se ljudstvo spreobrne. Zadostuje, da prizna svojo krivdo in se hoče spremeniti. Zdaj Bog nastopi kot rešitelj za vse zveste. Prav tako pa velja, da ostane maščevalec sovražnikov. Težko je z gotovostjo ugotavljati, ali velja napoved maščevanja zunanjim sovražnikom ali nezvestim odpadnikom znotraj Izraela. Toliko bolj učinkuje povračilno načelo. Besedilo 15b—20 se glasi:

- 15b Gospod je videl in mu ni bilo všeč,
da ni bilo pravice.
- 16 Videl je, da ni bilo nikogar,
osupnil je, da nihče ni posređoval.
Tedaj mu je pomagala njegova rama,
njegova rešitev (*s^edāqāh*) ga je podpirala.
- 17 Oblekel je rešitev (*s^edāqāh*) kakor oklep,
čelado odrešenja (*j^esû^eāh*) si je dal na glavo.
Oblekel se je z obleko maščevanja,
ogrnil se je z gorečnostjo kakor s plaščem.
- 18 Po storjenih delih bo povračal:
srd svojim nasprotnikom, povračilo sovražnikom;
vse do otokov vrši povračilo.
- 19 In bali se bodo na zahodu imena Gospodovega,
na vzhodu njegovega veličastva.
Zakaj prišel bo kakor utesnena reka,
ki jo žene Gospodov vihar.
- 20 Toda za Sion pride kot rešitelj,
in za vse v Jakobu, ki so se spreobrnilo od pregrehe,
govori Gospod.

Iz sobesedila in paralelizma je spet razvidno, da *s^edāqāh* v v. 16b in 17 označuje božjo rešitev. V. 18 je tekstnokritičnem pogledu zelo problematičen, zato prevod ne more biti popolnoma zanesljiv. Toda v vsakem pogledu je povračilno načelo dovolj jasno izraženo. Tu pa velja opozoriti še na podobno, krajšo izjavo v 66,6: »Gospod plačuje svojim sovražnikom njihova dela — *YHVH m^ešallēm q^emûl l^e’ōj^ebāw*«.

63,7—64,11 — prošnja s hvalospevom božje dobrote in z izpovedjo lastne krivde

Že uvod nam jasno kaže, da je to dolgo besedilo psalm: »Gospodovih dobrotnih del se bom spominjal, Gospodovih slavnih dejanj . . .« (63,7). Posebno sklepni del (64,8—11) nam pove, da imamo pred seboj žalostinko oz. prošnji psalm izredno teološke in izrazne moči. Pesnik se oglašja iz porušenega Jeruzalema po letu 587. Zato toži nad Bogom, ker je zapustil svoje ljudstvo, dokler se ne ustavi ob prodirnem sklepnem vzkliku (64,11):

Se boš pri tem še obotavljal, Gospod,
boš molčal in nas čez mero ponižal?

Tožba nad Bogom nikakor ne obtožuje Boga. V pričujočem psalmu ni nikjer sledu o očitku, da je Bog brez razloga udaril svoje ljudstvo. Ps 44, ki je očitno nastal v istem položaju, nam pokaže, da bi pesnik v skrajnem trpljenju lahko tako reagiral. Tam v v. 18—22 beremo tožbo:

Vse to nas je zadelo, dasi te nismo pozabili
in tvoje zaveze nismo prekršili . . .

Tukaj ravna psalmist čisto drugače. Ves razlog nesreče vidi v krivdi ljudstva. Zato je psalm v prvi vrsti izpoved lastnih grehov v zgodovinski perspektivi. To je toliko bolj opazno, ker pesnik večkrat izraža izpoved grehov izmenično s slavospevom Gospodovih odrešilnih del v zgodovini. Zato je v literarno-slogovnem pogledu prva značilnost psalma kričeča antiteza med slavospevom mnogoterih odrešenjskih Gospodovih del in med priznanjem grehov očetov ter grehov sedanje generacije.

Glede na zgodovinsko perspektivo lahko psalm delimo v dva dela: 63,7—14; 63,15—64,11. V prvem se pesnik spominja preteklih Gospodovih del in nehvaležne upornosti ljudstva, v drugem delu pa isto antitezo razkriva na razvalinah Jeruzalema. Vendar tu prevladuje prošnja, naj Bog kljub zadolženosti ljudstva pride na pomoč. Iz tega je razvidno, da je namen celotnega psalma presunljiva prošnja za rešitev obupanega ljudstva; prvi del pa je teološka osnova za to prošnjo, kajti pomaga lahko le Bog, saj je v vsej zgodovini izkazoval dobroto in zvestobo.

Antiteza med božjo dobroto oz. zvestobo in med kronično krivdo ljudstva končno zastavlja vprašanje, na kaj se lahko opira prošnja zadolženega ljudstva. Ena osnova je izražena dokaj neposredno. Psalm med drugim preseneča s tem, ko pesnik Jahveja trikrat imenuje očeta (63,16 dvakrat; 64,7). Naziv očeta pove, da se Bog lahko zavzame za svoje ljudstvo kljub njegovi grešnosti. Druga osnova je bolj ontološko-kozmične narave in je izražena v 64,7:

In vendar, Gospod, ti si naš oče.
Mi smo glina, ti naš podobar,
vsi smo delo tvojih rok.

Vidik stvarjenja je verjetno bolj pomembna osnova prošnje zadolženega ljudstva, kakor se morda zdi. Vera v radikalno ustvarjenost in odvisnost vsega od Boga vključuje namreč predpostavko, da se Bog ne bo izneveril svojemu delu; vključuje torej vero v nesporno božjo zvestobo do vseh svojih del.

Mar to pomeni, da mora Bog prizanesti svojemu ljudstvu v vsakem primeru?

Psalm prav tako kakor celota drugih bibličnih besedil ne daje nobene osnove za takšno domnevo. Nasprotno, psalm kaže predvsem, da božje usmiljenje predpostavlja priznanje in obžalovanje krivde. Šele priznanje in obžalovanje odpirata vrata odrešenjskemu božjemu delovanju, ki se je nehalo zaradi človeške krivde. Vztrajanje v krivdi bi pomenilo, da mora tudi Bog vztrajati v kaznovanju. Psalm je v svojem bistvu prošnja za rešitev, prošnja iz izpovedi svoje krivičnosti in iz priznanja vsestranske božje pravičnosti, vključno povračilno božjo pravičnost, ki je zadela Jeruzalem.

Kaj nam kažejo antitetični pari v izmeničnem zaporedju od začetka do konca?

V. 63,7—9 slavijo dobrotna božja dela, ki jih je Gospod storil (v v. 7 se dvakrat pojavi glagol *gāmal*) za Izraelovo hišo. Načelo božje pravičnosti usmerja pozornost predvsem na v. 8:

Rekel je: »Saj so moje ljudstvo,
sinovi, ki ne bodo varali«,
in postal jim je rešitelj
v vseh njihovih stiskah.

V. 10 izraža popolno nasprotje tega, kar je Bog pričakoval od svojih »sinov« kot pogoj za svoje odrešenjske posege:

Oni pa so se uprli
in so žalostili njegovega svetega duha.
Zato se jim je spremenil v sovražnika,
sam se je bojeval proti njim.

V. 10—14 izražajo novo smer v ljudstvu. Čudežna božja dela med izhodom iz Egipta in osvajanjem obljubljene dežele mu odpirajo oči, da prizna edinstvenost svojega Boga.

Drugi del se začne s presunljivim prošnjim vzklikom Jahveju Očetu, ki je bil rešitelj od davnine, naj vendar pomaga svojemu ljudstvu (63,15—16). V. 17 prinaša izjavo, ki se prav posebej tiče vprašanja božje pravičnosti:

Zakaj si dopustil, Gospod, da smo zašli s tvojih potov,
zakaj si nam zakrknil srce, da se te nismo bali?
Vrni se, zaradi svojih služabnikov,
zaradi rodov, ki so tvoja posest!

Ta stavek zrcali več vidikov hebrejskega pojmovanja povračilnega načela. Nesreča je nesporno pravična božja kazen za človekovo krivdo. Bog je pri tem popolnoma nedolžen. Toda zakaj je dopustil, da je ljudstvo zašlo? To vprašanje odseva vero v absolutni monoteizem, v absolutno božje vodstvo v zgodovini. Zato se pesniku, ko razmišlja, zdi, kakor da ima Bog svoj delež celo pri grehu ljudstva, saj bi ga bil lahko preprečil in s tem nesrečo, ki je posledica krivde. Ta izjava torej izraža meje in stičišče med mnogimi teološkimi postulati in se tako že približuje tezi o predestinaciji. S tem pa psalmist pušča ob strani načelo človekove svobode, ki je najbolj zanesljiv dokaz človekove bogopodobnosti, a tudi izpostavljenosti smrti. Ob človekovi svobodi Bog prostovoljno umakne zakon determinacije.

63,19b—64,4a je nov klic na pomoč, da sovražniki izkusijo Jahvejevo moč. Posebnega pomena je sklicevanje na Jahvejevo zavzemanje za tiste, ki ga pričakujejo, delajo pravično (*sedeg*) in se spominjajo njegovih potov (4a). S tem je izraženo načelo, da božje delo velja le pravičnim v običajnem bibličnem smislu: zvestim, ki Boga iščejo. To načelo dobi novo potrdilo v izkustvu

Izraelove krivde, ki je v psalmistovih očeh razlog narodove nesreče. Zato v nadaljevanju zopet priznava krivdo vsega naroda (4b—6):

- 4b Glej, ti si se jezil, mi smo grešili,
v njih smo bili vselej, bomo mar rešeni?
- 5 Vsi smo postali kakor nečistniki,
kakor umazana obleka vsa naša pravičnost (*sidgātēnû*).¹²
Vsi smo oveneli kakor listje,
naša krivda nas je odnesla kakor veter.
- 6 Nihče ne kliče tvojega imena,
nihče se ne zbudi, da bi se tebe držal.
Zakaj skrnil si svoje obličje pred nami,
izročil si nas naši krivdi.

Psalmist torej ne vidi nobene možnosti, da bi Boga opozarjal na njegovo »dolžnost« do ljudstva zaradi zvestobe ljudstva, ali da bi Boga mogel kakor koli obtoževati. Ko prosi Boga rešitve, se lahko sklicuje izključno na njegovo vezanost na skrivnostno zakonitost očetovske ljubezni in stvarjenja (7). To mu daje možnost prošnje, naj se več ne spominja greha ljudstva, pač pa njegovega prastarega privilegija, da velja kot njegovo ljudstvo. Sklepne vrstice 8—11 so posebno presunljive, ker izražajo skrajno žalost spokorjenega pesnika nad zadolženostjo ljudstva, dalje nad propadom svetišča po načelu nesporne božje pravičnosti, a tudi neomajno upanje, da bo Bog pokazal še višjo stopnjo svoje pravičnosti v moči neomajne zvestobe do dediščine, ki si jo je sam izbral:

- 8 Ne jezi se preveč, Gospod,
ne spominjaj se za vedno krivde,
ah, ozri se vendar, vsi smo tvoje ljudstvo.
- 9 Tvoja sveta mesta so postala puščava,
Sion je postal puščava, Jeruzalem pustinja.
- 10 Naš sveti, veličastni tempelj,
kjer so te slavili naši očetje,
je bil požgan z ognjem,
vse naše dragocenosti so postale razvalina.
- 11 Se boš pri tem še obotavljal, Gospod,
boš molčal in nas čez mero ponižal?

65,1—16 a — kazen za odpadnike / plačilo za zvesti ostanek

Pred izgnanstvom preroki izredno pogosto govorijo o krivdi in kazni ljudstva, ne da bi razlikovali med krivičnimi in pravičnimi. Bralec dobi vtis,

¹² Za tekstnokritično problematiko besedila gl. S. H. Blank, »'And all our Virtues' — an Interpretation of Isaiah 64,4b—5a«, *Journal of Biblical Literature* 71 (1952) 149—54.

kakor da je krivično brez izjeme vse ljudstvo. Tu prerok vendar enkrat zelo razločno zariše ločnico med krivičnimi in pravičnimi in govori o diametralno nasprotni usodi obeh kategorij. Ker je prav ta antiteza težišče celotnega besedila, ima besedilo izrazito antitetično zgradbo: v. 1—7 govorijo o krivičnih; v. 8—10 o pravičnih (ostanek); v. 11—12 zopet o krivičnih, v. 13—16 izmenično antitetično o obeh. Med v. 8—10 in 11—12 obstaja neposredno antitetično razmerje, v. 13—16a pa so povzetek predhodne antiteze v izmenični antitetični obliki.

Prvi večji odlomek (1—7) najprej govori o krivdi krivičnih oz. nezvestih (1—5): Jahve je bil vedno pripravljen, da nastopi na strani svojega ljudstva, toda ga ni maralo in ga ni iskalo. Posebno značilna je Jahvejeva izjava: »Tukaj sem, tukaj sem« (1). Nemara to zatrjevanje velja kot načelen odgovor bolj ali manj pogostim očitkom, češ da je Bog daleč od svojega ljudstva in se zanj ne zanima. Krivda krivičnih je osvetljena z več vidikov: Boga ne iščejo; gredo svoja pota, ki niso dobra; darujejo malikom; prelamljajo postavne določbe glede čistih in nečistih jedil. Na vse to Jahve naveže svojo napoved povračila (6—7):

- 6 Glej, to je pisano pred mano:
ne bom molčal, dokler ne povrnem.
Povrnem jim v naročje
- 7 njihovo krivdo in hkrati krivdo njih očetov,
govori Gospod.
Na gorah so zažigali kadilo,
na gričih so me sramotili.
Izmeril jim bom prvo plačilo,
povrnem jim v naročje.

V. 8—16a so nova zaključena strukturalna enota. Za izhodišče služi pregovor, izražen v v. 8:

Tako govori Gospod:
Kakor se sok najde v grozdu
in pravijo: »Ne pogubi ga,
ker je blagoslov v njem«,
tako bom storil zaradi svojih služabnikov,
da ne bom pogubil vsega.

Jahveju gre torej za ostanek. Vendar tu ni govor o rešitvi ostanka zgolj zaradi božjega usmiljenja, temveč tudi zaradi pravičnosti ostanka. Zaokrožen odlomek 8—10 končuje obljubo o ponovni podelitvi dežele »služabnikom« z izjavo: ». . . za moje ljudstvo, ki me je iskalo«. Tu je torej zelo jasno razvidno, kakšna pravičnost je osnovni pogoj Jahvejevega blagoslova: ne gre za konkretizirane oblike pravičnosti iz del, temveč za načelno zvestobo Bogu.

Antiteza (11—12) to še bolj jasno kaže, kajti besedilo se začne s temo o nezvestobi oz. odpadništvu: »Vi pa, ki zapuščate Gospoda, ki pozabljate mojo

sveto goro . . .«. V. 12 izraža neposredno vzročno zvezo med krivdo in povračilom: odpadniki so določeni za meč, ker niso poslušali klica svojega Boga in so počenjali hudobijo.

Zadnji odlomek (13—16) se ponovno začneja z obrazcem: »Tako govori Gospod Jahve«. Besedilo takoj navaja vsebino, ki je povzetek predhodne antiteze 8—10//11—12; v edinstveni antitetični obliki izraža kazen in plačilo:

- 13 Glej, moji služabniki bodo jedli,
vi pa boste stradali.
Glej, moji služabniki bodo pili,
vi pa boste žejni.
Glej, moji služabniki se bodo veselili,
vi pa se boste sramovali.
- 14 Glej, moji služabniki bodo vriskali
od srčnega veselja,
vi pa boste vpili od srčne bolečine
in tulili od dušne bridkosti . . .

Za običajni človeški občutek glede pravičnosti besedilo 65,1—16a morda najbolj zadovoljivo prikazuje božjo pravičnost. Antiteza povračilnega načela blagoslov // prekletstvo, odrešenje // poguba postane po izgnanstvu prevladujoča tema v devteronomistični zgodovini. V Novi zavezi prihaja do veljave predvsem v napovedih poslednje sodbe (Mt 25,31—46). Kakor kažejo teološko posebno poglobljena besedila, postane to samo na sebi sicer nesporno načelo sporno, ko kdo preveč poskuša dokazovati njeno veljavnost na osnovi določenih zgodovinskih dejstev in običajnega življenjskega izkustva. V teološkem pogledu pa ga vsaj delno zasenčuje drugo nesporno dejstvo: krivičnost vseh človeških bitij in potrebnost božjega usmiljenja za vse.

Povzetek: Jože Krašovec, Božje povračilo v Izaijevi knjigi

V Izaijevi knjigi je božje povračilo osrednja tema in se pojavlja v različnih oblikah. V mnogih preroških govorih prihaja do izraza neizprosna zahteva po božji kazni, še večje pozornosti pa so vredni govori, kjer se zahteva, naj se ljudstvo pokori za svojo krivdo, hkrati pa vsebujejo sporočilo o božjem usmiljenju in odpuščanju pod pogojem, da se ljudstvo spokori. Pričujoča razprava raziskuje predvsem obsežnejša besedila, v katerih je tema božjega povračila izražena v posebno izvirnih teoloških in literarnih konstrukcijah, kot so: 1,2—9,10—20; 6,1—13; 7,1—17; 43,22—28; 48,1—11; 52,13—53,12; 59,1—20; 63,7—64,11; 65,116. Treba je upoštevati tako literarno zgradbo vsakega besedila kakor značilne predpostavke temeljnega hebrejskega verovanja, če hočemo prodreti do zadnjih globin prerokove teološke dialektike med neizprosnostjo kazni za greh in popolno nezaslužnostjo božjega usmiljenja in odpuščanja pod pogojem, da se ljudstvo spreobrne in pokaže pripravljenost za poslušnost svojemu Bogu.

Summary: Jože Krašovec, God's Retribution in Isaiah

In the book of Isaiah retribution is the central theme and it appears in different forms. In many prophetic speeches there is expressed an inexorable demand for God's punishment.

Yet even more attention should be paid to the speeches where it is required that people do penance for their deeds but where there is also contained a message of God's mercy and forgiveness. The present paper concentrates on longer texts, wherein the theme of God's retribution is expressed in very original theological and literary constructions, e.g.: 1.2—9, 10—20; 6.1—13; 7.1—17; 43.22—28; 48.1—11; 52.13—53.12; 59.1—20; 63.7—64.11; 65.1—16. There should be considered the literary structure of each text as well as the characteristic suppositions of the basic Hebrew belief if we want to penetrate the depth of the prophet's theological dialectics between the inexorable punishment for sins and the fully undeserved God's mercy and forgiveness under the condition that people repent and show willingness to obey their God.

Karel Bedernjak

Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti

Uvod

Krščansko pojmovanje moralnega življenja so v preteklosti prevečkrat zaznamovali in določevali racionalizem, preceptizem, juridizem in objektivizem. V takem pojmovanju je bil objekt odločilen dejavnik moralnosti. Ta je bila odvisna predvsem od objektivne moralne norme, ki je utemeljena v človekovem metafizičnem bistvu. Iz njega izvira naraven moralni zakon, ki je deležen božjega zakona.¹

Proti taki usmeritvi moralne teologije so se dvigali nasprotni glasovi. Že v 14. stol. je Viljem Ockham začel učiti, da je za moralno dejanje odločilen človek kot posameznik, enkratnik in posebnež. V nravnem življenju je pglavitno človekovo določeno dejanje.² V 20. stol. so nekateri postajali še bolj prepričani, da je moralna teologija preveč juridično in kazuistično usmerjena. J. Mausbach je med prvimi začel poudarjati, da se je treba ozirati na posebno človekovo situacijo.³

Vsa resna prizadevanja moralnih teologov pred seboj je potrdil in sprejel 2. vatikanski zbor zlasti v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. V moralno teologijo je vnesel precej novih poudarkov. V razpravljanju o moralnem življenju se ne ustavlja samo ob objektivni in abstraktni moralni normi, temveč posveča posebno pozornost tudi situaciji, v kateri živi in mora delovati Cerkev (prim. CS 25; 38). Novejša moralna teologija se uspešno otresa slehernih potez rigorističnega in farizejskega legalizma. Zaveda se, da mora dajati določnejše odgovore za moralno življenje v našem času in prostoru, v evangeliju pa nikakor ne more več gledati le moralnega kodeksa, ampak božji in oseben poziv za vključevanje v odrešenjsko dogajanje v določni situaciji.

Pokoncilski moralni teologi si krščansko moralno življenje predstavljajo kristocentrično, personalno, socialno, karitativno, zakramentalno, dialogično in življenjsko določeno. K. Rahner govori, da splošne moralne norme

¹ Prim. D. Capone, *L'uomo e' persona in Cristo*, Bologna (Ed. Dehoniane) 1973, 137—143.

² Prim. Š. Steiner, *Uvod v moralno teologijo*, Celje (MD) 1977, 85—88.

³ Mausbach je v knjigi *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgabe* (1901) določil načela za obnovo moralke.

ne morejo dovolj določiti moralnosti določenega dejanja, ampak je treba upoštevati tudi situacijo kot novo komplementarno kategorijo moralnosti.⁴

Težnja, da bi se tudi moralna teologija približala življenju in razumela človekovo bivanjsko situacijo, je nekatere teološke mislece pripeljala tako daleč, da so v razlaganju moralnega nauka in v presojanju moralnosti določenega dejanja ter življenja začeli zanemarjati in podcenjevati objektivne in splošne norme. Eksistencialna intonacija razmišljanja in govorjenja v današnjem svetu ruši objektivne temelje tudi krščanske morale. Tudi nekateri dušni pastirji so v želji, da bi se približali povsem človeku, v razlaganju moralnih resnic zanemarjali človekovo razsežnost in eshatološko perspektivo. Taki hočejo človeku pomagati v njegovi stiski, dejansko pa rušijo temelje, na katerih sloni njegova moralna veličina.

V duhu tako odprte etične miselnosti je mogoče tudi trditi, da je imeti otroka v slabih socialnih razmerah večje zlo kakor prekiniti nosečnost. Ne gre samo za eno ali več podobnih misli, katere odklanjamo z bolj ali manj pravovernim čutom, ampak za miselno ozadje, iz katerega izvirajo takšne trditve, večkrat izrečene tako ali podobno v krščanskem prostoru.

Sicer pa je v moralnem presojanju človek zmeraj v nevarnosti, pretirava v eno ali drugo stran. Zgodovina moralne teologije kaže, da je preveliko poudarjanje na objektivnih splošnih normah izzvalo na drugi strani reakcijo, ki se je postavljala predvsem v obrambo življenja in situacije. Kakor je bila eksistencialistična filozofija reakcija esencialističnega mišljenja, tako je tudi situacijska etika, ki je nastajala na eksistencialističnih postavkah in v okviru protestantske teologije, posledica prevelikih juridičnih in objektivnih poudarkov v pojmovanju morale. Nemara bo vedno ostalo nihanje med absolutnimi, nespremenljivimi normami in določnim spremenljivim življenjem. Seveda postaja nevarnost večja danes, ko se skuša tudi Cerkev približati utripu sodobnega življenja.⁵

Moralno resni oznanjevalci krščanskega nauka se ponovno sklicujejo na božjo voljo. To ponovno predstavljajo kot zanesljiv in idealen kriterij življenja in ravnanja. Slehernemu resnemu kristjanu je dokaj jasno, da je treba božjo voljo postavljati kot merilo moralnosti. O tem ni dvoma na objektivni in teoretični ravni. Toda vprašanje in dvom nastaneta, kadar se je treba v določenih okoliščinah odločati na subjektivni strani. Situacijska etika ruši temelje moralnih vrednot, objektivna, abstraktna in juridična morala pa dela človeka trdega, okostenelega, šablonskega in prikrajšanega za nadnaravno dinamiko, a življenje kruto in premalo odrešensko učinkovito.

⁴ Prim. Über die Frage einer formalen Existentialethik, v: Schriften zur Theologie II, Zürich—Köln 1958, 227—242. Rahner je o tem napisal več razprav: Situationsethik und Sündenmystik, v Stimmen der Zeit 145 (1949/50), 333—342; Würde und Freiheit des Menschen, v: Schriften zur Theologie, II, Zürich—Köln 1961, 247—277; Importanza del singolo individuo nella Chiesa e nella vicenda della salvezza, v: Misione e Grazia, Roma 1966, 129—188.

⁵ Papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik, tč. 14 trdi: »Ta človek je pot Cerkve, od nje pa so odvisne vse poti, ki jih mora hoditi Cerkev...«

Zastavlja se vprašanje: ali situacija ali objektivno juridična morala ali pa objektivnost, splošnost in absolutnost v določenih okoliščinah. Na to vprašanje bomo skušali odgovoriti v pričujoči razpravi.

1. Dva vidika določne stvarnosti

a) Teologija se zanima za situacijo

Tradicionalna moralna teologija je glavno pozornost posvečala metafizičnemu bistvu človeka in splošni absolutni moralni normi in iz nje izvira-jočim obveznostim. Novejša moralna teologija pa se mnogo bolj zanima za človeško osebo. Tudi 2. vatikanski zbor je posebno zanimanje posvetil določnemu človeku in njegovemu življenju. Kar precej govori o razmerah, v katerih se je znašel sodobni človek kot oseba in kot ustvarjalec zgodovine (prim. CS 4; 26; 37). Koncil sicer nikjer tematično ne govori o zakonu situacije, pač pa ponovno obrača pozornost na razmere, v katerih živi sodobnik, govori o »kairosu«, v katerem je treba moralno delovati, in o darovih, ki jih daje Sv. Duh različnim ljudem. Tudi sedanji papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik meni, da Cerkvi ne gre toliko za abstraktnega človeka, ampak za določenega in zgodovinskega. V 13. točki izrecno trdi: »Ta pozornost velja človeku v njegovi resnični, edinstveni in neponovljivi stvarnosti, ki je v njej nedotaknjena božja podoba in sličnost«. In na drugem mestu pravi: »Ker je ta človek za Cerkev pot, pot njenega vsakdanjega življenja in skušnje, njenega poslanstva in dela, se mora vsa današnja Cerkev nenehno zavedati, v kakšnih razmerah živi«. ⁶

Čeprav koncil posveča precejšnjo pozornost prav razmeram, v katerih mora Cerkev odgovorno delovati, noče nikakor zabrisati razlike med spremenljivo in nespremenljivo prvino v določenih človekovih razmerah (prim. CS 51,2). Noben človek se ne more v celoti izraziti in uresničiti samo na ravni splošnosti, objektivnosti in nespremenljivosti. Človeška oseba je več. Sama splošnost je nekako potreben okvir, ki jo pa sam po sebi lahko utesnjuje in dela okostenelo. Če je v vsakem človeku bistveno samo splošno in objektivno, potem je človekova individualnost samo zanižanje splošnosti. Individualnost je nekaj pozitivnega, saj dela posameznika enkratnega, zgodovinskega in neponovljivega. ⁷

Gotovo ne moremo pojmovati človeka kot stroj, ki bi v enakih razmerah enako deloval in prinašal enake sadove. Morala, ki bi bila oblikovana samo po splošnih normah in predpisih, bi človeka postavljala v nevarnost, da neha biti oseba, in bi dejansko zanikala ali vsaj podcenjevala to, kar je lastno človeku. Človek se razlikuje od živali, ki deluje po svojem nagonu brez predhodne svobodne odločitve. Tudi ni suženj, ki bi deloval brez lastne pobude in odgovornosti, saj je ustvarjen po božji podobi (prim. Mz 1,27).

⁶ Človekov odrešenik, CD, Ljubljana 1977, tč. 14.

⁷ Prim. K. Rahner, nav. d., 229—235.

Človekova določena bitnost zajema nekatere prvine, ki še niso vsebovane v statično pojmovani človeški naravi. Tako postaja določena bitnost bolj bogata za nekatere prvine, ki jih splošnost ne razodeva. Tudi nobeden splošen pozitiven zakon ne more obseči vse konkretnosti. Določene bivajske razmere zmeraj presegajo splošno normo. Noben zakon, pa naj je še tako popoln, ne more predvideti vseh presenečenj v razvoju človeškega bitja. Razvoj, ustvarjalnost, posledičnost, pobude in ideje, prepričanja ter iskanja so odločilna znamenja človeškega bitja. S preprosto prepovedjo nikakor ne moremo doseči vseh plasti, vseh pestrosti človekovega moralnega življenja.⁸ Pojmovanje človeka le pod abstraktnim vidikom in obravnavanje njegove morale le po kriteriju splošne objektivne moralne norme ostane pavšalno in nedorečeno.

Prav tako pa ne moremo gledati na človeka le pod vidikom njegove spremenljivosti. Seveda se človek spreminja, razvija in menja. Okoliščine, v katerih živi in se mora tudi moralno odločati, se spreminjajo. Na njegovo notranje razpoloženje precej vpliva tudi okolje. Ljudje so med seboj različni po svoji zunanosti in notranosti. Na vse te spremembe in različnosti je posebej pozorna situacijska etika; to oblikuje človekovo moralno odločanje samo po razmerah, v kateri živi. Tako moralno odločanje vodi v samovoljo in ob tem se zastavlja vprašanje: katere so potem tiste vrednote, ki naj bi zmeraj ostale temeljne in iste. Taka etika zanika splošne in objektivne norme.

Novejši moralnoteološki nauk v ta namen poudarja in razvija moralni zakon situacije. Na kratko bomo odgovorili na vprašanje, kaj pomeni situacija v moralnoteološkem smislu.

Dobro nam je znano, da posamezno človekovo dejanje zmeraj poteka v določenem okolju, do katerega zavzame nosilec dejanja določen odnos, da človek moralno deluje z določeno stopnjo moralne zrelosti in ob večji ali manjši nadnaravni obdarjenosti. Izkustvo priča, da vplivajo na sedanja naša dejanja predhodna izkustva. Dejanje je moralno odvisno od boljše ali slabše vzgoje. Tudi dedni faktor ne bo ostal brez vplivov na moralno odločanje. Zato ne moremo obravnavati moralnosti določenega dejanja abstraktno, ampak zmeraj v okviru celotnih okoliščin, v kateri dejanje poteka.

Človekova bit je vsekakor vtkana v določene okoliščine z vsemi njenimi prvinami. Lahko govorimo o posameznih prvinah situacije, vendar to še ne pomeni vseh okoliščin. Premalo je naštevati samo zunanje okoliščine, ki vplivajo na moralnost določenega dejanja. Splet časovno-prostorskih okoliščin, notranjih in zunanjih dejavnikov tudi ne pomeni osebnega odločanja. Situacija namreč pomeni »versko stvarnost, v kateri sta Bog in človek drug pred drugim kot jaz in ti v nekem edinstvenem in neponovljivem momentu«. Tako situacijo opredeljuje J. Fuchs.⁹ V njej se torej srečujeta Bog in človek, v bistvu je to religiozna kategorija. Situacija prinaša človeku

⁸ Prim. G. Teichtweier, *Moral — wieder gefragt?* Aschaffenburg 1976, 79—82.

⁹ *Morale théologique et morale de situation*, v: *NRTh.*, 1954, 1076.

najbolj oseben poziv za odgovor. V njej se uveljavljajo vse moralne možnosti. V slehernih okoliščinah se javlja nova in aktualna odgovornost. Pred človeka prihaja zmeraj kot živ in vedno vznemirjajoč klic k moralnemu odločanju. Zato lahko rečemo, da se v sleherni moralni situaciji javljata in dopolnjujeta dve prvini: religiozna in moralna. Zavest, da smo v vsaki okoliščini postavljeni pred Boga, nepreklicno spodbuja človeka, da se čimbolj tudi moralno aktivira. Človeška oseba se v situaciji srečuje z moralnimi vrednotami, ki pa se ne morejo javljati le fragmentarno, ampak razodevajo celovitost moralnega življenja. Pri situaciji torej ne gre samo za neko objektivno danost, ampak za »navzočnost moralnih vrednot, ki se skrivajo pod plaščem situacije«. ¹⁰ Drugi vatikanski zbor vidi v situaciji subjektivni moment, zato o njej govori kot o »kairoso« (prim. Š 15; C 11).

b) Različne prvine situacije

Dasi se situacija za človeka javlja kot enoten moment, vendar tudi govorimo o njenih različnih prvinah, kolikor jo gledamo pod objektivnim vidikom. Objektivno vzeto pomeni situacija kompleksno stvarnost.

Mnogi se znotraj krščanstva bojijo razmišljati o situaciji kot moralni kategoriji, češ da to vodi do omalovaževanja objektivnih moralnih norm, kakor so to storili predstavniki situacijske morale. Zato se tudi naše razmišljanje lahko ustavi ob vprašanju, ali situacijska komponenta trga sleherno zvezo s preteklostjo in ali ruši vse, kar je objektivnega in trajnega. Na to vprašanje je odgovoril koncil v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, ko govori o različnih spremembah, za katerimi obstaja vendar nekaj, kar se ne spreminja (prim. 10). R. Guardini pripominja, da se v vseh okoliščinah javljata dva vidika: statičen in dinamičen. Ves svet se uresničuje na dveh ravneh: na statično bistveni in nespremenljivi in dinamično spremenljivi. V bistveni perspektivi ostaja nespremenjen, v dinamični pa dobiva v situaciji novo vsebino in popestritev. ¹¹

Takšno pojmovanje moralne situacije torej ne zanikuje stalnosti in trdnosti objektivnih norm, temveč objektivnost odpira za spremenljive prvine. Pokoncilaska moralna teologija vidi v situaciji enkratnost, zgodovinskost in osebnost, bodisi da jo gleda kot zunanji časovno-prostorski pogoj ali pa kot oseben klic Sv. Duha. Dovolj jasno poudarja, da je celotna situacijska stvarnost vključena v stalen in trajen okvir. V slehernih okoliščinah nastopa oseba, v svojem nespremenljivem bistvu, čeprav je odprta za okolico in čas. ¹²

Vprašanje se dalje zastavlja, kako more oseba delovati hkrati kot statično in dinamično bitje v konkretni situaciji, če je po svoji konstantnih

¹⁰ D. Capone, n. d., 161.

¹¹ Prim. Die Geistliche Lehre Causades, v: Schildgenossen 18 (1939), 281; A. Schüler, Vom Sein und Ethos der Person, Krailing vor München 1948, 158—164.

¹² Prav tam.

prvinah v celoti zaprta in nespremenljiva. V dosedanjem statičnem pojmovanju je bilo človeško bistvo predstavljeno kot sklenjena in nespremenljiva danost. Glede na novejšje izsledke znanosti so filozofi odkrili v človeški naravi nekatere premike, ki dokazujejo njen razvoj. Človek šele v svojem življenju uresničuje svoje bistvo. Jedro človeške osebe ostaja isto, drugo pa se spreminja. Tako za človeka življenje predstavlja obdobje, v katerem postaja zmeraj bolj človek. Razvoj otroka v odraslega človeka ne pomeni samo zunanjih sprememb, ampak v nekem smislu tudi notranjo, bitno spremembo, iz katere izvirajo naravne pravice. V osnovi ostaja isti, toda v bitnih pravicah in dolžnostih doživlja razvoj. Tako človek po svojem bistvu še ni to, kar bi moral biti. In ta njegova narava se razvija in spopolnjuje v razmerju do okolja in ljudi. V tem razvoju pa človek ne ostaja samo pasiven, temveč se tudi dejavno vključuje v svoj razvoj. Človeška narava ni samo v službi razvoja, marveč ga tudi pogojuje. Človek ne samo da ima svojo zgodovino, pač pa jo tudi ustvarja.¹³

Dinamičnost človeške narave priznava tudi 2. vatikanski koncil. »Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično razvojno pojmovanje« (CS 5; prim. CS 41).

Toda ta dinamika človeške narave se vedno uresničuje zmeraj v človekovem nespremenljivem bistvenem jedru. To še zmeraj ostaja »troplastično« (telesno-duševno-duhovno) in socialno ter transcendentalno razsežno, hkrati pa podrejeno božjemu zakonu.

Učlovečeni Bog prinaša za človeško naravo novo razsežnost. Zaradi njega je na zemlji nastala nova struktura človekove bitnosti. Človeška zgodovina je ujeta v odrešenjsko zgodovino. Antropogeneza se odpira za kristogenezo. Podoba človeške narave se oblikuje in razvija ob Kristusovi milosti. Učlovečenje Božjega Sina vnaša v svet in posebej v človeško naravo novo kvaliteto bivanja. Kristus kot vzor in »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1,15) ostaja sam na sebi nespremenljiva prvina situacije, kolikor pa se isti Kristus javlja določnemu človeku in mu deli svoje darove, lahko pomeni tudi dinamično prvino. Po Kristusovi milosti je kristjan prejel nadnaravno podobnost, iz nje pa izvira dinamizem krščanskega življenja.

Človek je vedno podrejen Bogu in njegovim normam. Vsi ljudje imajo isti smisel svojega bivanja na zemlji. »Vsi so namreč ustvarjeni po podobi Boga . . . in poklicani so k enemu in istemu cilju, to se pravi k samemu Bogu« (CS 24,1). Ista norma velja tako za Izraelce Stare zaveze kakor za sodobne kristjane. Kristusova nova norma ostaja nespremenjena v vseh razmerah in okoliščinah. Kristjan je v Kristusu nanovo ustvarjen (prim. 1 Kor 5,17) in je pod zakonom Kristusove milosti (prim. Gal 6,2; Kol 1,15). Kristjan je po Kristusu prejel novo bistvo, bistvo milosti, v katerem je tudi nova postava. Tako nas je Kristus s svojim prerojenjem poklical k

¹³ Prim. J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf (Patmos Verlag) 1971, 70–75.

nadnaravnemu moralnemu življenju in s tem ustvaril novo moralno situacijo.¹⁴

Če želimo dobiti popolnejšo podobo o moralni situaciji, je treba nakažati še nekatere spremenljive dejavnike situacije. Tudi kot kristjani se moramo odločati in moralno delovati najprej v naravnih razmerah življenja. Med te lahko najprej štejemo prostor in čas. Kot zgodovinsko bitje se človek najprej kreta med preteklostjo in prihodnostjo. V enem samem trenutku sedanosti se stikata preteklost in prihodnost. Delujemo pod vplivom nekaterih izkustev in pridobljenih navad v preteklosti, hkrati pa nas krepi in usmerja odprtost in upanje v prihodnost. Dalje se v svojem odločanju ne moremo otresti psihosomatičnih, socialnih in kulturnih vplivov. Človek postaja osebnost v svojem telesu in duši. Marsikatera usedlina, nabrana v podzavesti, vpliva na zunanje reakcije in hromi svobodo odločanja. Moralna vrednost dejanja je lahko odvisna tudi od moralne zrelosti in vzgojenosti. Različne službe zahtevajo tudi primerne etose. Ljudje se med seboj razlikujejo tudi po značajnih potezah in pridobljenih krepostih. Tudi v istem človeku lahko odkrijemo različne danosti, ki bolj ali manj različno vplivajo na moralno odločanje. O tem govori tudi koncil: »V človeku samem se namreč med seboj bojuje več prvin« (CS 10,1).

Poleg naravnih elementov situacije moramo omeniti tudi nadnaravne. Po posvečujoči milosti je človek zaživel nadnaravno življenje, ki se daje ljudem v različnih stopnjah. »Slehnemu izmed vas pa je bila dana milost po meri Kristusovega daru« (Ef 4,7). Kristus govori o različnem številu talentov (prim. Mt 25,14—30). Koncilski odlok o službi in življenju duhovnikov govori o »mnogovrstnih darovih« laikov (D 9). Bog deli različne službe in temu primerne tudi različne darove v korist vseh (prim. 1 Kor 12,4—11).

Bog pa more na poseben način poseči v življenje posameznika, kot je to npr. naredil pri Abrahamu, Joni, Pavlu in mnogih drugih prerokih in svetnikih. Mnogi so po posebnih karizmah poklicani za posebne naloge, ki jih morajo opraviti v krščanstvu. Sv. Frančišek Asiški ni mogel takoj uspeti, ker odgovorni niso takoj razumeli, da lahko Bog koga kliče mimo splošnih norm in redne oblasti znotraj Cerkve. Iz zgodovine Cerkve bi mogli navesti več takih primerov, ko pristojna oblast ni mogla razumeti in sprejeti zakona moralne situacije, v katero je bil postavljen določeni svetnik.

Vse nakazane prvine situacije bi mogli imenovati pozitivne. Po drugi strani pa je lahko prvina situacije tudi negativna danost, kot sta greh in zlo. Ko govori 2. vatikanski zbor v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu o človekovem položaju v današnjem svetu, si prizadeva predočiti stisko današnjega človeka. V 8. členu iste konstitucije posebej govori o negativnih razmerah sodobnega človeka. Opozarja, da je treba tudi v njih razbrati znamenja božje navzočnosti. »V prežetosti z vero, da mu je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje veselje, si božje ljudstvo prizadeva v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z osta-

¹⁴ B. Schüller, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?* v: *Lebendiges Zeugnis* 1965, 41—65.

limi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem prava znamenja božje navzočnosti ali božjih namenov. Vera namreč vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti; in tako usmerja razum k rešitvam, ki v polnosti ustrezajo človeški naravi« (CS 11,1). Prav tako papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik. Ko nakazuje resničnost človekovega življenja, zatrjuje, da se mora Cerkev nenehno zavedati, v kakšnih razmerah živi človek. Nadalje pravi: »Cerkev mora biti pozorna na nevarnosti, ki prete človeku. Nadalje mora vedeti za vse, kar je ovira, da življenje ne more postati bolj človeško, da bo vse tisto, kar sestavlja življenje, v skladu z resničnim človeškim dostojanstvom. Skratka: vedeti mora za vse, kar nasprotuje procesu počlovečevanja.«¹⁵

Negativno okolje, v katerega je človeka postavila božja previdnost, je prav tako klic moralne situacije, na katerega mora tako ali drugače odgovoriti z vso moralno odgovornostjo. Taka negativna sestavina situacije vsekakor ne more kristjana pozivati k temu, da se vključi v zlo in greh, ampak ga spodbuja in kliče, da v tem okolju sproži in podpira odrešensko dogajanje v Kristusu.

Vsi ti nakazani dejavniki so bili vedno bolj ali manj navzoči v moralni zavesti. Novejša moralna teologija je vse te sestavine situacije le nekoliko bolj ovrednotila, drugače kategorizirala in jih postavila v ospredje kristjanske moralne zavesti. V duhu koncilskega pojmovanja dobiva situacija samo večjo moralno obveznost in nujnost. V takem pojmovanju ni situacija več fakultativen in akcidentalen dejavnik morale, temveč integralna prvina moralnega odločanja in delovanja. Pri moralni situaciji torej ne gre le za primernost in uspešnost dejanja, marveč za normativnost v moralnem odločanju.

2. Kristus ustvarja novo situacijo

Metafizična normativna indikacija človeškega delovanja morda nekoliko zožuje pojem človeške osebe. Saj se ta ne more vsa izraziti v objektivnem moralnem zakonu. Bog pa se od začetka do človeka vede kot do osebe. Ni ga ustvaril samo kot abstraktno in objektivno bitje. Ustvaril ga je kot moža in ženo (1Mz 1,27). »Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva osebe. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4). Ker se človek šele v zgodovini razvija kot osebno bitje, ga ne more zajeti splošen objektivni zakon.

Od začetka je človek postavljen v posebno situacijo, v tako, da dela greh. Od svojega prvega greha živi v posebni situaciji odtujenosti ali situaciji izvirnega greha. Toda kmalu dobiva ista situacija novo razsežnost. Grešna situacija ni sklenjena, temveč se z obljubo Odrešenika (prim. 1 Mz 3,15) začinja odpirati za svojo rešitev. Res je človek po grehu

¹⁵ CD, št. 2, Ljubljana 1979, tč. 14.

zašel v tako življenje, v katerem končno lahko propade. Bog je sklenil rešiti ga iz take situacije. Obljubil mu je in pozneje tudi poslal svojega Sina kot odrešenika. Po svojem Sinu je posvetil človeštvo in odstranil razdaljo med seboj in človekom. Zato je upravičeno zapisal Teihard de Chardin: »Bog v svojem najbolj živem in najbolj učlovečenem dejstvu nikakor ni daleč od nas, morda celo onstran otipljivega, nasprotno, čaka nas na vsakem koraku v dejanju in delu, ki ga imamo v rokah.«¹⁶

Zaradi Kristusovega odrešenjskega dela je za slehernega človeka nastala nova zgodovinska situacija. Zgodovinski trenutek ni samo trenutek greha in odtujenosti, marveč trenutek Kristusa, milosti in njegovega odrešenja. Od Kristusa naprej ne more biti nobeden trenutek sam po sebi izločen iz odrešenja.

V skrivnostni situaciji odrešenja zasije popolnejša podoba človeka. Za človeka, ki se po krstu vključi v Kristusovo skrivnostno telo, postane njegovo življenje prostor odrešenjskih milosti. Krščanski človek živi tudi v drugačni notranji situaciji, saj prejme »prvine Duha« (Rim 8,23), po katerem je ves človek notranje prenovljen prav do »odrešenja telesa« (Rim 8,23; prim. Rim 8,9.11). V njem prebiva Sv. Duh (Rim 8,1) in ga znova vznemirja ter kliče k pravilnemu odločanju in delom duha (prim. Gal 5,22.23). Življenje v Kristusu pomeni novo normo. »Gotovo kristjana bremenita nujnost in dolžnost, da se za ceno mnogih bridkosti bojuje zoper zlo in da pretrpi tudi smrt; toda pridružen velikonočni skrivnosti bo šel potem, ko je bil upodobljen po Kristusu v njegovi smrti, okrepljen z upanjem, vstajenju naproti« (CS 22,4; prim. Flp 3,10; Rim 8,17).

Kristusovo odrešilno delo je za človeka povzročilo novo pozitivno situacijo. Kristusova milost je kristjana postavila na nadnaravno raven in v nove okvire moralnega življenja. Kristus je stopil v dialog s človekom. To je pogovor dveh oseb. Kristus se javlja kot druga Božja oseba in tudi človeka jemlje kot osebo, kot enkratno individualnost. Njegovo delovanje v človeku pa ni akcidentalne narave, ampak oblikuje, podžiga in deluje v središču človekove osebe. Kdor hoče roditi sadove, mora ostati, biti v njem (prim. Jn 15,4). Delovanje v Kristusovem duhu predpostavlja bitno povezavo z njim.

Kristus je v svojem življenju človeka jemal zelo konkretno. V srečevanju z ljudmi se je močno oziral na njihovo situacijo. S prodajalci v temlju (prim. Mt 21,12—14) je povsem drugače ravnal kot z javno grešnico (prim. Lk 7,36—50). Farizeje je drugače obravnaval kot cestninarja Levija (prim. Lk 5,27—32). Govori o različnih talentih, ki jih bo treba razviti in prinesiti sadove (prim. Mt 25,14—30). Ljubezen, ki bo nagrajena ob poslednji sodbi, mora biti iznajdljiva in situacijska (prim. Mt 25,31—46). S svojim nastopom je svoje učence osvobajal togih pozitivnih zakonov (prim. Lk 6,1—11). Duh Jezusa Kristusa veje, kjer hoče in kakor hoče.

Če je glavna prвина novozavezne postave milost Sv. Duha, kakor to ponovno zatrjuje sv. Tomaž Akvinski, potem Kristusov zakon ne more

¹⁶ Božje okolje, Celje (MD) 1975, 36.

nikogar utesnjevat, sklerotizirati in uniformirati, ampak dejansko poživlja, prebuja in krepi v človeku svobodno in ustvarjalno odgovornost za odločanje v določenih okoliščinah. Tako postaja moralnost Kristusove milosti odprta in ustvarjalna.

Krščanska etika je po svojem bistvu ukoreninjena v Kristusu, ki je postal posrednik zaveze med Bogom in človekom. Iz te nove zaveze, ki jo je sklenil Kristus, izvirajo nove zahteve za življenje v njem (prim. Jn 15,10). Tako Kristusova odrešenjska zgodovina daje krščanski morali nove možnosti, ponuja solidnejše nagibe, odpira kvalitetnejše perspektive in postavlja nove zahteve.¹⁷

Osveščen kristjan se bo zavedal, da mora moralno življenje razodevati tudi razsežnost božjega kraljestva. Zato resnična krščanska morala tudi v tem pogledu ne more dopuščati kakšne avtonomnosti in samovolje.

Smisel krščanske morale je njeno prizadevanje za razvoj človeške osebnosti v vertikalni in horizontalni smeri. Božji odrešitveni načrt se v človeku uresničuje v okviru božjega kraljestva, to pa se prav tako razodeva kot horizontala v smeri občestva in kot vertikala v smeri Boga. Preteklost in sedanjost božjega kraljestva predstavljata situacijski okvir, v katerem se človek razvija kot moralno in religiozno bitje.¹⁸ Situacija odrešitvene zgodovine pomeni bistveno razliko od poganske etike. Krščanska etika je etika romanja božjega ljudstva, ki je v nenehnem gibanju in razvoju v smeri novega neba in nove zemlje. Ta značilnost jo dela dinamično in spremenljivo v mnogih pogledih. Učinkovitost krščanske etike je odvisna od tega, koliko je odprta za prihodnost, koliko je vtkana v svet materije in duha in koliko je vpletena v križanje horizontale in vertikale osebnega in družbenega razvoja. Tako mora indikativ Kristusovih peripetij in dramatičnosti zgodovine odrešenja postati imperativ krščanske morale.

Kristus se v slehernem trenutku odrešenjske zgodovine pred kristjana postavlja ne kot formalna splošna norma, temveč kot osebna in konkretna norma, ko nas zaradi svojega trpljenja in evharistične navzočnosti nagiba, da moremo izpolniti božjo voljo. Njegova živa ljubezen pomeni nenehno živi moralni imperativ (prim. Rim 6,11; 2 Kor 5,15). »Kristusova ljubezen nas sili k temu spoznanju...« (2 Kor 5,14).

Prav na poseben način se Kristus razodeva kot osebna in večno živa norma krščanske morale v svoji Cerkvi. Dejstvo, da je Kristus ustanovil svojo Cerkev in v njej živi kot glava (prim. Ef 1,22) in ji je ponudil svoje zakramente, zavezuje slehernega kristjana, da oblikuje svoje moralno življenje zakramentalno in cerkvenostno. Tako se krščanska morala hrani ob zakramentih in razodeva ter pogloblja v občestvu katoliške Cerkve.¹⁹

Odrešenjska zgodovina korenini v velikonočni skrivnosti, ki prešinja sleherni zgodovinski trenutek in ga odpira ter usmerja v polnost Kristu-

¹⁷ Prim. J. Gründel, n. d., 88—90.

¹⁸ Prim. Prav tam.

¹⁹ Prim. D. Capone, n. d., 159.

sovih časov. Iz tega dejstva pa izvira tudi dolžnost, da sleherni, ki hoče živeti in se moralno odločati v duhu velikonočne skrivnosti, mora nase sprejeti dialektično napetost med dobrim in slabim, med smrtjo in vstajenjem, med sedanostjo in prihodnostjo ter končno tudi med življenjsko horizontalo in vertikalo. Tako nas Kristusova moralna situacija nujno odpira za skrivnost križa in smrti. In samo tako postane naša morala tudi odrešujoča. Križ ne more biti kakšen prostovoljen privesek, temveč integralna prvina in trajna zakonitost krščanske morale. Saj je Kristus jasno povedal: »Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj« (Lk 9,231 prim. Mt 10,39).

S krstom smo pokopani v njegovo smrt (Rim 6,4) in smo postali deležni njegovega trpljenja (prim. Rim 6,5—8). Bili smo ontično vključeni v velikonočno skrivnost, ki nam razgrinja nov program aktivne in ustvarjalne morale za novi svet, svet pravice in resnice, miru in ljubezni.

Vstajenjska perspektiva krščanske morale postavlja kristjana tudi v drugačne razmere v svetu. To je svet revnih, bolnih, prizadetih in odrinjenih. Kristjan se bo zaradi svoje velikonočne usmeritve trudil, da bo odkril in priznal takšno neodrešenost, hkrati pa se bo čutil odgovornega, da takšno situacijo čimbolj spreminja v razmere, ki bodo odsevale Kristusovo odrešenjsko milost.

Kakor je človek po svoji naravni plati vtkan v svojo zunanjo in socialno situacijo, tako je tudi kristjan po svojem krščanskem bistvu vključen v odrešenjski proces, v svoj kairos, v katerem je ponovno božji otrok in odrešeni brat v Kristusu. V svojem moralnem življenju je zmeraj v nadnaravni atmosferi. Zato ne moremo o situaciji govoriti kot o posamičnih okoliščinah, kot so to delali kazuisti, ampak jo gledamo globalno in zato pomeni predvsem novo atmosfero, novo kvaliteto in perspektivo moralnega življenja. Tako npr. pokorščine ne bomo obravnavali ločeno od odrešenjske danosti. Po Kristusovi milosti se pokorščina sužnja spremeni v pokorščino svobodnega in odrešenega božjega otroka (prim. Rim 6,7.18).

V tej atmosferi krščanske morale se kaže eshatološka perspektiva, ki nas prepričuje, da bosta novo nebo in nova zemlja, svet brez krivice in laži, nastopila v polnosti šele ob koncu časov. Velikonočna skrivnost utemeljuje aktivno upanje v končno zmago božjega kraljestva. Tako gledano je Kristusova situacija, v katero je vtkan sleherni kristjan, nedvomno nespremenljiv in nezamenljiv klic k moralnemu odgovoru.

Kairos kot moralna situacija, ki jo je sprožil in jo ohranja še danes Kristus, je gotovo objektivna stvarnost. Odkar se je kristjan odločil za Kristusa, mu ta ne more pomeniti kakšno samovoljno alternativo ali hipoteko, temveč objektivno normativno resničnost. Kristusovo odrešilno delo je vtisnilo svoj pečat, dalo novo kakovost in odprtost za poveličanje vsemu stvarstvu. Tudi ta kakovost stvarstva se ne more spremeniti v svojem jedru z zunanjimi pogoji.

»Norma konkretne Kristusove eksistence je osebna, hkrati pa univerzalna, ker je njegova predstavitev Očetove ljubezni do sveta nepresegljivo

obvezna in popolna, zato zajema vse razlike ljudi in njihove etične situacije in zedinjuje vse osebe (z njihovo enkratnostjo in svobodo) v svoji osebi, ki jih po Sv. Duhu uravnava in jih vse vodi v kraljestvo Očetovo«, je zapisal Hans Urs von Balthasar.²⁰ Kristusova bit se postavlja nad vse druge moralne norme in ukinja razlike med judovskimi in poganskimi zakoni (prim. 1 Kor 9,20—23), med svobodnim in sužnjem (prim. Gal 3,28). On prinaša novo zapoved (Jn 13,34), v kateri so povzete vse druge zapovedi. Kristusova oseba pomeni uresničeno sintezo celotne božje volje, zato je najbolj univerzalna.²¹

Etika situacije v Kristusu mora biti tudi celovita. Kristus daje novo zapoved, toda tudi zadostno milost. Ne živimo več pod postavo, ampak pod milostjo (prim. Rim 6,15). Ko je dal novo zapoved, se je skliceval na svojo ljubezen (prim. Jn 13,14). S svojo ljubeznijo in milostjo je najprej ustvaril novo moralno situacijo in šele potem je dal novo zapoved. V tem smislu moremo razumeti njegove besede: »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jn 15,15).

Naša moralna miselnost je do sedaj preveč postavljala v ospredje zapovedi, ki pa jih brez Kristusove milosti včasih ni bilo mogoče razumeti niti izpolniti. Dejansko smo hoteli biti kristjani s Kristusovimi normami, a brez njegove milosti. V naši verski literaturi je bilo mogoče tudi brati, da nam Bog daje milosti, da moremo izpolniti njegove zapovedi. Takšno pojmovanje postavlja še Kristusovo milost v funkcijo juridičnega preceptizma. Kristusove zapovedi in svete lahko izpolnjujemo samo, če živimo iz njegove moralne situacije, ki jo ostvarja in hrani v naši notranjosti On sam. Takšno shizofrenično moralno miselnost razodeva tudi trditev, da je celibat nesmiseln in nemogoč. Res je nemogoč v razmerah, ki jih ustvarja svet greha, odtujenosti in hedonizma, svet brez Boga. Toda dar celibata je mogoče uresničiti samo v situaciji, ki jo je povzročil Kristus na križu in jo ponovno uresničuje v človekovi notranjosti, kolikor je ta odprta za njegovo dinamiko. Samo v njegovi milosti je mogoče razumeti, uvideti smisel celibata in ga tudi v celoti uresničiti.

3. Kako naj se odločamo v moralni situaciji?

a) *Moralna med objektivnim zakonom in situacijo*

Že papež Pij XII. je opozarjal, da nekateri sicer dopuščajo splošna moralna načela, vendar jih postavljajo iz središča na periferijo, misleč, da

²⁰ Neue Sätze zur christlichen Ethik, v: Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln (J. Verlag) 1975, 73.

²¹ Prim. Isto, 74.

v določeni situaciji izgubljajo svojo absolutno vrednost.²² Na drugi strani pa so tisti, ki priznavajo nujnost objektivnega reda, toda ostajajo zadržani glede njihove aplikacije.

Ob ponovnem ovrednotenju moralne situacije kot klicu k moralnosti se zastavlja vprašanje, ali se s tem ne postavljajo v nevarnost objektivne moralne norme in ali se s tem ne približamo preveč situacionističnemu subjektivizmu.

Tradicionalna katoliška moralna teologija postavlja za najvišjo normo objektivni moralni red, ki temelji v človeškem bistvu. Človeška narava je stalna in identična v vsakem posamezniku, vendar samo v tem, kar zadeva njene osnovne in konstitutivne prvine, medtem ko se v svojih nebitvenih lastnostih spreminja in razvija (prim. CS 5,3; 41,1) glede na določeno situacijo. Tako pojmovana človeška narava dopušča razvoj in vanj vključuje tudi situacijske prvine.

Vendar je treba tudi zaradi takšnega pojmovanja človeške narave dodati, da se mora človek odločati tudi v določeni situaciji v skladu z objektivnimi merili. »To moralnost je treba določati z objektivnimi merili, vzetimi iz same narave človeške osebe in njenih dejanj« (CS 51,3). Torej tudi koncilsko pojmovanje, ki priznava dinamičnost človeške narave, ostaja pri objektivnih moralnih načelih. Ker je isti Bog ustvaril naravni red in določil stvarnem smisel bivanja, ne more biti nasprotja med bistvom in objektivnim moralnim redom. Nasprotje lahko nastane samo navidezno, in če gledamo na konkretno situacijo le z juridičnimi in kazuističnimi očmi. »Toda Cerkev kliče v spomin, da ne more biti resničnega nasprotja med božjimi postavami glede posredovanja življenja in tem, kar je v prid zakonski ljubezni« (CS 51,2). Božja zapoved glede zakonskih odnosov ne more biti v nasprotju s tem, kar bi pospeševalo in gojilo resnično ljubezen, ki pa mora biti vtkana v situacijo Kristusove milosti.

Še zmeraj ostaja odprto vprašanje, kako se odločati v določenih okoliščinah v skladu z objektivnimi in splošnimi načeli, ko pa vemo, da splošno načelo ne more zajeti celotne individualnosti. Ali je posamezno dejanje le realizacija splošnih zakonov? Ali so zakoni kaj več ali so le okvir, v katerem se lahko izvrši dejanje? Ali je morda konkretizacija moralnega dejanja le negativna omejitev splošne moralnosti? Na vsa ta vprašanja odgovarja K. Rahner negativno²³ in v svoji razpravi dalje uči, da je določeno dejanje resničnost, ki ima svojo lastno in pozitivno posebnost, ki je v osnovi enkratno. Človek je v svojih dejanjih pozitivna individualnost, ta pa izvira iz njegove duhovne narave, ki je odprta za vertikalo in horizontalo. Če je določeno dejanje več kot realizacija splošnosti, potem

²² Prim. L'allocuzione di Pio XII. alla Federazione mondiale della Gioventucattolica, v AAS 44 (1952), 414—415.

²³ Über die Frage einer formalen Existentialethik, v: Schriften zur Theologie II, Zürich—Köln 1958, 237.

tudi splošni zakoni niso zadostni za odločanje v določenih razmerah.²⁴ Potrebujemo torej zakon določene moralne situacije.

Vsekakor bo prava krščanska etika tudi v določenih okoliščinah upoštevala splošna objektivna načela. Saj je sleherni trenutek človekova bit uokvirjena v objektivno in splošno naravno danost. Narava je vedno v objektivnem odnosu do določenih razmer in kot taka utemeljuje objektivnost v konkretni situaciji.²⁵

Pravilno oblikovana vest bo najprej v njej odkrivala moralne vrednote, ki so nakazane z objektivnim moralnim redom, nato bo pa pozorna na situacijske moralne dejavnike, ki dejanje tudi moralno uresničujejo. Pastoralna konstitucija 2. vatikanskega zbora pravi: »Pri svojem ravnanju pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak da jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo . . .« (CS 50,2). V določenih primerih naj se odloča vest, vendar mora biti oblikovana po božji postavi, v kateri so nakazane objektivne vrednote. Radikalna situacijska etika gleda sicer na vrednote, vendar ji vrednota pomeni nekaj, kar je dobro zame, medtem ko etika moralne situacije gleda na vrednote, kolikor so nekaj dobrega same na sebi in kolikor razodevajo svojo notranjo vsebino. Model moralnega zakona situacije izhaja iz objektivnih norm in objektivnih vrednot, medtem ko situacijska etika postavlja v ospredje človekovo subjektivno dobro, pa čeprav bi to bilo še tako akcidentalne narave.

Prav oblikovana vest upošteva celotno situacijo, hkrati pa niti najmanj ne podcenjuje splošnih norm. Vest se bo zavedala dialoga z Bogom, v katerega je postavljena po situaciji. V taki situaciji se ji moralne vrednote ne bodo predstavljale kot formalne in abstraktne ideje, ampak kot stvarna vrednota, ki terja osebno odločitev za dobro kot sestavino življenja. Moralna obveznost, utemeljena v določeni situaciji, razodeva osebno in družbeno dobro.

V situaciji se kristjan ne odloča le objektivno, akcidentalno in fragmentarno, temveč mora biti njegovo dejanje rezultat tega, da se odloča celotna osebnost, ki je razsvetljena z lučjo vere in okrepljena z upanjem. Kristusova milostna situacija zahteva od kristjana, da se ves, v vseh svojih plasteh in v vsej svoji bitnosti moralno mobilizira. Če bo naše odločanje prosojno za božjo milost in navdihe Sv. Duha, bomo tudi lažje v določenih okoliščinah razbrali in ločili objektivne, nespremenljive in splošne prvine situacije od akcidentalnih in spremenljivih. Krščanska oseba, v kateri prebiva Sv. Duh (prim. Rim 8,9), se mora v vseh svojih prvinah (prim. Rim 8,5—10) v določeni situaciji odločati v ozračju božje dinamike in v perspektivi Kristusovega odrešenja. Tako je sodba vesti v določeni situaciji rezultat človekove biti v Kristusu (prim. Jn 15,5). Določena odločitev vesti prehaja iz ontičnega dinamizma na razum in voljo, ta dva pa ista milost usposablja za

²⁴ Prim. Isto, 227—242.

²⁵ Prim. J. Fuchs, *Ethique objective et ethique de situation*, v: *NRTh*, 86 (1956), 798—818.

pravilno moralno dejanje. Pravilna odločitev vesti terja od človeka, da se vanjo vključi z vso svojo notranjostjo in le takšna je v skladu z moralno situacijo Kristusove milosti.

b) Od kazuistike do modela moralnega zakona situacije

Ko smo načelno nakazali nujnost odločanja v skladu z zakonom situacije, skušajmo ob nekaterih primerih predstaviti »model« moralnega odločanja v situaciji.

V določenem odločanju mora biti subjekt v prvi vrsti pozoren na predmet svojega dejanja. V njem bo mogel odkriti vrednote, zahteve in norme. Takoj zatem bo moral uvideti in priznati situacijo, v kateri se naj za dejanje odloči. Ne sme zanemariti ne notranjih niti zunanjih prvin situacije. Potem bo premislil, kaj je v tem trenutku in prostoru dosegljivo, pa tudi na smisel in nagibe svojega odločanja. In če bo dovolj odprt za luč od zgoraj, se bo odločil z zadostnim poznavanjem situacije in s svobodno voljo pravilno in v skladu z božjo voljo.²⁶

Najprej se ustavimo ob Kristusovem naročilu: »Bodite usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6,27). Preden se kristjan odloči, da bo izpolnil Kristusovo naročilo, si more biti na jasnem, kakšen bo predmet te usmiljenosti in katere vrednote bo ob tem uresničil. Potem bo odkrival notranje in zunanje sestavine situacije, v kateri naj bi se vse zgodilo. Premislil bo, kakšne zmožnosti ima in kaj potrebuje tisti, ki bo prejemal izraze usmiljenja. Nato bo presodil, koliko je to v tem trenutku in prostoru uresničljivo. Hkrati pa bo razčistil, ali ga ob tem vodijo čisti in poštene nagibi. Ob vsem tem pa bo odprt za modrost in milost božjo. Ti mu bosta pomogli, da se v določenih okoliščinah odloči v skladu z božjo voljo.

Po tem »modelu« presodimo drug primer! Mati pričakuje otroka, a se znajde v tako slabih socialnih razmerah, da razmišlja, ali naj otroka rodi ali pa mu s splavom prepreči rojstvo in ga s tem zavaruje pred socialno ogroženim življenjem.

Moralno zrela mati bo v svojem razmišljanju najprej pomislila na vrednote in norme. Postavljena je pred najvišjo vrednoto življenja, ki ga ščiti objektivna moralna norma. Skrbno bo razmislila o razmerah, v katerih je zdaj ona sama, in o tistih, v katerih bi živela oba z otrokom. Priznati si mora, kaj je dosegljivo v tem času in prostoru. S kritičnim očesom ali s pomočjo drugih bo skušala odkrivati nagibe za splav ali proti. Upoštevala bo razpoložljivo medicinsko znanje o splavu in njegovih posledicah. Poskušala se bo otresti zunanjih vplivov javnega mnenja in pritiskov notranje sebičnosti.

Če se taka mati resno zamisli ob vrednosti človeškega življenja, se bo že pri prvem razmisleku odločila v prid življenja, ki ga ščiti objektivno merilo, »vzeto iz same narave človeške osebe in njenih dejanj« (CS 51,3).

²⁶ Prim. G. Teichtweier, n. d., 87—89.

Pretehtala bo zunanje prvine razmer — revščino, prečistila bo svoje nagibe in presodila, ali se bo dalo v tem prostoru in času vendar kaj narediti, da bi rešila otrokovo življenje. V takem primeru se ženska ne more odločiti za splav, kajti potem bi ravnala v duhu situacijske etike in prestopila objektivno moralno normo.

Še en primer za odločanje po zakonu situacije, ki je določena po božjih darovih. Referent za osebne zadeve se odloči, da nekoga postavi na delovno mesto, ker ne bo mogel razviti svojih zmožnosti, naravnih in nadnaravnih darov, hkrati pa ista služba zahteva od njega izredne napore za opravljanje določenih nalog. V tem primeru ne želimo razpravljati o moralnosti pokorščine podrejenega. Zanima nas, če se je predstojnik pravilno odločil.

Predstojnik je v moralni situaciji. Zaveda se predmeta svoje odločitve, to je službe, ki jo bo prevzel določen človek, z njo koristil in svoj delež prispeval skupnosti. Objektivne vrednote skupnosti zahtevajo takšne in takšne zmožnosti. Treba je ugotoviti tudi človekovo osebno situacijo. Ne videz, pač pa resnično poznavanje tega človeka in njegovih zmožnosti nasprotuje takšnemu imenovanju. Morda nasprotuje tudi delavčeva osebnostna naravnost. Dalje bo predstojnik temeljito premislil, kaj bo dosegel ta človek danes in jutri na določenem delovnem mestu. Spraševal se bo po smislu take odločitve. Kritično bo preverjal svoje nagibe za odločitve. Morda bo v svoji podzavesti odkril željo, da se takšnemu človeku zlomijo peruti, ker je nevaren, in tako postane brezbarven in neoseben.

Takšno odločanje glede opravljanja določene službe vsekakor najprej sodi v moralen okvir, manj pa v političen, diplomatski, pastoralni ali sociološki. Objektivne vrednote skupnosti zahtevajo človeka z drugačnimi zmožnostmi, kakor jih ima izbrani. Z njegovim imenovanjem na delovno mesto ne bo zadovoljeno objektivnim zahtevam skupnega dobrega. Na drugi strani pa tudi darovi izbranega ne bodo razviti in ponujeni skupnosti, ampak bodo ostali zakopani po predstojnikovi krivdi. Objektivna zahteva človeškega bitja je uresničiti svoj smisel. Toda premalo je uresničiti le splošen človeški smisel, če se želimo izogniti bivanjski krizi. V. Frankl pravi, da je treba uresničiti svoj osebni in konkretni smisel.²⁷ Lahko bi dejali, da je treba uresničiti smisel svoje situacije, ki jo določajo človekove sposobnosti. Človek se najbolj osebno uresniči, če razvije vse svoje zmožnosti in služi skupnosti v svoji situaciji.

Referent za osebne zadeve bo torej moral spremeniti svojo odločitev, če noče oškodovati skupnosti in zavreti osebnostnega razvoja določenega človeka. Na določeno mesto bo moral postaviti človeka, ki ga je že prej izbral Bog po svojih darovih in kot tak bo lahko služil skupnosti. Če noče samovoljno obravnavati človeka, si bo moral privzgojiti čut odgovornosti za človekovo osebno situacijo in ravnati v smislu Pavlovega nauka: »Kdor ima dar služenja, naj ga uporablja za služenje... Kdor je predstojnik, naj ga odlikuje vestnost (Rim 12,7.8).

²⁷ Prim. Zašto se niste ubili? Zagreb (Oko) 1978, 93.

Sklepne misli

Iz našega razmišljanja najprej sledi, da gleda sedanja moralna teologija na situacijo drugače kot do sedaj. Antropološki premiki zahtevajo nekatere spremembe v moralnoteoloških pogledih. Pred koncilom, še bolj pa po njem, je postalo jasno, da se človekova individualnost ne da izraziti v splošnih objektivnih normah. Na človeško naravo smo začeli gledati bolj pod dinamičnim spremenljivim in osebnostrnim vidikom. Človek kot oseba je vtkan v določno situacijo.

Tako je moralna teologija zavzela poseben odnos do situacije, v kateri se človek moralno odloča. Situacijo je začela moralno kategorizirati. Ta ni več dodatek človeku, ampak pomeni nujno sestavino njegove osebne moralne in religiozne bitnosti.

Ob vključevanju dinamičnih sestavin v moralno odločanje pa nikakor ne smemo zanemariti objektivnih moralnih norm. Kristjan je po krstu postavljen v novo situacijo, situacijo odrešenosti. Kristusovo odrešilno delo je ustvarilo novo ozračje, ki pa pomeni za kristjana objektivno, za vse obvezno moralno normo. Kristus vsakega vabi po svoje, vendar se javlja kot splošna norma.

Obveznost, ki izvira iz moralne situacije, ne more biti nekaj samovoljnega in subjektivističnega, kakor to menijo zagovorniki situacijske etike, saj je zmeraj uokvirjena v objektivni moralni red. Moralni zakon situacije ne ukinja objektivnega reda, ampak ga sprejema v določni situaciji in se odpira za zahteve, ki izvirajo iz situacijskih prvin. Etika moralne situacije ne more biti abstraktna in objektivistična niti situacijsko subjektivistična. Ta mora biti objektivna, vendar osebna, splošna, hkrati pa tudi določna, trajna, vendar tudi dinamična.

Tistim, ki se bojijo vplivov situacijske etike, je treba reči, da je etika moralne situacije zahtevnejša in odgovornejša. Etika abstraktnih norm je marsikatero dejanje pustila indiferentno, medtem ko moralni zakon situacije jemlje marsikateri odločitvi moralno indiferentnost. Moralni zakon situacije vsekakor zahteva več, postavlja vsebinsko nove obveznosti in terja večje napore za njegovo odkrivanje in izpolnitev. Ker pomeni situacija razprtost med preteklostjo in prihodnostjo, odkriva moralni zakon situacije odgovornost tudi za tisto, kar sledi iz dejanja. Če so nas poudarki na objektivnih zakonih včasih naredili brezčutne, nas moralni zakon situacije dela občutljive za človekove osebne spremembe. Gledali smo objektivni zakon, zanemarjali pa človekovo notranje razpoloženje. Preveliki poudarek na objektivnih in splošnih zakonih je tudi zakonodajalce naredil tope in slepe za reakcije podrejenih, medtem ko je zakon moralne situacije človeško topel, dinamičen in bolj osebni. Bolj gleda na človeka kot na objektivno obveznost. Taka morala ustvarja dejansko harmonijo osebnosti in varuje človeka, da ta ne zaide v nevrotičen kaos. Zato lahko sklenemo, da je bolj pedagoška in smiselna morala, ki upošteva zakon moralne situacije.

Moralen zakon situacije se vsekakor mora javljati na različnih področjih kot osebni in družbeno pozitiven dejavnik v izgradnji božjega kraljestva.

Marsikatera človeška oblast se lahko uveljavlja po tem, kolikor ustvarja disciplino in red sam na sebi, čeprav je jasno, da je namen vseh družbenih odnosov človek (prim. CS 25,1). Zaradi objektivističnih poudarkov na pozitivnih zakonih in juridičnih intonacij v izvrševanju oblasti so se mnoge osebe, tudi največjega formata, morale usodno podrediti togemu pozitivnemu redu, ki ni mogel prenesti dinamičnosti in izvirnosti posameznika. Taki nosilci oblasti si niso na jasnem, kaj je v določenem primeru spremenljivo in kaj ne.

Zakon moralne situacije postavlja pred voditelje božjega ali »svetnega« ljudstva nekatere posebne naloge: 1. imeti pravo podobo o človeku in njegovem osebnem razvoju, 2. odkrivati človekovo zunanjo in notranjo situacijo, 3. ceniti to, kar je v človeku osebnega, 4. želeli družbo osebnosti, ne pa brezbarvnost podrejenih, 5. pozitivno vplivati na zunanjo situacijo.

Če gledamo na izvajanje oblasti v tej luči, potem lahko sklenemo, da mora biti predstojnik bolj človek kot oblastnik, bolj psiholog kot »diplomat« ali taktik. »Diplomacija« in taktika sta lahko prej v službi manipuliranja kot pa osebnega osvobajanja. Celó naivna dobrotá, ki hoče predvsem streči tudi subjektivnim in navideznim potrebam, ni v skladu z zakonom moralne situacije. Izvajanje oblasti v tej smeri je gotovo težje in zahtevnejše, toda samo takšno resnično služi bratom. V luči takih pogledov moremo bolje razumeti Kristusov stavek: »In kdor hoče biti prvi med vami, naj bo vaš služabnik« (Mt 20,27). Vodstvena služba, ki ne bi upoštevala človekove osebne situacije, bi se prej ali slej sprevrgla v manipulacijo s podrejenimi in táko izvajanje oblasti bi postalo oblastniško, to pa prej ubija, kakor gradi in odrešuje.

Vsekakor »morala zakona situacije« odpira nekatere nove vidike moralnoteološkega razmišljanja, a v morali kaže na nekatere nove obveznosti. Moralni zakon situacije dinamizira našo moralno miselnost in terja večjo odgovornost ter kritičnost do sebe in okolja.

Morala zakona situacije je bolj odprta za človeka in Boga, je božja in človeška, življenjska, globinska, odgovorna, notranja, osebna in individualna in zato zbuja upanje.

Povzetek: Karel Bedernjak: Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti

Moralna teologija se zaveda, da je premalo govoriti samo o objektivni in splošni moralni normi, če hočemo odrešenje približati človeku. Cerkev je v zadnjem času postala zelo pozorna na razmere, v katerih živi sodobnik. Teologija govori o človeku kot osebi, ki je integrirana po svoji naravi v situacijo in zato postaja ta pomemben dejavnik moralnosti. Za človeka pomeni najdoločnejši klic k moralnemu življenju.

Moralna situacija vsebuje dva vidika stvarnosti: objektivnega in subjektivnega. Po njej je človek postavljen v dialog z Bogom. Kristus je s svojim odrešilnim delom ustvaril novo

moralno situacijo, ki zajema človeka v vseh njegovih razsežnostih in vsem dejanjem daje svojstveno kakovost. Kristusove zapovedi je mogoče izpolnjevati samo v njegovi situaciji.

Model za reševanje določenih primerov v duhu zakona moralne situacije se nekoliko razlikuje od kazuistike. Ta še preveč ostaja na objektivni in splošni ravni, medtem ko nakazani model zakona moralne situacije moralista in dušnega pastirja še bolj približa življenju in določenemu človeku.

Summary: Karel Bedernjak, Situation as Objective and Subjective Element of Morality

Moral theology is aware that it should not only speak about the objective and general moral norm is salvation is to be brought closer to the individual. Recently, the Church has become very conscious of the conditions in which our contemporaries live. Theology treats man as a person, who is by his nature integrated into the situation, the latter thereby becoming an important factor of morality. For any man it presents the most decisive call to moral life.

The moral situation includes two aspects of reality, the objective and the subjective one. Thereby man is placed into dialogue with God. By his salvation Christ created a novel moral situation, which concerns man in all his dimensions and gives a special quality to all his deeds. Christ's commandments can only be fulfilled in a situation.

Therefore the pattern for solving moral cases according to the law of moral situation is somehow different from casuistry.

Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja

Druga polovica 18. stoletja ima v dotedanji naši zgodovini posebno značilnost. V znanstveno-naravoslovnem, gospodarskem in družbeno-političnem področju je to čas prenekaterih reform, zakonov in predpisov, ki so v marsičem izboljšali položaj našega človeka, dasi so bile še večje spremembe šele na vidiku. V družboslovnem pomenu je to obdobje razsvetljenstva (1750—1809) in vzporedno z njim slovenskega preroda v našem slovstvu.

a) Prispevek podaja izbor veroučnih učbenikov ter položaj verouka, ki postaja po avstrijski šolski reformi obvezen šolski predmet. Ta šolska reforma obvezuje v glavnem vse slovenske dežele, razen našega najbolj vzhodnega (Prekmurja) ter najbolj zahodnega dela (Furlanije in Rezije).

b) Pregled v nadaljevanju obsega kratko obdobje Ilirskih provinc (1808—1813) ter celo 19. stoletje, ko je naše šolstvo (in verouk) pod spreminjajočo se avstrijsko zakonodajo. Veroučni viri in učbeniki so vedno številnejši in zaradi jasnejšega razločevanja med njimi in splošnim nabožnim slovstvom se bomo omejili izključno le nanje.

c) Naposled 20. stoletje Slovincem nudi drugačne možnosti za življenje. Zunaj novonastale državne tvorbe ostane velik del Slovencev, zlasti Koroška in Primorska, zato se ta prispevek v III. delu nanaša predvsem na verouk in katehezo v okrnjeni matični domovini. Za druge slovenske dežele bi bilo potrebno to raziskovati posebej.

I. Kateheza v razsvetljenstvu

Val razsvetljenstva, ki je dal Evropi toliko svežine, je bil posebno močan na področju šolstva.

Z uvedbo obveznega šolskega pouka v 18. stoletju se začne tudi novo obdobje za katehezo. Obvezno šolo uvedejo 1717 v Prusiji, 1774 v Avstriji, 1801 v Franciji, 1802 na Bavarskem in 1848 v Italiji. Za zgled postanejo avstrijske šole Marije Terezije in (pozneje) Napoleonova šolska naredba.¹ Šola postane državna ustanova z učnim načrtom, v katerem ima svoje

¹ Prim. V. Csonka, *Zgodovina katehetike*, Ljubljana 1970, 86.

mesto tudi verouk. Nastane izrazita ločitev med krščanskim naukom v cerkvi (ob nedeljah in praznikih) in med veroukom kot šolskim predmetom. Družina je v tem pogledu potisnjena še bolj v ozadje.

Za krščanski nauk v župniji še naprej skrbi Cerkev: škofje, duhovniki in tudi bratovščina krščanskega nauka (ustanovljena 1571), ki so jo v tem času obnavljali (npr. Dunaj 1750). Za šolo (in verouk) pa je neposredno odgovorna država, ki pa še nadalje potrebuje Cerkev in pomoč duhovnikov.

Pri nas je že pred tem delovalo nekaj jezuitskih gimnazij. Prve so bile v Gradcu, Ljubljani, Trstu, Gorici in Celovcu že od konca 16. stoletja in iz začetka 17. stoletja.² 1746 se jim pridruži še frančiškanska gimnazija v Novem mestu in 1758 jezuitska gimnazija v Mariboru. Poleg drugih samostanskih in mestnih šol, imenovanih glavne šole ali normalke, so ustanavljali tudi šole na deželi — trivialke (trajale so tri leta ali manj). Na Kranjskem je v tem času omenjenih 16 takih šol in nekaj podobnega je tudi po drugih deželah. Že l. 1645 je npr. omenjena šola v Rušah (J. Kozina), v prvi polovici 18. stoletja pa v Kamniku (M. Rasp), V Spodnjem Tuhinju (M. Paglovec) in v Komendi (P. P. Glavar).³ Razvoj šolstva torej ni vezan le na nov zakon o šolstvu, temveč je to že v postopnem razvoju.

1. Katehetska literatura v začetku razsvetljenstva⁴

Z razvojem osnovnega šolstva se množijo v prvi vrsti veroučni učbeniki, čeprav to niso še nikakršne obvezne šolske knjige. Te nastanejo nekoliko pozneje.

— Slovenski protestanti v Prekmurju dobijo v tem času *Mali Katechismus* (F. Temlin), Halle 1715; *Abecedarium slovensko* (neznani avtor), 1725, ki poleg abecednika vsebuje nekaj molitev in psalmov; *Réd zveličánstva* (M. Sever), ²1747. Pomemben je še *Mali katechismus* iz leta 1752 in *Vöre krščánske krátke návuk*, 1754, oboje v različnih izdajah in priredbah.

— V Istri so znani katekizmi: *Synopsis catechetica* (Katehetski povzetek) iz leta 1743 in 1757 F. Klapšeta in katekizem J. Kosana iz l. 1749, ki je izgubljen.

— Prvo samostojno zbirko cerkvenih pesmi za rabo pri verouku in pri bogoslužju je pripravil A. Stržinar l. 1729: *Katoliš krščanskiga vuka pejsme*. V naslednjem letu je izdal še drobno knjižico: *Pejšem od teh velikih od-pustikov*. Tudi zbiralca P. Lavrenčič in F. J. Repež nadaljujeta z raznimi izdajami pesmaric, v Prekmurju pa nekoliko pozneje zlasti evangeličani M. Bakoš, M. Barla idr.

— Nekoč jezuitski učenec F. M. Paglovec, župnik v Spodnjem Tuhinju, je napisal in priredil več knjig. Tu omenjamo le katehetsko pomembna dela:

² Prim. M. Rupel, Reformacija, protireformacija in barok, v: Zgodovina slovenskega slovstva I (uredil L. Legiša), Ljubljana 1956, 272.

³ Prim. I. Andoljšek, Naš začetni bralni pouk I, Ljubljana ²1978, 20.

⁴ Poleg že omenjene bibliografije prim. A. Gspan, Razsvetljenje, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, 329—440.

Tobijeve bukve (1733), ki poleg omenjene svetopisemske knjige vsebujejo tudi nekakšen mali katekizem. *Cantilenae variae* (Različne pesmi), 1733, je rokopisna pesmarica, ki spada med najpomembnejša Paglovčeva dela. *Evangelia inu branja* (1741, ²1754, ³1758) je priredba slovenskega lekcio-narja. *Zvesti tovarš* (1742) v več izdajah in ponatisih, vsebuje katekizem in razna nabožna besedila. Knjižici je dodana (kakor tudi Hoji za Kristusom — 1745) *Tabla teh puhštobov inu viža se navučiti kranjsku ali slovensku brati*. Zato je to hkrati prvi katoliški abecednik, skoraj dve stoletji za Trubarjevim.

— Knjiga, ki je na Slovenskem za katehizacijo velikega pomena in je izšla v mnogih izdajah ter različnih priredbah v Ljubljani in drugod, je predelan Kanizijev katekizem I. Parhamerja: *Občinska knjižica ispitavanja*, Gradec 1758, ²1764, ³1777. Prvo izdajo je najbrž pripravil G. J. Plohel, župnik v Ptuj, z dodanim navodilom za branje. *Catechismus, tu je bukvice tiga izprašovanja*, Ljubljana 1760, ²1761, ³1762, ⁴1766, ⁵1770. *Catechismus, tu je bukvice tega sprašovanja* (morda je sodeloval O. Gutsman), Celovec 1761 in 1762. *Ta male catechismus, tu je bukvice tega sprašovanja*, Dunaj 1768, prevod očeta M. Pohlina (1735—1801). *Kratki zapopadik keršanskiga navuka* F. Taufferja, stiškega opata, Ljubljana 1773.

— Slovstvenim zgodovinarjem je doslej ostal skrit rokopis katekizma P. P. Glavarja (1721—1784), župnika v Komendi, ki nam je v komendskem statusu animarum ohranil zapis o svojih dveh katekizmih: *Podvučenje ali spraševanje tiga potrebniga keršanskega navuka za majhne otroke in pa Podvučenje... za ta velke ludy*. Prvi obsega 20 vprašanj in odgovorov, drugi pa 47. Glavar je uvedel še posebno novost: hodil je sam po domovih spraševat mladino in odrasle in je svoja opažanja in ocene zabeležil v statusu.⁵

2. Verouk kot šolski predmet

Z razsvetljenstvom smo v okviru Avstro-ogrske monarhije, kamor so spadala vsa slovenska področja, dobili 6. dec. 1774 prvi osnovnošolski zakon v Splošni šolski naredbi, ki jo je izdala Marija Terezija (1717—1780). Uvedli so šolsko obveznost. Odslej ureja področje šolstva državna oblast z zakonodajo. Tudi verouk postane šolski predmet in katekizem šolska knjiga, zato se tudi za to zanima država (ministrstvo za prosveto). Ta potrjuje učbenike, skrbi za izvedenost učiteljev in veroučiteljev, jih nadzoruje in jim določa službe, po spreminjajočih se zakonskih predpisih. Za verouk pa je po svoji naravi predvsem odgovorna tudi Cerkev, zato ima dolžnost in pravico enako skrbeti za kakovost učbenikov, usposobljenost veroučiteljev itd. Vprašanje verouka rešujejo v povezavi s Cerkvijo tako, da država skrbi za zakonodajo, Cerkvi (škofom in duhovnikom) pa je zaupana

⁵ Prim. V. Demšar, Glavarjev Status animarum; v: Nova pot 14 (1962) 165 sl.

praktična skrb za uresničevanje odredb glede verouka. Vedno pa je odslej to natančno določeno s predpisi in zakoni.

Za verouk v šoli je potreben primeren učbenik — katekizem. Če rečemo nekoliko poenostavljeno, je bil to še skoraj sto let z abecednikom edina šolska knjiga za otroke v prvih letih šolanja. Iz nje se niso učili le brati, temveč živeti po veri. Tudi besedila za branje so bila izključno verske in npravne vsebine.

Kot nekakšna osnova katekizmov v razsvetljenstvu za avstrijske in slovenske dežele je bil tako imenovan Felbigerjev katekizem, ki ga je po njegovem naročilu sestavil B. Strauch.⁶ Veliki katekizem vsebuje v obliki vprašanj in odgovorov razlago vere, upanja in ljubezni, zakramentov, krščanske pravičnosti in poslednjih reči. Namenjen je izključno učiteljem. Druga oblika istega katekizma je izvleček iz velikega katekizma. Tretja oblika Felbigerjevega katekizma pa je mali katekizem, prirejen za veroukarje v dodatku k abecedniku.

Po slovenskih deželah se uveljavljajo različne priredbe in izdaje, ki izhajajo iz zgornjih katekizmov: na Koroškem, Kranjskem, Štajerskem, v Prekmurju in na Primorskem.⁷

— Po naročilu šolske komisije naj bi bil l. 1777 v Celovcu izšel za Koroško Avstrijski katekizem v slovenskem prevodu, kar pa se najbrž ni uresničilo. O. Gutsman je l. 1784 v Celovcu izdal *Mešnu petje*, pesmarico, ki so jo uporabljali tudi v šoli, l. 1790 pa *Ta veliki katekizem s prašanjami inu odgovori* za učitelje; uporabljali pa so ga tudi učenci.

— Grof J. N. Edling, referent za šolstvo in reformator šolstva na Kranjskem, je preskrbel *Izvečik tega velikiga katekizma s vprašanjami inu odgovorami*, Ljubljana 1779. J. Japelj, ki ga je pritegnil k sodelovanju ljubljanski škof K. J. Herberstein, je pripravil dvojezično izdajo obširnega katekizma: *Ta velki katekizmus z vprašanjami inu odgovormi*, Ljubljana 1779. To je bil prevod Avstrijskega katekizma, ki ga je izdala konferenca avstrijskih škofov pod pokroviteljstvom dunajskega nadškofa Migazzija in s sodelovanjem strokovnjaka za šolsko reformo J. I. Felbigerja. Prvi dve sta dvojezični (²1789), naslednje pa le slovenske izdaje (1787, 1793, 1800, 1804, 1809). *Listi inu evangeliji na vse nedele inu praznike čez lejtju*, Ljubljana 1781. (Japljeva priredba), imajo v dodatku *Mali katekizem z prašanjami inu odgovormi za narmanjši otroke v cesarskih deželah*. Naslednje izdaje so še leta 1800 in 1803. Japelj je izdal tudi *Cerkvene pesmi, litanije inu molitve per božji službi*, Ljubljana 1784, ki so jih uporabljali tudi veroukarji.

— Na Štajerskem je bil v uporabi stari Parhamerjev katekizem: *Kratka spitavanja teh pet štükov keršanskoga navüka* iz l. 1777. Uporabljali pa so tudi neki katekizem, ki ga je pripravil duhovnik Peršič. Izšel je v Gradcu

⁶ Prim. J. I. Felbiger (1724—1788), Römisch-katholischer Katechismus für die erste, zweite und dritte Klasse der Kinder in den Schulen, 1766, pod geslom Catéchisme, v: Dictionnaire de Théologie catholique, Paris 1923.

⁷ Prim. Andoljšek, n. d., 41—43.

1782. Japljevega katekizma niso sprejeli, češ da je kranjsko narečje za Štajerce bilo težko razumljivo. J. Jakomini, župnik v Novi Cerkvi pri Vojniku, je iz latinščine prevedel poseben katekizem, ki je izšel 1790, l. 1791 pa je Jakomini izdal tudi kateheze v latinščini, ki jih je prevedel 1801 A. Reya, župnik v Zibiki.

— Za evangeličane v Prekmurju⁸ je Š. Küzmič verjetno 1752 napisal (neohranjeni) mali katekizem, ki pa ga omenja in najbrž povzema v knjigi *Vöre krščnske krátki návuk*, Halle 1754. Poleg odlomkov Sv. pisma in katekizemskega dela vsebuje še nekaj molitev in pesmi.

— Za katoličane v Prekmurju je izšla *Kratka šumna velikoga katekizmuša*, Šopron 1780. Pripravil jo je M. Küzmič. Ta in druge nabožne knjige so izhajale v različnih izdajah vse do leta 1906. Küzmič je deloval kot duhovnik, šolski nadzornik, uresničevalec terezijansko-jožefinske šolske reforme in narodni buditelj. Druga katehetsko pomembna njegova dela so: *Sveti evangjeliomi*, Šopron 1780. Do l. 1920 je bilo 13 ponatisov z manjšimi jezikovnimi spremembami. Ponekod so jo uporabljali vse do leta 1945. *Slovenski silabikár* je iz istega leta. Poleg abecednika in nekaj šolske snovi vsebuje mali katekizem. Izšel je v enajstih ponatisih, kakor tudi že omenjena *Kratka šumna. Kniga molitvena*, Šopron 1783, z dodatkom pesmi. Küzmičevo delo je tudi *Stároga i nouvoga teštamentoma svéte hištorie kratka šumna*, Sombotel 1796 in naslednje izdaje.

— Grof E. Torres, organizator šolstva na Primorskem (obstajali sta šolski komisiji v Gorici in Trstu), je uvidel, da je v osnovni šoli potreben slovenski pouk. Učbenike so dobivali s Kranjskega.

* * *

Na Slovenskem so v tem času literarno in katehetsko posebno delavni nekateri cerkveni možje z janzenističnim navdihom, zlasti okrog ljubljanskega škofa Herbersteina. Konec 18. stoletja nam prinese nov prevod celotnega svetega pisma J. Japlja in njegovih sodelavcev. Ob katekizmah in učbenikih v ožjem pomenu je še cela vrsta molitvenikov, pesmaric ter mnogo nabožne in versko vzgojne literature z moralno vsebino.

3. Značilnosti šolskega verouka⁹

Razsvetljenski katekizem skrbi predvsem za sistematičnost. Učenci se mučijo z učenjem težkih dogmatičnih in moralnih definicij na pamet. Katehetje skušajo s sokratično metodo, to je s pomočjo vprašanj, na katera mora otrok odgovarjati, voditi katehiziranca k jasnemu spoznanju naučenih resnic. Strnjeno naštejmo nekatere prednosti šolskega verouka: 1. v

⁸ Za katehetsko pomembna dela v Prekmurju prim. zlasti V. Novak, *Izbor prekmurškega slovstva*, Ljubljana 1976.

⁹ Prim. D. Rueh, *Katehizacija kot sestavni del dušnega pastirstva*, v: *Katehetski tečaj* (zbornik), Ljubljana 1965, 29—30.

okviru celotnega pouka dobi verouk častno mesto, vgrajen je v celotnost učnih predmetov in dobi zadosti ur, 2. k verouku morajo hoditi vsi šolarji, 3. učenci naj se čimveč naučijo, 4. predmet skrbi tudi za нравno in moralno vzgojo.

Kot slabe strani šolskega verouka se kažejo naslednja dejstva: 1. verouk je postavljen v profani prostor in s tem ločen od cerkve, 2. verouk postane šolski predmet, ki se ga je treba naučiti in nič več, 3. nastopa nevarnost razumništva: verouk zgublja dostojanstvo od Boga razodete resnice, 4. v katekizmih in verouku se opažajo razsvetljske ideje: vera naj sloni na razumu, ne na božjem razodetju, 5. krščanstvo podajajo v lepem sistemu in pozabljajo na vzgojni vidik, 6. čisto človeške dobrine postanejo najvišje vrednote: edino merilo, najvišja vrednota ni več le Bog in njegova slava.

Toda prav zaradi pomanjkljivosti razsvetljskega verouka se že kažejo nove smeri kateheze in potreba, da bi katehezo zopet naslonili na sveto pismo: v Franciji npr. Bossuet, Fleury, Fénelon, v Nemčiji Hirscher in Sailer. Sicer so že Felbiger (1777) in Overberg (1779) ter ljubljanski škof, pozneje salzburški nadškof A. Gruber (1763—1835), uvajali svetopisemske zgodbe v veroučne učbenike. Gruber je svojim slušateljem poudarjal, da smoter kateheze ni znanje, ampak porast vere, upanja in ljubezni in navajanje na lepo življenje. Prepričan je bil, da je prav biblični pouk najbolj primeren za osnovno šolo, za višje razrede pa je predlagal sistematičen katekizem. Lahko rečemo, da je Gruber z novim duhom v katehezi zaježil vpliv janzenistične mrzlotе in razumarske suhoparnosti razsvetljske dobe. Toda zgodovinska in biblična kateheza Hirscherja in Gruberja ni prodrla med sodobniki. Za tak premik je bilo potrebno mnogo več časa.¹⁰

II. Devetnajsto stoletje

Če je razsvetljski katekizem izgubil humanistično vedrino, se oddaljil od Sv. pisma in cerkvenih očetov in je v njem več prostora za dokazovanje verskih resnic, potem to toliko bolj velja za veroučne učbenike 19. stoletja. Razsvetljenstvo ter počasen vdor naravoslovnega, humanističnega, političnega in polagoma tudi antropološkega ateizma vnaša tudi v oznanjevanje razumarsko razglabljanje na račun verske globine. V nekatere katekizme se na mesto krščanske moralke, ki ima za najvišjo normo moralnosti Boga, vrine naravna etika in postavi človeka za merilo нравnosti.

1. Katehetska smer

Janzenistična togost in strogost s poudarjanjem človeških slabosti in zlasti dolžnosti do Boga, ki je daleč od človeka in pričakuje njegovo pokoro,

¹⁰ Prim. Csonka, n. d., 94—96.

ne gre niti mimo katekizmov. V tem času gradi kateheza bolj na strahu božjem kot na sporočilu odrešenja. Neosholastika je prinesla katehezi zgolj natančnost in teološko znanstveno izražanje o veri.

Katekizmi, ki so vsebovali nekaj tega duha in so imeli določen vpliv na sestavljanje poznejših priročnikov prav v naš čas, so bili npr. že omejnjeni Felbigerjev, pa tudi Casatijev in (za nas) Deharbejev katekizem.

Casatijev priročnik krščanskega nauka je sestavljen na podlagi katekizemske tradicije in je imel veliko uspeha zlasti v Italiji — v različnih priredbah, vse do začetka tega stoletja. Ima štiri besedila: za majhne otroke, za otroke, ki naj bi šli k spovedi, za pripravo na prvo obhajilo in za odrasle. Vsebina pa obravnava vero, nravnost, zakramente, molitve — torej drugače kot Rimski katekizem. V vprašanjih in odgovorih gre bolj za razumsko jasnost in teološko natančnost kot za krščansko vzgojo.¹¹

Katekizem J. Deharbeja,¹² ki je izšel v petih različnih izdajah in petnajstih prevodih, je sestavljen na podlagi Kanizijevega katekizma (kot tudi Felbigerjev). Vendar je popolnoma predelan. Ves nauk je zbran okrog treh dolžnosti: dolžnost verovati, dolžnost izpolnjevati zapovedi in dolžnost uporabljati sredstva. Značilnost tega katekizma je razumsko utemeljevanje vere, zapovedi so moralne norme, zakramenti sredstva moralnega življenja. Očenaš je zadnje sredstvo milosti in ni povezan z upanjem in krščanskim življenjem kot v starejših katekizmih. Deharbe je izključil zglede in navodila za življenje, liturgično izrabo praznikov, kar je bilo značilno za starejše katekizme. Metoda v teh katekizmih zadeva le besedno eksegezo in učenje na pamet katekizemskih odgovorov. Katehetova dolžnost je, da veroukarja nauči katekizemskih resnic, milost pa bo storila svoje. Deharbejev katekizem je po Lindejevi (1900) in Mönnichserjevi (1925) predelavi ostal v nemških deželah uradni nemški katekizem do leta 1955, ko so ga nadomestili z enotnim nemškim katekizmom.

2. Učbeniki z začetka stoletja

Dne 11. junija 1804 je izšel nov osnovnošolski načrt, po katerem je imela Cerkev večji vpliv pri vzgoji in šolskem izobraževanju, pa ne za dolgo.

Za začetek 19. stoletja — glede veroučnih knjig — I. Andoljšek pravi: »Na Kranjskem in Primorskem so uporabljali ponatise velikega katekizma (1804, 1809), na novo pa so dale oblasti prevesti in natisniti leta 1805 mali katekizem, ki ga je priredil v nemško-slovenski izdaji Valentin Vodnik . . .

Katekizmi, rabljeni na Koroškem in Štajerskem, so razvidni iz odgovorov škofijskih ordinariatov graškemu guberniju leta 1807, ko je ta zahteval

¹¹ Prim. n. d., 90—92.

¹² Prim. J. Deharbe, *Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff*, 1847, pod geslom *Catéchisme*, v: *Dictionnaire de Théologie catholique*.

poročilo, katere knjige rabijo v šolah njegovega področja. Lavantinski ordinariat (23. jan. 1812) navaja tudi veliki katekizem graške izdaje iz leta 1804; mali katekizem celovške izdaje iz leta 1806; mali katekizem ljubljanske izdaje iz leta 1805 in še nekatere druge.¹³

Dne 17. marca 1808 je za Napoleonove Ilirske province izšel nov šolski zakon, z njim je bilo šolstvo zopet izključno v državnih rokah.

V. Vodnik (1759—1819) je napisal več potrebnih slovenskih šolskih knjig za poučevanje v osnovnih šolah in gimnazijah; pripravil je tudi *Keršanski nauk za Ilirske dežele*, Ljubljana 1811. Vsebina te knjižice: ministrski odlok o bogočastju, svetopisemske zgodbe in trije deli: Vera, Keršansko vedenje in Češenje božje. To je priredba uradnega Napoleonovega katekizma.

V času Ilirskih provinc je za Lavantinsko škofijo pripravil J. Alič *Majhne bukvice branja za šolarje na deželi v esterrajharskimu cesarstvu, Pervi dejl keršanskiga navuka*, Gradec 1814. Ker knjiga nima vprašanj in odgovorov, tudi ni imenovana katekizem. Izdaja je dvojezična.

3. Šolski predpisi in nadaljnji izbor učbenikov

Šolsko leto 1813—1814 se začenja zopet pod avstrijsko oblastjo. Posebne naloge so prejeli škofijski konzistoriji, da bi šolstvo steklo v skladu z obstoječimi zakoni. V šolski zakonodaji je za slovenske dežele pomemben odlok vlade 5. jan. 1823, ki dovoljuje uporabo samo slovenskih učbenikov tudi v šolah. Doslej so bili v glavnem dvojezični. Če so bili samo slovenski, so bili brez uradne odobritve. Sledijo različni ponatisi in izdaje dotedanjih, a tudi povsem novih del.¹⁴

Ugotavljamo, da je bilo območje uporabe slovenskega jezika pri verouku (in v šoli) široko, čeprav se je komaj začelo uradno uveljavljati. Šolske, nabožne in veroučne knjige izhajajo posebej za Prekmurje, za Štajersko, za Koroško, za Primorsko in za Kranjsko. Šolske (in veroučne) knjige pa je izdajala tudi cesarsko kraljeva založba šolskih knjig na Dunaju.

— Slovenski evangeličani v Prekmurju dobijo vrsto katehetsko pomembnih del izpod peresa J. Kardoša: *Luthrov mali katekizem*, 1837, *Kratki navuk krštšanstva* ter *Mala hištorija bibliška*, 1840; *Luthrov véliki katekizmuš*, 1851. Izdal je tudi več cerkvenih pesmaric, sicer pa drugih del, ki presegajo katehetski pomen. Katoličani v Prekmurju imajo vrsto ponatisov iz razsvetljenstva.

— Za Štajersko omenimo dva abecednika, ki imata tudi katekizemsko snov. Prvi je gotovo, drugi pa verjetno Dajnkov: *Začetek vüčenja slavenškega po nedelah, knižica soseb naročena dorašenim ino vsem, ker pre-daleč so od šole farne, ino se v kratkem brati, ino dosta potrebna navü-*

¹³ Andoljšek, n. d., 68.

¹⁴ Spisek učbenikov ni popoln in terja nadaljnje raziskovanje. Še zlasti niso navedeni vsi ponatisi in različne izdaje.

čiti hčejo, Radgona 1816. Za črkovanjem so »za večno življenje potrebni navüki enega kristjana« (priprava na spoved in obhajilo, vera, upanje, ljubezen), brez vprašanj in odgovorov. Drugi abecednik: *Bukvice za šoli odrasteno mladost*, Gradec 1819, na straneh 19—79 vsebuje katekizemski del brez vprašanj in odgovorov. Za Sekovsko škofijo izide l. 1826 *Katekizmus*, Kremplov nemško-slovenski katekizem.

— Primorska je v tem času prevzemala učbenike s Kranjske. »Za grofa Stadiona (1841—1847) pa je dobil Trst lastno založbo šolskih knjig. Stadion je sklical strokovnjake, ki so v dveh letih spisali blizu 60 učbenikov v štirih jezikih. Ljubljanske izdaje so uporabljali tudi v Kanalski dolini in beljaškem okrožju.«¹⁵

— Na Kranjskem sta za šolstvo (in verouk) zlasti znani dve imeni. To sta J. Balant, profesor in šolski nadzornik, poznejši goriški nadškof, in M. Ravnikar, poznejši tržaški škof. Ravnikar je prvi prevedel *Zgodbe svetega pisma za mlade ljudi (1815—1817)* po nemški izdaji C. Schmida, ki jih je za šolsko rabo predelal G. Švab l. 1830. Leta 1827 izide v Ljubljani *Keršanski katoliški nauk od nar potrebniših resnic svete vere s vprašanji in odgovori* A. Albrehta.¹⁶ Albrehtove so tudi kateheze ali pripomočki za razlago nedeljskega krščanskega nauka z naslovom *Razlaganje keršanskiga katoliškega Nauka*, Ljubljana 1850, ki jih je pripravil za tisk J. Volc. Kar zadeva pripomočke za razlago krščanskega nauka, M. Smolik navaja v stiški samostanski knjižnici l. 1982 odkriti rokopis B. Blaznika: *Keršanski navuk zložen ino spisan od Blaža Blaznika zdajnega Nakelskiga fajmoštra od leta 1826 do 1845 etc. II. Del Od vupanja*.¹⁷ Iz tega časa so tudi kateheze ali *Keršanski katoliški nauk za odraslene ljudi* horjulskega župnika F. Veritija, Ljubljana 1834.¹⁸ Za ljubljansko in lavantinsko škofijo izide l. 1831 *Kršanski nauk za slovenske šole*, prevod Leonhardovega katekizma na pobudo Jerina, Burgarja in Jelovška. Izšel je tudi Metelkov prevod Leonhardovega berila v različnih izdajah: *Berilo za male šole na kmetih po c. kr. Estrajskih deržavah*, Dunaj 1834.¹⁹ J. Kek, katehet pri uršulinkah v Ljub-

¹⁵ Andoljšek, n. d., 93.

¹⁶ Prim. M. Smolik, Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec, v: BV 44 (1984) 38.

¹⁷ Prim. n. d., 39.

¹⁸ »V poznejših letih so se katekizmi močno pomnožili, tako da bi bilo zdaj težko, naštetih vse zaporedoma, — samo naslednje tukaj naznanujem: Keršanskega nauka razlaganje od Andreja Reja, fajmoštra v Sibiki, dva dela, u Ljubljani 1801. Keršansko katolički nauk za odraslene ljudi u 4 zvezkih. Spisal Franc Veriti. U Ljubljani 1834. Keršansko katolički nauk od naj potrebnjših resnic svete vere. U Ljubljani 1850, 3 deli. Mali katekizem za prvošolce. Na Dunaju 1850. Kerščanski katolički nauk okrajšan. Pridjana mu je kratka dogodivščina svete vere Jezusove. Te dva posledna katekizma naznanujem zato, ker sta vpeljana u šole labudske škofije, in se torej kateheti po njima morajo ravnati.« J. Rozman, *Katehetika ali poduk pervencov u sveti Jezusovi veri*, Celovec 1855, 177.

¹⁹ »Da je staro Berilo za male šole na kmetih malim otrokom previsoko, za velike pa premalo, preokorno in leseno, to vsak učitelj lahko čuti in spozna, ako zdrave možgane u glavi ima. Kako težavne so za otroke zgodbe starega zakona; novega zakona še sledu ne najdeš. Kako hoče otrok neznane vojske Savla in Davida kralja s Filistejci razumeti?« Tako A. M. Slomšek, *Kratko vodilo za malo in veliko Berilo*, v: Drobotnice za leto 1861, 281.

ljani, je l. 1838 izdal *Kratki katekizem*, ki je dosegel ogromno izdaj. Zadnjo, l. 1889. To je priredba Deharbejevega katekizma, ki se je v 19. stoletju zopet uveljavil kot prenovljeni Kanizijev katekizem.

4. Veroučni načrt avstrijskih škofov

Po marčni revoluciji leta 1848, ki je bila liberalno-buržoazne narave, so se obetale ne samo večje svoboščine, temveč tudi večji vpliv laično-liberalnih sil na javno življenje. Osnutek temeljnih načel javnega pouka v Avstriji, ki je v zvezi z novo zakonodajo izšel v Wiener Zeitung od 16.—21. junija 1848, je prinesel nekaj novosti. Osnutek ne navaja verske vzgoje, vendar ostaja verouk šolski predmet. Če bi dosledno izvajali predpise, bi to pomenilo ločitev šolstva od Cerkve. Zato so škofje (Wolf, Slomšek) na Dunaju protestirali. Do popolne liberalne zakonodaje pa ni bilo več daleč.

Avstrijski škofje so 1850 izdelali UČNI NAČRT VEROUKA ZA GIMNAZIJE in ministrstvo ga je odobrilo 5. okt. 1850.

Konkordat je dal 18. avg. 1855 Cerkvi in škofom možnost vodenja in načrtovanja verskega pouka po šolah. Potrdil je tudi pravico državnega nadzora v šolah in potrjevanja veroučnih načrtov ter učbenikov.

Veroučni načrt za nižje razrede (1—4) obsega: pregled verskega nauka za na pamet, verske resnice, pa tudi zgodbe Svetega pisma Stare in Nove zaveze v krajši obliki, biblična zgodovina ter nekaj liturgike. Za nižje razrede srednjih šol (5—8) verouk obsega pojasnila z verskega stališča o zemlji, zgodovini in kulturi, zgodovina božjega razodetja, velike zgodbe Svetega pisma; za višje razrede srednjih šol (9—12) pa nekaj patristike, nadaljevanje liturgike, dogmatika, katoliška etika in moralka, cerkvena zgodovina in svetovnonazorska vprašanja, po letu 1912 pa tudi apologetika.²⁰ Za katehete izhajajo izdelane kateheze, obširni komentarji za razlago katekizma in nedeljskega krščanskega nauka. Nekatere smo navedli.

Tu navedimo še nekaj posameznih učbenikov iz druge polovice 19. stoletja, nato pa jih bomo shematično povzeli.

— Kakor J. Kardoš v Prekmurju nadaljuje delo svojega velikega predhodnika Š. Küzmiča med evangeličani, tako J. Košič nadaljuje delo velikega M. Küzmiča med katoličani. V glavnem pa gre za številne ponatise in izdaje že znanih del. Omenimo še *Mali katekizem za občinske ljudske šole* (okoli 1880), ki ga je priredil J. Borovnjak. Pomemben je njegov delež pri edini samostojni katoliški pesmarici, ki jo je sestavil J. Pusztai, l. 1893.

— Ne le katekizmi, temveč vse takratne knjige za nižjo šolo imajo berila z versko in moralno vsebino, teh pa ni bilo malo. Poleg že omenjenih

²⁰ Za pregled veroučnih načrtov prim. Učiteljski tovarš, Ljubljana 1 (1861)—39 (1900); Slovenski učitelj, Ljubljana 1 (1900)—45 (1944) (od 1908 do 1919 s prilogo Katehetski vestnik); Vzajemnost, Ljubljana 1 (1913)—21 (1932), Maribor 22 (1933)—30 (1941) (od 1919 do 1941 s prilogo Katehetski vestnik); V. Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem, Ljubljana I, 1963, II, 1964, III, 1966.

velikih imen je za ves slovenski prostor, za Štajersko pa na poseben način pomembno vsestransko razsvetljevsko in oznanjevalno delo lavantinskega škofa A. M. Slomška (1800—1862). Katehetsko pomembni sta med drugim Slomškovi knjižici *Sedem šol keršanskiga nauka za otroke*, v Drobtinicah 1848, pozneje pa v posebni knjižici, ki jo je »na svitlo dal in založil« A. Pintar, v Ljubljani 1876, ter *Mali katekizem za prvošolce*, Dunaj 1852 in naslednje izdaje. Pri Slomškovih delih je razvidna predvsem velika nazornost in življenjska bližina njegove vzgojnoizobraževalne metode.²¹

— *Zgodovinski katekizem* J. E. Schmida je poslovenil A. Janežič in je izšel v treh zvezkih v Celovcu 1853. *Slovenski katekizem*, ki ga je pripravil A. Lesar za takratno nižjo gimnazijo, Ljubljana 1862, je bil večkrat ponatisnjen, prav tako njegov *Katekizem ali keršanski katoliški nauk*, Ljubljana 1862. Napisal je tudi *Liturgiko*, Bern 1863, prevedel (1863) *Zgodbe svetega pisma stare in nove zaveze* J. Schusterja, Dunaj 1889 in naslednje izdaje, pripravil *Kratki katekizem v vprašanih in odgovorih za ljudske šole ljubljanske škofije*, Ljubljana 1868 ter naslednje izdaje. S. Zupan je sestavil *Mali katekizem*, Ljubljana 1883, nato pa *Krščanski nauk za prvence* (za prvo in drugo šolsko leto), Ljubljana ⁵1892 in *Cerkvene obrede*, Ljubljana ³1896.

— Na Dunaju je l. 1861 izšel prevod katehez briksenškega škofa B. Galura, ki ga je že Blaznik uporabil za vir pri svojem krščanskem nauku:²² *Razlaganje krščansko-katoliškega nauka v podobah za šolo, cerkev in dom*. Od razlag krščanskega nauka navedimo še tiste, ki jih imamo v Nadškofijski pastoralni knjižnici v Ljubljani. Spisek gotovo ni popoln: *Razlaganje keršanskega katoliškega nauka* so »spisali nekteri duhovni ljubljanske škofije« v osmih zvezkih, Celovec 1864—1876. Začel ga je pisati J. Škofic, končal pa J. Volčič.²³ A. Einspieler, *Jedro katoliškega nauka* (katekizem in razlaga), Celovec 1873. T. Mraz, *Šolske kateheze za prvence* (za katehete), Celovec 1878 in *Razlaga srednjega in največjega šolskega katekizma*, Celovec 1883. J. Kragelj, *Kateheze*, Gorica 1896. J. Križanič, *Razlaga novega Velikega katekizma*, Maribor 1899. A. Veternik, *Razlaga velikega katekizma ali krščanskega nauka* (4 zvezki), Ljubljana 1901—1902.

Ministrski razpis iz l. 1865 opozarja na razne pedagoške in didaktične napake in v zvezi z veroukom pravi, da mora zajeti vse sile mladega človeka, ne samo spomin, temveč tudi razum in srce. V nadaljevanju pravi, da mora biti pouk prilagojen sposobnostim mladostne dobe, da ne sme biti pretežak, da se ne bi dijak s tem, ko bi se upiral profesorju ali predmetu, obrnil tudi proti notranjemu bistvu vere.

Državni ljudskošolski zakon za avstrijske dežele je 14. maja 1869 uveljavil liberalno zakonodajo v šolstvu.²⁴ Ker pa je oblast potrebovala Cerkev za oporo pri vladanju in pri vzgoji, je bilo njeno delovanje tolerirano. Zakon tudi pravi, da mora ljudska šola otroke npravno in versko vzgajati,

²¹ Prim. A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1941, 14.

²² Prim. Smolik, n. d., 39.

²³ Prim. zvezek V, 2, str. 1272—1273.

²⁴ Prim. Gesetz vom 14. Mai 1869, v: *Prilogi k Učiteljskem Tovaršu*, 9 (1869) list 11.

zato verouk ostaja v šoli. Za učbenike in učne načrte skrbi Cerkev, ministrstvo za bogočastje in uk pa jih potrjuje. Število ur verouka na teden se krči in od leta 1875 verouk ni več predmet zrelostnega izpita. Ti predpisi z manjšimi spremembami ostanejo v veljavi do razpada stare Avstrije.

5. Pregled uradno odobrenih učbenikov ob koncu 19. stoletja

Ministrstvo za bogočastje in uk na Dunaju je 27. maja 1885 za verouk potrdilo slovenske šolske knjige, ki so jih predhodno odobrili škofje. V izpopolnjenem seznamu je Visoki cesarsko kraljevi deželni šolski svet v Ljubljani, 29. maja 1890 objavil tele učbenike za verouk:²⁵

- *Mali katekizem za ljudske šole,*
- *Srednji katekizem za ljudske šole,*
- *Veliki katekizem za ljudske šole,*
- *Kerščanski katoliški nauk* (izvlečki iz Velikega katekizma),
- *Sveti listi, berila in evangeliji,*
- *Zgodbe svetega pisma stare in nove zaveze za ljudske šole* J. Schusterja, ki jih je prevedel A. Lesar,
- *Kratki katekizem v vprašanjih in odgovorih za ljudske šole.*

Zgodbe svetega pisma so vse pogostejša nabožna knjiga in veroučni učbenik v dveh oblikah: male ali kratke za nižje razrede in velike zgodbe Svetega pisma Stare in Nove zaveze za ostale. Izdaj je zelo veliko, npr. Lesarjeve, Knechtova priredba v Skuhalovem prevodu iz leta 1889; J. Volc je priredil Panholzerjeve zgodbe in jih izdal kot *Kratke zgodbe* in *Velike zgodbe* (1906 in 1909); J. Kociper pa je Panholzerjeve zgodbe neizpremenjene prevedel in jih dal v tisk. Na prehodu stoletja so bile zelo razširjene *Zgodbe svetega pisma Starega in Novega zakona* (1894—1903), ki sta jih priredila in z razlago opremila F. Lampe in J. E. Krek.

Do l. 1928, ko je izšel nov (Pečjakov) *Katoliški katekizem*, so v Sloveniji uporabljali star avstrijski katekizem. Pri sestavljanju tega je sodeloval takratni ljubljanski škof, poznejši kardinal Missia. Katekizem ima tri oblike: veliki, srednji in mali katekizem.²⁶ Vprašanja so v vseh katekizmih ista, le da jih ima večji največ, srednji manj in mali najmanj. Mali katekizem je bil otrokom najbolj težko razumljiv, ker je vseboval le bistvene (najtežje!)

²⁵ Prim. Učiteljski tovariš, 30 (1890) 245—246.

²⁶ Avstrijski škofje so 9. aprila 1894 na Dunaju v nemškem izvirniku potrdili enoten katekizem za celo Avstrijo v treh oblikah:

- Veliki katekizem (877 vprašanj in odgovorov),
- Srednji katekizem (746 vprašanj in odgovorov),
- Mali katekizem (257 vprašanj in odgovorov).

Vsak katekizem je razdeljen na pet delov:

- O veri (Bogu) in vsebini apostolske veroizpovedi (12 členov),
- O upanju in molitvi,
- O ljubezni (do Boga in bližnjega) ter o božjih in cerkvenih zapovedih,
- O milosti in zakramentih, o odpustkih in zakramentih ter o cerkvenih obredih,
- O krščanski pravičnosti (grehu, krepostih, dobrih delih) ter o štirih poslednjih rečeh.

definicije. Kateheti trdijo, da je program tudi za višje razrede gimnazije pretežak.²⁷

6. Nekaj misli ob rob katekizemske dobe

Katekizemski odgovori, s katerimi je kristjan štiristo let izražal vsebino svojega verovanja, so brez dvoma le eden od izrazov njegove vernosti, in to ne najpomembnejši. Obstajajo še drugi, mnogo globlji izrazi. Gotovo pa je, da je tudi katekizem vplival na človekov odnos do Boga in Cerkve, do samega sebe in do sveta. Če tega ne bi priznali, bi tvegali trditev, da je bilo vse katekizemsko delo brez pomena za versko življenje. Toda prav katekizemski odgovori so vedno manj prešinjali kristjanove misli, srce in življenje. Postali so neosebni — mrtvi obrazci.

Ugotavljamo neko navidezno nespravljivo dvotirnost: na eni strani je človek v zadnjih stoletjih polagoma izrinjal Boga z različnih področij ustvarjanja na naravoslovnem, humanističnem, političnem in antropološkem področju, po drugi strani pa je ohranjal zunanje oblike vernosti (odvisne od usmerjenosti družbe), ki so postajale življenjsko neprepričljive in neučinkovite. I. Cankar je to izrazil takole: »Katekizem, ki smo se ga učili v šoli, je imel komaj toliko veljave in spoštovanja kakor abecednik. V srcih nam je bil napisan vse drug in drugačen katekizem; bil je svet in strog.«²⁸

Naloga kateheze je v 20. stoletju postala prav to: prebuditi v človekovem srcu »vse drug in drugačen katekizem«, tj. osebno vero, ki lahko prevzame njegovo življenje. To pa se ne dosega z védenjem o veri in o Bogu, kot ga je zagotavljal katekizem, zato ubira kateheza nova pota.

III. Nova pota kateheze v prvi polovici dvajsetega stoletja

Razvoj teoloških znanosti (kristocentričnega pojmovanja razodetja, vselega sporočila v službi človeka in pripadnost tega Kristusovemu skrivnostnemu telesu — Cerkvi, razvoj liturgičnega gibanja, bibličistike itd.) je polagoma pripravil pot Cerkvi, da bi se mogla z novim žarom spoprijeti z vsemi resničnostmi in jih znova ovrednotiti v luči razodetja. Ponovno so odkrivali odrešenjskost razodetja, ki veje iz kerigmatičnega oznanjevanja.²⁹

Šolskemu pouku in vzgoji je 19. stoletje prineslo pomembne izkušnje. K temu ni prispeval le razvoj pedagogike, didaktike, metodike in psihologije nasploh, temveč tudi novi dosežki različnih izjemnih osebnosti na tem področju. Katehetika je postala veda na vseučiliščih in bogoslovjih.³⁰ Tudi

²⁷ Prim. M. Dokler, Nekaj opomb k novemu veroučnemu načrtu za srednje šole, v: Vzajemnost 27 (1938) 178—182.

²⁸ I. Cankar, Moje življenje, v: Zbrano delo XXII, Ljubljana 1975, 24.

²⁹ Prim. Chonka, n. d., 94—98.

³⁰ Prim. J. Rozman, Katehetika ali poduk pervencov u sveti Jezusovi veri, Celovec 1855 in A. Kržič, Kratka katehetika (Ponatis iz Slovenskega Učitelja 1905), Ljubljana 1906.

to je pripomoglo k napredovanju verskega pouka, da je dejansko postajal vse bolj kateheza in vse manj šolski predmet, saj mu je šola dajala le streho.

Tudi uvajanje novih katehetskih metod pod vplivom Pestalozzija in Herbarta ni na mah spremenilo kateheze. Mnogo pozneje so kateheti v teh idejah in zlasti s pomočjo nastopajoče teološke svežine utrli katehezi novo pot.

Omenimo še razna duhovnostna gibanja, ki tudi spadajo k predhodnicam prenove kateheze (duhovnost sv. Frančiška Saleškega, sv. Alfonza Liguorija, sv. Janeza M. Vianeya, sv. Janeza Boska itd.).

Zaznaven je bistven premik v pojmovanju človeka, in mladega človeka posebej. «20. stoletje, imenovano stoletje otroka, je odkrilo otroško psihologijo, našlo splošne zakone razvoja razgibane človeške osebnosti in izoblikovalo čisto pedocentrično (v sredini stoji otrok) pedagogiko in didaktiko. Metodološko skuša ta pedagogika vzbuditi osebno pobudo in delavnost otrok v službi njihove lastne vzgoje. Ta pedagoški in didaktični aktivizem skuša postati ‚življenje‘ vzgoje. Zato je danes značilen rek: ‚Vzgoja za življenje s pomočjo življenja‘. Pri vzgoji je treba spoznati in oživiti otrokove koristi (zanimanje-potreba, zanimanje-teženje) in izrabljati sile, ki tičijo v otrokovem bitju za uresničenje teh teženj.»³¹

1. Kateheza — izključno pobuda Cerkve

Prenovo so spodbujala tudi navodila Cerkve. Pomembno vlogo imajo smernice papeža Pija X., ki poudarja, da je kateheza glavna pastoralna skrb, daje navodila za katehezo v župniji in naroča pripravo enotnega katekizma, ta pa je ostal vpliven predvsem le v Italiji.³² (Za vplivnimi svetniki na katehezo, Petrom Kanizijem, Karlom Boromejskim in Robertom Bellarminom se uvršča tudi sveti Pij X.) Ideje Pija X. o katehezi je v zakoniku cerkvenega prava potrdil papež Benedikt XV.³³ Pij XI. dodaja še vrsto odredb o verouku v šolah in o župnijski katehezi ter o vzgoji katehistov.³⁴

Ljubljanski škofijski list in Slovenski učitelj leta 1901 objavljata RAZDELITEV UČNE TVARINE IZ VEROUKA NA LJUDSKIH ŠOLAH. Razvidno je, da je bil Mali in Srednji katekizem v programu v prvih štirih oziroma osmih letih šolanja. Poleg tega program vsebuje zgodbe Stare in Nove zaveze, nekaj liturgike, cerkvene zgodovine in razne molitve.³⁵

Ministrstvo za uk in bogočastje izda 29. sept. 1905 Novi šolski in učni red za splošne ljudske in meščanske šole, ki zožuje vlogo verouka in kateheta na šoli. Vzporedno s tem avstrijska škofovska konferenca 20. decembra istega leta nekoliko preuredi veroučni načrt. To je namreč čas, ko ima

³¹ Csonka, n. d., 110.

³² Za dokumente Pija X. prim. Csonka, n. d., 113—114.

³³ Prim. n. d., 114—115.

³⁴ Prim. n. d., 115—117.

³⁵ Prim. Razdelitev učne tvarine iz verouka na ljudskih šolah, v: Ljubljanski škofijski list 36 (1901) 68—71.

pobudo za verski pouk izključno Cerkev, pa tudi čas, ko kateheza v svetu in pri nas odkriva nova obzorja.

Tako Cerkev skuša ne le prestopiti prag 20. stoletja, temveč tudi potegniti črto pod ostanki janzenizma z ene in modernizma z druge strani. Nove politične razmere in drugačne socialne okoliščine z liberalizmom, pozitivizmom in eksistencializmom so zanjo izziv za iskanje novih možnosti.

2. Delo Društva slovenskih katehetov

Ne le omenjene težave z že znanim položajem verouka v šoli, temveč nova dognanja so silila vse, ki so se z njim poklicno ukvarjali, da se dalje izobražujejo ter seznanjajo z novostmi. Te želje in navdušenje za delo je številne katehete strnilo v stanovska društva npr. na Bavarskem, na Avstrijskem, na Hrvaškem (nam bližnje dežele) in tudi pri nas. Odslej katehetsko delo napreduje v glavnem po zaslugi teh društev, ki skrbijo za medsebojno povezavo in posodabljanje na tečajih in kongresih, za učne načrte in učbenike, za povezavo s hierarhijo itd.

Društvo slovenskih katehetov, ki pa je dejansko ostalo le ljubljansko, čeprav je v pravilih rečeno, da razteza svoje delovanje po vseh avstrijskih škofijah, kjer bivajo Slovenci,³⁶ je bilo ustanovljeno 10. sept. 1907 v Ljubljani. Prvi predsednik je bil A. Kržič, za njim dolga leta G. Pečjak in nato J. Pavlin. Dolgoletni in delavni tajnik društva je bil katehet A. Čadež, J. Demšar, katehet in pozneje profesor katehetike na Teološki fakulteti v Ljubljani, je bil od začetka član katehetskega odbora društva.³⁷

Tako društvo je bilo ustanovljeno tudi na Koroškem. Za Goriško so bila pravila potrjena, a društvo ni zaživelo, mariborsko pa je začelo delovati 8. julija 1924 in se je deloma povežalo z ljubljanskim. Med mariborskimi delavnimi kateheti posebno izstopa I. Bogovič.

Naloga Društva slovenskih katehetov je bila povezovati in izobraževati katehete s sestanki, katehetskimi tečaji in kongresi (deloma skupaj s hrvaškimi kateheti), spodbujati katehete po dekanijah prek katehetskih navduševalcev (propagatorjev) in zlasti izdelovati veroučne načrte in sestavljati nove katehetske učbenike in pripomočke.

Kateheza na prelomu stoletja je predvsem iskala nove metode. Poleg pedagoško-katehetskega tečaja v Salzburgu (1903), na Dunaju (1905) in v Münchnu (1908) sta katehezo usmerila še zlasti 1. splošni katehetski kongres na Dunaju (1912) s tisoč udeleženci (udeležilo se ga je tudi 12 ljubljanskih, 10 mariborskih in po 2 od goriških, tržaških in celovških katehetov) in 2. v Münchnu (1928). Kongresi in tečaji so se vrstili tudi v Sloveniji in na Hrvaškem: v Zagrebu (1907), v Splitu (1908), v Ljubljani (1909), v

³⁶ Prim. J. Oražem, Prizadevanja slovenskih katehetov za učne načrte, v: Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977, 33.

³⁷ Za zgodovino Društva slovenskih katehetov prim. J. Pavlin, Tri desetletja ljubljanskega katehetskega društva, v: Vzajemnost 26 (1937) 109—114; 131—136; 161—164.

Djakovem (1910), v Zagrebu (1911), v Pazinu (1914), v Zagrebu (1922), v Mariboru (1934), v Splitu (1936) in v Djakovem (1938).³⁸

Že v tistem času so poudarjali, kako pomemben je psihološki pristop k učencu, kako primeren je učbenik brez vprašanj in odgovorov, da ne bi otopelo učenčevo srce; skratka, sodobni problemi.³⁹

Delo društva lahko povzamemo v nekaj pomembnosti.⁴⁰

1. Kateheti so se dejansko povezovali že v Avstriji in lahko na številnih srečanjih izmenjali svoje izkušnje ter se izobraževali. Hrvaški in slovenski kateheti so tesno sodelovali vse do l. 1941. Sadovi tega sodelovanja so zlasti skupni veroučni načrti.

2. Kot je razvidno iz poročil, je bila med škofi in društvom taka povezanost, ki je z ene strani prinašala spodbude, z druge pa je puščala članom dovolj ustvarjalnosti. Zanimiva je ugotovitev, da npr. katehetski kongres v Djakovem l. 1938 »z vzklikom« sprejme novi veroučni načrt in ne zasledimo, da bi bil ta načrt naletel na kakršnekoli težave za odobritev.

3. »Za agitacijo« so v vsaki dekaniji določili duhovnika, ki naj bi povezoval in navduševal za katehetsko stvar še druge katehete.

4. Kateheti so bili povezani in obveščeni tudi s tiskom. Učiteljski tovarš (list za šolo in dom) je že 1861. pisal, da bo prinašal vse »nove postavbe«, ki zadevajo »učenike« in šole v ljubljanski škofiji.⁴¹ Z letom 1908 Slovenski učitelj (glasilo krščansko mislečih učiteljev in vzgojiteljev) postane glasilo krščanskih učiteljskih in katehetskih društev in enajst let daje prostor prilogi Katehetski vestnik. Leta 1919. se Katehetski vestnik seli k Vzajemnosti (reviji za duhovnike).

5. Že leta 1900 beremo v Slovenskem učitelju o formalnih stopnjah pri katehetskem pouku in 1902 o reformi katehetskega pouka (razlaga nove psihološke metode s tremi Willmannovimi stopnjami). Prav tam beremo: »Moderna didaktika zato po pravici poudarja, da se je treba pri verouku ozirati zlasti na subjekt pouka ali na učenca, in skuša učno snov tako prikrojiti in predelati, da je učenec zanj dovzeten,«⁴² kakor tudi: »Pri uporabi (tretji stopnji psihološke metode — op. p.) pa naj katehet tudi vztrajno vpliva na otroško voljo . . . Ne zadostuje namreč, da otroci le vedo, kako se imajo obnašati . . ., temveč vednosti se mora pridružiti tudi volja . . . Podajanje in razlaga bistrira razum, uporaba pa blaži srce in nagiba voljo.«⁴³

Članek, ki leta 1903 govori o memoriranju katekizma, ne zagovarja slepega učenja na pamet, temveč ga modro osmišlja in pravi, naj bo katehet zadovoljen, če le dobi od učenca smiselno pravilen odgovor.⁴⁴ Že 1905. beremo o pomembnosti čustev pri katehezi. V nadaljevanjih izhaja tudi Kratka katehetika s praktičnimi pojasnili (A. Kržič).

³⁸ Prim. n. d.

³⁹ Prim. Dokler, n. d., 207.

⁴⁰ Prim. Pavlin, n. d.

⁴¹ Prim. Učiteljski Tovarš 1 (1861) 2.

⁴² G., Reforma katehetičnega pouka I., v: Slovenski učitelj, 3 (1902) 162.

⁴³ N. d., 164.

⁴⁴ Prim. K., Memoriranje katekizma, v: Slovenski učitelj, 4 (1903) 67—69.

6. Leta 1908 društvo predlaga, da je potrebna posebna soba, kjer naj bodo na ogled vsi učni pripomočki in katehetske knjige. Ta zahteva je navzoča vse do 1934, ko so jo uresničili. Katehetska soba je bila v pritličju stolnega župnišča.

7. Nekaj zanimivih referatov in katehez:

- Na prvem sestanku, 8. nov. 1908 v pritličju ljubljanskega škofijskega ordinariata, predava A. Kržič o psihologiji in pedagogiki;
- 1909 je izdelal župnik J. Meršolj katehezo o človeku;
- 1911 je imel A. Čadež referat o spolnem pouku;
- 1911 so na hrvatsko-slovenskem pedagoško-katehetskem tečaju v Zagrebu ob večerih povabili na pogovor starše veroukarjev;
- 1914 je predaval Čadež o sliki pri verouku;
- 1919 je Čadež sestavil za debato vrsto vprašanj in odgovorov za verski pouk otrok v predšolski dobi;
- 1920 je G. Pečjak predstavljal dva svoja osnutka za predšolske otroke. To razpravljanje so preložili za pozneje, ker so se strinjali, da je pretežno in preobširno. Ob spoznanju, da vse delo le ni bilo suho zlato, je bil sklep vendar zelo moder;
- 1920 je predaval Čadež o veselju pri verskem pouku;
- 1922 je na katehetskem kongresu v Zagrebu M. Medved predaval: Kaj nam je treba storiti, da se v primeru fakultativnega verskega pouka zanj priglasi kar največ učencev (vprašanje je postalo pereče leta 1945);
- 1929 je predaval I. Bogovič o psihoanalizi in vzgoji;
- 1929 je F. Koretič izdelal katehezo o delu.

8. Ekipno ali teamsko delo je prešlo v prakso in v tradicijo katehetskega dela. Dokaz za to so skupno pripravljene in sprejete katehetski načrti in zlasti zbirka učbenikov, ki so izšli med leti 1942—1945 kot sad skupinskega dela. Ko pristojno cerkveno vodstvo uradno potrdi učbenik, imena sestavljavcev navadno tonejo v pozabo, ker postane uradno priznana in dovoljena knjiga za verski pouk in katehezo.

3. Oris veroučnih načrtov in učbenikov

L. 1909 so kateheti Mlakar, Kržič in Čadež dali v debato osnutek veroučnega načrta za osem razredov šole: **PODROBNI NAČRT**.⁴⁵ Ko je Slovenija postala del nove državne skupnosti, je bil položaj verouka na šoli v glavnem nespremenjen. Cerkev je sama skrbela za učne načrte in učbenike, potrjevalo pa jih je ministrstvo za prosveto.

Od 4. do 6. avgusta 1919 so se v Zagrebu zbrali zastopniki jugoslovan-skih katehetov, tudi pravoslavni. Sporazumno so sprejeli učni načrt, ki so ga v naslednjih letih izpopolnjevali. Tako so na katehetskem kongresu (od 5. do 6. jul. 1922) v Zagrebu sprejeli izboljššan enoten učni načrt za

⁴⁵ Podrobni načrt za poučevanje verouka na osemrazrednicah. Osnova za poskušnjo. Ljubljana 1909.

osnovne in srednje šole. L. 1928 pa je ljubljansko in mariborsko katehetsko društvo poslalo prosvetnemu ministrstvu v potrditev **PODROBNI UČNI IN VZGOJNI NAČRT**, odobrila pa sta ga ljubljanski in mariborski škofijski ordinariat.⁴⁶

1. Katehetsko društvo je pripravilo in založilo najprej učbenike po načrtu **ZA PRVE ŠTIRI RAZREDE OSNOVNE ŠOLE**, ki so izhajali v različnih ponatisih in izdajah.⁴⁷

— *Kratka razlaga božjih zapovedi za nižje razrede ljudskih šol*, Ljubljana 1910.

— *Kateheze* — pozneje *Krščanski nauk za prvence*, Ljubljana 1919, ki so bile prirejene po dunajskem katehetu V. Pichlerju, pripravil jih je G. Pečjak in so izhajale v vedno bolj izpopolnjenih izdajah, pozneje (³1928) z barvnimi ilustracijami in so bile v uporabi tudi po 2. svetovni vojni za 1. in 2. razred, dokler niso pošle. Prosvetno ministrstvo jih ni potrdilo niti za učno niti za pomožno knjigo.

— Društvo se je posvečalo tudi prenovi katekizma, ki je v izdaji ljubljanskega in mariborskega katehetskega društva izšel kot *Katoliški katekizem* (G. Pečjak), Ljubljana 1928 in pozneje v raznih izdajah do leta 1946. Čeprav ima isti naslov kot nekdanji avstrijski katekizem (Ljubljana 1920), ki je doživel tri izdaje, je ta vendar z novo razdelitvijo vsebine.

— *Zgodbe svetega pisma za osnovne šole*, Ljubljana 1930 z barvnimi ilustracijami. Dokler so bile v zalogi, so jih smeli uporabljati tudi po vojni.

— Kot pripomoček h *Krščanskemu nauku za prvence* so izšle *Kateheze za prvence* (A. Čadež), Ljubljana 1914, ²1934) in *Kateheze za prvence* (J. Pucelj), Ljubljana 1943. To so bile izdelane kateheze za uporabo katehetom.

— K navedenim učbenikom za nižje razrede osnovne šole se je uvrstil še učbenik *Krščanski nauk za tretji razred ljudskih šol* (J. Pivek), Ljubljana 1944. Učbenik ni bil splošno sprejet, čeprav (ker?) zahteva novejšo didaktične prijeme.

2. **ZA GIMNAZIJSKE IN MEŠČANSKE ŠOLE** (od današnjega 5. r. osemletke naprej) pa so v tem času uporabljali naslednje učbenike v različnih izdajah (dokler niso izšli novi po veroučnem načrtu iz leta 1938):

— *Zgodbe svetega pisma novega zakona za srednje šole* (A. Levičnik), Ljubljana 1924.

— *Zgodbe svetega pisma starega zakona za srednje šole* (A. Levičnik), Ljubljana 1926.

— *Liturgika* (A. Stroj), Ljubljana 1907; *Liturgika za srednje, meščanske in tem podobne šole* (F. Jaklič, I. Vrečar), Ljubljana 1935.

— *Katoliški verouk za četrti razred srednjih in meščanskih šol* (J. Mlakar), Ljubljana 1931. Učbenik obsega resnice (o Bogu, svetu, angelih, človeku, grehu, odrešenju, Cerkvi in poslednjih rečeh), zapovedi (božje in cerkvene ter krščansko pravičnost) in sredstva milosti (milost, molitev,

⁴⁶ Prim. Podrobni učni in vzgojni načrt za osnovne in meščanske šole, Ljubljana 1930.

⁴⁷ Za novejšje katehetske načrte in učbenike prim. Doklerjevo in Oražmovo navedeno delo.

zakramenti). Vsaka enota ima za izhodišče sveto pismo, nato pa je kratka razlaga.

— *Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol*, prva knjiga — Resničnost katoliške vere (nekakšna apologetika) (I. Svetina), Ljubljana 1908 (²1927); in *Katoliški verouk za realko, učiteljske in deklaški licej*, prva knjiga — Verske resnice (dogmatika) (I. Svetina), Ljubljana 1912.

— *Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol*, druga knjiga — Resnice katoliške vere (nekakšna dogmatika) (G. Pečjak), Ljubljana 1909 (²1930).

— *Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol*, tretja knjiga — Življenje po katoliški veri (katoliška etika) (G. Pečjak), Ljubljana 1911 (²1922).

— *Zgodovina katoliške Cerkve za VIII. gimnazijo* (A. Medved), Ljubljana 1912. Druga predelana izdaja, Maribor 1922.

Medtem je katehetsko društvo pripravljalo nov načrt za srednje šole in gimnazije, saj je bilo vse več mladih ljudi, ki so obiskovali srednje šole. Ta načrt so izdelali na skupnih srečanjih slovenski in hrvaški kateheti. Na hrvaško-slovenskem katehetskem kongresu v Djakovem (od 5. do 8. jul. 1938) sta N. Kolarek (za Hrvate) in M. Dokler (za Slovence) predstavila in zagovarjala NOVI UČNI NAČRT ZA SREDNJE ŠOLE. Kongres ga je z navdušenjem sprejel.⁴⁸

Da bi izvedli veroučni načrt, so ljubljanski in mariborski kateheti usmerili vse moči v izdelovanje učbenikov po tem načrtu. Uspešno in sistematično so to delo nadaljevali tudi v letih 1941—1945.

V Ljubljani sta se oblikovali dve ekipi katehetov. Za nižje razrede gimnazij in meščanskih šol: France Ambrožič, Peter Kovačič, Janez Oražem in Jernej Pavlin. Za višje razrede: Vilko Fajdiga, Rudolf Hanželič, Jože Pogačnik in Pavel Slapar.

3. UČBENIKI ZA SREDNJE ŠOLE, ki so postopoma nadomestili stare izdaje za gimnazijske in meščanske šole (pod točko 2), so izšli kot *Verouk (I—VIII)*, razen za 5. razred. Prve izdaje so poskusne, z namenom, da bi jih izboljšali, to pa se zaradi poveljnih razmer ni zgodilo. To niso katekizmi, temveč kateheze, ki upoštevajo vsa do takratna dognanja na svetovnem katehetskem področju.

— *Verouk I* (F. Ambrožič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1942; molitve, nekaj osnovnih krščanskih resnic, zapovedi. Glede metodologije pristopa k tvarini je velik premik. Zapovedi obravnavajo pod pozitivnim vidikom, npr. Skrbi za zdravje, Spoštuj svoje telo, Govori resnico itd. Izhodišče za zapovedi je Jezus, ki pravi: »Spolnuj zapovedi!« (Mt 19,17), njegova zapoved ljubezni pa je brez razlage podana v zadnjih treh stavkih učbenika — odsev predkoncilskega časa.

— *Verouk II* (F. Ambrožič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1943: o milosti, molitvi, maši, zakramentih in zakramentalih, cerkvenem letu, raz-

⁴⁸ Novi učni načrt za srednje šole ni izšel v tisku. Sestavjalci učbenikov so dobili razmnoženega na ciklostilu. Za vsebino pa prim. Dokler, n. d., 177—182; 205—209; 225—232.

deljenem v božično in velikonočno dobo ter o Marijinih in svetniških praznikih. Za ponavljanje vsebine kateheze so postavljena vprašanja (v 2. delu vsake enote), na koncu pa je molitev iz bogoslužja.

— *Verouk III* (P. Kovačič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1943: Zgodovina razodetja stare zaveze (prarazodetje, očaki, Mojzes, preroki), Zgodovina razodetja nove zaveze (Odrešenikov prihod, božje kraljestvo se približuje, Jezus oznanja božje kraljestvo Izraelu, Izrael Jezusovo božje kraljestvo odklanja). Vsaka kateheza se konča z vprašanji, ki pomagajo ponoviti vsebino.

— *Verouk IV* (P. Kovačič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1944: Zgodovina razodetja nove zaveze (Jezus gradi božje kraljestvo brez Izraela, Izrael Jezusovo božje kraljestvo dokončno odkloni, Jezus ustanovi novo božje kraljestvo — Cerkev), Kratka zgodovina Cerkve (v starem, srednjem in novem veku). Na koncu so še poglavitne krščanske resnice za ponavljanje. Vsaka kateheza se končuje z vprašanji za pomoč pri ponavljanju vsebine.

— Ker še ni bilo izdelanega učbenika *Verouk V*, je njegovo mesto zapolnil F. Grivec z učbenikom *Krščanstvo in Cerkev*, Ljubljana 1941. Po načrtu bi *Verouk V* moral obsegati: vero in verstva, pota k Bogu, Kristusa, ki živi v Cerkvi (ustanovitev, naloga in nauk).

— Za višje razrede je bila predvidena za vsako leto ob učbeniku še knjiga za cerkveno zgodovino. Izšel je samo priručnik za 5. r.: *Zgodovina katoliške Cerkve, stari vek ali Cerkev v grško-rimskem svetu* (P. Slapar, V. Fajdiga, R. Hanželič, J. Pavlin, J. Pogačnik), Ljubljana 1943.

— *Verouk VI* (J. Pogačnik, V. Fajdiga, R. Hanželič, J. Pavlin, P. Slapar), Ljubljana 1942. Za vsebino ima nekakšno dogmatiko (stvarjenje, odrešenje, posvečenje, dovršenje). Učbenik je precej strnjen. Ob koncu vsake kateheze je povzetek v obliki citata iz sv. pisma ali navodila za življenje.

— *Verouk VII* (R. Hanželič, V. Fajdiga, J. Pavlin, J. Pogačnik, P. Slapar), Ljubljana 1943: moralka (namen našega življenja, splošna načela o nramnosti, dolžnosti do Boga, sebe in bližnjega). O posameznih krepostih in dolžnostih so izdelani pravi traktati v malem.

— *Verouk VIII* (J. Pogačnik), Ljubljana 1945. V prvotnem besedilu, ki ni bilo natisnjeno, so navedeni še sodelavci: V. Fajdiga, R. Hanželič, P. Slapar. Izšel pa je v avgustu, po končani vojni v okrnjeni obliki. Vsebina: Bog (dokazi za božje bivanje, duša, smoter življenja), Vera (razodetje — skladnost z razumom, Izrael nad drugimi verami, nastanek sveta in človeka), Jezus Kristus (srednik, vstajenje je neovrgljivo dejstvo, izvornost krščanstva), Cerkev (skrivnostno telo, nezmotljivost, razvoj dogem, Cerkev in kultura), Hoja za Kristusom (naravna in nadnaravna pota do vzora). Po zasnovi je učbenik zelo sodoben, didaktično pa je tog in brez napotkov za izrabo vsebine katehez.

* * *

Dobro zastavljeno in v glavnem izpeljano delo, ki je čakalo le nadaljnjih izboljšav, je ugasnilo, čeprav ne nepričakovano, vendar nenadoma in nasilno. Tudi Društvo slovenskih katehetov je 1947. nehalo delovati.

4. In sadovi?

Kateheti že v začetku 20. stoletja ugotavljajo, da skupek naučenih, izdelanih in zaokroženih teoloških katekizemskih odgovorov (ob vedno večji odsotnosti globinske dimenzije kot zmožnosti čutenja na ravni biti, kjer se človeka dotika Bog), človeka ni mogel usmerjati v globino, da bi bil bolj duhovno ustvarjalen ter se čutil dejavno soodgovornega pri oblikovanju osebne vernosti. Zunanje, navidezno krščansko okolje je (dokler je bilo tako) nekakšno nadomestilo osebno zavzetost. Toda to okolje se je korenito spreminjalo.

Človek je računal na vpliv okolja, krščanske družbe in Cerkve; vse to mu je dajalo določene odgovore. Tako se ni vzdajal k samostojnemu in odgovornemu mišljenju in odločanju. Ta človek med tokovi pluralizma vrednotenja in svetovnih nazorov išče svojo identiteto tudi zato, ker doslej na področju vernosti in nravnosti ni bilo potrebno samostojno misliti in se odločati.

Če se današnji slovenski odrasli kristjan zelo nebogljenostno izraža o stvareh, ki zadevajo njegov osebni odnos do Boga, če molči tudi takrat, ko bi kot član božjega ljudstva ali član družbe smel in moral govoriti in povedati svoje mnenje, je to gotovo povezano z večstoletno prakso, da v Cerkvi lahko le poslušajo, odgovarjajo pa na vprašanja, ki v resnici niti to niso, temveč je to le metoda pomnjenja. Katekizemska vprašanja ne predvidevajo podvprašanj, še manj so možne kakšne različice v odgovorih. Človeka pa že stoletja globoko v srcu načenja celo dvom.

To razmišljanje se nam vsiljuje ob pregledu katekizmov in učbenikov do sredine tega stoletja, ko tehtamo človekov odnos do Boga in Cerkve ter do sveta in družbe, kot si ga je na osnovi teh oblikoval v preteklosti. V luči tega razmišljanja bolje razumemo katehetske napore 20. stoletja, ki pa niso mogli kar na hitro vzkliti — in obenem že obroditi sadove. Ti zorijo, a ker zadevajo božje kraljestvo v srcih ljudi, gotovo niso v sorazmerju z zgolj človeškimi potrošenimi močmi.

Povzetek: Alojzij Slavko Snoj, Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do sredine dvajsetega stoletja

Prispevek podaja izbor naših veroučnih učbenikov iz druge polovice 18. stoletja — razsvetljenstva, ko je po avstrijski zakonodaji verouk postal šolski predmet. Ta šolska reforma obvezuje v glavnem vse slovenske dežele. Pregled nato vsebuje kratko obdobje Ilirskih provinc, nato pa celo 19. stoletje, ko je naše šolstvo in verouk pod spreminjajočo se avstrijsko zakonodajo. V tretjem delu prispevek obravnava katehezo in veroučne učbenike v novi državni tvorbi do sredine 20. stoletja. Koroško in Primorsko bi bilo treba za ta čas tozadevno posebej raziskovati, ker vanjo nista bili vključeni.

Summary: Alojzij Slavko Snoj, Catechetical Sources and Text-Books from the Age of Enlightenment to the 20th Century

In the article there is given a selection of religious text-books, starting in the 2nd half of the 18th century — the Age of Enlightenment — when religion became a school subject according to Austrian laws. This educational reform was obligatory for practically all Slovene provinces. Further, the survey describes the short period of Illyrian Provinces and, subsequently, the whole 19th century, when our educational system as well religious instruction were governed by frequently changing Austrian laws. In the third part of the article there are treated catechesis and religious text-books in Yugoslavia up to the middle of the 20th century. Carinthia and Littoral Territory would have to be covered by special research as they did not form a part of Yugoslavia.

Anton Strle

Kongregacija za verski nauk o eshatologiji

Kongregacija za verski nauk je 17. maja 1979 objavila pismo O nekaterih vprašanjih glede eshatologije. S časom se pomen tega pisma ni zmanjšal, temveč prej povečal. Zato se najprej seznanimo s samim besedilom pisma, nato pa se ustavimo ob pomembnejših trditvah.

I

Vsem škofom, članom škofovskih konferenc

Zadnji dve škofovski sinodi, posvečeni evangelizaciji in katehizaciji, sta bolj in bolj prihajali do prepričanja, kako potrebna je popolna zvestoba temeljnim resnicam vere. To velja posebno v današnjem času. Globoke spremembe človeških razmer in prizadevanja za zakoreninjenje vere v različne kulture narodov namreč zahtevajo večje napore, kakor pa je bilo to doslej, večje prizadevanje za to, da bi napravili vero razumljivejšo in sprejemljivejšo. Ta zadnja zahteva je danes zelo navzoča, zato resnično terja kar največjo skrbnost, kadar gre za ohranitev pristnega smisla vere in njene neokrnjenosti.

Odgovorni morajo torej biti pozorni na vse, kar bi moglo v splošni zavesti vernikov povzročiti postopno popačenje in napredujoče razkrajanje kake prvine krstne veroizpovedi, takšne prvine, ki je nujna za celovitost in notranjo skladnost [koherentnost] vere ter je neločljivo povezana z nekaterimi religioznimi navadami, ki spadajo k življenju Cerkve in so velikega pomena.

Zdi se nam nujno obrniti pozornost tistih, ki jim je Bog zaupal skrb za napredek in varstvo vere, predvsem na eno od teh sestavin krstne veroizpovedi; tako bodo mogli odvrniti nevarnosti, ki bi mogle ogroziti to vero v dušah verujočih.

Gre za tisti člen vere, ki se nanaša na večno življenje in s tem na vse tisto, kar se bo dogajalo po smrti. Pri podajanju tega nauka ni dovoljeno ničesar prikrajšati; tudi ne sme biti podajanje nepopolno ali negotovo, če naj ne ogroža hkrati vero in zveličanje vernikov.

* * *

Vsakomur je jasna pomembnost tega zadnjega člena krstne veroizpovedi. V njem je izrečen namen odrešenjskega božjega načrta, katerega pot je opisana v veroizpovedi. Če ni vstajenja, potem se zruši vsa zgradba vere, kakor tako odločno zatrjuje sv. Pavel (prim. 1 Kor 15). Če kristjani ne vedo s trdno zanesljivostjo, kaj je vsebina izraza »večno življenje«, [nisi apud christianos certo constet quid verbis »vita aeterna« contineatur], tedaj se izpraznijo obljube evangelija hkrati s pomenom stvarjenja in odrešenja, in celo sedanje zemeljsko življenje je oropano vsakega upanja (prim. Heb 11,1).

Kako bi mogli prezreti dejstvo, da so mnogi boleče zaskrbljeni glede tega vprašanja? Kdo ne vidi, kako se pretanjeno in vedno globlje širi v srcih dvom? Četudi je na srečo večinoma takó, da kristjan še ni prišel do pozitivnega dvoma, vendar se neredko izogiblje temu, da bi pomislil na svojo posmrtno usodo, ker začenja slutiti vprašanja, na katera se boji odgovoriti: Ali je sploh še kaj po smrti? Ali ostane od nas, potem ko umremo, sploh še kaj ohranjenega? Ali nas morda čaka nič?

To stanje je treba deloma pripisovati odmevom, ki ga nenamenoma povzročajo med kristjani teološki spori, ki danes prihajajo v široko javnost. Večji del vernikov namreč ne more razumeti ne natančne vsebine ne tehtnosti teh sporov. Tako dejansko obstajajo razprtije glede obstajanja duše in glede pomena posmrtnega življenja; in nastajajo vprašanja o tem, kaj se dogaja med kristjanovo smrtjo in pa vesoljnim vstajenjem. Vse to vznemirja kristjane, ker nič več ne najdejo tukaj takega govorjenja, kakršnega so navajeni, in tudi ne pojmov, ki so jim domači.

Seveda ne more biti govor o tem, da bi omejevali ali sploh preprečevali teološko raziskovanje, ki je veri Cerkve vsekakor potrebno in s katerim se mora Cerkev okoristiti. Kljub temu pa se Cerkev nikakor ne more odreči dolžnosti, naj ob primernem času potrjuje vero kristjanov glede tistih resnic, ki so postavljene v dvom.

V zavesti te dvojne težke obveznosti hočemo pregledno opozoriti na naravo in različne vidike tega zapletenega položaja.

* * *

Predvsem morajo tisti, ki imajo dolžnost poučevanja, dobro razlikovati, kaj po sodbi Cerkve spada k bistvu vere; teološko raziskovanje ne sme imeti nobenega drugega namena, kakor da to globlje raziskuje in razvija.

Ta kongregacija je odgovorna za pospeševanje in varstvo nauka vere, zato želi tukaj poklicati v spomin, kaj uči Cerkev v Kristusovem imenu predvsem glede tega, kar se dogaja med smrtjo kristjana in vesoljnim vstajenjem.

1. Cerkev veruje v vstajenje mrtvih (prim. apostolska vera).

2. Cerkev umeva to vstajenje tako, da se tiče celotnega človeka; za izvoljene ni to nič drugega kakor raztegnitev [extensio] samega Kristusovega vstajenja na ljudi.

3. Cerkev trdi, da se po smrti nadaljuje in še naprej samostojno biva [continuationem et subsistentiam] duhovna prvina, obdarjena z zavestjo in voljo, tako da še naprej obstaja »človeški jaz« [ego humanum], vendar za zdaj tako, da ga njegovo telo ne dopolnjuje [interim tamen complemento sui corporis carens]. Za označevanje te sestavine uporablja Cerkev besedo »duša«; ta beseda se je udomačila v Svetem pismu in izročilu. Čeprav Cerkvi ni neznano, da ima v Svetem pismu ta izraz različne pomene, vendar meni, da ni nobenega resnega razloga, zakaj naj bi ta izraz odklanjali, zlasti ker je jezikovno sredstvo kot opora za vero kristjanov kratko in malo potrebno [prorsus necessarium].

4. Cerkev zavrača vsako takšno mišljenje in govorjenje, ki bi napravilo za nekaj protislovnega in nerazumljivega njene molitve, pogrebne obrede in njeno spoštovanje do umrlih: saj vse to sestavlja v svojem jedru podlago za teologijo [locus theologicus].

5. V skladu s Svetim pismom pričakuje Cerkev »razkritja [razodetja] našega Gospoda Jezusa Kristusa v slavi« (BR 4), kar pa je po njeni veri treba razumeti kot nekaj različnega in poznejšega [distinctam et dilatam credit] od tistega stanja, v katerem se znajde človek neposredno po svoji smrti.

6. V svojem učenju o človekovi usodi po njegovi smrti izključuje Cerkev vsako takšno razlago, ki bi razkrojila smisel Marijinega vnebovzeta v tisti točki, v kateri to pripada edinole njej: da je namreč telesno poveličanje preblazene Device predujem tistega poveličanja, ki je namenjeno tudi vsem drugim izvoljenim.

7. Cerkev se zvesto oklepa Nove zaveze in izročila, zato veruje v blazenost pravičnih, ki bodo nekoč pri Kristusu. Prav tako Cerkev veruje, da večna kazen prizadene grešnika tako, da mu bo odvzeto gledanje Boga in da to kazen občuti v vsem svojem bitju [repercussionem in totum ipsius peccatoris »esse«]. Kar se tiče izvoljenih, Cerkev veruje, da se morajo očistiti, preden bodo gledali Boga. To očiščenje pa je popolnoma drugačno kakor kazen pogubljenih. To je tisto, kar misli Cerkev, ko govori o peklu in vicah.

Kadar govorimo o človeškem življenju po smrti, se moramo zlasti varovati opisovanj, ki se opirajo izključno na samovoljne domišljjske predstave; pretiravanja v tem pogledu so namreč nemajhen vzrok za težave, s katerimi se pogosto srečuje krščanska vera. Tiste podobe pa, katere uporablja Sveto pismo, zaslužijo posebno spoštljivost. Potrebno je razumeti njihov globlji smisel in se izogibati nevarnosti, da bi jih preveč oslabili, kajti to jim večkrat odvzame njihovo resnično vsebino [inanes reddat realitates], kakršno nakazujejo te podobe.

Ne Sveto pismo ne teologija nam ne dajeta na voljo dovolj luči, da bi mogli ustrezno opisati prihodnje življenje po smrti. Kristjani se morajo trdno držati tehle dveh bistvenih točk: Z ene strani je treba verovati v temeljno nadaljevanje [fundamentalem continuationem], ki — v moči Svetega Duha — obstaja med sedanjim življenjem v Kristusu in prihodnjim življenjem (kajti ljubezen je postava božjega kraljestva, in naša na zemlji

uresničevana ljubezen bo mera za našo deležnost pri božji slavi v nebesih). Z druge strani pa morajo kristjani razločno vedeti, da obstaja med sedanjim in prihodnjim življenjem korenita razlika [rationes... valde inter se differre], kajti za redom vere pride red polne luči, ko bomo s Kristusom in bomo »gledali Boga« (prim. 1 Jn 3,2); v teh obljubah namreč in v teh čudovitih skrivnostih bistveno obstaja naše upanje. Če naša domišljajska moč ne more prodreti do tja, pa dospe tja naše srce v svojem poletu in najgloblji globini.

* * *

Ko smo poklicali v spomin te verske nauke, naj nam bo še dovoljeno osvetliti najpomembnejše vidike dušnega pastirstva, kakršni so v današnjih razmerah potrebni v luči krščanske modrosti.

S temi vprašanji povezane težave nalagajo težavne obveznosti teologom, katerih naloga je gotovo nepogrešljiva. Prav zato pa imajo pravico do naših spodbud in tistega prostora svobode, ki ga zahtevajo njihove metode. Kar se tiče nas, je potrebno, da kristjanom neutrudljivo kličemo v spomin nauk Cerkve, ki je temelj tako za krščansko življenje kakor za strokovno teološko raziskovanje. Treba si je tudi prizadevati za to, da bi teologi delili z nami naše pastirske skrbi, tako da bi se njihova preučevanja in raziskovanja ne širila lahkomišelnost med verniki, saj je njihova vera danes bolj kakor kdajkoli poprej izpostavljena nevarnostim.

Zadnja sinoda je pokazala, kako pozorni so škofje na bistvene sestavine kateheze, pri tem pa jim je pred očmi blagor vernikov. Vsi tisti, katerih naloga je, da te sestavine posredujejo naprej, morajo imeti zelo jasno predstavo o tej bistveni vsebini kateheze. Moramo jim torej dati na voljo sredstva in pripomočke, da bodo popolnoma trdni glede bistvene vsebine nauka, obenem pa da bodo ostali pazljivi na to, da ljudje ne bodo imeli za verske resnice otročjih ali pa samovoljno izmišljenih predstav.

Zadevne teološke komisije na škofijski ali nacionalni ravni naj stalno in skrbno čujejo nad tem, kar objavljajo v tisku, da bodo ne samo pravočasno zaščitili vernike pred deli, ki glede nauka niso zanesljiva, marveč da bodo tudi in predvsem seznanjali vernike s spisi, ki so resnično primerni za hranjenje in utrjevanje njihove vere. Pri tem gre za težavno, toda pomembno nalogo, ki je prav sedaj pereča in neobhodno potrebna, bodisi zaradi tako velike razširjenosti tiskanih del bodisi zaradi tako imenovane »decentralizacije« nalog, kakršno zahtevajo razmere in so jo zagovarjali tudi očetje vesoljnega cerkvenega zbora.

To pismo je sprejel redni občni zbor te kongregacije, papež Janez Pavel II. pa ga je potrdil v avdienci, v kateri je sprejel podpisanega kardinala prefekta in odredil objavo.

Dano v Rimu na sedežu kongregacije za nauk vere, 17. maja 1979.

Franjo kardinal Šeper, prefekt; Jérôme Hamer, naslovni škof Loriuma, tajnik.

Ko je kongregacija za verski nauk objavila to pismo, so sprva tudi neredki katoliški teologi bolj kritizirali vsebino pisma, kakor pa da bi jo skušali podrobneje razložiti.¹ Polagoma pa se je pokazalo, da vsebuje to pismo neprimerno več pozitivnega in zares upoštevanja vrednega, močno aktualnega, kakor pa se je moglo zdeti ob začetnem, površnem branju.

Tako je čez dve leti po izidu močno poudaril pomembnost tega pisma npr. tudi Christian Schütz, ki se je sprva čutil tudi prizadetega, predvsem od tiste točke tega pisma, ki se kritično obrača zoper podmeno o vstajenju vsega človeka v smrti. V dopolnilnem zvezku k *Mysterium Salutis* je Chr. Schütz podal tudi nekakšen komentar k temu pismu. Nekaj edinstvenega vsebuje to pismo — pravi Schütz — že zaradi tega, ker se cerkveno učiteljstvo že nekaj stoletij ni nič več izjavljalo k tematiki, ki se nanaša na eshatologijo.²

Ne da bi se držali izvajanj Chr. Schütza, moremo pismo razdeliti na štiri oddelke.

I. Uvod. — Uvod utemeljuje potrebnost pisma, in ga povezuje s položajem v Cerkvi. Posebej omenja dve škofovski sinodi, se pravi o evangelizaciji in o katehizaciji, ki sta »bolj in bolj prihajali do prepričanja, kako potrebna je popolna zvestoba temeljnim resnicam vere«. Tisti, ki so odgovorni za oznanjevanje, »morajo biti pozorni na vse, kar bi v splošni zavesti vernikov moglo povzročiti postopno popačenje in napredujoče razkrajanje kake prvine krstne veroizpovedi, takšne prvine, ki je nujna za celovitost in notranjo skladnost (koherentnost) vere ter je neločljivo povezana z nekaterimi religioznimi navadami, ki spadajo k življenju Cerkve in so velikega pomena«. Pri vprašanih glede eshatologije gre za tisti člen vere, »ki se nanaša na večno življenje«. Pri podajanju tega nauka »ni dovoljeno ničesar prikrajšati« in podajanje ne sme biti »nepopolno ali negotovo, če naj ne ogroža hkrati vero in zveličanje vernikov«. — Prav glede tega se v našem času — naglaša pismo — »vedno globlje širi v srcih dvom«, ki ga,

¹ Prim. H.-K. *Weger*, Was bleibt nach dem Tod?, v: *StdZ* 197 (1979) 577 sl.; U. *Ruh*, Die letzten Dinge. Eine Erklärung der Glaubenskongregation, v: *Herder-Korr.* 33 (1979) 436—438.

² Chr. *Schütz*, Eschatologische Kontroversen, v: *Mysterium Salutis*. Ergänzungsband, Benzinger-V., Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, 364—371, tu 364. — Prav isti Chr. Schütz je glede ene od glavnih točk, na katero se ozira pričujoče pismo kongregacije za verski nauk, štiri leta prej razvil tak nauk, ki ga pismo posebej zavrača. In sicer je to storil v: J. *Feiner* und L. *Vischer*, Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Herder und Theol. Verlag Zürich, Freiburg-Basel-Wien 1973, 526—544. Tu npr. na str. 542 pravi o vstajenju mesa in vesoljni sodbi: »Če kdo že vpraša o 'časovnih točkah' ['Zeitpunkte'], tedaj moramo z današnjimi teologi reči: Individualno vstajenje mrtvih se izvrši s smrtjo in v smrti. Ustrezno temu moramo misliti o vstajenju vseh ljudi: Vstajenje je zbiranje [Versammlung] vseh ljudi v Bogu, prazviru življenja: rešena preteklost v božji sedanjosti [gerettete Vergangenheit in Gottes Gegenwart].« Seveda je s to trditvijo izraženo nekaj, kar je za vstajenje odločilno pomembno; vprašanje je le, ali je res skladno z razodetjem, če rečemo, da ni nobenega časovnega presledka med posameznikovo smrtjo in vstajenjem, češ da rajni s trenutkom smrti tako totalno stopijo v večnost, da je zanje v vseh ozirih vse končano in ni zanje ne preteklosti in ne prihodnosti, marveč le »večni sedaj«.

čepprav »nenamenoma, povzročajo med kristjani teološki spori, ki danes prihajajo v široko javnost... Dejansko obstajajo razprtije glede obstajanja duše in pomena posmrtnega življenja; in nastopajo vprašanja o tem, kaj se dogaja med kristjanovo smrtjo in pa vesoljnim vstajenjem.« Mnoge kristjane vznemirja že to, da »nič več ne najdejo tukaj takega govorjenja, kakršnega so navajeni, in tudi ne pojmov, ki so jim domači«.

II. *Stvarna vsebina.* — Tu je sedem tez, ki sestavljajo jedro pisma in se nanašajo na bistvene trditve vere s področja nauka o »eschata« (o poslednjem človekovem cilju).

Za uvod k tem tezam stoji pomembno opozorilo glede celote: »Tisti, ki imajo dolžnost poučevanja, morajo dobro razlikovati, kaj po sodbi Cerkve spada k bistvu vere; teološko raziskovanje ne sme imeti nobenega drugega namena, kakor da to globlje raziskuje in razvija.«

Prvi dve točki (tezi), ki se nanašata na vstajenje mrtvih, poudarjata nekaj zelo bistvenega in središčnega za gledanje na »eschata«: Vstajenje mrtvih je, kolikor gre za izvoljene, raztegnitev Kristusovega vstajenja na celotnega človeka. — *Tretja točka* navaja nauk Cerkve o še nadaljnem trajanju človekove duhovne prvine po smrti in se poteguje za uporabo izraza »duša«; »nobenega resnega razloga ni, zakaj naj bi ta izraz odklanjali; zlasti ker je neko jezikovno sredstvo kot opora za vero kristjanov kratko in malo potrebno«. Ker je danes govorjenje o »duši« ponekod v katoliški teologiji in zato tudi v oznanjevanju skoraj ali celo povsem izginilo, je ta točka praktično posebno pomembna in v pismu zelo poudarjena.

Več ali manj je tesno povezana tudi z *naslednjimi tremi točkami*, ki imajo za svojo vsebino: 4. molitev Cerkve za rajne; 5. Gospodov prihod v slavi kot različen od človekovega stanja takoj po smrti; 6. Marijino vnebovzetje kot nekaj le njej lastnega, medtem ko bodo drugi izvoljeni telesno poveličani ob Kristusovem prihodu v slavi. — Pod nekim vidikom je s tretjo točko povezana celo zadnja, sedma, ki pravi: Blaženost pravičnih je v zvezi s Kristusom; predhodno pred njihovim gledanjem Boga pa more nastopiti očiščevanje. Večna kazen prizadene grešnika tako, da mu je odvzeto gledanje Boga in ta kazen odmeva v vsem njegovem bitju.

III. *Hermenевtična pravila.* — Takoj za sedmerimi posebnimi točkami iz eshatologije navaja pismo nekatera nemalo pomembna hermenevtična pravila. — a) Pri govorjenju o človekovem življenju po smrti se je treba varovati »opisovanj, ki se opirajo izključno na samovoljne domišljjske predstave«, saj so pretiravanja v tem pogledu »nemajhen vzrok za težave, s katerimi se pogosto srečuje krščanska vera« (pomislimo npr. na takšno prikazovanje pekla, ki napravi vtis, da je Bog »strahoten tiran«; seveda je pa danes nasprotna nevarnost: da bi si predstavljali, kakor da je Bog »dobrodušen slabič«). — b) Posebno spoštovanje zaslužijo svtopisemske podobe, ki pa jih je treba odkriti v njihovem globljem pomenu, ne pa jih vsebinsko izprazniti. — c) »Ne Sveto pismo ne teologija nam ne dajeta na voljo luči, da bi mogli prihodnje življenje po smrti ustrezno opisati«. Treba se je

zavedati, da z ene strani obstaja — v moči Svetega Duha — neko temeljno nadaljevanje tistega nadnaravnega življenja, ki se začne že tu na zemlji, z druge strani pa, da obstaja zelo globoka, temeljna razlika med obojim.

Ta bolj teoretična pravila pa prebude vprašanje o praktičnih pastoralnih ukrepih, ki so potrebni in jih pismo navaja ob koncu.

IV. Opozorila na pomembnejše vidike pastorale danes. — Prvo od takih opozoril se nanaša na razmerje škofov do teologov in njihovega dela. Že v uvodu obenem z izražanjem zaskrbljenosti zaradi zmedenosti vernikov, do katere prihaja pod — četudi nenamenskim — vplivom teoloških razprtij glede posmrtnega življenja, dostavlja to pismo: »Seveda ne more biti govora o tem, da bi omejevali ali sploh preprečili teološko raziskovanje, ki je veri Cerkve vsekakor potrebno in s katerim se mora Cerkev okoristiti.« Proti koncu pisma pa je pogled na pomembnost teologije še bolj pozitiven. Saj s temi vprašanji povezane težave nalagajo težavne obveznosti teologom, katerih naloga je gotovo nepogrešljiva. Prav zato pa imajo pravico do naših spodbud in do tistega prostora svobode, ki ga zahtevajo njihove metode.« S tem pa spet ni rečeno, da bi škofje sploh smeli kdaj odložiti s svojih ramen odgovornost, ki jo imajo kot nasledniki apostolov prav oni (in ne teologi). »Potrebno je torej, da kristjanom neutrudljivo kličemo v spomin nauk Cerkve, ki je temelj tako za krščansko življenje kakor za strokovno teološko raziskovanje. Treba si je tudi prizadevati za to, da bi teologi delili z nami naše pastirske skrbi, tako da bi se njihova preučevanja in raziskovanja ne širila lahkomišelnost med verniki, saj je njihova vera danes bolj kakor kdajkoli poprej izpostavljena nevarnosti.«

Drugi vidik se tiče posebej kateheze. Ta mora vsebovati vse bistvene sestavine nauka Cerkve. Vsi tisti, ki katehizirajo, morajo o tem »imeti zelo jasno predstavo. Moramo jim torej dati na voljo sredstva in pomočke, da bodo popolnoma trdni glede vsebine nauka, obenem pa da bodo ostali pazljivi na to, da ljudje ne bodo otročjih ali pa samovoljno izmišljenih predstav imeli za verske resnice.«

Končno je še opozorilo glede tiska, in sicer v negativni, a še bolj v pozitivni smeri: zaščititi je vernike o pravem času pred deli, »ki glede nauka niso zanesljiva«; še bolj pa jih seznanjati s spisi, »ki so resnično primerni za hranjenje in utrjevanje njihove vere« in za posredovanje vere drugim.

Chr. Schütz pravi med drugim: »Način, kako so v tem pismu prikazane poslednje reči, razodeva izrazit čut za izsledke filozofske in teološke refleksije najnovejše preteklosti. Govorica je trezna, zadržana in orientirana ob modelu ‚theologiae negativae‘ (J. B. Metz). Povedki se omejujejo skoraj povsem na ‚kaj‘ eshatov, ne nanašajo se na ‚kako‘ eshatov. K naglasom, ki so vredni pozornosti in jih postavlja dokument k eshatologiji, spada célostno gledanje na človekovo dovršitev, pa tudi opiranje na antropološka dejstva, ko gre za označitev nebes, pekla in vic.«³

³ Chr. Schütz, n. m., 365.

To pismo vsebuje celo vrsto takšnih prvin, ki bodo ohranile trajno vrednost za teologijo (v splošnem, posebej še za eshatologijo) in za oznanjevanje vesele novice. Zato je brez dvoma koristno, da imamo na voljo tudi celoten slovenski prevod (saj so okrožnice slovenskih škofijskih ordinariatov ob izidu tega pisma navajale le čisto kratek povzetek njegove vsebine).

Ocene in prikazi

Franc Ivanocy, Sveto pismo in klinopisni spomeniki, (iz madžarščine prevedel dr. Jožef Smej) Škofijski ordinariat, Maribor 1985, 100 str.

Knjiga je v več pogledih edinstvena. Doktorska disertacija izpred sto let je delo velikega Slovenca, šele sedaj prevedeno v slovenščino. Razloge za ta prevajalski in izdajateljski podvig dobimo v prevajalčevi spremni besedi (5—9). Od treh navedenih razlogov sta prvi in tretji brez posebne razlage utemeljena. Tu gre za to, da je avtor razprave izredno pomembna osebnost kot dušni pastir in kulturni buditelj prekmurskih Slovencev pred razpadom Avstro-Ogrske monarhije. Kot tak zasluži, da ga poznamo in smo nanj ponosni. Tretji od navedenih razlogov pravi, da znanje madžarskega jezika, v katerem je disertacija izšla pred sto leti, ni posebno razširjeno med beročimi Slovenci. Kar pa zadeva »nezmanjšano vrednost disertacije«, ki je navedena kot drugi razlog za to jubilejno slovensko izdajo, je treba zastaviti vprašanje, kako je treba to razumeti.

V glavnem delu razprave Ivanocy primerja nekatere klinopisne tekste z vzporednimi svetopisemskimi mesti. Najprej obravnava besedila, ki jih je mogoče vzporejati s prvim poglavjem Prve Mojzesove knjige, torej s tako imenovanim duhovniškim poročilom o stvarjenju sveta in človeka (41—58). Temu sledi babilonska pripoved o vesoljnem potopu, ki jo avtor primerja s 1 Mz 6—9 (58—77). Pri tem Ivanocy navaja v prevodu klinopisne tekste, ki jih je imel na voljo v tedaj dostopnem nemškem in francoskem slovstvu, v vzporednih stolpcih pa kolikor mogoče dosledno postavlja svetopisemske vrstice, ki naj bi bile »vzporedne«. K posameznim enotam pristavlja svoj komentar, v

katerem skuša podčrtati, kaj je obema vrstama tekstov skupnega, in razložiti razlike. Očitna je njegova tendenca, da bi razlike prikazal kot majhne. Hkrati pa podobnosti razlaga s prarazodetjem, ki naj bi se bilo pri mezopotamskih ljudstvih delno pokvarilo.

Nato Ivanocy še na kratko obravnava zgodovinsko obdobje vzpona in padca Davidovega oziroma Judovega in Izraelovega kraljestva tako, da primerja podatke iz Knjig kraljev v Stari zavezi z navedbami v asirskih arhivih za to obdobje (80—91). Predvsem skuša dokazati, da klinopisni viri ne nasprotujejo biblični zgodovini, temveč jo potrjujejo in dopolnjujejo. Delo se končuje brez kakega sklepne povzetka dognanj. Zelo primerno pa je, da je avtor pred glavno razpravo postavil kratka uvodna poglavja z orisom zgodovine klinopisnih najdb in dotedanje zgodovine interpretacije klinopisnih znakov (13—38). Tedaj, ko je bila disertacija objavljena, je bilo to še posebno nujno, saj je bila Ivanocyjeva disertacija prva tovrstna študija na Madžarskem.

Razpravo je torej treba presoјati v njenem časovnem okviru. Je predvsem dragocena informacija o novoodkritem orientalskem slovstvu, ki meče luč na starozavezno razodetje. Iz dela je ves čas mogoče čutiti pozitiven odnos do znanstvenih dognanj. Pisatelj še ne pozna strahu pred panbabilonizmom, ki je malo kasneje buril duhove. Babilonski in asirski zapisi na glinastih ploščicah so po Ivanocyjevem mnenju dobrodošla pomoč in celo dokaz za resničnost svetopisemskih podatkov. Pravi, da je namen njegove razprave, »da bi tako verodostojnost v Svetem pismu vsebovanih zgodovinskih dejstev dobila novo potrditev« (38). To se danes sliši precej naivno, zlasti glede na svetopisemsko »prazgodovino« (1 Mz 1—11).

Prav tako je za današnji način primerjanja bližnjevzhodnih besedil s svetopisemskimi kar obžalovanja vredno avtorjevo stališče, da »nas teologe ne zanima toliko jezikoslovni vidik, ampak vsebinska podobnost« (38). Vendar to ne more biti očitek Ivanocyjevu delu, saj je prvokrat izšlo pred sto leti. Pač pa lahko razumemo, da takrat avtor ni mogel misliti na slovstvene povezave ali odvisnosti. Namesto tega izhaja iz danes precej problematične teze o prarazodetju, ki pravi, da so se poročila o začetkih sveta in človeštva ohranila pri vseh narodih iz časov pred Abrahamom, v navdihnjeni in nezmotni obliki pa jih je zapisal samo Mojzes.

Ivanocy se je opiral na takrat dostopne prevode in komentarje. Poznanje klinopisnega gradiva pa je bilo tedaj še zelo nepopolno in prevodi nezanesljivi. Arheološke rovnice so od tedaj odkopale še na stotisoče ploščic s teksti v Mezopotamiji, Egiptu, Mali Aziji in Siriji. Da na tem področju ni mogoče napraviti zaključnega obračuna, dokazuje presenetljiva najdba državnih arhivov v Eblu v sedemdesetih letih našega stoletja. Česa takega, kakor je zbirka Ancient Near East Texts relating to the Old Testament (izd. James B. Pritchard), Ivanocy pač ni imel na voljo. Vendar mu ne gre odrekati kritičnosti. Naj navedem značilen primer. V skladu s tendenco prvih prevajalcev klinopisnih tekstov bi tudi Ivanocy rad videl čimveč svetopisemske vsebine v babilonskih epih. Vendar se odloči, da ne bo prevzel prevoda, ki namiguje, da so bogovi spravili potop nad ljudi kot kazen za greh. S primerjanjem je namreč ugotovil, da so novejši in zanesljivejši lingvisti izpustili besedo grešnik, ki se je pojavljala v prejšnjih prevodih. Tako avtor priznava, da v danih besedilih ni jasno naveden vzrok za potop, čeprav bi vseeno rad dokazal, da mora biti ta vzrok enak kakor v svetopisemskem besedilu (63). Danes vemo, da so prav razhajanja dragocena opozorila na edinstvenost starozavezne teologije. V epu o Gilgamešu je potop posledica nepremišljenega igrackanja bogov (kar je razvidno tudi iz teksta, ki ga Ivanocy navaja na strani 69), v Genezi pa gre za moralno vprašanje greha in kazni oziroma očiščenja. (Sicer je za slovenskega bralca zanimivo primerjati besedilo Utnapištimove zgodbe o vesoljnem potopu z enajste plošče epa o Gilgamešu, kakor ga imajo sedaj v poslovenjeni Ivanocyjevi disertaciji, s prevodom Mirka Avsenaka v knjigi *Ep o Gil-*

gamešu, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978, str. 67—73.)

Vrednost Ivanocyjeve knjige je danes predvsem v zgodovinskem pričevanju o pogledih in postopkih preučevanja starih bližnjevzhodnih besedil glede na Sveto pismo. Doktorska disertacija pozneje tako zaslužnega slovenskega duhovnika in kulturnega prosvetitelja nas opozarja na pot, ki je bila od tedaj prehojena. Hkrati pa nudi tudi spodbudo za današnje delo in zanimanje za Sveto pismo v teologiji in pastoraaciji.

Marijan Peklaj

Tomislav Ladan — Vjeko-Božo Jarak — Djuro Seder, *Evangelije po Luki*, Biblioteka »Slovoznak« — Plehan, 74416 Bunar/Derventa 1985, 173 strani, 16 slik, veliki format 28,5 × 21.

To je druga knjiga predvidenega načrta izdati v razkošnejši obliki popolnoma nov prevod evangelijev, jih z daljšo uvodno besedo približati današnjemu človeku in z barvnimi slikami umetniško popestriti; kot prva je izšel l. 1980 Janezov evangelij. Pisatelj in prevajalec Tomislav Ladan je prevedel evangelij iz grškega izvirnika, spremeno besedo je napisal Vjeko-Božo Jarak, profesor kristologije na frančiškanski Bogoslovni visoki šoli v Sarajevu, slike pa dodal Djuro Seder, docent na Akademiji likovnih umetnosti v Zagrebu. Kratek predgovor v knjigo je napisal Marko Karamatič, ki se trenutno pripravlja na obrambo svoje disertacije na naši fakulteti. Pobuda za takšno izdajo evangelijev je torej izšla iz vrst razgledanih ljudi, ki se močno zavedajo, da je treba sodobnemu človeku sodobno predstaviti evangelije. Že zunanja oblika in oprema knjige kažeta na umetniško naravo Lukovega evangelija. Evangelij je v besedi in sliki prikazan kot književna umetnina, zato vreden, da ga ima v knjižni zbirki vsak, ki ljubi besedno umetnost in ceni modrost starega sveta, pa naj bo veren ali ne.

Gotovo bodo slike najprej zbudile pozornost bralcev. Te dostojno odslukavajo globino in toplino Lukovega evangelija. Vse so usmerjene k njegovemu osrednjemu spo-

ročilu, k razodetju božjega človekoljubja v Kristusu, kakor je prevajalec podnaslovil evangelij. Barvne slike so pristne sodobne sakralne umetnine: nikoli osladne, vendar do kraja spoštljive in najbolj plemenito v človeku prebujajoče. Slike v umirjenih barvnih odtenkih čutno približujejo bralcu sporočilo evangelija.

Kar je slikar izrazil z barvami, je prevajalec povedal z besedami. Prevod je lepo berljiv, vendar bodo natančno oceno o njegovi jezikovni vrednosti lahko povedali hrvaški jezikoslovci. Tudi manj večš poznavalec hrvaščine lahko zasluži v njem polno spretnih jezikovnih rešitev, čeprav se ob natančnejšem branju ne morem znebiti vtisa, da je prevajalec na račun lepega jezika večkrat žrtvoval vsebino. Tako prevaja na primer zadnji stavek Izaijevega citata v Lk 3,6: in vsaka *pot* bo videla božje zveličanje (i vidjet će svaka *put* spasenje Božje), čeprav je v izvorniku za *pot* beseda »sarks« — meso, kar je pravzaprav sinekdoha in pomeni *človek* (pri Izaiju: »kol basar« — vse meso, torej *vsak človek* ali, kakor mnogi prevajajo, *vse človeštvo*), zato bi se prevod moral glasiti: in *vsak človek* bo videl božje zveličanje. V Lukovem evangeliju je Jezus najbolj človek. Izmed vseh novozaveznih pisateljev Luka najbolj natančno opisuje Jezusovo učlovečenje in v njegovem evangeliju se Jezus najbolj zavzema za človekovo telesno in duhovno revščino, zato podnaslov evangelija v »Jezusu Kristusu se je razodelo božje človekoljubje« povsem izčrpno izraža njegovo vsebino. V Lukovem evangeliju gre najprej in predvsem za človeka. Človek, tudi najbolj odrinjen in zaničevan, je prvi predmet Jezusove ljubezni. Jezus je Odrešenik vesoljnega človeštva. V njem bo vsak človek videl, to se pravi: uresničil svojo rešitev. Ob tako močnem naglašanju Jezusovega zavzemanja za človeka res nima smisla odstopati od izvornika in na račun jezikovnega blaglasja ali večje razumljivosti spreminjati njegovo temeljno sporočilo.

Končno pa prevajalec z vsem svojim izraznim bogastvom ne izčrpa dovolj Lukove jezikovne globine. Medtem ko uporablja Luka za učitelja dve različni besedi *didascalos* in *epistata* in je med njima precejšnja pomenska razlika, prevaja Ladan obe enako, obe dosledno samo z *učitelj*, s tem pa ni samo okrnjena pestrost Lukovega izrazja,

temveč je prevod tudi pomensko osiromašen.

Prevod odpira torej staro vprašanje: čemu dati prednost pri prevajanju: jeziku ali vsebini. Če se je Ladan zaradi svoje pisateljske nadarjenosti bolj približal prvemu, s tem ni rečeno, da njegov prevod ni dober; nasprotno, njegov prevod je znova potrdil, da dokončnega prevoda, ki bi bil povsem enak izvorniku, preprosto ni in da je vsak prevod samo svojevrsten poskus, kako narediti domala »neprevedljive« evangelije razumljive današnjemu človeku. Z vsakim prevodom nas Bog znova nagovarja, in če je prevod lep, lahko berljiv in razumljiv, gotovo dostojno podaja božjo govorico, ker je ta tudi najlepša govorica. V tej smeri je treba iskati tudi pravo vrednost Ladanovega prevoda Lukovega evangelija.

Posebno pozornost pritegne spremna beseda Vejka-Boža Jaraka. Ta je zelo obsežna (11—78). Že izbor uporabljene literature (76—78) spričuje, da se je pisec poglobil v Lukov evangelij. Uporabil je samo tujo, povečini nemško literaturo o Luku. Čudim se, da ne navaja niti enega domačega avtorja, čeprav je izšlo v zadnjih letih v hrvaščini precej stvari, ki jih ne bi smel popolnoma obiti, čeprav se z njimi ne strinja.

Jarakovo razpravljanje sloni na deduktivni metodi, to se pravi, da iz življenja praktičanske verske skupnosti govori o nastanku in vsebini Lukovega evangelija. To pove že naslov in celotno razpravljanje: Jezus Kristus v veri krščanske skupnosti Lukovega evangelija. Najprej spregovori o zgodovinsko-verskem okolju Lukovega evangelija (helenizem, gnosticizem, judovstvo), nato predstavi evangelij po zgradbi in vsebini (16—19), za tem pa podrobneje razpravlja o najbolj značilnih temah Lukovega evangelija: Jezus, ustanovitelj božjega kraljestva (23—25), Jezus — prerok (38—39), Božji Sin (39—40), Sin človekov (41—42), Mesija — Kristus (43), Gospod — Kyrios (44), božje človekoljubje (48—50), bogastvo — uboštvo (58—59), Jezusova molitev in molitev skupnosti (60—62); v dodatku pa o naznanilu Jezusovega deviškega rojstva (66—70) in Jezusovem srečanju z ženami (70—74), vendar dosledno tako, da izhaja iz zakoreninjenosti Lukovega evangelija iz praktičanskih skupnosti. Tako pravzaprav pojmuje današnja znanost nastanek evangelijev in je takšno pojmovanje gotovo bližje resnici, kakor

pa če mislimo, da so evangelisti, seveda tudi Luka, napisali evangelije, ki so nato postali temelj verskega življenja prvih krščanskih skupnosti. Evangeliji so prej zapis desetletja ustaljenega verskega izročila kakor knjige, ki so to izročilo šele ustvarile. V njih se dejansko kaže mišljenje in življenje prvih krščanskih skupnosti, zato je njihova vsebina tako resnična, kot je resnični obstoj teh skupnosti.

Ob razvrstitvi tém Lukovega evangelija se bralec takoj sprašuje: čemu Jarak šele v dodatku razpravlja o Jezusovem deviškem rojstvu, to se pravi o Jezusovem otroštvu, kar je vsebina prvega in drugega poglavja Lukovega evangelija? Mar hoče s tem reči, da prvi dve poglavji nista izvorni del Lukovega evangelija, temveč sta bili njemu dostavljeni pozneje? Mar hoče s tem reči, da ti dve poglavji sploh nista Lukovi, ampak koga drugega? Mar hoče s tem izraziti sum o zgodovinski resničnosti njune vsebine? Jarak ne odgovori jasno na nobeno od teh vprašanj, čeprav pravilno ugotavlja, da sta ti dve poglavji oziroma njuno sporočilo najmlajša plast Lukovega evangeljskega izročila. Čeprav sta to res, sta vendar od začetka, odkar sploh poznamo Lukov evangelij, sestavni del evangelija, zato ne moremo govoriti o nekakšnem dodatku, kakor govorimo o tekstno-kritičnem zaključku Markovega evangelija (Mr 16,9—20) ali o 21. poglavju Janezovega evangelija. To drži tem manj, ker stavi Jarak nastanek evangelija šele v začetek tretje krščanske generacije in sta zato poglavji, pa četudi bi ju napisal kdo drug, od vselej lahko sestavni del evangelija. Seveda pa je zelo tvegano trditi, če ni znanstveno popolnoma nevzdržno, da bi bil Lukov evangelij nastal tako pozno. Kako, če pa je v resnici prva knjiga enotno zamišljene opusa, katerega druga knjiga so Apostolska dela (prim. Apd 1,1). Apostolska dela pa gotovo niso nastala tako pozno, sicer res ne razumemo, zakaj se tako nerodno končujejo, da prav nič ne povedo o izidu sodnega postopka zoper Pavla, čeprav je k temu usmerjen ves drugi del Apostolskih del!

Odnosa med Lukovim evangelijem in Apostolskimi deli tudi zato ne moremo zanemariti, ker pravi Jarak, da evangelija ni napisal Luka, spremljevalec apostola Pavla na njegovih misijonskih potovanjih, kakor smo bili doslej prepričani, ampak neznan krščanski pisatelj, čeprav se evangelij še

naprej lahko imenuje Lukov (16), to se pravi, evangelij se samo imenuje po Luku, čeprav Luka ni njegov pisatelj. Jarak to trdi brez kakršnegakoli dokaza. Čeprav nimam namena zavračati nedokazane trditve, bi vendarle rad opozoril na neizpodbitno dejstvo, ki hudo spodbija takšne neutemeljene izjave, namreč, da je v Apostolskih delih 97 vrstic, od skupnih 1007, kjer pisatelj pripoveduje v prvi osebi množine; imenujemo jih »mi-pripovedi«. Ta pisatelj ni nihče drug kakor Luka, ki v prvi osebi množine pripoveduje svoja doživetja na Pavlovih misijonskih potovanjih in to, kar je doživel, ko je spremljal Pavla v Rim. Nihče ne more reči, da vsaj teh vrstic ni napisal Luka. Natančna primerjava teh vrstic z Lukovim evangelijem pa je domala statistično ugotovila (prim. Giovanni Canfora, *Identità dell'autore degli Atti con Luca*, v: *Il Messaggio della salvezza* 5, Torino 1968, 103—105), da je v evangeliju isti besedni zaklad, isti slog, ista gradnja stavkov in ista miselnost, kot v »mi-pripovedih«, kar dovolj jasno spričuje, da Luka, spremljevalec apostola Pavla, le ni mogoče kar tako izključiti od avtorstva tretjega evangelija in reči, da se je krščansko izročilo 2000 let motilo. Nekateri sodobni proučevalci Nove zaveze so tako močno prepričani, da je isti človek napisal tretji evangelij in Apostolska dela, da obravnavajo Apostolska dela takoj za tretjim evangelijem in ne šele za Janezovim evangelijem, kakor so v novozaveznem kanonu (prim. Werner G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973).

Kakor glede nastanka Lukovega evangelija in njegovega avtorstva Jarak podlega nedokazanim trditvam nekaterih sodobnih proučevalcev evangelijev; tako jim podlega tudi v pojmovanju Jezusovega otroštva, najbolj glede njegovega učlovečenja. Najboljši odgovor na vprašanje, čemu razpravlja o Jezusovem deviškem rojstvu šele v dodatku, dobimo, če pazljivo preberemo vso njegovo spremno besedo, posebno mesta, kjer govori o Jezusovem izvoru. Tu je Jarak podlegel prepričanju Rudolfa Bultmanna, ki je zanikal Jezusovo nadnaravno spočetje in učil, da je bil Jezus čisto navaden človek, spočet in rojen kakor vsi ljudje, vendar človek, katerega je Bog pri krstu, ko je poslal nadenj Svetega Duha, posinovil, to se pravi, tako tesno pridružil sebi, da se je Bog v njem v vsej odrešenjski zgodovini najbolj

neposredno približal ljudem. Jezus torej ni učlovečeni Bog, ampak navadno »človeško bitje, ki ga je Bog, po sodelovanju svojega Duha in Adamovega rodu (Lk 3,23—38) poklical, da je z njim odprl novo razdobje odrešenjske zgodovine« (47). Samo če imamo to pred očmi, vidimo, da »krščanski pisatelji nikakor niso nameravali opisovati Jezusovega telesnega rojstva in niso hoteli nič povedati, kako se je to zgodilo, ampak so s svojim pripovedovanjem izrazili samo versko resnico o Jezusovi tesni povezanosti z Bogom. Kolikor je bil Jezus sploh človek, toliko je tudi povsem pripadal Bogu« (40).

Jarak ne pravi, da Jezus ni bil Božji Sin, vendar razume Jezusovo božje sinovstvo v smislu posinovljenja, kar se je zgodilo pri krstu: »Samo po sebi je umevno, kako se pojmovanje božjega sinovstva v Jezusu ne more spraviti v sklad z rojstvom po Duhu ali z deviškim rojstvom. Če bi bil Jezus po rojstvu Božji Sin, posinovljenje pri krstu ne bi bilo potrebno« (40).

Seveda ni tukaj mesto, da bi zavračal takšne trditve, ker zahtevajo daljšo, zlasti pa z dokazi podprto razpravo, kar pa ni namen recenzije, temveč moram samo poudariti, da takšno govorjenje ni le v nasprotju s krščanskim verovanjem, temveč tudi Lukovim evangelijem. Čeprav Jarak nikoli izrečno ne zavrača resnice o učlovečenju, ampak dosledno govori samo o tesni notranji pridružitvi Nazareškega Jezusa Bogu, je vsakomur jasno, da s tem zanika učlovečenje, kajti samo notranja pridružitve Bogu, čeprav do zadnje možnosti možna pridružitve, ni isto kakor biti Bog. S takšnim govorjenjem Jarak izvotli vsebino prvega in drugega poglavja Lukovega evangelija, če pa izvotlimo vsebino teh dveh poglavij, izvotlimo ves evangelij, ker nista prvi dve poglavji noben dodatek evangeliju, temveč njegov sestavni del, pa čeprav sta bili v obliki, kakor ju poznamo danes, napisani v luči povelikonočne vere, ki je gledala na Jezusa drugače kakor ljudje, ki so se srečavali z njim, ko je še živel na zemlji. Če so povelikonočni kristjani poglobili vedenje o Jezusu, ga zato niso popačili. Mar jih Sveti Duh ni » uvedel v vsoto resnico« (Jn 16,13)?

Ko Jarak razpravlja o čudežih (26—27), pravilno naglaša, da evangeljske pripovedi niso protokoli, iz katerih bi bilo mogoče natančno rekonstruirati evangeljski dogodek, temveč so samo pričevanja o določenih

verskih resnicah. Tako tudi poročila o Jezusovem nadnaravnem spočetju in deviškem rojstvu ne povedo nič drugega kot to, da je Jezus od začetka najbolj notranje pridružen Bogu, nekako tako, kakor da je Bog že od začetka »računal z njim« ali, kakor so Judje navadno rekli: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal« (Jer 1,5; prim. še Gal 1,15) in v tem pomenu »Božji Sin«. Vse je pravzaprav samo »okrasek« te resnice in samo po sebi ne pomeni nič.

Res je, da evangelisti niso zgodovinarji v našem pomenu besede, tudi Luka ne, čeprav velja za prvega krščanskega zgodovinarja, vendar zato ne moremo reči, da se od tega, kar so zapisali, ni nič zgodilo ali da sploh ni pomembno, kaj se je zgodilo, temveč je pomembna samo resnica, ki jo poročila vsebuje. Poročila res niso celovita, toda zato tisto, kar sporočajo, še ni izmišljotina. Če evangeljskih dogodkov ne moremo določiti v vseh razsežnostih: krajevni, časovni... to še ne pomeni, da evangeljske pripovedi niso resnične. Evangelisti res niso pisali zgodovine zaradi zgodovine, zato iz njihovih poročil ni mogoče do kraja natančno rekonstruirati evangeljskih dogodkov, vendar s tem ni rečeno, da ni res tisto, kar so zapisali. To še posebno velja za Luka, ki venomer uporablja besedo »diegesis« — dogodek, torej nekaj, kar se je zgodilo; in ker se je res zgodilo, je to mogoče opisati. Bi mu mogli očitati, da je uporabljal izraze, katerih pomena se ni zavedal?

Komu naj koristi takšno govorjenje? Sodobnemu človeku, ki težko sprejema verske resnice, da bi ga tako pridobil za Kristusa? Gotovo je pohvale vredno prizadevanje, da sodobnemu človeku govorimo sodobno, vendar zato o razodetih resnicah ne smemo govoriti nejasno ali tako, da jih dejansko zanikamo. Mar je mogoče pridobivati za Kristusa z okrnjevanjem Kristusa? Kdor ni pripravljen sprejeti vsega Kristusa, ga tudi v posameznostih ne bo in tudi ne bo uklanjal svoje volje njegovi besedi, posebno takrat ne, kadar mu Kristusova beseda ne bo všeč. Kdor torej okrne resnice prvih dveh poglavij, dejansko okrne evangelij. Kdor ni pripravljen sprejeti vsega Kristusa, se bo kmalu začel spraševati: kaj je njegovo in kaj ne, kaj je pristno in kaj mu samo pridevajo, kaj je njegov nauk in kaj teološka interpretacija njegovih poslušalcev? Dogajalo se mu bo, kar se

pravzaprav dogaja Jaraku v tej spremni besedi, da se večkrat izraža tako, kakor da evangeljske besede niso Kristusove, temveč Lukove, in ker po njegovem Luka ni spremeljavalec in sodelavec apostola Pavla, temveč nepoznan kristjan iz druge ali tretje krščanske generacije, so to torej besede anonimnega kristjana prvih krščanskih generacij. Kako naj drugače razumemo njegovo govorjenje, ko pravi: »Sedaj se Luka obrača k svoji skupnosti: „Blagor vam, ki ste sedaj...“ (11), ali: »Prav s temi prilikami se je Luka predstavil kot vernik-kozmpolit« (19), ali: »Luka mu stavi v usta protestno izjavo: Ne spodobi se, da bi prerok umrl zunaj Jeruzalema« (31)...; povedano je torej tako, kakor bi bil Luka avtor teh besedi, medtem ko je Luka dejansko samo zbiral Jezusove besede oziroma zbrane v praksiškem izročilu verno zapisoval (prim. Lk 1,1—3).

Sicer pa se slabo poznanje biblične problematike pozna tudi drugod. Med drugim najbolj izstopa njegovo razpravljanje o položaju žene v Jezusovem času in v Stari zavezi sploh (70—72). Popolnoma krivična je trditev, da je »v človeški zgodovini malo religij, ki so žene tako potiskale v stran, kakor je to delala izraelska religija« (71). O tem res ni vredno zgubljeni besed, vendar je le treba pripomniti, da je povsem zgrešeno z našimi merili presojati čas dva ali tri tisoč let pred nami! Dalje pravi, da je mož lahko ženo odslovil iz kateregakoli razloga, medtem ko žena ni imela te pravice (71). Čemu pa potem apostol Pavel pravi: »Naj se žena ne loči od moža; če pa se že loči, naj ostane neomožena ali naj se z možem spravi« (1 Kor 7,10), če je bila žena v tistem času brez vseh pravic? In: ali ne govori prav apostol Pavel o najgloblji notranji osvoboditvi žene in zenačenju z možem, ko naroča: »Prav tako naj tudi žena možu stori dolžnost« (1 Kor 7,3), kar pomeni, da ni imel samo mož pravice do spolnih dejanj, ampak *enako* (gr. *homoios*) tudi žena, in če je bila žena v najbolj intimnih stvareh zenačena z možem, mar ni bila s tem res v svojem dostojanstvu zenačena z njim? Res je, da je bila za prešuštvo ženi določena smrtna kazen kamenjanja ali zadavljenja (71), vendar je bila v Jezusovem času takšna kazen zelo redka in omiljena, povrh pa je postava jasno razlikovala med prešuštvom poročene in neporočene žene. In da je Pilatova žena so-

čustvovala z Jezusom in se skušala zanj zavzeti (73), je posledica skrajno površnega branja Matejevega poročila (27,19), ko evangelist razločno pravi, da je žena trepetala za Pilatovo, ne za Jezusovo usodo!

Najbolj naiven pa je sklep razpravljanja o položaju žena v Jezusovem času in v Stari zavezi sploh. Krivica današnjega časa, tudi Cerkev, do žene je domala v tem, da ženska ni moški. Gotovo, da niti družba (pomislimo na nočno delo žensk) niti Cerkev (njena vloga pri oznanjevanju) za dvig njenega dostojanstva še nista storili vsega, vendar enakopravnost ženske z moškim po božji zamisli ni v tem, da bi ženska postala moški, temveč da bi bila v uresničevanju svoje ženskosti docela neovirana. Ženska bo najbolj osvobodjena takrat, ko bo do najvišje možne mere dosegala cilj svoje ženskosti, ne pa da bi postala čimbolj moški!

Kakor je Seder v sodobni sliki prikazal vsebino evangelija in kakor je Ladan pretil evangelij v sodobno govorico, tako je Jarak sodobno spregovoril o nekaterih temeljnih temah Lukovega evangelija. Njegov način pripovedovanja in teme, ki jih razčlenjuje, utegnejo zares pritegniti pozornost sodobnega človeka; škoda je le, da pri razlaganju temeljnih resnic Lukovega evangelija ni ostal zvest njegovemu izvirnemu sporočilu. Sicer pa Lukov evangelij ni tako preprost, kakor smo doslej mislili. Pogled vanj se pravzaprav šele začinja. Angleški razlagalec C. K. Barrett pravi, da se pravkar začinja nekakšna revolucija v proučevanju Lukovega evangelija (prim. C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, London 1961). Koliko novih spoznanj o dejanskem poteku sodnega postopka proti Jezusu pred judovskimi oblastniki je prineslo to proučevanje, v kratkem razgrinja sodobni judovski učenjak David Flusser v knjigi *Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu* (*Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, Stuttgart 1982). Tako nas utegne to proučevanje še v marsičem presenetiti, in če nas je Jarakovo razpravljanje o tem osvestilo, mu moramo biti tudi za to na neki način hvaležni.

Francè Rozman

Leonardo Boff, *Eglise: charisme et pouvoir* (iz brazilščine prevedla D. Voita in J. Lessa), Lieu Commun, Paris 1985, 288 str.

Ta knjiga je dejansko zbornik trinajstih člankov, ki so bili napisani v brazilščini in namenjeni brazilskim bralcem. Priložnostna narava tega dela, se vidi v ponavljanju nekaterih misli in tudi v njihovi nedorečenosti in nedomišljenosti. Avtorjeva misel je podobna morju, ki vztrajno prihaja in se umika vedno enako in hkrati presenetljivo različno. Prva značilnost te misli je njena zakoreninjenost v življenju brazilske Cerkve. Ta zakoreninjenost narekuje prednostno opredelitev za revne, ki je druga značilnost Boffove misli. Ti dve značilnosti se zrcalita v naslovu, ki bi ga lahko oblikovali tudi v obliki vprašanja: Ali so v cerkvi karizme, darovi Svetega Duha, podvrženi oblasti ali pa je tudi oblast karizma, ki je podvržena koristi cele Cerkve? Boff se je odločil za drugo možnost: »Pojmovanje Cerkve kot zakrament Svetega Duha vsebuje tudi dajanje prednosti vstajenju, ustvarjalnim in z zgodovino skladnim elementom pred institucionalnimi okviri, če hočemo razumeti naravo in poslanstvo Cerkve (267). Ker gre za variacije na isto temo, bomo v tej predstavitvi združili posamezna poglavja okoli najmočnejših poudarkov, ne da bi pri tem prizadeli njihovo dejansko razvrstitev. Na koncu bomo predstavili Opombo Kongregacije za verski nauk, ki opozarja na pomanjkljivosti v tej knjigi.

1. Različni modeli Cerkve in teologije ter z njimi povezane pastorage

V Cerkvi v Latinski Ameriki je več različnih pastorage in vsaka od njih predpostavlja določen model Cerkve. Iz preteklosti so se ohranili trije modeli in z njimi povezane prakse:

— Cerkve — Božja država je vase obrnjena in se omejuje le na sakralno področje. To je klerikalno pojmovanje Cerkve, »kolkor se ne bi moglo brez posvečenega klera nič odločilnega zgoditi v občestvu« (9).

— Cerkve — Gospa in Mati se enači s hierarhijo. Ta, na široko organizira pomoč revnim, hkrati pa je tesno povezana z vladajočimi sloji.

— Cerkve — znamenje odrešenja je odprta svetu in zahteva reforme znotraj ustaljenih sistemov.

Poleg teh modelov pa se danes uveljavlja še Cerkve revnih, ki se poraja v temeljnih krščanskih občestvih. Ta občestva so »nov in izviren način v življenju krščanske vere« (19). Cerkve se opira neposredno na reveže in več ne potrebuje vladajočih slojev ali države. »Zato ni več Cerkve za revne, ampak Cerkve revnih in z njimi.« (20) S tega položaja določa svoj odnos do drugih družbenih slojev. »Nosilci Kraljestva so ljudje, ustanove, dejavnosti, ki jih usmerjajo etični ideali, kakršne je predlagal zgodovinski Jezus.« (20)

Kakšen je odnos med Cerkvijo in teologijo iz tega zornega kota? Odločilno vprašanje je: »Katera teologija je koristna in potrebna za Cerkve in družbo hic et nunc? ... Določena Cerkve se sme imeti za odraslo le tedaj, kadar spremlja njeno dejavnost resna misel in razpolaga s strokovnjaki, ki so sposobni izdelati teoretičen okvir vere, ki bo zmogel odgovoriti na izzive družbeno-zgodovinskih stvarnosti.« (27) Boff našteva šest teoloških usmeritev (razlaganje, kakšen je zaklad vere; uvajanje v krščansko izkustvo; razmišljanje o skrivnosti odrešenja; transcendentna antropologija; razumevanje znamenj časa; teologija sužnosti in osvoboditve), kaže njihovo vsebino, nasprotnike in pastoralne posledice ter končno opozarja na njihove prednosti in napake. O teologiji osvoboditve pravi na primer: »Zaradi močnega poudarjanja strukturne narave družbenega greha in potrebe po milosti, ki bi bila prav tako družbena in strukturna, je mogoče, da zanemarimo osebno spreobrnjenje in iskanje popolnosti, čeprav sta del krščanskega življenja.« (38) Ker se je treba v življenju odločati, sicer ga onemogočimo, se je treba odločiti za eno teologijo, ne da bi si zatisnili ušesa pred drugimi.

2. Cerkve in človekove pravice

V tretjem poglavju je govor o boju Cerkve v Latinski Ameriki za pravičnost in človeške pravice ter o teološki upravičenosti tega boja. Naslednje poglavje govori o kršenju pravic v Cerkvi, v petem poglavju pa je zastavljeno vprašanje, če se lahko spreobrnejo institucije, ki povzročajo krivice.

— V Latinski Ameriki vlada neizmerna beda in se še veča. Cerkve se je angažirala in hoče spremeniti nevzdržne razmere. Avtor teološko utemeljuje njeno dejavnost na podlagi Cerkvenih dokumentov in učenja zad-

njih papežev. Pavel VI. je na primer svaril pred dvojno redukcijo: religiozno in politično. Ena zapre Cerkev v zakristijo, druga pa v okviru določenega političnega projekta. Boj za pravičnost je tudi nujno političen, kot uči na primer Octogesima adveniensi. Puebla razlikuje med politikom v širšem pomenu in določeno politikom. Prva »mora določiti temeljne vrednote za vso skupnost — sloga znotraj, varnost navzven — tako da spravi enakost in svobodo, javno avtoriteto in upravičeno samostojnost ter osebno in skupinsko sodelovanje... Določa tudi sredstva in etiko, ki uravnavajo družbene odnose. V tem širšem pomenu se politika tiče Cerkve...« (51) zato Puebla obsoja apolitizem. »Zgodi se, da celo kristjani, duhovniki in redovniki delajo iz Cerkve orodje tistih (ki skrčijo vero na zasebnost), ko oznanjajo evangelij, ki ni povezan z gospodarstvom, družbo, kulturo, politikom. V praksi je takšno pohabljenje nekakšno — čeprav nezavedno — strinjanje z ustaljenim redom.« (52) Politika v ožjem pomenu besede pa je »dejavnost, ki hoče upravljati ali spremeniti družbo z osvojitvijo in uresničevanjem državne oblasti.« (53) To pa je področje laikov, ki pa seveda morajo delovati v okviru evangeljskega duha. Res je sicer, da ne moremo iz evangelija izpeljati nobenega družbenega modela ali stranke, vemo pa, da nista vsak model in vsaka stranka spravljiva z njim. Ker je Cerkev v Latinski Ameriki odločno stopila na stran revnih in hoče z njimi spremeniti družbo, ne bodo laiki podpirali strank in programov, ki brezkompromisno zavračajo to odločitev. V Puebli so škofje še zapisali: »Ljubezen do Boga mora danes za nas postati delo pravičnosti do zatiranih, osvoboditveni napor v prid tem, ki so osvoboditve najbolj potrebni.« (58)

— »Boj za človeka se je izenačil z bojem za Boga.« (62), vendar pa tudi v Cerkvi kot v svetu ni vedno najbolj uspešen. Kaj ga slabi v Cerkvi in ali je mogoče kaj spremeniti, se sprašuje avtor v četrtem in petem poglavju. Najprej odločno poudarja, da je ta problem v Cerkvi drugotnega pomena in še zdaleč nima enakih razsežnosti kot v svetu. Tudi bi ne bilo prav, če bi posvečali preveliko pozornost tem vprašanjem v Cerkvi, ker bi jo oslabili in odvrnili pozornost od dejanskih in trajnih kršilcev človekovih pravic. Boff obravnava ta problem le zato, da bi mogla Cerkev še uspešneje stati na

strani vseh zatiranih, da je ne bi doletel očiitek, češ da vidi iver v očesu svojega brata, bruna v svojem pa ne. »Cerkev je pred novo družbo in novimi možnostmi. Kdor ne pozna svojih napak v preteklosti, je rekel Hegel, je obsojen, da jih bo ponavljal.« To je namen teh razmišljanj, ki se lahko zdijo pretirano negativna. Ko smo obrnjeni k sedanjosti in prihodnosti, zmanjkuje časa za opevanje zmag v preteklosti. Poleg tega pa jih je institucija že dovolj prehalila zaradi apologetskih namenov.« (108)

Pravice kršijo v okviru institucij: osredotočenje oblasti in odločanja, zakonodaja o redukciji klerikov, položaj žensk; na področju obveščanja in oblikovanja mnenja; v odnosih do (drugače) mislečih v nauku in disciplini. Razlogi za to kršenje niso subjektivne narave, ampak strukturne. Zgodovinsko sociološka obravnava tega problema razodeva, da vlada Cerkev avtoritarno in so se sedanje strukture izoblikovale v stiku z rimsko oblastjo in fevdalno ureditvijo. Ta slog vladanja, ki je bil svojčas nedvomno upravičen, je »eden osnovnih virov spora z našo sodobno zavestjo o človekovih pravicah«. (74) Zato lahko rečemo, da »Cerkev manj brani božjo avtoriteto kot zgodovinsko obliko, v katero se je ta avtoriteta oblekla« (75). Analitično gledano, pa to avtoriteto »pogledajo kot osnovno, če že ne edino nosilko božjega razodetja v svetu« (76). Dokler bo prevladovalo to dogmatsko in doktrinarno pojmovanje »razodetja in odrešenja, ki ju prinaša Jezus Kristus, se je treba neizogibno nadejati, da bodo v Cerkvi zatirali svobodo različnega mišljenja« (78).

Omenjena pristopa ne zadostujeta za celovito razumevanje razmer v Cerkvi, še manj pa za njihovo spremembo. To, kar omogoča razkorak med človekovimi pravicami in njihovim uresničevanjem, je dejanska praksa. Cerkev je namreč razdeljena na kler in na laike. »Skupina, ki ima sredstva simbolne proizvodnje, izdeluje teologijo, ki se sklada z njenimi pogledi. Ta teologija opravičuje, utrjuje in podružablja njeno oblast, ko pripisuje Bogu potek opravljanja oblasti v zgodovini.« (78) Organizacija Cerkve je torej takšna, da laik ne bo mogel nikoli uresničiti pravic, ki mu jih sicer hierarhija teoretično priznava.

Boff ne razpravlja o upravičenosti oblasti v Cerkvi: »ta obstaja in jo hoče Bog; sprašujemo se le o zgodovinski obliki njene ure-

ditve in o teologiji, ki izhaja iz nje, da bi ideološko opravičila neuravnovešene odnose na področju oblasti med člani te iste Cerkve» (79). Cerkev se bo spravila s človeškimi pravicami v svoji sredi, če bo spremenila ne le zavest, ampak tudi strukture, ki določajo dejanske odnose med kristjani. Nova praksa in drugačni odnosi, ki se bolj skladajo s človekovimi pravicami, veliko prispevajo k bolj evangeljskemu pojmovanju oblasti, ki postavlja diakonijo nad vse.

Institucija je življenjska nuja in brez nje ne more obstati nobena skupnost, tudi Cerkev ne. Vendar pa ni sama sebi namen, ampak je v službi občestva vere. »Zato je vedno ‚drugotna‘ danost, ki mora spremljati zgodovinske spremembe v občestvu, se soočati s prelomnicami in najti ustrezne institucionalne odgovore. Ta zgodovinski proces zvestobe ter služenja občestvu in v njem navzočem Gospodu imenujemo stalno spreobračanje.« (91) V zgodovini Cerkve imamo dva tipa oblasti: prvi do Konstantina, drugi po njem. Ta, drugi tip ni uspel v srečanju s svetno oblastjo. Cerkev se je namreč znašla »pred grozotno dilemo: vladati ali pa se podvreči« (98). Iz te dileme je nastal tisočleten boj za oblast, ki je bistveno zaznamoval Zahodno Cerkev in njene strukture. V Cerkvi je prišlo do absolutne papeževe oblasti, v odnosu do sveta pa je bila Cerkev vse bolj odklonilna.

Avtor na kratko predstavlja ta dvojni proces. Glede papeštva bomo omenili za ponazoritev neverjetne, toda resnične misli, ki razodevajo kult osebnosti. Za Nedelleca je bil Kristus prvi papež, za Katarino Siensko pa je bil papež ‚sladki Jezus na zemlji‘. »Salezijanec Bertetto je 1955. zapisal (...): ‚Dejansko, papež je Bog na zemlji... Jezus je postavil papeža nad preroke... nad predhodnika... nad angele... Jezus je postavil papeža na isto raven kot Boga.‘« (97) V odnosu do sveta pa je postala Cerkev od 16. naprej Cerkev ‚proti‘: »proti reformaciji (1521), proti revoluciji (1789), proti vrednotam, ki so danes svete, kot npr. svoboda vesti, ki jo je še 1846 Gregor XVI. obsodil kot *deliramentum*, svoboda mišljenja, ki jo je isti papež izobčeval kot napako, ki je pogubna kot kuga, proti demokraciji, itd.« (102)

Kadar pa je prišel zmagovalec do oblasti, se je Cerkev vedno povezala z njim, čeprav ga je še včeraj preganjala kot absolutno zlo.

V takšnih odnosih z oblastjo vidi Boff bistveno razliko med prvo Cerkvijo in njeno naslednico: prva je preroška, druga oportunistična. Seveda priznava tudi ta svoje zmohte, vendar le v preteklosti in na subjektivnem področju. V tem duhu razlaga tudi klasično pravilo, da se mora Cerkev vedno prenavljati.

Vendar v tem okviru več ne zadostujejo reforme. Cerkev se mora na novo preustvariti še zlasti v svojem pojmovanju in izvrševanju oblasti. »To, za kar gre Kristus in božjemu ljudstvu, je preveč pomembno, da bi lahko ostalo le v rokah hierarhije. ‚Institucija ni nekaj slabega. Lahko ji v veliki meri pripišemo to, kar je Pavel rekel za postavbo: je potrebna, vendar pa čisto sama ne zadostuje za dobro; lahko postane celo priložnost za greh in zapelje tistega, ki bi v njej iskal le zatočišče.‘« (109) Da bi se Cerkev preustvarjala, se mora ponovno prežemati z evangeljskim pojmovanjem in izvrševanjem oblasti. Centralistične in absolutistične zakonitosti povzročajo patološka družbena stanja: »kot npr. odsotnost ustvarjalnosti, dialoga, kritičnosti; množenje zahtev po poslušnosti, pokorščini, odpovedi, ponižnosti; spodbujanje, da bi si naložili Kristusov križ, bili disciplinirani in izpolnjevali red — vrednote, ki imajo evangeljsko vsebino, vendar se tako drže teh vrednot, da te vedno opravičujejo ustaljene oblasti in jih hlapčevsko podpirajo« (102).

Kljub tako negativni predstavitvi pojmovanja in uresničevanja oblasti pa je avtor poln upanja. Danes smo že namreč priče preroda še zlasti tam, kjer stara Cerkev umira. Ta gleda sicer z nezaupanjem na novo Cerkev, ki se poraja med revnimi in ljudmi na robu družbe; je kot stara, nerodovitna Sara, ki se je nasmehnila, ko je slišala, da bo spočela. »Smej se, Sara, kajti bila si jalova, nerodovitna in sedaj si rodovitna, bila si stara in sedaj si pomlajena...« (119)

3. Evangelij in njegove podobe

Šesto in sedmo poglavje obravnavata uresničevanje evangelija v času in prostoru. To udejnanje je katolištvo, ki ima nujno zgodovinske, politične, socialne, kulturne in religiozne razsežnosti.

Razmišljanje o katolištvu se pojavi razmeroma pozno, in sicer v sporu z refor-

macijo, ki je očitala Cerkvi, da se je oddaljila od prvotne Cerkve in izneverila evangeliju. Avtor predstavlja razvoj protestantskih in katoliških stališč in končuje z mislijo, da je problem katolištva eklezialne narave. Krščanstvo ima namreč vedno neko določeno podobo: »Cerkev ali katolištvo je prevod evangelija za konkretno življenje vernikov tako, kot so to bili že štirje evangeliji in apostolsko pridiganje« (137). Kakšen je torej odnos med evangelijem in Cerkvijo? »Evangelij, če ga dobro razumemo, ni sinonim za Cerkev, toda po drugi strani ga ne moremo razumeti brez nje.« (137)

Katolištvo »je sredništvo krščanstva« (138). To sredništvo je po eni strani udejanjeni evangelij, po drugi pa ni evangelij. »Evangelij ni besedilo štirih evangelijev in ni na isti ravni. Evangelij je tako rekoč ustanovljajoča moč in strukturajoča sila katolištva, neke vrste življenje, ki ustvarja strukture, povezave, okostja, prek katerih se javlja, živi od tega življenja, vendar ju ni mogoče poistiti. V moči te zavesti ima katolištvo odprt in samopreraščajoč način bivanja, ki zmore zbuditi druge možne mediacije evangelija.« (138) Takó sta med Cerkvijo in evangelijem istost in različnost. Poudarek na eni ali drugi razsežnosti določa dva različna stila krščanskega življenja. Razlike med rimskim katolištvom in protestantizmom so predvsem na tej ravni.

Res je sicer, da pripisujemo prvotnemu katolištvu »suvereno avtoriteto nad drugimi oblikami inkarnacije krščanskega sporočila«, vendar pa ne smemo prezreti, da ima isti epistemološki status kot kasnejše oblike krščanstva. Zato ga je treba obravnavati odprto in ustvarjalno, da ne bi slepo ponavljanje in ozka dogmatičnost preprečila ponovno inkarnacijo za naš čas.

Odnos med katolištvom in evangelijem dobro izraža kategorija zakrament ali misterij, ki združuje istost in različnost. Protestanti poudarjajo bolj različnost, katoličani pa istost. Zato je krščanstvo zlahka prevzelo poganške šege in navade, obenem pa se je skrčilo na »preprost nauk odrešenja: bolj pomembno je postalo, da poznamo resnice, ki nam morejo prinesiti odrešenje, kot pa da bi jih uresničevali v praksi, ki se trudi, da bi se ravnala po Jezusu Kristusu« (153). Skratka, poudarjanje samo istosti med evangelijem in Cerkvijo poraja mnoga patološka stanja. »Fetišizacija sredništva v katolištvu je odgo-

vorna za njegovo zgodovinsko okostenelost in počasnost pri spoznavanju znamenj časov, za prevajanje in inkarnacijo Jezusovega osvobajajočega oznanila... Vendar še enkrat podčrtajmo, da ti patološki pojavi predpostavljajo resničen princip in ne morejo izničiti pozitivne moči katoliške identitete.« (155)

Sodobno katolištvo je vse premalo povezano z veliko, ustvarjalno tradicijo in zaprtó v majhne, mlajše 'tradicije'. Sinkretizem je v bistvu 'zakon inkarnacije' vere, sicer je ni v družbi in zgodovini. Katolištvo, ki je eno zaradi vere, je raznotero zaradi njenih izrazov. Vera in religija sta torej neločljivo povezani. »Skratka, reči smemo, da je vse, kar pomaga teologalni svobodi, ljubezni, veri in upanju, sinkretizem, ki se ujema z resnico in inkarnira v zgodovini osvobajajoče božje sporočilo.« (185)

4. Obris novega modela krščanstva

Od osmega do trinajstega poglavja sledimo razmišljanjem, osredotočenim na nov model Cerkve, ki se poraja v temeljnih krščanskih občestvih.

Kot je bilo že večkrat rečeno, je dosedanji model Cerkve tesno povezan z vladajočimi sloji in seveda temu primerno urejen. Vendar pa Cerkev ne določa le njena povezanost z družbo, ampak tudi krščansko izkustvo in razodetje. »Cerkveno religiozno področje vsebuje očitno protislovje: po eni strani se zgodovina uresničuje v okviru nesimetričnega načina simbolne proizvodnje in je akolit kapitalistične družbe; po drugi strani pa ga vabi sklop njegovih utemeljujočih idealov k enakostni proizvodnji, ki se opira na sodelovanje in bratstvo.« (200—201) Cerkev, ki je povezana z močnimi, ne more uresničevati krščanskih idealov in je vzrok pohujšanja. »Vse močno vabi in spodbuja k notranji rekonstrukciji Cerkve« (203), da bi lahko danes opravljala svoje poslanstvo. Okoliščine v Latinski Ameriki narekujejo, da se združi z revnimi, postane revna in uredi novemu položaju primerne strukture. Jasno mora biti, da ne gre za nasprotje med verniki in hierarhijo, ampak za dva različna tipa Cerkve: Cerkev v službi vladajočih in bogatih ali pa Cerkev revnih. Ta drugi model se že uresničuje v temeljnih cerkvenih občestvih, ki tako pričajo, da »vera ne odtuja in ne odvrača od sveta; ne ustvarja skupnosti, ki bi se lo-

čila od drugih, pač pa je kvas nikoli premaganega upanja in ljubezni, ki stavita na moč slabotnih in na nezmotljivost pravice in bratstva.« (217)

Temeljna Cerkevna občestva so sad želje po bolj neposrednih in bratskih odnosih kakor tudi posledica pomanjkanja duhovnikov in volje vernih, da ostanejo verni. Temeljna jim pravijo zato, ker jih sestavljajo preprosti ljudje, ki so temelj družbe in Cerkev. Ta občestva torej dopolnjujejo delo velike Cerkev in so »nov način bivanja Cerkev in uresničevanja skrivnosti odrešenja, ki živi v občestvu« (225). Ta Cerkev je živ organizem, v katerem ima vsak določeno delo in odgovornosti. Poleg političnega in družbenega angažiranja pa je vera tudi obhajanje, praznovanje. To se izraža predvsem v obliki ljudskih pobožnosti in romanj. »Ljudstvo, ki zna obhajati, je ljudstvo, ki bo lahko odrešeno; v njem ni vse zatrto; to je ljudstvo, ki gre osvoboditvi naproti.« (229)

Ta občestva so udejanjena vera. Vendar pa ni dovolj, da se občestvo omeji le na občestveno razsežnost vere in vzpostavlja vzporedne strukture, kot npr. šole, bolnice, pomoč, itd. Čeprav je to zelo potrebno, ne sme ostati pri tem. Potrebna je mistika vere, ki se ne zadovoljuje z osvoboditvijo znotraj sistema. Človek lahko sprejme zapor, v njem živi in se celo razvija, vendar ne sme pozabiti, da je zapornik. »Ni dovolj, da se razvija v svojem zaporu: iz njega je treba priti po dolgotrajnem procesu, ki bo zapor razbil. (...) Krščanska vera prebuja k ljubezni, k družbeni pravičnosti, k resničnemu pomenu celostne osvoboditve v Jezusu Kristusu, ki ne zahteva le osebne spremembe, ampak tudi strukturne.« (238) Občestvo je poslano v svet, da ga spremeni in prekvasi, zato ne sme dovoliti, da bi ga uspavalo ugodno ozračje v lastni sredi.

Ljudstvo mora »nenehno poglobljati vero, upanje, zaupanje, potrpljenje« (240) tudi zato, da mu ne bi upadlo srce pred vse-mogočnim sistemom in bi se v upu zateklo k nasilju in terorizmu. »Razlagati je treba, da je osvoboditev sad dolgotrajnega potovanja z določenimi etapami, ki jih ni mogoče preskočiti; da se je treba angažirati v osvoboditveni praksi že v občestvu, ki ne sme zatirati in mora biti simbol svobodne besede in dejavnosti ter sodelovanja vseh pri odločanju.« (240) Nedvomno bo nova dejavnost

sprožila tudi preganjanje in blatenje. V tem primeru je treba odgovoriti »z globoko mistiko vere in posnemanja Jezusa Kristusa in apostolov.« (240)

Zaradi dejanske enakosti in soodgovornosti vseh v občestvu dobi nove razsežnosti tudi razlikovanje med učečo in poslušajočo Cerkvijo. Po svoji naravi celotna Cerkev najprej poslušaj: preden uči, poslušaj božjo besedo. Ker je vsa Cerkev poslana, da dela iz ljudi Kristusove učence, so vsi kristjani »*Ecclesia docens* teh, ki oznanjajo ljudem, kar je Bog storil za vse« (245). Poslušanje in učenje sta torej dve sestavini vere, iz kateri se poraja Cerkev. Vsak vernik »je učitelj in učenec drugega, vsi pa se držijo evangelija« (245). Vendar pa je v Cerkvi tudi uradno, pristno učiteljsvo papeža in škofov. Ta delitev je upravičena, »kadar je v službi bratske skupnosti. Gre za razlikovanje v skupnosti, ne pa za instanco, ki bi bila zunaj nje ali pa nad njo.« (248) Res pa je, da se lahko še tako dobra stvar sprevrže v slabo, kar se je tudi zgodilo z omenjenim razlikovanjem. »Nikomur ne sme biti neznan, da je Cerkev neenakostna družba; kjer je Bog določil ene za vladanje in druge za služenje. Eni so kleriki, drugi pa laiki.« (Gregor XVI.) Pij X. je bil še bolj trd: »Samo kolegij pastirjev ima pravico in avtoriteto vladati in voditi. Masa nima nobene pravice razen te, da se pusti voditi kot pokorna čreda, ki sledi svojemu pastirju.«

Staro pojmovanje Cerkev, ki se je opiralo skoraj izključno na zgodovinskega Jezusa in skrivnost učlovečenja, je treba danes razširiti in upoštevati delovanje Svetega Duha in vstalega Gospoda. »Kolikor izvira Cerkev iz Svetega Duha, ki je Kristusov Duh, ima dinamično in funkcionalno razsežnost« (253), ki prerašča statičnost in korporativnost. Sveti Duh je navdihnil apostole, da so začeli hkrati oznanjati Vstalega in graditi Cerkev. Sodobna Cerkev mora imeti isto odločnost in pogum kot apostoli, še zlasti Janez in Pavel, »princa krščanske svobode. Kristusovo sporočilo nista oznanjala v jezikovni in kulturni obleki, ki jo je rabil Kristus: (...), pač pa sta ga pogumno prevedla, da bi ga prilagodila grški miselnosti.« (264)

Sveti Duh je začetnik vseh velikih del od urejenosti stvarstva do začetka Cerkev »v evharistični epiklezi, ki spreminja kruh in vino v Gospodovo telo in kri« (267). Sveti Duh različno ustvarja in obdarja, zato se

mora Cerkev tako organizirati, da bo upoštevala vse različne darove, karizme. Vsak vernik je prejel kakšen dar, in ker je dar od zgoraj, ga ne sme nihče zapostavljati, pa naj bo še tako majhen in malo 'potreben' v Cerkvi. Ker razodeva karizma navzočnost Vstalega in Svetega Duha, spada k strukturi Cerkve. »Ni Cerkve brez karizme, to je brez navzočnosti Duha in Vstalega, ki se manifestirata v njenih članih in njihovih funkcijah.« (276) Seveda pa karizmatična ureditev Cerkve ne izključuje oblasti, nasprotno, »oblast je lahko karizma, kakor hitro je v službi bratov in orodje pravičnosti v skupnosti« (278). Med karizmami ima posebno vlogo karizma edinosti, ki »je odgovorna za skladnost med različnimi in številnimi karizmami. To karizmo imajo tisti, ki zasedajo vodstvene položaje v občestvu. Splošno jo imenujemo hierarhija. (...) Ta karizma (...) vsebuje druge karizme, kot so dar dialoga, potrpežljivosti, poslušanja, resnosti, poznavanja človekovega srca in njegovih oblastniških in samopotrjevalnih mehanizmov. To hierarhično funkcijo opravlja koordinator temeljnega občestva, duhovnik v župniji, škof v svoji škofiji ali papež v vesoljni Cerkvi, ki je občestvo vseh Cerkev med seboj.« (282—283)

5. Uradno sporočilo kongregacije za verski nauk

Dne 11. marca 1985 je Kongregacija za verski nauk objavila Sporočilo, kjer izjavlja »da opredelitve L. Boffa ogrožajo zdrav nauk vere, ki ga mora ta ista kongregacija pospeševati in braniti.«¹ Gre za opredelitve eklesiološke narave, ki jih dokument našteva in zavrača.

1. Boffovo pojmovanje Cerkve je relativistično in razodeva »globoko preziranje

tega, kar je katoliška vera glede božje Cerkve v svetu«. Zato tudi govori o novi Cerkvi, predstavlja hierarhijo le kot rezultat potrebe po institucionalizaciji, narobe pojmuje odnose med protestantizmom in katolištvom, itd.

2. »Isto relativistično logiko srečamo v pojmovanju nauka in dogme.« Sporočilo poudarja, »da nasprotje relativizma ni verbalizem ali nepremičnost. Končna vsebina razodetja je Bog sam, Oče, Sin in Sveti Duh, ki nas vabi v občestvo z njim; (...). Toda resnica o Bogu in o človeku se verovno izraža v vedno analognih in omejenih besedah Svetega pisma in pristne cerkvene vere, ki se opira na Sveto pismo. Zato ne smemo razlagati 'zaklada vere' v okviru dialektičnega zgodovinskega dogajanja in prvenstva prakse.«

3. Napačno je tudi pojmovanje o opravljanju oblasti v Cerkvi. »Razlaganje resničnosti zakramentov, hierarhije, Besede in celotnega cerkvenega življenja s pojmi proizvodnje in porabe, monopola, razlastitve, konflikta z hegemonijskim blokom, prelomnice in priložnosti za nesimetrično proizvodnjo je v bistvu sprevačanje religiozne resničnosti.«

4. Zadnji očitek je na račun karizem, še zlasti preroštva. Res je sicer, da ne opravlja Kristus svoje preroške službe samo po hierarhiji, ampak tudi po laikih. Vendar pa je preroška kritičnost upravičena le, če gradi Cerkev. Zato mora ta kritičnost sprejeti hierarhijo in institucije in tudi sodelovati pri utrjevanju notranje edinosti. Poleg tega lahko samo hierarhija presoja tako njeno usklajenost z življenjem Cerkve kakor tudi njeno pristnost.

Drago Ocvirk

¹ Sporočilo kongregacije je objavljeno v La Documentation Catholique 5. mai 1985, No 1895, 484—486. Potem ko se je Leonardo Boff brezpogojno podredil rimskim odredbam, je kardinal Ratzinger izjavil o njem, da »je resnično cerkven človek, vzoren teolog«. Sporočilo je bilo potrebno »zaradi nekaterih nevzdržnih tez. Vendar je sveti sedež v bistvu dodelil Boffu eno sobotno leto, da bo lahko nadaljeval svoje iskanje resnice. Kar se mene tiče, bom poskusil biti solidaren z njim tako, da mu bom naklonil leto tišine.« La Croix l'événement, semedi 1er Juin 1985, 16.

Leonardo Boff, Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise. Iz brazilščine prevedel F. Malley, Paris, Desclée 1978, 144 str.

»Porajajoča se Cerkev, je knjiga, ki obravnava življenje in delovanje Cerkve v obliki temeljnih občestev. Ta oblika cerkvenega življenja je nekaj novega glede na tradicionalne strukture in z njo se zastavljajo tudi nova

vprašanja o naravi Cerkve in njeni vlogi v svetu. Knjiga je razdeljena na dva dela: prvi obravnava probleme v zvezi s temeljnimi cerkvenimi občestvi, drugi del pa se loteva bolj splošnih vprašanj, ki dobijo v okviru temeljnih občestev nov pomen in domet. Delo bomo prikazali na kratko. Bralec bo z lahkoto prepoznal, da je mislen in praktičen okvir te knjige isti kot v delu, Cerkev, karizma in oblast, vendar v bolj domišljenem in umirjenem tonu.

Pojav temeljnih cerkvenih občestev je treba postaviti v okvir sodobne družbe in Cerkve. Obe sta veliki in močno strukturirani organizaciji, kjer ni prostora za posameznika in za pristne medčloveške odnose. Njihovemu porajanju v Cerkvi je v veliki meri pripomoglo pomanjkanje duhovnikov, zato se ta občestva oblikujejo okoli osi Božja beseda in laiki ter manj okoli osi zakramenti in kler. Nastajata nova ekleziologija in novi pojmi v teologiji. Seveda je vse šele v porajanju, zato se pojavljajo številna vprašanja in problemi, na katere hoče delno odgovoriti ta knjiga.

Kolikšna je prihodnost teh občestev? Zaradi pristnih in neposrednih človeških odnosov v teh občestvih se javlja želja, da bi vsa Cerkev postala takšno prosojno občestvo. Ta želja seveda ni uresničljiva, ker vsebuje vsaka konkretna družbena formacija tudi konflikte, egoizem, nasprotno interese, potrebo po redu in trajnosti. Vse to pa govori v prid institucionalizaciji. Življenje v skupnosti je pač nujno razpeto med organizacijo in brezosebnostjo na eni strani ter osebnimi in intimnimi odnosi na drugi strani. Nobeno občestvo ne more obstati, če se nenehno ne ustvarja in hkrati ne iznajdeva, ko se tudi institucionalizira. Zato temeljna občestva niso in ne morejo biti alternativa za cerkveno institucijo, lahko pa so kvas, ki jo prenavlja. Vprašanje ni torej ali občestvo ali institucija, ampak to, kako uskladiti v vsakdanjem življenju obe družbeni razsežnosti. Seveda ne gre pozabiti, da je institucija v službi občestva. Danes imamo dva modela Cerkve: eden je usmerjen k Cerkvi, veliki instituciji, ki ima svetovne razsežnosti in je, sociološko gledano, povezana s središči moči; drugi pa je osredotočen na temeljna cerkvena občestva med ljudmi, ki so večinoma revni in zapostavljeni. Sodelovanje teh dveh modelov je že obrodilo dobre sadove, zato lahko rečemo, da je prihodnost temeljnih občestev zagotovljena, če bodo znala živeti in se

razumeti v dopolnjevanju s cerkveno institucijo.

Kaj sploh je to občestvo: ali je Cerkev ali pa ima le določene cerkvene prvine? V našem primeru je pridevnik cerkveno pomembnejši kot samostalni občestvo, kajti cerkvenost je sestavni in oblikovalni princip občestva. Občestvo je udejanjena vera, odgovor na evangeljsko povabilo, sad spreobrnjenja in odrešenja. Skupine, ki imajo sicer isto prakso, pa se ne nanašajo na Jezusa Kristusa, niso Cerkev. Če rečemo z drugim vatikanskim koncilom, da je Cerkev zakrament odrešenja, potem lahko rečemo, da je cerkveno občestvo Cerkev. Da bi bila Cerkev katoliška, mora biti ista vedno in povsod. Njena identiteta je v edinosti vere. »Vesoljna Cerkev ne obstaja kot stvari ali kot delne Cerkve: te so omejene v prostoru in času ter v enkratnosti svoje pojavnosti. Vesoljna Cerkev obstaja v obliki skrivnosti, ki je način božje obstojnosti, onstran vseh mej in določitev.« (35) Zato je delna Cerkev vesoljna Cerkev, ki se vidno uresničuje v določeni podobi. V njej je celotna skrivnost odrešenja v Kristusu v zgodovini, vendar pa ta Cerkev ni celotna zgodovinska skrivnost odrešenja v Kristusu. Ker vera gradi Cerkev, lahko rečemo, da je že vernik navzočnost vesoljne Cerkve; prav tako so temeljna cerkvena občestva resnična vesoljna Cerkev, ki se udejanja na ravni malih skupnosti. Milost in odrešenje se izražata zakramentalno v mediacijah. Te se spreminjajo, vera in milost pa ostajata isti. Ker koncil priznava, da se Cerkev zakrament udejanja tudi zunaj rimskokatoliške Cerkve, je razumljivo, če priznamo, da so omenjena občestva zakrament odrešenja.

Dejansko so ta občestva nov način v bivanju Cerkve. Cerkev lahko obravnavamo iz več zornih kotov: lahko jo razumemo v okviru strukture duhovnik-škof-papež (to je sicer bolj hierarhologija) ali v odnosu beseda-zakrament, kar bo dalo preroško in obredno Cerkev, ali pa okoli podobe romajočega ljudstva: tokrat bo Cerkev odrešujoča stvarnost. Vsa ta pojmovanja so legitimna, dokler se med sabo upoštevajo. Dosedanje pojmovanje postavlja v središče hierarhijo, medtem ko temeljna občestva pričujejo o pobudi Vstalega in Svetega Duha, ki sta v njihovem središču in izhodišču. V tej perspektivi so vsi člani božjega ljudstva enaki. Šele zaradi notranjih potreb ima vsak član svojo službo in svoj dar. Karizma vodstva in druženja ne odpravi

drugih karizem, ampak jih usklaja v dobro vse Cerkve. To ni oblast *nad* Cerkvijo, pač v Cerkvi in *zanjo*.

Temeljna občestva prispevajo tudi k preraščanju sedanjih struktur v Cerkvi. Ta je namreč tako urejena, da nimajo laiki nobene besede v njej. Da bi lahko uresničevali svoj poklic in dolžnosti, ki jih jim sicer kler deklarativno priznava, je treba spremeniti strukture. Cerkev je organska celota, ne pa le zasilno in približno združenje klerikalnega in laičnega telesa. Odločanje mora biti vsestransko in na vseh ravneh, če ne, ni Cerkev občestvo. V temeljnih občestvih se že uresničuje takšna Cerkev, kjer so vsi verni soodgovorni v moči ene same vere za življenje Cerkve in njeno usodo.

V zvezi s temeljnimi cerkvenimi občestvi in Cerkvijo, ki se poraja z njimi, se zastavljajo tudi vprašanja, ki se nanašajo na cerkveno ureditev. Prvo vprašanje je torej, ali je hotel Jezus eno samo obliko institucionalizirane Cerkve. Ker je odgovor negativen, sta upravičeni tudi naslednji vprašanja: ali sme laik obhajati Gospodovo večerjo? Ali je lahko ženska duhovnik? Drugi del knjige odgovarja na ta vprašanja.

Kristjani pravimo, da je Cerkev ustanovil Jezus. Vendar pa je ta trditev zelo kompleksna in je ne moremo skržiti na zgolj izrečno željo zgodovinskega Jezusa, vsaj kar se tiče določene oblike Cerkve. Cerkev se je dejansko rodila iz velikonočnih in binškoštnih dogodkov ter sloni v celoti na veri v Vstalega. To pa pomeni, da je ne bi bilo brez *odločitve* apostolov. Apostoli so hoteli posredovati Vstalega in njegovega Duha, da bi se lahko ljudje po veri zveličali. Vse strukture in službe so ustanovili v ta namen, zato je razumljivo, da jih more in mora Cerkev ustanovljati tudi danes, da bo lahko zvesta apostolom in zaupnemu poslanstvu.

Duhovnikov je premalo, vse več pa je temeljnih občestev, ki hočejo obhajati evharistijo. Ponekod kar sama določijo nekoga iz svoje srede, da vodi evharistijo. Kakšna je vrednost tega dejanja? »Sprejem zakramenta evharistije, kjer se izraža in ustvarja edinost občestva, je božjepraven. Ali ga lahko cerkveno pravo ovira?« (91) Polaganje rok je reden način vzpostavljanja mašnikov v Cerkvi. In kaj je treba storiti, če so normalne razmere v kakšni krajevni Cerkvi take, da ni duhovnikov? Ali naj propade? Če vzamemo za izhodišče živo Cerkev, kjer Duh obuja različ-

ne darove in službe, bomo lahko rešili problem, ki ni rešljiv v zgodovinski in pravni perspektivi s polaganjem rok. Tako se tudi izognemo dilemi kler laiki in izhajamo iz duhovniškega, preroškega in kraljevskega občestva, kjer je mašnik zakramentalni predstavnik Kristusa, edinega srednika. Seveda gre le za izredno stanje, v katerem velja pravilo *„supplet Ecclesia“*.

Ker je ženska oseba, ki se ne da skržiti le na spolne danosti, se mnogi sprašujejo, zakaj ne bi mogla biti duhovnik. Klasični razlogi proti nimajo ne svetopisemske ne teološke avtoritete, ampak so odsev razmer, v kakršnih je živela ženska v patriarhalni družbi. Gre za tisočleten običaj, ki ga je mogoče spremeniti. Jasno pa je: da sedanja oblika duhovniške službe, ki je sad dolge zgodovine, ni primerna za ženske. Položaj žensk ne bomo spremenili, če ne bomo obenem spremenili tudi položaja moških; v nasprotnem primeru bi le še utrdili patriarhalni sistem, ko bi pomožali ženske. Ne gre torej zato, da bi ženska postala kakor moški, ampak da bi bila v vsej različnosti na isti ravni, z enakimi pravicami. Če je duhovništvo predvsem služba edinosti, ali je ženska ne bi mogla opravljati? In če je lahko princip edinosti, potem ni nobene teološke ovire za posvečenje in vodenje evharistije.²

Drago Ocvirk

Gisbert Greshake, Priestersein, Herder, Freiburg i. B. 1982, (četrti izdaja 1984), 205 str.

Znani teolog Y. Congar je zapisal: »Danes ni več potrebno opredeliti laika, (kot je to bilo pred koncilom op. p.), marveč duhovnika«. Prav ta namen ima pred seboj G.

² Razmišljanje o ženski in duhovništvu je bilo napisano, preden je Sveta kongregacija za nauk vere objavila Izjavo o vprašanju pristopitve žensk duhovništvu (15. 10. 1976), dodaja avtor v Pogovoru. Ker pa ne gre za dokument, ki bi bil nezmožljiv, je teološko raziskovanje o tem vprašanju še naprej dovoljeno. Tako je npr. Rahner kritično komentiral ta dokument in ugotovil, da argumentacija ni prepričljiva. (prim. Priestertum der Frau? im Stimmen der Zeit, Mai 1977, 291—301).

Greshake (r. 1933), profesor dogmatične teologije v Freiburgu, ki je dolga leta poučeval dogmatiko na Dunaju in je njegova knjiga, ki jo predstavljamo, prava uspešnica.

Po uvodnih ugotovitvah, da sta v krizi le dosedanje duhovniško uradovanje in zgolj sociološko pojmovanje duhovniške službe, je prvi del prispevek k teološkemu razumevanju duhovništva kot hoje za Kristusom (prva tri poglavja). V drugem delu (naslednja tri poglavja) pa najdemo tehtne misli in izzivajoča vprašanja o duhovniški duhovnosti. Teologijo o službenem duhovništvu avtor jasno in prepričljivo izvaja iz Nove zaveze (manj iz cerkvenih očetov ter posameznih teologov) ter iz 2. vat. cerkvenega zbora. Ko se loteva določenih vprašanj duhovniške duhovnosti in pastorage, ne skriva, do kod je sam prehodil to pot. Knjigo bogati torej življenjska izkušnja.

Prvo poglavje predstavlja duhovništvo kot posebno službo, dar (karizmo) med drugimi darovi v cerkveni skupnosti. Vendar duhovniška služba ne izvira iz skupnosti, kot da bi občestvo pooblastilo duhovnika za to službo, temveč Kristus pokliče, izbere, posveti in usposobi koga, da ga ta v Cerkvi po besedi in zakramentih zastopa, in posreduje ne v moderno-pravnem, temveč v vidno-znamenjskem (zakramentalnem) pomenu. Tako pojmovanje pa ne gre v smeri skoraj mističnega poistenja duhovnika s Kristusom, kot so rekli v preteklosti: sacerdos — alter Christus. To korenito relativira duhovniško avtoriteto, kajti duhovnik se mora nenehno obračati od samega sebe in se naravnjavati na Kristusa in na službo za druge.

Drugo poglavje utemeljuje kristološko pojmovanje duhovniške službe najprej ob zgledu apostola Pavla, nato iz izročila. Duhovnik ne predstavlja Kristusa, temveč je njegov zastopnik in oskrbnik. Svojo službo opravlja »in persona Christi«, vendar nima sam sposobnosti, da bi posredoval odrešenje. Vso sposobnost ima Bog, duhovnik pa je le znamenje gotovosti, da je Bog v občestvu navzoč, pa naj je duhovnik v službi sprave (sveta z Bogom) ali delujoč v pastirski, v učiteljski — in ne le v duhovniški (svečeniški!) službi. Je duhovništvo torej karizma ali služba? Po zakramentalnem znamenju polaganja rok je duhovnik izbran za službo in prejme tudi potrditev te karizme. Kot je za karizmo brez službe nevarno, da se razblini v sanjarjenje, fanatizem in čisti

subjektivizem, tako bi lahko služba brez karizme postala ustanova oblasti. Res je v Cerkvi rasla zavest osredotočiti duhovniško službo predvsem na evharistijo. Vendar je najvidnejša oblika službene skrbi v novozaveznem pomenu predstojniška pastirska (vodstvena) služba, ki najbolje ponazarja božjo ljubezen, ljubezen pastirja do črede. Ni poistenja med njima (med službenim in splošnim duhovništvom); po svojem bistvu ostaneta različna ter se ne določata z izrazi kot: spodaj in zgoraj, manj ali več, drugo ali prvo, temveč s povezanostjo in z naravnostjo drug na drugega.

Od vedno je duhovnik v Cerkvi ne samo Kristusov zastopnik, temveč tudi predstavnik občestva (tretje poglavje). Duhovnik službuje tudi »in persona Ecclesiae«. To eklesiološko-pnevmatološko pojmovanje duhovniške službe gre vzporedno s kristološkim pojmovanjem. Včasih nastane napetost: duhovnik — skupnost (že zaradi tega, ker ljudje odpovemo). Le tam, kjer verniki sprejmejo duhovnika kot zunanji izraz življenja, ki ga Duh zbuja od znotraj navzven, tam ni več napetosti med svobodo in avtoriteto duhovniške službe. Napetost prihaja tudi odtod, ker je zaradi mnogih razlogov danes odločanje občestva za svojega predstavnika možno le v okrneli obredni obliki pri posvečenju. Toda v zgodovini je občestvo vedno imelo neki glas za izbiro kandidata in naj ga ima tudi danes. Bog kliče po človeško. Pri odločanju »od spodaj navzgor« se izraža odločitev »od zgoraj navzdol«, ki jo daje Bog. Četudi se tako ali drugače občestvo izreka o daru (karizmi) kakega kandidata, mu poslanstvo (službo) nalagajo tisti, ki so ga že sami deležni.

Jezus je bil človek za druge in božji mož. Ker je duhovnik Kristusov zastopnik, je on merilo zanj (četrti poglavje). Duhovnik bo di za ljudi božji mož, ki ga pošilja Kristus. Posvečenje daje duhovniku nekaj »objektivno« svetega, ki deluje v zakramentih, neodvisno od njegove osebnosti. Toda današnji človek (drugače kot včerajšnji) ima manj smisla za objektivno, formalno in institucionalno. Objektivno sprejema, če v tem odkrije notranjo svobodo, denimo: v črkah duha, v znamenjih človeško toplino, v službeni avtoriteti osebno ponižnost. Zato sta duhovnikova pravica in dolžnost, da s svojo »subjektivno«, svetostjo ustvarja take možnosti, v katerih bodo ljudje bolj pripravljeni sprejeti Kristu-

sa in njegovo odrešilno ponudbo. Bilo bi neodgovorno, če bi duhovnik zakramentalno in službeno zastopanje Kristusa osebno spri-dil tako, da bi na posnemanje Kristusa v zasebnem življenju gledal le kot na pobožno in spodbudno, a lahko pogrešljivo drobno umetnost religioznih nadarjencev.

Peto — obsežno poglavje obravnava hojo za Kristusom po evangelijskih svetih kot potrebno za vsakega duhovnika (o redovništvu tu ni besede), v življenjskem slogu služenja in v občestvu — za občestvo.

a) Duhovnik naj posnema Jezusa, ki je bil neoženjen, pokoren in ubog. Neoženjen je bil ne iz udobnosti niti zaradi preziranja spolnosti ali iz strahu pred žensko, temveč zato, ker je bil v svoji globini popolnoma očaran od božjega kraljestva, ki je prosto zemskih (čutnih) vezi. V tako očaranje kliče svoje učence. To razodeva večjo ljubezen, zato ni le znamenje (tudi za poročene), temveč je najmočnejše pričevanje, da je božje kraljestvo resničnost, ki prihaja. In če neporočenost ni več znamenje? K znamenju bistveno spada razlagajoča beseda. Kako pogosto pri katezezi razlagamo to znamenje? Zadnje, a ne najmanj pomembno je, da neoženjenost duhovnika osvobaja za nedeljivo službo Kristusovi stvari.

Pokorščina je bistveno naravnana na poslušanje tistega, ki pošilja. Zato je to darovanje osebne svobode, izhod iz sebe, da bi služil kraljestvu in bil tu za druge. Duhovniška služba ni povezana s pokorščino le zaradi tega, ker naj se zgleduje po temeljnih Jezusovih držah, temveč tudi zato, ker duhovnik prenaša naprej to, kar s poslušanjem sprejema: božjo besedo. Seveda ima obljuba pokorščine pri posvečenju za posledico, da duhovnik svobodno sprejema vsako službo, tudi če mora zato »na križ«, saj se je pustil pritegniti v Kristusovo pokorščino.

Kjerkoli in kadarkoli se ljudje srečujejo z Jezusom, jih priteguje njegovo uboštvo. S tem trga omamljivo pletivo hotenja po imetju, pohlepa in zadovoljitve s stvarmi ter tako postavlja vzorec svobodnega življenja, ki se ne pusti zaslužniti od stvari, temveč ostaja svoboden za Boga in njegovo službo. Duhovnik naj najprej sam uresničuje prvega med blagri, če že ne v ubožnem, pa vsaj v preprostem življenju ter s posebno ljubeznijo do ubogih in s solidarnostjo z vsemi, ki živijo v omejeni svobodi.

b) Duhovniška služba je služenje drugim, je suženjska služba. Vsakršen namig na »biti več, veljati« jo izmaliči. Ko duhovnik po svoji službi pride do ljudi, je najprej Bog, ki dosega svoj namen. In če naslovljenec duhovniško služenje odkloni, potem je zopet Bog, ki je zastoj klical k sprejemanju milosti.

c) Duhovnik je razpet med svojo službo za skupnost in med svojo preprosto pripadnostjo skupnosti. Pri oznanjevanju, zakramentih in duhovnem vodstvu je postavljen pred skupnost, drugače je kot kristjan in pričevalec v skupnosti. Ne gre torej za kakšno bivanjsko-ontološko uresničenje Kristusove navzočnosti v duhovniku, temveč za zakramentalno ponavzočenje Kristusa v občestvu.

Zadnje poglavje v vrsti duhovnih vozlišč podaja nekaj pripomb za vsakdanje pastoralno služenje. »Le eno je potrebno« bodi geslo, ki naj se ponavlja v duhovnikovem vsakdanu. Vse, kar dela duhovnik, je pomembno, toda njegova služba ni v tem, da je zraven pri vsakem pastoralnem delu. »Le eno je potrebno« naj mu pomaga opustiti nekatere (tudi pomembne!) stvari, da bo z večjim mirom in veseljem bolj pričevalno božji mož. Prav to zadnje ga stori nadsocialnega in nadpolitičnega. Njegova odgovornost se ne izraža s povzdignjenim glasom, temveč naj z vero razsvetljuje »politično pamet« laikov. Kot božji mož in človek vere mora biti duhovnik laikom luč in moč pri njihovem delu za svet. Seveda je služenje drugim sredstvo lastnega posvečenja. V vrsti vozlišč so še molitev, študij in duhovno branje pa medsebojni duhovniški odnosi (odgovornost zbornosti) ter skrb za poklice.

Namesto zaključka avtor povzema deset trditev o duhovniškem življenju in delu ter jih predstavljamo v celoti.

1. Pomembnejše je, kako kot duhovnik živim, kot to, kar delam.
2. Pomembnejše je, kar po meni dela Kristus, kot to, kar delam sam.
3. Pomembnejše je, da živim v edinosti z drugimi duhovniki (s prezbiterijem), kot da se sam lotevam nalog.
4. Pomembnejše je služenje v molitvi in božji besedi kot služenje pri misi.
5. Pomembnejše je duhovno spremljati sodelavce kot delati sam vse.
6. Pomembnejše je biti le ponekod popolnoma in izžarevajoče zraven kot biti povsod le bežno in napol navzoč.

7. Pomembnejše je delati v edinosti kot še tako dobro delati v osamljenosti. Torej: pomembnejše je skupno delo kot delo; pomembnejša je *communio* kot *actio*.
8. Pomembnejši (ker rodovitnejši!) je križ kot (le človeška!) učinkovitost.
9. Pomembnejša je odprtost za celoto (torej za celotno občestvo, škofijo, vesoljno Cerkev) kot delna udeležnost.
10. Pomembnejše je, da izpričamo vero, kot da zadovoljujemo zemске zahteve.

Zanimivo in prepričljivo izvajanje o sami po sebi umevni nuji, da eharistijo vodijo le posvečeni duhovniki, o brezizjemnem znamenju polaganja rok za apostolsko nasledstvo, o voditeljih občestev, ki naj bodo posvečeni (naj ne bo videza, da posvečenje ni tako nujno), o smiselni dosmrtni duhovniški službi, o potrebnem znamenju celibata v Cerkvi (čeprav moramo iskati tudi druga pota pričevalne evangeljske duhovnosti in še druge vzorce povezanosti službe in življenja) itd., vsa ta nekoliko apologetska izvajanja pokriva še silovitejša predstavitev pomenljivosti in izjemnosti duhovniške službe. Glede na sicer zloženo nemško sintakso je knjiga izredno jasna in razumljiva, kar nas prepričuje, da je mogoče teologizirati tudi preprosto. Voditelji in vzgojitelji duhovniških kandidatov lahko najdejo v njej odgovor na prenekatero vprašanje; duhovniki in bogoslovci pa neko gotovost za študijsko in duhovno poglobitev.

Alojzij S. Snoj

Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 422.

V predgovoru k pričujočemu delu je zapisal avtor, ki je profesor dogmatike na frankfurtski univerzi, takole: »To knjigo sem napisal iz prepričanja, da pomeni priznanje vstajenja Križanega živec in središče krščanske vere, njeno oživiljenje v našem času pa mora izhajati prav iz tega središča« (17).

Po uvodnem delu, kjer podaja avtor osnovne napotke za poglobljanje v to témo, današnje stanje glede tega vprašanja ter

opozarja na težave, ki jih ima današnji človek z vstajenjskim oznanilom, se loti obravnavanja Kristusovega vstajenja s sveto-pisemskega, osnovno-teološkega in sistematičnega vidika. Vseskozi pa je prisoten antropološki pomen obravnavanega vprašanja, saj ne govorimo o vstajenju nekoga, ki nima nobene povezave z nami, ampak o Jezusu, ki je umrl pa tudi vstal za nas. Vstajenje Jezusa Kristusa je »abeceda«, iz katere moramo razbrati tudi svojo prihodnost.

V prvem poglavju govori pisatelj o Stari zavezi in o predkrščanskem judovstvu kot o pripravi na vstajenje. Jasno kaže na razvojno pot razmišljanja o vstajenju od mrtvih. Brez te »predzgodovine« bi tudi vprašanje Kristusovega vstajenja obviselo v zraku, čeprav vemo, da na drugi strani Kristusovo vstajenje ni zgolj »seštevek« starozaveznega razvoja. Ko poznamo Boga Stare zaveze, potem se nam ne zdi nič čudnega, če izkaže svojo moč in zvestobo tudi z obujanjem Jezusa Kristusa.

Avtor nas pelje skozi pomembnejše etape v razvoju vstajenjske misli in nas na koncu poglavja opozarja na rdečo nit, ki nas spremlja na tej poti: Vera Izraela v neko izpolnitev ali plačilo po smrti je sad tisočletne zgodovine, v kateri je to ljudstvo izkušalo Jahvejevo bližino. Najprej se je moralo to ljudstvo naučiti, da je Jahve Bog in Gospodar na tej zemlji, in kaj pomeni služiti temu Bogu. Dokler se ni dovolj ukoreninilo v tem ljudstvu spoznanje te zgodovinske vloge in naloge znamenja, je bil vsak pogled v neko posmrtnost nevarnost, da se izneveri svojim nalogam tu na zemlji in v zgodovini. To je najgloblji razlog, da je imel Izrael najmanj razvito misel v onstranstvo od vseh okoliških in sodobnih verstev. Obenem pa njegova vera v posmrtnost ni vsota človeških hrepenenj, ampak je sad izkustvenega prepričanja, da Jahvejeva moč in milost premagata smrt; še več, da rešita mrtvega iz njegovega objema. Upanje v premaganje smrti, v rešitev pravičnega ali končno v vstajenje mrtvih se je izoblikovalo v Izraelu na podlagi vere v Jahveja, kot notranja posledica le-te oziroma kot njena izpostavitve (Explication). Je izoblikovanje prve božje zapovedi, ki zahteva zvestobo enemu Bogu, ki je gospodar vsega. Zato je napačno govoriti, da se je vstajenjsko upanje vrinilo nekako skozi stranska vrata. Tudi ni rezultat hrepenjenja po življenju in nesmrtnosti. Avtor

hoče tudi pokazati, da ni starozavezno upanje v vstajenje noben tujek v njeni veri, ampak ima vseskozi svetopisemske korenine. Te so: Vera v Jahvejevo stvariteljsko moč, naklonjenost do življenja in ljubezen do pravičnosti, katerim ne more postavljati meja niti smrt in njegova zvestoba tistim, ki so mu zvesti (prim. 66—68).

Judje v diaspori so pod vplivom (ali s pomočjo!) helenistične miselnosti izoblikovali misel na neminljivost (duše) pravičnega. Toda avtor pripominja, da ne gre za prevzem grške antropologije, ki stoji za tem izrazom. Tudi če govori Izraelec o duši, misli čisto starozavezno na celega človeka (nepheš — življenje, oseba). Torej utemeljitev nesmrtnosti (duše) ni v njeni naravi, ampak v teologiji stvarjenja in teologiji zaveze (76).

V drugem poglavju govori avtor o predvelikonočnem Jezusu in pričevanjih prve Cerkve o Kristusovem vstajenju. Že takoj na začetku opozarja, da ne smemo ločevati Kristusovega vstajenja od njegovega življenja, učenja in smrti. Izčrpno obravnava Jezusov odnos do božjega kraljestva, ki je Jezusova središčna téma. Še bolj kot v stari zavezi je razvidna iz božjega kraljestva, ki ga Jezus oznanja (in ki je z njim nastopilo) božja naklonjenost in zavzetost za človeka. Tudi iz Jezusovega govorjenja o vstajenju mrtvih (Mr 12, 18—27 vzp.), katerega so izzvali saduceji, ne izvemo vsega, kar bi potešilo našo radovednost; razvidno pa je, da bo življenje vstalih novo in drugačno, da bo presegalo vse zemeljske predstave in merila ter ga lahko uresniči samo božja moč. To glede načina vstajenja. Glede dejstva samega pa lahko govorimo samo teološko, izhajaje iz vere v božjo moč in zvestobo. V Novi zavezi je ta vera že presegla spoznanje: kjer je življenje, tam je Jahve, kjer je smrt, tam Jahveja ni. Sedaj je prisotno trdno prepričanje, da je Jahve tudi pri mrtvih, in sicer prav kot Bog živih: on je obuditelj mrtvih. Samo kdor vstajenje *tako* razume, »pozna pisma« in »božjo moč« (Mr 12, 24).

Smrt na križu je bila »logična« posledica in vrhunec Jezusovega prizadevanja za vzpostavitev božjega Gospostva. »Jezus se je v prvi vrsti in povsem potegoval za Boga, seveda ne za nekega Boga brez ljudi, temveč za takega, ki je za nas in z nami...« (97). Jezusova smrt na križu torej ostane

odprto vprašanje, na katerega ne moremo zadovoljivo odgovoriti, če odklanjamo odgovor, ki nam ga daje velikonočna vera prve Cerkve, namreč: Bog je obudil križanega Jezusa in ga poveličal ter tako z lastnim dejanjem rešil za nas nerešljivo vprašanje o Jezusovem življenju in smrti.

Nova zaveza je torej polna temeljnega prepričanja o obujenju križanega Jezusa po božjem delovanju in o tem so si vsa poročila povsem edina. Dalje moramo vedeti, da obujenje Jezusa ni ponovna oživitev mrtvega (tako kot npr. Lazarja), ni vrnitev v prejšnje svetno stanje, temveč je prehod v nam še zakrito neminljivo življenje pri Bogu (prim. Rim 6, 9 sl.; Apd 13, 34), torej v drugo, našim izkustvom nedostopno življenje. Zato, pravi avtor, ne more biti Jezusovo vstajenje izkustveno-historicistično dokazljivo dejstvo, temveč je samo v veri okušana in sprejemljiva resničnost. Zato ni novozavezno govorjenje o Jezusovem vstajenju neprizadeto, neosebno poročilo, ampak je izraz vere, ali še natančneje: je dokaz in priznanje verujočih, v katerih je razpoznavna bivanjska prizadetost prič in učinek, ki ga je vstajenje povzročilo v njih. Torej je pričevanje, ki nima namena potešiti našo radovednost, ampak povzročiti naše spreobrnjenje in pritrditev vere (109).

Avtor se nato poglobi v poročila o Jezusovem vstajenju, začeni s 1 Kor 15, 3—5 in 6—7, kateremu pa služi za podlago še starejša formula, ki izhaja iz prve Jeruzalemske Cerkve: »Bog je Jezusa obudil od mrtvih«. Iz istega časa je tudi znani maranatha vzklik, ki predstavlja prepričanje o obuditvi Jezusa in o njegovem poveličanju pri Bogu. Avtor močno poudarja, da ni to edino (singuläre) obujenje noben osamljen dogodek, tudi ni umik Jezusa iz sveta (torej nobeno krajevno premikanje in prehod v neki nebeški nad-svet), ampak je eshatološko božje dejanje, o katerem se je Bog dokončno obrnil k izgubljenemu svetu ter se zanj zavzel. Zato pomeni obujenje *enega*, upanje za celoten svet (112).

Če je formula: »Bog je (križanega) Jezusa obudil od mrtvih« po svojem bistvu izjava o Bogu, je aramejski vzklik »maranatha« zametek kristologije, mogoče najstarejša neposredna kristološka izjava.

Na koncu poglavja poudarja avtor: kdor hoče dokaz za Jezusovo vstajenje, se ne sme ustaviti ob enem ali drugem poročilu niti

ob praznem grobu, ampak v skupnosti učencev, z drugo besedo: stopiti v zgodovino tistih, ki so v vstalem *prepoznali* (nenadejano!) svojega učenika. Na podlagi tega »prepoznanja« je nastalo najstarejše krščansko občestvo v Jeruzalemu (35).

V tretjem poglavju se sprašuje avtor po nastanku vere v Jezusovo vstajenje. Torej išče temelj velikonočne vere. Najprej »obračuna« z domnevmi o tem, da so učenci ukradli Jezusovo truplo in razglasili, da je vstal od mrtvih, nato postavi na pravo mesto Jezusova prikazovanja učencem, nazadnje pa se spoprime z raznimi razlagami Jezusovih prikazovanj. Predvsem s psihološko razlago Jezusovih prikazovanj, ki jo ponuja David Friedrich Strauss, z Bultmannovo demitologizacijo novozaveznega oznanila in njegovim osredotočenjem na kerigmo, z zgodovinsko kritiko Willia Marxsen, s Schillebeeckxovim osredotočenjem na proces spreobračanja učencev, ki je sad božje milosti in s trditvijo Rudolfa Pescha, da je zemeljski Jezus utemeljitelj velikonočne vere učencev.

Kot nekakšne teze so na koncu poglavja tele trditve: a) Pradoživetja učencev, ki so jih imeli v obliki prikazovanj ali razodetij vstalega križanega Kristusa ne moremo označiti niti kot vizije Kristusa niti kot njegove epifanije. b) Načina (Wie) teh prikazovanj ali razodetij Vstalega ne moremo konkretizirati. Ne moremo dojeti, kako se je to zgodilo, ker to tudi ni namen velikonočnih sporočil. Njihov namen je poročilo o tem, da se je zgodilo (Dass) in kaj (Wass) se je zgodilo. »Gospod je res vstal in se je prikazal Simonu« (Lk 24, 34). c) Ta dejstva (»Dass« in »Was«) prikazovanj so pripeljala učence na eni strani do priznanja Jezusovega vstajenja, na drugi strani pa do korenite spremembe v njihovem življenju. č) Velikonočna prikazovanja Vstalega so imela obliko srečanj z Vstalim in njegovega samorazodetja. d) Ta srečanja z vstalim Križanim so temeljni dokaz prvih prič za resničnost vstajenja (prim. 233—236).

V četrtem poglavju sprašuje Kessler po zadostni osnovi (velikonočne) vere. Pred očmi ima predvsem današnjega vernika. Ugotavlja, da Jezusova smrt in vstajenje nista za nas nekaj *popolnoma* tujega, temveč sta odgovor na naše osnovno upanje. Imamo namreč dovolj utemeljen razlog za sprejem apostolskega pričevanja o Jezusovem vstajenju. In to z več razlogov. Nato našteje

avtor te razloge (in jih seveda razloži). To so: antropološki, zgodovinski, vsebinsko logični, izkustveno-duhovni, eksistencialni in simbolično-praktični razlogi. Tako naštetih pojmi nam bolj malo povedo, razloženi in poglobljeni pa nam izrazijo čisto praktičen pomen teh pričevanj.

Peto poglavje ima naslov: Vsebina in pomen naše vere v Jezusovo vstajenje (sistematični prikaz). Poglavje je razdeljeno na štiri obširnejše točke: 1. Hermenevtični podarki; 2. Teodramatični temelj; Obujenje Jezusa kot Božje dejanje, ki odloča o usodi sveta; 3. Kristološko središče: vstali Križani kot središče in vzorec krščanske vere, in 4. Duhovna razširitev v vesoljne razsežnosti: Duh Vstalega, velikonočni slog življenja in življenje prihodnjega sveta. Tako avtor predstavlja Jezusovo vstajenje kot trinitarično dejanje, kot sprostitvev brezmejnega božjega življenja in moči v svetu. Prav Sveti Duh, Duh Vstalega, je tisti, ki to velikonočno vero ohranja živo in dejavno v vernikih in v svetu.

Zaradi obširnosti dela in bogastva vsebine sem se pač mogel dotakniti le nekaterih podarkov in podatki le okvir, v katerem pa je za teologa, ki se želi temeljiteje poglobiti v vprašanje Kristusovega vstajenja in njegov pomen za človeštvo, veliko snovi.

Ciril Sorč

Alfons Rosenberg, Einführung in das Symbolverständnis, Herder, Freiburg i. B. 1984, 142 str.

Človekov občutek in njegovo zavest danes ločuje boleč razpor: izkušnja čutov in duha ga več ne pokriva. S svojimi očmi človek dojema le še zunanjo plast stvari, ki mu obenem ne kažejo več duhovnega sveta. Njegovo mišljenje je postalo tako abstraktno, da ne more več prodreti videzu stvari do dna. Zato ne more več razumeti prastare, odrešenju odprte govorce simbolov, v kateri so pisane vse svete knjige človeštva, še zlasti Sveto pismo. Toda »velika enotnost« kot edinstvena »dvojna narava« telesnosti in in duha se izkuša ravno v simbolu. Kdor razume simbole v njihovi življenjski sedanjosti, najde tudi edinost v samem sebi. Zato ni nauk o simbolih kakšna posebna znanost,

temveč je nauk o življenju. Pomaga nam gledati in razumeti vse, kar je božjega: svet in človeka kot vsebinsko celoto. V tesni povezanosti s C. G. Jungom in H. Rahnerjem ter podobno mislečimi se je Rosenberg vse življenje boril za globinsko spoznavanje simbolov in za ponovno zadobitev celovite izkušnje (sveta in človeka), ki jo oni omogočajo.

A. Rosenberg (1902—1985) spada k najbolj razgledanim zastopnikom nauka o simbolih v našem času. Rodil se je v Münchnu, deloval pa v Švici kot raziskovalec in avtor več del. Po svojih tečajih in radijskih nagovorih o simboliki je znan v celotnem nemško govorečem področju. Edinstvena je še zlasti ljubezen, s katero razlaga vse pojave v svetu. S tem postaja Rosenberg znanilec tiste ljubezni, ki je vse priklicala v bivanje in kljub občasnim videzom vse zopet zbira v svoj objem. Rosenberg je zato obenem znanilec upanja tudi s to knjigo. Obsega štiri različna poglavja ne le glede na vsebino, temveč tudi na slog in obseg. Petindvajset simboličnih slik, ki jih je Michael Eberle narisal posebej za uvajanje v to delo Herderjeve knjižnice, predstavljajo na novo upodabljanje simbolov.

Prvo poglavje z zornega kota zgodovine religije, filozofije in globinske psihologije najprej zgoščeno obravnava govorico simbolov na splošno, nato pa v mitih in verovanju, človeški duševnosti in magiji. Simboli so pravzaprav hieroglifi, tj. sveta znamenja. Od razumevanja teh je odvisno naše pojmovanje o Bogu, svetu in človeku. Resnično in božansko ne moremo naravnost spoznati. To gledamo le v odsevu, v prisposodobah, v simbolih, v posamičnih in sorodnih predstavah (Goethe). V simbolu se torej družno razodevata večer pomen in zemeljski pojav. Besede naredijo neskončno za končno, simboli pa duha usmerijo prek meja končnega, v kraljestvo neskončnega.

Ko se je uveljavljala abstraktna logika propadle grške kulture in se je krščanstvo ootreslo antično-biblične simbolične podobe sveta, je skoraj izgubilo razumevanje za globoko pomensko simbolično mišljenje, v katerem je nastalo in v katerem je preneslo velike ustvarjalne dogodke. Zlasti v protestantizmu so pohiteli s to »pozabo«. Nastopilo je veliko »razboženje« sveta in »razdušenje« človeka, ki je slednjič vodilo v revolucijo. V tej zmedenosti je predvsem C. G.

Jung pokazal, da ni simbolični svet popolnoma mrtev, da so simboli duše podobni tistim v religijah, kar posebno zbuja pozornost. To odkritje je povzročilo pravi prerod razumevanja simbolov. Jung je ugotovil, da mitične podobe zavednega in tudi nezavednega stanja ne nastajajo samovoljno, da obstaja v človeku neko »avtohtono nastajanje« podob tudi danes, ki ni odvisno od kateregoli izročila. Te (pra)podobe so zlasti pramotivi duševnega življenja in predstavljanja, arhetipi ali prasimboli; prapodobe, kolikor so sploh nastale, potem njihov nastanek sovpada z začetkom stvarjenja. V tem prodoru duše v svet simbolov je očitno velikanska možnost, pa tudi nevarnost, da bi Boga poistili z duhovnimi naravnimi danostmi. Svet simbolov in mitov — to moramo dobro omejiti — ustreza področju naravno religioznega, na katerem mora razodetje šele graditi svojo podobo. Za varovanje tega je pri katoličanih Cerkev. Ta je, po Jungovih besedah, obrambni zid in od davnine zanesljiva pot, kako razložiti neizračunljive moči nezavednega. Simbol je znamenje, ki nam govori ne na spoznavni, temveč na bivanjski ravni. Simbol, ki se nanaša na bivanje, pa je obenem svet in profan; v njem se srečujeta notranje in zunanje, zgornje in spodnje, nagon in duh, domišljija in pojav, smrtno in večno.

Posebno pozornost posveča avtor simbolu vseh simbolov. To je križ, najstarejši med prasimboli človeštva, ki ga srečamo v vseh kulturah in religijah ter pesnitvah in upodabljalno umetnosti od prazgodovine do danes. Zaradi tega je simbol križa, ki gre skozi najrazličnejše preoblikovanje, ne le konfesionalnega, temveč odtod univerzalnega pomena. Predvsem je križ od vedno znamenje vira svetlobe, gibanja, skratka, življenja. Ker je postal razpoznavni znak krščanstva, to pomeni, da je krščanstvo daleč najbolj splošno univerzalna verska drža in da se kristjan zaradi obračanja na križ v najvišjem pomenu intenzivno prišteva k življenju.

V poglavju o simboliki barv se najprej srečamo s pralestevico črne, bele in zemeljsko rdeče barve ter njihovim pomenom. Avtor se nato posebej ustavlja ob svetlobi, nato pa ob simboliki barv — otrok svetlobe — v Stari zavezi. To so mavrične barve, ki so znamenje božjega sporočila človeštvu in znamenje njegovega prebivališča med ljud-

mi. Barve v judovskem bogoslužju od poti skozi puščavo naprej so: krvavo rdeča (rdeči škrlat), temno modra (safir), oranžno rdeča (cinober) in platneno bela. Posebej se seznamimo s pomenom rdeče barve v življenju in v Svetem pismu.

Velja podčrtati, kar je sicer lastno vsakemu simbolu, da v sebi združuje in povezuje nasprotja, tako kot življenje. Zato je npr. rdeča barva znamenje človeške grešnosti pa tudi božje sodbe nad svetom (npr. ob prehodu izraelskega ljudstva skozi Rdeče morje).

Tretje poglavje bi bilo lahko na začetku. Uvaja nas namreč v razumevanje simbolov v vsakdanjem življenju in v umetnosti. Človek je zaradi osredotočenja svojega pogleda na to, kar je v življenju v ospredju, izgubil svojo povezavo s temeljem, postal je nezmožen simbolike (Guardini). Kljub tej boleči nepravilnosti, ki zajema sedanjo kulturo, to ni dokončno stanje. Človek namreč brez simbolike ne more živeti in se izražati, ker ostaja zaradi zgolj pojmovnega mišljenja v njegovem življenju preveč praznine. To dokazujejo nekateri zelo preprosti in vsakdanji simboli, ki so se kljub vsemu ohranili. Tudi umetnost brez simbolike ni mogoča. To čutimo posebno takrat in tam, kjer je primanjkuje. Realistična upodabljajoča umetnost ima na področju simbolike večjo izrazno moč.

Na koncu avtor poljudno predstavlja in razlaga nekaj nad dvajset prasimbolov. Ti so kot osnova za vse druge, ki se iz njih izvajajo, splošno razumljivi. Premišljevalno besedilo se najprej nanaša na štiri prvine, to so zrak, ogenj, voda in zemlja. Nato se vrstijo simboli: kača, drevo življenja, val, biser, vrtnica, most, gora, srce, ki gleda, vrata, vinski grozd, simbol križa, votlina, ladja, sonce, mesec in zvezde, oblak, orel, skrivnostna trojnost. Opremljeni so s petindvajsetimi svojevrstnimi risbami mladega umetnika M. Eberla.

* * *

Literatura o simbolih polni zadnje čase na Zahodu police v knjigarnah. Je to le moda, novost, ali pa živa žeja najti pot k virom? Morda vse troje hkrati, toda zaradi tega ta žeja, da človek z nekim domotožjem v duši in s prebujenim upanjem seže po teh knjigah, ni nič manj žgoča. In Rosenbergova

knjiga zmore odžejati (za začetek!). Kdor pa bi hotel na osnovi te knjige videti morju do dna, bo nujno trčil na nedorečenost in omejenost.

V splošnih in teoretičnih poglavjih so precej poudarjena nasprotja, ki jih nujno ima in izraža vsak simbol. V simboliki, pa naj bo tudi sakralna ali cerkvena, ne gre torej le za črno-belo tehniko prikazovanja sveta in pojavov, temveč za zloženo, včasih zelo skrivnostno mavrično večplastnost. Odtod potreba po razlagi in vodenju skozi čudovit, pa tudi večpomenski svet simbolike.

Ob razlagi simboličnih slik v zadnjem poglavju, ki prikazujejo prasimbole, pa avtor ne poudarja nasprotij v simbolih. Senčne pomenke plati ne upošteva dovolj, in jo (najbrž?) namenoma zanemarja.

Simbolična govorica je, kot rečeno, zadržana in celo dvoumna. Tak se nam včasih zazdi tudi pisateljev slog, ki je v posameznih stavkih zavrt v prenekateri težko razrešljiv voz. Za slovito založbo, ki je knjigo izdala, je skoraj nedopustna pomanjkljivost, nedoslednost in tu pa tam celo nepravilnost navedkov, zlasti iz Svetega pisma.

Slovenska izdaja bi bila brez dvoma delna zapolnitev praznine zadevne literature pri nas. Prevod knjige je nared, da bi se le izkazalo zanimanje zanj in našel založnik, ki bi ga objavil!

Alojzij S. Snoj

Karol Wojtyła, Alle fonti del rinnovamento (Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo), Libreria Editrice Vaticana 1981, 396 str.

Kot krakovski nadškof je želel sedanji papež Janez Pavel II. s škofijsko sinodo urediti v svoji nadškofiji načela drugega vaticanskega koncila. V ta namen je l. 1972 izdal poseben priročnik (vademecum), v katerem je želel s številnimi, v logični sistem urejenimi in komentiranimi besedili odgovoriti na vprašanja, ki si jih je zastavil koncil: Kaj pomeni biti vernik, kristjan, ud Cerkve? Ecclesia quid dicis de te ipsa? (Cerkve, kaj praviš sama o sebi?)

Zasnova knjige je preprosta. V prvem delu (17—40) kaže avtor, da je osnovno načelo

drugega vaticanskega koncila in s tem tudi njegovega uresničevanja obogatitev vere (17). Zato takoj prehaja na pojmovanje vere po nauku drugega vaticanskega koncila. Vera ne pomeni samo sprejeti nekaj za resnico, pač pa je prvenstveno božji dar, ki zahteva od človeka ustrezen odgovor (21 ss). Papež se sklicuje na znameniti koncilski tekst iz dogmatične konstitucije o božjem razodetju: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere‘ (Rim 16, 26; prim. Rim 1, 5; 2 Kor 10, 5.6). Z njo se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu se Bogu izkaže ‚popolno pokorščino razuma in volje‘ in prostovoljno pritrди njegovemu razodetju« (BR 5).

Pri človeku vključuje takó pojmovana vera tri bistvene sestavine: pokorščino razuma, pokorščino volje in človekovo svobodno odločitev. Človekova svoboda razodeva dostojanstvo človeške osebnosti, a hkrati vključuje zahtevo, da smo prepričani o resničnosti razodetja in pripravljeni za dialog (prim. 28).

Iz analize vere v prvem delu sledita drugi in tretji del knjige. V drugem delu (41—179) se avtor ustavlja pri »pokorščini razuma« in v tretjem delu (183—372) pri »pokorščini volje«. V drugem delu kaže na tiste resnice, ki bi morale biti po nauku drugega vaticanskega koncila slehernemu verniku neprestano pred očmi. V tretjem delu pa je v središču pozornosti oblikovanje človekovega ravnanja.

Drugi del ima značilen naslov »oblikovanje zavesti«. Sleherni vernik bi se moral danes vse bolj zavedati stvarjenja, razodetja sv. Trojice, Kristusovega odrešenja in Cerkev kot božjega ljudstva, ki ima svojo zgodovino in eshatološko naravnanoost.

Stvarjenje (43—50) je prvi člen vere. Drugi vaticanski koncil nas je opozoril na relativno avtonomijo zemeljskih stvarnosti (CS 36), ki izključuje nasprotje med vero in znanostjo in priznava odvisnost vseh stvari od Boga. Resnica o stvarjenju nas tudi poučuje, da si Bog in človek nista tekmeča. Zmage človeškega rodu so znamenja božje veličine (49).

Razodetje sv. Trojice nas neprestano opozarja, da smo poklicani k deležnosti božjega življenja (51—61).

Drugi vaticanski koncil si zamišlja obogatitev v veri še posebej s poživljanjem zavesti o odrešenju (63—101). Odrešenje je tako rekoč na novo aktualizirala zlasti pa-

storalna konstitucija o Cerkví v sedanjem svetu, ki nazorno kaže, kako neravnovesja v svetu temeljijo na temeljnem neravnovesju v človekovem srcu. Odrešenje je osvoboditev od greha, kar vključuje spremenjeno človekovo delovanje na vseh področjih. Hkrati pa vrača človekovo dostojanstvo. To odrešenje pa se stalno nadaljuje po Cerkví; o tem govori zlasti dogmatična konstitucija o Cerkví. Pri odrešenju ima posebno mesto Marija (92—101).

Po zaslugi drugega vaticanskega koncila se je poživila zavest, da obogatitev v veri dosegamo po Cerkví, ki je božje ljudstvo (103—139). S Cerkvijo je povezano ali nanjo naravnano celotno človeštvo, ki ga je Kristus odrešil. Vendar ne zadostuje samo zunanja pripadnost Cerkví. V njej je treba biti s srcem, tj. poslušati božjo milost v mislih, besedah in dejanjih (116). Cerkev je hierarhično urejena, a ta hierarhičnost je v službi božjega ljudstva.

Cerkev je zgodovinska in eshatološka. Svet se po Cerkví usmerja k dokončni dovršitvi (160). Vsi smo poklicani v občestvo svetnikov. Dosežemo ga s svetim življenjem.

V tretjem delu knjige govori avtor o tem, kako se mora človek vsega izročiti Bogu. V drugem delu našteje temeljne miselne naravnanoosti zahtevajo od vernika tudi temu ustrezno življenje. Drugi vaticanski koncil je na številnih mestih poudaril, da smo deležni trojne Kristusove službe: Kristusova kot duhovnika, preroka in kralja. Ta deležnost se mora kazati tudi v življenju.

Na Kristusovem duhovništvu temelji skupno in službeno duhovništvo. Obojno je naravnano na zakramente, zlasti na evharistijo, ter na molitev. Deležnost pri Kristusovi preroški službi nas obvezuje k zavestnemu življenju iz božje besede, deležnost pri Kristusovi kraljevski službi pa k premagovanju greha.

Cerkev in vsak vernik sta dolžna zavzemati se za dostojanstvo človeka in biti solidarni z vsemi, ki kakorkoli trpijo. Temeljno področje odgovornosti je celoten človek s svojo zemeljsko in nebeško usodo (262). Še posebej pa se drugi vaticanski koncil ustavlja ob družini, kulturi, gospodarskem in političnem življenju ter prizadevanju za mir.

Drugi vaticanski koncil je poudaril pomen ekumenskega prizadevanja (279—295), apostolata (297—327), medsebojno povezanost vsega božjega ljudstva z duhovniki,

škofi in papežem, medsebojno povezanost med duhovniki in škofi ter škofi in papežem. Dalje je ena od temeljnih dejavnosti misijsko poslanstvo vseh. Za uresničitev vseh teh prizadevanj pa je potrebna svoboda v izpovedovanju vere tako v zasebnem kot v javnem življenju (364—372).

Italijanska izdaja je opremljena s kazalom navedenih koncilskih odlokov in z zelo dobrim stvarnim kazalom.

Sedanji papež je s tem svojim delom pokazal, kako je treba sprejeti koncil v vsej njegovi celovitosti in si prizadevati za njegovo uresničevanje. Ob dvajseti obletnici sklepa cerkvenega zbora bi bilo vredno to knjigo prevesti v slovenščino, še posebej zato, ker bo letos tudi izredna škofovska sinoda o drugem vatikanskem koncilu.

Andrej Pirš

Joachim Gnilka, Johannesevangelium, Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Echter-Verlag Würzburg 1983, 163 str.

Čprav je nemški enotni prevod Svetega pisma (Einheitsübersetzung) izšel šele l. 1980 (Nova zaveza l. 1978), so že na voljo komentarji domala vseh svetopisemskih knjig tega prevoda. Enotni prevod se je namreč takoj uveljavil v vseh nemško govorečih deželah. Ker je bil predviden za bogoslužno rabo, oznanjevanje, katehetiranje in študij, se je že ob njegovem nastajanju porodila misel, da bi z njim vred dobili tudi komentarje svetopisemskih knjig. Dela so se lotili priznani bibličisti nemškega govornega območja. Tako nastaja nova zbirka komentarjev svetopisemskih knjig obeh zavez Die neue Echter Bibel s sedežem v Würzburgu. Za Novo zavezo urejata komentarje Joachim Gnilka, redni profesor Nove zaveze v Münchnu, in Rudolf Schnackenburg, redni profesor Nove zaveze v Würzburgu (za Staro zavezo pa Josef G. Plöger in Josef Schreiner).

Komentarji so zasnovani po enotnem sistemu. Pod besedilom enotnega prevoda prinašajo v drobnem tisku razlago ustreznega svetopisemskega besedila v dveh stolpcih.

Tudi zunanja oblika in obseg komentarjev sta enaka; vsak obsega približno 150 strani. Ker so komentarji prostorsko omejeni, je jasno, da se ne spuščajo v teoretična razglabljanja in eksegetična razhajanja, temveč posvečajo ob najnujnejših besednih pojasnilih vso pozornost posodabljanju svetopisemskega sporočila. Komentarji upoštevajo in razgrinjajo najnovjša spoznanja eksegetične znanosti, posebno dognanja v reševanju specialnih vprašanj, na primer zgradbe, avtorstva ali temeljnega sporočila posameznih svetopisemskih knjig oziroma njihovih delov in so zato prava osvežitev na bibličnem področju.

Komentar Janezovega evangelija je napisal Joachim Gnilka, ki je že dobro znan zaradi svojih številnih razprav, študij in monografij, posebno pa zaradi svojih znanstvenih in praktično uporabnih komentarjev novozaveznih knjig, kot je na primer evangeličansko-katoliški komentar (EKK) Markovega evangelija v dveh delih (1978/79), komentar Pisma Filipljanom (³1980), Kološanom (1980), Efežanom (²1982) in Filemonu (1982).

Komentar Janezovega evangelija obsega krajši uvod v evangelij (5—11), njemu dodaja še seznam (12) najpomembnejših starejših in novejših komentarjev Janezovega evangelija in literature, ki obravnava specialna vprašanja tega evangelija.

Čprav je uvod v evangelij sorazmerno kratek, vsebuje vsa novejša dognanja v zvezi s tem evangelijem in teh ni malo, saj ni hiperkritična racionalistična kritika nobenega evangelija tako razdejala kot Janezova in mu zaradi njegovega razhajanja s sinoptiki celo vzela pravico, da bi ga imenovali evangelij. Gnilka kaže v zgoščeni obliki razlike med Janezom in sinoptiki, vendar je zato Janez še vedno pravi evangelij in sodi v isto literarno vrsto kakor Marko. Janez pri pisanju tudi ni uporabljal nobene sinoptičnega evangelija, morda je poznal samo sinoptično izročilo (morda pred-sinoptično ali predlukovo), ki ga je pa prilagodil svoji zasnovi (5). Evangelija tudi ni napisal zato, da bi z njim dopolnil sinoptike, niti snovno, to se pravi, da bi zapisoval samo to, kar sinoptiki izpuščajo, niti teološko, da bi drugače pojmoval, kar so napisali sinoptiki, temveč je Janez popolnoma samostojen evangelij, ki je nastal neodvisno od sinoptikov in nudi popolnoma celovito po-

dobro Jezusovega življenja in delovanja. Janezov evangelij sloni na izročilu, ki je drugačno od sinoptičnega, vendar ni njemu nasprotno. Dolgotrajno in temeljito proučevanje razlik med evangelisti je prišlo do spoznanja, da je to izročilo celo starejše od sinoptičnega in da so razlike med evangeliji dejansko različni odmev istih Jezusovih besedi, istih Jezusovih dejanj in iste Jezusove osebnosti. Evangeliji so zapis različnih izročil, ki so se izoblikovala v prvih krščanskih skupnostih in znanost pozna zdaj dvoje: janezovsko in sinoptično.

To potrjuje tudi proučevanje narave Janezovega evangelija. Janez pozna vse važnejše sinoptične kristološke predikate, čeprav največ govori o Jezusu kot Božjem Sinu, ali še bolj natančno, o Sinu, ki ga je Oče poslal na svet. Vsebina Janezovega evangelija se steka v dve temeljni resnici: Jezus je tisti, ki ga je poslal Oče, kdor torej pozna njega, pozna Očeta (prim. 14,7) in dvojnostno vrednotenje vsega. Vse se spleta med Bogom in svetom; v nasprotju sta si duh in meso, življenje in smrt, vera in nevera, dobrota in hudobija..., vendar ta dvojnost ni gnostično ontološka, kakor da bi šlo za dve počeli, temveč drugo izhaja iz prvega (prim. 1,3) oziroma je pomanjkanje prvega. Janezov dualizem ni ontološki, temveč moralen.

Gnilka na kratko govori tudi o zgradbi Janezovega evangelija. Tudi tu praktično povzema sadove najnovejših raziskovanj. Medtem ko so v preteklosti mislili, da je evangelij tako enoten, kot bi bil izcela ulit in so ga zato radi primerjali Gospodovi suknji, ki je bila »izcela stkana« (19,23), zdaj vemo, da je tudi v njem združenih več virov oziroma izročil. V tem pravzaprav povzema spoznanja najbolj temeljitega proučevalca zgradbe Janezovega evangelija Rudolfa Bultmanna, čeprav ga izrečno nikoli ne omenja, najbrž tudi zato ne, ker so Bultmannova spoznanja v marsičem dopolnili še drugi. V Janezovem evangeliju je poleg vira Gospodovih govorov najpomembnejši vir znamenj (semeia Quelle), ki vsebuje pretežno poročila o Jezusovih delih. Ker se v Janezovem evangeliju Jezusovi čudeži imenujejo znamenja in jih sprva kar zapovrstjo našteva (prim. 2,11; 4,54), imenujemo ta seznam Jezusovih del znamenja, čeprav je vseboval tudi nekaj drugih poročil, med drugim tudi to, kar se nanaša na Janeza Krstnika. To je bil vir, ki ga sinoptiki najbrž

niso poznali, kar sklepamo iz tega, ker sinoptiki večinoma ne omenjajo teh del in ker je v tem viru ohranjena tudi teološka ocena teh del, kar pri sinoptikih redno izostaja.

Razpravljanje o virih ima tudi velik eksegetičen pomen. Z njim Gnilka pripravlja bralca na boljše razumevanje svoje razlage. Znano je, da je Janezov evangelij kronološko bolj dodelan, kot so sinoptiki; Jezus deluje v časovnem razponu treh velikih noči. Čeprav je Janezov evangelij bolj duhoven in je poudarek na Jezusovih govorih, so dogodki v njem krajevno in časovno bolj določeni kot pri sinoptikih. Medtem ko so v Matejevem evangeliju samo trije dogodki krajevno in časovno natančno določeni, so v Janezovem do ure natančno določeni: bilo je okrog desete ure, ko sta se prva učenca pridružila Jezusu (1,39); bilo je okrog šeste ure, ko je Jezus utrujen sedel k Jakobovemu studentu (4,6)... Ko beremo evangelij, pa dobimo vtis, da pripovedovanje ni najbolj tekoče in da ne ustreza dejanski zapovrstnosti dogodkov. Prehod od enega dogodka k drugemu je včasih trd in nenaraven. Večkrat dobimo vtis, da se pripovedi nerodno vežejo med seboj in da je vodilna nit v pripovedovanju pretrgana (prim. v. 6.—8.15.17—18 v prologu z drugimi vrsticami prologa). Vse to da slutiti, da v sedanjih obliki evangelija ni ohranjena razvrstitev, ki jo je zasnoval evangelist. Takšno premeščanje gradiva, ki ga je najbrž vnesel poznejši urednik, pa ne zatemnuje samo dejanskega poteka dogodkov, temveč daje dogodkom tudi drug pomen. Gotovo ni vseeno, v kakšnem okolju je Jezus dejal o sebi, da je luč sveta, da je dobri pastir, božje jagnje, ki odjemlje greh sveta... Razpravljanje o virih se trudi, da bi odkrilo izvirno okolje evangelijskih dogodkov in doumelo njihov prvotni pomen, zato razkosavanje evangelijskega besedila v enote nima samo v sebi pomen, temveč skuša najti pripovedim izvirno okolje in določiti njihov prvotni pomen. Gnilka zato začne razlago vsakega odlomka z zgodovinsko in tekstno kritiko odlomka oziroma njegovih delov ali pripovedi.

Z vprašanjem virov je tesno povezano tudi vprašanje avtorstva. Jasno je, da ob ugotavljanju različnih virov ni mogoče več misliti, da bi bil apostol Janez, Zebedejev sin in brat Jakoba starejšega, v celoti napisal evangelij, kakor ga poznamo danes, če-

prav spet ne moremo povsem zanikati njegovega deleža. Bolj kot o avtorstvu apostola Janeza govori Gnilka o Janezovski šoli (8), sicer pa opozarja na semitsko pojmovanje avtorstva, ki je drugačno od našega. Po njem je evangelij kanoničen, četudi nikoli ne bomo vedeli, kdo ga je napisal, in pristen, četudi ga ne bi bil napisal apostol, to se pravi, eden izmed dvanajsterih. Evangelij je kanoničen, če ima apostolsko avtoriteto. To pa ima, če vsebuje apostolsko izročilo in seva versko prepričanje prvih krščanskih skupnosti. To je za njegovo kanoničnost dovolj, četudi ne poznamo njegovega pisatelja. Kanoničnosti in avtorstva ni treba povezoovati. Svetopisemska knjiga je lahko kanonična in pristna, četudi ne poznamo njenega pisatelja.

Razlaga poteka zdržno, od začetka do konca evangelija, brez vmesnih naslovov in podnaslovov, vendar je vseeno pregledna, ker razčlenjuje svetopisemsko besedilo na krajše vsebinsko zaključene enote. Čeprav se razlaga nanaša na enotni prevod, dejansko razlaga grški izvirnik in z njim osvetljuje enotni prevod. Samo takrat opozarja na drugačno obliko izvirnika, označuje jo s kratico LA (Leseart — različica), kadar ta dopolnjuje pomen prevoda, kajti noben prevod ne more do kraja izčrpno izraziti izvirnika.

Vsak odlomek preiskuje tudi z zgodovinsko kritičnega vidika. Tak pristop k Janezovemu evangeliju je še posebno potreben, saj ne rešuje samo nejasnih vprašanj, čemu naenkrat vložki o Janezu Krstniku v prologu, zakaj tako nenaraven in trd prehod iz 5. poglavja v 6. ali iz 9. poglavja v 10., odkod pripoved o očitni grešnici (7, 53—8,11), ki je po svoji naravi prej sinoptična kot janezovska, zakaj dvojni zaključek poslovilnega govora (14,31; 18,1) ..., temveč odkriva pestro duhovno snovanje prapostolske dobe, njeno teološko pojmovanje in poglobljanje evangeljskega izročila. Pri tem se redno ozira tudi na sinoptike, posebno na Marka, pa ne zato, da bi izreke ali dogodke usklajeval, temveč da pokaže posebnost in teološko obogatitev janezovskega izročila.

Po uvodnih tekstno-kritičnih in zgodovinskih opombah razdeli odlomek v tri ali štiri vsebinske enote, da je tako vsebina še bolj pregledna in njeno sporočilo bolj na dlani. Vsa razlaga se namreč nanaša na odkrivanje

in pojasnjevanje temeljnega odrešenjskega sporočila slehernega evangeljskega odlomka. Kakor se ves evangelij osredotoča k resnici, da je Jezus učlovečeni Bog, ki prinaša polnost razodetja, tako razlaga pojasnjuje vse vidike Jezusovega samorazodevanja. Tudi nerazumevanja Jezusovih sogovornikov služijo temu. Nerazumevanja so povod za vedno globlje odkrivanje Juzusovega božanstva in njegovega mesijanskega poslanstva. Marija Magdalena se je na velikonočno jutro pogovarjala z vstalim Jezusom pred grobom, vendar je mislila, da je to vrtnar, ko pa jo je Jezus ogovoril z imenom Marija, je v njem prepoznala Jezusa. Zdaj ji je razodel, kako po prestanem trpljenju in zmagoslavnem vstajenju »odhaja k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu« (20,17). Jezus je s tem jasno povedal, da je pot k Očetu. Kdor torej ostane v njem, ostane v Očetu, kajti »Jaz in Oče sva eno« (10,30).

Poglobljanju Jezusovega samorazodevanja služijo tudi simboli. Teh je v Jezusovem evangeliju izredno veliko. Domala vsaka beseda ali dejanje ima globlji simboličen pomen. Vendar Gnilka pravilno naglaša, da ti simboli niso vzeti iz narave, kot so prilike, temveč iz starozaveznega razodetja. Jezus je uresničenje starozaveznih simbolov: je pravi kruh, ki ga je napovedovala mana; je jagnje, ki je ljudi rešilo hujšega zla kakor judovsko velikonočno jagnje; je dobri pastir, ki je ljudem pot, resnica in življenje ..., zato je najboljša razlaga Janezovega evangelija tista, ki organsko raste iz Stare zaveze. Kakor je Jezus višek razodetja, tako ga tudi najbolje razumemo iz razodetja. Janezovega evangelija ne moremo pojasnjevati z grško ali kakršnokoli drugo filozofijo, temveč z razodetjem in Gnilka res dosledno pojasnjuje Janezovo izrazje in dogodke s starozaveznim in celotnim razodetjem, zato vsebuje njegov komentar resnično odrešenjsko sporočilo.

Tega se ves čas zaveda. Razlagi vsakega odlomka dodaja duhovno misel, ki naj pomaga bralcu v njegovi duhovni rasti, premišljevanju in oznanjevanju. Duhovno misel navadno obogati z izreki velikih poznavalcev razodetja in posebno Janeza, na primer z izreki sv. Avguština, Tomaža Akvinskega, Lutra, Kalvina in nekaterih sodobnih vplivnih teologov (Bartha, Schnackenburga, Przywara). Komentar ni samo sad sodobnih znanstvenih raziskovanj Janezovega evange-

lija, ampak tudi obogatitev današnjega, za duhovnost večkrat tako otoplega človeka.

Francè Rozman

Leszek Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt (iz angleščine F. Griesa) Piper, München-Zürich 1982, 220 str.

L. Kolakowski je Poljak, ki so ga leta 1966 izključili iz partije ter ga leta 1968 pognali z vseučilišča, ker se je v neki zadevi zavzel za študente. Sedaj živi v Oxfordu in predava kot gost po raznih vseučiliščih. Prejel je mirovno nagrado nemških knjigotržcev. Poleg te, ki jo obravnavamo, je v treh delih napisal knjigo Glavni tokovi marksizma, Filozofijo pozitivizma in več drugih.

Nemški prevod je težko brati. Prevajalec rad uporablja nenavadne izraze, dolgih, zamotanih stavkov je pa kriv izvirnik. Na srečo pride pogostoma za takim stavkom krajši, ki jasneje podaja njegovo vsebino.

Knjiga ima uvod, Za kaj gre, in pet poglavij: 1) Bog bogoslovcev: teodiceja, 2) Bog mislecev, 3) Bog mistikov, eros v veri, 4) Sveto in smrt, 5) Govoriti o neizrekljivem: jezik in sveto. Nujnost tabuja. Sklep: Kaj je prvo.

Občudovanja vredno je, kako ta nekdanji marksist pozna sholastiko, zlasti Tomaža Akvinskega, in sploh krščansko bogoslovje, povrh pa vzhodnjaška verstva in vzhodnjaške nazore, kakor rigvedo in druge. Posebnost knjige so kratke, uokvirjene, za mastnimi črkami tiskane, po vsej knjigi razmetane misli Tertulijana, Pascala, Eckeharta, Nietzscheja, Wittgensteina, Laoceja, Bude in drugih.

Uvod: Kaj je verstvo? Kaj je modroslovje verstva (Religionsphilosophie)? Avtor ne ve. Dosedanje opredelbe so ali preozke ali preširoke. Nazadnje se takole odloči: »Omejili se bomo na verske sestave, ki vsebujejo pojem osebnega Boga, in bomo imeli potemtakem budizem za metafizični in nravni modroslovni nauk in ne za vero v polnem pomenu besede« (8). Kaj je modroslovje verstva, je tudi zato težje opredeliti, kar ima ta izraz v anglo-ameriškem področju drugačen pomen kakor v nemškem ali italijanskem (9). »Družbeno zasidrano češčenje večne Stvarnosti je še najbližje temu, kar imam pred očmi, ko govorim o veri. To noče biti ‚opredelba‘« (10).

1. Prvo poglavje obravnava vprašanje, odkod zlo v svetu, če ga je ustvaril in mu vlada vsemogočni, neskončno dobri Bog. »Ne glede na vse zadrege, ki vanje zagazimo, kakor hitro poskušamo natančno razumeti božje lastnosti vsemogočnosti in neskončne dobrote, so ocenjevalci stalno ugotavljali, da se te lastnosti ne dajo uskladiti z zlom v svetu« (15). Avtor mozga sem in tje, omenja razumarje, ki se pohujšujejo nad tem, da bi naj bilo zaradi malenkostnega prekrška, ki bi ga naj bila zagrešila Adam in Eva, vse človeštvo pahnjeno v neizmerno gorje, navaja budistično rešitev, ki se mu zdi posebno tehtna, sam pa misli, da »felix culpa« ni prazna beseda: odrešen in skesan človek se more dvigniti višje, kakor če bi ne bil padel (45). Vendar rešitve ne bomo našli z modrovanjem, začetni je treba z vero: Credo ut intelligam (47).

Zakaj trpijo živali, ki niso grešile? To vprašanje se mu zdi posebno vznemirljivo. Rešitve ne najde. Omenja zanimivo Lewisovo misel, »da bi mogle nekatere domače živali doseči večno življenje, ne zaradi njih samih, marveč kot člani vstalih človeških družin« (49). Po Geachovem mnenju se Bog »za živalsko ali človeško trpljenje sploh ne zanima« (50).

2. Bog mislecev. Avtor zavrača tomistične dokaze za božje bivanje in sploh vse dokaze. Dokaz iz smotrnosti v naravi zavrača, ker pravilno vidi, da je to, kar imenujemo v vsakdanjem življenju svet, naša tvorba: »Svet, kakor ga poznamo, je način, kako se odzivamo na naše okolje... Razumljivo je, da se nagibamo k temu, da na predmetih, ki jih opazimo, prepoznavamo določene duhovne znake, saj je te predmete v resnici izoblikoval naš duh« (59). Prav. Tudi svoje telo moramo odmisлити, saj smo si ga izoblikovali s svojimi današnjimi spoznavnimi zmožnostmi enako kakor druga telesa. Ne moremo pa odmisлити svojega zavestnega, mislečega jaza, ki prav takrat, ko zanikava smotrnost zunanega sveta, češ da je naša tvorba, smotrno ravna. A tudi naš jaz je sestavni del vesolja. Ne da se torej zanikati, da je smotrnost v vesolju dejstvo, pa naj nam bo vesolje sicer še tako nedostopno.

Veljavnost kakršnih koli dokazov in vobče vseh trditev je seveda odvisna od vprašanja, ali nam je resnica sploh dostopna. Skeptiki menijo, da ne. Naš pisec podobno: »Kratko, spoznavnoteoretičnega nihilizma ali nebrzdane razuzdanosti (avtor omenja izjavo Dostojevskega: Če ni Boga, je vse dovoljeno) izku-

stveno ni mogoče ovreči« (77). Zakaj nam je resnica nedostopna? Ker smo pred zagato: ali vsako resnico presoditi z novo trditvijo — tako bi nikoli ne prišli do kraja, ali se samovoljno kjer koli ustaviti; resnica pa ne more biti odvisna od naše samovoljnosti (76). Scepticizma torej načelno ni mogoče ovreči. — Avtor ne vidi, da so nekatere resnice neposredno razvidne, kakor je recimo ta Descartesova: ko mislim, sem, ali načelo protislovja. Njegove trditve, da more samo tisti priznati resnici brezpogojno veljavo, ki veruje, da je Bog, da se človek brez te vere »zaman podi za resnico ‚tout court‘« (79), da »povedek ‚resnično‘ nima smisla, če se ne nanaša na vse obsegajočo resnico, ki pomeni isto, kar brezpogojni Duh« (81), pa da »ali Bog ali spoznavni nihilizem — med obema ni ničesar« (82), te trditve kratko in malo ne držijo.

Kako je z Anzelmovim dokazom, da je Bog? Sv. Tomaž ga je zavračal, v naši dobi pa Kant. Avtor jima daje prav, a samo deloma. Če si zastavim Leibnizovo vprašanje, zakaj sploh nekaj je, ko je možno, da bi tudi ničesar ne bilo, tedaj postane nujno bitje, Anzelmov Bog, čigar nebitvanje se ne da misliti, nekaj, čemur mora naša misel nujno pritegniti. Res se kaže Bog, ki se je tako vsilil naši misli, ne kot svetopisemski ‚sem, ki sem‘, ne kot krščanski sodnik in dobrotnik, vendar ta Bog tudi ni le ‚umska tvorba‘« (88). — Tudi Anzelmova pot ne vodi nujno do Boga. Tako tisti, ki jo zagovarja, kakor tisti, ki jo zanika, »oba imata toliko prav, kolikor se oba zatečeta k samovoljni odločitvi, ki ni logično nujna« (88).

3. Poglavitje o mistiki obsega blizu petdeset strani. Kaj je mistika? »V ožjem pomenu imenujemo mistično izkustvo, če tisti, ki ga doživlja, meni, da je v neposrednem stiku z Bogom...; navadno prešinja ta stik, vsaj med krščanskimi in islamskimi mistiki, jako čustvo ljubezni, in povezano je z močno željo, da bi dosegel popolno istost z Bogom, dopustil, da se lastna osebnost razblini v neskončnem morju Božanskega, ali povezano z občutkom, da si to istost začasno dosegel« (89). Kljub temu, da je napačna mistika rodila krivoverstva, katoliška Cerkev, v nasprotju s protestantsko, mistiko visoko ceni. »Krščanska Cerkev se ponaša z veličastno vrsto velikih mistikov, v katerih upravičeno vidi najsvetlejše zvezde na svojem duhovnem nebu, začeniši s sv. Pavlom, ki je najvišje česčen zavetnik krščanskega neposrednega zrenja; po našem

bi zgodovina krščanstva ne bila le revnejša, marveč se sploh misliti ne da brez Pseudo-Dionizija, sv. Bernarda, Taulerja, sv. Katarine Sienske, Janeza od Križa, Bérulla in mnogo drugih« (105). Po nauku Cerkev je za pravo mistiko značilno troje: prvič, razlika med Bogom in dušo ostane tudi med najtesnejšim mističnim združenjem, drugič, mistik mora ostati poslušen svojemu spovedniku in se ne sme sklicevati, da ima o verskih resnicah posebno razodetje, tretjič, pristno mistično izkustvo mora krepiti mistikovo ponižnost, ljubezen do bližnjega in čistost (105—106).

Mistik ima marsikaj skupnega z dvomljivcem, skeptikom. Oba sicer govorita, vendar izjavljata, da je to, kar povesta, pomembno samo za vsakdanje življenje, s spoznavnoteoretičnega vidika je pa brez vrednosti. »Mistik... more povsem verjeti, da je smiselno, dà, celo nujno govoriti o Bogu, vendar s pridržkom, da je to, kar povemo, praktično mišljeno, in ne trdimo, da zares vemo, kaj je Bog. Kar vemo, se ne da izraziti v jeziku — tako daleč more iti skeptik kot skeptik« (132). — Iz vsega se pa vidi, da pripisuje avtor mističnemu izkustvu večji pomen kakor dokazom, da je Bog.

4. Sveto in smrt. »Zakaj ljudje med vso nam znano zgodovino niso nehali gojiti upanja na brezkončno bivanje in koliko je to upanje povezano s česčenjem večne Stvarnosti« (139)? Iz strahu pred smrtjo? »Če bi vera ne bila nič drugega kakor odškodnina za trpljenje, zakaj si potem trpeče miši ne zidajo svojih svetišč in ne napišejo svojih svetih knjig« (139)? Primera je samo na videz otročja. Hoče nas opozoriti, da »je človekov nastop podrl ravno črto v nastajanju vrst« (141). »Če razvoj sveta in človeških zadev nima nikakega z večnostjo povezanega smisla, tedaj sploh nima nobenega smisla« (145). Vera v Boga in vera v nesmrtnost sta sovisni.

5. Jezik in Sveto. Razumarji ne razumejo, da se to, kar izraža verski jezik, ne da izkustveno preveriti. Sveto je na drugačni ravni. »Skrivnost svetega Zakramenta je glede tega v istem položaju kakor pojem milosti, sveta Trojica in, seveda, Bog... Verniki razumejo jezik Svetega v njegovi posebni vlogi, to je, kot poseben vidik častilne molitve« (157). Glavna naloga verskih resnic je, da utemeljujejo npravnost. »Versko prepričanje potemtakem ni nič drugega kakor dej zvestobe npravnim načelom. To zvestobe krepi posebna ‚pripovedka‘, vendar je njena resničnost ali

neresničnost za pristnost vere brez pomena« (160). No, ne pretiravajmo. Verske »pripovedke« niso le pripovedke, ki naj utemeljujejo pravno, ampak hočejo veljati za resnico: Jezus je resnično živel in je učil to in to. Tudi avtor seveda to priznava.

Avtorjev posnetek: »Poskušal sem prikazati nekaj vidikov razlik med 'svetim' in 'posvetnim' na področju jezika. Če sem dejal, da v verskem jeziku, v nasprotju s posvetnim, dej razumevanja sovpađa z dejem vere in vera z pravno odločitvijo, bi mogli iz tega posneti, ali da se razlika med dejstvi in vrednotami na verskem področju kaže drugače kakor v svetnem, ali da je sploh ni. In v resnici je tako« (170—71).

Nravni moraš in zavest krivde sta nekaj najglobljeja v človeku. V tem se strinjata Sveto pismo in Freud. Pekoča vest »ni strah pred maščevanjem, marveč občutek spoštljive groze spričo lastnega dejanja, da si skalil vesoljsko blagoglasje, groza, ko si prekršil, 'ne neki zakon', marveč neki 'tabu'... Tabu je tako nepremakljiv steber slehernega življenjskega nramnega sestava — v nasprotju s kazenskim sestavom —, kakor bistven del verskega življenja; tabu je zato nujni vezni člen med češčenjem večne Stvarnosti in poznavanjem dobrega in zlega« (179). »Povrh je tabu doma na področju Svetega« (181). »Kultura je skupina tabujev, ali drugače povedano, kultura brez tabujev je oglati krog« (182), tabuji so pomembnejši od bogov (183). »Za nramno razlikovanje (med dobrim in zlom) se imamo zahvaliti temu, da smo deležni tabujev. Izkustveno se pojavi to razlikovanje v spremstvu tistih dejanj, s katerimi prekršimo kak tabu in s tem zanesemo nered v svet« (184). Škoda, da ne pove natančneje, kakšne pomenne polaga v izraz tabu. — Na koncu poglavja razmišlja o Pascalovi »stavi«.

Sklep: Kaj je prvo. Pod tem naslovom govori o marsičem, med drugim ponovno ugotavlja, da sta svet in življenje, če ni Boga, brez smisla. »Svet, ki ga je Bog zapustil, je nesmiseln svet« (197), je absurden svet. V tujki absurden se skriva izraz »surdus«, gluh. »Če je pa svet dejansko gluh, tedaj sploh ne gre za to, da imam jaz dar govora: Gluh sem in moj jezik je slepilo, igra, ki jo igram sam s seboj (ludo). 'Nada', 'nihil', nič je zadnja beseda in zadnja volja izginjajočega Boga in človeka, ki svoje izginjanje doživlja in sprejema. Tako so rekli Job, David, Salomonov Pridigar, Pascal, Dostojevski, Kierke-

gaard, in tako so govorili Lukrec, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Céline in mnogo drugih« (197). »Vernikove gotovosti, tako sem dejal, pa ti pomisleki ne omajajo nujno. Rade volje more priznati, da je njegova vera dejanje zaupanja in občutka, da je deležen božjega reda, ne pa znanstvena podmena« (198).

Vsa knjiga kaže, da je njen pisec po naravi dvomljivec. Za vsakim razlogom vidi nasproten razlog, umsko spoznanje ni zadostno, da bi ga pritegnilo, odloča se, pa ve, da to dela pol na slepo. Če bi ne bilo zadnjega odstavka, bi človek ne vedel, ali se je avtor naposled dokopal do vere v Boga ali ne. Ta odstavek je tako pomemben, da je odtisnjen tudi na ovitku:

»V zemljo priklenjenemu očesu se prikazuje versko mišljenje kakor Ixion, ki se z oblaki spečava in pošasti poraja. Prebivalec večnostnega reda, ki ga vodi Bog, mora prav isto reči o tistih, ki so gluhi za božji glas; visijo zgolj na tem, kar kratko živi in se mora v hipu razbliniti; podijo se torej za privedi in stremijo po nič, zato more temeljiti tista edina človeška družba, ki so jo zmožni ustvariti, zgolj na pohlepu po umišljenih dobrinah in na bojazni pred medsebojnim uničenjem. Vprašanje, kaj je za nas resnično ali neresnično, se rešuje v življenjskem in ne v modroslovnem zavzemanju; resničnost je, po čemer ljudje v resnici hrepenijo« (212).

Janez Janžekovič

Forum Katholische Theologie

Izšla je prva številka revije Forum Katholische Theologie kot naslednica revije Münchner Theologische Zeitschrift (MThZ), ki je prenehala izhajati zaradi nekaterih juridičnih problemov. Izdajatelji so Leo Scheffczyk, Kurt Krenn in Anton Ziegenaus. Revija bo izhajala vsako četrletje.

V prvem članku za naslovom Marijino telesno vnebovzetje na področju napetosti današnjih teoloških tokov (1—19) kaže Anton Ziegenaus na povezanost med mariologijo in kristologijo, in sicer še posebej ob verski resnici o Marijinem vnebovzetju. Ta verska resnica je bila l. 1950 razglašena kot zdravilo

zoper naraščajoči materializem in npravno pokvarjenost. Zato bi morala biti v današnjem položaju še bolj aktualna, dejansko pa je njen pomen pozabljen. Pod vprašaj je postavljena Marijina izjemnost, njen poseben privilegij.

Ob sklicevanju na Mt 27,52 niti O. Karrer niti K. Rahner niti D. Flanagan ne vidijo kakšne bistvene razlike med Marijo in drugimi ljudmi. Kako je to mogoče? Marljivo vnebovzetje je tesno povezano z eshatologijo, konkretnije z vprašanjem vmesnega časa med smrtjo in vstajenjem ob Kristusovem prihodu v slavi.

Pri protestantih se je začela pojavljati eshatologija, pri kateri ni več vmesnega časa, po prvi svetovni vojni. V letih okoli 1960 pa se je začelo to mnenje uveljavljati tudi v katoliški eshatologiji. Boj se je razplamenel okoli pojmov časa in duše. Zagovorniki teorije smrti celotnega človeka (Ganztodtheorie) npr. trdijo, da ob smrti umrje celoten človek. Vmesni čas zanikajo. Tako po njihovem človek ob smrti dejansko že tudi vstane z dušo in telesom. Vendar ne morejo zadovoljivo odgovoriti na vprašanje kontinuitete in identitete človeške osebnosti pred smrtjo in po njej. Ob zanikanju vmesnega stanja ne moremo razumeti Kristusove smrti (praznega groba) ter relikvij in seveda tudi ne verske resnice o Marijinem vnebovzetju. Dejansko O. Karrer, M. Schmaus in K. Rahner, če jih natančno analiziramo, ne vidijo ničesar posebnega v Marijinem vnebovzetju, ne vidijo posebne prednosti, s katero je bila odlikovana božja Mati. Zanimivo je, da so že gnostiki trdili, da je Kristus vstal ob smrti in ne šele tretji dan.

Članek želi pokazati, da je zanikanje vmesnega časa dejansko zanikanje Marijine posebne prednosti, na katero misli Cerkev, ko govori o vnebovzetju.

Avtor drugega, krajšega članka (20—26) z naslovom Kristocentrični humanizem Janeza Pavla II. je Marian Jaworski iz Krakova. Prof. Kurt Krenn iz Regensburga je avtorju članka zastavil vprašanje, kako je mogoče, da papež Janez-Pavel II. v današnjem času ateizma in sekularizma postavlja človeka v ospredje; človeka, ki se od razsvetljenstva dalje ločuje od Boga.

Jaworski najprej pojasni, da je potrebno razlikovati teocentrični in antropocentrični humanizem. Prvi priznava Boga, drugi ne. Pri papežu gre seveda za teocentrični humanizem.

Papež je globoko prodril v razodetje Sv. pisma, v učenje Cerkve, še posebej v učenje drugega vatikanskega koncila in razvija misel o človeku kot božji podobi. Kolikor bolj se človek bliža svoji prvotni podobi, toliko bolj se uresničuje. Človek je oseba in je poklican v občestvo (communio) z Bogom in ljudmi. Osebnost človeka je celoten smisel človeka (Das Personsein des Menschen ist der ganze Sinn des Menschen). Človek kot oseba se ne da skrčiti na rezultat kolektivnega ali produktivnega procesa. Ker je človek oseba, ga je treba ljubiti na temelju njegove osebnosti. Človeka je treba ljubiti, ker je človek. Bog pa je merilo vsega, tudi človeka.

Papežev humanizem je kristocentričen. Kristus je *conditio sine qua non* pravega humanizma. Kristus, novi Adam in Odrešenik, vrača človeku njegovo polno človečnost. Pravo človečnost, torej tudi pravi humanizem, je mogoče uresničiti samo po Kristusu-Odrešeniku. Odrešeni človek stoji v Kristusu in ponovno najde sam sebe kot človeka. Odrešenjsko poslanstvo Cerkve je, da izpoveduje celotno resnico o človeku. Odrešenje posega po človeku na vsa področja.

Človeška oseba je nekaj edinstvenega in enkratnega. Vsak konkreten človek je prizadet s skrivnostjo odrešenja in z vsakim je Kristus za vedno povezan (RH 13).

Kristocentrični humanizem vključuje po Janezu-Pavlu II. nalogo: Kristusa pokazati svetu, pomagati vsakemu človeku, da bi se v Kristusu ponovno našel.

Zelo zanimiv je članek Josefa Seiferta z naslovom Bog in npravnost notranjih dejanj (27—47). Kot pove že naslov, posega članek na moralno področje. Avtor kritično presoja trditve J. Fuchsa, ki se je opredelil zoper celotno moralno teološko izročilo s trditvijo, da imamo o Bogu samo antropomorfne predstave. Zlasti antropomorfna se zdita Fuchsu pojma Bog-zapovednik in Bog-vladar. Vsaj implicitno se zdi, da vodijo te Fuchsove trditve v agnosticizem (30; 35). Iz Seifertovega prikaza se zdi, da Fuchs zanika analogijo biti. Seifert podaja pozitivno neantropomorfne prvine v pojmovanju Boga-zapovednika, neposredno stvariteljsko delovanje in neantropomorfno razvidnost »intrinsicum malum« v notranjih dejanjih.

Če se zruši objektivno spoznanje resnice in svoboda, se s tem zruši osebna odgovornost, celotna etika, duhovnost osebe, nesmrtnost,

gotovost glede spoznanja objektivne resnice itd. (36).

V prispevkih in poročilih poroča Ernst Wenisch o filozofskem simpoziju, ki je bil septembra 1984 v Dallasu. Sedanja kriza vere in teologije je tesno povezana s krizo filozofije in krizo človeka na sploh. O obnovi filozofije so razpravljali udeleženci iz 14 evropskih in prekmorskih dežel.

Sledi poročilo 4. simpozija Syriacum, ki je bil na Nizozemskem 9.—13. septembra 1984 v mestu Groningen-Osterhesselen. Okvirna tema je bila: Literarna vrsta, oblika in retorika v sirsko-krščanski literaturi.

Aleksander Sand ima prispevek Matejev evangelij — evangelij Cerkve, v katerem skuša z zunanjimi in notranjimi kriteriji utemeljiti, zakaj je Mt evangelij postal knjiga Cerkve.

Sledijo še recenzije, ki so razdeljene na naslednja področja: sistematična in biblična teologija; zgodovinska in praktična teologija; splošne teološke teme.

Že iz vsebine prve številke se vidi, da se želi nova revija spoprijemati z vsemi problemi, ki nastajajo na teološkem področju in jih reševati v luči razodetja.

Revijo je mogoče naročiti na naslov: Patloch-Verlag, Postfach 549, Goldbacher Str. 6/X, 8750 Aschaffenburg, Deutschland. Letna naročnina je DM 42, posamezen zvezek DM 12.

Andrej Pirš

Concilium 1985, 1 (197)

Concilium 197 je posvečen osnovnemu bogoslovju in ima podnaslov Enoštvo ali presoja malikov. Zvezek ima uvodnik in tri poglavja: Zgodovinski vidiki, Bogoslovna poglobitev, Sodobna vprašanja.

Uvodnik sta podpisala C. Geffré in J.-P. Jossua. V njem odgovarjata na vprašanje, čemu odmeriti celo številko enoštvo. Med drugim zato, tako pravita, da se pokaže, »da osnovni resnici o Učlovečenju in o Trojici nikakor ne ogrožata božje enosti« (7). Nato napovedujeta in kratko označujeta razprave, ob koncu pa obžalujeta, da nista pravočasno dobila članka, za katerega sta naprosila bogoslovinjo, ki bi naj odgovorila na vprašanje,

ali ni podoba patriarhalnega Boga kriva, da imajo ženske tako malo besede v Cerkvi (11).

Prvo razpravo je napisal Belgijec E. Cornélis. Ima doktorat iz bogoslovja in druge diplome. Bil je profesor na vseučilišču v Nijmegenu na Nizozemskem in na Katoliškem inštitutu v Parizu. Naslov razprave: Nejasna meja pojmov zadnjega. Naslov sam je nejasen, ne le meje, ki o njih govori. Če bi bil »zadnji« pisan z veliko začetnico, bi to pomenilo Boga. Pa ni. No, pa pogledjmo vsebino.

Avtor pravi o sebi tole: »Strokovno sem usposobljen, zlasti za indijsko verstvo in modroslovje, a le površno seznanjen z bogoslovjem in modroslovjem islamske omike, zato sem se odločil za pot, ki se sklada s to pomanjkljivostjo. Upoštevam, da bogoslovja in modroslovja, ki so izšla iz monoteističnih omik, opredeljujejo svoj pojem božje brezpogojnosti s tem, da ga razlikujejo kot nasprotje tistega, kar je njihova omika zavrgla (in včasih prezrla). Izhajali bomo iz tega, kar zavračajo, da bomo ocenili, koliko jih to zavračanje vodi tako daleč, da izdelujejo spako tega, kar v resnici doživljamo, in povečujejo razlike zato, da bi se jim ne bilo treba poglobiti v nekatera vprašanja, ki se postavljajo v osrčju njihove lastne zgodovine« (16). Članek se nepregledno vijuga med vzhodnjaškimi verstvi, njihovimi ustanovitelji in razlagalci. Uvodničarja sta ga takole posnela: »E. Cornélis v orisu verske fenomenologije kaže, kako varljive so nalepke ‚monoteizem‘ ali ‚politeizem‘, ‚monizem‘ ali ‚panteizem‘, kadar označujemo z njimi velika svetovna verstva. Rajši skušamo preseči izbire, kakor so med ‚osebno ali brezosebno‘, ‚objektivno ali subjektivno‘. Težko je na primer razmejiti indijski monizem v odnosu do različnih oblik teizma ali vključiti zadnji smoter budizma bodisi v pojem presežnosti ali v pojem vsebnosti« (9).

Iz razprave pa je vredno navesti tole mesto: Med judovskimi in krščanskimi verskimi izkustvi »sta dve ali tri, ki so posebno pomembna, namreč Abrahamovo, Mojzesovo in Jezusovo. Vendar prihajajo do nas le s posredovanjem besedil in njihove običajne razlage, kakor druga. Kar se Jezusa tiče, vlada na primer zadostno soglasje glede pristnosti izraza Abba, kot izraza, ki tako vidno kaže njegov osebni odnos do božanskosti, da smemo tvegati, da s tem označimo poseben prirastek monoteizma, ki ga predstavlja tak izraz« (26).

Italijan G. Ruggieri, ki poučuje osnovno bogoslovje v Cataniji, je napisal razpravo z naslovom Bog in oblast — ali monoteizem vpliva na politiko? Uvodničarja sta njegov prispevek takole posnela: Politično samodržstvo se vedno znova skuša opravičiti, opiraje se na monoteizem. Znan je v tej zvezi uspeh postavke E. Petersona: monoteizem kot politično vprašanje. Dejansko se pa danes vsi strinjajo, da so njene zgodovinske osnove kaj trhle. G. Ruggieri poskuša, da bi se z novimi prijemi lotil vprašanja o odnosih med Bogom in oblastjo. Prihaja do prepričanja, da niti monoteistična verstva kot taka niti pravovernost glede božjega trojstva ne vodita sama po sebi do ideološke izroditve vere. To ideološko izmalichenje vere utogavljamo vse prej, kadar je verska misel izravana iz svojega mističnega obzorja in se njena dejavnost zoži na nravno področje.

Peterson, ki je iz evangeličanske Cerkve prestopil v katoliško, je menil, da »je krščanski nauk o ‚božji monarhiji‘ izgubil svojo bogoslovno-politično naravo, ko je bila izražena pravoverna resnica o Trojici. Ta preokret so izvedli očetje Kapadočani; zaradi pravoverne resnice je bil monoteizem kot politično vprašanje ne le bogoslovno zavržen in krščanska vera odvezana od dogovora z rimsko oblastjo, marveč je nastal temeljit prelom v odnosu do kakršnega koli ‚političnega bogoslovja‘, ki poniža krščansko oznanilo v opravičevanje posebnega političnega položaja. Samo na področju judovstva in poganstva še more obstajati nekaj takega kakor ‚politično bogoslovje‘« (31).

V razpravljanje, ali je resnica o trojstvu v Bogu res pomembna za odnos med Cerkvijo in državo, so posegli C. Schmit, J. B. Metz, J. Moltmann in drugi ter večinoma popravljali ali zavračali Petersona. »Vprašanje, ki ga je priklical Peterson, se kaže hkrati kot kočljivo in omamljivo. To vprašanje zahteva, naj ga preoblikujemo, da se ne bo izgubila resnica Petersonovega stališča« (32). Sledi kratek izlet v zgodovino, ki kaže, kako so se vladarji sklicevali na versko resnico. — Po razpravljanju, ki pretresa to in ono, med drugim odnos med mistiko in etiko, pravi avtor: »Sklep prejšnjih opazk bi mogli takole izraziti: ne monoteizem kot tak, marveč način, kako ga uporabljamo, ga dela učinkovitega v odnosu do zamisli družbe, v kateri za red in skupno dobro jamči enotnost najvišje volje, pa naj bo to volja vladarja, skupine ali razreda« (35).

Tretjo razpravo, Antropološka vloga monoteizma, je napisal Parižan M. Meslin, doktor modroslovja (ès lettres), profesor za primerjalno zgodovino verstev na Sorboni. Avtor zasleduje skozi zgodovino, kdaj se je človek začel zavedati svojega dostojanstva, da je oseba, in kakšno vlogo je pri tem imela vera v enega Boga — monoteizem. »Mnogo človeških družb, nekatere izmed njih še danes, je moglo uspevati, ne da bi se bil pokazal ta pojem (oseba) kot bistvena podlaga njihove ureditve. Človek biva v njih samo kot množstvo in posameznik v njih je zgolj številka, drobec skupnosti. Te družbe si ne morejo misliti odnosov med ljudmi in božanstvom drugače kakor po obveznem posredovanju narodnostne ali ljudske skupnosti... Raziskovanje počasnega razvoja, ki je dovedel do tega, da se je pojem osebe naposled uveljavil na Zahodu, kaže, da temu vsekakor ni bil prvi vzrok verski dejavnik. Ta je bil spočetka v tem, da je družba priznala posamezniku določene pravice in prednosti in torej določene odgovornosti. Vloga, ki jo je imel pri urejanju naselja ali skupine, in tudi pravna osebnost, ki so mu jo priznali, sta povzročili, da se je posameznik po malem povzpel do dostojanstva človeške osebe« (41—42).

Te načelne ugotovitve skuša avtor utemeljiti s pogledom v zgodovino. Predsokratiki niso kaj prida prispevali k temu, da se je posameznik začel zavedati, da je oseba. Podobno je reči o Mitrovem kultu. Avtor se nato pomudi v črnski Afriki, govori o koranu in naposled ugotovi, da sta samo judovstvo in krščanstvo dovedli do spoznanja, da človek ni le košček družbe, marveč oseba s posebnimi pravicami in dolžnostmi. Med drugim navaja sv. Tomaža Akvinskega, ki je zapisal, da je samo božja neskončna dobrota podarila človeku dostojanstvo osebe, da bi mogla »človeška oseba, obdarjena z razumom, slaviti Boga s svojim spoznanjem in ljubeznijo« (50). Sklep: »Naše današnje izkustvo nam jasno kaže, da vrednota človeške osebe prekaša vsako politično družbo, pa naj so prisile, ki jih mora uporabiti, kakršne koli. A še jasneje nam kaže, da zadobi oseba učinkovitejšo in odličnejšo vrednost šele tedaj, ko nabožna vera opredeli in utemelji obrise človeške osebe. Tu je treba povzeti pravilne besede Simone Weil: ‚Samo tedaj, ko človek stopi v presežnost, v nadnaravo in v pristno duhovnost, se dvigne nad družbenost‘« (51—52).

Prvo razpravo v drugem delu je prispeval nemški duhovnik B. Lang, doktor bogoslovja, profesor za Staro zavezo na vseučilišču Gutenberg v Mainzu. Naslov: Edino Jahve! Izvor in oblika svetopisemskega monoteizma. — »V resni svetopisemski znanosti je postalo pravilo: ne začenjati raziskovanja monoteizma z Abrahamom ali Mojzesom, ampak z Josijem. Leta 622 pred Kristusom so prinesli judovskemu kralju Josiji knjigo-zvitek in jo brali pred njim. Našli so jo, tako so rekli (avtor meni, da bi to mogla biti tudi pobožna laž), ko so obnavljali jeruzalemski tempelj; knjiga je vsebovala bogoslužni obrednik, ki se ga dotlej niso držali, in je odpravil vsa dotedanja ravnanja. Zahteval je odpravo kakršnega koli češčenja, razen Jahvejevega, Jahveja edinega je treba moliti v jeruzalemskem templju« (55). Razprava omenja, kako je Izrael vedno znova zapadal v mnogoboštvo in kako se je razvijalo geslo: Edino Jahve! V čem se je razlikoval Jahve od drugih bogov? »Ena okolnost omogoča, da z lahkoto ločimo Jahveja od bogov, ki so jih molili v Palestini. Jahve se razlikuje po tem, da nima v svetu bogov nobenega sorodnika. Sam ni sin kakega drugega boga, pa tudi nima žene ali kakega potomca« (61).

Sklep: Izraelci so se zatekali k Jahveju zlasti takrat, kadar so bili v stiski. Jahve je bil njihov narodni Bog. Oklepali so se ga bolj s čustvom kakor z razumom. »Skupina ‚edino Jahve‘ in monoteisti starega judovstva se niso zanimali za kako dogmatiko. Tako dogmatiko so izdelali edino cerkveni očetje in sholastiki-razumarji. Bogoslovje gibanja ‚edino Jahve‘ je bogoslovje upanja, ki stavi vse na eno samo osebo, na Jahveja. Od njega upa človek vse, Ozej kakor Drugi Izaija to podčrtavata: ni drugega boga, ki bi bil rešitelj, kakor Jahve (Oz 13,4; Iz 45,21). V bogoslovnem jeziku bi mogli reči: odrešiteljski monoteizem je starejši od monoteistične dogmatike, ali: upanje je starejše in osnovnejše kakor vera« (64).

Znani Jürgen Moltmann, evangeličan, doktor bogoslovja, profesor bogoslovja na vseučilišču v Tübingenu, predsednik Družbe za evangelijsko bogoslovje, je priobčil razpravo Edinstvo in poziv trojiškega Boga. — »Monoteizem imajo vedno za višje verstvo in nekako za najvišje nravno vodilo verskega življenja. To je razlog, da je poganski ‚politeizem‘ ponižan v otročje verstvo, in ‚panteizem‘ kot vera-čustvo je podrejen umstvenemu monoteizmu« (66). Nato navaja ugovore

proti monoteizmu. Na monoteizem so se radi sklicevali samodržci. Džingiskan se je bahal: »V nebesih ni nikogar razen enega samega Boga; na zemlji nikogar, razen edinega najvišjega Džingiskana, božjega sina« (66). Monoteizem je vera patriarhata. Vsemogočnemu očetu v nebesih ustreza na zemlji vsemogočni družinski oče. »Posledice so ponižanje ženske v mladoletnico in zasužnjeno« (67). Avtor razpleta zgodovino monoteizma pri Judih, govori o nastanku krščanske resnice o božjem trojstvu in strne svoja izvajanja v tri točke:

»1. Povezava Boga Očeta z usodo Jezusa onemogoča patriarhalično samovladarstvo. Bog Oče je Jezusov Abba in samo tisti, ki vidi tega Sina, vidi Očeta.

2. Povezava sina človekovega Jezusa z Bogom, ki ga je imenoval ‚Abba‘, ljubljeni Oče, onemogoča tisti brezbožni humanizem, ki izkazuje naklonjenost Jezusa človeku, a zavrača vse bogove, tudi Jezusovega Boga.

3. Povezava Duha z Očetom Jezusa Kristusa in z osebnostjo Sina, onemogoča politeistični spiritizem, ki vidi v naravi množstvo duhov in ceni bogove po njihovi moči.

Zaradi nauka o Trojici so tudi delne resnice, ki jih vsebuje vera v Očeta, vera v Sina in vera v Duha, po tej poti osvobojene in pohenotene« (74—75).

Francoski dominikanec Ch. Duquoc, doktor bogoslovja, poučuje dogmatiko na bogoslovni fakulteti v Lyonu. Napisal je razpravo Enoboštvo in enojnostni nazor. — Ali je res krščanstvo s svojim enim, »ljubosumnim« Bogom, v nasprotju s širokosrčnimi poganskimi bogovi vneslo v svet nestrpnost in nasilje, kakor mu mnogi očitajo? Na to vprašanje skuša odgovoriti naša razprava s podnaslovi: Dvournje enoboštva, Temelj enojnostnega nazora, Preseganje enojnostnega nazora. — Dvournje enoboštva: Enoboštvo more biti nasilno, ni pa nujno, da je. To sta pokazala zadnji čas na Francoskem G. Morel in B.-H. Lévy. Oba pripisujeta enoboštvo »osvobajajočo vlogo« (80). Nestrpen je marksizem, meni B.-H. Lévy, ne judovski nazor. — Temelj enojnostnega (unitaire) nazora: Enoboštvo je samo na videz temelj enojnostnega nazora. »Enoboštvo igra tu, po mojem mnenju, le drugotno vlogo enojnostnega nazora« (82). — Preseganje enojnostnega nazora. »V nasprotju s tem, kar širi govornica, ni nič bolj negotovega kakor mnenje, da enoboštvo utemeljuje enojnostni nazor katoliške Cerkve.« To vlogo so mu podtaknili. »A ko tako dela, je ka-

toliška Cerkev popačila to, česar vendar ne neha oznanjati: da je Bog Jezusa Kristusa Oče vseh ljudi, da deli Duha, komur hoče in da nobena Cerkev ne sme svoje dejavnosti omejiti do take mere, da bi to postalo vidno v njenem ustroju« (84). Avtor se sklicuje tudi na Vatikan II (83). — Ni prav jasno, kaj je avtorju »enojnostni nazor«, »idéologie unitaire«. Pokaže le, da ga ima za nekaj slabega in da po njegovem kazi Cerkev.

Francoski redovnik R. Caspar, iz reda Belih očetov, doktor bogoslovja, izvedenec za islam na Vatikanu II, profesor za muslimansko bogoslovje in mistiko na Papeškem institutu za raziskovanje arabske in islamske misli, je napisal razpravo Stalni pomen islamskega enoboštva. Namen: »Ko sem zarisal mesto in pravi smisel muslimanskega enoboštva, bi rad pokazal, kaj more ta vera v edinega Boga pripomoči k razmišljanju in h krščanski veri v istega Boga« (86). Razprava ima sedem podnaslovov: Islamsko enoboštvo, Božja edinitost, Božja presežnost, Nekaj posledic božje edinitosti in presežnosti, Muslimansko enoboštvo in krščansko enoboštvo, Muslimansko enoboštvo nagovarja krščansko vero, medsebojno nagovarjanje.

Islamsko enoboštvo: »Islam se uvršča neposredno na raven vere in nauka, brez izvoljenega ljudstva, brez posredništva, četudi priznava božjo dejavnost v človeški zgodovini po prerokih, ki jih je poslal, in po posegih njegove vsemogočnosti. Ta dogmatična narava muslimanskega enoboštva se mi zdi njegova značilnost.« Ves koran je eno samo razglasanje božje edinitosti. Umirajoči musliman je prepričan, da so mu grehi odpuščeni in da mu je raj zagotovljen, če izpove: »Ni drugega božanstva kakor Bog«. Če tega ne more več izreči, zadošča, da dvigne svoj kazalec ali da mu ga dvignejo« (86). — Božja edinitost: (Slovenska slovarja ne poznata tega izraza. Uvedel ga je Ušeničnik, da bi z njim izrazil, da Bog ni le po naključju eden, marveč da načelno ne more biti več bogov.) Na kratko jo izražajo napisi po mošejah in hišah: »Reci, Bog je edinit, je nerazdružljiv, ne rodi in ni rojen« (87). Vsak človek, pravi Mohamed, se rodi kot muslimanski enobožec; da postane potem jud ali kristjan, tega so krivi starši. — Božja presežnost: Bog je presežen; med njim in med človekom ni drugega posrednika kakor koran. Presežen, a hkrati človeku blizu in vabi človeka, naj se mu bliža vse do mističnega združenja. — Posledice božje edini-

tosti in presežnosti. Samo Bog v pravem pomenu je in deluje. Človek in njegova vzročnost se v luči islama skoraj razblinjata. — Muslimansko enoboštvo in krščansko enoboštvo: »Mohamedanci radi očitajo kristjanom, da molijo tri bogove: Boga, Jezusa in Marijo (91). »Redki so muslimanski bogoslovci, ki, kakor Ghazali priznavajo, da je tudi krščanstvo enoboštvo, čeprav različno od muslimanskega enoboštva« (91). Vendar avtor meni, da »koranova zavračanja (krščanskega nauka o Trojici in o učlovečenju) merijo na napačna izražanja, ki jih mi obsojamo enako kakor koran, in ne na resnične skrivnosti« (92).

Muslimansko enoboštvo nagovarja krščansko vero. Pod tem naslovom je nekaj tveganih misli, ki jih avtor polaga deloma v usta muslimanskih bogoslovcev, a so tudi njemu očitno zelo pri srcu: »Jezus zgodovine' ni dejal, da je Bog, niti bogov sin; bil je pokoren služabnik, ki o njem govori koran in čigar čudovito poslanstvo more musliman s pridom sprejeti. Toda obdelave krščanskega izročila, ki je 'tolmačilo' Jezusovo življenje in poslanstvo ter dalo povod nastanku spisov Nove zaveze, da ne govorimo o izjavah cerkvenih zborov in bogoslovcev, vse to je človeško delo, res da spoštovanja vredno, vendar enako tuje muslimanski veri kakor Jezusovemu poslanstvu.« Ali ni nevarnost, da take misli človeku omajajo vero? Je. »Ali pa ni hkrati tudi posebna milost znebiti se krivih razvidnosti in biti prisiljen zateči se k veri ob delovanju Svetega Duha, ki je vodil Cerkev od njenih začetkov do današnjih dni, kljub človeškim okorelostim. Nikoli se mi izraz 'Kristus vere' ni zdel tako upravičen« (93). Očitno se je pridružil mnenju, da je Kristus vere eno, Jezus zgodovine pa drugo. — Če bi imeli več čuta za skrivnost in bi ne dajali izrazom zgolj dobesednega pomena, bi bili bližje muslimanom. »Najboljši bogoslovci Trojice in Učlovečenja bodo ostali vedno le skromni približevalci nedoumljive skrivnosti; velika bogoslovca Trojice, sv. Avgustin in sv. Tomaž Akvinski, sta se tega še kako zavedala. To bi nas naj svarilo pred učenjakarskimi graditvami trojstev in kristologij, da ne govorimo o trajni skušnjavi 'dokazati' Trojico« (94). Bodo skromni in priznajmo, da morejo vsa velika verstva voditi človeka k Bogu. »Če gre za nauk o Bogu, kakor je ta, ki ga sporočata koran in islam, kako dvomiti o njegovem božjem izvoru in njegovem odličnem mestu v

razodetju enoboštva (95)?« — Medsebojno nagovarjanje: »Avtor meni: če bi muslimani in kristjani premagali vsak svojo trmo, bi se mogli zediniti za obrazce: »Bog je eden po skrivnostni enoti in človek ve o tem samo to, kar mu Bog razodene« (96). Stoletni spopadi med obema velikima verstvoma bi naj ponehali in se umaknili »tekmi v dobrih delih«, kakor želi koran: »služba ljudem v imenu vere v edinega Boga (96).«

Prva razprava v tretjem poglavju ima naslov: Nova zapeljivost novopoganstva, pojav ali stranski pojav: politični, kulturni in duhovni. Napisal jo je francoski pastor A. Dumas, profesor za moralko in modroslovje na protestantski bogoslovni fakulteti v Parizu. Uvodničarja ga takole predstavljata: »Ob prečih vprašanjih, ki smo ju vnesli v tretji del številke, smo naprosili A. Dumasa, naj razmisli o najnovejši zapeljivosti novopoganstva zlasti na francoskem kulturnem območju. Ta struja, ki je sorodna političnemu gibanju z imenom 'Nova desnica', išče v povratku k poganstvu tretjo pot, onstran brezboštva in enoboštva. Vtem ko to zadnje spodbuja samodržstvo in vse apostole enakosti, bi naj bilo poganstvo porok za spoštovanje razlik med ljudmi in za mnogovrstne načine življenja. Spričo dvoumnosti tega novega 'svetega' je treba bolje prikazati čar svetopisemskega enoboštva, v katerem izpovedovanje enega samega Boga ravno sovпада z blagoslovom mnoštva« (11).

Razprava ima podnaslove: Za množičnost v nebesih kakor na zemlji, Nietzsche proti Marxu, Pa je to res nova svetost ali je ničnost življenja? Nazori, zapeljivosti in prepričanja. — »Nasprotnik v sporu z vero brez dvoma ne bo več brezboštvo, saj ga je izvajanje oblasti od zadnjega stoletja, na splošno razočaranje, vse preveč obrabilo, marveč zvrsti novopoganstva; te znajo v isti sapi zavreči razumarsko dediščino razsvetljenstva in judovsko-krščansko vero, češ da jima je skrita in potuhnjena maternica« (99). Gibanje povečuje neenakost, izvirnost. »Ti misleci sodobnega novopoganstva izzivalno priporočajo, da je treba razglasiti enakost za spletko, ki so jo skovali slabiči, da bi zagospodovali nad sposobnejšimi« (101).

Za množičnost v nebesih kakor na zemlji: Zagovornikom novopoganstva se zdi, da »mnogoboštvo zrcali mnoštvo narodov, omik in vrednot, ki sestavljajo mozaik sveta in katerega lesketanje ponazarja, kakor v starem

bajeslovju, neštevilne vzgibe človeškega srca in brezkončna obzorja posvečenega svetovja« (102).

Nietzsche proti Marxu: Nietzsche in Marx, oba sta zagrizena nasprotnika krščanstva. Toda v tem ko »Marx sodi, da je kakršen koli povratek v poganstvo in zlasti v mnogoboštvo nazadovanje, podobno kakor če bi se meščansko gospodarstvo povrnilo k vaškemu občestvu« (104), se Nietzscheju toži po poganski preteklosti.

Pa je to res nova svetost ali je ničnost življenja? Avtor meni, da je ničnost: »Sprashujem se, ali se za pozivom k novemu svetemu ne skriva ničnostno šuštenje življenja.« Biti sodoben pogan se pravi »biti obseden od ničnosti, ki grozi človeku in njegovi omiki« (107).

Nazori, zapeljivosti in prepričanja: Nazori odmirajo. »Takrat vznikne čas zapeljivosti: se narediti privlačnega in ne več učiteljskega, očarati namesto pretehtavati. Očarati, saj poznamo navodilo: treba je dobršno količino odmaknjenosti, da bi kje poznavanje navzočega ne ubilo čarov nepoznanega oddaljenega« (107). Novo poganstvo zapeljuje, ker ne more prepričati; »njegovo zanikanje greha vodi v propad« (108).

Belgijec J. Comblin, duhovnik, profesor na vseučilišču v Louvainu, sicer pa deluje v Braziliji in v Čilu, je napisal razpravo Enoboštvo in ljudska vera, polno izvornih domislic in zdaj žgoče posmehljivosti, zdaj dobrodušne šaljivosti. Uvodničarja sta ga takole predstavila: »V pogumnem članku se je postavil J. Comblin za branilca ljudske vere v Latinski Ameriki in pokazal, da češčenje svetnikov deluje v resnici kot lek proti nenazorni splošnosti enega Boga in enega Jezusa Kristusa, ki ne vzdržujeta več osebnih odnosov z ljudmi. Glede tega se je mogoče vprašati, če pustimo ob strani odsekana razlikovanja med enoboštvom in mnogoboštvom: mar ni globekega sorodstva — s stališča verskega zadržanja — med 'poganskimi' verstvi azijskih in afriških ljudstev pa med ljudsko vero običajnih krščanskih narodov? Bilo bi nujno spomniti se, da enako, kakor je mogel biti Izraelov Bog hkrati Bog vesolja in Bog posebnega naroda, enako je Bog kristjanov hkrati presežni Bog in Bog, ki rešuje uboge in zatirane« (11).

Kaj je ljudska vera? »To ime bomo dali veri, ki jo krščansko ljudstvo v resnici živi, ne da bi razlikovali družabne sloje ali kulturne skupine. ... Tukaj bomo govorili o kr-

ščanski ljudski veri, kakršno živijo v latinski Ameriki«, ki se pa ne razlikuje veliko od tiste, ki jo živijo kristjani drugod po svetu (109).

Bog stvarnik je Bog vseh. »Če je pa Bog vseh, ni Bog nikogar« (110). Človek potrebuje »svojega« zaščitnika. To vlogo igrajo svetniki. Vsak človek ima svojega posebnega svetnika. »Vsaka bratovščina, vsako društvo, vsaka človeška skupina, vsaka župnija, vsako mesto, vsaka dežela ima svojega ali svoje posebne svetnike« (110). Svetnike, tudi Jezusa in Marijo, si ljudska pobožnost celo nekako razkosa. »Devica iz Guadelupe je tista, ki je omogočila Indijancem, da so dvignili glave spričo španskih bogov. Ona je nasprotnica Devici Pomočnici« (115), ki so jo prinesli Španci. »Izkazovati moreš izredno pobožnost lurski Materi Božji, pa biti čisto mrzel do fatimske Matere Božje. Moreš biti goreč oznanjevalec Srca Jezusovega in neizprosni nasprotnik Kristusa Kralja. Ti odnosi so bistveno različni. Če si ljubljenec Srca Jezusovega, bi bila nezvestoba, če bi letal za Kristusom Kraljem« (111). Tudi Jahve je bil najprej Izraelov Bog, šele potem je postal Bog vesolja.

Ljudska pobožnost hoče nekaj prijemljivega. »Ljudje severovzhodne Amerike ne hodijo ne k molitvam ne k maši. Gredo samo tje, kjer je treba kaj storiti: nositi križ, zgraditi hišo ali kapelo ali jez. Ne znajo moliti drugače kakor z rokami. Če ni nobenega posla, so v zadregi, čutijo, da so odveč in od daleč čakajo, da bi videli, če jih bo nekega dne Bog potreboval« (116).

Avtor si takole privoščiči misijonarje, ki ne vidijo v ljudskih pobožnostih staroselcev ničesar dobrega: »Bogoslovci misijonov so stoletja s hudičeve premetenosti razlagali podobnost med krščanskim verskim sestavom in med drugimi verskimi sestavi. Indijanci so imeli obrede, podobne krščanskim. Razlaga je bila preprosta: to je hudičeva zvijača, da bi

premotil te uboge Indijance. Še sreča, da so misijonarji še bolj zviti kakor hudič in se jim posreči, da mu prekrizajo račune« (117).

Sklep: »Najbolj vznemirljivo je pa to, da se Cerkev, njeni duhovniki in misijonarji spreminjajo v bojevnike in zares verjamejo, da slavijo Boga, ko opravljajo rušilno delo. Pobožnost in bogovdanost nadomeščajo z nasiljem in uničevanjem. Mar ta Bog uničevalec, v čigar imenu uničujejo cele omike, ne postaja največji malik, malik oblastnik, ki ga je razgalil ‚Documento de Puebla‘ (118)?«

Zadnji prispevek je napisal Francoz G. Vahanian, doktor bogoslovja, profesor na vseučilišču v Strasbourgu in predavatelj na drugih vseučiliščih. Ima naslov Enoboštvo in presojanje malikov včeraj in danes. Prispevka ne znam posneti. Takle je zadnji stavek: »A kako bi mogel to reči (namreč: verujem, pomagaj moji neveri), če krščanstvo, ki ga še obseda dekadentni soteriologizem in je okamenelo v preteklosti svojega sakralizma, pa se izčrpa, ko hoče prikazati božjo milost in njegovo slavo kot apanažo mrtvega jezika, mit človeka (130)?« Kdor more razumeti, naj razume. Uvodničarja pa sta prispevek takole prikazala: »G. Vahanian razvija zelo osebno misel o naravi jezika in o položaju sodobne tehnike. Zlasti pokaže, da malikovanje ni le posebnost mnogoboštva ali brezboštva: enako se prilagodi enoboštvu. Pravo presojanje malikov se pričinja s presojanjem verskega jezika, kajti jezik sam je tisti, ki se upira maliku. Povratek svetega je samo bajka. To, kar je vznemirljivo, je prej slaba vest krščanstva glede tehnike, ki bi jo vendar morali pozdraviti kot posredno posledico utopičnega ikonoklazma vere« (12). Nekaj Vahanianove nerazumljivosti sta se nalezla tudi uvodničarja. — Za prispevkom slutim strukturalizem.

Janez Janžekovič

RAZPRAVE

Bedernjak Karel

- Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti 370
Sprava v antropološki perspektivi 23

Benedik Metod

- Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov 125

Dolinar France Martin

- Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda 139

Grmič Vekoslav

- Dialoška narava teologije 244

Hollenstein Jean-Marie

- Askeza 277

Janežič Stanko

- Pota in cilji ekumenizma pri nas 270
Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda . . . 206

Koruza Jože

- Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini 163

Krašovec Jože

- Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi 3
Božje povračilo v Izaijevi knjigi 349

Martelanc Jošt

- Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda 197

Ocvirk Drago

- Dialog Cerkve s kulturo 229

Rojnik Ivan

- Dialoško-ekonomska razsežnost oznanjevanja 256

Smolik Marijan

- Slovanska liturgija svetega Círila in Metoda 155

Snoj Alojzij Slavko

- Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva 43

Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja	389
Šašel Jaroslav	
O kraju Metodijevega izgnanstva	193
Vodopivec Janez	
Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo	333
Zor Janez	
Glagolska pričevanja na Slovenskem	183

PREGLEDI

Krašovec Jože	
Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo	95
Rozman France	
Novo v jubilejnim prevodu Svetega pisma Nove zaveze	79
Strle Anton	
Kongregacija za verski nauk o eshatologiji	411
Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja	287

POROČILA

Trije novi priročniki za študij liturgije (M. Smolik)	303
Za kakšno Cerkev, (R. Koncilija)	299

OCENE IN PRIKAZI

<i>Alexander David in Pat s sodelavci</i> , Svetopisemski vodnik (F. Rozman)	307
<i>Boff Leonardo</i> , Eglise: charisme et pouvoir (D. Ocvirk)	425
<i>Boff Leonardo</i> , Eglise en genèse (D. Ocvirk)	430
<i>Furger Franz</i> , Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie (K. Bedernjak)	321
<i>Gnilka Joachim</i> , Johannesevangelium (F. Rozman)	441
<i>Greshake Gisbert</i> , Priestersein (A. S. Snoj)	432
<i>Grootaers Jan</i> , De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique (D. Ocvirk)	103
<i>Ivanocy Franc</i> , Sveto pismo in klinopisni spomeniki (M. Peklaj)	419
<i>Jaitner Klaus</i> , Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhofen 1592—1605 (F. M. Dolinar)	111
<i>Kasper Walter</i> , Der Gott Jesu Christi (A. Strle)	312

<i>Kessler Hans</i> , Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (C. Sorč) . . .	435
<i>Kolakowski Leszek</i> , Falls es keinen Gott gibt (J. Janžekovič) . . .	444
<i>Ladan Tomislav — Jarak Vjeko-Božo — D. Seder</i> , Evandjelje po Luki (F. Rozman)	420
<i>Lévinas Emmanuel</i> , Du Dieu qui vient à l'idée (A. Stres)	218
<i>Nadrah Anton</i> , Odrešenik Jezus Kristus (F. Rozman)	211
<i>Ocvirk Drago Karel</i> , La foi et le Credo (G. Lafon)	215
<i>Rebič Adalbert</i> , Biblijske starine (F. Rozman)	319
<i>Rebič Adalbert</i> , Prorok — čovjek Božji (F. Rozman)	317
<i>Rebič Adalbert</i> , Vodič po Svetoj zemlji (F. Rozman)	324
<i>Rosenberg Alfons</i> , Einführung in das Symbolverständnis (A. S. Snoj) .	437
<i>Schmidt Peter</i> , Das Collegium Germanicum in Rom und Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars 1552—1914 (F. M. Dolinar)	216
<i>Weiser Alfons</i> , Središnje teme Novoga zavjeta (F. Rozman)	323
<i>Wojtyła Karol</i> , Alle fonti del rinnovamento (A. Pirš)	439
* * * Isus Krist, jedini spasilj svijeta (S. Janežič)	123
* * * Concilium 1984, 4—185, 1 (194—197) (J. Janžekovič) 115, 223, 325,	448
* * * Forum Katholische Theologie (A. Pirš)	446

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- J. Vodopivec 333 Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med
vzhodno in zahodno tradicijo
*Cyril and Methodius, a Creative Connecting
Link between Eastern and Western Tradition*
- J. Krašovec 349 Božje povračilo v Izaijevi knjigi
God's Retribution in Isaiah
- K. Bedernjak 370 Situacija kot objektivni in subjektivni moment
moralnosti
*Situation as Objective and Subjective Moment
of Morality*
- A. S. Snoj 389 Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljen-
stva do srede dvajsetega stoletja
*Catechetical Sources and Text-Books from the
Age of Enlightenment to the 20th Century*

Pregledi (Miscellanea)

- A. Strle 411 Kongregacija za verski nauk o eshatologiji

Ocene in prikazi (Recensiones)

- 419 *F. Ivanocy, Sveto pismo in klinopisni spomeniki*
(M. Peklaj)
- 420 *T. Ladan-V. B. Jarak-D. Seder, Evandjelje po*
Luki (F. Rozman)
- 425 *L. Boff, Eglise: charisme et pouvoir* (D. Ocvirk)
- 430 *L. Boff, Eglise en genèse* (D. Ocvirk)
- 432 *G. Greshake, Priestersein* (A. S. Snoj)
- 435 *H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den*
Toten (C. Sorč)
- 437 *A. Rosenberg, Einführung in das Symbolver-*
ständnis (A. S. Snoj)
- 439 *K. Wojtyła, Alle fonti del rinnovamento* (A.
Pirš)
- 441 *J. Gnilka, Johannesevangelium* (F. Rozman)
- 444 *L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt* (J.
Janžekovič)
- 446 Forum Katholische Theologie (A. Pirš)
- 448 Concilium 1985, 1 (197) (J. Janžekovič)

