

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995)

ŠTEVILKA 4

**ZBORNİK RAZPRAV
OB 75. OBLETNICI
VELIKEGA KANCLERJA**

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

Gospodu
Alojziju Šuštarju
doktorju teologije
ljubljskemu nadškofu in metropolitu
velikemu kanclerju Teološke fakultete
ob 75. obletnici
čestita Bogoslovni vestnik

Ivan Štuhec

Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja

Uvod

Ljubljanski nadškof in metropolit ter veliki kancler Teološke fakultete dr. Alojzij Šuštar je od leta 1977 do 1980 predaval kot predavatelj gost pri katedri za moralno teologijo na naši fakulteti. To je bil čas njegove dokončne vrnitve v domovino in čas, ko se je kasnejši nadškof intenzivno ukvarjal s prenovo Cerkve na Slovenskem. Plod tega dela je tudi knjiga *Prenova v Cerkvi*, ki je izšla pri Mohorjevi družbi leta 1980. V tej knjigi so zbrane bogate izkušnje sinodalnega življenja evropskih krajevnih Cerkva po Drugem vaticanskem koncilu.

Dr. Šuštar je pred tem bil profesor moralne teologije na Visoki bogoslovni šoli v Churu v Švici. Čas njegove profesure bi tudi lahko označili kot najplodnejši čas njegovega znanstvenoteološkega delovanja. Naš namen v pričujoči razpravi je, da bi v grobih obrisih umestili teološko misel dr. Šuštarja v čas in prostor. Ker je bilo njegovo delovanje večplastno in tudi zelo pestro (od švicarskega Chura do evropske škofovske konference in škofovanja doma), je seveda nemogoče zajeti celotno teološko misel našega jubilaranta. Že bežen pogled v njegova teološka dela pa nam takoj razodene, da je dr. Šuštar moralni teolog vesti. Morda smemo celo reči, da je zanj ključnega pomena 16. poglavje koncilskega dokumenta *Cerkev v sedanjem svetu*, kjer je med drugim rečeno: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih нравnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe« (CS 16).

Med pokoncilskimi nakovalci

Čas po Drugem vaticanskem koncilu je vsaj v obdobju prvih dvajsetih let pomenil za teološko misel neko novo obdobje, za katerega je značilno iskanje novih poti in novih rešitev v teološki misli. Dr. Šuštar je živel v nemško govorečem prostoru, ki je bil še posebej razgiban, nenazadnje zaradi teologov, kot je Hans Küng. Osebnostno poznanstvo in sodelovanje z dvema pomembnima teologoma moralne teologije, kot sta Franz Böckle in Franz Furger, je dr. Šuštarja go-

tovo dodatno motiviralo, da je sledil aktualnim moralnoteološkim tokovom in se tudi do njih opredeljeval. Čas njegovega najbolj aktivnega znanstvenoteološkega delovanja ni bil naklonjen večjim sintetičnim delom, ampak analitičnokritičnemu pristopu k temeljem teologije, ki bi jo bilo potrebno zgraditi tako, da bi bila razumljiva sodobnemu človeku. Vse moralne teologe, ki so delovali v tej smeri, je dr. Šuštar spremljal s simpatijo in distanco hkrati. Bil pa je tudi tisti, ki je dogajanja na mednarodni teološki sceni posređoval v slovenski prostor, predvsem s svojimi razpravami in ocenami v *Bogoslovnem vestniku* (BV). Ko danes z določeno razdaljo in večjo mero kritičnosti gledamo na burno pokoncilsko dogajanje v teologiji, lahko ob člankih dr. Šuštarja odkrivamo teologa sredine. To pomeni, da je bil odprt za nove poizkuse in iskanja, da pa je v njih videl tudi pomanjkljivosti in nerešena vprašanja. Kot Slovenec sredi germanskega sveta se ni pustil iz kakršnegakoli kompleksa manjvrednosti potegniti v skrajne progresistične tokove, ki so v moralni teologiji postavljali vse pod vprašaj in zaradi katerih je nastala fraza: Ali danes na področju morale sploh še kaj drži? Kot študent rimske Papeške gregorijanske univerze ni mogel ostati zadovoljen s tako imenovano rimsko neosholastično šolo, ki si je v času njegovega študija, predvsem pa v obdobju med obema vojnama, prizadevala utrjevati vlogo cerkvene avtoritete na področju morale. Tako v svoji oceni Rufove *Grundkurs Moraltheologie* ugotavlja: »Kdor je študiral moralno teologijo pred kakimi 20, 30 leti in ima danes kakorkoli opraviti z njo, posebno tudi v katehezi in dušnem pastirstvu, ugotavlja, kako zelo se je položaj spremenil. Sprememba ne zadeva samo človeka, ampak tudi moralno teologijo kot znanost. Ne nanaša se izključno le na njeno metodo, gre tudi za drugačno utemeljevanje npravnih norm in upoštevati je treba prav tako tudi vsebinske spremembe. Ni čudno torej, da je vedno govora o krizi moralne teologije. Ne samo navadni kristjani, tudi teologi in dušni pastirji si niso vedno na jasnem, kaj danes sploh še velja. Moralni učbeniki v nekdanji klasični obliki, kakor so bili npr. Noldin, Prummer ali Mausbach-Ermecke, nimajo več take avtoritete kakor nekoč, če jih sploh še uporabljajo. Moralno teologijo, ki jo je pred leti v treh obsežnih knjigah izdal B. Häring, so sicer dobro sprejeli in je v kratkem času doživela več izdaj, a tudi ta ne zadovoljuje vseh.«¹

Leto kasneje pa ob predstavitvi zbornika, ki je izšel po kongresu nemško govorečih moralnih teologov v Fribourgu v Švici, dr. Šuštar ugotavlja, »da doslej še nismo dobili novega celotnega učbenika moralne teologije, ki bi nadomestil nekdanja klasična dela«.² Jedro te krize pa nakaže tudi v enem od svojih najbolj celovitih in najtemeljitejših prikazov pokoncilskega razvoja moralne teologije, v razpravi *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*,³ kjer v uvodu ugotavlja, da je po drugi svetovni vojni vedno bolj jasno, »da je kriza zajela tudi nauk o naravnem zakonu, bodisi o njegovi objektivni utemeljenosti v naravi, o njegovi absolutni veljavnosti in splošni obveznosti, bodisi o njegovi vsebini, spoznatnosti in razlagi... Vprašanje pa je, ali je kriza naravnega zakona le nekaj modni pojav, ki bo sam od sebe prešel, ali pa je kritično razpravljanje postalo nujna in neizogibna potreba zaradi razvoja filozofske in teološke etike«.⁴

¹ A. Šuštar, A. K. Ruf: *Grundkurs Moraltheologie*, v: BV 38 (1978), 103.

² A. Šuštar, *Ethik im Kontext des Glaubens*, v: BV 39 (1979), 240.

³ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, v: BV 39 (1979), 321-340.

⁴ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 322.

Odgovor na to vprašanje najdemo v omenjeni razpravi, ki najprej izpričuje Šuštarjevo celovito in izčrpno poznavanje debate o pojmovanju naravnega zakona in s tem povezanega poizkusa recepcije pojma avtonomije v moralno teologijo. Prav tako pa o tem pričajo tudi njegove ocene nekaterih knjig v BV. Dr. Šuštar je prepričan, da diskusija o naravnem zakonu ni stvar mode, ampak da gre predvsem za hermenevitično vprašanje. Zato soglaša s tistimi, ki mislijo, da je Ulpianovo razumevanje narave kot objektivne stvarnosti izven človeka (*quod natura omnia animalia docuit*) bistveno premalo za razumevanje naravnega zakona. Že Tomaž Akvinski, za njim pa tudi nekateri sodobni teologi, upoštevajo človekovo duhovno osebnostno naravo, katere posebnost je, »da človek s svojim umom pozna temeljne zahteve naravnega reda in se zaveda njihove obveznosti«. ⁵ Če človek na eni strani mora upoštevati naravne danosti in njihove zakonitosti, pa je na drugi strani naloga človekovega uma, »da ne samo v 'knjigi narave' bere, ugotavlja te zakonitosti in se ravna po njih, temveč da jih sam smiselno ureja in oblikuje, da si sam daje zakone in jih razvija, izpopolnjuje ter prilagaja svojim potrebam in svoji naravnosti na življenjski cilj. Ker človek v določenem smislu daje sam sebi zakon, je avtonomen, seveda le relativno, ob upoštevanju naravnih danosti in zakonitosti, teološko gledano, v odvisnosti od Boga, torej teonomno avtonomen«. ⁶ Dr. Šuštar tako prevzame stališče znanega švicarskega moralnega teologa F. Böckleja, ki je na nek način avtor teonomno utemeljene avtonomije. Kljub razlikam, ki so nastale pri pojmovanju naravnega zakona, pa meni, da so si vsi avtorji edini v spoznanju, da ko govorimo o naravnem zakonu, dejansko mislimo, da gre »za priznanje človekove etične odvisnosti od Stvarnika kot početnika narave in za izkustvo posebne moralne zadolženosti, ki je človeku naložena z njegovo naravo in obstaja v tem, da človek v pravilnem vrednotenju vseh dejavnikov in svobodnem in odgovornem odločanju pravilno uresničuje sam sebe«. ⁷ Zato vidi v pokoncilskih razpravah o avtonomiji indirektno priznanje vseh moralistov, da brez naravnega zakona ne gre, če se želimo izogniti človekovi samovolji in manipulaciji. Dalje je to tudi doprinos teologije k večjemu medsebojnemu razumevanju kristjanov in nekristjanov. Ostaja pa vsekakor odprto vprašanje glede specifičnosti krščanske morale, če se že pristane na tezo, da pojmi *humanitas*, *moralitas* in *rationalitas* pomenijo isto in so med seboj izmenljivi, kakor to zagovarja Alfonz Auer. Šuštar pa ob tem ugotavlja, da glede specifičnosti krščanske morale vsa vprašanja niso razjasnjena. ⁸ Podoben pomislek je izražen tudi ob predstavitvi Böcklejeve *Fundamentalmoral*, ki je sicer deležna visokih ocen, a prav glede specifičnosti krščanske morale lahko preberemo: »Za avtorja je vprašanje komunikabilnosti, razumljivosti in uvidevnosti specifično krščanske etike važnejše kot pa vprašanje njene izključne posebnosti. Tezo je mogoče pravilno razumeti, čeprav kristjan ne more nikdar prezreti specifične narave krščanskega življenja kot hoje za Kristusom.« ⁹

Toliko bolj je razumljivo navdušenje ob predstavitvi knjige Hansa Halterja *Taufe und Ethos*, bivšega študenta Visoke teološke šole v Churu, ki je s svojo doktorsko tezo raziskoval specifični vidik krščanske etike pri sv. Pavlu. Glede na pokoncilsko diskusijo Halter razvrsti teologe v tri skupine: teonomne avtono-

⁵ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 330.

⁶ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 330.

⁷ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 332.

⁸ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 339, opomba 63.

⁹ A. Šuštar, *Franz Böckle: Fundamentalmoral*, v: BV 38 (1978), 376.

miste, ki ne vidijo krščanskega specifikuma na ravni moralnih norm, teonomiste, ki zagovarjajo specifičnost na podlagi razodetja in tretja skupina, v kateri se prepozna Halter in prek njega tudi dr. Šuštar. Ta smer pa zagovarja stališče, da se vsebinsko krščanska etika ne razlikuje od humane etike, »da pa nova utemeljitev, nov smisel in nov cilj npravnega življenja na podlagi nove bitnosti v Kristusu vplivajo tudi na vsebino npravnih zahtev, posebno če jemljejo npravno življenje kot celoto«. ¹⁰ V nadaljevanju dr. Šuštar posebej izpostavi tista Halterjeva dognanja, ki izpostavljajo specifični značaj krščanske etike, kot so teološkokristološka, eshatološka, pnevmatološka in eklezialna razsežnost. Vera oziroma razodetje ima pri spoznanju npravnih dolžnosti in oblikovanju vlogo utemeljivke, uresničivke in kriterija. Zato je razlikovanje oziroma še bolj nasprotovanje med teonomnoavtonomno smerjo in teonomno smerjo bolj navidezno kot dejansko. ¹¹

Kritično distanco do teonomnoavtonomne smeri zavzame dr. Šuštar tudi v primeru Böcklejeve *Fundamentalmoral*, ko pravi, da »v splošno moralno teologijo nujno sodi tudi nauk o vesti in njeni vlogi v npravnem življenju. O tem v knjigi ni govora. Böckle se zaveda te pomanjkljivosti in se v uvodu tudi opravičuje, da o tem ne govori. Za knjigo kot celoto je škoda, da je to poglavje odpadlo«. ¹²

Medtem ko so sodobniki, lahko bi rekli tudi Šuštarjeva generacija, posvečali vso pozornost utemeljevanju moralne normative na podlagi novih predpostavk, ki bi naj presegle statičnost in nekomunikabilnost starih moralnoteoloških manualov, se je on sam veliko ukvarjal prav z vprašanjem vesti. O tem nam pričajo tako naslovi samostojnih del kakor razprav. V bibliografiji najdemo najmanj eno tretjino naslovov, ki so neposredno ali posredno vezani z vprašanjem vesti. Prav te razprave o vesti so med njegovimi deli doživele največ prevodov v druge jezike.

Živeti iz svobodne in moralnemu zakonu odgovorne vesti

Drobna knjižica, ki je izšla v zbirki salezijanskih *Knjižic*, nosi naslov *Kako prav živeti?* ¹³ To je vprašanje, na katerega skuša dr. Šuštar iskati odgovor v vseh svojih spisih o vesti. Izhaja iz zavesti sodobnega človeka, ki je na eni strani občutljiva za svojo svobodo (avtonomijo), na drugi strani pa ima težave z razumevanjem moralnega zakona in vsake avtoritete. Sodobni človek doživlja v svoji vesti konflikt med normo oziroma predpisom in svojo svobodo, konflikt med zunanjo avtoriteto in svojim individualnim razpoloženjem. Prav vprašanje vesti je tisto osrednje vprašanje osnovne moralne teologije, ki naj bi pomagalo razrešiti ta vsakdanji, aktualni in za mnoge ljudi usodni problem.

Vest je za dr. Šuštarja najprej »središče in globina človekove osebnosti... središče celotne osebnosti«. ¹⁴ Tej personalistični viziji vesti Drugega vaticanskega koncila dalje dodaja značaj »odprtosti za npravne vrednote in za moralni zakon«. ¹⁵ Pri tem upošteva tako pasivni kakor aktivni vidik vesti. In kot tretje go-

¹⁰ A. Šuštar, *Hans Halter: Taufe und Ethos*, v: *BV* 38 (1978), 102.

¹¹ A. Šuštar, *Hans Halter: Taufe und Ethos*, 102.

¹² A. Šuštar, *Franz Böckle: Fundamentalmoral*, 374.

¹³ A. Šuštar, *Kako prav živeti?*, Ljubljana 1988.

¹⁴ A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo*, v: *BV* 33 (1973), 190.

¹⁵ A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo*, 190.

voru o vesti kot izrazu »človekove individualnosti, posebnosti in nenadomestljivosti... Zato pomeni vest neposredno srečanje človeka z živim Bogom in neposredno odgovornost pred Bogom samim, tudi če se človek tega tematično ne zaveda.«¹⁶ Ali, kakor pravi na drugem mestu: »V vesti se razodeva človekova odprtost skritemu, absolutnemu Božjemu Ti. Po glasu svojega razuma se tu človek izkusi kot nagovorljivega in od Boga nagovorjenega, kot zmožnega odgovarjati in zadolženega, da odgovarja. To ne pomeni, da je vest neposredno Božji glas. Pač ni zgolj orodje za čisto pasivno sprejemanje zakonov, ampak zmožnost za pristni ustvarjalni odgovor in uresničevanje dobrega. V odločitvi vesti se dogaja dejavnost in zavzetost osebe. V odločitvi v vesti se človek oklene ene od mnogih možnosti, ki so mu ponujene, in jo postavi kot zanj veljavno, v določenem smislu kot končno veljavno, kolikor se veže z zgodovinsko enkratno, neponovljivo in nepreklicno odločitvijo.«¹⁷

Tako pojmovana ustvarjalna vest, za katero je bistveni pogoj svoboda, mora najti odgovor na vprašanje, kako naj bo, kako prav živeti oziroma kaj je Božja volja. Dr. Šuštar govori o štirih virih, na podlagi katerih človek lahko najde odgovor na zgoraj zastavljena vprašanja. Prvi vir je oseba Jezusa Kristusa, ki je živeta postava in ne zgolj črka postave, torej razodetje. Postava ima svoj pomen, če vodi v življenjsko skupnost s Kristusom. Drugi vir je moralni naravni zakon, pri katerem je potrebno razlikovati med spremenljivim in nespremenljivim vidikom. Tretji vir so pozitivni človeški zakoni, ki imajo toliko teže, kolikor človeka naravnava na Kristusa. To velja tudi za cerkvene zakone. In zadnji vir je konkretna situacija, pri kateri je potrebno upoštevati »individualno posebnost človeka, njegovo preteklost in izkustvo, njegove posebne darove in milosti, njegove težave in razočaranja, njegove načrte za bodočnost.«¹⁸

Moralni zakon, ki ga človek prepozna iz omenjenih virov in vest sta med seboj komplementarna. »Moralni zakon brez vesti je nesmiseln, vest brez moralnega zakona je prazna.«¹⁹ To vzajemnost lahko s klasično terminologijo opredelimo, da je vest hkrati norma normans in norma normata. Vest je od moralnega zakona informirana in oblikovana, hkrati pa je ona sama merilo za konkretno dejanje. Pravzaprav gre pri tem za to, da človek v vesti svobodno sprejme določeno danost. S pomočjo Rahnerjeve misli dr. Šuštar ta zapleten odnos med vestjo in moralnim zakonom v luči svobode pojasnjuje s terminologijo narave in osebe. »Človek je narava, kolikor se sebi dan v naprej, oseba pa, kolikor se svobodno jemlje v posest oziroma se je vzela v posest. Kako naj se vzame v posest, mu govori vest, ne avtonomno, ampak podrejeno Božji volji in v odvisnosti od objektivnega pravnega reda.«²⁰

Skozi vse Šuštarjeve razprave o vesti lahko sledimo doslednemu izogibanju dveh skrajnosti, ki se tako hitro vsilijo pri pojmovanju vesti in s tem človekovega odločanja po vesti. Zanj je nesprejemljiv sodobni individualizem, ki izhaja iz vesti kot samovoljnega in samostojnega človekovega duhovnega organa, ki ne upošteva stvarnosti, ki je dana, ki je podarjena. Prav tako pa odklanja vsako heteronomno obliko izvrševanja moralnega zakona ne glede na njegovo poreklo, ali je to cerkvena avtoriteta ali katera druga. Ker je vest jedro človekove

¹⁶ A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo*, 190.

¹⁷ A. Šuštar, *Vest*, Ljubljana 1991, 14.

¹⁸ A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo*, 187-189.

¹⁹ A. Šuštar, *Odnos med moralnim zakonom in vestjo*, 191.

²⁰ A. Šuštar, *Vest*, 16.

osebnosti, ki tako rekoč povzema človeka v njegovi celovitosti, zato je tudi za dr. Šuštarja svobodna in odgovorna vest posebno znamenje človekovega dostojanstva. Tudi skozi perspektivo vesti se dr. Šuštar predstavlja kot teolog sredine, ki mu uspe sintetizirati klasična spoznanja o vesti s sodobnimi teološkimi razlagami.

Za njegove razprave o vesti in o pokoncilskem razvoju moralne teologije lahko rečemo, da so klasični teksti, ki jih mora poznati vsak teolog in katerih vrednost s časovno razdaljo raste. Zato ni čudno, če so prav razprave o vesti dosegle več različnih prevodov ter v nemščini tri ponatise.

Sklep

Dr. Alojzij Šuštar je kot profesor moralne teologije deloval sorazmerno kratko obdobje. Kljub temu pa je v času svojih drugih pomembnih zadolžitve živo spremljal dogajanje na svojem strokovnem področju. Za naš slovenski prostor je njegov prispevek pomemben predvsem iz dveh razlogov: najprej je pokoncilski moralnoteološki razvoj približal slovenskemu bralcu in preko njega smo bili ves čas v dialogu s tokovi v zahodni Evropi; strokovno je razvil in sodobnemu človeku približal pojem vesti, ki je z zadnjim vesoljnim koncilom dosegel novo odkritje in svojo pravo vrednost. Naj ob sklepu samo spomnim še na eno pomembno razpravo, ki je bila še kako pomembna za našo pastoralno prakso. To je razprava o *Zakramentu sprave v Božji razsežnosti*, s katero bi lahko še enkrat dokazovali uravnoteženo, trezno, dialoško odprto in sodobno moralnoteološko misel sedanjega slovenskega metropolita dr. Alojzija Šuštarja.

Povzetek: Ivan Štuhec, Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja

Avtor predstavi moralnoteološko misel dr. Alojzija Šuštarja pod dvema vidikoma. Najprej ga umesti v pokoncilsko debato o avtonomni morali, potem pa oceni njegov osrednji predmet zanimanja, to je človekova svobodna in odgovorna vest. V obeh primerih se moralnoteološka misel predstavlja v vsej dialoški odprtosti in uravnoteženosti med tradicionalnim in sodobnim načinom razmišljanja.

Summary: Ivan Štuhec, Moral-Theological Views of Dr. Alojzij Šuštar

The author presents the moral-theological thought of Alojzij Šuštar from two aspects. First he describes his position in the post-council discussion on autonomous morals, then he evaluates Šuštar's main object of interest, i. e. man's free and responsible conscience. In both cases moral-theological thought shows itself in all its dialogical openness and balance between the traditional way of thinking and the modern one.

Janez Juhant

Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama

Uvod

Idejni, socialni in politični tokovi so tako močno pretresali katoličane v obdobju pred drugo svetovno vojno, da lahko v določenem smislu govorimo o idejni polarizaciji oziroma s Carlom Schmittom o »borbi za prav katoliške zaostriteve«. ¹ To sicer ne pomeni, da so bili Slovenci sprti na življenje in smrt. Takšno zaostritev je povzročilo šele medvojno dogajanje, ki je tako katoličane kot ostali narod razdelilo med revolucionarje in antirevolucionarje.

Ta zaostritev je zaznamovala tudi delovanje škofov dr. Gregorija Rožmana v Ljubljani in tudi dr. Ivana Tomažiča v Mariboru. Ker je celotna Cerkev skupaj z zahodnoevropsko družbo doživljala krizo, ki jo je povzročalo naraščanje družbenih napetosti, so se stopnjevali socialni nemiri, ki so krepili totalitarne sisteme in stopnjevali polarizacijo družbe. Cerkev se je tega družbenega razvoja zavedala in nanj tudi primerno odgovorila, kot piše Vilko Fajdiga, ko v najhujšem revolucionarnem ognju ob koncu leta 1944 zavrača očitke, da Cerkev v tem času ni storila svoje dolžnosti. ²

Začetki teh težav segajo že v čas kolonializacije na pragu novega sveta in so doživeli več kriznih vrhov: kriza kapitalizma v tridesetih letih je samo eden izmed vrhuncev te krize, kar moramo upoštevati pri vrednotenju tega obdobja. Drug tak pomemben krizni vrh je propad komunističnega sistema. Komunizem je tesno povezan s kapitalizmom, ne le kot njegovo nasprotje, ampak tudi kot njegovo dopolnilo oziroma konvergenten pojav. Kajti revščina, iz katere se med drugim napaja kapitalizem – vzemimo samo primer transakcij, ki se dogajajo v deželah tranzicije – (kapital, najpomembnejši novoveški malik, ki vlada nad nami), ohranja privilegije držav in posameznikov ter izrablja revne. Gvajanec Davison Budhoo, član vodstva Mednarodnega denarnega sklada (MDS), je iz tega sklada izstopil in v Gvajani organiziral alternativno organizacijo, ki se bori za odpravo revščine v državi. Preko mednarodnih nevladnih organizacij skuša Budhoo uveljaviti, da bi MDS in Svetovna banka upoštevala stanje revnejših držav in odpisala del njihovih dolgov. Kot pravi Budhoo, Svetovna banka

¹ T. Ruster, *Katholische Verschärfung? v: Orientierung*, 11 (1995), 125.

² Prim. V. Fajdiga, *Ali je Cerkev res odpovedala – Od Pija XI. do Pija XII.*, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja za leto 1945*, 33 sl.

zahteva od revne Gvajane, da najema kredite z 18-odstotnimi obrestmi, s katerimi banke ropajo gvajanske reveže in večajo svoj dobiček.³ Pomemben vzvod za izkoriščanje revnih je prav MDS. Podobno izkoriščanje poteka povsod drugod po svetu in Slovenija ni izvzeta iz tega. Kot trdi isti bančni ekspert, v teh poslih sklepajo bančniki z vladami tajne dogovore, da se rešijo opozicij oziroma pritiskov alternativnih organizacij. Kapitalizem torej lahko pridobi le tako, da »stisne« oziroma izžema revne, kar povzroča družbene napetosti. Kriza kapitalizma je te napetosti stopnjevala do ideoloških ostrin.

Težave in napetosti kapitalizma so v tridesetih letih tega stoletja zahtevale nujno razrešitev. O poti tega razreševanja pa so se lomila kopja; v družbi je ta proces povzročil polarizacije, za katere nosita največjo odgovornost kapitalistični monopol in komunistična levica. Slovenska Cerkev in njeno vodstvo, škofa Rožman in Tomažič, sta imela težko nalogo razreševati te težave in poiskati vlogo Cerkve pri tem.

Najenostavnejša in tudi zelo privlačna metoda razreševanja družbenih sporov je ponavadi nasilje. Tudi v manjših (npr. družinskih) okvirih se v vsakdanjem življenju radi zatekamo k takim metodam. Liberalizem, še bolj pa komunizem, sta si vzela za model svojega ravnanja prisilo nad drugim. Kapitalizem se je v svoji zgodnji obliki naslanjal na bolj ali manj odkrite pritiske nad nemočnimi delavci. Danes to počne v finejši obliki, preko svetovnih gospodarskih in finančnih monopolov. V tridesetih letih je kapitalizem spodbujal tvorbo diktatorskih režimov, na drugi strani pa je z enako težnjo po absolutni finančni in gospodarski moči deloval svetovni komunizem. Le-ta je v nasprotju s kapitalizmom tudi teoretično razvil nasilne metode.⁴ Cerkev je zagovarjala (kot vedno) nenasilne metode in se zavzemala za razreševanje teh nasprotij po demokratični poti, kar pa je dolgotrajen in mukotrpen proces, ki ga ljudje nismo vedno pripravljeni sprejeti. (Najboljši dokaz za to je sedanja apatičnost spričo zastoja demokratičnih procesov pri nas.) V takšnem položaju so komunisti obljubljali hitro razrešitev družbenih napetosti z revolucionarnim prevratom.

Cerkev in težave demokratičnega poslovanja ter kriza svetovne družbe

Po besedah Tarasa Kermaunerja se je tragika slovenskih katoličanov začela z Mahničem, ki naj ne bi razumel, da je treba krščanstvo prilagoditi spremembam sveta. Kermauner sicer razume, da Mahnič ni mogel zagovarjati revolucije, njegova napaka pa naj bi bila v tem, da je samo eni strani pridigal potrpljenje, drugo – s tem Kermauner misli liberalce in komuniste – pa je grajal zaradi njene nasilnosti, čeprav se pri tem ni zavedal nevarnosti revolucije. Če bi se je, bi spremenil svoja socialna stališča, podobno kot jih je Krek, ki naj bi zato tudi bolje kot Mahnič razumel znamenja časa.⁵

Novoveški družbeni razvoj je bil izziv za Cerkev, ki je do začetkov novega veka skoraj v celoti obvladovala družbeni položaj v idejnem, socialnem, gospodarskem in političnem smislu. Hiter novoveški razvoj pa ni prehitel le Cerkve, ki jo je vedno bolj odtrgal v ozadje družbenega dogajanja, pač pa je povzročil

³ Prim. S. Hansen, »Dies ist ein Verbrechen,« v: *Publik-Forum* 26. Mai 1995, 14.

⁴ Prim. *Divini Redemptoris*, 9 sl.

⁵ Prim. T. Kermauner, *Mahničev odnos do sodobne slovenske literature*, v: *Mahničev simpozij v Rimu*, Celje 1990, 256- 257.

tudi vedno večje napetosti v družbi sami. Nerazumevanje oziroma prepočasno odzivanje na te družbene napetosti je spodbujalo tudi pojave liberalistične in komunistične nasilnosti, ki jo lahko razumemo po eni strani kot protest zoper nakopičene težave v družbi pri že obstoječih (pretežno cerkvenih) ustanovah in gibanjih, po drugi strani pa tudi kot poskus novih družbenih sil, da bi same popolnoma prevzele nadzor nad družbenim prostorom. To je sprožilo dolgoleten boj s Cerkvijo kot braniteljico ustaljenih družbenih vrednot.

V tem smislu je treba razumeti že spopad Cerkve s protestantizmom in z drugimi novoveškimi socialnimi in političnimi gibanji. Ta napad doseže vrhunec v francoski revoluciji. Ta spor se kaže tudi v odnosu Cerkve do znanosti in vseh drugih posebno tehnoloških pridobitev sodobnega sveta. (Vzemimo npr. samo genski inženiring, kjer Cerkev načeloma vseskozi zastopa konservativno – ohranjevalno stališče v tem smislu, da se zavzema za ustaljene vrednote in zato kritično sprejema vse novoveške pridobitve. Tako Carl Friedrich von Weizsäcker ocenjuje, da papež ni zaman obsodil ločitve novoveške znanosti od vere, ki v bistvu pomeni predvsem opustitev ustaljenih vrednot v znanosti in njeno vedno večjo osamosvojitve, ki je pripeljala do koncentracijskih taborišč in do atomske bombe.)⁶

Če zgodovino človeštva zadnjih stoletij in še posebno dvajsetega vrednotimo s posebno pozornostjo glede na novoveške ideologije, kot so subjektivizem, liberalizem, komunizem, potem moramo pač priznati, da je takšen razvoj v krizi. Čeprav nam ne bi bilo treba tega posebej poudarjati, saj doživljamo očitne katastrofe teh ideologij, pa se nekateri ljudje pri nas in drugod po svetu obnašajo, kakor da so bile te ideologije dobre. Če pa bi bilo tako, potem seveda nikoli ne bi moglo priti do tako hudega zla, ki so ga povzročile. Tudi mi bi težko razumeli to zlo, kar se danes često dogaja, saj mnogi ne spoznajo zablod komunizma in tudi liberalistične miselnosti ne. Vendar spričo problematičnosti obeh sistemov, ki je razlog njenega propadanja, o čemer govori tudi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Ob stoletnici*,⁷ ne bomo nikoli dovolj izpostavili nujnih antropoloških, idejnih, organizacijskih in političnih stranpoti. Ti dve novoveški ideologiji, ki pomenita vrh novoveškega prizadevanja, da bi se človek kot subjekt postavil sam, sta doživljali svoj vrhunec v drugi svetovni vojni, posledice pa čutimo še danes in v marsičem šele prav spoznavamo njune vsestranske razsežnosti.

Ljudje se žal ne streznimo zlahka; spreobrnjenje je naporno delo in pravi vstop v Božje kraljestvo odprt le močnim osebnostim, ki pa ga ne osvajajo s silo meča, pač pa z močjo duha. Prava revolucija je po besedah Djura Sušnjića revolucija idej, ki prežamejo človeka in mu omogočijo, da se notranje prenovi.⁸ Človekova nevednost o njegovem dejanskem položaju, njegova omejenost in nerazgledanost zadržujejo človeka v povprečju, kljub slutnji, da je pot slaba. Prepričani smo namreč, da ima človek kljub svoji nevednosti in omejenosti v sebi moralne mehanizme, ki ga opozarjajo, kaj je treba storiti. Ravno zato pa konservativnost ni le ohranjanje pristnega, žlahtnega in temeljnega v človeku, ampak je lahko tudi ohranjanje zgolj zunanosti, privilegijev, zlih navad in mehanizmov, s čimer se človek zavaruje pred resničnimi spremembami. Le-te pa izhajajo iz pristnih človeških temeljev, v katerih po prepričanju krščanskega izročila počiva tudi Bog, človekovo najbolj notranje, kot je zapisal sv. Avgustin.⁹

⁶ Prim. V. Potočnik, *Univerza sožitja znanosti in vere*, v: BV 53 (1993), 8 (op. 7).

⁷ Prim. *Centesimus annus*, 22 sl., v: *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994, 578 sl.

⁸ Prim. D. Sušnjić, *Ribari ljudskih duša*, Beograd 1984, 35 sl.

⁹ A. Avgustin, *De vera religione* 39.

Človekovo vztrajanje pri starem, pri ustaljenem, a žal često le zgolj zunanjem, je pomemben razlog za ozkost v družbenem dogajanju pri nas in po svetu – v vsej zgodovini človeštva in tudi v obdobju med obema vojnama, v času škofov Rožmana in Tomažiča.

Premočno vztrajanje pri zunanjem in nepripravljenost za notranjo prenovo, pa spodbuja ribarjenje v kalnem, ker ni celovite analitične razvidnosti in jasnih predstav o konkretnem stanju. Kdor hoče izkoriščati in obvladovati množice, lahko porabi takšno negibljivost in neprilagodljivost za uveljavljanje svojih osebnih ali strankarskih interesov in tako neprosojno stanje oziroma take priložnosti izrabi za svojo zgolj zunanjo – ponavadi prisiljeno – zmago. Tako v negotovih in predvsem socialno neurejenih razmerah uspevajo ljudje, ki znajo tako stanje izrabiti za manipulacijo z množicami in spretno izrabiti njihove stiske. Tako so uspevali Hitler, Franco, Mussolini, Stalin. Vsak je izkoriščal to stanje nevednosti in neurejenosti za osvojitve oblasti (kot tako stanje danes izkorišča Milošević). Človek hoče dalje vladati in biti prvi, ne pa služiti. Za razliko od novoveških ideologij imajo kristjani v veri stalen korektiv. Vera jim namreč omogoča gospodovati vsemu, zahteva pa služenje Bogu-Stvarniku in prek njega tudi človeku.

Moč novoveških ideologij je pogosto potegnila vase tudi kristjane. Slovenski kristjani so bili pred to skušnjavo v obdobju, ki ga hočemo predstaviti. Spomnimo na ugotovitev papeža Janeza Pavla II., da je komunizem sramota za katoličane, kolikor so sokrivi, da je lahko prišlo do nepravčnosti, ki je spodbujala revolucionarne posege.

Vse te okoliščine so zaostrile izziv slovenskim katoličanom, ki sta ga povzročila liberalizem in komunizem. Mahnič in Ušeničnik sta se dobro zavedala tega izziva, podobno tudi Krek in za njim drugi katoličani v tridesetih letih tega stoletja. Večina slovenskih katoličanov je zavračala tako radikalni liberalizem kot nasilni komunizem, nova katoliška gibanja pa so imela težave pri uveljavljanju katoliških alternativ. Takratne alternative so bile: mladinsko gibanje oziroma križarji in krščanskosocialni sindikat, pa tudi Tomčevi mladci in Ehrlichovi stražarji. Vprašanje pa je bilo seveda takrat in je danes ponovno, ali so za katoličane sploh kake alternative v pravem pomenu besede mogoče. Papež Janez Pavel II. v svojih okrožnicah o družbenih vprašanjih govori, da krščanska pot ni alternativa komunizmu ali liberalizmu v tem smislu, da bi postavljala nov družbeni model, pač pa da nudi nove oziroma drugačne možnosti ravnanja. To je tisti osvobajajoči elan, o katerem so govorili križarji ob koncu dvajsetih let.

Komunizem s svojo revolucionarno ostjo dopušča malo možnosti za alternative, kar je morda najbolj tragično doživljalo križarstvo in krščanskosocialno sindikalno gibanje; obe skupini je komunizem že med vojno in revolucijo osvojil ter ju ukinit. Treznejše so nasproti komunističnemu gibanju ravnali katoličani Katoliške akcije (KA) in stražarji. Vsi: križarji, krščanskosocialno gibanje, stražarji, mladci ter druge skupine katoličanov so iskali novo podobo krščanstva, ki bi jo ponudili kot smernico za reševanje perečih problemov tedanjega časa. V tem duhu je potekala razprava na katoliškem shodu leta 1923. Slovesnosti ob 80-letnici škofa Jegliča leta 1933, evharistični in kongres Kristus Kralja pa so bile bolj zunanje manifestacije, od katerih je del katoličanov že odstopil. Popolnoma je žal novo podobo krščanstva, ki so jo iskale vse te skupine, pregazil čas vojne in revolucije, vendar ne za vedno, saj nam spremembe po letu 1989 kljub

njihovemu počasnemu uveljavljanju še danes nudijo upanje, da ima to dogajanje vendarle globlje razsežnosti, ki si jih ne more prilastiti noben sistem ali gibanje, pač pa je utemeljeno v človekovih antropoloških temeljih in je del večnega izročila človeštva, kar so sholastiki imenovali »philosophia perennis«. Človekova naloga je, da prek vseh zunanjih okvirov, v katere je ujet, razkriva te razsežnosti in odpira sebi kot drugim pot svobode.

Žal pa je (po)zunanje(no) dogajanje novega veka, ki mu je odločno nasprotovala in mu še nasprotuje Cerkev, vpreglo v svoje kolesje človeka, ki se zaradi svoje nagnjenosti k povprečnosti prilagaja temu procesu. Ta pozunanjenost novoveškega razvoja se nam izrazito razodeva tudi danes, čeprav moramo priznati, da je sodobni človek ni sposoben dojeti in obvladati. (To stanje novoveškega sveta in človeka najbolje ponazorimo s poročilom kulturne priloge tednika *Der Spiegel*, ki slavi našega dramaturga Tomaža Pandurja. To slavo sta si ta Slovenec in z njim slovenska dramaturška umetnost zaslužila s tem, da je Pandur po besedah tega nemškega tednika na odru »predstavil žensko, ki si z marmelado maže gole prsi«, in moškega, ki »se poljubljata«. Višek pa predstavlja igralec »na odru, ki je kakor Bog«. ¹⁰ Ne da bi hoteli zanikati odmevnost tega in podobnih umetniških učinkov, ki so jih npr. uprizarjali člani Neue Slowenische Kunst (NSK) ali odmevnost lacanovske filozofije, za kar si je njen avtor zaslužil naslov ambasador Slovenije, moramo vendarle priznati, da gre za propad tega, kar si predstavljamo kot umetnost oziroma kot kulturo. Vsa ta umetnost in njeno vrednotenje in sprejemanje v svetovnih umetniških in idejnih krogih odslíkava to stanje človeka danes in ni le neka izolirana dejavnost, zato pa je ne gre bagatelizirati. Ravno nasprotno: spriči tega stanja se lahko zgrozimo in vprašamo, ali nismo tudi misleči oziroma kritični ljudje stopili v kolesje te povprečne vsakdanjosti, podobno kot so npr. srbski svetni in celo cerkveni intelektualci sprejeli tok dnevne politike za svoj vsakdanji intelektualni kruh.)

Kriza stanja novoveškega sveta, ki se je resneje pokazala v veliki gospodarski krizi tridesetih letih, je dosegla vrhunec danes. To stanje pri nas ustrezno opredeljujeta npr. Ivan Urbančič in Brane Senegačnik. Ivan Urbančič ga označuje v svojem delu *Zaratuastrovo izročilo* kot funkcioniranje kompliciranega stroja. ¹¹ (Zopet moremo ilustrirati takšno stanje s konkretnim delovanjem našega parlamenta, za katerega tudi mnogi govorijo, da deluje kot stroj, ki ga včasih ustavi le Vrhovno sodišče.) Urbančič pravi, da se vse spreminja, tako npr. tudi zakonska zveza, nihče pa ne ve, kaj je cilj vseh teh sprememb: kam nameravamo z njimi priti oziroma kaj hočemo z njimi doseči. Z drugimi besedami: ljudje danes največkrat ne vemo, kam gremo. Tudi Brane Senegačnik ocenjuje sodobno stvarnost, ki je postala en sam formalizem kot »silicijevo civilizacijo, zasnovano na gibanju površinskih podob«. ¹² Odtod izvira neprisebnost slovenske kulture in politike, ki je »vladavina nesramnosti, feelinga in sentimenta«. ¹³ Morda nam je podoba tega propadlega stanja razumljiva ob omenjeni sliki iz gledališča. Ta ponazarja, v kaj se spreminja naša družba in kako postajamo vedno bolj nemočni opazovalci tega stanja.

Če pa odpremo npr. Gosarjeva dela dvajsetih in tridesetih let, lahko hitro ugotovimo, da je on gibanje kapitalistične družbe – seveda poleg mnogih dru-

¹⁰ *Der Spiegel*, 4. junij 1995.

¹¹ Prim. I. Urbančič, *Zaratuastrovo izročilo*, Ljubljana 1993, 60 sl.

¹² B. Senegačnik, *V iskanju izgubljene mere*, v: *Nova revija* 151-152, 1.

¹³ B. Senegačnik, n. d., 13.

gih katoličanov svojega obdobja — dojel, ga tudi primerno opredelil in z idejo vzajemne družbe nakazal projekt njegovega razreševanja. Potrebnost sprememb pa so zaslutili tudi komunisti in druge skupine katoličanov, kar je sprožilo boj za obvladovanje položaja. Skupine ali posamezniki so ta boj vodil(e)i s svojimi sredstvi in vsak(a) na svoj način doživljali poraze in zmage. Ti boji so izpričali globoko v človeku in njegovem izročilu ustaljeno resnico, da je moralni poraz ponavadi tudi politična zmaga, politični poraz pa moralna zmaga. Zato seveda lahko ponovimo za Cankarjem, da nobena solza ni bila zaman potočena in nobena kri zastonj prelita.

Ali res ideološki spopad ?

Trideseta leta tega stoletja so pri nas vrh in prelomnica duhovnih, socioloških, idejnih in političnih sprememb. Opazimo jih sicer tudi po svetu, predvsem zaradi gospodarske krize, vendar je družba npr. v Franciji ali Angliji v razreševanju teh vprašanj dosegla vendarle določeno soglasje, zaradi česar se komunistična revolucija tam ni mogla uveljaviti. Slovenci smo v tem obdobju doživljali ključne spremembe, ki so pomembno zaznamovale ne le to obdobje, ampak tudi naslednja, do danes.

Pri nas se rado ponavlja, da so bili Slovenci in posebej katoličani pred vojno ne le razdeljeni, ampak med seboj sprti.¹⁴ Takšna ocena izhaja že iz same marksistične interpretacije zgodovine kot razrednega boja. Dalje jo je poglobljala tudi medvojna in povojna ideološka obarvanost tega obdobja. Takšne ocene so le deloma upravičene, in sicer zaradi strankarskega rivalstva v Slovenski ljudski stranki (SLS), ki se je pojavilo že pred prvo svetovno vojno med Šuštaršičem in mladimi (Krekom in Korošcem) in se nadaljevalo ter spričo težavnih razmer še poglobilo v jugoslovanski državi.¹⁵ Zelo pa je te spore zaostрил dejavnejši poseg Komunistične partije v politično dogajanje v Sloveniji in v Jugoslaviji, ki se je okrepil posebno po obnovi demokracije sredi tridesetih let. Cilj komunistov je bila brezrazredna družba. S to idejo so vedno bolj agresivno nastopali posebno med študentsko mladino. Vodilno vlogo je imel Dušan Kermauner, ki je vodil marksistični klub na univerzi. Delovanje komunistov je močno vplivalo na nekatere člane križarskega gibanja in zaradi skupnega nastopa na sindikalnem področju tudi na krščanskosocialni sindikat Jugoslovansko strokovno zvezo. To je idejno polarizacijo med katoličani zelo okrepilo. Mnenja so se razhajala tudi ob vplivu liberalcev na državno politiko, in s tem tudi glede odnosa SLS do vladne politike.

Do začetka tridesetih let so vse skupine katoličanov vendarle tvorno sodelovale. Razlog je bil v strnitvi moči proti pristiskom nove srbske liberalne države. Močna, politično profilirana osebnost škofa Antona Bonaventure Jegliča (1898-1937) je uspešno koordinirala različne težnje med katoličani. Jeglič je bil tudi v stalnem stiku s politikom dr. Antonom Korošcem in je bil seznanjen z dogodki v Beogradu.¹⁶ Znal pa je pomirjevalno vplivati na katoličane svoje

¹⁴ Prim. različne sodbe o tem: Prunk, Mikuž in predvsem komunistična propaganda; M. Miklavčič, *Novo življenje na Slovenskem*, v: *Križ na gori* 2 (1926-27).

¹⁵ Prim. *Profesor Ernest Tomec*, Buenos Aires 1991, 40.

¹⁶ Prim. J. Juhant, *Odnos škofa Jegliča do politika in duhovnika Korošca*, v: *Življenje in delo dr. Antona Korošca*, Zbornik Zgodovinskega društva, Ljubljana 1991, 75 sl.

škofije. Oba lavantinska (mariborska) škofa Andrej Karlin (1923-1933) in Ivan Jožef Tomažič (1933-1949) sta sicer z večjo politično distanco, a s katoliško odločnostjo spodbujala enotno organizacijsko delovanje katoličanov.

Vedno večje težave pa so se pojavljale po letu 1930. Najprej se je okreplil pritisk na katoliške vrste, kar je povzročilo npr. ukinitvev Orlov. Liberalna oblast se je morala soočiti z gospodarsko krizo. Razcep med katoličani različnih skupin je pospešila tudi debata ob okrožnici *Quadragesimo anno*. Še bolj se je to stopnjevalo z okrožnico *Divini Redemptoris*, ki je izrecno obsodila komunizem. Ravno v tem času se je okreplila komunistična dejavnost. Večina razgledanih in politično spretnih katoličanov se je te nevarnosti dobro zavedala. Andrej Gosar je leta 1932 nedvoumno zapisal: »...kajti marksizem, namreč pravi, zares dosledni marksizem vobče ne more biti realen, konstruktiven in reformatoričen, marveč je lahko le ekstremističen, negativen in revolucijaren. To je tudi glavni vzrok, ki je zaradi njega popolnoma nesmiseln vsak poskus poduhoviti marksizem oziroma kakršenkoli drug delavski pokret, ki sloni na marksistični ekonomski in socialni osnovi.«¹⁷

Vodilni mož, ki je imel pregled nad svetovnim, ne le slovenskim dogajanjem, je bil gotovo dr. Lambert Ehrlich (1878-1942), velik duh svetovnega formata z izrednim političnim čutom, ljubeznijo do Slovenije, vzgojitelj in znanstveni mislec, ki je usmerjal mlade ljudi v svoji straži (od 1935 dalje) za dejavno krščansko življenje na družbenem področju. V tem duhu je dobro sodeloval z dr. Antonom Korošcem. Zelo dejaven v oblikovanju mladega rodu je postal nekdanji voditelj orlov, ki pa je hotel poglobiti njihovo zunanjo dejavnost, kar mu je prišlo prav ob papeževi pobudi za organizacijo KA, ki je postala pomembna duhovna gojilnica mladih slovenskih katoličanov (organizirana leta 1935). Ernest Tomec je bil še bolj radikalen organizator kot Ehrlich. Organizacija mladcev je zaradi svoje stroge natančnosti izstopala in povečevala trenja med skupinami katoličanov.

Škof Rožman ni imel iste politične spretnosti kot njegov prednik, zato so zdaj dobili posamezni idejni in politični duhovi v Ljubljani več vpliva in so medsebojno nasprotovanje prenašali tudi v sam vrh Cerkve.

Ta bežen, a za naše namene dovoljšen pregled dogajanja med osrednjimi skupinami slovenskih katoličanov dopolnimo še z omembo 1900-letnice Kristusove smrti leta 1933 in biserne maše škofa Jegliča, evharističnega kongresa leta 1935, kongresa Kristusa Kralja leta 1939. Ugotovljamo, da so katoličani kljub medsebojnem trenjem ohranjali temeljno enotnost, žal pa so marsikatero manj pomembne zunanosti ali osebni razlogi med njimi otežkočali medsebojno sodelovanje. Zanimivo, da so leta 1935, ko se je v državi spet okreplila demokracija, ponovno zaživele katoliške organizacije, kot so Stražarji, Mladci in Orli; nastala je nova sindikalna organizacija Zveza združenih delavcev (ZZD).

Za naše razmišljanje pa je posebej odločilna krepitev delovanja katoličanov proti komunizmu. Organiziranost katoličanov postane reakcija na komunistično organiziranost. Dr. Jožef Basaj pravi: »...kako je (Tomec, op. J.J.) organizacijsko usposobil dijaško KA za obrambo in pa tudi za napad proti najbolj skriteму in najbolj lokavemu nasprotniku, proti komunizmu: jedrni sistem proti komunističnim trojkam.«¹⁸

¹⁷ A. Gosar, *Delavski pokret in krščanska reforma družbe*, v: *Razprave 1932*, 131.

¹⁸ Dr. Jože Basaj, *Ideolog in organizator*, v: *Profesor Ernest Tomec*, Buenos Aires 1991, 84.

Ta organiziranost je bila posledica komunistične organiziranosti, posledica akcije, ki je izzvala reakcijo, kot se je to dogajalo potem med vojno. Večina katoličanov je glede tega imela jasne smernice papežev, ki jih je škof Rožman le dosledno podpiral. V tridesetih letih se je torej pokazal spopad dveh novoveških tokov, liberalizma in komunizma, s Katoliško Cerkvijo.

Temu na rob dogodek iz domače vasi uro hoda od Litije proti Ljubljani. Mladi fantje so konec tridesetih let postavljali v soboto mlaje, ker je bila drugi dan birma. Mimo so prišli fantje iz Zagorja, rudarji, ki so domače fante spraševali, čemu počno vse to. Ti so jim odgovorili, da bo prišel škof, nakar so jih oni zmerjali z neumneži itd. in naj raje škofa prevrnejo v obcestni kanal. Dogodek sam ilustrira razpoloženje v določenih skupinah, ki jih je že usmerjala revolucija. Seveda pa je treba reči, da kljub duhovni svežini in vnemi katoličani niso zmanjševali rastočih socialnih napetosti. Razlog je preprost. Andrej Gosar pravi, da bi se načela družbene pravičnosti uveljavila v življenju, če bi se ljudje vsaj malo držali osnovnih krščanskih načel.¹⁹ Vprašanje so v tem oziru vsaj na teoretični ravni postavili v vsej ostrini križarji, praktično pa krščanski socialisti oziroma sindikat Jugoslovanska strokovna zveza.

Križarji in krščankosocialno gibanje

Križarstvo se je imenovalo po Cankarjevem *Križu na gori* (1905)²⁰ in je izraz »mladinskega katoliškega gibanja«, ²¹ svoj izvor pa ima v sorodnem gibanju po svetu, predvsem v Nemčiji. Že v začetku so nastala trenja. Tako je članek *Zakon kot etični problem* povzročil prenehanje izhajanja *Križa na gori*,²² nakar mu je sledil *Križ*. Kasneje se ideje križarstva prenesejo v revijo *Dom in svet*, ko je leta 1930 začel v njej kot urednik delovati poleg Franceta Steleta in Franceta Koblarja tudi Anton Vodnik, naslednje leto pa je revijo prevzel izključno v roke rod križarjev: Tine Debeljak, Rajko Ložar in Anton Vodnik. Po mnenju Franceta Vodnika *Dom in svet* »izrazito in jasno razodeva duha in oblike slovenskega duhovnega, zlasti literarnega življenja.«²³ S prihodom križarjev v uredništvo je revija dobila še večji zagon v smislu novega gibanja: »Dom in svet je v tem ne vedno jasnem času odločno poudaril svoje stališče v narodnem, idejnem in umetniškem oziru. Dokončno je izbojeval borbo z lastno tradicijo, v kolikor je bila kulturi kvarna in nasprotna, prav tako je do nasprotnega duha prešel iz defenzive v kulturno aktivnost. Danes se more in mora tudi nasprotna smer učiti – pri nas.«²⁴

Tako se je torej okrog leta 1930 razvil tako imenovani »življenjskonazorski in kulturnoumetniški koncept«, ²⁵ ki so ga sooblikovali križarji. Ludvik Mrzel-Frigid v *Jugoslovanu* ocenjuje ta razvoj kot »organski«.²⁶

¹⁹ A. Gosar, *Za krščanski socializem*, Ljubljana 1923.

²⁰ Prim. M. Dvorak, *Poizkus orisa križarskega gibanja*, v: *Nova pot, ??* (1969), 147 (op. 1).

²¹ Prim. M. Dvorak, n. d., 147.

²² D. Pegan-Vodnik, *Zakon kot etični problem*, v: *Križ na gori* 3 (1926-27), št. 2, 17-25. Na odločitev naj bi po pričevanju A. Vodnika ne vplival predvsem sam Jeglič, ampak »takratne teološke avtoritete«. Prim. M. Dvorak, n. d., 148.

²³ *Slovenec* 17. marca 1931, 6; prim. M. Dvorak, n. d., 150.

²⁴ *Slovenec* 17. marca 1931, 6; prim. M. Dvorak, n. d., 151.

²⁵ *Slovenec* 17. marca 1931, 6; prim. M. Dvorak, n. d., 151.

²⁶ Fri. (Frigid), *En letnik Doma in sveta*, v: *Jugoslovan* 12. februarja 1931, 7.

Ta koncept je zašel pod vplivom Kocbeka v vedno večji spor s KA. Posebno sta to nasprotje poglobila Kocbek s svojim *Premišljevanjem o Španiji* in Stanko Cajnkari z dramo *Potopljeni svet*. Začela se je »razbistritev važnih vprašanj«²⁷ in obravnava »važnega političnega vprašanja«.²⁸

Šlo je za dvojce predvsem političnih gledanj, ki pa imajo svoje idejne temelje v raznolikem razumevanju krščanstva in predvsem v razumevanju preobrazbe družbe, kakor so jo na eni strani načrtovali marksisti oziroma jo je na drugi pojmovala Cerkev na osnovi dokumentov *Quadragesimo anno* in kasneje *Divini Redemptoris*. Pri nas so marksistično stališče skušali prepojititi tako imenovani dosledni kristjani, ki so napadali nekatere katoliške skupine, predvsem KA in pa stražarje zaradi »konkretne škode, ki jo Kristusovi Cerkvi povzročajo notranje malo prepričani in življenjsko nedosledni kristjani«.²⁹ Sami pa so se razumeli kot idejno celoto, ki je temeljila na »enotnosti svetovnega nazora«, kot je zapisal kritik o *Domu in svetu*.³⁰ Temu svetovnonazorskemu stališču so nasprotovali stražarji: »Obžalujemo, da je Dom in svet tako onečastil dediščino Franceta Lampeta³¹ prav ob 50-letnici, obžalujemo, da daje starejša generacija okrog Doma in sveta nam mladim tako veliko pohujšanje in desorientacijo, čudimo se, da Dom in svet na ta način ugonablja veliko dediščino Lampeta, torej samega sebe, pohujšujemo se, da je uredništvo zlorabilo zaupanje Katoliškega tiskovnega društva, ki vendar na noben način ni moglo obravnavati tega članka in ga torej ni moglo poznati.«³²

Vprašanje je, ali je tu šlo res samo za nesporazum, kot pravi Marko Dvorak v omenjeni razpravi. Čeprav so križarji res poudarjali predvsem duhovno plat krščanstva, gojili predvsem ponotranjeno, osebno krščanstvo, so kot skupina bili tudi družbeno-politični subjekt. Ker niso imeli idejno-političnega okvira, jim ga je polagoma, a vztrajno vsiljeval marksizem, ki jim je tako dal svojo organizacijsko osnovo. To se je tem lažje dogajalo v vojnih razmerah, ko so komunisti lahko uresničili svoje namere. Tako Kidrič toži tik pred vojno, da ne bodo mogli uresničiti socialne revolucije, če ne bo prišlo do vojne.³³

Po besedah Marka Dvoraka je križarstvo skupaj z mladinskim gibanjem in krščanskimi socialisti z *Dejanjem* »razširilo svojo problematiko na celotno življenje naroda v osrčju razburkane Evrope in si je krčevito prizadevalo, da bi našlo podobo novega, boljšega človeka, ki naj bi na razvalinah trhlega meščanskega sistema, slonečega na takih ali drugačnih idealistično racionalističnih prevarah ali samoprevarah, v času osebnotne revolucije zgradil srečnejšo sedanost in prihodnost.«³⁴

Križarji zahtevajo »dinamične katolike«, dajejo prednost duhovnemu ponotranjenemu človeku, po katerem hočejo oblikovati novo združitev človeka s sve-

²⁷ *Dom in svet v letu 1937*; brošura obravnava pojasnila urednikov ob pojavu *Premišljevanja o Španiji*, zaradi česar je grozila ukinitve Doma in sveta, a je prišlo le do zamenjave urednikov v Domu in svetu in ustanovitve revije *Dejanje*, ki jo je urejal Edvard Kocbek.

²⁸ *Dom in svet v letu 1937*, iz pisma sotrudnikov in urednikov v DiS predsedniku Katoliškega tiskovnega društva dr. Gregoriju Pečjaku z dne 28. maja 1937.

²⁹ *Dom in svet v letu 1937*, izjava Edvarda Kocbeka z dne 16. junija 1938, 17-18.

³⁰ S. Š(kerlj), *Novi Dom in svet*, v: *Slovenec* 26. aprila 1931, št. 94, 7.

³¹ Filozof, voditelj Marijanišča in prvi urednik Doma in sveta.

³² *Straža v viharju* 29. aprila 1937.

³³ B. Mlakar, na KF SDSS v Mestnem gledališču 10. maja 1995.

³⁴ M. Dvorak, n. d., 161.

tom.³⁵ Življenje je po njihovem treba preustvarjati v smislu počlovečenja in s tem novih odnosov. Kaj so ti novi odnosi in počlovečenje, je težko reči. Križarji so to razumeli predvsem kot pretrgati »nasilne vezi... in skleniti nove, ki jim leže osnutki v človeški naravi.«³⁶

Po besedah Bratka Krefta so se marksisti in križarji vedno bolj zbliževali: »To sopotništvo v boju za nova obzorja in človeštvo se je 'manifestiralo' v slovensko-nacionalnem in socialno-progresivnem.«³⁷ Križarji in marksisti so po besedah Marka Dvoraka »stali v bistvu na istih družbenih in družbeno idejnih pozicijah.«³⁸

Ker je križarstvo sebe razumelo kot gibanje, je bilo toliko bolj odprto za različne vplive. Čeprav so križarji menili, da so le gibanje za človeka,³⁹ je vendar njihovo delovanje preplavila ideologija. Njihov cilj je bilo »novo življenje, boljše in pravilnejše življenje, kot smo ga živeli doslej.«⁴⁰ Kot pravi Kocbek, so mislili s Crocejem, da je »bistvo političnega dejanja čisto utilitaristično, ekonomsko, organizatorično, praktično bi še lahko rekli.«⁴¹ Tega pa seveda niso razumeli kot taktičnost, ampak zavzemanje za pravega človeka in družbo, skratka za pristno demokracijo, ko na drugi strani vse deluje proti demokraciji.⁴²

Križarji zahtevajo socialno revolucijo, ki pa po njihovem ni zgolj prevzem oblasti, ampak prenova človeka. Gospodarstvo naj služi človeku, zato križarji poudarjajo njegovo socialno razsežnost.⁴³ Po njihovem socialno vprašanje tistega časa ni le »problem četrtega stanu (delavcev, op. J.J.), ampak je vprašanje vseh plasti človeške družbe. Vse človeštvo je danes prežeto kapitalističnega duha, kar je bistveno in kar daje impulze k dejanjem in dogodkom naših dni.«⁴⁴

Krščanskosocialno gibanje je nastalo in sebe razumelo kot Krekovo dediščino, formalno povezano v sindikat Jugoslovanska strokovna zveza (JSZ), ki jo je ustanovil Krek leta 1909. Njihova povezanost po letu trideset s križarji oziroma mladinskim gibanjem je razlog, da obe katoliški skupini pogosto enačijo. Sindikat JSZ se je po letu 1919 strokovno utemeljeno in odločno boril za uveljavljanje delavskih pravic. Obdobje med 1918 in 1940 je zaznamovala kriza kapitalizma, ki po besedah dr. Andreja Gosarja izvira iz samovoljnosti ter nezbrzanosti kapitalistične proizvodnje.⁴⁵

Krščanski socialisti, kot so se imenovali člani sindikata JSZ v tridesetih letih, so se že takoj v novi državi zelo dejavno borili za delavske pravice. Čeprav so zavračali komunistično nasilnost oziroma revolucijo, ki je npr. že leta 1920 pozročila žrtve na Zaloški cesti, so bili marsikdaj bolj uspešni kot komunisti. Večkrat so se z njimi celo povezali pri uveljavljanju delavskih pravic. Pri tem sodelovanju pa so imeli že takrat težave, npr. pri ljubljanski Zvezi delovnega ljudstva, ki je sestavila mestno vlado. Zanimivo pa je, da krščanski socialisti ni-

³⁵ Prim. Anima (=Edvard Kocbek), *Odrešenje naših dni*, Uvodnik, v: *Križ na gori* 3 (1926-27), št. 3, 33 sl.; M. Jeršič, *Nov človek — novo gospodarstvo*, v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 5, 83 sl.

³⁶ E. Kocbek, *Danes in jutri*, v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 2, 92.

³⁷ B. Kreft, *Uvod*, v: *Anton Vodnik, Ideja in kvaliteta*, Maribor 1964, 5.

³⁸ M. Dvorak, n. d., 253.

³⁹ M. Dvorak, n. d., 253.

⁴⁰ Prim. F. Č(ibej), *Nekaj osnovnih misli o politiki*, v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 5-6, 92.

⁴¹ E. Kocbek, *Danes in jutri*, 92.

⁴² Prim. A. S(tanovnik), *Nova država*, v: *Križ na gori* 2 (1925-26), št. 5-6, 95.

⁴³ Prim. M. Jeršič, n. d., 83.

⁴⁴ F. Ačko, *Kam*, v: *Križ na gori* 3 (1926-27), št. 3-4, 5.

⁴⁵ Prim. A. Gosar, *Za nov družabni red I*, Celje 1933, 327.

so uspeli navezati stikov s socialnimi demokrati, pač pa se je povezava med njimi in komunisti kljub težavam ohranjala, čeprav so jim ti očitali, da niso pravi delavski sindikat, pač pa »izpostava klerikalne stranke«. Glavni razlog za sodelovanje sta bili razmeroma sorodni radikalni metodi zavzemanja za delavske pravice in s tem povezana opozicijska drža do svetnih in tudi cerkvenih avtoritet. Krščanski socialisti so delovali zelo radikalno in zato naleteli na težave znotraj SLS, ki je podpirala za delavstvo ponavadi nesprejemljive kompromise. Takšno borbena stališče je razumljivo spodbujalo sindikat, da je vedno bolj organiziral svojo dejavnost in iskal podpore pri somišljenikih.

Tako so s svojim radikalnim delovanjem dosegli pomembne uspehe pri uveljavitvi delavskih pravic prek stavk. Tako je uspela stavka ob odpustu 120 delavcev v Trboveljski premogokopni družbi leta 1932. Obdobje najhujše gospodarske krize, obenem je tudi čas ostrih nasprotij znotraj katoliškega gibanja, ki je bilo prek SLS razpeto med beograjskim režimom in zahtevami svojih ljudi, pa tudi taktičnih potez pri uveljavljanju idejnih, gospodarskih, socialnih in političnih pravic katoličanov. Leta 1928 so mladi sindikalni voditelji ustanovili revijo *Ogenj*, pisali pa so tudi v druge revije. Pomembna je bila njihova povezava z mladinskim gibanjem oziroma s križarstvom. Vodilni ljudje tega gibanja: Jože Gostinčar, France Kremžar, p. Angelik Tominec idr. so si prizadevali za neodvisnost od SLS, čeprav je po letu 1929 prihajalo do vedno večjih nesoglasij. Franc Terseglav ocenjuje, da je manjkalo tej dobi osebnosti Krekovega formata.⁴⁶ JSZ vedno bolj odločno kritizira politiko SLS. Razlog je vedno bolj zapleten položaj delavcev, višek pa dosežejo spori leta 1935. JSZ je to leto organizirala stavko v papirnici Količevo, skupaj z drugimi pa stavko na Jesenicah (Kranjska industrijska družba), ki jo je JSZ speljala skupaj s sindikatom socialdemokratov, v katerem so imeli velik vpliv komunisti in Narodna strokovna zveza.

Spor med SLS in JSZ so zaostriale še druge okoliščine. Krščanski socialisti so se pri sindikalnih volitvah povezovali s komunisti. SLS je leta 1935 ustanovila svoj sindikat Zvezo združenih delavcev (ZZD). JSZ si je prizadevala za dogovor, po katerem bi omogočila ZZD vstop v sindikalno zbornico. Spor je zaostri- lo delovanje križarjev in posebej nastop Kocbeka s *Premišljevanjem o Španiji* aprila leta 1935. Ta članek kaže na to, da so komunisti okrepili svoj vpliv v krščanskih vrstah. Stavkovni val leta 1937, je delavstvo povezal in okrepil ter utrdil njihove pozicije. Ker je bila SLS v vladi, so strokovni članki dr. Aleša Stanovnika, Albina Gasarja, Srečka Žumra idr. izzvali negotovanje v stranki. Kljub sodelovanju pa so socialisti izstopili iz zveze, ki je povezovala tako kmečki kot delavski proletariat. Proti koncu tega obdobja se je poglobil tudi spor med ZZD in JSZ. Krščanski socialisti so postali vedno bolj pomembni idejni dejavnik v sindikalnem gibanju. Svoje poglede so razvijali v *Dejanju in Zarji*, njihova organizacija pa je postala temelj za zблиževanje s komunisti in tako JSZ kot križarji so leta 1940 sprejemali revolucionarni boj kot svojo osnovno metodo, čeprav so jih že takrat komunisti kot svoje zaveznike v svojih internih sestankih ostro kritizirali.⁴⁷ Tako ne preseneča, da so pristali v Društvu prijateljev Sovjetske zveze julija 1940. Pot do Osvobodilne fronte se je tako izgrajevala postopno, a vedno bolj jasno, pripeljala pa je do ločitve katoličanov.

⁴⁶ Prim. F. Terseglav, ?, v: *Čas* 30 (1935-6), 1.

⁴⁷ Prim. *Resolucija III. konference Komunistične stranke Slovenije*, v: Arhiv CK ZKS.

Razlogi so: težke in zapletene razmere delavstva in uspešna dejavnost JSZ v prid delavstvu, delovanje KP, osebni razlogi na vseh straneh in ravneh in pomanjkanje poslušnosti za nova gibanja tako pri uradnem cerkvenem vodstvu kot pri voditeljih SLS. Te razlike pa gotovo niso bile tako tragične, kot jih je naredila vojna in predvsem v njej izpeljana revolucija. Zanj pa ni odgovoren le okupator, pač pa tudi idejni snovalci revolucije, ki jim je vojna prišla prav, da so lahko dosegli družbeni prevrat. Predvojna oziroma predrevolucionarna zgodovina pa je pospeševala in legitimirala komunistično propagando, ne glede na to, da se je ta legitimirala navzven predvsem kot boj proti okupatorju.

Škofa Rožman in Tomažič

Bistvo liberalizma je na Slovenskem opredelil Anton Mahnič, pronicljiv katoliški duh s Krasa. Liberalizem razglašajo vero za privatno zadevo, bori se proti družbenemu vplivu Cerkve in ji dopušča pristojnost le na duhovnem področju. Liberalizem spodkopava verske temelje narodu, Cerkev in vero pa odriva od pomembnih vzvodov njegovega življenja. Mahnič je bil prepričan, da med liberalizmom in katolištvom ni skupne osnove. Tako prepričanje si je kmalu po začetnem bolj popustljivem pristopu do liberalcev na Kranjskem izoblikoval tudi škof Anton Bonaventura Jeglič, ki je za boj proti liberalizmu ljubljanski duhovščini predlagal ustanovitev gimnazije.⁴⁸

Takšno negativistično držo liberalcev do dejavnosti Cerkve so prevzeli potem tudi marksisti, ki so prav tako z negacijo drugih postavili sebe na piedestal zgodovine tako, da so ne le zanikali nasprotnike, ampak jih tudi izločili iz družbe.

Naša Cerkev je z veseljno Cerkvijo delila ogroženost, ki sta jo stopnjevala in zaostrovala posebno liberalizem in revolucionarni komunizem, ki se je v začetku tega stoletja začel tudi praktično uveljavljati. Skupna značilnost liberalizma in komunizma je ostra in napadalna drža do Cerkve, zanikanje njene družbene razsežnosti in pravice njenega družbenega odzivanja in nasilno odstranjevanje vsega izročila, ki je povezano s krščanstvom.⁴⁹

Za oba škofa je bilo opredeljevanje glede odnosa do liberalizma in komunizma nedvoumno predstavljeno v okrožnicah *Quadragesimo anno* in *Divini Redemptoris*. Kocbek je sicer prav sklepal v svojem *Premišljevanju o Španiji*,⁵⁰ da je Cerkev bolj stroga do komunizma kot do španskega nacizma, vendar je imela za to tudi svoje razloge.

Komunizem je bil za krščanstvo ne le politična, pač pa še bolj antropološka nevarnost, ki je po svojem bistvu razkrajala antropološko jedro človeka in družbe. Zato pa se je Katoliška Cerkev po svetu in pri nas odločneje postavila po robu temu sovražniku človeštva. Današnji položaj potrjuje pravilnost teh idejnih odločitev. Sicer pa te odločitve niso bile izjema, pač pa kvečjemu pravilo ravnanja slovenskih in ostalih škofov v odnosu do komunizma. Škofje so bili prepričani, da je to v dobro slovenskega naroda in v blagor katoličanov. Enako odločno so škofje nastopili zoper preganjanje v času diktature po letu 1930. Tu-

⁴⁸ Prim. *Ljubljanski škofijski list*, leta 1898, št. 6, 101-102.

⁴⁹ *Divini Redemptoris*, 20 sl.

⁵⁰ Prim. E. Kocbek, v: *Dom in svet* 1937, n. d.

di v tem oziru so se škofje povezali v skupnem prizadevju za uveljavitev temeljnih pravic katoličanov.⁵¹

Z enako vnemo se je škof Rožman skupaj z ostalimi boril za svoj narod pod fašizmom, ko se je skupaj z ostalimi jugoslovanskimi škofi zavzel za pravice Slovencev in Hrvatov pod italijansko okupacijo. To je očito storil celo s svojimi nastopi pred papežem, zaradi česar si je po pričevanju Jožeta Jagodica prislužil celo »papeško grajo«.⁵²

Iz vseh teh poročil se kaže zavzetost škofa Rožmana za svoj narod, njegova naklonjenost človeku ter dobrota do vernih in drugih Slovencev. Celo v svoji pridigah med vojno govori o zmotah, vendar poziva katoličane, naj bodo dobrohotni tudi do grešnikov, naj kljub zlu delajo dobro.⁵³ Njegovo zavzetost za človeka je potrdil v svojih spominih tudi Milan Vidmar, ki pravi: »Še danes razmišljam večkrat o vseh možnih motivih, ki so škofa povezovali z mojim velikim življenjskim problemom. Ničesar ne najdem. Nazadnje je pa resnično bila dobrota, ki je takrat potiskala škofa v opisano smer?«⁵⁴

Ta mnenja kažejo, kakšna so bila Rožmanova stališča do slovenske politike v tem obdobju. Že zgodovinski okvir nam pokaže, s kakšnimi težavami so se morali tedaj spoprijeti katoličani. Škof je po svoji službi igral vlogo srednika in usmerjevalca teh idej, ne pa vedno tudi dogajanj.

Na splošno se misli, da je bil škof Tomažič glede teh temeljnih vprašanj drugačnega mnenja kot škof Rožman. Ta presoja temelji na razvoju dogodkov med vojno, ko sta bili Štajerska in Gorenjska v drugačnem položaju kot od Italijanov zasedena Dolenjska ali Primorska, ki pa je pod Italijani imela svoj specifični položaj že v obdobju med obema svetovnima vojnama. Kot smo že omenili, sta imela oba škofa, Rožman in Tomažič, enako stališče do KA in tudi nekaterih drugih vprašanj, kot npr. o delovanju komunistov oziroma sodelovanju katoličanov z njimi. Tako je znano, da je bil škof Tomažič zelo nenaklonjen duhovniku Šmonu, ki je sodeloval s partijo. (Tito je leta 1934 nosil njegov talar, ko je hodil po Ljubljani.) Redno ga je obiskoval Dušan Kermauner, s katerim sta načrtovala delovanje partije na Slovenskem. Škof Tomažič je Šmona kazensko prestavil za kaplana v Ribnico na Pohorju.⁵⁵ Da je Tomažič nasprotoval povezovanju križarjev, duhovnikov in laikov s komunisti in delovanju v duhu novih gibanj, je razvidno tudi iz izjave škofa Tomažiča Rožmanu, da ima zaradi nekaterih kandidatov težave v mariborskem bogoslovju.⁵⁶

Najbolj očitna pa je identičnost delovanja škofov Tomažiča in Rožmana v primeru KA. Oba škofa sta delovanje KA podprla in leta 1935 Tomcu odobrila tudi pravila delovanja. Škof Tomažič že leta 1929 piše, da je treba gibati, »katoliško gibati«. Posebej je gibanje pomembno zaradi »drugih na ledenih poljanah pogankega socializma, v gorskih zametih lakomnega materializma in na drsališčih prevzetne prosvitljenosti«. In zaključuje, »da bi tudi pri nas misel KA, to je katoliškega udejstvovanja naših svetnih apostolov, ne zaspala, bo naj-

⁵¹ Prim. *Ljubljanski škofijski list*, 19. novembra 1934.

⁵² Prim. Pismo dr. Jožeta Jagodica dr. Jakobu Kolariču, v: J. Kolarič, *Škof Rožman*, Celovec 1900, 373 (op. 105).

⁵³ Prim. Govor ob spravi maši ob priliki rušenja cerkve v Ajdovcu, novembra 1942, v: Nadškofijski arhiv, škof Rožman III.

⁵⁴ M. Vidmar, *Spomini*, Maribor 1964, 136.

⁵⁵ Prim. Nadškofijski arhiv, Škof Rožman 3.

⁵⁶ Prim. J. Kolarič, n. d., 116.

več odvisno od naših Marijinih družb, ker so po svojem bistvu in namenu zato tu, da apostolsko delujejo». ⁵⁷

Namen obeh škofov je bil tudi, da bi krščanski delavci sodelovali složno. Tako Rožman kot Tomažič sta si prizadevala, da bi po oblikovanju nove katoliške Zveze združenih delavcev (15. novembra 1935) prišlo do uskladitve stališč med novo organizacijo in JSZ – krščanskosocialnim gibanjem. Do te uskladitve je sicer deloma prišlo, vendar je zanimivo, da škofova predstavnika kljub temu nista našla skupnega jezika z vodstvi obeh organizacij in tudi med sabo sta se vedno bolj razhajali.

V čem so torej razlike v delovanju škofov Rožmana in Tomažiča, ki so postale očitne posebno med vojno in revolucijo ter po njej.

Rožman je deloval v središču Slovenije, v Ljubljani, kjer so se pletle glavne slovenske politične niti. Tomažič je deloval v bolj odprtem svetu Štajerske in se je srečeval z drugimi težavami. Če je bil Rožman (preveč) okupiran s politiki, je imel Tomažič okrog sebe ljudi, ki jih je moral pri njihovem delovanju v nove tokove bolj omejevati kot spodbujati. Oba pa sta imela pred seboj katoliško občestvo in sta delovala za slovenski narod, ki sta ga imela še vedno za pretežno katoliški narod, zato sta skupaj z vesoljno Cerkvijo uveljavljala načela okrožnic *Quadragesimo anno* in *Divini Redemptoris*. Rožman je v tem oziru imel težjo nalogo, ker so duhovniki in laiki, ki so bili na čelu katoliškega gibanja, z velikim uspehom obvladovali položaj in se je duhovna razsežnost krščanstva uveljavljala v konkretnih organizacijah, ki so bile pogosto med seboj v sporu. Popolnoma nove razsežnosti pa je tem sporom dalo komunistično gibanje, ki se je vedno bolj uspešno polasčalo tudi nekaterih katoličanov in jih vpreglo v svoj voz. To pa je presegalo okvire katoliškega pojmovanja družbene organiziranosti in tega noben škof ni odobral. Presoja teh dogodkov je danes bolj jasna s perspektive propada komunizma, a dovolj zapletena, zaradi česar je treba idejna in ideološka ozadja presojati tudi v luči osebnih (ne)sposobnosti, teženj po prevladovanju in oblasti in se predvsem izkopati iz klišejev, v katere nas je porinil (po)revolucionarni čas.

Povzetek: Janez Juhant, Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama

Slovenski katoličani kot ostale skupine so bile v tem obdobju tesno vpete v svetovno dogajanje. Kot povsod po svetu – primerjaj špansko državljansko vojno – se je tudi tukaj bil vedno bolj oster boj za prevlado nad družbenim prostorom povezan s prenovo družbe in reformo družbenopolitičnega sistema. Na Slovenskem v tem času ta reforma ni uspela, tudi zaradi tega, ker smo bili vpeti v državo, ki je imela popolnoma drugačne osnove. To je še zaostrovalo socialne napetosti med nami, ki so jih posebno komunisti spretno izrabljali za ceneno revolucionarno propagando. Katoličani so zaradi osebnih razlogov, čisto pretiranega poudarjanja formalne enotnosti in izključnosti taktičnih poti slabo uspevali v izgraditvi enotnega organizacijskega telesa za korenito prenovo družbe, čeprav so mnoge prireditve pokazale dejavnost in razvejanost katoliškega življenja. Nasprotniki so spretno izrabljali te pomankljivosti – o njih je govoril npr. tudi Ehrlich.

⁵⁷ I. Tomažič, *Moderni apostoli*, v: *Bogoljub* 27 (1927), 148, 150.

Neizbežnega propadanja krščanske družbe, ki ga je izzval novoveški razvoj, tudi Slovenci nismo mogli zaustaviti, še posebej ne v tem času, ko se je tradicionalna kmečka družba pri nas začela hitro preoblikovati v kapitalistično oziroma delavsko. Katoliška Cerkev je zaradi defenzivne drže, ki je značilna zanjo ves novi vek do danes, tudi tukaj težko ujela korak s časom. Posledica vsega tega je bil nadaljnji razvoj dogodkov, ko so najprej nacionalno-liberalistični oziroma nacional-socialistični tokovi zajeli naš narod in ga mleli v ognju vojne in revolucije. Tako fašizem in nacizem, posebej pa še internacionalni komunizem so (kot vrhunec novoveškega dogajanja) opravili svoje razdiralno poslanstvo. Ali bi slovenski narod mogel iz tega izstopiti in kdo je odgovoren za to, da ni (če bi lahko) pa je seveda predmet nadaljnjih razprav in iskanj.

Škofa Rožman in Tomažič sta delovala v okvirih Cerkve, se držala njenih smernic in skušala liberalistični in komunistični pritisk na slovenski narod vsaj omiliti, če že ne odstraniti. Idejni boj Cerkve s komunizmom je Cerkev razumela kot boj za ohranitev ustaljenih civilizacijskih temeljev človeka in naroda in kljub razlikam med katoličani so se stališča obeh škofov v idejnem oziru pokrivala.

Summary: Janez Juhant, Ideational Role of the Bishops Rožman and Tomažič in the Life of Slovenians between the Two World Wars

In the period between the two World Wars Slovenian Catholics as well as other political groups were a part of the world events. As elsewhere in the world – cf. the Spanish Civil War – a battle for supremacy over the social sphere was fought, which was linked to a renewal of the society and a reform of the socio-political system. On Slovenian territory this reform did not succeed because it was a part of a state (Yugoslavia) with a completely different basic structure. Thereby social tensions were intensified, which was skillfully used by cheap communist revolutionary propaganda. For personal reasons as well as due to an exaggerated stress upon formal unity and exclusiveness of tactical methods, Catholics did not succeed in forming a unified organisational body for a radical renewal of society though numerous events showed the activity and many branches of Catholic life.

The inevitable decline of Christian society set off by the Modern Age could certainly not be stopped in Slovenia, especially as the traditional peasant society was very fast changing into a capitalist and worker society. The Church, due to its characteristic defensive attitude, was not able to keep abreast of the times. Hence it could not prevent the further development when the whole nation was caught in a vortex of war and revolution. Thus Fascism and Nazism and especially international Communism carried out their work of destruction. It is an object of further research and discussion whether Slovenian people could have left this course of events and who is to blame that they did not leave if they could have done so.

The Bishops Rožman of Ljubljana and Tomažič of Maribor worked within the frame of the Church, kept to its guidelines and tried to alleviate the liberalist and communist pressure upon the Slovenian people if they could not eliminate it. The ideational battle of the Church with communism was understood by the

Church as a struggle for preserving traditional foundations of man and nation. In spite of the differences between the Catholics the standpoints of both bishops overlapped.

Borut Košir

Odnosi med Cerkvijo in državo*

Znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe

Tema predavanja na današnji akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu, zavetniku naše fakultete je Odnosi med Cerkvijo in državo – znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe. Naj ne izzveni samo kot nekakšen akademski poizkus prikazati možnosti za bolj ali manj urejene ali neurejene odnose med Cerkvijo in državo, pač pa naj bo prispevek k napredovanju dogovorov med Katoliško Cerkvijo in državo pri nas, saj se zdi, da na tem področju ne napredujemo tako, kot bi si mogli želeli.

1. Teoretična in praktična izkustva, ki si jih je Cerkev v zgodovini svojega delovanja pridobila v odnosih z državo

Na splošno bi mogli reči, da sta bili Katoliška Cerkev in država v prvih 18. stoletjih obstoja krščanstva zaradi objektivnih okoliščin med seboj tesno povezani. Čeprav sta si mnogokrat nasprotovali, je bilo nujno potrebno najti način sožitja med obema ustanovama v dobro ljudem, ki sta jim služili. Šele v drugi polovici 19. stoletja, ko je prenehala papeška država, zasledimo postopno in stvarno ločevanje Cerkve od države, ne glede na prizadevanja francoske revolucije iz leta 1789.

Za omenjeno obdobje navadno slišimo, da je bila Cerkev tista, ki je hotela v škodo državi doseči čim večji vpliv na področju svetne oblasti, da se je torej Cerkev mešala v politiko in v časne zadeve, ki se je pravzaprav ne tičejo in za katere ni pristojna. Vendar pa bi mogli reči, da je bilo največkrat res le obratno. Država oziroma dnevna politika je bila tista, ki si je močno prizadevala podrediti si duhovni vpliv in iz tega področja izhajajočo moč Cerkve, da bi mogla uresničiti svoje cilje, prav tako pa so si vladarji prizadevali podrediti Cerkev in s tem ohraniti svoj vladarski položaj. Ta proces se je začel že takoj, ko je v 4. stoletju Cerkev pridobila svobodo. Cesar Konstantin je namreč začetnik cezaropapizma.¹ V 10. stoletju je podoben proces nadaljeval Oton I., ki je začetnik otonijanskega sistema in laične investiture.² V 15. stoletju so si svetni vladarji pridržali tako

* Dopolnjeno in razširjeno predavanje na praznik fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega (7. marca 1995).

¹ Prim. J. Daniélou – H. Marrou, *Zgodovina Cerkve I*, Družina, Ljubljana 1988, 240-268.

² Prim. H. Jedin, *Velika povijest Crkve III/I*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971, 403-432.

imenovani »ius reformandi«,³ pa tudi pod Habsburžani ni bilo bolje. Enega izmed vrhuncev vtikanja države v cerkvene zadeve gotovo predstavlja jožefinizem. Avstrijski cesarji so si še v konkordatu iz leta 1855 ohranili pravico imenovanja škofov, preko katerih so želeli uveljavljati predvsem svoje politične interese. Čl. 19 omenjenega konkordata namreč določa, da ima cesar v skladu s starimi privilegiji pravico imenovati nove škofove.⁴ V vsem obdobju zgodovine si je Cerkev prizadevala, da bi ohranila svojo svobodo in se osvobodila državnega skrbništva, tudi na ta način, da se je s svetno družbo želela dogovoriti o razmejitvi pristojnosti, v skladu s poslanstvom ene in druge oblasti. Ni torej slučajno, da hoče tudi novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 ponovno zagotoviti svobodo Cerkev prav na področju imenovanja škofov: »Civilnim oblastem se v prihodnje ne priznavajo nobene pravice in privilegiji izbire, imenovanja, predlaganja ali določanja škofov« (kan. 377, 5).

»Regnum« in »sacerdotium« sta torej skozi vso zgodovino in tudi danes dva pola, ki morata najti pravi način sobivanja, ponovno v dobro ljudi, ki so po Božji volji zaupani obema pristojnostima za doseg življenjskih ciljev, ki jih ima vsak človek.

Temeljni zasuk v zgodovini organizacije, predvsem svetne družbe, predstavlja francoska revolucija leta 1789, ki je skupaj z ustavo Združenih držav Amerike utemeljila tako imenovano civilno družbo. Pojem civilne družbe je splošno sprejet kot temelj moderne družbe; ta je nosilka zahodne demokracije, v katero se naša država po osamosvojitvi vključuje z vsemi silami. Vendar je za področje vrednot in tako tudi za Katoliško Cerkev, ki je v našem kulturnem območju njihova glavna nositeljica, pojem civilne družbe hudo problematičen. Morebiti je o tej družbi v zadnjem času pri nas še najbolj razmišljal pisatelj Taras Kermauner v svojih versko kulturnih esejih, ki jih je naslovil *Bog in slovenstvo*. Tu pravi: »Civilna družba – razsvetljenjska družba – je nastala v 18. stoletju kot posledica spoznanja – izkustva – kam vodijo verske vojne; posebej tridesetletna vojna. Iz tega spoznanja sledi bistvo civilne družbe: strpnost, tako ideološka kot verska. Politika sama na sebi že temelji na strpnosti: na dopuščanju več ver – konfesij, s tem pa več bogov. Dolgo se je zdelo, da sta si politika civilne družbe in Bog v nasprotju: da Bog terja eno resnico, civilna družba pa več resnic in strpnost med resnicami. Je dopuščanje več resnic kaj drugega kot izločanje absolutnosti iz resnice? V civilni družbi dobimo relativne resnice, ustrezne za osebno rabo posameznikov in skupin, za njihov interes in potrebe, za orientiranje v tem svetu. Da bi te relativne resnice dosegle Boga, so premalo močne. Tako postaja civilna družba tudi s tega vidika in plati družba brez Boga: družba, ki je prešibka, da bi zmogla vero v Boga. Kakor je po eni strani civilna družba svobodna, produktivna, funkcionalna družba, je po drugi medla, koristoljubna, intelektualistična, brez močnih čustev, pa še ta, ki so ljudem ostala, so privatizirana.«⁵

Z razbitjem srednjeveške kozmične enovitosti, ki jo nadomesti razdeljenost interesov in dopuščanje obstoja mnogo resnic, ki morajo biti med seboj strpne, kakor zahteva aksiom civilne družbe, se tudi Cerkev danes nahaja pred močnim izzivom, kako ohraniti svoje neodtujljivo poslanstvo: sodobnemu svetu prenesti

³ Prim. J. Daniélou – H. Marrou, *Zgodovina Cerkev* 3, Družina, Ljubljana 1994, 118.

⁴ A. Mercati, *Raccolta di Concordati*, I, Tipografia poliglota Vaticana 1954, 821-844.

⁵ T. Kermauner, *Bog in slovenstvo* (Versko kulturni esej), Družina, Ljubljana 1993, 13-14.

odrešenjske vrednote, mu oznanjati evangelij, kar je temeljna dolžnost Cerkve, ne glede na to, ali živi in deluje v srednjeveški kozmični univerzalnosti ali v civilni družbi na prelomu v tretje tisočletje.

To dilemo pravzaprav čutita obe: Cerkev in država. Država kljub svojemu priseganju na vrednote civilne družbe, ki so po mnenju njenih teoretikov največja pridobitev človeškega rodu do danes, ve, da so pravzaprav v našem prostoru temeljne tiste vrednote, ki so krščanske in katoliške. Na teh je zgrajena kultura našega naroda in ves njegov odnos do življenja sploh. Takšna dilema pa ni le dilema naše mlade osamosvojene države, pač pa je dilema vseh držav, ki oblikujejo prostor civilni družbi. Zato moderne države iščejo različne načine reševanja opisane, do neke mere konfliktne situacije. Odnose s Cerkvijo rešujejo različno. Tako nekateri države v določenih primerih prepuste Cerkvi, da sama ureja nekatera vprašanja, ki jo zadevajo, druge je prišlo do popolne ločitve med obema institucijama, tako da se vera pojmuje kot povsem privatna zadeva vsakega državljanja. Ta ima namreč kot subjekt civilne družbe pravico, da živi iz tistih vrednot, ki se mu zde najbolj pravilne. Ta, zadnja oblika reševanja problema seveda ni reševanje problema, pač pa umikanje čistim rešitvam, ki ne prenesejo agnosticističnih pristopov na družbenem področju.

Ker je bilo razmejevanje med duhovno in svetno oblastjo tudi že pred uveljavljenjem civilne družbe v 18. stoletju nejasno, je v iskanju optimalnega načina za ureditev odnosov med Cerkvijo in državo prišlo do konkordatnega sistema, po katerem Cerkev in država urejata medsebojne odnose z obojestranskim sporazumom.⁶ Takšen način reševanja pristojnosti Cerkve in države se sicer prične že mnogo prej, namreč s konkordatom v Wormsu leta 1122. Sklenila sta ga papež Kalist II. in cesar Henrik V. in traja do današnjih dni.⁷ Zdi se, da je konkordatni način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo — v bistvu gre za dogovorni način usklajevanja in razmejitev pristojnosti, ki je utrjen s pogodbo med državo in Cerkvijo, pa naj si bo obseg vsebine širši ali ožji — še posebej za obdobje civilne družbe posebej primeren.

Na pravnem področju obstaja v zvezi z načinom reševanja odnosov med Cerkvijo in državo več teorij. Teorija privilegijev, ki ima danes malo pristašev, zagovarja mnenje, da Cerkev, ki je po svojem izvoru nad državo, daje državi ali vladarju, torej civilni oblasti, določena pooblastila, od katerih more brez soglasja nasprotne strani vedno odstopiti ali pa vsebino sporazuma tudi spremeniti. Nasprotna tej je teorija legalitete, ki postavlja državo nad Cerkev. Država svoj odnos do Cerkve uredi z zakonom, ki ga more brez soglasja druge strani spremeniti ali od njega odstopiti. Spor navedenih teorij hoče rešiti, kot smo že omenili, teorija konkordata, ki pravi, da je konkordat sporazum med Cerkvijo in državo sporazum dveh samostojnih in neodvisnih oblasti. Vendar tudi glede narave pogodbe, ki jo predstavlja konkordat, nastopa več težav. Vsekakor gre za pogodbo, ki jo podpišejo najvišji predstavniki določene države in papež kot vrhovni voditelj Katoliške Cerkve. Gre za pisni dogovor dveh enakopravnih kontrahentov. Ta dogovor ureja pravni položaj Katoliške Cerkve v državi, ki podpisuje konkordat, v novejšem času pa tudi njen odnos do Vatikanske države.

⁶ Prim. E. R. Huber, *Verträge zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich*, Breslau 1930, 212 sl.; W. Weber, *Die Ablösung der Staatsleistung an die Religionsgesellschaften*, Stuttgart 1948, 31; A. Albrecht, *Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie*, Freiburg 1965, 86.

⁷ A. Mercati, n. d., 18 sl.

Ko hočemo doumeti, kako bi bilo mogoče v našem prostoru danes najboljše urediti sožitje med Cerkvijo in državo, naj omenimo, kako so v preteklosti hoteli doseči isti cilj. Za mejnik vzemimo francosko revolucijo leta 1789, ki kljub problematičnosti dogodka nedvomno predstavlja pomemben mejnik v zgodovini političnega in kulturnega področja, ki mu pripadamo tudi mi.

Po tem letu je tudi za nas Slovence urejeval odnose med Cerkvijo in državo konkordat, ki je bil leta 1855 sklenjen med Avstro-Ogrsko monarhijo in Apostolskim sedežem. Zaradi vedno večjega vpliva liberalnih sil je imel v avstrijskem parlamentu dokaj žalostno zgodovino. Predvsem razglasitev dogme o papeški nezmotnosti leta 1870 je bil za omenjeni parlament zadosten razlog, da konkordat enostransko prekliče. V Jugoslaviji po letu 1918 z dogovori med Cerkvijo in državo ni bilo nič bolje. Konkordat, ki je bil že podpisan, je leta 1935 zaradi velikosrbskega imperializma propadel, ker ni bil nikdar ratificiran. V socialistični Jugoslaviji so bili po letu 1945 odnosi med Cerkvijo in državo sprva do skrajnosti zaostreni, posebej po imenovanju zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca za kardinala. Po tem dogodku je leta 1952 apostolski nuncij moral zapustiti Jugoslavijo. Nekaj več svobode je Cerkev pridobila s protokolom, ki je bil podpisan v aprilu 1966 in po Titovem obisku pri papežu Pavlu VI. leta 1971. V Sloveniji je bil v maju 1976 sprejet Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki je za tisti čas in tiste razmere, katerih glavna razsežnost je bila popolna odsotnost demokracije v politiki in ko je bilo prav tisto, kar je bilo prav za vodstveno oligarhijo, le predstavljal napredek, ker je na določen način jamčil osnovne svoboščine verskim skupnostim in s tem tudi Katoliški Cerkvi.⁸ To je uvrščal med verske skupnosti, ne oziraje se, ali gre za vodilno versko skupnost, h kateri se prišteva več kot tri četrtine vseh Slovencev, ali za versko skupnost, ki združuje le nekaj ljudi. Tudi na ta način je takratna država hotela minimalizirati pomen Katoliške Cerkve za slovenski narod. Gre za načine in pristope, ki žal tudi danes, ko trdimo, da smo v demokratični družbi, niso preseženi.

V bistvu seveda noben demokratični sistem ne prenese posebnega zakona, ki urejuje položaj verskih skupnosti, ker vsaka posebna zakonodaja za to področje nekako getoizira tiste državljane, ki so verni. Po drugi strani pa s tem država pokaže, da so prav verske skupnosti po eni strani za državo del družbe, na katererega mora biti posebej pozorna, in po drugi, da mora nad njimi na poseben način bdeti, ker ji morejo postati nevarne. Ve namreč, da so verske skupnosti, v našem primeru na poseben način Katoliška Cerkev, nosilke vrednot, ki ne dopuščajo izkrivljanj; ta pa so na določen način značilna za vsako državo. Katoliška Cerkev je pri nas za svetno družbo poseben korekturni element, pa naj to država prizna ali ne. Da se v tem pogledu do danes pri nas ni nič spremenilo, morda še posebej v obdobju tranzicije, za katerega se zdi, da so pravi demokratični elementi v politiki tako prevečkrat odsotni, je razvidno tudi iz dejstva, da si nova politika tako zelo prizadeva na vsak način doseči nov Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. Novo sredstvo torej, s katerim bo mogla vsaj delno omejiti korektive, ki prihajajo s strani tega dela civilne družbe. Ti za katerokoli vodstveno garnituro nikakor niso zanemarljivi, zato se jih vedno boji. Če je neka

⁸ Z odnosi med Cerkvijo in državo v SFRJ se poglobljeno ukvarja A. Snój v svoji doktorski tezi: *La condizione giuridica della Chiesa cattolica in Slovenia dal 1945 in poi* (Theses ad doctoratum), Romae 1986.

določena vodstvena politična garnitura učljiva, lahko spozna, da so do sedaj vse podobne vodstvene garniture in z njimi mnogokrat kar cele države prešle,⁹ Cerkve pa ostaja, zato ima torej dovolj časa in manevrskega prostora za »tek na dolge proge«, ki velikokrat nasprotno stran, pa naj se ima za še tako pomembno, upeha že na začetku. Če je eno temeljnih načel naše ustave tisto, da je vse dovoljeno, kar ni prepovedano, potem je seveda popolnoma jasno, da posebnega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti ne potrebujemo in da ga ne sme biti, če nočemo del družbe, ki je pri nas večinski, getoizirati in s tem postaviti vladavino vrednot, ki so v manjšini (če seveda govorimo o delovanju v skladu s sistemom vrednot in ne za delovanje iz dneva v dan), v privilegiran položaj. Na ta način bi vzpostavili prevlado drž, ki si prizadevajo dosegaati zgolj pragmatične cilje. Cerkve si vedno želi sobivati s takšnim sistemom v družbi, ki mu ne bi bilo treba vedno znova dokazovati, katere so tiste vrednostne osnove oblikovanja neke družbe, ki niso v nasprotju s temelji, ki pripadajo sami naravi človeka in družbe, ki naj jo oblikuje, če hoče ostati zvest svojemu človeškemu bistvu. Družbi, ki se trudi za temeljno poštenje v skrbi za opravljanje lastnih nalog, se Cerkve ni treba bati in se pred njo braniti s posebnimi zakoni, ki naj preprečijo njen vpliv v javnem življenju in ji zaprejo usta v tistih stvareh, ki bi mogle biti neprijetne za trenutne nosilce oblasti.

2. Drugi vatikanski koncil v odnosu do državne skupnosti

Dne 8. decembra 1965 so med slovesnim sklepom Drugega vatikanskega koncila koncilski očetje med drugimi poslanicami, ki so bile naslovljene sveto, poslali posebno sporočilo tudi vsem voditeljem narodov in držav. Tam je rečeno: »Slovesno izjavljam: Spoštujemo vašo oblast in neodvisnost; spoštujemo vaše poslanstvo in priznavamo vaše pravične zakone; cenimo tako one, ki jih sestavljajo, kakor tiste, ki jih spolnjujejo. Vendar vam moramo povedati tole sveto resnico: Samo Bog je velik. Samo Bog je začetek in konec. Samo Bog je izvor vaše oblasti in temelj vaših zakonov. Res je, vaša naloga je, da skrbite za red in mir med ljudmi na zemlji. Toda ne pozabite: Bog, živi in pravi Bog, je Oče ljudi. Kristus, njegov večni Sin, je prišel in nam razodel ter nas poučil, da smo vsi ljudje bratje med seboj. Bog je veliki vzrok reda in miru na zemlji, kajti On je tisti, ki vodi človeško zgodovino, ker more le On nagniti človeška srca, da se odpovedo zlim strastem, iz katerih izvirajo vojne in nesreče. On je tisti, ki blagoslavlja kruh človeštva, ki posvečuje delo ljudem in njih trpljenje in ki jim daje veselje, katerega jim vi ne morete dati, ter moč v bridkostih, katerih vi ne morete potolažiti. V vašem zemeljskem časnem kraljestvu gradi Bog na skrivnosten način svoje duhovno, večno kraljestvo, svojo Cerkve. In kaj vas prosi ta Cerkve danes, po skoraj 2000 letih najrazličnejših odnosov z vami, oblastniki tega sveta? To vam je povedala v enem glavnih odlokov tega koncila. Prosi vas samo za svobodo. Za svobodo, da veruje in da svojo vero oznanja. Za svobodo, da ljubi svojega Boga in mu služi. Za svobodo, da živi po njegovih blagovesti in da to blagovest prinaša ljudem. Ne bojte se tega! Cerkve je podobna svojemu Ustanovitelju, čigar skrivnostno delovanje ne krati vaših pravic, am-

⁹ Papež Benedikt XV. je npr. dne 23. novembra 1921 razglasil, da konkordat sklenjen za Avstrijo leta 1855 tudi s cerkvene strani ima za ukinjenega, ker nasprotnega kontrahenta ni več.

pak ozdravlja, vse oplemenituje ter navdaja z upanjem, z resnico in z lepoto. Dovolite torej Kristusu, da vrši svojo očiščujočo dejavnost v človeški družbi. Ne križajte ga znova: to bi bilo bogoskrunstvo, ker je Sin Božji; to bi bil samomor, ker je Sin človekov. Nam pa, njegovim ponižnim služabnikom, dovolite, da brez ovir povsod širimo veselo novico evangelija miru, o katerem smo razmišljali na tem koncilu. Najprej bodo imeli od tega korist prav vaši narodi, ker Cerkev vzgaja za vas lojalne državljane, prijatelje socialnega miru in napredka.«¹⁰

Dokument, na katerega se sklicujejo koncilski očetje, je *Izjava o verski svobodi*. Ta predstavlja novo gledanje na problematiko, ki jo obravnavamo: predstavlja novo izhodišče za urejanje odnosov med Cerkvijo in državo. Sicer pa se bomo k *Izjavi o verski svobodi* še vrnil.

Koncil postavlja v središče človeka in njegovo nedotakljivo dostojanstvo. Prav isto želi uveljaviti v svojih odnosih do države oziroma političnih družb.

Enega izmed temeljnih besedil zadnjega koncila, ki opredeljuje odnose med Cerkvijo in državo, najdemo v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu*. Besedilo najprej opozorja, da je treba posebej v družbah, ki jih sestavljajo člani z različnimi nazori, dobro ločevati med državno skupnostjo in Cerkvijo, prav tako med tistim, kar v takšni državni skupnosti delajo kristjani v svojem imenu kot državljani, ki jih vodi krščanska vest, od tistega, kar delajo v imenu Cerkve, skupno s svojimi pastirji (prim. CS 76, 1). Dalje Cerkve nikdar ne smemo zamenjevati z državno skupnostjo, kajti Cerkev z nobeno ureditvijo ni povezana do take mere, da bi ne bila več znamenje zaščite in presežnosti človeške osebe z ozirom na neko državno konkretno skupnost (prim. CS 76, 2). Državna skupnost in Cerkev sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni, služita pa istemu človeku. Prav zato mora biti njuno sodelovanje zdravo; to bo namreč v korist človeka, ki mu služita. Država se mora dobro zavedati, da človek ni omejen le na časne zadeve. Kljub temu, da se zdi, da ima z njimi veliko ali kar preveč opraviti, ostaja njegova poklicanost za večnost neokrnjena (prim. CS 76, 3). Oznanjevanje evangelija je z ozirom na svojo naravo svojsko in je velikokrat kot poslanstvo in delo različno od postopkov, ki jih izvaja država. To navadno država težko razume. Pri tem se neredko ne zaveda, da je delo za oznanjevanje, kot poudarja koncil, podprto z Božjo milostjo in da rodi uspehe kljub navidezni premoči politične skupnosti, ki se vedno izkaže kot nekaj v času omejenega. Evangelij in poslanstvo oznanjevanja evangelija, s tem pa tudi Cerkev, presega časnost, ki je temeljna razsežnost določene politične skupnosti (prim. CS 76, 4). Koncil poudarja, da se Cerkev zaveda, da je na tem svetu časno prepleteno in povezano s tistim, kar v človeškem življenju presega ta svet; zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva poslanstvo, ki ga opravlja. Pri tem ne misli na določene pravice in privilegije, ki jih more dati državna oblast, mnogim se bo celo prostovoljno odrekla. Razvidno je namreč, da so bile prav takšne pravice in privilegiji velikokrat vzrok, da je politična skupnost od Cerkve pričakovala, da bo služila predvsem določeni politični strukturi in ne poslanstvu, ki ji je temeljno. Prav zato je bilo marsikje videti, da je njeno pričevanje postalo dvomno. Vendar pa Cerkev zase in za svoje delovanje zahteva popolno svobodo in prav tako pravico, da more izrehati pravno sodbo, tudi glede zadev s političnega področja, kadar to zahtevajo osnovne pravice ali zve-

¹⁰ AAS 58 (1966), 10-11.

ličanje duš, pri čemer pa uporabljajo le tista sredstva, ki so v skladu z evangelijem in so v blagor vseh (prim. CS 76, 5).

Cerkev torej predlaga državni skupnosti »sana cooperatio«, zdravo sodelovanje, ker morata Cerkev in država služiti človeku, ki jima je zaupan. Cerkev je ponovno poudarila, kot je že pred tem tolikokrat v zgodovini, da ni v službi nobenega konkretnega političnega sistema. Ti sistemi so se vedno trudili, da bi, kot rečeno, Cerkev pridobili na svojo stran, zlepa ali zgrda. Niso spoznali svoje častnosti, pač pa so hrepeneli po večnosti, ki pa jim ne pripada, saj so po svoji naravi namenjeni določenemu času, v katerem morajo opraviti svojo nalogo in potem mesto prepustiti drugim. Cerkev nikdar ne more odstopiti od temeljnega poslanstva, ki ga ima. Zaveš, da ni oblastni sistem, pač pa da služi človeku, tudi s svojimi hierarhičnimi pristojnostmi, je zadostno zagotovilo, da more vedno znova popraviti svojo povezanost s tosvetnimi oblastmi in v vsakem času preveriti in najti tisti način sodelovanja z njimi, ki bo v dobro človeka, torej poslanstva, za katerega je bila ustanovljena od Gospoda. Pri tem ni merilo sama sebi, pač pa je merilo njenega delovanja izven nje, jo neskončno presega, je Bog sam. Zato tako velikokrat ne more prepričati svetne oblasti, da s svojo avtonomijo in s svojimi cilji, ki so mnogokrat tuji tistim, ki jih zasleduje svetna oblast, misli popolnoma resno, da misli pri tem vztrajati, za vsako ceno, tudi za ceno mučeništva.

Svoboda, ki jo torej Cerkev pričakuje in ne samo pričakuje, jo zahteva, ni sama sebi namen. Prav tako ni namenjena temu, da bi Cerkev delala, kar se ji zljubi ali da bi morala imeti vedno zadnjo besedo. Prav tako ni namenjena temu, da bi si visoki predstavniki Cerkve mogli podrediti predstavnike svetne oblasti zaradi svojih koristi. Tako se velikokrat misli in govori. Namenjena je zgolj temu in samo temu, drugače je ni moč upravičiti, da bi Cerkev neovirano dosegala tiste cilje, ki jih ima od svojega Ustanovitelja, za katere je zadolžena in je dolžna doseči svoje cilje in zanje odgovarjati Bogu in ne ljudem. To pa je tisto največje zagotovilo za pristnost ciljev in delovanja, ki je ne more doseči nobena svetna oblast, ne s sodišči ne s kaznovanjem, tudi ne z vzgojo in samim izobraževanjem. Zapisana je namreč v vesti, ki temeljno presega kakršnokoli zunanje zagotovilo, ki ga more dati svetna družba. V tej razsežnosti ima torej Cerkev pravico zahtevati tako svobodo, ki je potrebna za nemoteno uresničevanje ciljev, za katere je odgovorna.

Ker je torej vest, ki je pravilno oblikovana, najvišji korektiv človekovega mišljenja in delovanja, predstavlja tudi temelj *Izjave o verski svobodi*, ki se na poseben način dotika vsakega človeka in tudi Cerkve v njenem odnosu do državne skupnosti.

Najvišjo potrditev je torej dobila svoboda kot vrednota v koncilskem dokumentu *Izjava o verski svobodi – Dignitatis humanae*.¹¹

Tam koncil poudarja: »Ta vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da ima človeška oseba pravico do verske svobode« (VS 2).

Prav tako razloži, v čem je ta svoboda: »Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor s strani družbenih skupnosti in katerekoli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovo-

¹¹ Za poglobitev pojma verske svobode prim. L. Mistó, *Libertà religiosa e libertà della Chiesa. Il fondamento della relazione Chiesa-comunità politica nel quadro del dibattito postconciliare in Italia*, Brescia 1982, 17-34.

ljeno nikogar siliti, da bi ravnal zoper svojo vest, niti ga ovirati, da ne bi – znotraj zahtevanih meja – ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi« (VS 2).

Koncil poda tudi temelj te resnice, ki je v dostojanstvu osebe: »Ker vsem ljudem pripada dostojanstvo osebe, to je z razumom in svobodno voljo obdarjenih in torej k osebni odgovornosti dvignjenih bitij, jih že njihova narava sama priganja, so pa tudi naravno dolžni iskati resnico, zlasti tisto, ki zadeva religijo« (VS 2).

Pravica do svobode, ki jo razglša koncil, ima tudi svojo določeno razteznost: »Svobodo... ki gre posameznim osebam, jim je treba priznavati tudi takrat, kadar nastopajo skupno. Kajti človekova družbena narava religije same zahteva obstoj verskih skupnosti« (VS 4).

Omenjeni pravici pa so postavljene tudi meje: »Pri uporabljanju svobode katerekoli vrste je treba paziti na naravno načelo o osebni in družbeni odgovornosti... Ker ima razen tega svetna družba pravico, da se zavaruje pred zlorabami, ki bi bile mogoče pod pretvezo verske svobode, je zlasti stvar svetne oblasti, da zagotovi takšno varstvo. Vendar se to ne sme zgoditi na samovoljen način ali s krivičnim dajanjem prednosti eni strani, temveč v skladu s pravnimi predpisi, ki se ujemajo z objektivnim npravnim redom in ki jih terja učinkovita zaščita ter mirno usklajevanje pravic vseh državljanov, pa tudi zadostna skrb za tisti pošteni javni mir, ki obstoji v urejenem sožitju na osnovi resnične pravičnosti, ter za obvezno varstvo javne npravnosti... Sicer pa se je treba držati splošnega pravila neokrnjene svobode v družbi, po katerem je treba priznavati človeku kar največjo mero svobode, ki naj bo omejena samo, kadar in kolikor je to potrebno« (VS 7).

Iz navedenih odlomkov *Izjave o verski svobodi* je torej razvidno, da je dobrina svobode in pravica do verske svobode temeljna človekova pravica, nad katero nobena človeška oblast nima pristojnosti izvajati kakršnekoli omejitve; če seveda, in to priznava tudi koncil, ne gre za zlorabe. Tako tudi pravni red kake politične skupnosti te pravice ne more omejiti ali jo celo odvzeti, pa naj si zato umisli kakršenkoli izgovor.

Načelo verske svobode je po mnenju koncila tista osnova, na kateri morajo biti zgrajeni pristni odnosi med Cerkvijo in državo. Le na ta način bosta mogli obe, Cerkev in država, ohraniti svojo avtonomijo in tudi izvršiti tisto, za kar sta poklicani. Vsaka bo imela dovolj prostora za delovanje, ne da bi pri tem ovirala drugo. Prav tako bosta na ta način omogočili človeku, da se realizira kot bitje z neodtujljivim dostojanstvom, ki mu ga ni dala človeška skupnost ampak Bog. Pravico svobodnega delovanja torej Cerkev zahteva zase ob tem, ko jo priznava politični skupnosti; ne le načelno, pač pa predvsem v vsakdanjem življenju, ki pa mora biti seveda ustrezno pravno podprto: »V človeški družbi in v pričo katerekoli javne oblasti terja Cerkev zase svobodo kot duhovna avtoriteta, ki jo je postavil Kristus Gospod in ki ima po Božjem naročilu dolžnost iti po vsem svetu in oznanjati evangelij vsemu stvarstvu. Cerkev prav tako zahteva zase svobodo tudi zato, ker je tudi družba ljudi, ki imajo pravico živeti v svetni družbi po predpisih krščanske vere. Le če načelo o verski svobodi ni samo z besedami razglašeno in samo z zakoni določeno, ampak se tudi z iskrenostjo uveljavlja v praksi, tedaj šele dobi Cerkev tako pravno kakor tudi dejansko trdne pogoje za neodvisnost, kakršna je potrebna pri izvrševanju Božjega poslanstva in ki so jo cerkvene oblasti v družbi zahtevale z vedno večjim poudarkom« (VS 13).

Iz tega je torej razvidno, da se morata Cerkev in država v medsebojnih dogovarjanjih truditi za avtentično uresničitev načela verske svobode, pri čemer pa bo seveda treba upoštevati krajevne in časovne posebnosti posameznih območij, za katera se bo iskalo praktične rešitve, kar velja tudi za našo mlado državo. Država torej, kot predlaga *Izjava o verski svobodi*, mora v svojem pravnem redu zagotoviti versko svobodo svojim državljanom in se pri tem zavedati, da se ti v našem primeru združujejo v Katoliški Cerkvi, zato je dolžna Cerkvi dati tisto svobodo, ki ji v skladu s tem načelom pripada.

Po drugi strani ima tudi Cerkev trajno pravico in dolžnost, da to svobodo zahteva in jo tudi nadzoruje, tako v vzpostavljanju pravnega reda v tej zvezi kot tudi v načinu izvajanja te svobode v vsakdanjem življenju. Dolžnost Cerkve je tudi, da s svetnimi oblastmi ne sklepa takšnih kompromisov, ki bi kakorkoli omejevali ali zavirali njeno dolžnost prinašati evangelij vsem ljudem v kateremkoli času ali kraju.

3. Urejevanje odnosov z državo po Drugem vaticanskem koncilu

Koncil si je sicer prizadeval vzpostaviti nova načela za reševanje odnosov Cerkev – država, ni pa se toliko spuščal v načine praktičnega reševanja teh problemov. Tako lahko zaključimo, da za koncil ne obstaja idealen prototip reševanja odnosov z državo, ki bi se ga bilo treba obvezno držati. Iz spoznanj, ki si jih je Cerkev pridobila v teku zgodovine in tudi na podlagi ocene časa, v katerem živimo, se torej nujno ne zahteva, da je treba odnose z državo urediti s konkordati, prav tako ne s skupnimi pravnimi določili in ne po načinu ločitve Cerkve in države.

Ko iščemo namige o konkretnih pristopih na tem področju, se moremo ponovno nasloniti na *Izjavo o verski svobodi*. Tu koncil obravnava tudi možnost, da bi bil s strani države določeni verski skupnosti priznan poseben položaj, zato poudarja: »Če se zaradi posebnih okoliščin kakšnega naroda daje eni verski skupnosti posebno državljansko priznanje v pravni ureditvi države, je potrebno, da se obenem vsem državljanom in vsem verskim skupnostim prizna in zagotovi pravica do svobode v verskih zadevah« (VS 6).

Besedilo sicer predpostavlja hipotetično možnost in tudi jasno izraženo zaskrbljenost, da bi lahko verska svoboda zaradi posebnih kulturnih ali zgodovinskih okoliščin ne bila priznana vsem verskim skupnostim. V takšnih posebnih okoliščinah naj bi se torej ne govorilo o konfesionalnosti neke državne skupnosti, pač pa le o posebnem pravnem statusu, ki ga politična skupnost priznava določeni verski skupnosti. Gre torej za nekakšen sociološki konfesionalizem. Koncil tako zavrača možnost državne vere po starem pojmovanju, pač pa uveljavlja formulo »sociološka konfesionalnost«, ki je lahko posledica posebnih zgodovinskih, kulturnih ali socioloških okoliščin, npr. dejstva, da večina državljanov kake države izpoveduje določeno vero. V takšnem primeru koncil dopušča možnost, da gre določeni veroizpovedi v kaki državi privilegirani položaj s tem, da pravice manjšin na verskem področju niso okrnjene. Pri tem se mora politična oblast varovati, da bi kakorkoli posegala v notranje zadeve tudi tiste verske skupnosti, ki ji je zaradi posebnega položaja priznala določene privilegije.¹²

¹² Prim. I. M. Martínez, *L'attuale dottrina cattolica sui rapporti fra Chiesa e lo Stato*, v: AA. VV., *Corso di Diritto Canonico II*, Brescia 1976, 350.

Omenjena pravila bi veljala za morebitno katoliško državo, čeprav je treba reči, da je veliko več tovrstnih pojavov v islamskih in budističnih državah. Kakorkoli že, iz koncilskega teksta je jasno razberljivo, da je najvišja vrednota, ki jo na tem področju brani koncil, verska svoboda.

Pri tem naj ponovno spomnimo na znameniti tekst *Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu*, kjer Cerkev izjavlja, da se bo prostovoljno odpovedala vsem privilegijem, ki jih je v teku zgodovine in v različnih meddržavnih sporazumih pridobila s strani svetnih družb. V tej zvezi je zanimiva izjava španskega episkopata, ki pravi: »Če določen tip sodelovanja med Cerkvijo in državo, ki je upravičen v določenem prostoru in času, daje samo videz, kakor da naj bi bila Cerkev temeljno vezana na določeno obliko kulture ali na določeni politični sistem, je potrebno pojasniti, da temu ni tako, tudi za ohranitev potrebne neodvisnosti na področju pravnih odnosov med obema ustanovama.¹³

Koncil torej daje za pogovore z državami jasna izhodišča, zahteva strogo upoštevanje koncilskih navodil in prav tako upoštevanje različnih okoliščin, v katerih se nahaja določena civilna družba. Pri tem pa je treba skrbno proučiti pastoralne kriterije, ki so temeljni pri oblikovanju sporazumov.¹⁴ Pri tem naj poudarimo, da teorija javnega prava, ki zagovarja vključenost Cerkve v katerekoli civilnopravne sisteme na ta način, da bi bila podrejena državni ali civilni suverenosti, ni sprejemljiva. Prav nasprotno, načelo o verski svobodi zahteva, da priznamo enkratno pravno obravnavo vsem subjektom v družbi, torej tudi Cerkvi. To je poudarjeno tudi v navedenem besedilu *Izjave o verski svobodi*, ki tudi v primeru določenih privilegijev, ki jih država daje določeni verski skupnosti, zahteva tudi za druge takšne pravice, da morejo svobodno in brez omejitev opravljati svoje poslanstvo.

Pri tem, ko razpravljamo o razmerjih med verskimi skupnostmi, ki naj bodo med seboj enake, moramo ločiti med enakostjo med verskimi skupnostmi in enako svobodo, ki naj bo tem zagotovljena. Tako načelo enakosti, ki ga vsebujejo številne ustave, ni v tem, da država zagotovi vsem verskim skupnostim popolnoma enake pravice, pač pa da jim zagotovi tisto, kar jim gre. Če bi torej uveljavljali absolutno enakost med verskimi skupnostmi, bi bili na napačni poti. Govorimo torej o relativni enakosti, ki mora biti konkretna in pravna. Tako moramo uveljavljati načelo: ne vsem isto, pač pa vsakemu svoje.

V omenjenem postopku mora torej državna skupnost upoštevati identiteto in posebnosti določene verske skupnosti. Ta sodba pa ne sme biti vrednotna, pač pa zgodovinsko-socialna. Če država pravilno uveljavlja načelo laičnosti, potem si ne more vzeti pravice dajati teološko-vrednostne sodbe o posameznih verskih skupnostih. Prav tako ne more odločati tudi o etični vrednosti in tudi ne o tem, ali je prisotnost kake verske skupnosti v državi koristna. O potrebnosti ali nepotrebnosti obstoja določene verske skupnosti torej ne morejo odločati državni organi, pač pa je to sodbo treba prepustiti celotnemu prepričanju državljanov. Država pa more in mora na podlagi zgodovinsko socioloških dejstev ugotoviti, katere verske skupnosti imajo za njen prostor večji pomen. Upoštevajoč polno versko svobodo, mora potem prav na podlagi te presoje dati vsaki tisto, kar ji gre.

¹³ *Cerkev in politična skupnost*, v: *Il Regno-Documenti*, 18 (1973), 64.

¹⁴ Prim. A. Nocora, *Il Concordato nella coscienza e nella prassi attuali nella chiesa*, v: *Le due sponde. Morte e risurrezione dei concordati*, Milano 1984, 140-141.

Pri tem, ko ugotavljamo, da država ni pristojna dajati vrednostne sodbe o kvaliteti posamezne verske skupnosti, pa mora verski fenomen upoštevati. Prav tako mora država versko življenje ščititi in ga na svojem ozemlju pospeševati, najsi gre za državljane kot posameznike ali za skupine, ki se zbirajo z verskimi cilji.

Izhajajoč iz odgovornosti, ki jo ima država do verskih ciljev svojih državljanov, mora imeti država do posameznih verskih skupnosti takšen odnos, da bo uresničeno načelo dati vsaki verski skupnosti, kar ji pripada. S kulturno-zgodovinskega stališča bo mogoče državi presoditi, ne samo kvantitativno, pač pa tudi kvalitativno, kako naj v konkretnem primeru ravna. Identiteta posamezne verske skupnosti bo tisto merilo, kot poudarja *Izjava o verski svobodi*, ki bo opredelil odločitev, kaj kateri od verskih skupnosti s strani države pripada. *Izjava o verski svobodi* zavrača sistem privilegijev kot optimalni način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, po drugi strani pa zavrača tudi uniformiranost teh odnosov, kar bi moglo povzročiti nekakšno uravnalovko in linearno enakost vseh verskih skupnosti, ne glede na njihov zgodovinsko-sociološko-kulturni pomen, ki ga v kakem narodu imajo. Pri tem mora država poskrbeti za pravno reševanje odnosov z verskimi skupnostmi, ko je upoštevala specifičnost vsake od teh. Prav je torej, da z vsako od verskih skupnosti posebej pravno uredi medsebojne odnose.

Tu pa vstopi konkordat kot posebno sredstvo za ureditev odnosov med Katoliško Cerkvijo in državo. Konkordat je bilateralni dogovor z upoštevanjem popolne enakosti tako Cerkve kot države. Drugi vatikanski koncil se do konkordatnega načina urejevanja odnosov med Cerkvijo in državo ni posebej opredeljeval. Noben koncilski dokument o konkordatu posebej ne govori. Prav tako niso bili izdelani kriteriji, ki jih koncil zahteva za sestavljanje novih konkordatnih pogodb.

Takšna ugotovitev pa ne pomeni, da je koncil zavzel negativno stališče do konkordatnega reševanja odnosov Cerkev – država. Koncil se je namreč posvečal predvsem izhodiščem, ki jih je treba upoštevati pri reševanju teh vprašanj in ne praktičnim rešitvam. Pri tem je treba upoštevati izjavo papeža Pija XII. z dne 6. decembra 1953: »Konkordati morajo Cerkvi zagotoviti trdno, pravno in stvarno podlago za delovanje v določeni državi, za dosego polne neodvisnosti in ciljev, ki jih narekuje sveto poslanstvo, ki ga Cerkev ima.«¹⁵ Če se koncil ni posebej izjasnil o konkordatni materiji, ne moremo zaključiti, da je konkordat kot možno obliko reševanja odnosov med Cerkvijo in državo obsodil.

Upoštevajoč vse, kar smo povedali zgoraj, moremo trditi, da v določenih državah zaradi zgodovinsko-kulturno-socioloških razlogov konkordat predstavlja najboljše možno rešitev sobivanja države in Cerkve. Konkordat v tem primeru Cerkvi zagotovi status enakosti v odnosu do države.

Pri oblikovanju konkordata se je seveda treba predvsem ogibati rešitev, ki bi predpostavljale privilegije za eno ali za drugo stran. Prav tako je treba doseči, da se pristojnosti ene in druge oblasti ne bodo mešale ali pokrivala. Vzpostaviti je torej treba takšno stanje, da bo med Cerkvijo in državo pravo sodelovanje ob upoštevanju pristojnosti vsake in v korist ljudi, ki jih tako Cerkev kot tudi država vodita k ciljem, za katere sta pristojni. Na ta način bosta Cerkev in država delovali v korist posameznikov in celotnega naroda. Vrhovno načelo pa, ki mo-

¹⁵ Prim. AAS, 45 (1953), 802.

ra voditi obe, Cerkev in državo, pri medsebojnih pogajanjih, pa je načelo verske svobode. Načelo verske svobode tako postane uresničeno v določenih konkretnih okoliščinah, ki jih ureja konkordat.¹⁶

Da moremo govoriti o združljivosti določenega konkordata z načelom verske svobode, morajo biti izpolnjeni trije pogoji: upoštevati je treba specifičnost določene civilne družbe, upoštevati tudi pravice drugih verskih skupnosti, da torej nekatere niso privilegirane, in da se za vse državljane in za vse verske skupnosti upošteva načelo verske svobode.

V korist teze, da je koncil še naprej upošteval konkordat kot možno obliko reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, govori dejstvo, da je bila po koncilu konkordatna dejavnost cerkvene diplomacije dokaj živahna. Z različnimi državami so bili sklenjeni mnogi dogovori, ki imajo naravo konkordata, čeprav mnogi navzven niso pogodbe, ki bi bile konkordati v pravem in polnem pomenu besede, vsebujejo pa konkordatne elemente.

Konkordat torej ni sredstvo za dosego sožitja z državo, ki bi ga koncil zavrnil. Koliko ga bo mogoče aplicirati v posameznih primerih, bo odvisno od zgodovinsko političnih razmer, v katerih se nahajata Cerkev in država določenega področja. Seveda pa niso izključeni tudi drugačni načini za reševanje teh odnosov. Ti bodo prišli v poštev, če se bo izkazalo, da bodo v teh pogajanjih bolj primerni in zato bolj plodnosni.

4. Ureditev odnosov med Katoliško Cerkvijo in državo pri nas

Ena največjih zablod polpreteklega obdobja je bilo predvsem praktično ravnanje, kot da se je zgodovina pričela šele s tem obdobjem, da torej vse, kar je bilo prej, nima nobene vrednosti, da se iz zgodovine ne moremo nič naučiti. To je seveda hudo napačno prepričanje, ki je med drugim tudi botrovalo popolnemu polomu sistema in filozofije, ki mu je bila podložena. Predvsem v odnosih med Cerkvijo in državo nam more biti zgodovina pomembna učiteljica, da bi ne ponavljali starih napak in z njimi zaznamovali časa, v katerem živimo. Vsak čas sicer zase trdi, da je prelomni čas, vendar za naš čas to do neke mere zares lahko trdimo. Oblikovala so se namreč merila, po katerih je človek postavljen v središče dogajanja v družbi in v Cerkvi. Sprejeti so bili pomembni mednarodni dokumenti, ki ščitijo človeka in njegove pravice. V teh so zapisane tudi pravice do izpovedovanja vere, življenja po veri in tudi organiziranja na temelju izpovedovanja vere. V civilnem področju so ti dokumenti predvsem *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, sprejeta v OZN 10. decembra 1948, podobno *Evropska konvencija za zaščito človekovih pravic*, podpisana v Rimu 4. novembra 1950. V Katoliški Cerkvi je na novo opredelil omenjeno razsežnost Drugi vatikanski koncil s svojimi dokumenti. Na objektivnem področju je zagotovljeno, da moremo prav v naših časih uravnotežiti odnose med Cerkvijo in državo, tudi pri nas. V tem duhu je bila v okviru Mešane krovne komisije Rimskokatoliške Cerkve in Vlade Republike Slovenije za ureditev medsebojnih odnosov enoglasno sprejeta razlaga 7. člena naše Ustave, ki govori o ločenosti države in verskih skupnosti. Tam je v zapisano: »Mešana krovna komisija so-

¹⁶ Prim. L. Spinelli, *Alcune puntualizzazioni sul problema concordatario italiano*, v: *Il diritto Ecclesiastico*, 88 (1977), I, 440.

di, da je koristno, da ob polnem upoštevanju medsebojne neodvisnosti in avtonomije država in Katoliška Cerkev sodelujeta in se na osnovi spoštovanja Ustave, mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah in zakonov Republike Slovenije sporazumevata v zadevah, kjer se v svojem delovanju srečujeta. Mešana krovna komisija si bo prizadevala za ureditev pravnega položaja Rimskokatoliške Cerkve v obliki sporazuma med njo in državo. Končni cilj njenega prizadevanja je celovito jamstvo in spoštovanje pravice do religioznega verovanja in bogatega duhovnega življenja državljanov.

Bog daj, da bi bilo zadosti politične volje in prave modrosti, da to tudi uredimo!

Povzetek: **Borut Košir, Odnosi med cerkvijo in državo**

Katoliška Cerkev in država sta bili vsaj v prvih 18. stoletjih zaradi objektivnih okoliščin močno povezani. Čeprav sta si bili mnogokrat med seboj nasprotni, je bilo nujno potrebno najti način sožitja med obema institucijama v dobro ljudem, ki sta jim služili. Šele v drugi polovici 19. stoletja, ko je prenehala obstajati papeška država, zasledimo postopno in stvarno ločevanje Cerkve od države, ne glede na prizadevanja francoske revolucije iz leta 1789.

Moderna država odnose s Cerkvijo rešuje različno. Nekje prepusti Cerkev, da sama ureja nekatera vprašanja, ki jo zadevajo, drugje je prišlo do popolne ločitve med obema ustanovama, tako da se vera pojmuje kot popolnoma zasebna zadeva vsakega državljana. Ker je bilo razmejevanje med duhovno in svetno oblastjo tudi nejasno, je v teku reševanja odnosov med Cerkvijo in državo prišlo do konkordatnega sistema, po katerem Cerkev in država urejata medsebojne odnose z obojestranskim sporazumom.

Drugi vatikanski koncil je vnesel v reševanje omenjenih vprašanj nova izhodišča. Pri tem mislimo predvsem na *Pastoralno konstitucijo o Cerkvih v sedanjem svetu* in na *Izjavo o verski svobodi*. Cerkev se želi odpovedati starim privilegijem in k temu poziva tudi državo. Na ta način naj bo zares spoštovano načelo verske svobode, ki mora biti vrhovno načelo pri reševanju medsebojnih odnosov. Verske skupnosti naj bodo s strani države obravnavane enako, vendar koncil ne zagovarja linearne enakosti, pač pa načelo, da je treba dati vsakemu, kar mu gre, upoštevajoč zgodovinsko-kuturno-politično-sociološke danosti, ki opredeljujejo dejanski položaj kake verske skupnosti v določeni državi.

Želeti je, da bi tudi mlada slovenska država upoštevala ta izhodišča in tudi različne mednarodne dokumente, ki govorijo o osnovnih človekovih pravicah. Tam so zagotovljene tudi pravice do izpovedovanja vere in do življenja po veri.

Summary: **Borut Košir, Relations between Church and State**

Due to objective circumstances the Church and the state were strongly connected during the first 18 centuries. Though they were often opposed to each other it was essential to find a way of co-existence of both institutions for the benefit of people they both served. Only in the second half of the 19th century

when the Papal States ceased to exist, a gradual and real separation of Church and state set in, irrespective of the endeavours of the French revolution in 1789.

Modern states regulate the relations with the Church in different ways. In some countries the state leaves the Church to deal itself with the questions concerning it, in other countries the two institutions are completely separate and religion is considered a private matter of each citizen. Since it was also unclear how the spiritual and secular power were delimited from each other, a concordatory system was set up where the Church and the state have been regulating their relations by mutual agreement.

The Second Vatican Council brought new starting points in the regulation of the above questions, especially in the constitution *Gaudium et spes* and *Declaration on Religious Freedom*. The Church wants to renounce its privileges and invites the state to do the same. This would contribute to a real observation of the principle of religious freedom, which should be the supreme principle at regulating mutual relations. Religious communities should be dealt with equally by the state, yet the Second Vatican Council does not advocate linear equality but the principle that everyone should get what he is entitled to under the consideration of historic, cultural, political and sociological conditions defining the real situation of a religious community in a certain country.

It is desirable that the young Slovenian state would consider these principles and also different international documents dealing with basic human rights. The rights to profess a faith and to live according to it are guaranteed in them as well.

Jože Krašovec

Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 44 – 66

The collection of oracles ascribed to Deutero-Isaiah (chs. 40 – 55) is usually designated the Book of Consolation, and many of them are prophecies of salvation. Thematic and literary consistency, allied to some clear historical facts and allusions, show that at least most of these oracles were written by one person in the period between the fall of Jerusalem (587 BC) and the collapse of the Babylonian empire (538 BC). The anonymous prophet addresses a despairing people in exile, announcing an imminent turning point in Israel's fortunes: its people will return to their homeland even more gloriously than did their fathers after leaving Egypt. This orientation towards the future is, however, intimately linked with a harking back to the origin of the history of the world, of Israel, and of the nations. God is Creator, the prophet proclaims. The will of the only Ruler over Israel and the nations is to deliver the chosen people. The desolation of earlier years was caused by their guilt, which has now been expiated. The prophet sees the whole of history as a unity. In face of the self-pitying lamentation of the Jews in exile, he points to the reasons for punishment and to the possibility of forgiveness and restoration. The message to the people is summarised at the beginning of the account of the prophet's commission (40,1–2).

Trito-Isaiah (chs. 56 – 66) is from the thematic as well as the literary point of view less unified than Deutero-Isaiah. A new preacher addresses himself to his people in a new situation, after their return to Judah. He follows his predecessor in proclaiming deliverance (cf. 57,14–20; 60 – 62; 65,16b–25; 66,616). This nucleus has, however, been expanded by additions dating from different times, and the following themes are treated in it: the people's complaints, the prophet's response with its charges of guilt, a recital of reasons of the present misery and a statement of the conditions for forgiveness and restoration, a confession of guilt, and a proclamation of forgiveness and salvation.¹

¹ For chs. 40 – 66 of the book of Isaiah as a whole or in their constituent parts cf. especially: F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah II*, CFTbL, T.&T. Clark, Edinburgh 1875; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892, 1968; P. Volz, *Jesaja II*, KAT IX, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1932; E.J. Kissane, *The Book of Isaiah II*, Browne and Nolan, Dublin 1943; J. Muilenburg and H.S. Coffin, *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*, IntB 5, Abingdon, Nashville, New York 1956, 381–773; C. Westermann, *Das Buch Jesaja: Kapitel 40–66*, ATD 19, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966 – English translation

1. Deutero-Isaiah (Chapters 40 – 55)

Deutero-Isaiah comprises over 50 sayings, most of them addressed to the Jews in exile. The proclamation of salvation leads to comment on the Persian king Cyrus and on Babylon. Cyrus is sometimes referred to obliquely (cf. 41,2,25; 45,13; 48,14), while in 44,28 and 45,1 he is named and greeted as God's »shepherd« and »his anointed« respectively because he was called »to subdue nations before him and ungird the loins of kings, to open doors before him that gates may not be closed« (45,1). On Babylon, however, the severest of judgments is pronounced. In ch. 47 there is a unique poem of doom that predicts its fall, using particularly harsh language containing no glimmer of mercy: »I will take vengeance (*nāqām 'eqqāh*) and I will spare no man« (v. 3b). Verse 11 is particularly striking:

But evil shall come upon you,
for which you cannot atone (*lō' tēdē'î šahrāh*);
disaster shall fall upon you,
which you will not be able to expiate (*lō' tūkēli kappērāh*);
and ruin shall come on you suddenly,
of which you know nothing.²

by D.M.G. Stalker, *Isaiah 40–66: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1969; E.J. Young, *The Book of Isaiah II: Chaps. 40–66*, NIC, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1972; P.-E. Bonnard, *Le Seconde Isaïe: Son disciple et leurs éditeurs: Isaïe 40–66*, EtB, J. Gabalda, Paris 1972; R.N. Whybray, *Isaiah 40 – 66*, NCBC, Wm.B. Eerdmans / Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids / London 1975; A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah: Chapters 40 – 66*, CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1975; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1975, 32–208: »Isaiah 56 – 66 and the Visionary Disciples of Second Isaiah«; K. Elliger, *Deuterjesaja: I. Teilband: Jesaja 40,1 – 45,7*, BK.AT XI/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978; R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte: Eine Untersuchung von Jes 40 – 48*, VTS 31, E.J. Brill, Leiden 1981; H.G.M. Williamson, *Isaiah 63,7 – 64,11. Exilic Lament or Post-Exilic Protest?*, in: ZAW 102 (1990), 48–58; B. Janowski, *Er trug unsere Sünden: Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, in: ZThK 90 (1993), 1–24; O.H. Steck, *Der Gottesknecht als »Bund« und »Licht«: Beobachtungen im Zweiten Jesaja*, in: ZThK 90 (1993), 117–34; A.R. Ceresko, *The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52:13 – 53:12): Poetry and the Exodus – New Exodus*, in: CBQ 56 (1994), 42–55.

² The charges brought against Babylon are cruelty and arrogant self-assurance, indicative of a general attitude of the Babylonian empire (cf. vv. 5–12). Particularly significant are vv. 6–7:

I was angry with my people,
I profaned my heritage;
I gave them into your hand,
you showed them no mercy (*rahāmim*);
on the aged you made your yoke
exceedingly heavy.
You said, »I shall be mistress for ever,«
so that you did not lay these things to heart
or remember their end.

The charge of arrogance reappears in vv. 8 and 10: '*ānī wē'apsī 'ôd*, »I am, and there is no one besides me.« Concerning God's attitude to Israel, the idea that God himself has delivered Israel into the hands of Babylon signifies a very distinctive theology of Hebrew prophecy (cf. 43,28; Jer 27,6).

In such a setting, the oracles addressed to the exiles are all the more remarkable, for in them the dominant theme is proclamation of forgiveness and recognition of atonement for guilt. The prophet feels obliged to set forth the reasons for forgiveness and, in order to counter misinterpretations of the past and to dispel illusions concerning the future, he must occasionally reject the complaints of the people and call them to repentance. The following sections deal with this or other, interrelated aspects of forgiveness: 40,1–11; 43,22–28; 44,21–22; 48,1–11.18–19; 50,1–3; 52,13 – 53,12; 54,1–10; 55,6–11. The longer ones will be studied separately, while the shorter will be linked to the discussion of 40,1–11 and 54,1–10.

a) Forgiveness is the Foundation of Deliverance (40,1–11; 54,1–10)

The section 40:1–11 provides an account of the prophet's commission rather than of his call. There is no superscription identifying the writer. He effaces himself, for all that matters here is to proclaim the message of deliverance. His poem consists of an interlinked series of four sections: verses 1–2, 3–5, 6–8, and 9–11. The first of these is a starting-point that determines the significance of the composition and indeed of the book as a whole. The prophet delivers God's words in the form of a cry to unspecified hearers:

Comfort, comfort my people (*naḥāmû naḥāmû 'ammî*),
says the Lord.
Speak tenderly to Jerusalem,
and cry to her
that her warfare is ended (*kî mālā'āh šēbā'āh*)
that her iniquity is pardoned (*kî niršāh 'āwônāh*)
that she has received from the Lord's hand
double for all her sins (*kiplayim bēkol-haṭṭō'tēhā*).

The urgency of his tone reflects the desperate situation of the exiles: their desolation was complete, and it must have appeared that no one could comfort them. In 51,19, the prophet asks: ... *mî 'ānaḥāmēk*, »... who will comfort you?«³ In Lam 2,13b, there is a similar question: »What can I liken to you, that I may comfort you (*wa'ānaḥāmēk*), O virgin daughter of Zion?« In Lam 1:2b, appears the statement: *'ēn-lāh mēnaḥēm*..., »she has none to comfort her ...«; in Lam 1,9b.17a: ... *'ēn mēnaḥēm lāh*, »... she has no comforter«; and in Lam 1,16b: ... *kî-rāḥaq mimmennî mēnaḥēm*, »... for a comforter is far from me ...« But in these opening verses of Isa 40 the prophet announces God's proclamation vigorously: »Comfort, comfort my people ...«⁴ Other passages also show that the root *nḥm* is of the utmost importance in Deutero-Isaiah. In 49,13b, the prophet declares: »For the Lord has comforted his people, and will have compassion on his afflicted.« And

³ In view of the interrogative pronoun *mî*, the first person singular *'ānaḥāmēk* of MT has to be rendered by the third person, as in 1QIs^a (*ynḥmk*).

⁴ The duplication of a cry at the beginning of a particular proclamation is a transgression for my own sake...«; 48,5: »I, even I, have spoken and called him...«; 48,11: »For my own sake, for my own sake, I do it...«; 51,9 and 52,1: »Awake, awake...«; 51,17: »Rouse yourself, rouse yourself...«

in 51,3a, he says: »For the Lord will comfort Zion; he will comfort all her waste places ...« In 51,12a, God himself speaks emphatically: »I, I am he that comforts you ...« (cf. Isa 12,1; Jer 31,13; Zech 1,17; Ps 86,17).

The contexts of all these statements make it plain that God alone can comfort the stricken people because the divine power and goodness alone can bring about a change in their fortunes. The anonymous prophet knows, however, that God's compassion and comfort presuppose fulfilment of certain conditions on the part of the people. Recognition that disaster was an inescapable consequence of Israel's guilt, and that it carries the mark of God's anger, signifies that real change can occur only after that guilt has been expiated. The new age, the deliverance, is essentially marked by God's forgiveness. The announcement of an imminent deliverance is occasioned by the recognition that Israel has already atoned for her guilt by protracted suffering, and that God has forgiven her evildoing.

Just as the account of the prophet's commission is a prologue to the book as a whole, the declaration in 40,2bc obviously provides a key to the interpretation of all declarations and statements concerning the relationship between punishment and forgiveness in Deutero-Isaiah. Directly, this proclamation of God's forgiveness concerns only the immediate future, but indirectly it implies an interpretation of past history as well as a perspective for the future. The prologue makes an indirect reply to the people's complaints about their present state, but it also affirms that the future destiny of Israel will depend on her attitude to the God of the covenant. Looking back, the prologue calls for an examination of conscience; looking forward, it points to the need for reform. How widespread the common complaints of the people were is discernible in many oracles addressed to them, and the prophet must therefore declare the word of God that Israel was fully responsible for what had happened to her (cf. 43,26–28; 47,6; 48,9–11; 50,1). In 50,1, he announces:

Thus says the Lord:

»Where is your mother's bill of divorce,
with which I put her away?
Or which of my creditors is it
to whom I have sold you?
Behold, for your iniquities (*ba'āwōnōtēkem*) you were sold,
and for your transgressions (*ūbēpiš'ēkem*) your mother was put away ...«

The recognition that a change has now taken place has resulted in declarations that God has forgiven Israel's iniquity (cf. 43,25; 44,21–22; 48,9–11; 53,5.10–12; 54,7–8). In 44,21–22, God speaks through the prophet:

Remember these things, O Jacob,
and Israel, for you are my servant;
I formed you, you are my servant;
O Israel, you will not be forgotten by me.
I have swept away your transgressions (*pěšā'ēkā*) like a cloud,
and your sins (*haṭṭō'wtēkā*) like mist;
return to me (*šūbāh 'ēlay*), for I have redeemed you.

In the magnificent poetic oracle 54,1–10 is found the most powerful proclamation of God's forgiveness. The promise is so overwhelming that the poem begins with a hymn of praise: »Sing, O barren one ...« It ends with a proclamation that points beyond Israel's historical reality. Verses 7–10 run:

For a brief moment I forsook you,
but with great compassion (*ûbêrahâmîm gědôlim*) I will gather you.
In overflowing wrath for a moment
I hid my face from you,
but with everlasting love I will have compassion on you (*rîḥamtîk*),
says the Lord, your Redeemer.
For this is like the days of Noah to me:
as I swore that the waters of Noah
should no more go over the earth,
so I have sworn that I will not be angry with you
and will not rebuke you.
For the mountains may depart
and the hills be removed,
but my steadfast love shall not depart from you,
and my covenant of peace shall not be removed,
says the Lord, who has compassion on you (*měraḥâměk*).

Verses 7–8 of this oracle of salvation re-echo God's proclamation in the prologue (40,2bc). But here, the focus is not only on the recognition that God's attitude to Israel will be changed, but also on the continuance and permanence of divine love in the new age. The reference to God's promise to Noah in the Flood narrative (Gen 8,21–22) makes it plain that the present turning point is considered to be as crucial as the renewal of mankind after the great catastrophe of primeval times. The significance of comparing the two events can, however, be properly understood and appreciated only if all their concomitant circumstances are taken into account. In both cases the promise is uttered by God the Creator, the only absolute Ruler of the world and the nations, and in both the promise follows a catastrophe of exceptional gravity. It would appear obvious that such punishment must bring about purification of the land and atonement for evil-doing. In both cases, too, a remnant survived disaster, and only to them is God's promise addressed. Its proclamation was possible only after the humankind had fulfilled certain conditions, and the new humanity became the sign of hoping against hope that no similar catastrophe would supervene in future.

The comparison between the crux of the Flood narrative and Deutero-Isaiah does not, however, mean that the Babylonian exile contradicts God's promise in Gen 8,21–22. It signifies rather that the promise is not unconditional. There is an analogy, but not uniformity, between the two cases. The Babylonian exile did not affect the whole of humanity, and the remnant was not just a single family but a considerable number of faithful Jews. These differences make it all the more plain that God's proclamation in both cases is unconditional only in regard to the covenant as such: *vis-à-vis* the individual it is always conditional. Only those who remain faithful to their God will partake in the glory of divine salvation.

There are two passages in Deutero-Isaiah that confirm this conclusion clearly: 48,18–19 and 55,6–9. The first of these reads:

O that you had hearkened to my commandments!
 Then your peace would have been like a river,
 and your righteousness like the waves of the sea;
 your offspring would have been like the sand,
 and your descendants like its grains;
 their name would never be cut off
 or destroyed from before me.

This passage may have been added later, but it shows how the message of Deutero-Isaiah was understood by the faithful Jews. The declaration in 55,6–9 was most probably made by Deutero-Isaiah himself. It constitutes the first part of the epilogue to the book of Deutero-Isaiah (55,6–13) and serves a similar function to that of the prologue (40,1–11) – that of summarising the main theme of the book as a whole. Verses 6–9 read as follows:

Let the wicked forsake his way,
 and the unrighteous man his thoughts;
 let him return to the Lord, that he may have mercy on him
 (*wěyāšōb 'el-yhwh wīraḥāmēhū*),
 and to our God, for he will abundantly pardon
 (*wě'el-'ēlōhēnū kī-yarbeh lislōaḥ*).
 For my thoughts are not your thoughts,
 neither are your ways my ways, says the Lord.
 For as the heavens are higher than the earth,
 so are my ways higher than your ways
 and my thoughts than your thoughts.

b) Judgment and the Grace of Forgiveness (43,22–28)

43,22–28 and 50,1–3 are the only oracles in Deutero-Isaiah couched in the legalistic form of charge, defence, and counter-charge. Both passages reflect the complacency of the exiles about their spiritual condition. Their misfortunes provoke them to bring charges against God, justifying themselves by a reference to their sacrificial worship. God then summons the people to bring arguments against such claims and gives reasons for given actions, divine defence taking the form of counter-accusation: her sacrificial worship is marred by heartlessness and pseudo-holiness and has become not an offering but a burden upon God; the misfortunes of Israel are not an unjust punishment but an inevitable consequence of her sin. Nevertheless, the oracle is not an indictment, but rather a promise of God's forgiveness. It reads as follows:

Yet you did not call upon me, o Jacob;
 but you have been weary of me, O Israel!
 You have not brought me your sheep for burnt offerings,
 or honoured me with your sacrifices.
 I have not burdened you with offerings,
 or wearied you with frankincense.

You have not bought me sweet cane with money,
 or satisfied me with the fat of your sacrifices.
 But you have burdened me with your sins (*běhaṭṭō'wtékā*),
 you have wearied me with your iniquities (*ba'āwônôtékā*).

I, I am He,

who blots out your transgressions for my own sake (*mōheh pěšā'ékā lēma'ānī*),

and I will not remember your sins.

Put me in remembrance, let us argue together;

set forth your case, that you may be proved right (*lēma'an tišdāq*).

Your first father sinned (*'ābikā hārī'sôn hāṭā'*),

and your mediators transgressed against me.

Therefore I profaned the princes of the sanctuary,

I delivered Jacob to utter destruction (*hērem*)

and Israel to reviling.

It is remarkable that the guilt of Israel, from the very start of her history, is emphasised in this fashion. Deutero-Isaiah is here entirely at one with his predecessors, endorsing their view that the people are radically unfaithful and are consequently always responsible for their own misfortunes. Their guilt means that there is no basis for doubting the divine justice, even in a moment of supreme national desolation. Verse 23b has a special importance in this context, particularly as it provides a perfect antithesis to v. 24b, which is the most original constituent part of the present text:

23b *lō' he'ēbadtikā bēminhāh*

wēlō' hōga'tikā bilbônāh

I have not burdened you with offerings,

or wearied you with frankincense.

24b *'ak he'ēbadtanī bēhaṭṭō'wtékā*

hōga'tanī ba'āwônôtékā

But you have burdened me with your sins,

you have wearied me with your iniquities.

Verse 24b is the key to understanding of v. 23b. God denounces the people in spite of their diligence in offering all the sacrifices prescribed by the law. The declaration in v. 23b can hardly mean that God had not demanded sacrifices: that would have been in flagrant contradiction to the law. As elsewhere in the prophetic literature, the vital point is not sacrifices *per se* but Israel's attitude in offering them. The same applies to all other formal expressions of human attitude to God: prayer in general, penitence, fasting, tithing, etc. They are acceptable to God only if they are consonant with one's spiritual condition (cf. Gen 4,1–7; 8,20–22). The fundamental reason for the divine charges against Israel is the falsity that underlies her religious practices: the prayers and offerings that should be an expression of genuine devotion arising from pure love and gratitude for all the good things sent by God, are used as a means of laying claims upon divine authority. Israel's charges against God, arising from a state of distress, disclose a wrong attitude on the part of the people: they regard prayers, sacrifices and fasting as proof of their righteousness and consider that God should reward rath-

er than chastise them. Such an argument can be summarised as follows: you have demanded sacrifices, etc., and we have met your requirements; you are therefore our debtor; if you now fail to act in accordance with our obvious righteousness, we are justified in bringing charges against you. The outcome is that God becomes Israel's servant.

Divine declaration in v. 23b obviously refers to such selfish perversions of religion. The speaker wants to make clear to the people that God had not demanded sacrifices *in their understanding* of the word. But their perversion of such concepts has made God a servant – again not in the sense in which they understood the term, but in accordance with the very nature of divine majesty and the reality of their spiritual condition. Instead of rewarding their *soi-disant* righteousness, he had to punish them. This obligation does not proceed from the divine nature, for the only purpose of creation is salvation, and punishment is therefore a painful burden to the fundamental divine purpose. That is the obvious meaning of vv. 24b and 28. God is constrained, as a servant, to do something that contradicts the divine nature, being challenged by a people whose attitudes and intentions negate the very purpose of divine work.

That being so, it becomes all the more evident that God is willing to forgive, once the people's arrogant claims are dismissed by punishment and their sins expiated. Yet it is also made clear at this point that God is not obliged to forgive; forgiveness is motivated by the divine sovereign decision. The basis of the utterance in v. 25 is the same as in vv. 23b and 24b: God is the absolute being, and humankind a mortal creature who depend totally upon divine generosity. It follows that humans cannot claim either reward for their merits or forgiveness on account of their penitence. Nevertheless, God's dealings with the people always manifest divine goodness and mercy because everything, including punitive actions, has a positive aim.⁵

c) The Former and the New Things (48,1–11)

The present text clearly falls into four strophes: vv. 1–2, 3–5, 6–8, and 9–11. The first strophe opens with an address to Israel: »Hear this, O house of Jacob, who are called by the name of Israel ...« God and his prophet rightly turn to a people who still cling to their origin and tradition. The aim of the address is evident in all four strophes. Its main purpose is to announce deliverance from Babylon, but for some reason this message occasions harsh charges against Israel. In v. 1cd the people are castigated as those »who swear by the name of the Lord, and confess the God of Israel, but not in truth and right (*lō' bē'ēmet wēlō' bišdāqāh*).«

The forceful introduction, comprising numerous appositional terms describing its audience, is followed in the second strophe by a retrospective prophecy. Verse 3 reads as follows:

⁵ The verb *'ābad* in vv. 23b and 24b is reminiscent of the noun *'ebed* in 52,13 – 53,12; in an antithetical sense, however. There we have a type of the ideal servant of God who does not make God his own servant, but rather accepts everything from him without complaint, and is willing to carry even the burdens of sins committed by his people.

The former things I declared of old (*hārī'šōnōt mē'āz higgadī*),
they went forth from my mouth and I made them known;
then suddenly I did them and they came to pass.

The third strophe opens in striking contrast:

You have heard; now see all this,
and will you not declare it?
From this time forth I make you hear new things
(*hišma'tūkā hādāšōt mē'attāh*),
hidden things which you have not known.

What are these »former« and »new« things? The unspecific manner of mentioning the »former things« plus some linguistic evidence make it plain that the speaker is referring to God's past deeds in general rather than to the more recent threats (and execution) of punishment. The »new things« are obviously a reference to deliverance from slavery in Babylon. It follows that the »former things« must refer primarily to God's deeds of salvation in the past. The people of Israel had usually failed to appreciate God's acts and had not believed divine predictions of their future fate, but the trustworthiness of the latter had been established by their obvious fulfilment, and the people could subsequently become persuaded that God alone, and not idols or images, is the ruler of Israel and the nations. Verses 4–5 refer to this national process of acquiring a true knowledge of God.

This confirmation of God's word by fulfilment of past predictions serves, in the third strophe, as the basis for an announcement of the »new things.« Emphasis is laid on the »new things« by underlining the contrast between what was and what is to be. Verse 5 says of the »former things«:

I declared them to you from of old,
before they came to pass I announced them to you,
lest you should say, »My idol did them,
my graven image and my molten image commanded them.«

Verses 7–8 speaks in contrasting terms of the »new things«:

They are created now, not long ago (*'attāh nibrē'ū wēlō' mē'āz*);
before today you have never heard of them,
lest you should say, »Behold, I knew them.«
You have never heard, you have never known,
from of old your ear has not been opened.
For I knew that you would deal very treacherously (*kī yāda'tī bāgōd tibgōd*),
and that from birth you were called a rebel (*ūpōšēa' mibbeṭen qōrā' lāk*).

Why are the »new things« described as an unheard-of, incredible novelty? Verse 8b gives a clear, if negative, explanation: they are unbelievable because Israel's unbelief is a permanent condition. Therefore an earlier announcement of the »new things« would have met the same scepticism as did the previous announcement of the »former things.« There must, however, be a deeper reason for so much emphasis on novelty, and it must lie in the nature of the »new things.«

They are unheard of, not only because God is promising deliverance at a time when the people do not believe in miracles, but even more because the promise is being made when in truth God could well be proclaiming perdition on account of the chronic rebelliousness of Israel. Even amid all their suffering the people do not deserve deliverance. The essence of the novelty evident in the »new things« is forgiveness.

This fact is made explicit in the fourth strophe (vv. 9–11). The text runs:

For my name's sake I defer my anger (*lěma'an šēmî 'a'ārik 'appî*),
 for the sake of my praise I restrain it for you,
 that I may not cut you off.
 Behold, I have refined you, but not like silver;
 I have tried you in the furnace of affliction.
 For my own sake, for my own sake, I do it (*lěma'ānî, lěma'ānî 'e'ěseh*),
 for how should my name⁶ be profaned?
 My glory I will not give to another.

The simile of a refining furnace is very important in this context. First, it confirms the traditional belief that the exile was a punishment of Israel's rebellious attitude to her God. Secondly, it makes plain that the purpose of the punishment was the nation's reform: like impure silver, Israel was cast into a refining furnace. Thirdly, the purpose (purification) was not achieved.

Why, then, was Israel taken from the furnace before the refining process had been completed? Why did God punish her at all in the first place instead of forgiving her? And why is this forgiveness now being offered even though Israel's attitude to her God has presumably not changed? All these questions are essentially the same, like that earlier question of why God punished mankind by the Flood, but afterwards declared: »I will never again curse the ground because of man, for the imagination of man's heart is evil from his youth...« (Gen 8,21–22). Such questions can be satisfactorily answered only if several related circumstances are taken into consideration. First, it is not entirely true that the purpose of the previous punishment was not achieved, for the prophet is speaking to an audience that is basically willing to listen to the word of God and to follow divine ordinances. Secondly and consequently, there must have been some evidence of renewal. Thirdly, these harsh words were most probably not addressed to the same hearers as the oracles that proclaimed salvation and nothing but salvation. The passage now under consideration is obviously addressed to a group of disarrayed believers rather than to a righteous remnant. Fourthly, the pressure of foreign religions in the exile was even stronger than it had been in their own country, and this must have been considered an important mitigating circumstance by God. Fifthly, a good number did in fact emerge purified from the furnace and could be considered a truly righteous remnant. In view of belief in God's holiness on the one hand, and of the attitude of the people of Israel as a whole on the other, it remains perfectly true, however, that God's forgiveness is in the end granted »for his own sake.« With the imminent

⁶The word *šēmî*, »my name,« is lacking in Hebrew, but it can be assumed on account of the context and of the renderings in Septuagint and Old Latin.

deliverance of Israel the Lord confirms astonishing fidelity to creation and to the long-established plan of salvation.⁷

d) The Servant Voluntarily Bears the Sins of Others (52,13 – 53,12)

The passage known as the fourth servant song consists of five strophes: 52,13–15; 53,1–3, 4–6, 7–10, and 11–12. The speakers are more or less clearly recognisable. In 52,13–15, God speaks, and announces the astonishing exaltation of the servant, who was humiliated by many. In 53,1–10, the people confess that the servant's suffering was caused by their guilt. In 53,11–12 God speaks again, and proclaims that the servant will be exalted because he voluntarily submitted himself to death and interceded for the transgressors.

The announcement of the exaltation is in itself no surprise, for God is determined to defend Israel and the emissaries sent to her, guaranteeing their ultimate triumph. What is crucial here is the reason for the exaltation: it will reward the servant for the humiliation and rejection that, in the eyes of the people, signify divine punishment for sin. But the final outcome, the unexpected exaltation, convinces those who witness it that the exact opposite is the case: here the servant is truly righteous and has voluntarily taken upon himself the guilt of the people in order to bring about reconciliation, an unheard-of marvel that moves them to begin their account of the servant's suffering and exaltation with a rhetorical question:

Who has believed what we have heard?
And to whom has the arm of the Lord been revealed?

In 53:3 the people recount the servant's earlier travail:

He was despised and rejected by men;
a man of sorrows, and acquainted with grief;
and as one from whom men hide their faces
he was despised, and we esteemed him not.

In 53,4–6 they recognise, however:

Surely (*'ākēn*) he has borne our griefs
and carried our sorrows;
yet we esteemed him stricken,
smitten by God, and afflicted.
But he was wounded for our transgressions (*mippěšā'ēnū*),
he was bruised for our iniquities (*mē'āwônōtēnū*);
upon him was the chastisement that made us whole (*mûsar šēlômēnū 'ālāw*),
and with his stripes we are healed (*ûbahăburātô nirpā'-lānū*).
All we like sheep have gone astray;

⁷ The extremely harsh charges against Israel here have caused some interpreters to conclude that only the proclamation of deliverance could have been original to Deutero-Isaiah, whereas the blame must have come from later additions from other sources. But this conclusion cannot answer the important question why at the end of the editorial process different kinds of material are found interwoven in the text.

we have turned every one to his own way;
and the Lord has laid on him
the iniquity of us all (*'et 'āwôn kullānū*).

In vv. 7–9, the people emphasise that the servant submitted to his undeserved sufferings without complaint, although he was innocent, and v. 10 runs:

Yet it was the will of the Lord to bruise him;
he has put him to grief;
when he makes himself an offering for sin (*'im-tāšim 'āšām napšō*),
he shall see his offspring, he shall prolong his days;
the will of the Lord shall prosper in his hand.

In vv. 11–12 God proclaims:

Out of the travail of his soul he shall see (light),
he shall be satisfied by his knowledge.⁸
As a righteous one my servant shall justify many,
and he shall bear their iniquities (*wa'āwōnōtām hū' yisbōl*).
Therefore I will divide him a portion with the great,
and he shall divide the spoil with the strong;
because he poured out his soul to death,
and was numbered with the transgressors;
yet he bore the sin of many (*wēhū' hēt'-rabbīm nāšā'*),
and made intercession for the transgressors.

Every attempt at an explanation of all the elements of the song in its entirety comes up against a series of insoluble textual problems. Despite this, the basic meaning with its fundamental emphases is clear enough. The song opens up vistas of a profound depth and breadth that make it both permissible and necessary to draw from other parts of the Hebrew Bible and to invoke the postulates of common sense, as one seeks to encompass its entire range of meaning. With regard to the outcome of the servant's exaltation, v. 4b deserves particular attention: »Yet we esteemed him stricken, smitten by God, and afflicted.« This reflects the general conviction in the ancient Near East that material failure or misfortune points to the guilt of the afflicted person. Such is the assumption of Job's friends in debating the reasons for his sufferings. The outcome of the book of Job makes it clear that such a conclusion is justified if it merely draws attention to possible personal guilt in times past, but in principle permits other explanations in the light of a divine plan that encompasses the whole course of creation. In the end, an attempt to deal with suffering should not concern itself primarily with determining its cause, but rather with comprehending its purpose for the sufferer and for mankind.

Human attitude to suffering is of equal importance in relation to its cause and to its purpose or significance. If the suffering is the evident consequence of the victim's guilt, he may accept it as a call to reform; in such cases suffering seems to be an indispensable attribute of justice. And if the sufferer is basically

⁸ The word *'ōr*, »light,« is lacking in MT, but appears both in 1QIs^a and Septuagint.

innocent, he may accept tribulation without complaint in the belief that God moves in a mysterious, and to humankind incomprehensible, way divine wonders to perform; in the light of the divine wisdom there must be some positive purpose in suffering. The servant's song, however, offers other ways of explaining the purpose and significance of suffering: inevitable or voluntarily accepted punishment that is the consequence of the sins of others.

There is an essential difference between these alternatives. One may suffer because of the failure of attempts to escape inevitable affliction, and such suffering can only increase the gravamen of guilt. In Lam 5,7 the afflicted people complain: »Our fathers sinned, and are no more; and we bear their iniquities« (cf. Jer 31,29–30; Ezek 18,2–4). The servant takes an opposite path. By voluntarily taking upon himself the guilt of others he renounces the claim of individual retributive justice, which demands that each should bear the consequences of his own sins. At the same time he transcends the inexorable natural law of collective retribution that presses upon mankind.

What are the ultimate motive and the possible justification for the servant's attitude? These questions can be answered only in the light of belief and experience, and from personal and suprapersonal perspectives. The servant's conduct displays the highest degree of intelligence and love possible in an interpersonal relationship. Experience down the centuries shows that, in the end, strict justice is not the way to deliverance from the abyss of the guilt that threatens the human race. It can and should be complemented by luminous examples of making voluntary atonement for one's own guilt and the guilt of others. Such examples often resolve apparently insoluble entanglements in interpersonal relationships and lead to true reconciliation. It appears that the summit of divine and human righteousness consists in going beyond the mechanical causal principle of retributive justice. It would appear, then, that the ultimate motive of the servant's conduct can be found in the mystery of love. He who really loves a person or the whole of humanity will participate in their suffering and always be willing to atone for their guilt in order to help to bring about healing and restoration. The greatest suffering for him must be punishment of the beloved one.

The question of vicarious suffering and atonement has to be reconsidered in the light of the glorious possibility of love, which, however, can exist only within the framework of the structure of the created world in general and of humankind in particular. The following factors must be taken into account: the positive purpose underlying the created world; the interrelation between the personal and communal levels of human existence; and (consequently) the connection between the principle and practice of individual and collective retribution. It is a matter of natural law that guilt involves punishment. No one can escape the consequences of his guilt. It follows that vicarious suffering and atonement in a strict sense are inconceivable. But it is also a matter of natural law that every sin affects not only the sinner but also the whole created order. Accordingly, everyone must suffer the consequences of his own guilt and of that of others. Suffering on account of the guilt of others does not mean suffering in their stead but rather sharing in their wretchedness. If humans resist affliction, their suffering may not be fruitful; but if they submit themselves willingly to the inevitable, it can certainly help to bring about reconciliation and restoration both on the individual and the communal level. Willing atonement for the sins of others

signifies a necessary counteraction to the »collective« character of the guilt. Since every sin affects the sinner as well as other people, healing becomes possible if someone is willing to suffer and to atone for the guilt of others. The possibility of atonement through individual and communal suffering shows conclusively that suffering does not necessarily carry the mark of a curse. It can even signify a blessed way to bring about the healing and restoration of a world that is hurt by the guilt of all.⁹

In view of all this, the question of whether the servant is an individual or corporate person, a historical fact or a symbol, is not crucial. What really matters is the congruity of his attitude with the natural interrelation between guilt, punishment, and atonement. The more individuals and social groups become aware that every sin has a socio-communal dimension, the more the song of the servant offers the real light and hope. It bears the seal of eternity, for the attitude of the suffering servant is the most adequate response of a human being to the manifestation of God's call to repentance in order to bring about reconciliation and healing. Sharing in suffering and atoning for the guilt of others are fully justified, possible, and indeed necessary.

2. Trito-Isaiah (Chapters 56 – 66)

Chapters 56 – 66 incorporate three remarkable self-contained units that can be characterised, in a very general sense, as a call to repentance: 59,1–21; 63,7 – 64,11; and 65,1–25. These passages will be studied individually.

Other sayings are on a smaller scale and deal with different aspects of retribution, reward, and forgiveness. In 57,13, the prophet makes use of an antithetical structure to challenge idolaters in ironic terms and to promise blessing to those who take refuge in God. In 57,16–18, the speaker affirms that God will not be angry for ever; Israel was chastised on account of her wickedness, but now God is determined to turn and to bless the people. In the speech of admonition, 58,1–14, the prophet is commissioned to proclaim to the disappointed people a conditional promise of blessing. Within the proclamation of salvation in ch. 60, God makes manifest the change in divine attitude towards Israel: »... for in my wrath I smote you, but in my favour I have had mercy on you (*rīhamtīk*)« (v. 10b). In 61,2 and 63,4, the traditional phrase *yōm nāqām*, »the day of vengeance.« appears (cf. Isa 34,8; Jer 46,10; Prov 6,34). The idea of God's taking vengeance on Israel's oppressors is not made explicit in 61,2, but may be assumed in view of the prophetic vision of a universal divine judgment over foreign nations in 63,1–6.

The concluding chapter, 66, is a collection of disparate elements that either

⁹ Discussions about vicarious suffering are usually one-sided. Interpreters often stress too much the view that the servant suffered instead of his people the punishment they deserved. The use of the expression »vicarious suffering and atonement« can give the impression that the sinner need not suffer. R.N. Whybray, o. c., 171–83, is certainly right in assuming that the servant's substitution for the guilty is not what is intended, but rather his sharing a common fate of suffering. One misses, however, in his explanation at least some indication that sharing in suffering and atoning for the guilt of others are not inconsistent with the usual understanding of the relationship between guilt, punishment, and atonement.

threaten judgment or declare universal salvation. The threat of judgment in v. 4 is a slightly modified repetition of the charges brought against Israel in 65,12. Verse 6 introduces God's judgment upon the nations and is parallel to 59,18 (cf. Jer 51,6): »Hark, an uproar from the city! A voice from the temple! The voice of the Lord, rendering recompense to his enemies (*měšallēm gēmûl lě'ōyēbâw*).« Verses 7–14 read like an oracle of salvation in relation to Zion. In v. 13, God declares: »As one whom his mother comforts (*těnaḥāmennû*), so I will comfort you (*'ānahemkem*); you shall be comforted (*těnuḥāmû*) in Jerusalem« (cf. v. 11). The next unit, vv. 15–16, was probably originally the continuation of v. 6. The text describes a theophany of judgment on the nations; God will come in fire and will execute judgment upon »all flesh« (v. 16). The chapter is brought to a close by the particularly striking antithesis, everlasting worship (v. 23) // everlasting judgment (v. 24):

And they shall go forth and look
 on the dead bodies of the men
 that have rebelled against me (*happōšē'im bî*);
 for their worm shall not die,
 their fire shall not be quenched,
 and they shall be an abhorrence to all flesh.

a) Confession of Guilt the Way to Salvation (59,1-21)

Chapters 58 and 59 reflect very clearly a feeling among the people of disillusionment and of abandonment by God. In their distress, they even bring charges against the Lord. In ch. 58, the prophet challenges them, rejecting their false fasting and indicating the conditions for a return of God's favour as a reward of grace. Chapter 59 continues in this reproachful vein, explaining to the people that their sins have precluded God's saving intervention. Chapter 59 is, however, less homogeneous than its predecessor from the point of view of subject-matter as well as literary forms. In it the prophet and the community play equally important roles.

The charges against God, brought by the people, are not expressed directly, but indirectly in the response of the prophet. Right at the beginning (vv. 1–3), he gives a reply to complaints about God's inactivity, turning their charges into a grave charge against themselves:

Behold, the Lord's hand is not shortened, that it cannot save,
 or his ear dull, that it cannot hear;
 but your iniquities (*'āwônōtēkem*) have made a separation
 between you and your God,
 and your sins (*wěḥaṭṭō'wtēkem*) have hid his face from you
 so that he does not hear.
 For your hands are defiled with blood
 and your fingers with iniquity;
 your lips have spoken lies,
 your tongue mutters wickedness (*'awlāh*).

The prophet continues his charges against the people in vv. 4–8, but here he addresses them in the third instead of the second person.

In vv. 9–15a, the speaker is no longer the prophet but the people. They offer no resistance but humbly confess their sins. The first verse of this section makes it plain that they see a causal link between the preceding charge and their wretched situation:

Therefore justice (*mišpāt*) is far from us,
and righteousness (*šēdāqāh*) does not overtake us;
we look for light, and behold, darkness,
and for brightness, but we walk in gloom.

The people acknowledge throughout the section that the reason for their sorry state lies in their sinfulness; vv. 9–11 depict their miserable situation.

The prophet speaks once more in vv. 15b–20, and tells of God's turn in the third person singular:

The Lord saw it, and it displeased him
that there was no justice.
He saw that there was no man,
and wondered that there was no one to intervene;
then his own arm brought him victory,
and his righteousness (*šēdāqāh*) upheld him.
He put on righteousness (*šēdāqāh*) as a breastplate,
and a helmet of salvation (*yěšū'āh*) upon his head;
he put on garments of vengeance (*nāqām*) for clothing,
and wrapped himself in fury (*qin'āh*) as a mantle.
According to their deeds, so will he repay (*kě'al gēmūlôt kě'al yěšallēm*),
wrath to his adversaries, requital to his enemies
(hēmāh lēsārāw gēmūl lě'ōyēbāw);
to the coastlands he will render requital (*lā'iyyim gēmūl yěšallēm*).
So they shall fear the name of the Lord from the west,
and his glory from the rising of the sun;
for he will come like a rushing stream,
which the wind of the Lord drives.
And he will come to Zion as Redeemer,
to those in Jacob who turn from transgression (*ūlēšābē peša' bēya'ākōb*),
says the Lord.

It follows from the context as well as from the parallelism with the word *yěšū'āh* that *šēdāqāh* in vv. 16b and 17a, as in most of its occurrences in Isa 40 – 66 when related to God, carries the significance of divine saving activity.¹⁰

In v. 17, God is represented as a warrior (cf. 42,13; 49,24–25; 52,10). Verse emphasises divine retribution upon enemies who are not specified,¹¹ a declaration partly echoed in 66,6b: *qōl yhwē mēšallēm gēmūl lě'ōyēbāw*, »The

¹⁰Cf. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz / Göttingen 1988.

¹¹ Verse 18 is extremely problematical from the text-critical point of view, hence a translation cannot be completely reliable. Septuagint has a shorter text.

voice of the Lord, rendering recompense to his enemies« (cf. Jer 51,6). God's deliverance of the people often implies retribution on their oppressors. It is difficult to establish with any certainty whether v. 18 refers to external foes or to the unfaithful within Israel itself. This affirmation of the principle of retribution as such is all the more effective because of its dual validity: it acts as a warning both to Israel's enemies and to Israel itself. God is ready to act provided the people have fulfilled their conditions. When sunk in sin, they must repent and turn to their God; otherwise the principle of retribution may apply to them. Verses 9–15a are crucial: they underscore the strict causal link between the unfaithfulness of the people and their present unsaved state, at the same time making it plain that in the light of belief no situation is hopeless. God wishes to intervene, but the people must first become transformed. It is sufficient if they admit their guilt and wish to reform their attitude towards God.

Chapter 59 is a curious interweaving of prophetic and liturgical elements.¹² The text as we have it discloses a clear thematic unity within which there is a sequence of ideas: the counter-charges of the prophet against the people result in their confession of guilt, which in turn evokes the promise that God will turn to the people and save them. The distinctive point of the chapter is the fact that, in contrast to the fate of his predecessors, prophet's challenge to his people led to a positive response from them, crowned by God's forgiveness.

b) Confession of Guilt and Supplication for Mercy (63,7 – 64,11)

It is generally agreed that this passage is a communal lamentation in psalmodic form.¹³ It has two main parts: 63,7–14 and 63,15 – 64,11. The first of these is an account of God's acts towards Israel in the past; it could stand as an independent historical psalm. The second follows the pattern of a psalm of lamentation. The aim of the psalm as a whole is to appeal for the deliverance of the suffering people. The first part provides the theological basis for an appeal for help, for only the God who has exhibited the grace of mercy throughout all history can remedy so desolate a situation.

Remembrance of God's past deeds on behalf of Israel on the one hand and the appeal for help on the other reflect both the petitioners' view of God's attitude towards the chosen people and the attitude of the people towards their God. In this respect the psalm is quite different from the similar historical Ps 44, where the people complain that God has totally forsaken them (vv. 9–16) in spite of their faithfulness (vv. 17–22). Verse 17 reads: »All this has come upon us, though we have not forgotten thee, or been false to thy covenant.« In contrast, the psalm with which we are concerned acknowledges Israel's guilt throughout history. Accordingly, the petitioners do not feel they have any right to complain

¹² It is generally agreed that v. 21 was originally not part of the text. Its message accords, however, with the proclamation of God's turning towards his people in the preceding verses.

¹³ See especially the recent study by H.G.M. Williamson, o. c., 48–58. The author brings fresh arguments »in favour of the older view that this passage originally formed part of an exilic penitential liturgy, probably recited on the ruined site of the temple. Attention is drawn to its similarities to Psalm 106 and Nehemiah 9, for which a comparable setting has been independently suggested« (summary on p. 58).

against God; instead, they confess their guilt and beg for mercy. This passage is primarily a confession of personal guilt within a historical perspective. Its most distinctive feature is the antithesis between the song of praise for God's manifold acts of redemption and the recognition of the sins of the fathers and of the present generation.

Verses 63,7–9 praise God's goodness to Israel in the past, and v. 8 indicates divine expectations:

For he said, Surely they are my people,
sons who will not deal falsely;
and he became their Saviour.

Verse 10 records the betrayal of these hopes:

But they rebelled
and grieved his holy Spirit;
therefore he turned to be their enemy,
and himself fought against them.

Verses 11–14 recount God's actions on behalf of Israel in leading her out of Egypt to the Promised Land.

The second section of the psalm begins with a piercing cry to God: »Look down from heaven and see, from thy holy and glorious habitation ...« (63,15; cf. Ps 80,15). The implication is that God has become indifferent to the sufferings of the people in their helpless condition. The appeal amounts to a circumspect reproach, and in 63,17 the people ask:

O Lord, why dost thou make us err from thy ways
and harden our heart, so that we fear thee not?
Return (*šûb*) for the sake of thy servants,
the tribes of thy heritage.

The form of the appeal reflects the conflicts between certain basic assumptions of Hebrew belief: divine absoluteness and goodness, human free will, the validity of the principle of retribution. The people acknowledge the justification for retributive justice, but they tend to disclaim the ultimate responsibility for their guilt. Why did God permit them to err? It seems as if God has a share in the sin of the people, for the Almighty could have prevented it, and thereby averted the resultant misfortune. The question in the Hiph'il form *lammāh ta'ēnû*, »Why dost thou make us err?« may leave the impression that the people see in God a direct cause of their aberration. However, their mindfulness of God's goodness, their confession of guilt, and their appeal for divine mercy make it evident that only an indirect divine causality is in question. The point of the psalm is the recognition that the God who permits aberration is also the source of grace. The complainants accept that the reasons for God's grace take pride of place over those for permitting hardening of their hearts.

This belief occasions the impassioned appeal for God's intervention in 63,19b – 64,4a. The people long for God to descend in a new theophany as happened in times past. In 64:4b–6, they resume their confession of sin:

Behold, thou wast angry, and we sinned (*hēn-’attāh qāṣaptā wanneḥṣṭā’*);
 in our sins we have been a long time, and shall we be saved?
 We have all become like one who is unclean,
 and all our righteous deeds are like a polluted garment.
 We all fade like a leaf,
 and our iniquities (*wa’āwōnēnū*), like the wind, take us away.
 There is no one that calls upon thy name,
 that bestirs himself to take hold of thee;
 for thou hast hid thy face from us,
 and hast delivered us into the hand of our iniquities (*bēyad-’āwōnēnū*).

The section begins emphatically with the particle *hēn* disclosing the antithesis between the present state of affairs and God’s earlier actions on behalf of the people. The phrase *’attāh qāṣaptā wanneḥṣṭā’* cannot be satisfactorily interpreted solely on the basis of a translation if it is understood in a causative sense.¹⁴ God’s punishment has a positive aim: it should move the guilty to repentance and reform. But it usually has the opposite effect on an obstinate sinner. The situation is reminiscent of Pharaoh’s hardening of his heart in response to the punishment of the plagues (cf. Exod 3 – 14). The phrase can, however, also be rendered: »... thou wast angry, and yet we sinned.« Such a rendering signifies negatively that the punishment did not achieve its aim of moving the people to repentance, but was not necessarily an occasion for the hardening of their hearts.

Finally, the recognition of Israel’s guilt poses the question of the entity to whom the sinful people can still appeal when begging for mercy. The basis of the appeal is mentioned fairly directly, and it is particularly remarkable that the petitioners call God »Father« three times in the context of their confession that the Lord is their Creator or Redeemer. In 63,16 they declare:

For thou art our Father,
 though Abraham does not know us
 and Israel does not acknowledge us:
 thou, O Lord, art our Father,
 our Redeemer from of old is thy name.

In 64,7–8 they say:

Yet, O Lord, thou art our Father;
 we are the clay, and thou art our potter;
 we are all the work of thy hand.
 Be not exceedingly angry, O Lord,
 and remember not iniquity (*’āwōn*) for ever.
 Behold, consider, we are all thy people.

¹⁴ Cf. the statement of B. Duhm, o. c., 471-72: »In v. 4b begreift man nicht die starke Betonung des »du« in dem 'th, das unwillkürlich zu dem Verständnis führt: weil du zürntest, sündigten wir, worüber sich nur ein verhärteter Prädestinatianer freuen könnte.«

The belief in the total dependence of the people (and everything else) upon God implies an assumption that the Lord will not abandon them. Here is the real basis of the belief that God ultimately remains faithful to creation being divine work.

This belief is not, however, a mere abstract assumption. It is confirmed by experience of God's acts of redemption, something that is particularly characteristic of Hebrew festivals. Rememberance of such acts towards Israel in the past makes it possible for her to plead that God no longer recalls the many sins of the people but rather their ancient privilege of being the chosen people. Their hope is based on the belief that God will demonstrate the supreme divine righteousness, founded on unwavering faithfulness to the inheritance of divine choice.

c) Punishment and Reward (65,1-16a)

The prophecy 65,1-16a is addressed to a religiously divided community. The prophet draws a line very clearly between the apostates and the faithful and foretells their contrasting fates. The entire passage is in antithetical form. Verses 1-7 speak of the attitude and destiny of a rebellious people using the third person plural. The formula »Thus says the Lord« in v. 8 introduces a clear antithesis of vv. 8-10 // 11-12. In vv. 8-10 God promises the fullness of blessing for the servants and chosen ones, using the third person plural or singular, while in vv. 11-12 the speaker directly addresses the apostates in the second person plural, announcing their destruction and preferring charges against them. The concluding section, vv. 13-16a, begins with the prefatory words »Therefore thus says the Lord God« and then takes both groups together in an alternating antithetical form.

The first section (vv. 1-7) lays serious charges against the apostates that uncover many aspects of their iniquity: they show little regard for a God who has always been ready to intervene on their behalf; they follow the devices and desires of their own hearts; they offer sacrifices to idols; they transgress the statutes concerning clean and unclean food. Accusation is followed by the pronouncement of sentence in vv. 6-7:

Behold, it is written before me:

»I will not keep silent, but I will repay (*kî 'im-šillamtî*),
yea, I will repay into their bosom (*wěšillamtî 'al-hêqām*)
your iniquities and your fathers' iniquities together
(*'āwōnōtêkem wa'āwōnōt 'ābôtêkem yahdāw*),¹⁵
says the Lord;

because they burned incense upon the mountains
and reviled me upon the hills,
and I will measure (*ūmaddōtî*) into their bosom
payment for their former doings.«

¹⁵ It should be noted that Septuagint and Syriac have instead of the pronoun »your« in both cases »their«. For interpretation of this phrase cf. R. N. Whybray, o. c., 271: »The author does not mean to imply that the earlier generations had not suffered punishment for their sins, but that there was a continuity of sin from one generation to another: the new generation had not changed its ways, and was to pay for the sinfulness which it had inherited.«

In vv. 1–7 the bringing of charges occupies more space than the pronouncement of punishment. In the next section (vv. 8–12) the opposite is the case, for there the focus lies on the antithesis of blessing (vv. 8–10) and doom (vv. 11–12a). God's servants are, however, not to receive divine blessing without reason – the speaker concludes the announcement of blessing with the words »for my people who have sought me« (v. 10b). The antithesis in vv. 11–12 shows this even more clearly; it begins: »But you who forsake the Lord, who forget my holy mountain ...«,« offset in v. 12bc by the reason for punishment:

... because, when I called, you did not answer,
 when I spoke, you did not listen,
 but you did what was evil in my eyes,
 and chose what I did not delight in.

This accusation is repeated almost word for word in 66,4.

After the essence of the division between the two groups is made plain, the concluding section (vv. 13–16a) announces their differing fates without giving reasons:

Therefore thus says the Lord God.

»Behold, my servants shall eat,
 but you shall be hungry;
 behold, my servants shall drink,
 but you shall be thirsty;
 behold, my servants shall rejoice,
 but you shall be put to shame;
 behold, my servants shall sing for gladness of heart,
 but you shall cry out for pain of heart,
 and shall wail for anguish of spirit.

You shall leave your name to my chosen for a curse (*lišbū'āh*),
 and the Lord God will slay you;

but his servants he will call by a different name.

So that he who blesses himself in the land
 shall bless himself by the God of truth,
 and he who takes an oath in the land (*wēhannišbā' bā'āres*)
 shall swear (*yiššāba'*) by the God of truth.

Conclusion

Chapters 40 – 66 of the book of Isaiah show most clearly how strongly the desperate conditions that obtained after the fall of Jerusalem challenged the people of Israel and their prophets to identify the reasons for their misfortunes and to determine how best to reach a turning point. The chapters taken as a whole reflect the different views prevailing among the people. It is evident that many did not consider themselves responsible for the disaster, and tried to attribute it, albeit indirectly, to the attitude of their God towards Israel. In contrast, the prophet, called Deutero-Isaiah, and those who accepted divine message penetrated to the very roots of Israel's calamities and were therefore able to envisage a glorious future in the light of God's mercy.

The writers of Isa 40 – 66 declare unequivocally that the destruction of Israel is an inevitable consequence of a wrongful attitude to her God throughout history (cf. 43,27–28; 47,6; 50,1; 57,17; 59,1–3; 60,10; 63,10). This view is also reflected in the people's confession of guilt in 59,9–15a and 63,15 – 64,11. The prophet and his disciples knew, however, that the aim of God's punishment can only be the purification and renewal of the people. It must have been obvious that this goal would sooner or later be achieved to at least some extent. The diapason of the prophecy of Deutero-Isaiah is in fact the belief that Israel's »warfare is ended, that her iniquity is pardoned, that she has received from the Lord's hand double for all her sins« (40,2). This realisation marked a turning point both in the vision of Israel's future and in comprehending the role of suffering: the nation's guilt was expiated not only by the people's recognition of their own individual sins, but also on the basis of the freely accepted suffering of the servant for the guilt of his people (cf. 52,13 – 53,12). The knowledge that God's mercy is stronger than the reasons for anger, combined with the atonement for the guilt of the people's guilt, inspired the proclamation of God's compassion for them (cf. especially 54,7–10; 57,16; 60,10).

In spite of the astonishing examples of the servant and his followers, Israel remained in the shadow of darkness after the downfall of the Babylonian empire. She continued to be the subject of prophetic charges, and to be urgently in need of repentance. Many did not return to their God sincerely, and the prophet was therefore commissioned to declare that forgiveness was due not to Israel's merit but to God's free determination (cf. 43,25–28; 48,9–11). In a religiously divided community, there was good reason for threats of punishment (65,1–7.11–12.13–15) and for a direct call to reform (44,22; 55,7; 58,6–14).

Summary: Jože Krašovec, Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 40 – 66

The anonymous prophet, called Deutero-Isaiah, addresses in Isaiah chs. 40 – 55 a despairing people in exile, announcing an imminent turning point in Israel's fortunes. He points to the reasons for punishment and to the possibility of forgiveness and restoration. One of the principal tenets of the prophet is that the desolation of earlier years was caused by Israel's guilt, which has now been expiated (cf. 40,2). It is evident that many did not consider themselves responsible for the present state of misery, and tried to attribute it, albeit indirectly, to the attitude of their God towards Israel. Those, however, who accepted divine message penetrated to the very roots of Israel's calamities and were therefore able to envisage a glorious future in the light of God's mercy. The prophet and his disciples knew that the aim of God's punishment can only be the purification and renewal of the people. Israel's guilt was expiated not only by the people's recognition of their own individual sins, but also on the basis of the freely accepted suffering of the servant for the guilt of his people (cf. 52,13 – 53,12).

Trito-Isaiah (Isa 56 – 66) is from the thematic as well as the literary point of view less unified than Deutero-Isaiah. A new preacher addresses himself to his people in a new situation, after their return to Judah. Israel remained in the shadow of darkness after the downfall of the Babylonian empire. She continued to be the subject of prophetic charges, and to be urgently in need of repentance.

The following themes are treated in the book of Trito-Isaiah: Israel's complaints, the prophet's response with its charges of guilt, a recital of reasons of the present misery and a statement of the conditions for forgiveness and restoration, a confession of guilt, and a proclamation of forgiveness and salvation.

Povzetek: Jože Krašovec, Oduščanje in klic k pokori v Izaija 40 – 66

Anonimen prerok, imenovan Drugi Izaija, se v poglavjih 40 – 55 Izaijeve knjige obrača na obupano ljudstvo v izgnanstvu, in oznanja skorajšnji preokret Izraelove usode. Opozarja na razloge kazni in na možnost oduščanja ter obnove. Eden od prvenstvenih prerokovih načel je, da je opustošenje prejšnjih let povzročila Izraelova krivda, ki je zdaj bila poravnana (prim. 40,2). Očitno je, da mnogi niso priznavali svoje odgovornosti za sedanje stanje bede in so jo nekako indirektno poskušali pripisati ravnanju svojega Boga napram Izraelu. Tisti pa, ki so sprejeli Božje sporočilo, so prodrli do samih korenin Izraelovih nesreč in so bili torej sposobni predvideti slavno prihodnost v luči Božjega usmišljenja. Prerok in njegovi učenci so vedeli, da je namen Božje kazni lahko le očiščenje in obnova ljudstva. Izraelova krivda je bila poravnana ne le s tem, da je ljudstvo priznalo svoje lastne individualne grehe, temveč tudi na temelju trpljenja, ki ga je služabnik prostovoljno sprejel za krivdo svojega ljudstva (prim. 52, 1–3 – 53,12).

Tretji Izaija (Iz 56 – 66) je v tematskem in literarnem pogledu manj enoten kakor Drugi Izaija. Nov govornik se obrača na ljudstvo v novem položaju, po njegovi vrnitvi v Judejo. Izrael je ostal v senci teme tudi po padcu babilonskega imperija. Še naprej je bil tarča preroških opominov in poduka, da je nujno potreben pokore. V knjigi Tretjega Izaije so obravnavane naslednje teme: Izraelove tožbe, prerokov odgovor s kritiko krivde, navajanje razlogov sedanje bede in izjava pogojev za oduščanje in obnove, priznanje krivde in razglas oduščanja in odrešenja.

Anton Mlinar

Teologija miru in pojem »pravične vojne«

Teološko perspektivo raziskave o miru povzema stavek iz govora na gori o ozkih vratih in tesni poti (prim. Mt 7, 13-14). Nedvomno gre v tem besedilu za najgloblji pomen besed, zlasti besede mir, to je za utelešenje besede v Knezu miru. Ozka vrata in tesna pot sta podobi prostora, to je človeka, v katerem se je Božje in človeško povezal na neločljiv način. Odslej so besede kot »dvorezen meč« (prim. Hebr 4, 12). Navajeni smo misliti, da imajo besede en sam pomen. Ni redko, da se pomen besed izprazni. Ko kdo pravi, da ne ve, kako bi povedal, ni našel novih besed, že znane besede pa mu ne povedo veliko. Jezus je utelešena Beseda. V njem se besede takorekoč odpočijejo. Podobno kot je v Stari zavezi sobota znamenje, da se lahko oddahne ne le človek, ampak cel svet, je v Novi zavezi mir absolutni meter časa in prostora. Ni nekaj zunaj človeka. Nobene besede ni mogoče prav razumeti, če ta beseda ni živeta in je samo naučena. Beseda mir, utelešena v Jezusu, je usmerjena na sicer razmeroma ozek krog judovstva, na drugi strani pa utelešenje neizmerno poglobi njen pomen. »Sokratska« dejavnost delavcev za mir ima opraviti z izjemno podobnostjo z usmeritvami evangelija.¹ Jezus besede mir ni samo napravil žive, ampak je zaradi nje tudi umrl. To niso veliki načrti, ampak odpiranje obzorij navznoter k človeku, poglobitev pomena besed in še zlasti poglobitev pomena dostojanstva človeške osebe. Jezusov prostor delovanja je razmeroma majhen, toda njegova dejavnost je izraz absolutne Božje zvestobe človeku. Zato raziskovalec miru vse svoje zaupanje polaga v utelešeno Besedo, Kneza miru. Teologija miru vključuje celo vrsto stvari, ki postopoma napovedujejo nujnost radikalne odpovedi stvarem, ki niso nujne. Predvsem gre za odpoved nasilju. Toda odpoved ne bi bila to, kar je, če ne bi bila sad zavestne religiozne izbire osebnega Boga (Očeta), to je izbire človeka, ki je oseba, in njegovega razmerja do sebe in drugih ljudi, do zgodovine, do kultur in do konkretnega okolja kot osebe, izbiro in potrditev nekaterih načelnih stališč v življenju, kot na primer izbiro čistosti v zakonu, ročnega dela in naravnega zdravilstva. Ta tri stališča (dejavnosti) se dotikajo treh nevalgičnih točk sodobne civilizacije: njene demografske politike, ekonomije in higijene. Človek je srce stvarjenjskega in odrešenjskega načrta in je bil ustvarjen zaradi njega samega. To je najprvotnejše in najvažnejše človekovo iz-

¹ Platon v *Apologiji* piše, da Sokrat ni nikoli zapuščal svojega mesta Aten, da bi tako poglobil pomen besede »mesto«. Platon, *Poslednji dnevi Sokrata*, Ljubljana 1988, 49-87; prim. A. Capuder, *Zunanje in notranje kihotovstvo Miguela de Unamuna*, (Uvod v:) M. de Unamuno, *Tragično občutje življenja*, Ljubljana 1983, zlasti 33-35.

kustvo o njegovem položaju pred Bogom in je najtesneje povezano s pobudo Kneza miru, ki jo npr. razodeva Petrov nastop na prve binškošti (prim. Apd 2, 14-36).² Nova zaveza govori o »biti v Kristusu« (prim. Jn 15, 4). On kliče človeka, da se mu pridruži bodisi kot tisti, ki sprejema Duha resnice, Tolažnika (prim. Jn 14, 16.17), bodisi kot prinašalec miru in sprave. Jezus je to izbral enkrat za vselej (prim. Mt 4, 1-11). Njegov post je praktičen odsev njegovega krsta, ki je predvsem radikalna odpoved nasilju.

Teologija miru je osnovna evangeljska stroka. Jezus pravi učencem, naj odrinejo na globoko (prim. Lk 5, 4). Ko se hoče človek srečati z Bogom, se mora srečati s seboj kot s »svojim najbližnjim«. V vesti, ki je priča dialoga človeka z Bogom in pravna sodba o človeku in njegovih dejanjih, se uresničuje očem nevidna izbira osebe kot kriterija vseh odnosov. Papež Janez Pavel II. pravi, da »ne bomo nikoli dovolj cenili pomembnosti tega človekovega notranjega dialoga s samim seboj. Toda v resnici je to dialog z Bogom, stvariteljem postave, prvim človekovim vzorom in njegovim poslednjim ciljem«. ³ Ta glas človeka nikoli ne pusti na cedilu. Teologija zemeljskih stvarnosti⁴ ima pred seboj isto »nezmotljivo« zapoved, da se je treba bližati resnici z radikalno odpovedjo nasilju in omogočanjem miru v človekovem okolju, ki mu je Gandhi rekel »civilno uveljavljanje resnice« ali »ljubezen do resnice« (satyagraha).⁵

Teologija miru zahteva pogum in ga tudi omogoča. Uveljavljanje resnice v ljubezni ni izzivalno, ampak je za tistega, ki se je zanj odločil, zadnja med podobami in prvo dejanje vere. Naše stoletje kljub strahotno nakopičenemu nasilju ni brez pričevalcev za mir.⁶ Mojo pozornost v tej zvezi je zbudil sveti Bernard

² Vsebina Petrovega govora je zelo preprosta in obenem izraz radikalne odpovedi nasilju oz. maščevanju za to, kar se je zgodilo tik pred judovsko Veliko nočjo. M. Buber v svoji knjigi *Dva načina verovanja (Zwei Glaubensweisen)*, Heidelberg 1994, 26-32) postavi zanimivo podmeno, da v judovstvu ne bi prišlo do tako radikalnega zavrženja človeka (Jezusa Kristusa), kot se je zgodilo v Jezusovem primeru, če bi imeli Judje pogum soočiti se vsaj z nekim smislom (resnice oz. dobrotjo) babilonske sužnosti. Čeprav je to slišati čudno in protislovno, je treba poleg vsega zla tega zgodovinskega dogodka videti v njem tisto »dobro«, ki ga je človek potepal, a je zaradi prvenstva zgodovine odrešenja postalo prilika »exodusa« oz. vrnitve k postavi svobode. Podobno kot Jeremija in nekateri drugi preroki v času sužnosti je tudi Peter na binškošti povedal samo to, da je sprava edini izhod iz dogodkov, ki na sebi nimajo na videz nobene dobroti in v zgodovini celo kličejo k maščevanju in povzročajo novo zlo. Posebno znamenje teologije miru je dejstvo, da so apostoli Jezusov dogodek tako hitro začeli tolmačiti v smislu zgodovine odrešenja. Delovanje Duha, ki je Jezusov Duh, Duh resnice in predvsem Tolažnik (prim. Iz 40, 1; Jn 16, 4-15), se razodene kot prinašanje miru in vračanje dostojanstva človeku: človek je odgovoren tudi tedaj, ko dela zlo. Za nasilje ni opravičila. Pač pa je mogoče odgovoriti s Petrom, ki so ga ljudje vprašali, kaj naj storimo? »Spreobrnite se! Vsak izmed vas naj se da v imenu Jezusa Kristusa krstiti in odpuščenje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha« (Apd 2, 38).

³ Janez Pavel II., okrožnica *Veritatis splendor (VS)* 58.

⁴ Dugi vatikanski koncil, pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes (GS)* 36, prim. tudi 78.

⁵ Prim. M. K. Gandhi, *An Autobiography. The Story of My Experiments With Truth*, Boston 1959, 318-319; C. Drevet, *Massignon e Gandhi, Il contagio della verità*, Casale Monferrato 1984, 66: »Nauk satyagraha ni nov; ta nauk ni nič drugega kot razširitev pravila domačega življenja na politično področje. Diskusije in spore v družini običajno urejuje načelo ljubezni.«

⁶ Zraven mnogih pričevalcev za mir, popolne zvestobe resnici in njenega »civilnega uveljavljanja« je tudi J. H. Newman. Njegovo ime najdemo v spisku tistih, ki so si prizadevali za mir (na Bližnjem vzhodu) tudi tako, da so podpirali zamisel o ustanovitvi palestinske in izraelske države in pri tem tudi sodelovali. C. Drevet je v knjigi o Massignonu in Gandhiju navedel stično točko med Gandhijem in Newmanom tam, kjer je videl pri Gandhiju (študiral je v Angliji) ne le interes zaradi podobnega primera v Indiji, ampak stvar svoje vere, to je videnja Božje volje. Navaja jo v sledeči Ne-

in njegovi *Sermones super Cantica Canticorum*,⁷ s katerimi je dal čudovito pričevanje za svoje spreobrnjenje ob tako imenovanem »judovskem vprašanju«, z njimi nevtraliziral nakopičen bes proti Judom in ga deloma obrnil v križarske vojne. Temu vprašanju namenjamo kasneje več prostora.

Teologija miru odkriva tudi najbistvenejšo razsežnost pričevalca in delavca za mir, to je njegovo osamljenost. Ker se je in ko se je lotil brezpogojnega uveljavljanja resnice, je stopil na »ozko« pot. Jeremija so vrgli v vodnjak (prim. Jer 38). O Jezusu večkrat beremo, da se je umaknil v samoto. Hotel je biti sam z Očetom. Zavračanje njegovega oznanjevanja in zlasti njegovega nenasilnega uveljavljanja resnice je eden od zunanjih razlogov, posebno ker so celo apostoli v opoziciji, vendar je razlog za iskanje samote tudi »notranji«. Presenetljiva in izjemna moč samote razodeva resnico, ki se na pričevalca izliva iz Božje polnosti in jo ta sprejema v ljubezni. Med resnico in ljubeznijo ni ločitve. Osamljenost, ožina poti in podobno pričevalca za mir ne dela zagrenjenega. Nasprotno, njegovo ravnanje je brezpogojno, ker je izraz izkustva značaja darov, ki jih Bog daje svojim, zlasti daru ljubezni.

1. Bernard in judovsko vprašanje v »Sermones super Cantica«

V *Münchenski teološki reviji* (Münchener theologische Zeitschrift) sta bili pred nedavnim objavljene dve zanimivi razpravi o nasprotju med Cerkvijo in sinagogo v 11. stoletju, o pojavu križarskih vojn, in o tem, kakor je nanju gledal Bernard.⁸ V svojih pridigah in pismih ob *Visoki pesmi*, ki predstavljajo vrh njegovega ustvarjanja in najbolj zrel pogled na dogodke v svojem redu, Cerkvi in svetu, je Bernard nenavadno sodoben za naš čas, ki se posebno v letu znamenitih in obenem tragičnih obletnic včasih nemočno zaveda, da dogodkov in časa, zlasti spomina na razbesnelo sovraštvo do Judov in vseh vrst nasprotnikov, ni mogoče najprej presojeti z besedo, z znanstveno natančno analizo ali z jezikom, ampak z dejanjem in resnico. Naravnost neverjetno je, koliko podobnosti je med drugo polovico 11. in 12. stoletjem (v katerem med drugim tudi Bernard pripomore, da se nakopičeno sovraštvo proti Judom usmeri v križarske vojne pohode in s tem prepreči nesmiselno preganjanje in morije), in 20. stoletjem, v katerem bes nasilja z vso nakopičeno togotnostjo v Evropi povzroči holokavst in splošno državljansko vojno.⁹

wmanovi pesmi: »Globoka stiska pritiska na moje prsi. Iščem pot, kako bi odkril to, kar se mi ima razodeti, kateri greh me bo razgalil, katero postavo naj si naložim; in oborožujem se, da bom mogel izvršiti njegovo voljo.« C. Drevet, n. d., 42.

⁷ Slovenski prevod Bernardovih govorov k Visoki pesmi je izšel ob 900-letnici Bernardovega rojstva pod naslovom *V božjem objemu* (Družina, Ljubljana 1990). Kasneje v oklepaju navajam strani iz slovenske izdaje.

⁸ L. Maidl, R. Bendel, *Das Drama Synagoge – Ecclesia in der Seele des Gott suchenden Menschen*, v: *Münchener Theologische Zeitschrift (MThZ)* 45 (1994) 270-287; M. Kirchbaumer, *Ecclesia und Synagoga*, v: *MThZ* 45 (1994) 289-300. Obravnata zlasti 14. in 15. govor.

⁹ Neposredni povod vsaj za nekatere govore v prvi skupini Bernardovih pridig o Visoki pesmi naj bi bilo dvoje pisem, ki jih je svetnik pisal škofom v Porenju (nadškofu v Mainz) in na vzhodnem Bavarskem, oz. dogodki v tem delu Evrope. Šlo je za pobeg nekega cistercijskega meniha, ki je pripravljaval križarsko vojno, in v Porenju v ta namen ščuval ljudi proti Judom ter s tem dosegel celo nekatere uspehe. V pismih sv. Bernard pojasni svoj odnos do judovskega vprašanja. Bernardovo stališče se je naslanjalo na Rim 11, 25 sl. Tam apostol Pavel govori o rešitvi vsega izvoljenega ljudstva. Če bi prišlo do zločina proti njim (Judom), bi s tem preprečili uresničenje načrta odrešenja. Za ni-

V čem je pravzaprav to judovsko vprašanje in kaj pomeni? Bernard odgovarja, da gre za dve strani, najprej za dokaj značilno in izzivalno obnašanje Judov, na drugi strani pa za odnos kristjanov do Judov in za verjetno izzivanje ter iskanje povoda za spore tudi s te strani, nato pa tudi za načelno stališče Cerkve (neveste) do judovstva (postave) kot matere in s tem za značilen Bernardov čut za univerzalnost krščanskega razumevanja resnice o človeku in narodih. Judovsko vprašanje pri Bernardu ne predstavlja značilne farizejske drže (prim. Lk 18,9-14) drže sinagoge in mnogih Judov, ki so zasluge pripisovali sebi in na druge gledali zviška, ampak za realno nevarnost, da taki postanejo tudi menihi in s tem kot Cerkev zavrnejo Ženinov klic. To pomeni, da je sinagoga na neki način postala nasprotnica Cerkve šele (oziroma vedno) tedaj, ko se je farizejski duh zasadil tudi sredi redovništva (kristjanov), ki ni moglo prenesti močne sinagoge. Morda je to spomin na preganjanje prve Cerkve v Jeruzalemu, kakor sv. Bernard interpretira Vp 1, 6? Morda je šlo samo za izzivanje spopada, iskanje povoda za radikalni poseg? Morda je bil to trenutek, v katerem Cerkev svoje ločitve od Izraela ni razumela v odrešenjskem smislu, kot ga je razumela prva Cerkev (prim. Apd 13, 46), ampak v čisto človeškem smislu, ko je ločitev prilika za napad? To so vprašanja, na katera je treba nujno odgovoriti. Pravzaprav ne gre samo za odgovor: gre za nenavadno resno, veselo in odgovorno soočenje z bistvom rešitve, tako osebne (duhovnosti) kakor tudi rešitve narodov, kultur in sveta.

Maščevanje za zločin nad Jezusom je prva Cerkev takoj premagala s tem, da je po Jezusovem naročilu (prim. Jn 13, 19; 16, 4) ta dogodek začela brati kot dogodek odrešenja (kar je sad binokosti, prim. Jn 14, 26). Bernard je razpravo o tem načrtno odprl zato, da se ne bi ustvarjalo protijudovsko razpoloženje v družini »izgubljenega sina« (cel svet; prim. Lk 15), ampak da bi v sobratih prebudil čut, da je mlajši sin očetu ljubši zaradi njegove velike naloge, da starejšega brata ne pusti »zunaj«. V smislu Vp 1,6 Bernard ne vidi nobenega razloga za zavrnitev brata (starejšega sina).¹⁰ Nasprotno: »matij« obeh sinov, postava, je tudi mati neveste, Cerkve, in in na neki način tudi Ženinova mati, mati Kneza miru. Bernard trdi, da Bog Izraela ni zapustil zaradi tega, ker ga je on zapustil, ampak ga je zapustil zato, da se k njemu (nevesti) vrne kot ženin.¹¹ Korenina odrešenja je judovska ne glede na judovsko nezvestobo in samohvalo (prim. Jn 4, 22). To Bernardovo stališče do sinagoge kot Jezusove »matere« (ne glede na to, da se je v pasijonu izkazala za mačeho) oziroma matere Cerkve je izvir ne samo njegovega spravnega stališča do Judov, ampak njegova temeljna zahteva do sobratov in do Cerkve, da razišče in se posveti »razlogom« za Božjo brezpogojno naklonjenost do nje. Prepričan je, da o spreobrnjenju Judov govori že Magnifikat, ki ga moli Jezusova Mati (prim. Lk 1, 50).

Z vidika našega časa to pomeni, da Bernard v mislih ni imel samo nenapadalnosti kristjanov v odnosu do Judov (v Evropi), ampak je tudi hotel povedati, da je nujno potrebno, da v položaju, ki je nastal zaradi prebujenega duha maščevanja, krščanstvo nekaj stori prav za Jude: morda to, da jim pomaga obnoviti državo, to je razmerje do duha postave, z drugimi besedami: do postave-matere, ki rodi otroke (narod), in do žive vere (prim. Mt 8, 10). Razlagalci Bernar-

kakršen uspeh si torej ne bi smeli šteti, četudi bi šlo celo samo za bolj »civilne« načine pokristjanjevanja Judov brez groženj. Prim. M. Kirchbaumer, n. d., 290-91.

¹⁰ Bernard, *Sermo* 73 (323-327).

¹¹ Bernard, *Sermo* 79, 6 (350 sl.).

dovih del pravijo, da judovstvo v tej obliki pri Bernardu ne nastopa samo kontekstualno, ampak da je to stališče odsev dejanskega položaja Judov v tedanjem času in do tega, da so nekateri judovsko vprašanje tedaj hoteli rešiti s »holokavstom«.

2. Mir je mesijanska obljuba

Judovstvo (sinagoga) v odrešenjski »oikonomiji« ni bilo zavrženo. Pač pa je drugačnost, morda celo praznoverje, ki ga je sinagoga videla v Cerkvi in ga na neki način ponazarja »izgubljeni sin« (Cerkev), je bila za judovstvo tako izzivalna, da je prišlo do krize vseh razmerij in do tako imenovanega zavrženja oziroma izključitve Cerkve iz sinagoge. V čem je bil pravzaprav problem? Bernard v enem od govorov lapidarno pravi: »Če se je Bog odločil rešiti tudi mene, v čem si potem ti na izgubi?«¹² Bernard v tem ni samo nakazal pomena izlitja obljube miru v združitvi ženina in neveste (prim. Vp 1, 3), ampak tudi genezo svojega spreobrnjenja.¹³

Mir (»Tvoje ime je razlito olje«, Vp 1, 3b) je vseobsežen Božji dar in Božje ime. Ob polnosti časov se mir utelesi v Knezu miru. V njem je obljuba miru nezdržljiva s samoljubjem. Obljubljeni mir je brezpogojen Božji dar in omogoča najgloblje spremembe v človeku. Toda mir, ki je obljuba, je brez vere (naravnosti na dar vere ali ozdravljenja, prim. Mt 8, 10) nerazumljiv. »Če ne bi veroval v Božji mir, bi mi bil mir v prihodnosti nič drugega kot senca nad prepadom.«¹⁴ V starih kulturah ima pojem mir religiozni pomen in je vedno v središču religij. V judovski postavi je mir obljuba, »sobota« (počitek), pozdrav »shalom«, itn. »Shalom«, ki izhaja iz glagola »shalem« (urediti, dopolniti, izpopolniti) vsakemu posamezniku zagotavlja najvišjo obliko bivanja. »Shalom« je sreča čisto določenega človeka v čisto določenem občestvu, v katerem vladata ljubezen in skrb druga za drugo. To občestvo živi nezahtevno. V njem se udejanja Božji načrt brezpogojne razpoložljivosti za obljubo miru. V svetopisemskem izročilu je mir na eni strani obljuba, ki se bo dovršila šele ob koncu časov, na drugi strani pa spremlja tudi vsak resnični zgodovinski dogodek. Zgodovina na ta način vidno raste.¹⁵

Brezpogojno uveljavljanje resnice in priložnost, da se človek sam udeleži procesa njenega nenasilnega uveljavljanja, je odrešenjsko dogajanje. To je najbolj pristen dar in obljuba svetu. Božji načrt se udejanja brezpogojno. Človek res lahko zavira odrešenjsko dogajanje,¹⁶ toda ne more ga preprečiti. Božje vodstvo ni odvisno od nobene stvari, ker je nenasilno. Zato je stavek v Mr 14, 21, v katerem Jezus z grozo ugotavlja nasprotovanje odrešenju tudi med svojimi učenci, obenem tudi opredelitev Božje brezpogojnosti. To, kar se je zgodilo z Jezusom, ni edini način uveljavljanja načrta o odrešenju, toda Jezusovo nenasilje je edini odgovor, ki ustreza Božji »oikonomiji«, in bi se uresničilo tudi tedaj, če bi bila njegova zemeljska pot drugačna.

¹² Bernard, *Sermo* 14, 3 (62) (prim. Mt 20, 14 sl).

¹³ Bernard, *Sermo* 14, 6 (63); *Sermo* 18, 4 (80 sl.).

¹⁴ C. F. von Weizsäcker, *Der ungesicherte Friede*, Göttingen 1979, 24.

¹⁵ Prim. B. Häring, *Frei in Christus III*, Freiburg 1989, 429.

¹⁶ To je bil eden glavnih vidikov »judovskega vprašanja« pri Bernardu, ki je trdil, da ljudje (Cerkev) s preganjanjem Judov ali zavračanjem drugače mislečih predvsem ovirajo udejanjanje Božjega načrta v njih samih (prim. Mr 14, 21). Bernard odgovarja, da je Božji načrt »horizontalno in vertikalno univerzalen«.

Mir je Božji načrt od začetka. Bog je človeka obdaril s svojim mirom in mu naročil, naj ga uveljavlja s svojim gospodovanjem nad svetom. Greh je izdajstvo tega načrta. Toda če ne bi bilo obljube, greha ne bi mogli videti. Bog rešuje človeka s svojim mirom. V njem vidi zanke greha in izhod. Božja obljuba je utemeljena na zavezni zvestobi. V zgodovini so se mnogi popolnoma zanesli nanjo in tvegali vse. Mojzes sklepa zavezo v miru. Vse je odvisno od njegove zvestobe zavezi, čeprav vsa njegova zvestoba izvira iz Božje obljube. Človekova zvestoba je njegov mir (prim. Iz 7, 4). »Shalom« je predmet izkustva odrešenja. Ko pride obljuba miru do besede, postane razločno, da gre za Božji dar, ki ga človek potrди s svojim tveganjem za mir. Pisatelj Knjige sodnikov pravi: »Potem je Ge-deon postavil Gospodu oltar in ga imenoval: 'Gospod je mir'« (Sod. 6, 24). Verujoči človek se mu ves izroči in se mu zahvaljuje za njegovo usmiljenje in ljubezen (prim. Iz 54, 5 ss). Razpoznavno znamenje prerokov je njihov mir. Hlinjeno preroštvo ni prinašalo ničesar, saj ni imelo temeljev na Božji obljubi miru.

Mirotvornost je temelj svetopisemskega izročila. To dokazuje, kako je vsaka vojna protislovna. Kot smo videli, Bernard ni gledal samo na to, kako nesmiselno je izzivanje sovraštva pri Judih (to je identično z zavrnitvijo Odrešenika), ampak tudi na to, kako nesmiselna bi bila vojna v imenu nekakšne pravičnosti, s katero bi kdo hotel uničiti Jude oziroma katerikoli drug narod. Ob sovraštvu do Judov se dejansko pokaže nesmiselnost vsake vojne in nasilja. Pri Bernardu ne gre samo za razkrinkavanje absurdnega iskanja krivcev pri Judih; on je sredi Cerkve in v njej napoveduje odpoved podobi popolne družbe, ki se bo obrnila k svetu, o čemer pričajo Apostolska dela. Z drugimi besedami: Bernard preroško presega svoj čas, ko zaradi stališča prve Cerkve do velikonočnih dogodkov trdi, da krivica v zgodovini ne bo imela nikoli več obraza legalnosti. Bernard je s tem potrdil, da pričevanje Cerkve za mir ne sloni na programih, ki bi jih morala voditi ona, ampak na tem, da je zaradi enkratnega dejanja Jezusa Kristusa za vselej minilo, da bi nasilje imelo zakonito moč. V Svetem pismu je polno vojn; zapise o njih pa je mogoče razumeti predvsem kot sporočilo o protislovnosti uveljavljanja »resnice« z nasiljem. Napredek narodov v tej smeri je novo ime za mir.¹⁷ Resnica (mir) in nasilje se izključujeta. Ko so Izraelci hoteli kaj doseči s silo, so ravnali v nasprotju s postavo in izgubili so svobodo. M. Buber pravi o Abrahamu, da ni nikoli zmagal in ni bil nikoli premagan, ker se ni imel za »najemnika«, ampak je bil »svobodnjak« (prim. 1 Mz 14, 23).¹⁸ Izraelci niso nikoli zmagali in nikoli niso bili rešeni zaradi svoje vojaške moči, ampak ravno nasprotno: vedno so zmagali s tem, če so se vrnili k Bogu miru. Na drugi strani so vedno padli v popolno zmedo, ko so hoteli začeti vojno na svojo pest ali skleniti vojaške pakte z drugimi brez upoštevanja svoje postave (prim. Iz 1, 5 ss; 3, 1-15; 7, 1 ss. itn.). Morda je najbolj jasno to iz njihovega poraza tik pred babilonsko sužnostjo: Judje so postali sužnji, ker so bili nezvesti. Suženjstvo ni bilo samo rezultat poraza, zasedbe, uničenja države in izгона, ampak bivanjsko dejstvo njihove nezvestobe postavi. Preroki so ta poraz razlagali kot »rešitev« iz brezizhodnega položaja (prim. Jer 25). To obdobje nesreče je dobesedno nabito z mirovnim delovanjem prerokov, ki napovedujejo »novo« zavezo miru (prim. Iz 54,10; Jer 16, 14 ss; 31, 31-35; Mih 5, 4).

¹⁷ Pavel VI., okrožnica *Populorum progressio* (PP) (1967), 76-80; prim. Konferenca evropskih Cerkva ter Svet evropskih škofovskih konferenc, sklepna listina *Mir v pravičnosti* (Basel, 15.-21. maja 1989), Cerkveni dokumenti 42, Ljubljana 1989, 86.

¹⁸ M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1994, 23-41, zlasti 38 sl.

3. Mir je Kristusov velikonočni dar

Mir je takorekoč rdeča nit Jezusovega življenja. Jezusov mir je sad njegovega evharističnega izkustva. Že na božično noč angeli oznanjajo: »Mir ljudem na zemlji« (Lk 2, 14). Evangelist Luka rad govori o Kristusu kot Knezu miru (prim. Lk 19, 38). Jezusov mir tudi prinaša ozdravljenje (Lk 8, 48) in odpuščanje grehov (Lk 7, 50). Evangelist Janez se Knezu miru posveti pri zadnji večerji: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam« (Jn 14, 27). Po veliki noči govori Jezus o miru skupaj z obljubo Svetega Duha. »Shalom« je pozdrav in dar Vstalega (Jn 20, 19.26) ter delovna metoda učencev. Jezus jim daje Duha in jim zaupa svoj mir. Uveljavljanje miru jih bo napravilo njemu podobne. V brezpogojni zvestobi učencev se mir razodeva kot Božja ustvarjalna moč.

Apostoli so to razumeli dobesedno. To poudarja zlasti apostol Pavel. Dvanajstkrat povezuje mir z milostjo (*haris kai eirene*), kar je bil verjetno krščanski pozdrav (prim. Gal 5, 22; Rim 14, 17 itd.). Jezusov učenec daje sadove v Svetem Duhu, ki je Božji mir, obljuba in prisotnost. Zakoreninjenost v Svetem Duhu je poroštvo, da se bistvena vsebina sporočila ne bo izgubila (prim. Fil 4, 7). Za apostola Pavla in druge apostole je to praktično vprašanje: vprašanje spreobrnjenja in občestva. Spreobrnjenje je obrat k Bogu. Občestvo je obrat k osebi sočloveka (ti). Sveti Duh daje moč, da se z vsem srcem opredelim za »civilno« uveljavljanje resnice. Bernard je pokazal, da je spreobrnjenje njegovo osebno izkustvo o brezpogojni sprejetosti človeka pred Bogom. Spreobrnjenje judovskega naroda je glavna téma Jezusovega delovanja. To pomeni, da imajo Judje nekakšno prvobitno izkustvo o brezpogojni sprejetosti, neodvisnosti in identiteti. To izkustvo imajo Jezus in apostoli. Binkošti so srčika univerzalnosti evangelija. Sprava ne pomeni toliko zbiranja razkropljenih delov naroda, ampak postavljanje temeljev vesoljnosti obljube miru. Božja pravičnost je postala Božje usmiljenje. To bo nov temelj, temelj novega izvoljenega ljudstva. Pravičnost bo »pretopljen« in na novo odlita kot sprava. Kristus je realni simbol miru (prim. Kol 3, 15; 1 Kor 13, 11).

Jezus učencem miru ne daje samo kot delež na svojem poslanstvu, ampak jih tudi postavlja na realna tla, ko jih seznanja z grenkobo (prim. Raz 10, 9; Jn 14, 15-31; 16) in odporom. Njegovi učenci bodo arhitekti miru, ko bodo pripravljene za spravo pretrpeti nekaj tistega, kar so zagrešili njihovi nasprotniki. Temeljna postava Kraljestva je namreč mir. »Blagor tistim, ki delajo za mir, ker bodo postali Božji otroci« (Mt 5, 9). Zgodovinske okoliščine nedvomno pričajo, da je Kristusov učenec poklican, da omogoči položaj, v katerem bo dejansko mogoče izbirati med pravičnostjo »črke« in usmiljenjem Duha. Sedanjost je čas odločitve. Vsak človek se bo slej ko prej znašel na točki, ko bo moral izbirati.

V Kristusovem času so se mnogi radi imenovali prinašalce miru, čeprav niso imeli nič skupnega z mirotvornostjo. Rimski cesarji so se imenovali »ustvarjalci miru«, toda prinašali so ga s trdo roko. »Pax Romana« je bil mir brez usmiljenja. Jezus pa pravi učencem: »Mir vam zapuščam, svoj mir vam dajem. Ne dajem vam ga, kakor ga daje svet. Vaše srce naj se ne vznemirja in ne plaši« (Jn 14, 27). Svoje učence pošilja v moči obljube miru (prim. Jn 20, 21).

4. Mir je srčika evangelija

»Evangelij miru« je služenje in delež na Jezusovem miru (prim. Ef 6, 15: 2, 17; Apd 10, 36). Jezusovo zgodovinsko soočanje z nemirom in nasiljem je značilnost poslanca in poslanstva miru. Mir prebiva (stanuje) v prinašalcu miru. Mir je njegovo najgloblje izkustvo o samem sebi in vse njegovo delo. Apostol Jakob pravi: »Sad pravičnosti pa se daje v miru tistim, ki delajo za mir« (Jak 3, 18; prim. Lk 10, 5-6). Jezusov učenec je soustvarjalec miru. Spreobrnjenje je edina stvar, ki jo zahteva evangelij. Je tisto človekovo dejanje, ki je izraz celotne osebe, pot (vrnitev) k osebi. V okrožnici *Napredek narodov* je papež Pavel VI. napisal: »Molitev vseh naj se goreče dvigne k Bogu, da bo človeštvo, ko se je zavedelo tako velikega zla, začelo razumno in zvesto iskati načine, kako ga premagati... Delavec (ustvarjalec) miru (auctor pacis) bo šel svojo pot in prižigal veselje in širil svetlobo ter milost v srcih vseh ljudi sveta, da bi jim pomagal odkriti onstran vseh meja obraze bratov in prijateljev.«¹⁹ Svet nobene stvari ne potrebuje tako zelo kot delavec za mir, ki so živi evangelij. Kar je duša za telo, je evangelij miru za ta svet.²⁰ Cerkev in verujoči so dolžni biti živo znamenje in se razveseliti vsake pobude miru, ne glede na to, od kod prihaja. »Govora na gori ne bi bilo mogoče napisati, če ne bi bilo tistega, ki ga je živel in ga pisal s svojim življenjem, ne na osnovi neke teorije.«²¹

Izraz »nova evangelizacija« pomeni odprtost za pobude miru in pripravljenost delati za mir in pravičnost. To je najširši, najbolj preprost in najbolj kompleten način, kako opredeliti verujočega človeka in krščansko občestvo.²² Mir se v evangeliju ne pojavlja samo kontekstualno, ampak je kri v njegovih žilah. Brez miru evangelija sploh ni mogoče razumeti. Judovski mislec Hermann Cohen se vprašuje, kaj je temeljni pojem človeškega življenja v Svetem pismu in brez oklevanja odgovarja: »To je mir. Mir je povezanost vseh življenjskih silnic, njihovo ravnotežje in izravnava vseh nasprotij. Mir je krona življenja (...) Mir je razlog, da celotno življenje postane praznik.«²³

Sprejeti evangelij miru ali ne pravzaprav ni alternativa, ampak zahteva, ki izhaja iz zaveze. Prerok Izaija jo izrazi takole: »Hiša Jakobova, pridite! Hodimo v Gospodovi luči!« (Iz 2, 5). Evangeljski mir je kriterij razločevanja. Znamenj časov ne bi bilo mogoče »brati«, če ne bi bilo tako neizpodbitno trdnega merila. Ohranitev miru in nenasilno uveljavljanje resnice v današnjem svetu je ena od metod nove evangelizacije, toda evangeljski mir seže še globlje. Šele ta me usposablja za temeljito spremembo mišljenja in življenja. Evangelij zaupa v človeka, da more stopiti na pot, ki vodi h Knezu miru. Vsak človek more iz svojega življenja narediti kaj več kot zgolj tekmo za preživetje. Severnoameriški škofje so v pastoralnem pismu o miru zapisali: »Danes si ne moremo predstavljati bolj

¹⁹ PP 75. V čl. 74 govori okrožnica o civilnem služenju vojaškega roka in spodbuja države in vlade, da bi se tej pobudi ne upirali, ampak v njej odkrili avtentično pobudo mirovništva (in evangelija) za sodobni čas.

²⁰ Drugi vatikanski koncil, dogmatična konstitucija o Cerkvi *Lumen gentium* 38.

²¹ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, Frankfurt 1980, 544.

²² Prim. B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986, 22.

²³ H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, Köln 1959, 523, 531.

zahtevnega izziva kot razvoj in izgradnjo teologije miru, ki bi bila primerna za civilizacijo na robu propada.«²⁴

Evangelij je orodje za razkrinkanje zgrešenega ali navideznega miru, ki je zmotna gotovost, velikokrat povezana s krivico, velikanskimi stroški in ideološkim zavajanjem celih narodov. To ne pomeni, da evangelij morda dopušča uporabo nasilja. Spreobrnjenje je utemeljeno na osebnem srečanju s Kristusom, to je na izkustvu, ki človeku vrača njegove najdragocenejše sposobnosti, da se z njimi »rokuje z Bogom«. Uveljavljanje resnice in razkrinkavanje lažnega miru z nenasilnimi sredstvi je pot do zdravljenja ran, ki jih povzročata pahnjenost v vrtinec nasilja.²⁵ Kakor se Mojzes v postavi obrača na cel narod, ki sklene zavezo, se evangelij obrača na človeka kot osebo, ki more posredovati evangelij šele potem, ko se je zavedel »razlitezga olja« (prim. Vp 1, 3) in to priznal s svojim življenjem. Če bi kdo hotel doseči spremembe tako, da bi povzročil nasilje, ne bi bil prinašalec resnice in ne posoda miru.

Pridobitev ali izguba tega načina uveljavljanja resnice stoji in pade s temeljno odločitvijo za nenasilje. To je evangelij. Nenasilje je ljubezen do resnice, ki osvobaja: v njej in zaradi nje morem razlikovati med krivdo in krivcem.²⁶ Resnica o tem prihaja od Boga, ki je Ljubezen. Ta me nagiba, da postanem služabnik evangelija. Upoštevati je treba, da bo tisti, ki bo v sebi zaslišal ta glas in ne bo odgovoril, v sebi postal še bolj trd. Evangelij ne sili v spreobrnjenje, vendar se ob njem dela razločna črta med nasiljem in nenasiljem v človekovem srcu. Razkrinkavanje lažnega miru je zato najprej namenjeno tistemu, ki izbira evangelij za vodilo svojega življenja, odgovarja na njegovo pobudo s celotnim bitjem in postaja glasnik miru. Luč resnice deluje postopoma in »sproti«. Kdor se je odločil, da bo služil resnici, je na neki način že vračunal preganjanje, ki ga bo to življenje gotovo izzvalo. Ravno zaradi tega je »raz-sovraženje« srčika evangelija.

5. Temeljno zaupanje v mir je mir znotraj konflikta

Evangelij sam na sebi ne izziva nasprotij, pač pa je nasprotovanje resnici popolnoma razločno šele v luči evangelija. Kdor se pusti prenoviti Kristusovemu miru, opazi, da ga evangelij postavlja v sredino konflikta. Najprej se mora soočiti s svojo omejenostjo in »svetom« v sebi, ki je nemiren in se vedno znova zapira odrešenju. Ko se spravi s seboj, se pusti napolniti darovom Duha, se usmili sebe in začne ugajati Bogu, šele odkrije pomen svoje poklicanosti. Ko odkrije omejenost zunaj sebe v svetu, ga to sili k dvojnemu odgovoru: na eni strani k nenasilju, usmiljenju in blagosti, na drugi strani k nekakšni nezlomljivi »trmi«. Ko ju Jezus poveže v eno v zapovedi ljubezni do sovražnikov,²⁷ to izzove nasprotovanje Judov in postavi Boga v sredino vseh konfliktov sveta. Jezus govori o ostrem meču, ki bo odprl človeške globine. »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir. Nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (Mt

²⁴ Ameriški škofje, *The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response* (1983): citiram po knjigi B. Häringa, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, 24.

²⁵ Prim. B. Häring, *Vom Glauben, der gesund macht*, Freiburg 1984.

²⁶ J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, München 1986, 178 ss.

²⁷ Bernard, *Sermo 20, 2* (86): »Ljubil nas je, ko nas še ni bilo, in dodal, da nas je ljubil, ko smo se mu upirali, kakor priča apostol Pavel: 'Ko smo bili še sovražniki, nas je smrt njegovega Sina spravila z Bogom' (Rim 5, 10). Sicer pa, če ne bi ljubil sovražnikov, ne bi imel prijateljev, in če ne bi bil ljubil tistih, ki jih še ni bilo, ne bi nikoli imel nikogar, ki bi ga ljubil.«

10, 34). Pismo Hebrejcem to povzame, ko govori o ostrini Božje besede (prim. Heb 4, 12 sl.). Kdor se zavzema za mir, se mora pripraviti na to, da bo trpel za druge in namesto drugih. Do razdorov bo prišlo celo v družini (prim. Mt 10, 35; Lk 12, 51). Kdor se bo odločil za prinašalca miru, se mu bodo odkrile najbolj nepričakovane skušnjave in ga vabile stran od odločitve. Temeljno odločitev za mir spremlja globoka »krisis« (razpoka) in odpor celo v tistih, ki so poklicani. Mir se ne ponuja kot ena od stvari, ampak kot zahteva, da ga izberem. Pot miru je polna preizkušenj, dokler človek svoje notranjosti popolnoma ne prečisti in odstrani vseh ovir. Tudi Jezus jih je poznal. Njegove skušnjave so priča, da evangelij ni zgolj nauk in da ne gre za naravno religijo. Gre za celotnega človeka. Vsa narava pričakuje to razodetje (prim. Rim 8, 19). Evangeliju se ne upira celotna narava, ampak človekov duh, njegov razum, spoznanje, ki je v resnici »hotena nevednost«, spoznanje brez ljubezni. V delih Georgesa Bernanosa najdemo nenadkriljive podobe in pričevanja tega boja znotraj človeka. Kdor bo z evangelijem resno delal, ne bo prodril samo v svoje globine, ampak bo dobil pogled v srca mnogih. Simeon pravi Mariji, Jezusovi materi: »Ta je postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, kateremu bodo nasprotovale, da se razodenejo misli mnogih src. Tvojo dušo bo pa presunil meč« (Lk 2, 34-35). Besedilo razodeva skrito Marijino nenasilje.

Ne glede na to, da Jezusova usoda ni edina možnost odrešenjskega načrta, je gotovo, da brez Jezusove zvestobe ne bi prišlo do takega nasilja proti njemu. Učenci na ugotovijo šele kasneje, ko ne gledajo samo na Jezusovo dramo, ampak na celoten velikonočni dogodek. S tega zornega kota vidijo, da to, kar se je zgodilo, ni bila edina možnost oziroma ni smela ostati edina možnost. Nasilje in izdajstvo ni bilo nujno. Velikonočni dogodek zato postane bistveni razlog za spravo. Seveda je pretresljivo, da Judje zavrnejo Kneza miru, ki je bil za Jeruzalem edinstvena priložnost (prim. Lk 19, 42-44). Visoka pesem pravi: »Sinovi moje matere so bili srditi z menoj, postavili so me za varuhinjo vinogradov, svojega lastnega vinograda nisem varovala« (Vp 1, 6). Voditelji bodisi niso opazili svoje matere, postave, bodisi niso vedeli, da s tem, ko jo tajijo, varujejo »vinograde drugih,« bodisi da so se, ko so jo opazili, zakrknili proti njej (prim. Heb 3, 7 ss) in med drugim izzvali Jezusovo gesto očiščenja templja (Lk 19, 45 ss). Tedaj njegov mir ni prepričal nikogar. Toda tudi v tem dejanju Jezus ostane Knez miru.²⁸

²⁸ Ko je neki moški protestiral proti Gandhijevemu branju svetih tekstov v času razgretega političnega položaja (1948), se je Gandhi zavzel, da bi svojega gosta prepričal o svojem »prav« in se v ta namen začel z molitvijo pripravljati, kako naj to stori. Toda sredi molitve se ustavi in na glas vzklikne: »Ne smem delati nasilja nad tem človekom«. To je bilo dober teden pred njegovo smrtjo. Nav. C. Drevet, n. d., 42. M. Buber se je v nekaj tekstih, zbranih pod naslovom *Gandhi, Politik und wir* (Werke I, München 1962, 1079 ss.) soočil z njegovo nepopustljivostjo, ko je šlo za nenasilje. Na komentar v nekem angleškem časopisu, ki je leta 1922 poročal, da je bil Gandhijev poskus najbolj silovit od vseh, le da mu je ušel posluš za človeške strasti, da jih ni znal izkoristiti, pravi Buber: »Ta formulacija je napačna. Kar je Gandhiju »ušlo«, ni bil pogled na človeške strasti, ampak pripravljenost, da jih izkoristi.« (1081). Malo naprej beremo: »Najbolj naravno od vseh vprašanj, to namreč po uspehu, je ognjena preizkušnja za religijo; če se mu izogiba, se ji izmuzne uspeh; če se mu preda, je izgubila dušo. Gandhi nam je kot malokateri človek našega časa pokazal težo položaja, globino problematike, raznovrstnost spornih točk, paradoks nevihtne nasilnosti tega stalno prisotnega nasprotja.« (1086).

Smešno in neprepričljivo je, če se na evangelij sklicujejo tisti, ki se nasilju niso odpovedali. Ti se radi sklicujejo na tekst o meču (prim. Mt 10, 34; Lk 22, 35-38). Neverjetno, toda resnično je, da Cerkev oziroma njene vodstvene strukture tja do Bonifacija VIII. (1294-1303) dovoljujejo uporabo nasilja tudi pri »uvajanju v krščanstvo«. Ta nesporazum se je začel že v dvorani zadnje večerje. Evangelist Luka zapiše te besede: »Sedaj pa, je nadaljeval, kdor ima denarnico, naj jo vzame, prav tako tudi torbo; in kdor nima denarja, naj proda svojo suknjo in si kupi meč. Povem vam namreč, da se mora na meni spolniti tista beseda Svetega pisma, ki pravi: »Med hudodelce je bil prištet«. To, kar se nanaša name, se bliža izpolnitvi. Oni pa so rekli: »Gospod, poglej, tukaj sta dva meča.« Odgovoril jim je: »Dovolj je.« (Lk 22, 36-38). Ko je Jezus opozoril Petra, ko je ta uporabil meč (prim. Mt 26, 52; Lk 22, 50.51), mu je pokazal, da zaradi tega nesporazuma zelo trpi. Pri Bernardu je bil to razlog za njegovo analizo »judovskega vprašanja« v njem samem. On je ugotovil, da se odrešenjski načrt ne bo uresničil brez spremembe človeka, se pravi obnove človeka po vzoru Jezusa Kristusa.

Jezus konflikta z Judi ni podcenjeval. Vedel je, da ni poti nazaj. Včasih se zdi, da kdo zaradi Jezusa minimizira dejansko nasprotje med Božjim načrtom, ki je mir, in načrti tega sveta. G. Bernanos je svojo antropologijo utemeljil na Kristusovi agoniji, ne samo na trpljenju na križu, ampak na trenutkih trepetanja pred nesporazumi med apostoli in prolepsi trpljenja v vrtu Getsemani. Medtem ko se ob učlovečenju ves svet veseli sprave med Bogom in svetom, pa v resnici šele utelešenje odkrije globine odtujenosti v človeku in odsotnost pravih vzrokov za njegovo trdoto srca. Kaj človek brani, ko je nasilen? Učlovečenje na to odgovarja: iz anonimnosti v družbi in iz odtujenosti od Boga rešuje nasilen človek svoj položaj na neustrezen način. S svojim nasiljem ne zmanjša krivičnosti v družbi, Boga pa izgubi. Evangelij to razkrinkava, toda njegov cilj niso ruševine Herodov in Pilatov, ampak sprava v ljubezni (prim. Jn 21,15 ss).

Jezus trpi z učenci, ki se borijo s svojo bivanjsko praznino. Pove jim, da je konflikt, v katerem se nahajajo, lahko past, v katero se človek ujame in sprejme nasilje kot sredstvo. Jezus je Knez miru, ki ne nasede logiki konflikta. Če torej sam na tihem računam na pravico do uporabe vseh sredstev, mu ne morem biti podoben. Kdor vzame evangeljsko sporočilo o nenasilju zares, ne bo spregledal nesmisla v grško-rimski tradiciji, ki ima kljub visoki kulturi v svojem panteonu boga vojne. Heraklit je trdil, da je »vojna oče (mati) vsega«. Teorij o legitimnosti in legalnosti vojne je na pretek. To sta nazadnje dokazala zlasti nacizem in komunizem. Hobbes je poveličeval vojno s svojevrstno razlago pregovora, da je »človek človeku volk«. ²⁹ Nietzschejevo stališče je naslednje: »Iskati morate svojega sovražnika, pri tem naj vas vodi vojna. Mir morate imeti radi kot sredstvo za nove vojne. In kratek mir imejte raje kot dolgega.« ³⁰ Podobno meni Machiavelli, ki pravi, da je edina vladarjeva skrb v tem, da se pripravlja na vojno. Komunistični razredni boj je neprestana vojna. Militaristi imajo do vere poseben odnos: menijo namreč, da je vera morebitno netivo za nasilje in da se ga da izkoristiti. Zato religijo tolerirajo, kolikor je potrebno in zanje koristno. Ni

²⁹ Prim. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941, ital. prevod: *Fuga dalla libertà*, Milano 1963, 207 ss.).

³⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit. po B. Häring, *Frei in Christus III*, 435.

čudno, če pobudniki nasilja za svoje nasilje obdolžijo religijo. To se zlasti dogaja v našem stoletju.

Evangelij človeka postavi v sredino konflikta. Zahteva njegovo stališče. To je najprej »osredinjenje« na človekovo zapletenost v zlo. Evangelij človeka najprej sooči s samim seboj, z njegovimi ideologijami in ideološkimi elementi. Sredi konflikta bo zdržal tisti, ki je izbral obljubo miru in vanjo brezpogojno verjame. Kdor se ni odrekel nasilju v sebi, se bo iz konflikta umaknil in ga prepustil samemu sebi. Nekateri zaradi tega verjamejo, da je eskalacija nasilja v odkrit spopad zadosten razlog za uporabo nasilja in ohranitev reda. Nasilje je tako eden od zakonov zgodovine. Velike revolucije preteklega in našega stoletja so pristale na to pošastno vero in med seboj sprle narode, kulture in stanove. Balkanska kriza odkriva zastrašujočo zapriseženost vojni. Načelo nacionalne čistosti in posledično etničnega čiščenja je v tem delu sveta že več kot sto petdeset let razlog za izbiro vojne kot sredstva miru. Ta absurda »kultura« vojne in nasilja je pomorila in onesrečila neprimerno več ljudi, kot vse oblike naravnih nesreč.

Kdor hoče vztrajati v nenasilju, mora priti na jasno glede dveh stvari: najprej glede tega, da je sodobna družba, ki je miru na videz bolj naklonjena kot vojni, še vedno usodno povezana z nitmi nasilja in naslonjena na kulturo nasilja. Politika razglasa konflikt za motor razvoja. Dejstvo, da lahko to načelo sedanjosti svet pahne v popolno katastrofo, prihaja do zavesti le počasi. Nemogoče je pričakovati, da bo do mirovne politike, utemeljene na miru, prišlo samo po sebi, kot posledica streznitve.

Drugič, da je temeljna odločitev za resnico in njeno uveljavitev v javnosti več kot možnost drugačnega razvoja. »Mir je telo resnice. Mislimo na mir, ki omogoča življenje. Bolj natančno: gre za to, kako živeti brez konfliktov, ki ogrožajo bivanje. Resnica je v tem kontekstu dojetje dejanskega položaja... Telo pomeni oprijemljivo vedenje in obnašanje... Problem današnjega človeka je svetovni mir. To ni samo zunanjepolitični mir, ki ga stabilizirajo občasne (nadzorovane) vojne med velesilami, ampak je »svetovni notranjepolitični« mir, mir človeštva s samim seboj. To ne bo mir brez konfliktov,« pravi C. F. von Weizsäcker.³¹

Kaj to pomeni in zakaj je mir tako težko uresničljiv? Po mnenju C. F. von Weizsäckerja se ne moremo in ne smemo izogniti misli na minule spore in razčistiti zgodovino v luči odrešenja (smisla). Nejasna preteklost je vir »nadzorovanih« vojn in opravičilo nerazumnega kopičenja sredstev za varovanje miru, ki je v resnici obramba »statusa quo«. To je mir za peščico ljudi, ki so pobudniki vojn. Ti kopičijo obrambna sredstva, ker imajo od tega koristi. Ta sredstva pa imajo smisel samo tedaj, ko se hoče država ali narod z njimi res samo varovati, se pravi, ko ne predstavljajo več nevarnosti za vojno, ampak to nevarnost zmanjšujejo. Ta definicija ima dober namen, a je nerealna. Pri ljudeh so nakopičena sredstva, ki ne služijo ničemur in nikomur. Državam se godi isto: kopičijo orožje, ne vedoč, zakaj. Od realne politike bi bilo sicer preveč idilično pričakovati, da bo po njeni zaslugi napočil čas miru, v katerem ne bo nobene nevarnosti za vojno. Tako je slepa za veliko nevarnost, za nakopičeno orožje.

C. F. von Weizsäcker pravi: »Realna možnost, da bo mir med ljudmi obrodil sadove, je v razumni omejitvi moči.«³² Ko je Bernard govoril o ponižnem, pre-

³¹ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, 28.

³² C. F. von Weizsäcker, n. d., 29.

prostem in zvestem priznanju vsega, kar grize vest in vnaša razdore, med drugim pravi, da je človek najbolj hudoben tedaj, ko se bori proti svojemu lastnemu zveličanju in ko »sebi nič ne privošči« (Sir 14, 6). »In komu bo dober, kdor je samemu sebi sovražen?«³³ Treba se je zavzemati za pravilno omejevanje moči. To je zadeva sprtih strani, ki hočejo varovati mir s sredstvi za vojno. Varovanje miru z vojaškimi sredstvi je opravičljivo, če sredstva zanesljivo služijo miru. Sprte strani si ne morejo podati rok, če imajo v njih orožje. Sredstvo miru so odprte roke. Konflikti iz preteklosti pričajo, da so se končali, ker ni bilo moči, da bi jih nadaljevali. Izčrpavanje nasprotnika je pogubna metoda, ki prepričuje, da bi bila vojaška sposobnost res varovala in uveljavljala mir. To bo doseglo šele »razsovraženje«, prava ljubezen, ljubezen tudi do nasprotnika.³⁴ Brez »razsovraženja« ni razorožitve.

6. Razkrinkavanje zla vojne in »pravična vojna«

a. Ustvariti prostor za mir v sebi

Ne moremo utemeljeno trditi, da bi specifično krščanske prvine etike lahko bile temelj mirovništva kot posebne zvrsti etike.³⁵ Zato razprave o etiki miru ne začnemo na pravem mestu, če nas morebiti samo zanima odgovor na vprašanje, kako je z obsodbo zla vojne v razodetju in kaj se skriva za izrazom »pravična vojna«. V Novi zavezi ni niti enega samega mesta, ki bi neposredno govorilo o krivičnosti vojne. Dosti dlje ne bomo prišli niti z »branjem med vrsticami«, kajti Sveto pismo, še posebej Nova zaveza, ne daje razlogov niti za vojno niti proti njej, še posebno ne, če bi kdo hotel začeti razpravo o etični opravičljivosti vojne oziroma o zgolj moralnem razkrinkavanju zla vojne ter obsodbe krivcev zanjo.

Treba je odriniti na globoko. Bistvo mirovništva je ljubezen do resnice. Gre za civilno uveljavljanje resnice, ki je izraz odnosa med svobodo in resnico v človeku. Gandhi mu je rekel »satyagraha«, ljubezen do resnice; resnica o človeku sama po sebi zahteva, da jo človek uveljavlja na civilen oziroma nenasilen način tako v svojem življenju in svojem okolju. Miroljuben človek bo pustil, da ga resnica obogati in da se je oklene z ljubeznijo. Na neki način mora najprej poskrbeti sam zase. To je prvi korak do specifično krščanske zapovedi ljubezni do sovražnika.

Na drugi strani ne gre spregledati, da je Jezus zelo oster pri razkrinkavanju duha vojne, tuhtanja in načrtovanja nasilja pri voditeljih, ki so trdili, da »hočejo mir«, se sklicevali na Mojzesa (prim. Jn 5, 45), pustili umoriti Janeza Krstnika itn. V Svetem pismu pojma »pravične (svete) vojne« sicer ne najdemo, ker je pravičnost vojne izključena. Ne glede na to, da tudi v Svetem pismu najdemo nekatere elemente »pravične« (svete) vojne (zakletev), ni nobene podlage, da bi to šteli za prvotno vsebino razodetja. Zakletev (prisego) pozna tudi sodobna institucija vojske. Zaklinjanje in vpitje (juriš) spada k rednim sredstvom prema-

³³ Bernard, *Sermo* 16, 11 (74).

³⁴ Prim. R. Guardini, *Der Gegensatz*, Mainz 1925, 169 ss.

³⁵ Prim. F. Böckle, *Morale fondamentale*, Brescia 1979, 191-197; Isti, *Ja zum Menschen*, München 1995, 9-23; H. Schürmann, *Die Frage nach Verbindlichkeit den neutestamentlichen Werungen und Weisungen*, v: J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 11-39.

govanja strahu v vojni. Z ozirom na »razloge« za vojno so tako imenovane »svete vojne« bolj značilnost modernega sveta kot preteklosti, in jih ni mogoče opravičiti. Prav vojna, ki je zaradi razlogov »sveta« ali »pravična«, šele pokaže na pravo zlo vojne, to je na demonizacijo vsega, kar ji je na dosegu rok, celo vere in Boga (prim. Lk 11, 14-23). Kar se v sveti vojni dogaja zunaj ter bolj ali manj javno, se je zgodilo že mnogo prej v srcu nasilneža.

Razodetje govori popolnoma razločno, da je gonilna sila spirale vojne človekova zapletenost v greh (prim. Lamehova zakletev pred svojima ženama, 1 Mz 4, 19-24). Zlo ne bi imelo nobene moči, če človek vanj ne bi privolil. Mojzes svari Izraelce, naj se ne vdajo izzivu zločina nad prvorojenci (2 Mz 11-12). Preroki zahtevajo spreobrnjenje. Ne dajejo moralnih navodil, kako to narediti, zahtevajo pa, da nasilnež pogleda svoj greh »iz oči v oči« in tako pride do odločitve za zvestobo v pravičnosti. »Tedad bo v puščavi stanovala pravica in v sadovnjaku bo prebivala pravičnost; delo pravičnosti bo mir in učinek pravice bo pokoj in varnost za vedno« (Iz 32, 16 sl). V prerokovih ustih je razločno slišati Božji načrt miru. Modri Sirah pravi: »Uteši svojo dušo in umiri srce« (Sir 30, 24). Spreobrnjenje je sprejem pobude miru in spada k temeljnim potrebam človeškega srca. Izaija govori o mesijanskem miru: »Prekovali bodo svoje meče v lemeže, svoje sulice v vinjake. Ne vzdigne več narod zoper narod meča, ne bodo se več učili vojskovanja. Hiša Jakobova, pridite! Hodimo v luči Gospodovi!« (Iz 2, 4-5).

Sveto pismo ne daje konkretnih navodil, kako premagati institucijo vojne, ampak govori o razlogih za napetosti in nasilje. Rešitve ne vidi v demonizaciji oziroma »pravici« do uničenja nasprotnika, ampak v tem, da se ljudje znotraj sistema, ki se lahko spremeni v orodje smrti, ne pustijo izzvati nasilju in sovraštvu. Ni presenetljivo, da vojno najdemo sredi mesijanskega pričakovanja in da se razodetje dovrši med vojaki. Jezus je Knez miru. On se je nasilju popolnoma odpovedal. Njegova odpoved nasilju je sad radikalne izbire nenasilja, to je resnice v ljubezni. Ta izbira postane pohujšljiva in izzove strahotno nasilje in krivico. S to Jezusovo držo se ne morejo sprijazniti celo apostoli. Jezusovo sporočilo pa je popolnoma jasno: resnični mir je mogoče uveljaviti samo v brezpogojni ljubezni do resnice o človeku.

Biblična tradicija je polna političnega realizma. Pri Lk 14, 31-33 lahko »med vrsticami« preberemo, da je zlo vojne v tem, da je načrtovano in hoteno zlo. Ta realizem glede zapletenosti v zlo je treba upoštevati zlasti v vojnah, ki niso strašen zločin le zaradi uporabljenih sredstev, ampak zaradi načrtovanega zla. Vojna se začne najprej v človeškem srcu, v katerem da človek pristanek na zlo. Zato evangelij zahteva temeljito spremembo mišljenja in popolno opustitev sheme prijatelj-sovražnik, ki je izdelek zla in spirale nasilja. Nemogoče je biti dober do drugih, če si sovražan do sebe in se ne pustiš napolniti ljubezni do resnice.

b. Razkrinkati pacifizem in druge čarobne formule za mir

To, kar ponuja pacifizem, je kompromisna rešitev, ni pa resnična pot do miru. Kompromis vojno začasno umakne, vendar lahko spiralo nasilja še poglobi. Pacifizem nosi s seboj breme nasilja, ker se je hotel uveljaviti kot avtonomen kriterij vojaško-političnega realizma. Mirovništvo (pacifizem) res išče korenine v krščanstvu in se nanj tudi sklicuje, vendar »ne gre na globoko«, ampak se opredeli samo do nekaterih ideoloških (koristnih) elementov. Tako se je pacifi-

zem razvil v iskanje argumentov za izhod iz konflikta pri zadnjih vratih. Nič nima opraviti z »eksodusom«, ki ni nikoli beg pred vojno, ampak zavestno iskanje miru.

Pred tolerančnim (milanskim) ediktom (leta 313) krščanstvo nima nobene izdelane ideološke sheme za soočanje z javnostjo, ki bi jo lahko zgodovinsko preverili. Preobrat v 4. stoletju je zanimiv ne samo zaradi nenadne tolerance imperialne politike do krščanstva, ampak tudi zaradi dejstva, da krščanstvo za uslugo svobode ne nasede »protiuslugi«, da postane državna religija. Tolerančni edikt nima posebno čistih namenov: krščanstvo naj bi stopilo na stran »realne« politike in prevzelo nekatera njena bremena. To se deloma tudi uresniči (na Vzhodu v obliki cezaropapizma, na Zahodu v obliki papeške države).

Šele zavzetje stališča do tolerančnega (milanskega) edikta je pokazalo, da je evangelij pot prostosti, ne pa protest proti obstoječemu stanju. Pacifizem je protest proti obstoječemu stanju. V bistvu išče povod za pobeg iz položaja in opravičilo za uporabo sile v skrajnem primeru. Pred milanskim ediktom in po njem se krščanstvo hitro širi med vojaki. Zlasti v Dioklecianovi dobi je med njimi mnogo mučencev, ker so pričevali za resnico. Vojaška služba načelno ni razlog za nasilje. Če kdo hoče biti vojak, to ne pomeni, da bo nujno nasilen človek.³⁶ Krščanski pisatelji prvih stoletij ne dajejo nobenih povodov za mišljenje, da vojaška služba izključuje možnost življenja po evangeliju. Obsojajo vojaške pohode, ne obsojajo pa vojske kot take.³⁷

Tik pred propadom in po propadu rimskega cesarstva se cerkveni očetje začno vpraševati, kaj bi to lahko bila »pravična vojna«. »Pax Romana« je omožgala eno samo interpretacijo vojne. Ob koncu 4. stoletja in v začetku 5. stoletja se razmere spremenijo. V Cerkvi se rodi redovništvo. Zgodovinarji niso edini, ali je za menihe veljalo pravilo »absolutnega nenasilja«, ali pa se je pojem »pravične vojne« (obrambe) rodil prav med njimi. Kakorkoli že, čez več stoletij se ostrina razlikovanja med vojsko (realno politiko) in nenasiljem menihov izgubi in krščanstvo se zaplete v čisto posvetne posle. To sicer ni pravilo, a ga je kot nevarnost mogoče čutiti že v Ambroževih nastopih proti vlogi oblasti v verskih vprašanjih.³⁸ Meniško nenasilje ima svoje korenine v uresničevanju evangeljskih svetov. Pri njih še ni mogoče govoriti o pacifizmu ali o začetku teorije o »pravični vojni«. Nenasilje je na lestvici vrednot vsekakor zelo visoko. Ambrož in Avguštin odklanjata obrambo, pri kateri bi branitelji uporabili več nasilja, kot je potrebno. Tako npr. zagovarjata, da ni dovoljeno ubiti nasilneža. Če gre za obrambo države, je obramba ne le dovoljena, ampak nujna. Oba še okušata prednosti imperija, zato je njuno mnenje razumljivo. Kapadočani, posebej Bazilij Veliki, natančno razlikujejo med prelivanjem krvi in ubojem v obrambi. Toda tudi tisti, ki so se z nasiljem omadeževali v obrambi, niso tri leta smeli pristopiti k obhajilu.³⁹

Herezije in sekte z elementi krščanstva so bile ali absolutno pacifistične ali zelo nasilne. Tudi tiste, ki so absolutno zagovarjale mir, niso razumele nenasilja v evangeljskem smislu. Danes sta povsem mirovniški le kvekerska in menonit-

³⁶ Prim. VS 52.

³⁷ R. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace*, New York 1960, 53 sl.

³⁸ Znan je Ambrožev stavek: »Tudi cesar je v Cerkvi, ne nad Cerkvijo!« (Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est) *Sermo contra Auxentium*, 36: PL 16, 1018 (v sklopu pisma cesarju Valentinianu).

³⁹ Bazilij Veliki, *Epistula* 101: PG 32, 682.

ska cerkev. Kvekerji so pripravljeni sprejeti politično odgovornost samo v primeru, če gre za mirovništvo. Zaradi svojega radikalizma, predvsem zaradi ustanovitelja W. Smitha, so uspeli, da je država priznala »svobodo vesti«, njih pa leta 1802 oprostila služenja v vojski ali udeležbe v vojni.⁴⁰

Radikalno mirovništvo (pacifizem) je v zgodovini Cerkve v veliki meri nastajalo v zvezi s tem, da se je krščanstvo zapletlo v svetne posle in tudi v nasilje. To je zameglilo smisel evangeljskega nenasilja in vodilo k opravičevanju vojne. V tem spletu naletimo na zloglasni pojem »pravične vojne« kot »juris ad bellum«. Kje so njene teoretične osnove in kaj pravzaprav ta pojem pomeni? Na kratko o razliki med idealom miru in realno politiko.

c. Pogledati oblasti (moči) v oči

Teologijo miru zanima preglednost položaja in dobra informacija o dejanskem stanju. Pravzaprav jo zanima dejansko stanje, celotni položaj, realna politika. Zato tudi vprašuje, kaj danes pomenijo določeni pojmi, ki jih uporablja politika pri analizi dejanskega stanja, zlasti pojem oblasti. R. Spaemann pravi, da je »neobteženost« besed, ki jih uporablja sodobni človek, eden od razlogov, da tako težko govori o dejanskem stanju.⁴¹

Pojma oblasti ali želje po oblasti pri človeku ni mogoče razumeti enostavno v okviru precej razširjenega mnenja, ki ga je zlasti zagovarjala psihoanaliza, da je to stremljenje nagonsko in torej iracionalno. To bi lahko trdili v primeru, če bi bil ves nered res posledica nerazumnosti. Toda dejstvo je, da so bili totalitarizmi tega stoletja plod premišljene izbire. Revolucija ni bila plod nagona, ampak premišljena polastitev oblasti tudi za ceno zločina. M. Buber pravi, da se svet po drugi svetovni vojni opredeljuje za demokracijo zaradi tega, ker se zaveda, da je to zadnja oblika vladanja, v kateri ima razumnost priložnost.⁴² V evropskem procesu združevanja je izbira demokracije identična z nastajanjem »Evrope narodov«. Ob že omenjenem mnenju, da je nasilje stvar nagonov, M. Buber iz zivalno dodaja, da je pojem demokracije brez vsebine in da ga je sodobna družba vzela neposredno iz slovarja, ne da bi ga »obtežila«. Politični pomen te besede je premalo. Na to opozarja tudi papež Janez Pavel II. O tem govorijo nerešeni problemi.

Gre za preglednost položaja posameznika v moderni družbi in družbe v posameznikovi zavesti. Ena od korenin moderne demokracije je strah pred totalitarizmom. Moderni totalitarizmi pa tičijo (so tičali) v zanikanju preglednosti, ponujanju enoumnih pojmov in predvsem v zanikanju dostojanstva človeške osebe.⁴⁴ Moderna demokracija namreč pogosto zanika resnico, ki je temelj sožitja med ljudmi in narodi. V osnovi gre za zanikanje resnice o človeku oziroma

⁴⁰ R. Bainton, n. d., 161; prim. K. Mair, *Friedensbewegung*, v: *LThK* IV, 369-371.

⁴¹ Prim. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, zlasti 36-45.

⁴² Prim. M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, v: *Werke* I, München 1962, 1097-1107.

⁴³ F. Bučar, *Evropska unija in Slovenija*, v: *Nova revija* št. 155 (1995) 1-14.

⁴⁴ Prim. VS 99. Že v okrožnici *Ob stoletnici (CA)* (1991) je papež Janez Pavel II. napovedal drugačno zavzemanje stališč Cerkve do socialno-političnih vprašanj. Mednje že sodi okrožnica *Veritatis splendor*, ki postavlja v središče človeka in njegov smisel. »Teološka razsežnost (tega vprašanja) se kaže kot potrebna tako za razčlenitev kakor tudi za rešitev perečih vprašanj človeškega sožitja« (CA 55; prim. CA 44 ss.).

za določeno naziranje o človeku brez npravnega čutenja. To je nevarnost, da se to naziranje »resorbira v politične kategorije« in postane prostor »zaveznitstva med demokracijo in etičnim relativizmom«. ⁴⁵ Lahkost besed brez vsebine (resnice) se lahko spremeni v prikrit totalitarizem. Nasprotje prazni retoriki in nepreglednosti je treba postaviti jasen pomen besed, predvsem pojma demokracija. P. Ricoeur ni edini med sodobnimi filozofi, ki predlaga hermenevtiko tudi v politiki. ⁴⁶ Ne gre samo za metaforo, ampak za pomene onkraj priučenih, vsakdanjih in enoumih razlag, za pomene onstran struktur, ki so vplivale, da je neki izraz postal tako »domač«, da je na koncu ostal brez vsebine. »Vsaka teorija pa se začne tako, da se začnemo čuditi nad tem, kar nam je, odkar to poznamo, postalo vsakdanje.« ⁴⁷

Papež Janez Pavel II. postavlja oblast na dva temelja, ki sta obenem temeljna izraza okrožnice *Sijaj resnice*: svobodo in resnico. Tudi C. F. von Weizsäcker gleda na oblast z vidika dveh vsakdanjih izrazov, svobode in gospodovanja. ⁴⁸ Gospodar je svoboden, ko za svoje imetje skrbi. Če danes vladajo tisti, ki hočejo več moči in tudi dejansko imajo oblast, pa so »brez skrbi«, smo s tem že pokazali verjetno na najstarejši razlog za vojno.

Kako razumeti pojem oblasti, če je svoboda postala orodje za razlago oblasti? Ali ni to vprašanje protislovno zato, ker je skupaj s svobodo klonil tudi razum? Nič ni presentljivega, če se v zvezi med militarizmom in oblastjo tudi razum izrazi »afektivno«, to je v svojem lastnem nasprotju kot nespoznanje. Ko je oblast brezmejna, je brez vsebine in lahko celo sproži zločin. Da je paradoks še večji, je v tem primeru »ne-razumna uporaba razuma« olajševalna okoliščina v morebitnem kazenskem pregonu oblastnikov. Še več: ko ni pravnih osnov in pravnega nazora o človeku, se zgodi, da »nerazumnost« razuma postane opravičilo za uporabo sile.

Kako dospeti do prvotnega in celostnega pomena oblasti (moči), ki jo je Bog izročil človeku v zapovedi gospodovanja (prim. 1 Mz 1, 28)? Najprej človek potrebuje mir. Oblast ni povzročitelj vojne, če pomeni služenje. Pravi gospodar se v gospodarjenju ne izroči čustvu, ampak vrednotam, ne nekakšni svobodi, ampak resnici in skrbi za svoje. Po Freudovi shemi o izvoru nasilja, ki pravi, da je nasilje iracionalno ali nerazumno, ⁴⁹ je zlasti mogoče ugoditi tistim, ki jih ne zanima nič drugega kot krivci vojn, ne glede na to, da jim ne bodo mogli dokazati odgovornosti. Zanje je za vojno nujen samo ukaz oblasti in vojaška pokorščina. Pred takim sodiščem ne odgovarja »odgovoren« človek, ampak človek-žival. Zapovedi gospodovanja v Svetem pismu sledi zapoved: »Od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej!« (1 Mz 2, 17). Tekst je razločen: za sprožitev agresije ni dovolj samo čustvena vzkipelost ali strah ali slabost, pač pa hotenje. Oblast si podredi spoznanje in svobodo in ju perverzno spremeni v nasilje.

V opravičevanju vojn, ki jim pravimo »pravične« in je v njih čustvo prevpilo razum, človek odklanja povezavo med resnico in svobodo in je pripravljen spoznati samo tisto resnico, ki v njem ne nagovori njegove svobode, in samo toliko, kolikor je potrebno za afekt, za sprožitev. Celotna resnica ga ne zanima. Ne gre

⁴⁵ Prim. VS 101.

⁴⁶ P. Ricoeur, *La metafora viva*, Milano 1981, 9 ss.

⁴⁷ C. F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr*, München 1979, 141.

⁴⁸ Prim. C. F. von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1985, 359-421.

⁴⁹ Prim. E. Fromm, n. d., 123 ss.

za neposredno povezanost teh dejanj z morebitno vojno, ampak za dejanja, ki nasprotujejo človekovemu dostojanstvu in izražajo duha vojne. Ta igra je nevarna in je zato želja po povečevanju moči »razumna«; »razumno« je, da je varnost v oborožitvi. To ni obramba proti naravnim nevarnostim. Ta nevarnost je »kulturna«, narejena, gojena, vsiljena, predvidljiva, skratka vedno znova razlog za kopičenje obrambnih sredstev.

Mimo so časi, ko se je zamenjevalo vzroke in povode za vojno, ko so videli vzrok za vojno v ukazu oblasti. Izbruh vojne ni posledica mehanizma, vojna je načrtovana in hotena. Najenostavneje bi bilo izbruh vojne naprtiti freudovski »razumnosti nerazumnega«, pojav razložiti, najti krivce in jih onespособiti. Psihoanaliza si je prizadevala nasilje razložiti kot instinktivni (prirojeni) mehanizem smrti. Ne gre toliko za razlago vzrokov, ampak za osveščenost, da gre za pohlep po imetju in oblasti, ki ne le razžira temelje skupnega življenja, ampak napravlja položaj brezizhoden. Instinktivna agresivnost še služi ohranitvi vrste, zanikanje temeljnega dostojanstva osebe pa po definiciji ne služi ničemu več, ker hoče samo povečati moč in oblast. Ne gre samo za raziskavo razlogov za vojno, ampak za pogubnost pridobivanja in povečevanja oblasti. Vsak konflikt je po definiciji nerešljiv in brezizhoden. Izhod (exodus) je zavestna izbira nenasilja in sprava. Kdor je resnico zavestno zanikal, tega ne more pozabiti. Utvara moči in oblasti vodi v nadaljnje zaplete. Človekovo nasilje je način obnašanja, ki ga ne najdemo nikjer v naravi. Iznašel ga je človek. To ni naravna reakcija, ampak je naučena in hotena.

Oblast po definiciji ni niti konstruktivna niti destruktivna. Socialna skupina ni preprost produkt evolucije. Nevarnosti so na tej ravni drugačne. Človeško okolje je dalo evoluciji nov ritem in nov način pridobivanja in uporabe moči. Ko gre za merjenje moči in pridobivanje oblasti, se to odraža kot problem zunanje politike. Kopičenje krivic in orožja ter množitev sredstev oblasti se vedno utemeljuje z nevarnostjo od zunaj. V resnici je nevarnost notranja. Tradicionalna rešilna poteza je (po starem): »Najboljša obramba je napad.« Človeški odgovor je v resnici lahko samo »defenziven«. To ni strah pred spopadom, ampak je pogoj za radikalni preobrat v gledanju na oblast, na nosilce oblasti in na nasprotnike. Ljubezen do sovražnika »razsovraži« položaj in človeka v njem.

Zadostnost (in akumulacija) sredstev je temeljni pogoj razvoja kulture. Akumulacija vojaških sredstev je eden temeljnih pogojev sodobne (super) kulture. Nekateri trdijo, da bi brez teh elementov varnosti ne bilo sodobnih mest brez obzidij. Tukaj je oblast (moč) imela neko konstruktivno vlogo. Gledanje na trenutno zavarovanost mest z vojaškimi sredstvi je izrazito omejeno in ni merilo napredka. Mesta namreč niso samo tarča morebitnih napadov,⁵⁰ ampak tudi leglo agresivnosti. V grški modrosti je politika umetnost omejevanja umetne nevarnosti. S tem je politika omejevala seznam nujno potrebnih sredstev. To bi morala postati moderna politika miru. Zaradi množenja fiktivnih modelov o možnih nasprotnikih je to neizmerno težko početje.

Kdaj bo država (bodo države) dovolj varna(e)? Omamnost oblasti in spirala nasilja ne dovoljujeta misliti na drugo kot na vojaško varnost. Ta je že po definiciji v stalni negotovosti in predpostavlja stalno nevarnost vojne. C. F. von Weizsäcker je prepričan, da samo naslov »velesila«, ki so si ga pridobile določ-

⁵⁰ Prim. B. Bogdanović, *Ritualni umor mest*, v: *Nova revija* št. 128 (1992), *Ampak*, XVIII-XX.

ne države, te države stane do tretjine njihovega vojaškega proračuna.⁵¹ Biti velesila pomeni isto kot imeti dovolj sredstev za obrambo in za boj proti vsakemu sovražniku posebej. Ta položaj je paradoksen: velesila je realna nevarnost za vojno na celem svetu. Kolonialne velesile so to dokazovale tako, da so za seboj, ko so se umikale iz kolonij, zapuščale vojno opustošenje. Nestabilnost je že v sami želji po večji stabilnosti. Občasna dejanska stabilnost je presenetljiva in več ali manj slučajna.

Stabilnost ni le v uresničenju zahteve razuma po celotni resnici, ampak tudi v potrditvi norm, ki veljajo za vse brez izjeme in v vsakem posameznem primeru. Priznanje dostojanstva človeka potegne s seboj dejansko upoštevanje dostojanstva in začetek prenove. Sodobni svet je še daleč od tega. V zagotavljanju varnosti je razum neenakovreden partner, ponižan, šibek in podkupljiv. Militarizem ni edina nevarnost za svet. Mnoge nevarnosti tičijo v dejstvu razkrajanja religiozne zavesti vprašanja, verske brezbriznosti in ignorance ter izginjanja nramnega čuta. Namesto tega se vsiljuje miselnost, da bo varnost večja, če bo več sredstev za preživetje. Človek je popolnoma omejen na ta svet. Ni sledu o transcendentalni vrednosti osebe niti ne o vrednosti vsakega posameznega življenja.⁵² Ta miselnost je motor siromašenja celih narodov in kontinentov.

Oblast (moč) omamlja in fascinira. Vojaška parada bo vedno privlačila. Prvo naročilo, ki ga je Bog dal človeku, je gospodarjenje s svetom. Zapoved gospodarjenja je zapoved-blagoslov. Evangelij to zapoved razume kot služenje (uboštvo). Če je oblast kopičenje moči in sredstev, je to za večino ljudi tragično. Želja po oblasti bi bila razumna samo pod pogojem, če bi šlo za defenzivno stališče. Toda tega niti pri belem dnevu ne bomo mogli potrditi, pač pa bomo videli, da tisti, ki ima kopičenje sredstev za razumen korak, trepeta pred tem, da v njem ne bo razkrinkana dominantnost čustev nad razumom. To je trenutek, ko se vera v kopičenje sredstev izkaže za demonsko še zlasti zato, ker brani sistem (status quo) ali sili v državljanski spopad. Državljska vojna ni samo zapuščina velesil, ko ne morejo doseči svojega, ampak je dokončno osiromašenje notranjepolitičnih odnosov. Moč je postala prekletstvo. To je popolno nasprotje postavi, ki je služenje in prostost. Državljska vojna je skrajna točka oblasti, točka skrajno nesmiselnega kopičenja sredstev za doseg miru in pojem za krivičnost ter brezizhodnost vojne.

Teološka analiza moči in oblasti je potrebna zato, da se človek dvigne iz utopičnosti naslanjanja na silo. Tragično je predvsem to, da v kopičenju sredstev ne razume svoje usode. Tragika moči ni neizogibna. Teologija namreč ne analizira samo tragičnega jedra moči, ampak to počne zato, ker »instinkt« smrti zanjo ni najmočnejša sila v človekovem življenju. Zaupa namreč, da je prenova možna in nujna zlasti v poslušanju resnice, ki osvobaja. Gre za osvoboditev izpod diktata afekta in za preglednost ustanov. Razum mora nehati prikrivati resnico, saj je ustvarjen za resnico.

V apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* med drugim beremo, da je branje znamenj časov, ne glede na to, kakšna so, velika naloga in ena temeljnih razsežnosti Drugega vatikanskega koncila. V njem in po njem Cerkev upa, da bo jubilej na pragu tisočletja mejnik, da bo premagala delitve, preprečila spre-

⁵¹ Prim. C. F. von Weizsäcker, *Die biologische Basis der religiösen Erfahrung*, München 1988, 48 ss.

⁵² Janez Pavel II., okrožnica *Evangelium vitae (EV)* (1995), 27-28. Prim. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?* v: R. Löw (ed.), *Bioethik*, Köln 1990, 48-58.

jemanje metod nestrpnosti ali nasilja in se soočila s koreninami verske brezbriznosti.⁵³ Zato je potrebna ponovna analiza teorije o »pravični vojni«, ki upošteva teološko razsežnost položaja.

d. Pojem »pravična vojna« v nauku Cerkve in v teologiji

Pomen pojma »pravična vojna« je toliko bolj kontroverzen, kolikor bolj je v njem zamegljena resnica o človeku in resnica o človekovi sposobnosti za spoznanje resnice, ki je v vojni postala servis afekta in nasilja. Pojem ni enoumen. Zato ga dosledno dajemo v narekovaj. Navidezni cilj vojne je vzpostavitev reda in miru. To je absurdno. Kakšen naj bo red, ki dopušča tak nered, kot je vojna? Proti vojni govori zlasti prepričanje, da se je treba tudi v najtežavnejših okoliščinah držati zlasti tistih zapovedi, ki mi brezpogojno prepovedujejo zla dejanja in zahtevajo uresničevanje dobrega, četudi bi me to stalo življenje.⁵⁴ Brezpogojnost dobrega je edini kriterij dobroti dejanja.⁵⁵ Četudi bi bil svetovni red idealen in še tako zaželen, je treba absolutno izključiti možnost, da bi ga lahko uresničili z vojno. Tudi nered ali anarhija sama po sebi ne opraviči vojne. Nobe-nega recepta ni, kako med seboj spraviti red in sredstva za zagotavljanje reda. Zapovedi, ki brezpogojno zapovedujejo dobro in prepovedujejo zlo, so izraz razmerja med svobodo in resnico.

Pogoj za razumevanje pojma »pravična vojna« je priznanje, ki ga je izrekel apostol Pavel v pismu Rimljanom: »Ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim (...) Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem« (Rim 7, 16.19). Iz tega ne sledi samo to, da je treba dobro hoteti, ampak da je problem zla v tem, da ga človek na neki način hoče. Priznanje svoje zapletenosti v zlo pomeni tudi spoznanje, da zlo dejanje, ki ga je kdo storil, ni bila edina možnost. Janez Pavel II. poudarja: »Izpolnjevanje Božje postave more v določenih položajih biti težko, zelo težko; nikoli pa ni nemogoče.«⁵⁶ Apostol Pavel priznava, da je zlo izbira, ki človeku jemlje najdragocenejše. Potemtakem je vsako reševanje položaja z vojno protislovno.

V *Katekizmu Katoliške Cerkve* je bistvo pravične vojne izraženo v sledečem: »Cerkve in človeški razum razglašata, da ostane med oboroženimi spopadi trajno veljavna pravna postava. 'Nikakor ni s tem, da je vojna na nesrečo izbruhnila, nasprotujočim si strankam že s tem samim dovoljeno vse'.«⁵⁷ Stališče Cerkve do vojne je pozorno zlasti na dogodke tik pred vojno: na razglasitev izrednega stanja in na domnevno pravico, da oblast spremeni pravila igre. To je bistvo krivičnosti vojne, čeprav je za trenutno oblast hkrati edino opravičilo »pravičnosti« njenih namenov.

⁵³ Janez Pavel II., apostolsko pismo *Terzo millennio adveniente* (1994), 29 sl.

⁵⁴ VS 91. Ta trditev je rdeča nit celotne okrožnice. Nravno dejanje je namreč samo dejanje človeka. Če ne upoštevam bistvenega elementa nravnega dejanja, se pravi tega, da človek s svojim ravnanjem spoznava samega sebe, potem ostane človek brez lastne obrambe pred nenravnostjo. 52. člen okrožnice VS pravi: »Končno je vedno mogoče, da prisila ali druge okoliščine človeka ovirajo, ko gre za to, da bi dokončal dobra dejanja; nikoli pa ne more biti oviran, ko gre za to, da ne bi storil določenih dejanj, predvsem če je pripravljen rajši umreti kot delati hudo.«

⁵⁵ Prim. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, 85-97.

⁵⁶ VS 102.

⁵⁷ *Katekizem Katoliške Cerkve* (slovenski prevod: Ljubljana 1993) 2312 (tekst je iz GS 79).

To ne pomeni, da so sredstva za zagotavljanje ali ohranitev reda odveč. Sodobni človek se zaveda, da jih je preveč. Izumetničeno kulturno okolje je že samo po sebi nevarnost za mir. O sredstvih je končno lažje govoriti kot o kaotičnosti hotenj, ki dajejo vtis, kakor da je uresničitev brezpogojno dobrega nemogoča. Govoriti o sredstvih miru danes pomeni govoriti o prilagoditvi norm na stalno nevarnost vojne, ki da jo lahko povzročijo sredstva miru. Zaradi trajno prisotne nevarnosti vojne si praktično nihče ne postavlja vprašanj, kako nagovoriti nasprotnika in kako mu seči v roke. Ob tem zagovorniki »pravične vojne« trdijo, da v »šahovsko igro« nikoli nihče ne vstopa s starimi, to je nekoč veljavnimi pravili. Pravila v vojni so po definiciji vedno »stara« in neveljavna. Ni težko razumeti, zakaj se dvigajo glasovi proti nauku Cerkve ravno na področju, kjer ta zagovarja univerzalnost in nespremenljivost nekaterih нравnih norm.⁵⁸ Za moderne vojne velja še bolj, da so brez pravil in izraz usodne zamenjave sredstev in ciljev. To ni samo problem dejanskih vojn, ampak morda še bolj prodiranja duha vojne v družbo, kjer človek zavrača odgovornost za drugega in je ni več sposoben povezati z dostojanstvom svoje lastne osebe (prim. 1 Mz 4, 9).⁵⁹

Pojem »pravične vojne« je sporen na celi črti. Protislovno je, da so s tem pojmom vojne skozi stoletja opravičevali tudi kristjani. Zadostoval je pridevnik »pravičen«. Protisloven ni samo zato, ker je atomska vojna postavila pod vprašaj samo opredelitev vojne, ampak tudi zato, ker neokrnjeni nauk Cerkve ni mogel do besede celo v sami Cerkvi. Nauk o »pravični vojni« je na zadnjem koncilu terminološko ostal nespremenjen. V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu so škofje svoje stališče utemeljili takole: »...vojna še ni odstranjena iz človeškega območja. Dokler pa bo obstajala vojna nevarnost, dokler ne bomo imeli pristojne mednarodne oblasti, ki bi ji bile na voljo primerne sile, vse dotlej vladam, ki so izčrpale sleherno možnost miroljubnih pogajanj, ne bo mogoče odreči zakonite pravice, da se branijo. Državniki in vsem, ki nosijo del odgovornosti za državo, pripada torej dolžnost, da bedijo nad varnostjo narodov, ki so jim zaupani; tem tako resnim zadevam naj se posvečajo z vso resnobo. Vendar pa zastavljanje (uporaba, »res militares gerere«) vojaških sredstev v pravično obrambo narodov nima nič opraviti s hotenjem, da bi si podjarmili tuja ljudstva. Kakor vojaška moč sama nikoli ne stori, da bi bila njena uporaba v poljubne vojaške ali politične namene zakonita, prav tako nikakor ni s tem, da je vojna na nesrečo izbruhnila, nasprotujočim si strankam že s tem samim dovoljeno vse.«⁶⁰ René Coste je ta tekst pospremil s sledečim komentarjem: »Tukaj bi lahko ugovarjali in rekli, da se na eni strani govori o humanizaciji sovržnih dejanj (ius in bello), da pa se na drugi strani niti ne poskuša odgovoriti, ali je mogoče zagovarjati kopičenje orožja za masovno uničevanje (ius ad bellum). Ugovor je upravičen in potemtakem drži, da koncilski tekst tukaj ni logičen.«⁶¹ Komentar je razumljiv v določenem času in z vidika skromnega navdušenja nekaterih koncilskih očetov nad dialogom s svetom. Namesto tega se je v pripravljanih besedilih na koncil skrival plaz energičnih obsodb zmot modernega časa po vzoru Syllabusa (Pij IX.). Na koncilu je prevladala smer, ki je v prvotnem nauku Cerkve videla ne samo živo konciliarno sporočilo, am-

⁵⁸ Prim. VS 51.59.

⁵⁹ Prim. 19.20.

⁶⁰ GS 79.

⁶¹ R. Coste, *Kommentar zum fünften Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, v: LThK XIV, 551.

pak tudi dolžnost Cerkve, da razjasni holokavst in svojo vpletenost v nasilje ter izrazi brezpogojno priznanje vsakemu, ki stopa po poti dialoga.

Težko je reči, kaj so v zvezi s pojmom »pravična vojna« od koncila pričakovali tisti, ki so hoteli potegniti jasno črto med dvema družbama in do svetne družbe postaviti zahteve, ki jih Cerkev ni mogla uresničiti. Pojem »pravične vojne« ima svojo aktualnost v tem, ko brezpogojno zahteva veljavnost osnovnih civilizacijskih norm v vseh okoliščinah, ne glede na to, da je ta zahteva v očeh sodobnega sveta nemogoča ali celo absurdna. Koncil je pokazal, da z naukom ne misli spreminjati sveta, zlasti ne preseči vedno na novo nastajajočih »svetih« povodov za vojne, ampak zavzeti stališče do vsega, kar vojne opravičuje ali vanje vodi.

Ko je krščanstvo v 4. stoletju stopilo v javnost, je pojem »pravične vojne« pomenil, da je za ohranitev miru treba uporabiti pravična sredstva. Cilj uporabe sredstev je bil ohraniti mir.⁶² Izraz je grški, natančneje Aristotelov,⁶³ in pomeni »etos« vojne. Izraz sam pomeni obstoj določenih pravil igre. V njegovem času pravičnost (v vojni) ni pomenila samo sodelovanje med helenističnimi državami v obrambi proti sovražniku, ampak tudi zavestno izogibanje sporom državic med seboj. Mestne državnice so, zavedajoč se pomembnosti polisa, zavestno hotele uveljaviti načelo solidarnosti. Kot je videti, »pravična vojna« sploh ni vojna, ampak etični osnutek bodoče vojaške zveze, do katere, kot vemo, ni prišlo. Te so sicer obstajale, toda niso bile načelne in do njih je prihajalo prepozno. Enak položaj opisujejo tudi preroki v Svetem pismu. Aristotel je v vojaškem paktu videl ne le rešitev za avtonomijo državic, ampak tudi priložnost za ohranitev in širitev helenizma, ki je po njegovem mnenju in tudi po mnenju drugih, npr. Platona, v odnosu do drugih kultur nesporno boljši, znotraj pa premalo trden, da bi o svoji superiornosti lahko sosednje narode tudi prepričal. Skrita želja močne Grčije je bila, da bi drugi narodi sprejeli helenizem. Rim je kasneje hotel na podoben način v panteonu pomiriti bogove tujcev, a jih je samo »discipliniral«. Narodi, ki so padli pod oblast Grkov ali Rimljanov, niso imeli druge možnosti kot sprejeti nadvlado ali se upreti. Nikoli niso bili deležni pravega helenizma ali »Pacis Romanae«. »Pravična vojna« tako pomeni tudi gluhost Grkov (Rimljanov) za drugo stran. Cicero je teorijo o »pravični vojni« dopolnil z realnostjo imperialne politike. Po njegovem mnenju je vojna lahko pravična samo tedaj, če je njen cilj mir. Razumljivo, da »Pax Romana«, mir znotraj imperija. Status mejnih provinc je bil vedno nejasen in vedno prepuščen nasilju. Cicero sicer zagovarja najboljše elemente rimske politike, kot so: miroljubno obravnavanje premaganih narodov, dobro povezanost imperija, infrastrukturo, blagostanje itn. Nikoli pa ne postavlja pod vprašaj značilne imperialne apologije »Pacis Romanae«: izven imperija ali proti imperiju zanj nobena vojna ne more biti »pravična«.⁶⁴

Kot rečeno, se pojem vojne v krščanstvu pojavi šele v 4. stoletju. Do tedaj krščanstvo skoraj ne odgovarja na izzivanja in zlorabe politične moči. Prvi normativni elementi pojmovanja vojne so iz 4. stoletja. Ambrož pravi, da je vsaka vojna zlo, zato se je mora kristjan izogibati, kot se le more. »Ne ptice roparice, ampak ptice pevke bi morale voditi vojske v imenu religij.«⁶⁵ Na Vzhodu se je silno razmahnilo meništvo, ki ni bilo kritika obstoječe realne politike, ampak

⁶² Prim. B. Häring, *Frei in Christus* III, 439.

⁶³ Aristoteles, *Politika* I, 1256.

⁶⁴ Prim. Cicero, *De re publica* III, 35.

⁶⁵ Ambrož, *De fide christiana* 2, 16: PL 16, 587-590.

popoln umik iz nje. To je radikalen odgovor na to, kako naj se do vojne obnašajo duhovniki in menihi. Močno prisotno je mnenje, da se je treba vojne absolutno izogibati. Meništvo je nedvomno najbolj izvirno znamenje odnosa Cerkve do imperialne politike, ki se je hotela polastiti moralne moči krščanstva in vladati naprej. Ambrož trdi, da ta cilj, namreč urejenost imperija, ne opravičuje nobene vojne. Problem niso cilji, ampak potek vojne.

Avguštinovo delo *De civitate Dei* spada med apologetična dela; ne nazadnje zaradi tega, ker se v načrtovanju tega dela zgleduje po urejenosti rimskega imperija. Delo je nastajalo skoraj 15 let. Razlog je agonija imperija v času hunskega obleganja Rima, ki ga je čutili tudi v Kartagini. Avguštin je postavil pet kriterijev »pravične vojne«: 1) cilj vojne mora biti obnovitev miru; 2) v vojni mora iti za utrditev pravičnosti in zmernosti; 3) vojna ne more biti pravična, če se ne pusti voditi kriterijem, utemeljenim na krščanski ljubezni; ker ljubezen ne izključuje »pravične vojne«, vojna ne sme izključevati usmiljenja; 4) vojna je lahko pravična samo takrat, če se je zanjo odločila pristojna oblast, če je ta oblast izdala povelje in če jo ta oblast tudi vodi; 5) tudi potek vojne (poveljevanje) mora biti pravično; tudi sovražniku je treba biti zvest in mu omogočiti zvestobo; maščevanje, represalije in zločini morajo biti absolutno izključeni. »Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas.«⁶⁶ Ta pravila sprejme in potrdi tudi sv. Tomaž.⁶⁷

Arhitekti »pravične vojne« v 15. in 16. stoletju, Fr. de Vitoria, F. Suarez, R. Bellarmin, L. Molina in drugi nastopajo v času, ko po Ameriki pustošijo genocidne vojne. Francisco de Vitoria je o »pravični vojni« napisal dve deli: *De indiis* in *De iure belli*. Z njima je močno vplival na razvoj teorije o vojni kot tudi na praktične posledice (osvajalskih) vojn.⁶⁸ Njegovo mnenje je: Vsaka vojna, ki bi škodila krščanskim narodom (Špancev), je krivična. De Vitoria sicer odklanja religiozne motive za vojno, ne odklanja pa vojaške »obrambe« misijonarjev pri njihovem delu. Na osnovi njegove teorije je mogoče trditi, da tudi v najbolj brutalnih letih plenitve Amerike krščanstvo ni zagovarjalo uničevalne in genocidne vojne, etničnega čiščenja in podobnega, kar se je dogajalo, toda v obdobju osvajalnih vojn je bilo stališče Cerkve do nasilja preveč megleno, da bi lahko opravičili zmernost De Vitorijeve teorije v poznejšem času, ko se je začela misijonska dejavnost.

Luter in Calvin sta bila podobnega mnenja kot imenovani španski teologi. Dialektika, burni časi in civilno okolje je protestantom dovoljevalo še več drugih rešitev. Danes se tega nihče več ne spominja. Nekatero protestantske sekte naredijo popoln obrat in izberejo pacifizem.

Pojem »pravična vojna« tudi tedaj pomeni, da ne gre za teorijo ali za vojaško omejevanje izbruhov nasilja v konfliktu. Gre za praktično vprašanje, to je za

⁶⁶ Avrelij Avguštin, *Epistula* 189, 6: PL 33, 856; *Contra Faustum* 22, 74: PL 42, 447; prim. *Epistula* 138, 13: PL 33, 531; prim. R. Bainton, n.d., 95 sl.; L. Walter, *Historical Applications of the Just War Theory*, v: J. T. Johnson (ed.), *Love and Society*, Missoula 1976, 115-138; R. Hauser, *Krieg*, v: *LThK* VI, 640.

⁶⁷ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae* II II q 40. On je pravično vojno obravnaval v sklopu traktata o ljubezni in zahteval pravno avtoriteto, pravičen razlog in spoštljiv odnos do nasprotnika.

⁶⁸ Prim. J. F. Childress, *Just War Theories: The Basis, Interrelations, Priorities and Foundations of their Criteria*, v: *Theological Studies* 39 (1978), 427-445.

ugotovitev zakonite oblasti, za pravičnost kljub spopadom in za delo za mir. Kdor se ne bi uprl nasilju (obramba), bi bil kriv za nasilje.

Tedaj še niso poznali načela izrednih razmer, ki ga izkoristijo šele totalitarizmi v našem stoletju. Poleg tega je bila konec 19. stoletja uvedena splošna vojaška obveznost. Krščansko razumevanje služenja vojske se do tedaj ni spreminjalo: služenje vojske se pod določenimi pogoji tolerira. S splošno vojaško obveznostjo (Prusija 1880) in z upoštevanjem načela izrednih razmer pa se pojmovanje služenja vojske bistveno spremeni. Ne glede na to, da je že Erazem Rotterdamski⁶⁹ prišel do zaključka, da se pravila »pravične vojne« niso potrdila niti v eni sami vojni, se je verjetnost krivičnosti vojne z uvedbo splošne vojaške obveznosti nedoumljivo povečala. Erazmov humanizem je v bistvu samo potrdil, da se z renesanso v bistvu vrača tudi tisti tip humanizma, ki ga na zunaj označuje odpor do srednjega veka, ki na drugi strani vsaj teoretično ne zagovarja nobenega političnega sistema in zato načelno tudi ne nobene realne politike. Pri prijatelju Tomažu Moru je poleg tega opazoval bohotenje sekularne politične dialektike: odpor do krščanskega logosa in etosa in zavračanje najboljših elementov izročila. Tako je Erazem dejansko nakazal, da je teološko gledanje na vojno, se pravi gledanje na vojno z vidika Logosa zgodovine, pravzaprav iskanje poti do nadzgodovinskih, antropoloških in teoloških razlogov za izstop iz spirale nasilja, saj zgodovina sama na sebi nima nobenega mehanizma, s katerim bi se zavarovala pred nevarnostjo izbruha nasilja in vojne. Človek je lahko varen kot človek samo v okviru zgodovine odrešenja.

Erazem Rotterdamski zgovorno oživlja patristično bogoslovje, ki spominja na dejstvo, da je spoznanje o Bogu dar, ki ga človek sprejme, ne pa nekaj, kar bi si lahko prilastil ali enostavno pridobil. Njegov način razprave je ironija. Kljub spolkosti tal ironije je Erazem s svojim stališčem do spoznanja resnice pokazal, v kakšnem nesorazmerju sta si spoznanje in nasilje. Nasilen človek znanja ne sprejema več kot oseba. Za to, kar ve, ni nikomur hvaležen. Njegovo znanje je s tem postalo nevarno.⁷⁰ Erazem je zato kot kristjan nezaupljiv do pacifističnih rešitev in ironičen do utopičnih zahtev nekakšne razumnosti, s katero bi bilo mogoče nasilje z eno samo potezo spremeniti v mir, nakopičeno sovraštvo pa uporabiti kot vodo za jezom za ustvarjalnost.⁷¹

Raziskovalci zgodovine »pravične vojne« danes pravijo, da je ta izraz zgodovina neuresničene zgodovine ali nezagodovina. Pojem »pravična vojna« ni vplival na stališče do spremenjenega položaja, v katerega je stopila evropska zgodovina po francoski revoluciji, ampak je postal krinka za »sveto vojno«, katere povod je religija brez ljubezni, religija strahu, discipline in pozabljanja.⁷² Celó tako nesporen moralist, kot je bil J. Mausbach,⁷³ je zagovarjal teorijo take »pravične vojne« in celo netil rasizem. Rasizem je namreč skrajna oblika dozdevne religije, to je religije brez ljubezni, religije časti in strahu.⁷⁴ Ta je začela postopno prevzemati mesto izginjajočega krščanstva. Toda to je samo znak za še

⁶⁹ Erasmus Desiderius, *Enchiridion militis Christiani* (1503); *Institutio principis christiani* (1516); *Querela pacis* (1517).

⁷⁰ C. F. von Weizsäcker, *Der Mensch in seiner Geschichte*, München 1993, 110-175.

⁷¹ Prim. Erasmus Desiderius, *Encomium moriae* (1511). Avtor jo je pisal na domu Tomaža Mora, v hiši, »v kateri je bil doma dialog«. Prim. *Leto svetnikov II.*, Ljubljana 1970, 636 ss.

⁷² R. Bainton, n. d., 207 ss.

⁷³ J. Mausbach, *Vom gerechten Krieg*, Münster 1914.

⁷⁴ Prim. V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1951, 35 ss.

bolj skrajne primere. Macchiavellijev historicizem je vojno obravnaval kot krepost. Biologistični evolucionizem ima vojno za nujno obliko borbe za preživetje itn. Ni bilo malo tistih, ki so na vojno gledali z vidika tehničnega napredka, ki bi ga morebitna vojna spet spodbudila. Teologija se je na to komaj odzivala.

Preskočili smo križarske vojne, deloma zaradi bližine »križarskih vojn« v 20. stoletju, deloma zaradi nepojasnjene sovraštva do Judov v 11. stoletju, ki je tedaj malodane sprožilo holokavst.⁷⁵ Povodi za križarske vojne so predvsem neraziskani. Naš čas gleda nanje kot na pošastne prikazni in dobrodošel izgovor. Ameriška javnost v zadnjih desetletjih ni nikoli dosegla tako visokega odstotka soglasja, kot v primeru zalivske vojne. Atomske bombe na Hirošimo je odobrvala velika večina Američanov. Razlogi za moderne kolonialne vojne nihajo med »pravičnostjo« in »svetostjo« razlogov za spopade. In še bi lahko naštevali.

Koncil pravi, da je »pravična vojna« lahko samo samoobramba proti veliki krivici in zaradi življenjsko pomembnih dobrin. R. Coste je v tem videl nedokončan tekst. Ker govori samo o samoobrambi, se zdi, da je vsaka protiofenziva izključena. Težava je tudi v tem, ker je tudi pri obrambi govor o vojaških sredstvih, ki že po definiciji niso obrambna, ampak napadalna. Vsaka »digitalna« vojna danes praktično onemogoča diskusijo o obrambnih sredstvih. Zato nekateri menijo, da bi bilo treba nujno radikalno omejiti sredstva v smislu t.i. »defenzivne spremembe oborožitve« (defensive Umrüstung), kakor pravita npr. H. Afheldt in C. F. v. Weizsäcker.⁷⁶ Ni dovolj zmanjšati oborožitve. Nujno potrebno je ponovno definirati vsak kos orožja posebej in se ne slepiti s tem, da je orožje obrambno, če ga lahko v nekem smislu uporabimo tudi za napad. Opravičevanje obrambnega značaja orožja in oborožitve je samo en primer, kako je človekovo spoznanje ranljivo, če ni brezpogojno odprto za resnico in če ga vodijo interesi in čustva. Redefinicija orožja je potrebna tudi zato, ker orožje, s katerim hočemo ohraniti, varovati ali ponovno pridobiti mir, ne sme biti ofenzivno. Če je orožje ofenzivno, je ni varovalke, ki bi samodejno preprečila uporabo tega orožja na krivičen način. Zatem vojna ne sme biti nikoli maščevalna, kaznovalna ali uničevalna. Tudi agresorja ni dovoljeno uničiti. Dovoljeno je onespособiti (uničiti) njegovo orožje.

Omenjeni predlogi Max Planckovega inštituta za raziskavo o miru (Max Planck Institut für Friedensforschung, Starnberg) in Mednarodnega inštituta za raziskavo o miru v Oslu (International Peace Research Institute Oslo) niso brez temeljev, čeprav je nekatere njihove pobude nemogoče uveljaviti v realnem okolju. Poleg tega se zdi, da so te pobude preveč akademske in da ne upoštevajo grozodejstev modernih vojn: ubijanje civilnih oseb, bombardiranje naseljenih področij, ujetništvo delavcev zaradi vojaških interesov, jemanje talcev, pobijanje ranjencev, teror nad ujetniki, posiljevanje in etnično čiščenje, zlaganost in skrajna zloraba resnice, skrajna zloraba talcev in totalna vojna. Okrožnica *Sijaj resnice* je v tem pogledu nedvoumna: ne gre samo za to, da ni dovoljeno izbrati slabega, da bi prišlo dobro, ampak da potem, ko smo »spoznali« nravno vrsto dejanja, katerega neko vsesplošno pravilo prepoveduje, ob-

⁷⁵ Problem sem deloma nakazal zgoraj pri obravnavanju Bernardovih govorov na témo Visoke pesmi.

⁷⁶ H. Afheldt, *Defensive Verteidigung*, Reinbek 1984; C. F. v. Weizsäcker, *Bedingungen des Friedens in Europa*, v: Isti (ed.), *Zukunft des Friedens in Europa*, München 1990, 22.

staja npravno dobra edinole dejavnost v tem, da se pokoravamo npravni postavi in se vzdržimo dejanja, ki ga npravna postava prepoveduje.⁷⁷

M. Rhonheimer⁷⁸ ob koncu svoje obširne študije o naravnem zakonu meni, da naravni zakon ne služi samo utemeljevanju brezpogojne npravnosti, ampak tudi opravičevanju »pravične vojne«. Tudi ko nekdo obravnava vojno kot zlo samo v sebi (intrinsece malum) in kot protinaravno, se ugovor proti vojni razblini, ko pride drugi in pravi, da je naravni zakon sam relativen in podrejen evoluciji. Subjektivistično okolje, v katerem je vrednost narave odvisna samo od namena uporabnika oziroma od njene uporabnosti in sama na sebi nima nobene posebne vrednosti, je z vidika okrožnice *Sijaj resnice* problem t.i. »virov npravnosti«⁷⁹ to je dejstva, da človek sam noče biti ta »vir« npravnosti in odgovoren za vsa svoja dejanja.

Različne etične teorije, ki se ob vprašanju »pravične vojne« zdrznejo šele ob dejstvu atomskega, biološkega in kemičnega (ABC) orožja, se nagibajo k temu, naj bi se izrazu »pravična vojna« odpovedali, ker da je postal nesmiseln. Na neki način dokazujejo, da jih krivica vojn ne zanima več, čeprav priznavajo razumnost vrednot, in da o dobroti dejanj končno odloča namen, ki ga je nekdo imel s svojim dejanjem. »Pravična vojna« je na širokem polju etičnih teorij danes morda res manj prisotna kot kritični pojem, dejansko pa je posrkala vase tudi tako imenovani naravni zakon: v območju militarizma gospodari utilitarizem: zanj je narava brez kakšne posebne vrednosti.

Afheldt⁸⁰ si z vizijo razvoja mirovništva ni delal utvar. On je vedel, da je diskusija okrog »pravične vojne« edina samo v tem, da je treba preprečiti spiralo nesmiselnega zastraševanja. Absurdno je, da je rezultat te diskusije vplival na ponovno odkritje »vrednosti« klasičnega orožja, kakor tudi to, da ABC orožje še vedno ostaja sredstvo zastraševanja, medtem ko je diskusija o njem zašla v slepo ulico. Po prvi streznitvi o katastrofalnih posledicah morebitne atomske vojne je konvencionalno orožje oziroma diskusija o njem naletela na razumevaljoče stališče v nauku Cerkve, ko gre za njegovo uporabo v obrambne namene. Papež Pij XII. je leta 1954 zelo natančno interpretiral pojem skrajne nevarnosti: »Ko so orožje in njegove posledice postale neobvladljive, je uporaba nasilja nedovoljena. Ni več govora o obrambi proti krivici in ohranitvi osnovnega imetja, marveč o uničevanju vsega človeškega...«⁸¹ Ali je dovoljeno uporabiti orožje v primeru, ko je uporaba orožja pripeljala v slepo ulico?

Absurdno bi bilo misliti, da je človeška narava (etos) in naravni zakon podvržen nekakšni evolutivnosti in bi ta dopuščala uničenje narave. Sam naravni zakon je tisti razvoj. Nič ne pomaga, če pomen obrnemo in rečemo, da je naravni zakon postal involutiven in da svet nezadržno propada. Naravni zakon je odsev absolutne brezpogojnosti stvarjenjskega (odrešenjskega) reda. Zato je nemogoče razumno trditi in reči, da je sam v sebi indiferenten in da je njegovo dobrot mogoče zaznati šele z vidika učinkov. »Pravična vojna« se izkaže kot problem iskanja »sivih con«, neopredeljenosti narave in njene uporabe v kate-

⁷⁷ VS 68.

⁷⁸ M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987, zlasti 367 ss.

⁷⁹ Prim. VS 74-83.

⁸⁰ H. Afheldt, *Durch Kriegsverhütung zum Krieg?* München 1972; Isti, *Verteidigung und Frieden. Politik mit militärischen Mitteln*, München 1976; Isti, *Pour une défense non suicidaire en Europe*, Paris 1985.

⁸¹ Pij XII., Nagovor 30. 9. 1954: AAS 46 (1954) 589.

rikoli namen. Na osnovi »sivih con« nekateri iščejo izjeme, ki bi morda veljale za 5. Božjo zapoved: Ali je uboj v »pravični vojni« dovoljen? Kaj je pravzaprav »pravična vojna«, če teče beseda o ubijanju? Individualno jedro zapovedi je nesporno: vojna je vedno nasilen obračun in ne more biti pravična. Uboja ni mogoče po nobeni kazuistiki prišteti med indiferentna dejanja. V nobeni uporabi nasilja se človek ne more sklicevati na Boga (prim. Rim 13, 1 ss), saj miru ni dal na razpolago vseh svojih sposobnosti. »Pravična vojna« je krinka »svete vojne« oziroma tako imenovanemu moralnemu suspenzu morale.⁸²

Ker je ubijanje v vojni neizogibno zlo, zagovorniki »pravične vojne« trdijo, da nedolžnega ni dovoljeno nikoli ubiti, da pa je uboj v samoobrambi dovoljen. Ob upoštevanju sodobnih vojaških sredstev in dejanskega položaja je to ironija brez primere, saj je med žrtvami daleč največ civilistov. V vojni je nedolžen vsak človek, ki je obravnavan kot objekt. Dejstvo je, da so v vojni vsi ljudje samo objekti. Pregovor pravi: Vojna se je začela, ko ubiti postanejo številke. Sklicevanje na naravno pravo, ki ponuja izhod v sili, je sprenevedanje o naravi sami, zlasti o človeški naravi.

H. Afheldt se je oziral k izraelskemu pojmu »eksodusa« in skoval pojem »prehoda«. Absurdne diskusije o dovoljenosti »pravične vojne«, ki med drugim trdijo, da tudi krščanstvo v vseh skoraj dvajsetih stoletjih ni uspelo uveljaviti svojih vrednot na širšem socialnem področju, nemalokrat opravičujejo donosno oboroževanje. Ko pa hoče pokazati na nesmiselno alternativo vojne, se približajo izvirnemu pomenu »pravične vojne«, to je pravičnosti v vojni.

d. Pravičnost v vojni (ius in bello)

Drugi vatikanski koncil je ponovil tradicionalni nauk o »pravični vojni« in poudaril, da gre za »ius in bello«.⁸³ Predmet pravičnosti ne more biti odločitev za vojno ali »ius ad bellum«. Odločitev za vojno je drugo vprašanje; nanj smo pokazali zgoraj (Avguštin, Tomaž). Odločitev za vojno ni odločitev za napad, ampak za obrambo. Ta je dovoljena, če je njen cilj čimprejšnja vzpostavitev miru. Ni govora o »ius ad bellum«. »Ius in bello« absolutno odklanja totalno vojno ter divjanje sovraštva in krivic v vojni. Zapoved »Ne ubijaj!« zahteva mir v srcu. Katekizem je razločen: »Cerkev in človeški razum pravita, da moralni zakon v vojni ne preneha veljati.«⁸⁴ Katekizem citira koncilsko besedilo: »Kakor vojaška moč nikoli ne stori, da bi bila njena uporaba v poljubne vojaške ali politične namene zakonita, prav tako nikakor ni s tem, da je vojna na nesrečo izbruhnila, nasprotujočim si strankam že s tem samim dovoljeno vse.«⁸⁵ Naloga oblasti je poskrbeti, da v vojni ne nehajo veljati temeljna načela pravnega reda. Bistvo in temeljni pogoj »pravične vojne« je omogočanje pravičnosti v vojni.

»Ius in bello« ali pravičnost v vojni ne pomeni samo čim manjše uporabe nasilja v obrambi domovine in čim manj žrtev, ampak pomeni delo za mir sredi vojne, predhodno obžalovanje zaradi začetka vojne, preprečitev izbruha sovraštva in nesmiselne škode, preprečevanje neposrednega soočanja z agresorjem preko puškinih cevi in posebej zavarovanje civilnega prebivalstva. *Katekizem*

⁸² Prim. M. Buber, *Gottesfinsternis*, v: *Werke* I, München 1962, 589-593.

⁸³ *GS* 80.

⁸⁴ *KKC* 2312.

⁸⁵ *GS* 79.

pravi: »Dejanja, ki očitno nasprotujejo mednarodnemu pravu in njegovim univerzalnim načelom, kakor tudi povodi zanje, so zločini. Ni dovolj slepa pokorščina, da bi se lahko opravičili tisti, ki se ji podreajo. Tako je treba uničenje ljudstva, nekega naroda, etnične manjšine obsoditi kot smrtni greh. Moralna dolžnost je upreti se ukazom, ki zapovedujejo genocid.«⁸⁶ Tisti, ki je začel vojno, odgovarja za sovraštvo, ki ga je sprožila vojna. Pravičnost v vojni zahteva, da ne nasedem sovraštvu. Ker je prva žrtev vojne resnica, se pojem »pravične vojne« nanaša tudi na dobro informacijo. Namerno zavajanje, katerega cilj je večanje sovraštva in nasilja, je pogost vzrok, da se v začetku obrambna vojna spremeni v kruto nasilje državljanske vojne. Velike vojne se začno mnogo prej, kot izbruhne dejanski spopad. Zato je nemogoče, da bi teorija ali tradicijski nauk o »pravični vojni« lahko govorila o začetku spopada, saj ne gre za »ius ad bellum«, ampak za to, da do njega ne bi prišlo. Velike vojne se začnejo z informacijsko blokado. Tudi koncilski tekst ugotavlja: »Razen tega omogoča zamotanost današnjih razmer in zapletenost mednarodnih odnosov, da se na nove, zahrbtne in prevratniške načine podžigajo in prikrivajo brezkončne prikrite vojne. Marsikje velja metoda nasilja in vojskovanja za novo zvrst vojskovanja.«⁸⁷

Ob upoštevanju teh kriterijev je bila druga svetovna vojna pretežno del svojega časa državljanska in totalna vojna, to je popolna zloraba moralnih norm pred vojno in v vojni. Ta vojna je sprožila neverjetno silo sovraštva, tako da se vojna z vidika »iuris in bello« ni končala še dolga leta po vojni.⁸⁸ R. Bainton ugotavlja, da sta stopnjevanje sovraštva in načrtno uničevanje civilnega prebivalstva in civilnih ciljev premosorazmerna.⁸⁹ Ni malo takih, ki trdijo, da neposredna udeležba v vojni zmanjša afektivni naboj sovraštva, ki dela za vojno v miru. To je utvara. Dejansko upade raven moralne občutljivosti. To se je dogajalo v »zalivski vojni«, v kateri je bilo ubitih veliko civilistov in je povzročila velikansko materialno in moralno škodo. Ta vojna ni spremenila razmerja moči na tem delu sveta. Svet je v njej opazoval predvsem blokado informacije. V vrsti modernih vojn je bila to prva prava svetovna »križarska« vojna, s katero je soglašal skoraj cel svet, in prva, v kateri so avtorji z namerno selekcijo informacij preprečili, da bi resnica prišla na dan. Ni bil prizadet samo »ius in bello«, ampak tudi etika medijev in komunikacije; tudi na račun tistih, ki so kot vojaški poročevalci izgubili življenje.

Trumanov ukaz bombiranja Hirošime in Nagasakija je manj strašen kot dejstvo, da se je ves čas druge svetovne vojne stopnjevalo sovraštvo in preziranje moralnih načel in da je s predsednikovim ukazom soglašala velika večina Američanov, ki niso bili v vojni. Vsi voditelji držav, ki sicer niso začeli vojne ali vanjo niso bili vpleteni od začetka, so bili dolžni vsaj ne molčati o strašnem bombiranju mest in civilnega prebivalstva. Pokazalo pa se je, da so celo miroljubni ljudje izgubili glavo in komaj čakali, da se vojna začne. Med moralisti so bili zelo

⁸⁶ KKC 2313. Ta člen je eden redkih primerov, kjer tekst uporabi opredelitev »smrtni greh«. Glede na redkost uporabe tega pojma lahko domnevamo, kaj vidi Cerkev v tem skrajno stopnjevanem zločinu.

⁸⁷ GS 79.

⁸⁸ Po mnenju F. Bučarja se je pri nas druga svetovna vojna končala šele leta 1989 (*Usodne odločitve*, Ljubljana 1989). Nato se je poravnava raztegnila v sicer kratko vojno v Sloveniji l. 1991. Nekaj let po tem bi jo morali ponovno prestaviti in ugotoviti, da ta še traja.

⁸⁹ R. Bainton, n. d., 225.

redki, npr. J. Ford, ki so opozarjali na krivičnost bombardiranja in protestirali proti nasilju nad brezpravnim in popolnoma osiromašenim ljudstvom.⁹⁰ Zastrašujoč je podatek, o katerem govori Thomas Merton, da je več let potem, ko so Američani vrgli prvo atomsko bombo, veliko ljudi še vedno bilo mnenja, da bi na Japonsko morali vreči še več atomskih bomb.⁹¹ Dramatično pričevanje proti duhu vojne je Göttingška deklaracija skupine nemških atomskih fizikov.⁹² Danes se upravičeno čudimo, da srbska pravoslavna Cerkev nima poguma, da bi se distancirala od tragične logike vojne v Bosni. S svojim molkom sovraštvo celo spodbuja.

Vsaki morali zmanjka tal pod nogami takoj, ko nima več živega stika s svojim izvorom, ki je končno Jezus Kristus, Bog in človek. Vloga Cerkve v ponovnem preučevanju »pravične vojne« je zlasti v tem, da razodeva svoj odnos do Kristusa in je »Kristusovo telo« sredi sveta.⁹³ Svetovni mir ni zlata doba in ne čas brez konfliktov. Je namreč način, kako se s konflikti soočiti in z njimi živeti. B. Häring je pred leti zapisal, da bi temeljit pretres formule »ius in bello« pomenil preobrat za celotno diskusijo o vojni.⁹⁴

e. Zgrešen mesijanizem: »ius ad bellum« in »sveta vojna«⁹⁵

Preprost človek težko razume, kaj se skriva za opisi vojn v Svetem pismu, posebno za tistimi v četrti Mojzesovi knjigi (Numeri) in v Knjigi sodnikov. Uničevalne vojne ne gredo v sklad z odrešenjskim načrtom. Ali gre za istega Boga, ki ga razodene Jezus Kristus, ali za koga drugega? Razlagalci menijo, da so te vojne romantičen opis reformnega programa, ki pa se v resnici ni zgodil. M. Buber meni, da je Božje »avtorstvo« v vojnah eden od načinov preprečevanja maščevalnih vojn.⁹⁶ So pa še druge razlage. Verjetno hoče Sveto pismo opozoriti na to, kaj se lahko zgodi, če postane religija žarišče nasilja. Zgodovinska razlaga pravi, da se je ideja o enem Bogu uveljavljala le počasi in da se je še počasneje uveljavljalo spoznanje o nespravljalnosti med Božjo postavo in nasiljem. Toda slednje je na podlagi izkustva neprepričljivo, ker bi prečiščenje pravičnika v vojni zelo težko pripisali krutosti, ki vojno poganja. Vojne so vse bolj krute in v njih ni prostora za katarzo. V kritiki zgodovine z nadzgodovinskimi razlogi imajo Izraelci izredno prednost. Kljub dobrim namenom je po tolikih letih treba z obžalovanjem ugotoviti, da nobeden od križarskih pohodov ni bil potreben in ni prinesel nobene posebne koristi. Četrta križarska vojna (1204) je bila zločinska od začetka. Obžalovanja vredno je, da v Cerkvi ni prišlo do bolj natančne raziskave o osvajalnih vojnah v Ameriki in njeni vlogi v njih. Če bi Sveto pismo razlagali s Svetim pismom, to se pravi, če bi Staro zavezo v celoti in kot celoto brali v luči razodetja v Jezusu Kristusu, potem križarskih pohodov ne bi bilo. Do

⁹⁰ J. C. Ford, *The Morality of Obliteration Bombing*, v: *Theological Studies* (sept. 1944), 261-309.

⁹¹ T. Merton, *On Peace*, London 1976, 30 sl.

⁹² Prim. C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, München 1988, 384.

⁹³ Prim. GS 11-22, 40-45.

⁹⁴ B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, 120.

⁹⁵ Pojem »gihad akbar« v islamu pomeni uveljaviti v sebi božjo pravičnost (prim. Heb 4, 12), brez katere so vsi spopadi nečisti. Sveta vojna je takorekoč »meniško pravilo«, ki se je v islamu — razen v redkih izjemah — ni moglo nikoli razviti. Eden od muslimanskih samostanov je bil v bližini Mostarja in je bil v med prvimi tarčami vojne, ki sedaj divja v Bosni.

⁹⁶ M. Buber, *Moses*, 75 ss.

skrajnosti nesmiselne so moderne »križarske« vojne, ki jih vodijo bogati zaradi surovin in udobja. Razločne težnje velesil, da bi zaradi delitve dobrin lahko celo zaustavili zgodovino ali cel svet porinili v nedoumljivo bedo vojne, je sramotno znamenje, kako šibko je spoznanje o povezanosti vseh človeških usod.

Osvajalne vojne v Ameriki v 15. in 16. stoletju so bile »svete« zaradi razlogov za uničenje vsega, kar je bilo mogoče uničiti. Tridesetletna vojna v Nemčiji in drugi verski spopadi so bili »sveti«, a drugačni od osvajalnih vojn v Ameriki: imeli so mnogo elementov svete kakor klasične osvajalne vojne.⁹⁷ Mnoge vojne bi lahko imeli za »svete«, ker jim daje povod in jih žene duh vojne, to je demonizacija ali prekletstvo nasprotnika. To je religiozno dejanje oziroma najokrutnejša zloraba religioznega spoznanja, ki tako postane povod za uporabo nasilja. Zaradi zlorab spoznanja in zlasti zaradi skrajnega razvrednotenja človeka šteje mo med »svete vojne« zlasti vojne v našem stoletju, čeprav je demonizacija nasprotnika kot »(anti)religiozni etos« prisotna v vsaki vojni.

Koncil govori o moderni ideološki otrdelosti in med drugim pravi: »Ne dajmo se prevarati od praznih upov. Če ne bodo ponehala nasprotja in sovraštva, če ne bodo za prihodnost sklenjene zanesljive in častne pogodbe glede svetovnega miru, utegne človeštvo, ki mu že sedaj grozi velika nevarnost, kljub svoji občudovanja vredni znanosti doživeti usodno uro, ko ne bo uživalo drugega miru kot grozoten mir smrti.«⁹⁸ Po sesutju ideologij, ki so svoj pogled na svet utemeljevale s totalno vojno in demonizacijo nasprotnika, se danes pojavlja nova nevarnost, ki ima spriči razkranjanja religioznega gledanja na svet planetarne in hkrati kapilarne razsežnosti. »Pravična vojna« je zunaj nauka o neodložljivi pravičnosti med vojno samo krinka »svete« vojne, to je posvečevanje motivov za uporabo nasilja. To je vedno povezano z demonizacijo (za-kletvijo), »antireligijo«, »nadmestno« ali »navidezno« religijo ter protireligioznim početjem, s satanovim delovanjem: poniževanjem in razvrednotenjem človeškega v človeku, četudi gre za navadno ateistično ideologijo.⁹⁹

Značilno za naš čas in zlasti za naš prostor je, da odgovornost za vojno in vsa njena grozodejstva prelagamo na druge. Sam pojem »ius ad bellum« daje vtis, da je dovolj iskanje in najdenje vzrokov za tragedijo vojne v osebah Hitlerja, Stalina, Saddama. Včasih dobimo vtis, da je za začetek vojne kriva ideologija, odsotnost Boga, tehnika in tako naprej. Ti odgovori skrivajo znamenja globokega nerazumevanja smisla človekove rojenosti za ta svet in njegove odgovornosti. Ko je V. von Weizsäcker v eni od svojih knjig opisal svoj pogled na tragedijo vojne, na tako imenovani »vzrok« za to nesrečo ter na tiste, ki so iskali krivice v drugih in spregledali krivdo v sebi, je med drugim zapisal: »Ne upam si trditi, da niso na pravi poti. Do nečesa bom pa vedno skeptičen, namreč do tega, da bom s tem, ko bom našel krivca, tudi vedel, kako je treba bolezen ozdraviti in kako se je treba za krivdo tako uspešno pokoriti, da do tega ne bi več prišlo. Prav zaradi tega je vsak natančen načrt za ravnanje tako danes kot kadarkoli napačen. Omejil bi se samo na eno stvar in jo povezal z najdeno problematiko. Ta stvar je ta, da znanost religioznega človeka, ki se žrtvuje, nagradi z bla-

⁹⁷ Osnovni motiv švedskega vdora v Evropo je bila verjetno tako imenovana mala ledena doba, ki se je začela v 16. stol. in onemogočila življenje na evropskem severu. Gotovo pa je šlo tudi za domnevne »svete« motive, ki so čakali na ugodno priliko. Spopad je bil verski (in vojna »sveta«) tudi zato, ker je vera nastopila v vlogi državne ideologije.

⁹⁸ GS 82.

⁹⁹ Prim. V. von Weizsäcker, n. d., 130-142.

znostjo. V tej dilemi, ki se zdi, da je neresnična in blazna, postane negotovo ne samo to, kaj je znanost, ampak tudi to, kaj je religija... To je podobno, kot bolnik, ki sanja in si v sanjah pripoveduje pravljico. Zdravnik potem pravi, da pravljica govori resnico, medtem ko je bolnikovo zavestno stanje vrtoglavo... Nič drugega ne dela, kot mati, ki otrokom pripoveduje pravljico, da bi jih tako odvrnila od nevarnosti rastoče racionalnosti v njih. S tem jih obvaruje pred nevrozo. Ta pa je tista, ki so jo obtožili kot povod za zločin.¹⁰⁰ Bernard se v *Sermones super Cantica* vedno znova vrača k Vp 1, 6, to je k sebi in nujnosti osebnega spreobrnjenja. Zato je v njegovih govorih čutiti bolečino, da tisti ljudje, ki so bili preizkušani in so v preizkušnji padli, zagrešili zločin, ne izkusili odpuščanja, ampak samo pravno justifikacijo, poskusili krivdo zvaliti na druge in tako naprej, ali tisti ljudje, ki so bili nedolžne žrtve in so se nato v sebi zakrknili ter niso slišali kesanja in niso hoteli odpustiti, in zlasti Judje, ki molčijo o svojem edinstvenem izročilu o poklicanosti, da postanejo Božje ljudstvo, in tudi o svoji skrivnostni vpletenosti v konflikte, ne morejo ali nočejo povedati, kaj se je dogajalo z njimi kot ljudmi. Bernard opozarja na pogubno stališče tistih, ki hočejo biti samo žrtve, bolniki, neodgovorni, nedolžni. Vsaka prava religija se zanima izključno za položaj človeka v tem svetu. Zato je znamenje, na katerega spomni V. von Weizsäcker, da so moderne humanistične znanosti videle svojega nasprotnika v religiji oziroma v religioznem (nenasilnem) človeku, ki so ga imele v najboljšem primeru za blazneža ali za bolnika, znamenje človekove dramatične zapletenosti v greh in povezava med vsemi elementi »iuris ad bellum«.

Največji problem in dejanski povod za vojno je izginjajoča prava vera in nastopajoča dozdevna religija. Vsak bolj natančen pogled pove, da ne gre za vzroke za vojno, ampak za to, da teh vzrokov ni in da je namesto njih nastopila religija časti ali religija brez vere, upanja in ljubezni. Prisotnost te religije je, ne samo v dejanski vojni, nedvomno največja in najtežja ovira za sožitje med ljudmi. »Religijo časti« jo imenujemo zaradi Jezusovega svarila (prim. Mt 23, 1-36; Lk 20, 45-47; Mr 12, 38-40) in izkušnje prvih kristjanov s shodnico (judovstvom). To ne pomeni, da smo našli formulo za razkrinkavanje »svete vojne« in morebitne krivce zanjo, ampak da se je nujno potrebno soočiti zlasti s problemom hotene nevednosti, ki je krinka religije časti. Evangelist Marko poroča o ozdravljenju slepega, ki trpi tudi zaradi te slepote vere brez ljubezni: »Zaznavam ljudi, kakor da bi drevesa hodila okrog« (Mr 8, 24). Ta slepota je sad racionalizma, spoznanja brez ljubezni. Racionalizem se dela norca iz samega sebe, ko pravi, da je vera kot mati, ki pripoveduje pravljice, da bi otroka obvarovala pred znanjem, nasiljem in demonskim zanosom. »Ius ad bellum«, ki je sad radikalnega racionalizma in njegov pravi obraz, kaže tako na dve svoji značilnosti: prvič, kakšna je resnična ločitev med svobodo in spoznanjem v človeku, in drugič, kaj nastane iz religije, ki je nehala poslušati duhovno postavo svobode. Sovražstvo (zakletev) je utemeljeno na izvirnem grehu, to je naklepu o popolni prizadetosti narave (gnoza) in njenem zavrženju. »Sveta vojna« je ta »ius ad bellum«, ki ga tvega prvi človek, in je odgovor na vprašanje o obstoju zla in značaju njegovega delovanja po človeku.

Španski kanonist G. Sepulveda je zagovarjal mnenje, da je vojna proti primitivnim narodom dovoljena, če se upirajo, da bi bili sužnji, saj so sužnji po na-

¹⁰⁰ V. von Weizsäcker, n. d., 218.

ravi.¹⁰¹ Bartolomeo de las Casas (1474-1566) je dosegel, da je resnica o sramotni iztrebljevalni vojni v Ameriki, ki jo je Sepulveda zagovarjal, prišla v javnost.¹⁰² S tem se je teror začasno zmanjšal, ni pa prenehal. Utemeljevanje vojne z religioznim ali moralnim nazorom je vedno kvalificiran zločin. Zločinskost tega argumenta je v nespornem načrtovanju zla. Prav to se dogaja danes. A. Finkelkraut pravi: »Danes se ne sprašujemo več, kako je mogoče biti Peržan, vprašanje se glasi: kako je mogoče biti Hrvat? Pravi podnaslov posveta se je potemtakem glasil: Kako je mogoče biti Hrvat oziroma Slovenec.«¹⁰³ Nacionalne države in nadnacionalni sistemi še danes niso premagali predsodka o majhnosti narodov in o ne-narodih ter se rešili ideologije tako imenovanih »sivih con«. A. Finkelkraut pravi: »Vendar pa za narode srednje Evrope, ki niso nikoli poznali suverenosti, ki so bili v svoji želji po suverenosti vedno opeharjeni – in zlasti še za majhne južnoslovske narode, ki so se vsakič, ko se jim je zdelo, da je napočil čas njihove osamosvojitve, znašli pod novim jarmom (...) za te majhne narode je vstop v Evropo tudi vstop v suverenost, sočasen in mogoč šele tisti trenutek, ko si pridobijo suverenost, ko smejo igrati enakovredno vlogo na svetovnem prizorišču. (...) Če pa Evropa sama nase gleda kot na uniformen prostor, če se vzpostavlja v sovraštvu in zavračanju lastne mnogoternosti in nacionalne pluralnosti, se lahko upravičeno vprašamo, koliko evropskosti bo jutrišnja Evropa še prenesla. Bo od Evrope sploh še ostalo kaj drugega razen velikanskega gospodarskega podjetja...«¹⁰⁴

Evropa narodov¹⁰⁵ kliče k ponovnemu premisleku o reprezentančnosti izvolitve naroda (izvoljeno ljudstvo) in o njenih posledicah. Izrael je moral postati svoboden, da je lahko sklenil zavezo (Ex 19,1-20, 21).¹⁰⁶ Svobodni so postali za druge. Zaveza je bila znamenje, da jih ima Bog za sposobne, da sklenejo zavezo z drugimi (med seboj). Absurdno je, da je Evropa narodov, državotvornost narodov, na kateri je Evropa utemeljena, povod za prepričevanje drugih, da še niso »narod« ali da to morda ne bodo nikoli. To je zgrešen mesijanizem, ki ima svojo zgodovino in mnogo podob, ki ni samo zastupil celih obdobj v stari zavezi, ampak tudi cela obdobja v času Cerkve in v njenem poslanstvu, da ni živela zaveze in ni bila prinašalka miru. Mesijanizem, ki se hoče samo uveljaviti z vsi-

¹⁰¹ V tem je ključ za (ne)razumevanje izraelske babilonske sužnosti. Izraelci niso bili samo zasluženi, ampak so postali sužnji. V vsej tragičnosti dogodka je babilonska sužnost v resnici »izhod« (eksodus) iz stanja, v katerem so ljudje takorekoč postali sužnji po naravi, ker so nehali biti svobodni. Teološko interpretacijo najdemo v evangeliju: »Vsakdo, kdor greši, je suženj greha« (Jn 8, 34). To je obenem kritika strahot zaslužnjevanja, ki jo evangelist izrazi takole: »Če bi bili slepi, bi ne imeli greha. Ker pa pravite: 'Vidimo,' vaš greh ostane« (Jn 9, 41). Prim. D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, v: *Nova revija*, št. 149 (1994) 1-18; M. Buber, *Moses*, 115-119; 137-147, kar smo že omenjali. Buber je menil, da vprašanje interpretacije babilonske sužnosti ostaja ključno vprašanje ne le za razumevanje vloge in nesreč judovstva v zgodovini, ampak tudi za razumevanje celotne človeške zgodovine. S 16. stoletjem, če ne že z 11. stoletju in križarskimi pohodi oziroma s 4. stoletjem in prvimi manihejskimi mučenci, se je ponovilo nerešeno oziroma zanemarjeno vprašanje o človekovi transcendentni vrednosti. Moderna sekularna država si je ta konflikt »pridelala« takoj na začetku (francoska revolucija) in zlasti v tragediji druge svetovne vojne.

¹⁰² Bartolomeo de las Casas, *Brevissima Relación de la destrucción de las Indias* (1552). Prim. *LThK* 6, 802-803.

¹⁰³ *Evropa med Homerjem in Harlekinom*, pogovor z A. Finkelkrautom, v: *Nova revija*, št. 125 (1992) 965.

¹⁰⁴ *Evropa med Homerjem in Harlekinom*, v: *Nova revija* 125 (1992), 967, 969.

¹⁰⁵ Prim. F. Bučar, *Evropska unija in Slovenija*, v: *Nova revija* 155 (1995), 1-14.

¹⁰⁶ M. Buber, *Moses*, 140.

ljevanjem določenih resnic in se potrditi na družbeni ravni kot oblast, se bo nazadnje pokazal kot nerazumevanje človeka in družbe oziroma njenih temeljev. Mesijanizmi so se v zgodovini vedno začeli z moralizmi, se pravi z redukcijo religije in religiozne resnosti na določene čisto socialno-ekonomsko-politične interese (norme), ki so ukinjali človekovo transcendentalno vrednost. Tako se mesijanizem potrjuje kot puritanska ideja o izvolitvi (predestinaciji) in o drugorazrednosti drugih. Protestantski nauk trpi, ker se je zaradi »sola fide« odpovedal gledanju na vire nraavnosti z vidika celotnega človeka (osebe). Primer je zgovoren, ker je ustvarjalnost (produktivnost, ki jo ideja o predestinaciji zahteva) postala cokla za sožitje in mir med ljudmi. Konec koncev, od kod ideja o izvoljenosti Napoleona in Francozov, Hitlerja in Nemcev, Srbov, Rusov itn.? Od kod mesijanizem v marksizmu? Od kod obsedenost o izvolitvi? Pred sprevrženostjo ideje o izvoljenosti ni varen noben čas in noben narod. Kot nekoč v Izraelu gre danes za nastajanje socialnih in političnih elit, ki ne razumejo niti svojega dostojanstva niti svoje vloge v družbi. Ustvarjanje elit in kast se hrani z mitom vojne in nasilja.¹⁰⁷

Novi *Katekizem Katoliške Cerkve* poudarja stalni nauk Cerkve (in razuma), da moralna načela veljajo tudi v vojni. Toda v zgodovini ji je zelo škodil nauk o dveh ključih oziroma o dveh mečih. Zaradi mesijanizma je tudi Cerkev zgrabila histerija vojne. Med ostanke tega mesijanizma sodi nauk o dveh popolnih družbah. Nauk je na določeni ravni zelo nedolžen, ko trdi, da gre za vsa sredstva potrebna za uresničevanje svojega namena. Nedolžnost nauka se konča, ko je Cerkev začela misliti, da ima ta sredstva v posesti in s tem pozabila, da mora biti le luč narodov. Ne gre si zatiskati oči pred nalezljivostjo nasilja in zavajajočimi šok terapijami »high tech« vojaških spopadov. Cerkev se mora radikalno spreobrniti h Knezu miru, katerega temeljna drža je bilo nenasilje. Ne gre samo za izogibanje nasilju, ampak za aktivno nenasilje, za služenje resnici v ljubezni. Ljubezen ni samo upor proti zlu brez uporabe sile, ampak je tudi gledanje zla iz oči v oči, ne da bi nasedli njegovi logiki. Zato največ ljubezni potrebuje tisti, ki dela hudo. Ljubezen je edini dogodek zgodovine in edini verodostojni način spoznanja in razkrinkavanja mita vojne (prim. Jn 13, 34-35).

Sklep

Nenasilje je nekaj drugega, kot se ti zdi, začenja svojo knjigo G. Houver o apostolih nenasilja, zakoncih Jeanu in Hildegard Goss.¹⁰⁸ Gandhi se je tudi zavedal, da je ljubezen do resnice (satyagraha) neobhodna popotnica za vsakega, ki svojo svobodo uporablja tako, da omogoča svobodo drugih.¹⁰⁹ Jezus je vedel, kaj pomeni okupacija Palestine, toda omogočil je mnogo več kot osvoboditev domovine. Jezusova svoboda je živeta svoboda iz resnice. Nič nima skupnega z močjo, ki bi jo lahko kdo uprabil proti drugemu. Apostol Pavel piše Korinčanom: »Sklenil sem, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa

¹⁰⁷ Prim. C. Drevet, n. d., 72-78 (Izjava o nesodelovanju na procesu leta 1922 in Gandhijeva interpretacija). Glavna vsebinska poteza njegovega govora je bila: Zagotavljam vam (Angleži) in vse bom storil, da boste šli iz Indije kot prijatelji, ne kot sovražniki. Indija bo postala svobodna brez državljanske vojne, ki jo hočete zanetiti.

¹⁰⁸ G. Houver, *Jean e Hildegard Goss*, La nonviolenza è la vita, Assisi 1984.

¹⁰⁹ M. Buber, *Gandhi, Politik und wir*, 1093.

Kristusa, in sicer za križanega. K vam sem prišel slaboten, v strahu in v velikem trepetu. Nisem govoril in nisem oznanjal s prepričevalnimi besedami modrosti, temveč sta se izkazala Duh in moč, da vaša vera ne bi temeljila na človeški modrosti, ampak na Božji moči« (1 Kor 2, 2-5).

Teologija miru je »umetnost začetkov nenasilja«. Potrebna je, da dospem do Kristusa in da se nanj popolnoma zanesem. »Vse to, čemur mi rečemo nenasilje, ima en sam izvir: Ljubezen, ki je postala človek, Jezus Kristus. Evangelij je naše edino vodilo. Ne poznamo drugih.«¹¹⁰ Primeri preprostih začetkov, kot pravi apostol Pavel, so povezani s ponovnim odkritjem sveta, in vrednostjo sveta, da ga človek odkrije v ljubezni. Ne s političnimi sredstvi. O političnih sredstvih in politikah je M. Buber zapisal tole: »Govorijo o svetovanju in nimajo nasveta. Sprti so med seboj in vsak zase je sprt s seboj. Potrebovali bi jezik, v katerem bi se med seboj razumeli, toda razen tekočega političnega jezika, ki ga je mogoče uporabiti samo za deklaracije, ne poznajo nobenega drugega. Zaradi tako velike oblasti so nemočni in zaradi tako velike umetnosti so nesposobni, da bi storili to, kar je odločilno. Morda bodo tik pred katastrofo še imeli čas poslati svojo zadnjo grožnjo tistim na fronti. Ti pa, katerih jezik ustreza človekovi sposobnosti, da govori, se bodo morali tedaj med seboj povezati in poskušati končno dati Bogu, kar je Božjega, (...) in človeku, kar je človeškega, in človeka obvarovati pred tem, da ga ne ugonobi politično načelo.«¹¹¹

Teologija miru razkrinkava samozadostno, povprečno in plitvo religioznost.¹¹² Ko je Jezus očistil tempelj, je s svojim nasiljem drastično pokazal na usodno povezanost med plitvo religioznostjo in nasiljem. Zato teologija srečuje Kneza miru v vrtu Getsemani v njegovem intimnem pripravljanju svetišča za novi Jeruzalem. Med najintimnejše oblike srečanja z Knezom miru spada stik z njegovo samoto, v kateri ne trpi samo zaradi nasilja judovskih voditeljev, ampak morda še bolj zaradi nerazumevanja nenasilja ljubezni pri učencih. Jezusovo nenasilno uveljavljanje resnice govori, kdo je Kristus. C. Drevet priznava, da je ta vrstni red razpoznavno znamenje svetnika.¹¹³

Sklep je vedno tudi začetek. Mirovniška naloga evangelija nima pred očmi nekakšnih interesov krščanstva, ampak usodo Jezusovega življenja. Resnica je razumljiva samo v povezavi s svobodo in nima nobenih interesov. Kdor hoče biti njeno orodje, postane njen služabnik. Pri zadnji večerji Jezus začne učence imenovati prijatelje, ker jim je razodel vse, kar je slišal od svojega Očeta. Razodene se jim kot Knez miru in tak tudi umrje. Resnice ni mogoče kupiti in z resnico se ni mogoče odkupiti.

Gre za osvoboditev za resnico. Gotovo to pomeni tudi osvoboditev izpod jarma logike vojske. Že koncil govori o nekakšni mednarodni vojski.¹¹⁴ Modre čelade niso skupna, ampak sestavljena vojska. Skupna vojska sama po sebi tudi še ni garancija mednarodne varnosti. Cilj je popolno preseženje institucije vojske, ki brani »status quo« in verjetno pripravlja spopade svetovnih razsežnosti. Tretja svetovna vojna je verjetna. Nujno potrebno je preseči predsodek velesile. Velesila ima vedno problem, kako določiti svoj položaj v svetu. To na eni strani

¹¹⁰ G. Houver, n. d., 15.

¹¹¹ M. Buber, *Geltung und grenze des politischen Prinzips*, 1108.

¹¹² Prim. B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, 87.

¹¹³ C. Drevet, n. d., 12.

¹¹⁴ Prim. GS 82.

veliko stane,¹¹⁵ na drugi strani pa, kot pravi J. Galtung, velesila »ni sposobna razviti vizije umirjenega sveta, v katerem bi bila tudi sama samo država med državami«. ¹¹⁶ Teorija o vzajemnem zastraševanju (MAD) je vojno spravila na raven cirkuške igre. C. F. von Weizsäcker pravi, da je bila to zastarela teorija že ob nastanku.

Dejanski izid ponuja »ljubezen do sovražnika«. H. Afheldt ji je rad humorno rekel »spoved inteligence«. ¹¹⁷ Ne misli na ukinitvev institucije vojske, saj bi bilo to v sednjih okoliščinah nesmiselno. Gre za dajanje priložnosti »nasprotniku«, da spozna svoje šibke točke, da jih pokaže in da se mu ni treba bati, da jih bo nasprotnik izkoristil. Afheldtova teorija o »defenzivni spremembi oborožitve (mišljenja)«, s katero se je zavzemal za pojmovno natančnost in vrnitev dostojanstva človeški besedi, je s spekulativnega stališča alternativa, dejansko pa ni. Sam pravi, da je dolgoročno največja nevarnost vojske prav njena preciznost, ne v besedah.

Povzetek: Anton Mlinar, Teologija miru in pojem »pravične vojne«

Po mnenju mnogih moralistov je teologija miru vrh, najvažnejši del in epilog moralne teologije. Razlogov za to mnenje ne manjka. Iz naslova bo morda kdo sklepal, da je glavni razlog teologije miru dramatična zapletenost človeštva v nasilje in vojne. To nedvomno drži, vendar je to zapletenost mogoče videti šele potem, ko se človek prebudi kot človek in ugotovi, da ima vse, čemur rečemo nenasilje in mir, en sam vir: Ljubezen, ki je postala človek.

Osnovni razlog za teologijo miru je obljuba miru, ki jo živi Kristus, Knez miru, in se postopoma uresničuje pod varstvom Duha ljubezni. Mir je mnogo več kot odsotnost vojne, moralna ali pravna zahteva. Prerok pravi, da je »zapečateno pričevanje v srcih učencev« (prim. Iz 8, 16), da se morda ne izgubi v viharnih tolmačenjih »pravične vojne«.

Izraz »pravična vojna« je namreč sad teologije miru in pomeni popolno odklanjanje morebitnih razlogov za vojno, razkrinkavanje zla vojne in omogočanje nenasilja sredi nasilja. Vojaški spopad ne daje nikomur pravice, da bi poteptal osnovna humana načela. Mnogi pričevalci za mir po pravici trdijo, da je glavni cilj teologije miru »razsovrženje« ali odstranitev vseh povodov za strah in zlağanost, ki preprečujeta, da bi prišlo do osvoboditve z resnico.

¹¹⁵ C. F. von Weizsäcker je postavil trditev, da je vojna »najcenejši« način rešitve konflikta, ker vojska v času miru toliko stane, da po izbruhu vojne ne stane bistveno več; prim. *Die biologische Basis der religiösen Erfahrung*, 27.

¹¹⁶ J. Galtung, *Der Anfang der Friedensforschung*, v: C. F. von Weizsäcker (ed.), *Zukunft des Friedens in Europa*, 51.

¹¹⁷ Prim. U. P. Reich, *Die Kunst der Dialektik als Methode der Friedensforschung*, v: C. F. von Weizsäcker (ed.), *Die Zukunft des Friedens in Europa*, 107.

Summary: Anton Mlinar, Peace Theology and the Concept of »Just War«

According to the opinion of numerous moral theologians, peace theology represents the peak, most important part and epilogue of moral theology. The reasons for such opinion abound. One might conclude from the title that the main reason for peace theology is the dramatic entanglement of mankind in violence and wars. This is certainly true but this entanglement can only be seen when man awakens to his humanity and discovers that everything called non-violence and peace has only one source: Love incarnate.

The basic reason for peace theology is the promise of peace lived by Jesus Christ, the Prince of Peace, and gradually realized under the protection of the Spirit of Love. Peace is much more than absence of war, a moral or legal claim. The prophet says that it is a »sealed testimony in the disciples' hearts« (cf. Is 8.16) so that it might not get lost in the tempestous interpretation of »just war«.

Namely, the term »just war« is a result of peace theology and means a complete refusal of any possible reasons for war, an exposure of the evil of war and making possible non-violence in the middle of violence. A military conflict does not entitle anybody to trample on the basic principles of humanity. Many peace witnesses are right in saying that the main aim of peace theology is the elimination of hate i.e. the removal of all reasons for fear and hypocrisy preventing liberation by truth.

Drago Ocvirk

Vidiki poslanstva v džaganatu

Modernost je podobna džaganatu, »uhajajočemu stroju z veliko močjo, ki ga lahko kolektivno kot ljudje do neke mere usmerjamo, a hkrati tudi preti, da bo ušel našemu nadzoru in se lahko raztrešči. Tiste, ki se mu upirajo, džaganat zmelje; včasih se zdi, da je na zeleni poti, drugič blodeče zavija v smeri, ki jih ne moremo predvideti. Nedvomno je vožnja zelo neprijetna in nehvaležna, a pogosto tudi vznemirljiva in polna upanja« (Anthony Giddens).

Veliko se govori o modernosti ali postmodernosti, redko pa zasledimo temeljito študijo, ki bi nam te pojme razjasnila. Tej temi je bil posvečen tudi teološki tečaj za izobražence, ki je mnoga področja odprl, vendar pa so ostala številna neobdelana vprašanja, avtorji pa niso imeli enake predstave o modernosti in postmodernosti, kot je razvidno iz zbornika *Postmoderna in živo ozročilo*.¹ Ker pa je to vendarle družbeno okolje, v katerem kristjani živimo, je prav, če ga poznamo, da bi tako lažje odkrili svoje poslanstvo in vlogo v njem. Prav to je namen te razprave.

Pri predstavitvi modernosti se opiram na angleškega sociologa in misleca Anthonyja Giddensa in njegovo delo *The Consequences of Modernity* (Posledice modernosti).² Ob prevodu knjige v francoščino je P. Valadier, SJ, zapisal, da »prinaša resnično sugestivno, če ne popolnoma novo osvetlitev«³ modernosti. Prvi del te razprave je zato posvečen značilnostim in posledicam modernosti, v drugem delu pa nakažem, zakaj in kje smo kristjani poklicani, da damo svoj prispevek k bolj varni vožnji v nepredvidljivem in nevarnem džaganatu sodobnega človeštva.

A. Modernost kot džaganat

V prvem delu bomo sledili Giddensu in si ogledali temeljne vidike njegove analize modernosti. S tem bomo zakoličili področja, kjer se moramo kristjani angažirati, da bomo ne le oznanjevalci »evangelija življenja«, temveč tudi soustvarjalci ustreznih pogojev za rast »življenja v obilju« za vse.

¹ *Postmoderna in živo izročilo*, Ljubljana 1993.

² A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1991, 186.

³ P. Valadier, Anthony Giddens, *Les Conséquences de la modernité*, v: *Etudes* 1995, 257.

1. Novost modernosti

Pojem »modernost označuje modele družbenega življenja ali organizacije, ki so vzniknili v Evropi od 17. stoletja naprej in so sčasoma postali bolj ali manj svetovno razširjeni zaradi njihovega vpliva« (1). To obdobje se pred našimi očmi končuje, ali bolje rečeno, temeljito spreminja, a še vedno v okviru temeljnih, čeprav (nekoliko?) popravljenih ali dopoljenih izhodišč. V delu, ki je doživelo že pet ponatisov, nam avtor strokovno, vendar jasno in brez nepotrebne zamegljevanja ali ideološke servilnosti, ki smo je vajeni pri domačih sociologih, spregovori o veličini in bedi sedanjega trenutka, ko se modernost radikalno preoblikuje.

»Kaj če je sedanjost zadnja noč sveta?« (J. Donne). »Ves smisel in vsak cilj je izginil. Postalo je mogoče potovati skozi civilizacije, kakor če bi bile ostanki in razvaline. Vse človeštvo je postalo domišljjski muzej, kjer bomo ta konec tedna obiskali razvaline Angkorja ali pa se sprehodili po koebenhavenskem Tivoliju« (P. Ricoeur).

Za razliko od drugih avtorjev, ki obravnavajo modernost predvsem pod epistemološkim ali kulturološkim vidikom, pa se Giddens osredotoči na analizo modernosti pod vidikom institucij. Razlikuje se tudi od francoskega filozofa Lyotarda in njegovih pristašev, ki govorijo o koncu modernosti in o postmoderni, ki da jo je zamenjala. Giddens namreč zagovarja tezo, da vstopamo v obdobje, »v katerem so posledice modernosti bolj radikalizirane in razširjene kakor kdajkoli prej. Za modernostjo, to bom zagovarjal, lahko opazimo okvire nove in različne ureditve, ki so 'postmoderne', toda zelo drugače od tega, kar danes imenujejo postmodernizem« (3).

Modernost je nova glede na tradicionalne oblike družbe, ki jih je nadomestila. Te novosti niso vedno dovolj upoštevali, predvsem zaradi evolucionističnega pogleda, ki je prevladoval v sociologiji (Marx). Med novosti lahko štejemo: izjemno hitre spremembe, njihova svetovna razširjenost in narava modernih institucij. Te ustanove nimajo para v predmoderni družbi (kot npr. politični sistem narodne države, odvisnost proizvodnje od neživih virov moči: strojev, odnos proizvodnja-delo), ali pa je podobnost le navidezna (vzemimo za primer predmoderno in moderno mesto). Nove oblike so dobili tudi odnosi varnost-nevarnost, zaupanje-tveganje.

Posebno vlogo pri oblikovanju modernosti ima sociologija, ki ne le opisuje družbena dogajanja, marveč jih tudi usmerja in se z njimi tudi sama spreminja. Modernost so sociologi različno razlagali: Marx je razlagal modernost s kapitalizmom, Durkheim z industrializmom, Weber pa z racionalizacijo celotne družbe. Giddens povzame te vidike, ko pravi, da je »modernost večrazsežnostna na ravni ustanov in vsaka prvina, ki so jo te sociološke šole poudarjale, ima določeno vlogo« (12). Prav tako so sociologi različno pojmovali osrednji pojem sociologije: družbo. In nenazadnje so sociološko vednost uporabljali za pospeševanje ali zaviranje določenih družbenih tokov in kontrolo družbe. »Sociološka vednost spiralno vstopa/izstopa v družbeno življenje in iz njega, tako da preoblikuje sebe in ta svet kot integralni del tega procesa« (16).⁴

⁴ Kako pomembno vlogo ima sociologija v oblikovanju podobe moderne družbe, potrjujejo tudi naše izkušnje v totalitarizmu. Takrat je bila namreč sociologija ideološka v slabem pomenu besede, ker je bila samo v službi totalitarne oblasti ter se ni obnašala kot neodvisna družbena veda in

1.1. Ločitev časa in prostora

Modernost je tudi ustvarila nov odnos med časom in prostorom. V predmoderni družbi sta prostor in čas povezana: kdaj se je navezoval na kje, čas je bil kozmološki, ljudje so se npr. srečevali ob istem delu, na istem kraju ob sončnem vzhodu. S pojavom ure, neodvisnega merilca časa, se je čas izpraznil in postal univerzalen. Ljudje se vse manj srečujejo, delo poteka ločeno, ob istem času, a na različnih krajih, celo celinah. »Prostor postaja vedno bolj fiktiven: kar pomeni, da posamezna področja skoz in skoz prežemajo in oblikujejo družbeni vplivi, ki so daleč stran« (19). Posledice ločitve časa in prostora so usodnega pomena za dinamiko modernosti. Moderne organizacije so dinamične, povezujejo lokalno in globalno, tako da posegajo v življenje milijonov ljudi naenkrat. Ta ločitev je tudi omogočila poenotenje vse preteklosti v eno samo svetovno zgodovino.

1.2. Popuščevalni mehanizmi

Posledica ločitve časa in prostora je tudi popuščevalni mehanizem.⁵ Razlikovati je treba med dvema tipoma tega mehanizma, ki sta bistveno sooblikovala razvoj modernih družbenih institucij: simbolni predmeti in strokovni sistemi.

Med simbolne predmete spada denar, ki lahko univerzalno kroži ne glede na družbene ali individualne posebnosti. Giddens definira denar s pojmom kredita in dolga. To pomeni, da denar ni vezan ne na določen čas, ne kraj, kar še pogloblja ločitev med časom in prostorom. Strokovni sistemi so ali tehnični dosežki ali strokovne ekspertize, ki oblikujejo naše življenjsko okolje. »Strokovni sistemi so popuščevalni mehanizmi, ker tako kakor simbolni predmeti izvzemajo družbene odnose iz kontekstne neposrednosti« (28). Da bi lahko ta dva mehanizma delovala, je potrebno zaupanje, ki je sestavina vere. »V 'veri' je pragmatična sestavina, ki temelji na izkušnji, da takšni sistemi po navadi delujejo, kakor se od njih pričakuje« (30). Družbeni odnosi tako vključujejo zaupanje. Zaupanje predpostavlja zavest o tveganju in se tako razlikuje od zaupljivosti, ki se tveganja ne zaveda. Pojem tveganja pa je zamenjal fortunno, »srečo«, ki je urejala življenje predmodernega človeka. S pojmom tveganja pa se pojavi še pojem možnosti, ki je prav tako pomemben za razumevanje modernosti.

1.3. Konstitutivnost refleksije

Ideja modernosti je v nasprotju s tradicijo tudi zato, ker vzpostavlja svojski odnos do refleksije. Če je bila tradicija obrnjena v preteklost in ceni simbole, ker so v njih uskladiščene izkušnje prejšnjih rodov, pa modernost povezuje misel in

zato tudi njena kritika. Zato ne preseneča, da je fakulteta s to usmeritvijo 'proizvajala' najbolj zanesljive partijske kadre in je v glavnem še naprej v službi starega/prenovljenega političnega stroja.

⁵ Da bi sociologi pokazali na prehod iz tradicionalne družbe v moderno, so uporabljali pojma diferenciacija in funkcionalna specializacija. Toda ta pojma ne osvetlita dovolj razvezovanja/spletenosti med časom in prostorom, značilne za tradicionalno družbo. Zato Giddens predlaga bolj ustrezen pojem: popuščanje (disembedding).

akcijo v stalni interakciji. »Refleksivnost modernega družbenega življenja je v dejstvu, da se družbene prakse stalno preučujejo in reformirajo v luči novih informacij o teh istih praksah in tako konstitutivno spreminjajo njihovo naravo« (38).

Šele sedaj se zavedamo vseh posledic, ki so nastale, ko je razum zamenjal tradicijo. Razum je namreč vedno kritičen tudi do svojih lastnih stvaritev in dognanj, tako da nobeno znanje ni dokončno, zanesljivo, trdno. »Vsa znanost je na živem pesku,« pravi Giddens za Karlom Popperjem (39). To še zlasti velja za vede o človeku, ki neposredno vplivajo na človekovo in družbeno samorazumevanje. »Modernost je globoko in bistveno sociologizirana« (43). Zato tudi ne moremo reči, da je večje sociološko znanje tudi večja družbena kontrola, ker se s tem znanjem bolj zavedamo vloge družbenih ustanov in jih lahko relativiziramo.

1.4. Radikalizirana modernost

Tako smo prišli v radikalizirano modernost. »Njene najbolj vidne značilnosti – razkroj evolucionizma, izginotje zgodovinske teleologije, priznanje popolne, konstitutivne refleksivnosti skupaj z razblinitvijo privilegiranega položaja Zahoda – nas vodijo v nov in negotov svet izkušnje« (52-53). Zaradi treh lastnosti modernih institucij – ločitev časa in prostora, razvoj popuščevalnih mehanizmov in refleksivno prisvajanje znanja – je življenje v modernem svetu bolj podobno vožnji v tavajočem vozilu brez kontrole kakor pa v avtu z volanom in zavorami.

2. Institucionalne razsežnosti modernosti

Kakšne so institucionalne razsežnosti modernosti? Giddens govori o štirih. Najprej je industrializem, ki spreminja naravo v »ustvarjeno okolje«. Z njim je povezana druga razsežnost: kapitalizem, ki akumulira kapital v okviru kompetitivnega trženja dela in izdelkov. Seveda se tu postavi vprašanje, zakaj je kapitalistična družba sploh družba? Odgovor je v nacionalni državi, ki je uspela razviti visoko administracijo. S tem pa se že srečujemo s tretjo razsežnostjo modernosti: nadzorom, s katerim država bdi nad družbo in informacijami. Zadnja institucionalna razsežnost modernosti pa je vojaška moč. Ta je po eni strani povezana z industrijo orožja, po drugi pa z nacionalno državo in močjo njenega kapitala, ki ga vojaščina ne le zapravlja, ampak tudi pomaga ustvarjati. Te razsežnosti modernosti so postale svetovne in obvladujejo planet.

3. Zaupanje

Te štiri institucije oblikujejo naš svet. Ker drugega pač nimamo, se zastavlja vprašanje o zaupanju v njem in vanj. V predmoderni družbi je veljalo zaupanje domačim, nezaupanje pa tujcem. To se je v moderni družbi radikalno spremenilo. V njej lahko razlikujemo dva tipa angažiranja: v osebnih odnosih in v abstraktnih sistemih.

V osebnih odnosih je pomembna »civilna nepozornost« (81), kar ne pomeni brezbriznosti, marveč le to, da se nam drugih ni treba bati, se z njimi lahko srečujemo na ulici, ne da bi nas kakorkoli ogrozili. Kaj civilna nepozornost pome-

ni, je najbolj jasno v tistih predmestjih, kjer si ljudje npr. ne upajo zvečer ven ipd. Po drugi strani pa lahko moderna družba deluje le, če ljudje zaupajo v abstraktne sisteme, še zlasti denarnega in strokovnega. Giddens se ob teh problemih posebej ustavi pri ontološki, bivanjski varnosti, ki jo človek pridobi (ali pa ne) v zgodnjem otroštvu ob materi. Od tega je tudi precej odvisno, kako in koliko bo v življenju zaupal ljudem in abstraktnim sistemom. »Vera v starševsko ljubezen je bistvo tega skoka v angažiranje, ki ga temeljno zaupanje – in vse druge oblike zaupanja kasneje – predpostavlja« (95).

Okolje zaupanja in tveganja je različno v predmoderni in moderni družbi. V prvi je splošen življenjski okvir krajevna skupnost. Zaupanje spodbujajo rodovne in krajevne vezi, religija in tradicija. Tveganje ali ogroženost pa prihaja od narave, tujih ljudi in skupin ter od pretrganih odnosov z nadnaravnim svetom in predniki. Drugače je v moderni družbi, kjer so ljudje sami pred abstraktnimi sistemi. Medosebni stiki so prijateljske, manj rodbinske narave in potrjeni s spolnimi odnosi. Zaupanje abstraktnim sistemom je skoraj samoumevno, religijo in tradicijo pa je zamenjala vera v prihodnost. Modernega človeka pa ogrožajo reflektivnost, moderne oblike nasilja in izguba smisla zaradi kritične reflektivnosti. Zaradi te ogroženosti pa se ponekod vračajo različne oblike vere v Usodo ali Previdnost ali kaj podobnega, kar lahko osmišlja življenje in daje bivanjsko varnost.

4. Abstraktni sistemi in spremembe intimnosti

Zaradi abstraktnih sistemov se je spremenila tudi intimnost. Prijateljstva se sklepajo na različnih prostorih in z različno intenzivnostjo. Zaupanje ni več vezano na prostor ali sorodstvo, ampak si ga je treba »zaslužiti« v medsebojnem procesu samoodkrivanja. »Glede na moč čustev, ki so povezana s spolnostjo, kaj malo preseneča, da je erotično angažiranje postalo osrednji dogodek takega samoodkrivanja« (121). Oblikoval se je etos romantične ljubezni ali čustveno-čutnega individualizma. Erotični odnosi omogočajo postopno vzajemno odkrivanje, v katerem je proces samouresničevanja prav tako del te izkušnje kot vse večja intimnost z ljubljeno osebo. Zaupanje vase se tako vzpostavlja v tem procesu samoodkrivanja, zato je to odkrivanje projekt, ki je tesno povezan z moderno refleksijo.

Med posameznikom in družbo se prepada tako vedno bolj več. Ker je posameznik vedno bolj izključen iz procesov oblikovanja javnega življenja in družbenega odločanja, občuti vedno večjo nemoč in se zato usmerja k sebi in vase.

O tem je bilo veliko napisanega in Giddens na kratko polemizira z razširjenim stališčem, ki ga zastopa tudi C. Lash: »Svet vedno bolj ogroža posameznika, zato postaja njegovo življenje stalno iskanje zdravja in dobrega počutja v telovadbi, dietah, mamilih, različnih vrstah duhovnih vaj, duševni samopomoči in psihiatriji. Tistim, ki se zanimajo za zunanji svet le tedaj, ko je vir njihovega ugodja ali neugodja, je postalo njihovo zdravje zadeva, ki jih v celoti zaposluje« (123). Giddens pokaže, da mora človek biti odprt svetu, če hoče izvajati »zdravo« telovadbo ali diete, ki so jih odkrili strokovnjaki; tudi duhovne vaje so sestavljene iz paberkovanj po različnih verstvih sveta. Zunanji svet dejansko vstopa v človeka, obenem pa je veliko širši kakor katerikoli svet v predmoderni dobi.

Spremembe intimnosti so tako pomembne, da ne bo odveč, če kar naštejemo, kaj vse vključujejo:

1. Notranjo povezanost med globalizirajočimi težnjami modernosti in lokalnimi dogajanjem vsakdanjega življenja; prepletenost med površinskim in intenzivnim.

2. Izgradnjo sebe kot premišljenega projekta, ki je del moderne refleksije. Posameznik se mora najti med strategijami in izbirami, ki jih posredujejo abstraktni sistemi.

3. Težnjo po samouresničitvi, ki se opira na temeljno zaupanje, se lahko uresničuje v odprtosti drugim v medosebnih odnosih.

4. Osebne in erotične vezi, ki se ustvarjajo kot odnosi v vzajemnem odkrivanju.

5. Prizadevanja za samoizpolnitev, ki niso le narcistična obramba pred zunanjim ogrožajočim svetom, ampak pozitivno prisvajanje okoliščin, v katerih globalni vplivi določajo vsakdanje življenje.

4.1. Tveganje in nevarnost

Če so sproščujoči procesi v modernem svetu ustvarili široka področja varnosti, pa po drugi strani vsebujejo tveganja in nevarnosti. Giddens jih našteje sedem in jih razdeli v dve skupini. V prvi so objektivna tveganja: 1. splošno tveganje zaradi intenzivnosti (npr. atomska vojna), 2. vse večje število slučajnih dogodkov, ki prizadevajo vse več ljudi (npr. spremembe v svetovni delitvi dela), 3. nevarnosti, ki izvirajo iz umetno ustvarjenega okolja (npr. genetski posegi), 4. naraščanje institucionaliziranih tveganj, ki ogrožajo življenjske možnosti milijonov (npr. kupovanje trgov). V drugi skupini so tveganja, ki izvirajo iz subjektivnih pogledov ali dožemanj: 5. zavest, da tveganja so in da jih ni mogoče odpraviti ne z religijsko ne z magijsko vednostjo, 6. ta zavest, da tveganja so, je danes splošno razširjena, 7. in končno zavest, da je stroka omejena in ne obvladuje vseh posledic, ki izhajajo iz njenih izhodišč.

Ljudje potiskajo ta globalna tveganja in nevarnosti v ozadje svojih vsakdajšnjih skrbi, saj bi jih sicer strah ohromil in onеспособil za življenje. Poleg tega pa te nevarnosti »krotijo« z nekakšnim zaupanjem v srečo — se bo že vse dobro izteklo — ki je podobna predmoderni fortuni. Reakcije na te nevarnosti lahko strnemo v tri obnašanja: pragmatizem hoče potegniti iz sedanjega trenutka čim več koristi zase; optimizem gojijo privrženci razsvetljenjskega razuma in tudi nekateri verniki; cinični pesimizem zavzema sarkastično stališče do vsega in je bolj izraz nemoči kot česa drugega. Zadnji odgovor na nevarnosti modernosti pa je radikalno angažiranje, ko se ljudje ob zavedanju nevarnosti odločno prizadevajo in delujejo, da bi njihovo uresničenje in posledice omejili ali odložili.

4.2. Džaganat

Doslej sta prevladovali v sociologiji dve različni predstavi modernosti, ki pa sta obe neustrezni. Weber je bil prepričan, da nas bo racionalnost vedno bolj utesnjevala in nas končno zaprla v dolgočasno kletko birokratske rutine. Toda organizacija družbe ustvarja tudi področja avtonomije in spontanosti, ki jih je

težko vzpostaviti v manjših skupnostih, značilnih za predmoderno družbo. Marx in mnogi za njim vidijo modernost kot pošast. Vendar je Marx menil, da je modernost »nedokončan projekt« (Habermas) in je zato mogoče to pošast ukrotiti, kajti človek zmore obvladati, kar je ustvaril.

Namesto teh podob – birokratske kletke in nedokončanega projekta – predlaga Giddens podobo džaganata. Beseda prihaja iz jezika hindi in pomeni Gospodar sveta, kar je eden od naslovov boga Krišna. Njegov kip vsako leto vozijo na velikem vozu, pod katerega se mečejo njegovi častilci, da jih kolesa zmeljejo.

Modernost je tako podobna džaganatu, »uhajajočemu stroju z veliko močjo, ki ga lahko kolektivno kot ljudje do neke mere usmerjamo, a hkrati tudi preti, da bo ušel našemu nadzoru in se lahko raztrešči. Tiste, ki se mu upirajo, džaganat zmelje; včasih se zdi, da je na zeleni poti, drugič blodeče zavija v smeri, ki jih ne moremo predvideti. Nedvomno je vožnja zelo neprijetna in nevhvaležna, a pogosto tudi vznemirljiva in polna upanja. Toda dokler obstojajo institucije modernosti, ne bomo nikoli mogli povsem nadzorovati niti poti niti hitrosti potovanja. Poleg tega se v džaganatu ne bomo mogli nikoli počutiti povsem varne, ker je teren, po katerem vozi, poln tveganj z usodnimi posledicami. Občutki ontološke varnosti in bivanjskega strahu bodo dvoumno sobivali. Džaganat modernosti ni iz enega kosa, in tu je domišljija nemočna, kot tudi ni mogoče govoriti, da vozi le po eni poti. To ni stroj z usklajenimi procesi, temveč stroj, v katerem se napeto in protislovno prerivajo in vlečejo različni vplivi. Vsak poskus, da bi razumeli izkušnjo modernosti, se mora začeti s tega zornega kota, ki v bistvu izhaja iz dialektike prostora in časa, kakor je izražena v obliki časa/prostora v modernih institucijah« (139).

V modernosti se prepletajo različne, celo protislovne izkušnje, ki jih je mogoče predstaviti v štirih dialektično povezanih sklopih (prim. 140-149).

Razprševanje : strnjevanje	križišče tujosti in domačnosti
Intimnost : brezosebnost	križišče osebnega zaupanja in neosebne vezi
Strokovnost : veščnost	križišče abstraktnih sistemov in vsakdanje vednosti
Privatiziranje : angažiranje	križišče pragmatičnega sprejemanja in aktivnega delovanja

Ta Giddensova fenomenologija modernosti upošteva in vključuje paradoksalno zapletenost in prepletenost institucij in procesov modernosti. Zato Giddens zavrača pojem postmodernosti, kakor ga je v glavnem izdelal poststrukturalizem, kot preveč enostranski in pomanjkljiv. Razlike med tema dvema pogledoma na sodobno družbeno stvarnost so očitne, kar se vidi iz njune primerjave (prim. 150, tabela 2).

Postmodernost	Radikalizirana modernost
1. Sedanje spremembe so epistemološke ali celo razkroj epistemologije.	1. Občutek raztreščenosti in razsejanosti ustvarja razvoj institucij.
2. Osredinjanje na sredobežne težnje družbenih sprememb in njihovo razpršenost	2. Visoka modernost je splet okoliščin, v katerih je razpršenost dialektično povezana z globokimi težnjami po globalnem vključevanju.
3. Posameznik je razkrojen, ker je njegova izkušnja razpršena.	3. Posameznik je več kot samo križišče raznih silnic; modernost omogoča namreč aktivne procese premišljene samo-identitete.
4. Zahteve po resnici (truth claims) so odvisne od konteksta in/ali so 'zgodovinske'.	4. Splošne oblike zahtev po resničnosti nas neustavljivo silijo, da dajemo prednost globalnim problemom. Moderna refleksivnost ne preprečuje sistematične vednosti o teh razvojih.
5. Teoretiziranje nemoči, ki jo posameznik čuti pred globalizirajočimi težnjami.	5. Analiziranje dialektike nemoči in moči tako v izkušnji kot v akciji.
6. 'Izpraznjenje' vsakdanjega življenja je rezultat vdora abstraktnih sistemov.	6. Vsakdanje življenje je aktiven splet reakcij na abstraktne sisteme. V tem spletu štejemo tako pridobitve kot izgube.
7. Prednost, ki da jo imata kontekstnost in razpršenost, preprečuje koordinirano politično angažiranje.	7. Koordinirano politično angažiranje je možno in potrebno tako globalno kot lokalno.
8. V postmodernej je konec etike, epistemologije in individuuma.	8. Možne spremembe, ki vodijo 'onstran' modernih institucij, bodo pripeljale v postmoderno.

5. Kako voziti džaganat?

Modernost uhaja z vajeti iz več razlogov. Abstraktni sistemi, ki sproščajo družbene vezi v času in prostoru ter povezujejo podružbljeno naravo in družbeni svet, imajo napake v svoji zasnovi. Še manj je predvidljiv človeški dejavnik, napake torej, ki jih delamo ljudje pri upravljanju z družbenimi in naravnimi sistemi. Toda za tavajoči značaj modernosti sta v veliki meri odgovorna dva druga dejavnika: nenačrtovane posledice in refleksivnost ali krožnost družbene vednosti. Še zlasti slednje, krožnost družbene vednosti, družbo ves čas destabilizira. »Novo znanje (pojmi, teorije, odkritja) ne dela družbenega sveta le bolj prosojnega, temveč spreminja tudi njegovo naravo, ga usmerja v nove smeri. Vpliv

novega znanja je bistvenega pomena za džaganatsko naravo modernosti in določa tako podružbljeno naravo kot same družbene institucije« (153). Svoj vpliv na »cik-cakanje« džaganata imajo tudi vrednote in različna porazdelitev moči. Zaradi vsega tega ni mogoče družbenega življenja vsestransko obvladati.

To pa še ne pomeni, da lahko dvignemo roke in prepustimo džaganat usodi. Nasprotno, Giddens predlaga, da je treba izdelati modele za utopični realizem. Ta vsebuje in v interakciji povezuje zanimanje za lokalne in globalne razsežnosti družbenega življenja na eni strani ter politiko emancipacije in osebne samouresničitve na drugi strani. Povedano z drugimi besedami: emancipacija, osvobajanje od vseh oblik sužnosti, se mora nadaljevati v svobodo za celotno osebnostno uresničitev. To pa se v modernosti ne dogaja v praznem prostoru, ampak v družbenem svetu, kjer lokalno in globalno vplivata drug na drugega in tudi na proces osvobajanja in samouresničevanja.

Tako lahko rečemo, da imajo štiri glavne institucije modernosti kot svoj ko-ektiv v štirih družbenih gibanjih:

institucije	gibanja
kapitalizem	delavsko gibanje (sindikati)
industrializem	ekološka gibanja
vojaška moč	mirovna gibanja
nadzor (kontroliranje informacij in družbena kontrola)	svoboda govora in demokratična gibanja

Poleg tega je treba upoštevati še druge dejavnike, kot so npr. javno mnenje, politika poslovnih korporacij in nacionalnih vlad ter mednarodne organizacije, ki vplivajo na izvajanje temeljnih reform.

Med modernimi gibanji zavzemajo posebno mesto ženska, feministična gibanja. Kot vsako družbeno gibanje je tudi feminizem najprej del moderne refleksivnosti. Od boja za ekonomsko in pravno enakopravnost žensk je feminizem prešel na področje spola, kjer se nakazujejo temeljite spremembe. Feminizem je, drugič, tesno povezan z vprašanjem posameznika/ce kot domišljenega in načrtovanega projekta ter njegove/njene samouresničitve. In tretjič, nekatere temeljne probleme feminizma poznajo vse oblike družbe, ne le moderna. Cilji ženskih gibanj so torej večplastni in se križajo z institucionalnimi razsežnostmi modernosti, obenem pa so lahko pomembni dejavniki v oblikovanju družbe, ki bo nasledila moderno.

5.1. Postmoderna družba

Sedaj smo, dokazuje Giddens, v visoki ali radikalni modernosti. Kaj jo bo nasledilo, še ni razvidno. Postmodernost, ki bo izšla iz modernosti, bo razvijala pozitivne ali negativne možnosti, ki jih modernost vsebuje in zapušča v dediščino svoji naslednici. Zato imamo pač dve možni podobi prihodnosti.

V prvi možnosti bo postmoderna razvijala in dopolnjevala pozitivne lastnosti moderne:

kapitalizem	delavsko gibanje	sistem, ki odpravlja pomanjkanje
industrializem	ekološka gibanja	humanizacija tehnologija
vojaška moč	mirovna gibanja	razoroževanje
nadzor	demokratska gibanja	raznovrstno demokratično sodelovanje

Sistem, ki odpravlja »pomanjkanje«, bo združeval socialno razsežnost s svobodno pobudo. Na ravni biološkega preživetja bodo dobrine enakomerno porazdeljene tako, da ne bo nihče pod pragom lakote, medtem ko se bo svobodna pobuda razvijala in ustvarjala na ravni družbeno pogojenih »potreb«. V ureditvi, ki bo premagala osnovno pomanjkanje, se bodo spremenili načini družbenega življenja in stalna gospodarska rast se bo morala umiriti. Sistem »ne-pomanjkanja« ima naslednje med sabo povezane in pogojevane razsežnosti:



Toda to je le prva možnost razvoja iz moderne v postmoderno, ki jo omogočajo institucije in procesi radikalne modernosti. Druga možnost, ki je prav tako mogoča, pa je zanikanje prve:



»Vsak na zemlji bi se moral zavedati, da bi lahko bila na drugi strani modernosti tudi samo še 'republika žuželk in trave' ali pa skupek poškodovanih in traumatiziranih človeških družbenih skupnosti. Ni previdnostnih sil, ki bi neizogibno posredovale, da bi nas rešile, in nobena zgodovinska naravnost (teleologija) nam ne zagotavlja, da ta druga možna oblika postmodernosti ne bo prevagala prve. Apokalipsa je postala banalna, tako je domača kot vsakdanjost, kot vsi parametri tveganja lahko tudi ona postane resničnost« (173).

5.2. Je modernost zahodna?

Ko govorimo o modernosti, govorimo pravzaprav o institucionalnih spremembah, ki jih je doživel Zahod. Zato lahko rečemo, da je modernost projekt Zahoda, tako zgodovinsko kot vsebinsko, če upoštevamo vlogo, ki sta jo imeli pri razvoju modernosti nacionalna država in sistematična kapitalistična proizvodnja.

Če pa upoštevamo, da je ena glavnih posledic modernosti globalizacija, ki ustvarja nove oblike svetovne soodvisnosti, tako da ni več »drugih«, tistih, ki bi bili zunaj tega procesa globalizacije in nanjo že dejavno sovplivajo, potem je modernost planetarni projekt. Na nadaljnji razvoj radikalizirane modernosti in njenih institucij vplivajo namreč tudi ne-zahodni dejavniki.

Modernost je vesoljna tudi zaradi refleksivnosti, ki uporablja dvom in je omogočila prelom s tradicijo. S takim izvornim načinom mišljenja modernost ni prekinila le s preteklostjo, marveč z vsemi drugimi družbami, ki so ostale tradicionalne. Toda po drugi strani ni nič zahodnega, če človek uporablja ta način razmišljanja kot sredstvo za razreševanje spornih vprašanj. »Kdo lahko reče navsezadnje, kakšne meje je mogoče postaviti širjenju takega načina mišljenja? Radikalizacija dvoma je namreč vedno podvržena dvomu in zato načelo, ki povzroča nepopustljiv odpor« (176).

5.3. Sklepna opažanja

Modernost je institucionalizirala dvom. Vednost je krožna, čeprav je ta krožnost v naravnih vedah različna od tiste v družbenih. V naravnih vedah je

znanost »čista metoda, tako da so vse bistvene oblike 'sprejete vednosti' v načelu ovrgljive. Družbene vede pa predpostavljajo dvosmerno krožnost, ki je osnovna sestavina modernih institucij. Ta vednost je v načelu popravljiva, vendar pa je tudi 'popravljenjena' v praktičnem pomenu, ko kroži v okolju in iz njega, ki ga te vede opisujejo« (177).

Modernost globalizira po svojem bistvu. Po eni strani namreč obsega že cel planet, ko artikulira globalno in partikularno, po drugi strani pa gre v globino, saj spreminja tako subjektivnost kot tudi celotno družbeno in planetarno organiziranost.

Modernost je bistveno usmerjena v prihodnost, ki jo že sedaj poskušamo anticipirati in vsaj v glavnem načrtovati.

Če bodo nekoč moderne institucije presežene, se bodo bistveno spremenile tudi te tri omenjene lastnosti modernosti. »V post-modernem svetu zgodovina ne bo več urejala razmerja med časom in prostorom. Ali to pomeni ponovni vznik religije v tej ali oni obliki, je težko reči, toda verjetno se bo obnovila stalnost nekaterih vidikov življenja, ki bo spominjala na nekatere oblike tradicije. Takšna stalnost bo zagotavljala občutek ontološke varnosti, ki ga bo zavest, da je družbeni svet podrejen človekovemu nadzoru, še okrepila. To ne bo svet, ki 'razpada' v decentralizirane organizacije, marveč — o tem ni dvoma — se bosta v njem kompleksno povezovala lokalno in globalno. Bo takšen svet radikalno reorganiziral čas in prostor? Vse kaže, da« (178). In tu smo na začetku. Modernost se je začela s spreminjanjem časa in prostora ter njunih odnosov. In končala se bo, ko se bosta ti dve prvini spremenili in povezovali v drugačnih odnosih.

B. Krščansko poslanstvo

Danes ni več sporno, razen za različne fundamentaliste in integriste vseh barv, da je treba krščansko vero uresničevati in oznanjati v takem svetu, kakršen je. In ta je, če prisluhne Giddensovim analizam, džaganat. Kristjani smo skupaj z drugimi v tem nikoli do konca obvladljivem in predvidljivem vozilu in tudi od naših prizadevanj je odvisno, ali ga bomo usmerjali k pozitivnim oblikam življenja, sožitja in preživetja, ali pa bo mlelo pod sabo ljudi in ljudstva in morda zdrvelo v končno uničenje.

Kristjani se s to negativno možnostjo nikakor ne moremo sprijazniti v imenu svoje vere. Zato ne preseneča vrsta pozitivnih in angažiranih cerkvenih dokumentov od koncila, papežev, škofovskih konferenc, redovnih izjav do ekumenskih srečanj, kot je bilo npr. baselsko (1989).

1. Svet: Božje okolje

V apostolskem pismu V zarji tretjega tisočletja⁶ je papež zapisal, da se je koncil »osredinil na skrivnost Kristusa in Cerkve in obenem odprl svetu. Ta odprtost je evangeljski odgovor na nedavni razvoj sveta s pretresi, ki jih je poznalo 20. stoletje. To je bilo preskušano z dvema svetovnjima vojnama, izkušnjo koncentracijskih taborišč in grozovitih pokolov. Kar se je zgodilo, kaže bolj kot

⁶ To pismo je objavljeno v Cerkvenih dokumentih 58. Sam se držim francoskega originala.

kdaj prej, da svet potrebuje očiščenja, potrebuje spreobrnjenja« (18). Svet pa se ne bo spreobrnil, če se ne bodo spreobrnilo verni in tudi Cerkev ter tako dali evangeliju novo verodostojnost, moč in privlačnost. »Kako ne bi v zvezi s pričevanjem Cerkve občutili bolečine zaradi pomanjkanja razločevanja, ko se včasih številni kristjani dejansko strinjajo s kršenjem temeljnih človekovih pravic, ki ga izvajajo totalitarni režimi? Mar ni treba med sencami sedanjosti obžalovati soodgovornosti številnih kristjanov za težke oblike krivic in socialnega izključevanja? Vprašati se moramo, koliko kristjanov temeljito pozna in skladno uresničuje smernice cerkvenega družbenega nauka?« (36).

Kristus nas pošilja, da bi nadaljevali njegovo odrešilno delo danes in tukaj, v svetu, kakršen je. Gotovo tudi svet, v katerega je prišel Kristus, ni bil po njegovih željah in predstavah, a ga kljub temu ni preklel in zapustil. Nasprotno, začel ga je spreminjati v Božje kraljestvo in oznanjati evangelij o Božji ljubezni do vsakega človeka in vsega stvarstva. Kljub temu da je svet Bogu odtujen, ga je Jezus ljubil. Tak odnos je gotovo prvi korak k uspešni krščanski navzočnosti in dejavnosti v svetu.

V tem duhu razmišljajo francoski škofje v dokumentu Poslanstvo danes:⁷ »S čudovitim izrazom Teilharda de Chardina si upamo, kar se nas tiče, videti ta svet kot 'Božje okolje'. To ni kak medel občutek, niti pobožen obred, ki bi zanikal strašno kompleksnost sveta ob koncu tega stoletja, niti preprost izraz neke želje. Gotovo, množice ljudi še iščejo Boga 'tipaje' sredi številnih stisk (prim. Apd 17, 27). Toda ta Bog živi in išče 'častilce v duhu in resnici' (Jn 4, 23). V zgodovini se je razodel. Njegov Duh 'je govoril po prerokih'. V polnosti se je razodel v Jezusu« (2).

Ti in številni drugi dokumenti, med zadnjimi tudi okrožnica Evangelij življenja, dovolj zgovorno pričujejo, da kristjani nismo in ne moremo biti ravnodušni in brezbrizni do dogajanj v sodobnem človeštvu in do njegove nadaljnje usode, tako na lokalni kot globalni ravni.

2. Kaj pravi Duh Cerkvam?

Kristjani se torej zavedamo, da nam je Kristus v tem svetu zaupal poslanstvo, vendar pa smo v zagati, ko poskušamo ugotoviti, kaj je treba sedaj in tukaj storiti in kaj opustiti. Zato ni odgovorne ljubezni do vsega Božjega stvarstva brez stalnih naporov, da bi ga čimbolj (s)poznali in tako uvideli njegove potrebe, zaznali stranpoti in nakazali pota, ki vodijo v življenje.

V tem duhu francoski škofje še ugotavljajo, da se je družba v kratkem času tako zelo spremenila – z Giddensom bi rekli, da je prešla iz moderne v radikalno moderno – da »so znamenja vere zelo potemnela pri velikem številu ljudi. Na socialnem področju so se pojavile nove oblike obrobnosti. Te je v zadnjih letih še povečal zmago slavni liberalizem, ki mu ni mar dostojanstvo revnih. Na etičnem področju se srečujeta napredek in nazadovanje. Bolj ko se veča naše znanstveno obvladovanje na področju človekovega telesa, bolj se veča potreba po priznanju in poglobljanju duhovne razsežnosti. Smo pripravljeni odgovoriti na te izzive? In kako naj to storimo z dovolj jasnovidnosti in pogu-

⁷ *La Mission aujourd'hui, Rapport du comité épiscopal de la coopération missionnaire*, Décembre 1994, v: *Documents Episcopat*, n.2 janvier 1995.

ma, po meri potreb kake dobe, kakor so to znali v svojem času naši predhodniki? Z eno besedo, kako zaznati, 'kaj govori Duh Cerkvam' (Raz 2, 7)« (9).

To vprašanje so si zastavili tudi jezuiti s celega sveta na svoji 34. generalni kongregaciji in med drugim odgovorili takole: »Danes se jasno zavedamo, da ni služenja vere brez pospeševanja Božje pravičnosti, vstopanja v kulture in odpiranja drugačnim religijskim izkušnjam. Ni pospeševanja Božje pravičnosti brez posredovanja vere, spreminjanja kultur, sodelovanja z drugimi izročili. Ni inkulturacije brez posredovanja vere z drugimi, dialoga z drugimi izročili, angažiranja za pravičnost. Ni religijskega dialoga brez delitve vere z drugimi, ovrednotenja kultur, skrbi za pravičnost.«⁸

Čeprav imajo francoski škofje pred očmi svojo družbo, jezuiti pa cel svet, veljajo njihova vprašanja in spoznanja tudi za razmere v Sloveniji. Skupaj smo na džaganatu, le da smo mi še dodatno obremenjeni, ohromljeni in zaslepljeni z vsemi posledicami komunističnega totalitarizma. Te sedaj še potencira liberalizem cinične distance,⁹ ki se je skotil v komunističnem naročju. Z lastnimi problemi, ki pa se povezujejo, množijo, a tudi razrešujejo v povezavi s problemi drugih, bližu in daleč, se tudi pri nas zastavlja vprašanje: »Kaj *nam* govori Duh?«

3. Služenje vere

Preden lahko zaznamo in odkrijemo, kaj nam govori Duh, je treba storiti dva pomembna koraka. Najprej je treba dobro poznati našo in svetovno moderno družbo, da bi se sploh mogli orientirati tako lokalno kot globalno. Zato smo v prvem delu te razprave dali besedo Giddensu.

Kljub temu pa instinktivno čutimo, da nas razmere presegajo, tako da smo nemočni in neblogljeni, četudi smo opremljeni s potrebnim znanjem. Ta občutek nemoči še podžigajo mediji s svojim temnim slikanjem domačih in tujih dogajanj ter nas prepričujejo, kako je vse skupaj pravzaprav neizogibno. K tej zavesti prispevajo svoje tudi strokovnjaki, ki opozarjajo na neskončno zapletenost moderne družbe, ki je še sami ne obvladujejo, kako bi jo naj potem neuki. Vse to vodi ljudi v malodušje, tako da bežijo za varne zidove doma ali morda še najdejo varnost v prijaznem (verskem) občestvu.

Vendar pa je treba v takem slikanju družbene resničnosti prepoznati ideologijo, ki poskuša ohraniti status quo, od katerega imajo določeni sloji koristi, medtem ko je večina človeštva prikrajšana za osnovno. S tem se ohranja kultura smrti in preprečuje vzpostavljanje kulture življenja, o čemer govori papež v okrožnici Evangelij življenja. Zato se ne bomo mogli potrebam ustrezno in odločno angažirati za drugačno, bolj perspektivno družbo in svet v celoti, če ne bomo zmogli razločevati med dejanskimi omejitvami in prisilami, možnostmi in sposobnostmi na eni strani ter njihovim izkrivljenim prikazovanjem na drugi strani. Kakor hitro se namreč zavemo negativnih učinkov družbene ureditve na posameznike — moči in vpiva strukturnega greha torej — se ne mo-

⁸ Odlomek iz končnega poročila *O poslanstvu*, 34. generalne kongregacije družbe Jezusove, v: *La Croix* 26-27. marec 1995, 13.

⁹ Prim. D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1994: »V jeziku prizemljenega pragmatizma je cinična distanca kot vrhovni princip pač samo še goli pohlep po oblasti in moči, v imenu katere je mogoče storiti vse: odstraniti, zasmehovati, ponižati drugače misleče. In to res ni več demokracija« (18-19).

remo več sprijazniti z njimi in si umiti rok s tolažbo, da se ne da ničesar spremeni, ne da bi zatajili krščansko vero, upanje in ljubezen. To pa z drugimi besedami pomeni, da smo prekinili odnos z Bogom, da je naše krščanstvo mrtvo.

Res pa je, da možnost drugačnega sveta, ki je za kristjane povezana z vero v vstajenje, ni dana naenkrat in zlahka. Občutek nemoči pred kompleksnostjo sveta je za kristjana povezan z izkušnjo Getsemanija in velikega petka. So trenutki, ko je naša vera na preskušnji in se počutimo nemočne, zapuščene. Duhovni učitelji in mistiki so nas naučili, da so ti trenutki pomembni v osebni ali skupni zgodovini. Obdobje teme, ko Boga »ni«, je tudi čas, ko klije prihodnost, ko »čuvaj pričakuje jutranjo zarjo«. V tej zapuščeni, puščavi je priložnost za posameznika in skupnost, da še enkrat preveri svojo usmerjenost in pretehta svoje odločitve in če je treba, zavrne skušnjavca.

Toda evangeliji se ne končajo s temo velikega petka in mrtvilom velike bote, ampak govorijo o vstajenju Križanega, o tem, da je nemogoče postalo mogoče. Ta dogodek nas vabi, da si tudi mi drznemo in tvegamo tisto, kar se zdi nemogoče. V veri v Vstalega odkrivamo, da med nami, v starem svetu, že nastaja nov, drugačen svet. Sile smrti nimajo zadnje besede, ampak Oče življenja in Duh ljubezni. Prav zato se kristjani ne moremo sprijazniti s kulturo smrti in se bomo vedno znova borili, da bi zmagovalo življenje in razodevalo moč tistega, v katerega upamo in mu zaupamo. To pa tudi pomeni, da je spreobrnjenje sestavni del krščanskega načina življenja in delovanja. Spreobračamo se od sebe k Bogu in drugim, da bi z Božjo pomočjo in v občestvu vernih zmogli nadaljevati Kristusovo poslanstvo in služenje človeštvu.

Ko smo se razgledali okrog sebe in po svetu ter v veri in upanju utrdili, potem smo sposobni nastopiti služenje vere in opravljati krščansko poslanstvo. V moderni družbi, džaganatu, se to neločljivo opravlja na globalni in lokalni ravni. Soodvisnost teh dveh področij je prevelika, da bi lahko reševali probleme le na enem področju, na drugem pa jih zanemarjali. Uspešnost na enem področju odmeva na drugem, isto velja za neuspešnost. Med dvema podobama prihajajočega sveta se bomo kristjani seveda zavzemali za tisto, ki prinaša več življenja in v kar v največji meri zmanjšuje moč smrti.

Da bi zadovoljivo osvetlili vse razsežnosti poslanstva v okviru radikalizirane modernosti, bi bilo treba obravnavati tako odnos kristjanov do sistemskih dejavnikov kakor tudi do posameznih ljudi v teh sistemih. Vendar se bomo zaradi pomanjkanja prostora omejili samo na nekatere sistemske vidike, v upanju, da bo bralec preko sistemskih izbir zaznal skrb za človeka in odgovornost zanj.

Morda se bodo komu zdela področja, kjer vidim služenje vere, preveč posvetna, nič kaj verska. Toda tak pogled je še vedno ujetnik dosedanje verske prakse pri nas, ki je bila omejena zgolj na obredno dejavnost, osebno molitev in individualno bolj ali manj uspešno izpolnjevanje desetih zapovedi. Da pa krščansko poslanstvo obsega še kako dejaven boj za življenje, so se zavedali tudi udeleženci Evropskega ekumenskega srečanja v Baslu (1989): »Božji načrt za človeštvo je končno skrivnost, ki je ne more nihče preiskati. Toda prepričani smo, polni zaupanja v evangelij, da bo Bog vodil svoje stvarstvo v odrešenje. Močni zaradi te gotovosti se upiramo vsakršnemu fatalizmu. Kakor apostol Pavel smo tudi mi danes zadolženi, da izročimo povabilo: Pustite se spraviti z Bogom. Toda spraviti se z Bogom pomeni obenem upiranje silam uničenja in smrti.«¹⁰

¹⁰ *Sporočilo Evropskega ekumenskega srečanja v Baslu, Mir in pravičnost za vse stvarstvo, v: Rassemblement oecuménique Européen de Bâle, Cerf Paris, 1989.*

Na sistemski ravni se baselsko Sporočilo ujema z Giddensovo alternativo med pozitivno in negativno izbiro prihodnosti. Štiri misli iz tega Sporočila¹¹ nakazujejo podobnost pogledov in tudi smer krščanskega delovanja v džaganatu.

3.1. »Vsak človek nosi v sebi Božjo podobo ne glede na svoj spol, svojo raso, svojo narodnost in svoj jezik in je zato v polnosti član družbe.«

Povezovalni procesi v svetu zaslužijo vso podporo vernih, saj so zagotovilo miru in večje pravičnosti. To velja tudi za povezovalne procese naše države z Evropo. Po tej poti se počasi, a vztrajno ustvarja koordinirana globalna ureditev, ki temelji na demokratičnih načelih, spoštovanju narodne suverenosti in kulturne identitete ter človekovih pravic. Samo na takih temeljih je Evropa za nas sprejemljiva in ima prihodnost. Nasprotno pa je Evropa trga in bogatih, Evropa ki gradi samo na liberalnih vrednotah trženja, obsojena na propad in neizogibno zatiranje manjšin in revnih. V Evropi duha ima tudi krščansko svoje mesto, vlogo in možnosti in samo duhovna Evropa bo imela dovolj moči, da prepreči obnavljanje totalitarizmov.

Na tem področju je pri nas potrebno še marsikaj postoriti, saj z lastnim totalitarizmom še nismo razčistili. Nismo si upali spregledati in si priznati, kakšen je bil, da bi se ga lahko dejansko rešili. A samo resnica osvobaja, zato so gotovo osvobodilne analize, ki jih je o komunizmu opravil češki predsednik Havel v delu *Živeti v resnici*: »Življenje v tem sistemu je pretkano skoz in skoz s pletnino hinavščine in laži... Oblast mora ponarejati dejstva, ker je ujeta v lastnih lažeh. Ponareja preteklost, sedanost in prihodnost. Ponareja statistične podatke. Ustvarja lažno podobo, da nima vsemogočnega in vsega zmožnega policijskega aparata. Ustvarja lažno podobo, da spoštuje človekove pravice. Ustvarja lažno podobo, kakor da nikogar ne preganja. Ustvarja lažno podobo, da je ni strah. Ustvarja lažno podobo, kakor da ne ustvarja nobene lažne podobe.«¹²

Havel nas opozorja tudi na dejstvo, da ima moderen človek žal predispozicije »za ustvaritev ali vsaj prenašanje takega sistema. V njem očitno tiči nekaj, na kar ta sistem navezuje, kar odraža in čemur odgovarja; nekaj, kar paralizira vsak poskus njegovega 'boljšega jaza', da bi se uprl. Človek je prisiljen živeti v laži, a k temu je lahko prisiljen samo zato, ker je sposoben takega življenja. Ne le da sistem človeka odtuja — ampak odtujeni človek hkrati podpira ta sistem kot nenamerno projekcijo svojega jaza. Kot ponižano podobo lastnega ponižanja. Kot dokument svojega neuspeha.«¹³

Da bi bili pri nas drug drugemu manj odtujeni in bili sposobni za začetek vsaj strpnosti, če že ne sprave, moramo razčistiti s svojim totalitarizmom in svojim odnosom do njega. Nemci so to storili, zato so nacizma odrešeni. Tako pa niso ravnali ne Italijani ne Avstrijci in se jim vedno znova vrača v prenovljenih oblikah. Zato D. Jančar upravičeno pravi: »In če mi ne bomo opravili svoje debate s svojim represivnim sistemom in njegovimi posledicami, potem lahko pričakujemo, da se nam bo v tej ali drugi obliki vrnil. Debata, ki nas na Vzhodu čaka, torej ni nacionalsocializem in niso skupine skinheadov, čeprav tudi pred

¹¹ Misli so vzete iz četrte točke *Sporočila*.

¹² V. Havel, *Živeti v resnici*, MD, Celovec 1994, 22-23.

¹³ V. Havel, n. d. 33.

temi pojavi ni treba mižati, pač pa je debata o bistvu totalitarizma, ki smo ga preživeli, o našem sodelovanju z njim in o njegovem obnavljanju v tisočerihi manj ali bolj vidnih oblikah. Temu izzivu se ne bomo izmuznili.«¹⁴

3.2. *Revščina in lakota sta pohujšanje, ki nam ne sme dati miru*«

Drugo področje, kjer se kristjani angažiramo, je ustvarjanje novih gospodarsko-tržnih odnosov. Vodstvo Katoliške Cerkve je na tem področju zelo dejavno, saj je svet usodno razdeljen na Sever, ki živi v materialnem izobilju, in Jug, kjer štiri petine človeštva živi na pragu revščine ali pod njim. Ta delitev Sever/Jug pa je navzoča dejansko v vsaki državi in število izobčenih od obložene mize se vsak dan veča, kljub gospodarski rasti. Tudi v Sloveniji se veča razpon med peščico bogatih, v glavnem so to nosilci prejšnjega totalitarnega režima, in večino, ki ji kupna moč in življenjska raven nezadržno drsita nazdol. Vsekakor pa je hud in boleč primer vse večja brezposelnost.

Ker so dobrine tako neenako porazdeljene, je nujno potrebna drugačna razdelitev dela in dobrin, tako rekoč podružbljena gospodarska ureditev, če uporabimo Giddensovo terminologijo. To ne pomeni, da se bomo vrnil v socialistično družbeno lastnino in planirano gospodarstvo, ampak da bodo ekonomski mehanizmi bolj informacijski. »Pomagali bodo koordinirati globalne ekonomske izmenjave, ne da bi pri tem imeli vlogo 'kibernetičnega guvernerja'.«¹⁵ V nasprotnem primeru je upravičen strah, da bo prišlo do razpada mehanizmov gospodarske rasti.

Nobelovec Czeslaw Milosz primerja skrajni liberalni kapitalizem, ki se tudi pri nas razvija do neslutnih razsežnosti, s kruto naravo, z zakoni džungle in nadvlado močnejšega. »Če bi kdo raziskoval politične težnje posameznikov... potem bi se moj odpor do kapitalizma izkazal bolj ali manj kot moj odpor do narave. Razlog za to je občutek ogroženosti, moje zavračanje krutosti, usmiljenje, vse skupaj neločljivo povezano. Vsa moja opažanja krutosti v naravi. 'Cvilenje zajca, ki ga nekdo trga na koščke, napolnjuje gozd.' In moja zavest, morda celo pretiravam, o usodi ubogih v Ameriki, njihova bedna soseščina, njihovo težko delo, njihov strah pred brezposelnostjo, tudi pekel geta v mestih. Amerika me ne ogroža. V Ameriki sem doživel uspeh, toda kaj zato? Ni dvoma, v Ameriki ne bi propadel zaradi svojih spodobnosti in discipliniranosti. Kljub temu pa ne morem nikoli pristati na razmere v naravi – to je, da bi vsak človek živel, kot da je stalno ogrožen kakor v kameni dobi. Drži, kapitalizem je naraven; kdorkoli hoče kaj drugega, gre proti osnovni pravici močnejšega, da preživi, in nihče ne ve, če se lahko poskus, da bi se tej zakonitosti izognili, obnese.«¹⁶ Mar v teh besedah ne zaslutimo Duha nazareškega preroka, ki je »kraljestvo narave« hotel spremeniti v »kraljestvo milosti«?

¹⁴ D. Jančar, n. d. 97.

¹⁵ A. Giddens, n. d. 167.

¹⁶ C. Milosz, *The State of Nature: Notes from a Diary*, v: *The New York Review of Books*, vol. XLI/14, August 11, 1994, 41.

3.3. »Preseči je treba vojno kot sredstvo za razreševanje sporov.«

Nova gospodarska ureditev je tudi ena od pomembnih poti za preseganje vojnih spopadov. Še veliko drugih dejavnikov botruje vojniam, od nacionalizmov do fanatizmov vseh oblik, tudi verskih, zato so prizadevanja za mir povsod in vedno ena od krščanskih dejavnosti. Nenazadnje, mar Gospod ne blagruje tistih, ki delajo za mir? To je danes toliko bolj potrebno, ker je človek sposoben uničiti z atomskim orožjem ne le cela območja in njihovo prebivalstvo, temveč tudi ves planet.

3.4. »Borimo se proti iluziji, da je izkoriščanje narave neomejeno.«

Tu pa se že dotikamo še ene pomembne naloge, ki jo imamo danes na našem džaganatu verni skupaj z vsemi ljudmi dobre volje. Vsak dan namreč odkrivajo, kaj vse ogroža naše življenjsko okolje in kako uničeno je že. Zadnji odkritji: ozonska luknja in učinek tople grede kličeta po globalnem reševanju tega problema, kar seveda pomeni spremembe v načinu življenja povsod in pri vsakem. Tudi tu stojimo pred alternativo življenja in smrti: na eni strani je vzpostavitev sistema skrbi za planet, na drugi ekološko propadanje ali katastrofa.

C. Potrebujemo drug drugega

Razpravo o glavnih vidikih krščanskega poslanstva v džaganatu lahko zakrožimo s sklepom baselskega Sporočila: »Potrebujemo drug drugega, da bi izpolnili poslanstvo, ki nam je bilo zaupano. Zaveza Boga v Jezusu Kristusu je nekaj resničnega. Močni zaradi te obljube, hočemo ostati v občestvu bratov in sester ter solidarnosti... Skupaj želimo prispevati, da se bodo pravičnost, volja do dialoga in spoštovanje darov stvarstva vedno bolj očitno vzpostavljali. Kot presega kriza državne meje, tako jih mora presegati naša solidarnost. Odrpta mora biti za prijateljstvo in sodelovanje z vsemi, ki iščejo mir in pravičnost ne glede na njihovo religijo ali prepričanje. Samo tako bo naša solidarnost postala znamenje upanja v ogroženem in razdeljenem svetu.«

Povzetek: Drago Ocvirk, Vidiki poslanstva v džaganatu

Živimo v svetu radikalne modernosti. Institucije, ki so namreč omogočile moderno družbo (kapitalizem, industrializem, vojaška moč in družbena kontrola), delujejo še danes in so se uveljavile po vsem svetu. Kadar torej gledamo moderno družbo z institucionalnega vidika, še ne moremo govoriti o postmoderni. Ta se šele pripravlja in je od nas odvisno, ali bo človeštvo doseglo višjo stopnjo vsestranskega razvoja ali pa se bo moderna končala katastrofalno. Institucije, ki jo nosijo in oblikujejo, omogočajo dober ali slab izid moderne.

Prvi del razprave obsega analizo moderne družbe, ki se opira na Anthonyja Giddensa. V drugem delu pa je beseda o nekaterih vidikih krščanskega poslanstva pred dvema možnostima modernosti: odrešitvijo ali propadom.

Ključne besede: moderna družba, radikalna modernost, vloga Cerkve, evangelizacija, kultura življenja, prihodnost človeštva, A. Giddens.

Summary: Drago Ocvirk, Aspects of Mission in Juggernaut

We live in a world of radical modernity. The institutions (capitalism, industrialism, military power and social control) that have made modern society possible are still active and have been accepted all over the world. Thus when viewing modern society from an institutional viewpoint, one cannot speak of postmodernism. The latter is still under preparation and it depends on us whether humanity will achieve a higher stage of development or whether the modern age will end in a catastrophe. The fundamental institutions of modernity will also decide about its outcome.

The first part of the treatise comprises an analysis of modern society and is based on Anthony Giddens. The second part deals with two possibilities of modernity, redemption or decline, from the point of view of Christian mission.

Jože Plevnik

Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1-11

V 1 Tes 5,1-11, ki spada v eshatološki odsek 4,13-5,11, Pavel odgovarja na eno od vprašanj, ki so mu jih stavili Tesaloničani. Gre za »čase in trenutke« (*peri tōn chronōn kai tōn kairōn*) Gospodovega prihoda. Za prvotno Cerkev je bilo to dokaj živo vprašanje, kakor je razvidno iz Mr 13,4.31-32; Lk 17,20.37; 19,11; 21,7; Apd 1,6; 2 Tes 2,2. Vsekakor je to bilo aktualno vprašanje v Tesaloniški Cerkvi. Kaj je dalo povod zanj? W. Kümmel meni, da je bil v ozadju problem odložene paruzije: medtem ko Pavel v 4,13-18 obravnava prisotnost mrtvih pri odloženem Gospodovem prihodu, se v 5,1-11 sooča z duhovnimi nevarnostmi.¹ Toda, kolikor moremo dognati iz Pavlovega odgovora, Tesaloničani skoraj gotovo niso vpraševali iz kakega dvomljivega razloga. Pač pa je Pavel odgovoril v tem smislu, ko je rekel: »Ni treba, da bi vam pisali o tem, saj sami dobro veste, da bo Gospodov dan prišel kakor tat ponoči. Ko bodo govorili 'Mir in varnost', tedaj bo nenadoma prišla nadnje poguba...« (5,1-2). Od kod ta odgovor? Zakaj se ton njegovega odgovora nenadoma spremeni od v. 4 naprej, ko spet in spet zagotavlja Tesaloničanom, da niso namenjeni za pogubo.

1. Sestav 1 Tes 5,1-11

Kakor v predhodnem odstavku, 4,13-18, tako tudi tukaj Pavel začenja s *peri de tōn chronōn kai tōn kairōn*. Gre za »čase in trenutke« Gospodovega prihoda, ki ga apostol tukaj označuje z izrazom »Gospodov dan«. Protivni *de* označuje ne le nov predmet, ampak, kakor priča sobesedilo, tudi apostolovo negativno razmerje do tega vprašanja. To postane jasno iz naslednjih besed: »Ni treba, da bi vam pisali o tem« (v. 1) in: »Saj sami predobro veste« (v. 2). Apostol zavrača tako zanimanje kot neumestno. W. Harnisch² govori v tej zvezi o *praeteritio*. Dejansko v. 2 ne odgovarja na vprašanje, kdaj bo Gospod prišel, ampak, kako bo prišel. Pavel svari, da bo prišel kot »tat ponoči«, kar tudi pojasni v v. 3. Tisti, ki zagotavljajo mir in varnost, bodo nenadoma in nepričakovano izkusili pogubo.

¹ W. G. Kümmel, *Das literarische und geschichtliche Problem des Ersten Thessalonicherbriefes, Heilsgeschehen und Geschichte*, Gesammelte Aufsätze 1936-1964, Marburg 1965, 406-416, posebej 414.

² *Eschatologische Existenz, Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11* (FRLANT 110), Göttingen 1969, 52-84.

Toda z v. 4 Pavel nenadoma zasuče svoj odgovor. Ne grozi več, kakor v vv. 2–3, ampak popravlja svojo prvotno izjavo in zagotavlja odrešenje. Spet in spet v vv. 4–6 ter 9–10 ponavlja, da njihova cerkvena skupnost nikakor ni namenjena pogubi. V vv. 4–6 celo izjavlja na razne načine, da so vsi Tesaloničani »sinovi luči« in namenjeni za Gospodov dan, v vv. 9–10 pa ponovno zagotavlja, da jih je Bog namenil, da dosežejo zveličanje. To velja za žive in za umrle, za tiste, ki »bedijo« kakor za tiste, ki »spijo«. S tem začenja zaključevati celotni odstavek 4,13 – 5,11. Njegove zadnje besede: »Zato tolažite drug drugega in navajajte drug drugega k dobremu, kakor to že delate,« povzemajo zaključek v 4,18.

Med zagotoviloma, da so vsi dobro stoječi pred Gospodom (vv. 4–6a) ter da jih je Gospod namenil za dosego zveličanja, stoji spodbuda, vv. 6b–8. Tukaj apostol začenja govoriti v prvi osebi množine in tako vključuje tudi sebe, ko spodbuja: »Mi, ki pripadamo dnevu, pa bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje v zveličanje.«

Zasuk v 5,1–3 v primerjavi s 4,13–18 je otipljiv. G. Friedrich³ je zato označil celotni odstavek kot poznejšo interpolacijo: Nekdo naj bi vrnil 5,1–11 v Pavlovo pismo Tesaloničanom. Toda zamotano besedilo kakor tudi teologija v tem odstavku izpričujeta ravno obratno, da se Pavel sam izvija iz pasti, v katero je padel. Prisotnost enkratnih izrazov tukaj, na kar Friedrich naslanja svoje dokazovanje, še ne pomeni, da je nekdo pozneje dodal to tvarino, saj srečamo enkratne izraze tudi v 4,13–18. Pač pa lahko kaže na prisotnost nekega izročila. Toda apostol obdela to izročilo, kolikor se sploh nanj nanaša, in ga prikroji temu odstavku.⁴ Izmikanje v vv. 4–6 vsekakor kaže na Pavla, ne pa na nekoga drugega.

2. Odvečno poizvedovanje 1 Tes 5,1–3

Pavel odgovarja na vprašanje, kdaj bo Gospod prišel, nekam ostro. Izraz *chronoi kai kairoi* (v. 1) je semitičnega izvora in ima apokaliptičen prizvok. Tesaloničani so ga verjetno sami rabili v njihovem vprašanju za Pavla. Vsekakor apostol z njim povzame njihovo vprašanje. Ker Gospod še ni prišel, kakor so pričakovali, so nastale med njimi razne špekulacije in domneve. Pavel ni odgovoril neposredno na njihovo vprašanje. Verjetno je slutil za tem poizvedovanjem neko neupravičeno ali celo nevarno iskanje zagotovila. Morda je imel slabe izkušnje s takim poizvedovanjem. Vsekakor jim ne da kakega datuma, saj to nima nobene resne povezave z odgovornim krščanskim pričakovanjem. Tudi sam ni imel posebnega razodetja o tem. Kakor Tesaloničani je tudi on željno pričakoval Gospodovega prihoda.

Pavel označuje tukaj Gospodov prihod kot Gospodov dan (*hēmera kyriou*), ne pa kot *parousia kyriou*, kakor v 4,16. Tudi ta izraz je bil poznan Tesaloničanom. Pavel jim priklīče v spomin, kako jim je o tem govoril (prim. 1,9–10). Izraz »Gospodov dan« je hebrejskega izvora in pomeni v bistvu isto kakor *parousia kyriou*. Ima torej že ustaljen pomen, ki ga srečamo v viru »Q«, Lk 17,22–37. Tukaj

³ I. Thessalonicher 5,1–11, der apologetische Einschub eines Späteren, v: ZTK 70 (1973), 288–315; G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Göttingen 1976, 203–51.

⁴ Prim. J. Plevnik, *1 Thess 5,1–11: Its Authenticity, Intention and Message*, v: Bib 60 (1979), 71–90.

je Gospodov dan povezan s prihodom Sina človekovega. Dva primera iz človeške zgodovine, potop za časa Noeta in uničenje Sodome, služita kot svarilo. V 1 Tes 5,2 apostol prvokrat uporablja ta izraz v svojih pismih.

Hēmera kyriou lahko pomeni odrešenje ali pogubo. Sovražniku prinaša pogubo, Izraelu pa odrešenje, kadar je le-ta spravljen z Bogom. Kar je poguba enemu, je osvoboditev drugemu. V SZ, kakor tudi v judovski apokaliptiki, vsebuje ta izraz motive iz »svete vojne«, kjer Gospod sam ukrepa.⁵ V tem smislu je *hēmera kyriou* podobna paruziji: Matej v odstavku, ki je vzporeden Lk 17,22-37, uporablja besedo *parousia* (Mt 24,3.27.37.39). Tako ima tudi paruzija lahko negativen prizvok, v nasprotju z grškim pojmovanjem, kjer se uporablja za veličasten vladarjev prihod.⁶

Da sta tako sodba kakor odrešenje lahko prisotna v tem prihodu, je razvidno tudi iz 1 Kor 3,12-15, 4,4-5 in 2 Kor 5,10. Da je Gospodov prihod povezan z Božjo jezo, pa pričajo 1 Tes 1,10, 3,13 in 5,23.⁷ V 1 Tes 5,2 apostol pravi: »Gospodov dan bo prišel (*erchethai*) kakor tat ponoči.« Njegov prihod je nepričakovan, nenaden in poguben. Prišel bo »kakor porodna bolečina nad nosečo, in ne bodo ubežali.« *S hotan-tote* Pavel poveže dozdevni mir in pogubo. Mir vara. *Eirēnē kai asphaleia* srečamo v NZ samo tukaj. To ni mir, ki ga apostol želi svojim vernikom, ko reče: »Milost vam in mir« (1 Tes 1,1).

Z zasukom v vv. 4-7 Pavel pojasni, da misli pri tem na brezbožne in grešnike. Tukaj spreminja besedni pomen noči in teme, prehaja iz enega pomena v drugega in tako pove, da vse to ne zadeva tesaloniških vernikov – ti niso v noči in temi. Beseda »noč«, ki je prvotno bila nevtralna, je v tej besedni igri dobila prizvok grešnosti: »Tisti namreč, ki spijo, spijo ponoči, in tisti, ki se opijajo, se pripajajo ponoči« (5,7). Zato apostol lahko primerja tiste, ki so v noči, s tistimi, ki pripadajo dnevu in luči.

Motiv varljivega miru srečamo v preroških knjigah SZ. Jeremija grmi nad lažnivimi preroki in nad duhovniki, ki govorijo »mir, mir« (Jer 6,14), ko jim sovražnik grozi s pokončanjem (prim. 4,10; Ezek 13,10). Ezekiel grozi z Gospodovim prihodom, ko pravi: »Zares, tisti čas, ko moje ljudstvo Izrael varno prebiva (*ep'eirēnēs*), odrineš in prideš iz svojega bivališča... pridrviš na moje ljudstvo kakor oblak, da pokriješ deželo« (38,14-16).

Prislov *aphnidios* tukaj izraža nenadnost.⁸ Tu srečamo tudi glagole *erchomai* ali *ephistanai*. Poguba je ogromna (Mal 3,1-2; Ps 64,5.8) in nenadna, kar nam povedo tudi sinoptične prilike. Jezus pravi: »Če pa si ta služabnik misli: 'Moj gospodar še dolgo ne bo prišel'... bo gospodar tega služabnika prišel ob dnevu, ko ga ne pričakuje, in ob uri, za katero ne ve...« (Lk 12,45-46; prim. Mt 24,50). Noč je povezana z nevednostjo in nepripravljenostjo; pod zastorom noči pride sovražnik. Noč uspava.

⁵ Prim. G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel* (ed. M. J. Dawn, Grand Rapids 1991), in: *Old Testament Theology*, 2. 119-25. Von Rad pripomni: *Yahweh comes in person to do the battle* (120).

⁶ O grškem pojmovanju paruzije prim. E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios (1 Thess., IV,17)*, v: ZST 7 (1929/30), 682-702.

⁷ V 1 Tes 3,13 in 5,23 Pavel moli, da bi bili Tesaloničani neoporečni na Gospodov dan.

⁸ Vzporedni izrazi so: *aphnō*, *exaiphnōs*, *exapina*. Prim. D. Daube, *The Sudden in the Scriptures*, Leiden 1964, 28-34.

Podoba »tat ponoči« ojačuje nenadno in nepričakovano zlo. To predstavljamo srečamo tudi v Mt 24,43, Lk 12,39, Pt 3,10, Raz 3,3 in 16,15, kar nam pove, da spada v besedilo prvotne Cerkve. Prisotna je tudi v Jezusovih sklepnih besedah v Mt 24,43: »Hišni gospodar bi ostal buden, če bi vedel, kdaj (*poia phylakē*) pride tat, in ne bi pustil spodkopati svoje hiše.« Jezus tam zaključí s svarilom: »Zato bodite tudi vi pripravljeni, kajti ob uri, ko ne mislite, bo prišel Sin človekov« (24,44).

V Lk 21,34–36, kjer Jezus spodbuja k budnosti, srečamo vrsto motivov, kakor tat, noč, budnost, pripravljenost ter Gospodov prihod, ki se nahajajo v 1 Tes 5,1–6. Dejansko obstaja obsežna skladnost v besedilu teh odstavkov: *aiphnidios* (Lk 21,34); *epistatai* (*epistē*, Lk 21,34); *ekphygōsin* (*ekphygein*, Lk 21,36); *hēmera kyriou* (*hēmera ekeinē*, Lk 21,34); *methyskomenoi*, *methyousin* (*methē*, Lk 21,34). L. Hartman trdi, da ta dva odlomka temeljita na istem izročilu.⁹

Podobo žene v porodnih bolečinah srečamo v starozaveznih opisih Gospodovega dne. Najboljši vzporednici z 1 Tes 5,3 sta Iz 13,8 ter Jer 6,24. V preroški in apokaliptični literaturi ta podoba izraža neizbežnost, kakor v Iz 26,18 in 66,9. Gre za tiste, ki nosijo breme Jahvejeve obsodbe, za Sion sam. Blizu tej podobi je tudi 1 Enoh 62,1–6.

3. Zagotovilo, 1 Tes 5,4–6a

Z v. 4 Pavel začne popravljati svojo izjavo v vv. 2–3. Sicer ne prekličé ničesar, saj se je zavedal sličnih izjav v preroški literaturi in tudi v Jezusovih izjavah. Tudi sam je že prej tako govoril, kakor nam pove besede: »Saj dobro veste« (*akribōs oidate*, v. 2). Njegova izjava je veljavna, toda ne za tesaloniške vernike.

Apostol zagotavlja, da ni mislil na Tesaloničane, ko je govoril o Gospodovem dnevu. Ni hotel reči, da bo Gospod prišel k njim kakor tat ponoči (*en nykti*), nenadoma in nepričakovano, in vsem v pogubo. Tesaloniški verniki niso sinovi teme, pod Božjo obsodbo! Gospod ne bo prišel k njim na ta način. Pavel na razne načine sedemkrat ponovi, da to ne velja za Tesaloničane:

1. »Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas Gospodov dan presenetil kakor tat« (5,4).

2. »Saj ste vsi sinovi luči« (5,5a).

3. »in sinovi dneva« (5,5b).

4. »Ne pripadamo noči« (5,5c).

5. »in ne temi« (5,5c).¹⁰

6. »Mi, ki pripadamo dnevu...« (5,8).

7. »Zakaj Bog nas ni namenil za jezo, ampak za to, da pridemo do zveličanja« (5,9).

S četrtrim zagotovitvami Pavel začenja govoriti v prvi (»mi«) namesto v drugi (»vi«) osebi množine. S tem pove, da so Tesaloničani deležni upanja, ki ga ima on sam. Izjavi (2) in (3) sta pozitivni, izjavi (4) in (5) pa negativni. Zadnji dve po določenem vzorcu ponavljata, kar je izjavil v (4) in (3). Šesta izjava pa je že del njegove spodbude v vv. 6–8, medtem ko sedma znova utemeljuje vernikovo upanje in spominja na 4,14. Pri tem izvajanju se Pavel poslužuje igre z besedami,

⁹ L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* (ConB 1), Lund 1966, 192.

¹⁰ Slovenski prevod tukaj povzema izrazsinovi (*luči, dneva*) v v. 5a, medtem ko grško besedilo tega nima (*ouk esmen nyktos oude skotous*).

da ublaži prvotni smisel in na ta način izvede svoje zagotovilo. Medtem ko je beseda »noč« v v. 2 nevtralna, jo Pavel v izrazih »ne pripadamo noči« in »ne pripadamo temi« (*ouk esmen nyktos oude skotous*) uporablja z negativnim prizvokom. Beseda »noč« v izrazu »kakor tat ponoči« (*en nykti*) pove, na kakšen način bo Gospod prišel, medtem ko v vv. 4-6 pove, h komu bo prišel: k tistim, ki pripadajo noči in temi. S tem pa dobi »noč« nov pomen: označuje grešno življenje. Pavel opraviči ta pomenski prenos v v. 7, kjer zatrjuje nekam šepavo: »Tisti namreč, ki spijo, spijo ponoči, in tisti, ki se opijajo, se opijajo ponoči.« Gospodov prihod bo poguben za tiste, ki jih bo zasačil v razuzdanosti. To pa je daleč od njegove prvotne izjave v vv. 2-3.

Semitski izrazi »sinovi luči« in »sinovi teme« so znani iz qumranskega izročila (1 QS 1,9; 3,13.24.25 itd.). Ta skupnost se je imela za »sinove luči« in je gledala na vse druge kakor na »sinove teme«. Poslednji so bili v območju duha teme (1QS 3,25-27); njihova dejanja so v temi. Qumranska skupnost se je imela tudi za prave dediče Božjih obljub: ona, in samo ona bo deležna poslednjega odrešenja. Tudi v NZ srečamo te izraze (Mt 8,12; 13,38; Lk 10,6; 16,8; Jn 12,36; Ef 5,8 itd.). V priliki o krivičnem služabniku, Lk 16,8, *hoi hyioi tou phōtos* so v nasprotju s *hoi hyioi tou aiōnos toutou*.

Simbola luč in tema sta primarna, protivna¹¹ ter temeljna za judovsko pojmovanje Boga in sveta. Luč je povezana z odrešenjem, tema s pogubo. Luč prihaja od Boga, ki je luč Izraela (2 Sam 22,29; Iz 50,10).¹² Evangelist Janez govori o Kristusu kot luči, ki prihaja na svet (Jn 1,9; 8,12; 9,5,12,35,46). Na koncu bo samo luč, ki je Bog sam (Raz 21,23-25; 22,5).¹³ Luč je tukaj povezana s prenehanjem žalovanja, s koncem smrti in umiranja (Raz 21,4).

Luč in tema sta dobili tudi нравni prizvok. V *T. Levi* 19,1 se morajo Levijevi otroci odločiti ali za luč ali za temo, ali za postavo ali za Belialova dejanja. V qumranski literaturi sovpadata Belial in tema. Dejanja »sinov teme« so v temi (1QS 15,9), medtem ko »sinovi luči« hodijo po potih luči (1 QS 3,20) in življenja. Na koncu bodo sile teme premagane (1 QM 1,10.16) in obdobja teme bodo končana (1 QM 1,8-9; prim. *T. Levi* 18,4): tema bo prenehala in Božji izvoljenci bodo odslej živeli v neskončni luči.

Da je tudi Pavel mislil v teh podobah, nam pričujejo njegove izjave v 2 Kor 6,14-7,1¹⁴ in Rim 13,12. V 2 Kor 6,14-7,1 spodbuja: »Ne dajte se vpregati v jarem z neverniki! Kaj imata namreč skupnega pravičnost in krivičnost? Kakšno zvezo ima luč (*phōs*) s temo (*skotos*)?« Če je dvomljivo, da je to besedilo Pavlovo, ni dvoma, da Rim 13,12, izhaja od Pavla. Tukaj apostol jasno govori o luči in temi v prenesenem, etičnem pomenu: »Noč (*nyx*) se je pomaknila naprej in dan (*hēmera*) se je približal. Odrzimo torej dela teme in nadenimo si torej orožje luči. Živimo pošteno, kakor se v dnevni svetlobi spodobi... oblecite Gospoda Jezusa Kristusa in ne skrbite za svoje telo, s tem da strežete njegovim strastem.« Tudi tukaj srečamo dvopomensko rabo »noči« in »luči« kakor tudi »teme« in

¹¹ S. Aalen, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament und Spätjudentum und in Rabbinismus* (SNVAO II Hist. Filos. Kl. 1951 No. 1), Oslo 1951.

¹² E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund 1963, 8.

¹³ Kakor pravi Iz 60,19-20, na koncu ne bo ne vzhajanja ne zahajanja sonca in lune, kajti Gospod sam bo njihova večna luč.

¹⁴ O izvoru tega odseka prim. V. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), Garden City (NY) 1984, 375-378.

»dneva«. Noč je povezana s temo, ta pa z grešnimi dejanji; luč je povezana z dnem, ta pa z Gospodovim dnem. Hēmera ima tukaj poleg navadnega pomena tudi eshatološki pomen, kot »Gospodov dan«. »Dela teme« razločno kažejo na nrvnost: Pavel svari in opominja, naj vernik vrže proč dela, ki niso poštena in v Kristusu. V obratnem smislu potem govori o luči: Vernik naj si nadene »orožje luči«. Apostol razloži to z besedami: »Oblecite Gospoda Jezusa Kristusa« (v. 14). Sorodnost med Rim 13,11–14 in 1 Tes 5,8 je vidna.¹⁵

Lövestam trdi, da *ben/hyios* z roditeljskim lahko pomeni tudi poslednjo dediščino. Tako v Mt 23,15 Jezus reče, da so farizeji napravili iz svojih spreobrnjencev *hyion geenes*. *Ben ha'olam habba* se nanaša na tistega, ki bo podedoval prihodnji svet.¹⁶ Verjetno ima tudi izraz *hyioi hemeras* v 1 Tes 5,2 tak pomen: Verniki v Tesaloniki so usmerjeni v bodoče življenje, ki je njihov delež v Kristusu (Rim 8,9.11.13–14.16). V 5a Pavel zagotavlja, da jih Gospodov dan ne bo zalotil nepripravljene.¹⁷ V 1 Tes 1,10 pravi, da krščansko življenje pomeni pričakovanje Božjega Sina iz nebes, ki jih bo rešil prihodnje jeze.

To potrjuje Lövestamovo domnevo, da ima izraz *hyioi phōtos* poseben pomenski odtенок, ki je povezan s pomenom, ki ga ima *hēmera* v 1 Tes 5,2. Tam pa ima ta beseda eshatološki pomen. *Hyioi phōtos* v v. 5 se nanaša na sedanje vernikovo življenje in sovpada z izrazom *ouk este en skotei* v v. 4. Tako je *hyioi hēmeras* tukaj Pavlova interpretacija izraza *hyioi phōtos*.¹⁸

4. Spodbuda, 1 Tes 5,6–8

Ko je Pavel končno zagotovil tesalonikiškim vernikom njihovo pripadnost k luči in odrešenju, in to brez izjeme (*pantes*), jih začne spodbujati (vv. 6–8). Prikazuje jim, kako morajo pričakovati Gospoda: »Zato nikar ne spimo kakor drugi, ampak bodimo budni in trezni. Tisti namreč, ki spiyo, spiyo ponoči, in tisti, ki se opijajo, se opijajo ponoči. Mi, ki pripadamo dnevu, pa bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje v zveličanje« (vv. 6–8). Tukajšnji izrazi in misli spominjajo na Rim 13,11–14. Naš odstavek pove, da pričakovanje Gospoda in priprava na njegov prihod sovpadata (prim. 1 Tes 3,13; 5,23; 2 Kor 5,10; Rim 13,11–14). Apostol spodbuja vernike, naj bodo brez madeža, ali pa moli, da bi jih Gospod našel brez madeža ob svojem prihodu.

Beseda »zato«, s katero Pavel začenja svojo spodbudo, povzema predhodno zagotavljanje v vv. 4–5 kakor tudi izjavo v vv. 2–3. To je razvidno tudi iz besed »noč« in »dan« v vv. 7–8, ki se nanašajo na iste besede v predhodnih vrsticah. Spodbuda je dana najprej v negativni (»nikar ne spimo«), potem pa v pozitivni obliki (»bodimo trezni«).

Spodbuda tako nadaljuje z besedno igro, ki smo jo srečali v vv. 4–5, in zato se nanaša na opis Gospodovega dne v vv. 2–3. Ta spodbuda pa je omogočena s predhodnim zagotovitvijo, da »ne pripadamo noči ali temi«. Pavel je moral

¹⁵ E. Lövestam, n. d., 50–58; J. E. Frame, *The Epistle of St. Paul to the Thessalonians* (EBib; ICC), Edinburgh 1912, 108; B. Rigaux, *Saint-Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens* (EBib), Paris 1956, 563.

¹⁶ E. Lövestam, n. d., 52–53.

¹⁷ E. Lövestam, n. d., 53.

¹⁸ H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Freiburg/Basel/Wienn 1973, 87.

najprej odstraniti strah, ki ga je povzročil s svojim opisom Gospodovega dne. Sedaj svari vernike, naj ne postanejo lahkomišelní in razuzdani kakor so tisti, ki pripadajo noči. Besede »spimo« (*katheudōmen*), »budni« (*grēgorōmen*) in »trezni« (*nēphōmen*) imajo tukaj prenesen pomen. Spati pomeni obnašati se kakor ponočni razuzdanci. Spanje, noč in razuzdanost sovpadajo, pove apostol v v. 7. Brezskrbno spanje je življenje v občutju varnosti, ki pa je povezano z razuzdanostjo. Verniki se ne smejo pridružiti tistim, ki tako živijo, ampak morajo biti budni in trezni. V Rim 13,12-13 Pavel pravi: »Odvrzimo dela teme in si nadenimo orožje luči. Živimo pošteno, kakor se v dnevni svetlobi spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v nečistosti in razuzdanosti.«

Budnost in treznost naj označujeta življenje, ki je usmerjeno na konec. Motiv budnosti srečamo tudi v sinoptični apokalipsi Mt 24,42; 25,13; Mr 13,35.37 ter v Lk 12,35-40. Njegovi odmevi se slišijo v Raz 3,2-3; 16,16 in 1 Pt 5,8. H. Schlier govori v tej povezavi o pripravljenosti, o vztrajanju kljub zakasnelosti, ter o trdnem sklepu biti z Gospodom na tisti dan, kar pa zahteva potrpljenje in molitev.¹⁹ Treznost vsebuje trezno presojo realnosti, ki je napolnjena z upanjem na Gospodov prihod. Trezni nimajo iluzij, se ne bahajo, se ne vdajajo sebičnim željam ali se izmikajo nevarnostim, ki jih čakajo.²⁰

Kaj te podobe pomenijo, je z drugimi podobami pojasnjeno v v. 8, kjer Pavel spodbuja: »Mi pa, ki pripadamo dnevu, pa bodimo trezni: oblecimo si oklep vere in ljubezni, za čelado pa upanje v zveličanje (*elpis sōtērias*).²¹ Vernik pričakuje bodočo izpolnitev z vero, upanjem in ljubeznijo. To so eshatološki eksistenciali, konkretno uveljavljane eshatološke smernice.

Ko Pavel omenja obrambno orožje, naredi še en premik v svojih podobah. Bibličisti se strinjajo, da se tu nanaša na Iz 59,17, kjer tudi srečamo izraz *elpis sōtērias*. Besedilo iz Izaijeve knjige je bilo povzeto tudi v Mdr 5,17-20, v rabinski literaturi ter v Ef 6,13. Iz 59,17 prikazuje Jahveja, ki si kot mogočen bojevnik nadene orožje, da pride s svojo močjo in prinese odrešenje svojemu ljudstvu, sovražnikom pa pogubo. Toda v NZ si ljudje nadenejo orožje. Tako v Ef 6,14-17 avtor spodbuja vernike, naj si vzamejo celotno Božje orožje, da se bodo lahko branili na tisti dan. Opašejo naj se s pasom resnice, oklenejo naj se z oklepom pravičnosti, v roke naj vzamejo ščit vere, na glavo naj si dajo čelado odrešenja, in v roke naj vzamejo meč duha, Božjo besedo. V Rim 13,11-14 Pavel spodbuja vernike, naj si nadenejo luč. Konča z besedami: »Pač pa si oblecite Gospoda Jezusa in ne skrbite za svoje telo, s tem da strežete njegovim strastem.«

Toda v 1 Tes 5,8 Pavel pravi le, naj verniki živijo v veri, upanju in ljubezni. Ne more reči, kakor v Rim 13,11-14, naj odložijo dela teme, ker jim je zagotavljal, da niso v temi (1 Tes 5,4-5). Poleg tega jim je že v 4,2-3 rekel, da so bili posvečeni in da se morajo zaradi tega vzdržati nemoralnih dejanj. Vendar nevarnost še vedno obstaja, skušnjave in stiske tega sveta še nadalje pritiskajo. Zato naj bo vernikovo orožje vera, ljubezen in upanje. Ker je že v 1,3 pohvalil tesaloniške vernike zaradi njihove vere, dejavne ljubezni in vztrajnega upanja, jih sedaj spodbuja, naj še vnaprej to delajo.

To pa ne pomeni, da lahko opustijo vsakdanje opravke. V 4,11 jim reče: »Prizadevajte si živeti brez vznemirjanj, skrbeti za svoja opravila in delati s

¹⁹ H. Schlier, n. d., 89.

²⁰ H. Schlier, n. d., 90.

²¹ H. Schlier, n. d., 90; Schlier umeva to izjavo kot vzročno.

svojimi rokami, kakor smo vam zapovedali.« Pavel sam moli, da bi bili neoporečni na dan Gospodovega prihoda (3,13; 5,23). Ve, da ni vse prav v tej skupnosti (4,3–6), zato spodbuja k ljubezni in svetosti (4,7–10).

Življenje po veri, upanju in ljubezni je potrebno za pravo pričakovanje Gospodovega prihoda. Apostol pove, da to tudi zadostuje: tisti, ki živijo po veri, ljubezni in upanju, bodo tudi dosegli svoj končni cilj. S tem pa apostol ne pove vernikom v Tesaloniki ničesar novega, saj je že v 1,3 to omenjal kot nekaj znanega. Ni jasno, ali je on bil prvi, ki je to izrazil, toda vsekakor izraža pričanje, kakor je razvidno iz 1 Kor 13,13. V tej himni je ljubezen na zadnjem, pomembnem mestu, kot največja in večna vrednota. V 1 Tes 5,8 pa Pavel da to mesto upanju. Vendar pa s tem ne zmanjša vrednosti ljubezni, kakor nam pove 4,9–12, pač pa podčrta usmerjenost na Gospodov prihod in intenzivnost upanja. Pavel skuša odstraniti zaskrbljenost.

5. Temelj upanja, 1 Tes 5,9–10

Na koncu tega spodbujanja Pavel še enkrat zagotovi Tesaloničanom, da jih Bog ni namenil za pogubo. Jamstvo za to pa ni več, kakor v vv. 4–5, njihovo stanje pred Gospodom, ampak Božja zvestoba: »Zakaj Bog nas ni namenil za (*etheto*) jezo, ampak za to, da pridemo do zveličanja (*eis peripoiesin sōtērias*) po našem Gospodu Jezusu Kristusu, ki je umrl za nas, da bi mi, pa naj bedimo ali spimo, živeli skupaj z njim« (vv. 9–10). To jamstvo zadeva Božji sklep, Božji namen in Božjo zvestobo. Pavel umeva Božje dejanje v Jezusu Kristusu kot nepreklicni korak k uresničitvi našega odrešenja. Spominja na zagotovitev v 4,14, toda tukaj gre za vse, žive in umrle. Zagotovilo ima dva sestavna dela, pozitivnega in negativnega. Bog nas ni namenil za jezo; Bog nas je namenil za zveličanje. Razlog za zaupanje pa je, da je Jezus Kristus umrl za nas.

B. Rigaux meni, da ima izraz *etheto eis* semitski prizvok. Pavel ga uporablja le tukaj, toda srečamo ga lahko v LXX (1 Mz 17,5; Iz 48,7 itd.).²² V povezavi z Božjim posegom v življenje vernikov označuje Božji odlok. Toda tu ne gre za nek abstrakten sklep, ki naj se šele izvede, ampak za konkretno dejanje, ki odpira celotno bodočnost. V 1 Tes 5,9 zadeva Božje delo v Jezusu Kristusu s svojo odrešenjsko pomembnostjo. V tem zgodovinskem dogodku nas je Bog izvolil in usmeril za zveličanje, zato Pavel trdi, da so verniki *hoi sōzomenoi* (1 Kor 1,18), na poti zveličanja. V 1 Tes 1,4 omenja *eklogē*, Božjo izvolitev Tesaloničanov, ko so le-ti sprejeli vero na podlagi Pavlova oznanjevanja. V 5,9 se tudi Pavel sam prišteva med Božje izvoljence.

Pavel zatrjuje, da nas Bog ni namenil za obsodbo (*eis orgēn*). S tem se spet vrne na 5,2–3, na Gospodov dan. Božji namen ni naše pogubljenje, ampak ravno nasprotno. V 1,10 označi kristjanovo življenje kot pričakovanje Božjega Sina, ki bo prišel iz nebes in nas bo rešil »prihodnje jeze«. Božja jeza bo prišla, o tem ni dvoma, toda Jezus nas bo rešil. To besedilo prikaže, da je motiv Božje jeze pripadal k Pavlovi misijonski pridigi. Vsekakor je na široko prikazan v Rim 1,18–32, kjer apostol očita poganskemu svetu, da je rajši sprejel laž kakor pa resnico o enem in edinem Bogu. Zato je bil tudi prepuščen laži v svojem življenju. Izkusil jo je predvsem v spolnih odnosih, ko je zamenjal Božji stvariteljski red za svoj red. V 1 Tes 5,2–6 Pavel pojasni, da se bo Božja jeza razlila na tiste, ki živijo v temi,

²² B. Rigaux, n. d., 570.

ne na tiste, ki so v luči. Bog je prek smrti svojega Sina izkazal svojo neskončno ljubezen do nas. S tem se je tudi opredelil za naše zveličanje. Tako ne Gospod, ki je za nas umrl, ne Oče, ki je dal lastnega sina za nas, ne bosta preklicala njenega zveličavnega namena. S tem dejanjem je Božja ljubezen postala nepreklicna in potrjena za vselej, kar je tudi Pavlova trditev v Rim 5,5-10. Tudi ta odstavek zadeva upanje na dokončno izpolnitev, le da gradi na opravičenju. Božja ljubezen, izkazana s smrtjo Božjega Sina, nam je dala opravičenje in nam bo dala tudi ostalo – zveličanje. Apostol zatrjuje: »Veliko bolj bomo torej po njem rešeni jeze sedaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo. Zakaj če nas je smrt njegovega Sina spravila z Bogom, ko smo bili še sovražniki, bomo veliko bolj rešeni po njegovem življenju, odkar smo prišli do sprave« (Rim 5,9-10). Isto poročstvo srečamo tudi v Rim 8,31-32, kjer apostol zatrjuje: »Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas? On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega?« Vernik se lahko zanese na Božjo ljubezen do nas. Ni je moči na svetu, ki bi nas lahko ločila od te ljubezni. Zato bo za vernike Gospodov dan pomenil veselje ter osrečujoče združenje.

Izraz *peripoiēsis sōtērias* lahko pomeni dosego odrešenja kakor tudi posest odrešenja.²³ Rigaux meni, da pomeni zadnje, medtem ko H. Schlier vidi oba pomena pričujoča tukaj, kajti Bog nas je določil za odrešenje, ki je naša dediščina po veri, upanju in ljubezni, Bog nas je pa tudi določil, da dobimo v last našo dediščino.²⁴

Z besedno igro, ki zadeva glagola »bedimo« in »spimo«, ki ju tukaj umeva v prenesenem pomenu kot »živimo« in »smo umrli«, Pavel pove, da so vsi, živi in mrtvi, namenjeni za zveličanje (v. 10). V v. 7 so imele besede »bedimo« ali »spimo« drugačen, čeprav prenesen pomen: pomenile so odgovorno in neodgovorno življenje pred Gospodovim prihodom. Sedanji pomen, ali smo živi ali umrli, ni nujen v 5,1-11, pač pa za 4,13-5,11. Pavel tako sklene z mislijo, ki jo je že izrazil v 4,17b.

Izraz »živeli skupaj z njim« (*hama syn autō zēsōmen*, v. 10) spominja na *pantote syn kyriō esometha* v 4,17. Ta spodbuda vključuje 4,18. Biti z Gospodom je naša dediščina. Tako je velikonočni dogodek konkretni temelj našega upanja, ki ga je postavil sam Bog in ima najvišjo veljavo. Življenje s Kristusom pa je izpolnitev sedanjega življenja v Gospodu. Tako Bog obuja naše krščansko upanje, ko nas postavlja v Kristusa (1,1; 2,14; 4,18; 5,18), in izpolnjuje to upanje, ko nas pridruži Kristusu. Izpolnitev je pridruženje Kristusu in je nekaj zelo osebnega. S tem, ko omenja mrtve, Pavel še enkrat pomiri Tesaloničane: Smrt ni nobena zapreka za Boga!

Zaključna spodbuda: »Zato tolažite drug drugega in navajajte drug drugega k dobremu, kakor to že delate« v v. 11 spominja na spodbudo v 4,18. Vse, kar je Pavel tukaj povedal, je v tolažbo Tesaloničanom, zato naj tudi oni spodbujajo in krepijo drug drugega in tako delijo tolažbo. Tisti, ki so dobili Božjo tolažbo, morajo tolažiti druge (2 Kor 1,4). Opazka »kakor to že delate« pove, da so tesaloniški verniki na pravi poti. Spodbujati drug drugega pa pomeni krepiti in utrjevati cerkveno skupnost v upanju, ljubezni in veri.

²³ B. Rigaux, n. d., 570.

²⁴ H. Schlier, n. d., 92.

Sklep

V 1 Tes 5,1–1 se Pavel izmakne vprašanju, kdaj bo prišel Gospod. Pokaže, da to védenje ni absolutno potrebno za odgovorno krščansko življenje: Dan in ura izpolnitve sta v Božjih rokah. Tozadevno poizvedovanje je poizkuz, kako obvladati svojo prihodnost. Apostol pove, da je ta v Božjih rokah: Gospod bo prišel nenadoma, bliskovito in nepričakovano in bo pomenil pogubo nepripravljenim. Ne pove dne in ure tega dogodka, pač pa svari pred varljivo varnostjo.

Toda apostol ni hotel s svojim odgovorom vznemirjati tesaloniške skupnosti. Z besedno igro se izmakne prvotnemu pomenu svoje izjave v vv. 2–3 in ji da drug pomen. Po raznih ovinkih pove, da tak Gospodov dan ni namenjem Tesaloničanom, ker ti živijo v spravi z Gospodom. Ne spadajo v temo – v območje greha – zato jih Gospodov dan ne bo zasačil kakor tat ponoči.

Vendar pa Pavel vztraja na tem, da bo Gospodov dan prinesel nenadno nesrečo tistim, ki so brezbrizni. Vernike svari, naj ne bodo razuzdani kakor so tisti zunaj cerkvene skupnosti. Njihovo sedanje krščansko življenje zahteva budnost in treznost. Svoj cilj lahko dosežejo le po veri, ljubezni in upanju. Ti trije stebri krščanskega življenja pa tudi zadostujejo za dosego upanja. Apostol tukaj poudarja upanje in ga znova utemeljuje na Božjem dejanju v Jezusu Kristusu.

Temelj upanja (vv. 9–10) spominja na 4,14. Pavel postavlja vse na Božje delo v Jezusu Kristusu, kjer je zagotovljena Božja zvestoba in ljubezen do konca. Ta ljubezen ni odvisna od tega, kar oni storijo, čeprav postavlja zahteve vernikom. V velikonočnem dogodku, posebno pa še v Kristusovi smrti, nam je Bog s svojim Sinom odprl bodočnost in nas določil za zveličanje. Zato bomo z Gospodom na vekomaj. Pri tem apostol kaže na posebno ljubezen med Očetom in Sinom, ki presega vse drugo.

Kakor v 4,13–18 to upanje izraža željo biti z Gospodom. Osredotočeno je na združenje z Jezusom Kristusom. Poslednji temelj upanja pa je Božja ljubezen, kajti Bog je dal svojega Sina za nas.

V svojem pismu Pavel najprej odstrani zapeljiv in neutemeljen občutek varnosti (v. 2–3), potem pa tudi strah (vv. 4–5), da bo tudi vernike zadela poguba. Šele potem začne s spodbudo. Tako je dokončna izpolnitev predstavljena vernikom kot nevarnost in kot obljuba. Lahko jo pričakujejo trezno in z velikim upanjem, ne v strahu, da so namenjeni za pogubo.

Pavlovo oznanilo je upanje, ne pa obsodba ali strahovanje. Vedno znova zagotavlja, da so Tesaloničani dobri pred Gospodom, in da je Bog zvest. Gospod jih ne obsoja, kakor obsoja svet, toda ne smejo živeti razuzdano in brezbrizno kakor ljudje na svetu. V 3,13 in 5,23 tudi moli, da bi bili verniki neoporečni, ko bo prišel Gospod.

Povzetek: Jože Plevnik, Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5, 1–11

Pavel v 1 Tes 5, 1–11 ne odgovarja na vprašanje, kdaj bo prišel Gospod. Njegov odgovor v vv. 2–3, ko opisuje nenadno in neizbežno pogubo, je bolj glede načina Gospodovega prihoda. Govorica, ki jo tu uporablja, spominja na izročilo zgodnje Cerkve. Z besedno igro – zlasti z besedama »noč« in »dan« – apostol v vv. 4–8 ublaži svojo grožnjo in Tesaloničanom zagotavlja, da so vsi na pravi strani in niso določeni za pogubo. Na različne načine daje šest zagotovil, v vv. 9–10 pa

poudari temelj upanja, ki je v Božji nepreklicni ljubezni do nas v smrti Jezusa Kristusa. Verniki morajo zato tolažiti drug drugega.

Potem ko je Pavel v vv. 4-6 odstranil strah, je v vv. 6-8 spet z besedno igro spodbudil Tesaloničane, naj bodo trezni in čuječi. Omenja tri stebre krščanskega bivanja: vero, ljubezen in upanje, kot potrebno in zadostno pripravo na Gospodov dan. Njegovo sporočilo je upanje, ne poguba, potrjuje in utrjuje upanje občestva v Tesaloniki.

Ko je Pavel odgovoril na tak način, je pokazal, da védenje o dnevu Gospodovega prihoda ni nujno za odgovorno krščansko bivanje. Za temi vprašanji je zaslutil poskus, da bi sami nadzirali in urejali svojo prihodnost. Pavel odgovarja, da je Bog vrhovni Gospodar, ki ga ni mogoče nadzirati.

Summary: Jože Plevnik, Times and Seasons of the Lord's coming, 1 Thess 5,1-11

In 1 Thess 5,1-11 Paul does not answer the question about the date of the Lord's coming. His answer in vv. 2-3 is about a sudden and inescapable disaster. It concerns the manner of the Lord's coming to those who are not ready. The language employed here suggests a tradition of the early church. But with a play on words – especially on the words »night« and »day« – the apostle in vv. 4-8 tones down his threat and assures the Thessalonians that they are all in good standing and not destined for this disaster. In a variety of ways he gives here six reassurances that the Thessalonians are in good standing, while in vv. 9-10 he points to the basis of hope, God's irrevocable love for us in Jesus Christ' death. The faithful should therefore console one another in this regard.

After he had removed the fear, Paul, still using the play on words, in vv. 6-8 exhorts the Thessalonians to be sober and vigilant. He mentions the three pillars of Christian existence, faith, love and hope, as the necessary and sufficient preparation for the Day of the Lord. His message is hope, not disaster. He affirms and strengthens the hope of the Thessalonian community.

By answering as he did, Paul suggests that knowledge about the date of the Lord's coming is not necessary for a responsible Christian existence. Behind such curiosity he suspects an attempt to control and manipulate their own future in God. But God is sovereign and uncontrollable. The faithful must therefore be always prepared for the Lord's coming.

Francè Rozman

Binkošti in govorjenje v jezikih

Binkošti v odrešenjski zgodovini

Za binkošti je v izvirniku izraz *pentekostē*. *Symplerousthai tēn hēmeran tēs pentēkostēs* dobesedno pomeni: *se je dopolnil petdeseti dan*, čeprav navadno prevajamo: »Je prišel binkoštni dan« (Apd 2,1a). Od besede *pentekostē* (*petdeset*), prihaja prek nemškega *Pfingsten*, beseda *binkošti*.¹ Binkošti se torej v izvirniku imenujejo *petdeseti dan*. Tako se imenujejo zato, ker so jih obhajali petdeseti dan po 16. nizanu, to je drugem dnevu en teden trajajočega velikonočnega praznika, pashe.² Drugi dan velikonočnega praznika so namreč darovali v zahvalo prvi snop žita. To je bil ječmenov snop. Petdeset dni pozneje, na binkošti, pa so se zahvaljevali za vso žetev (3 Mz 23,16; 4 Mz 28,26). Pravzaprav so se zahvaljevali dan po dopoljenih sedmih tednih po 16. nizanu (7 krat 7 je 49). To je bil petdeseti dan po končanih sedmih tednih in hkrati ime praznika. Ker so obhajali praznik po preteku sedmih tednov, so mu rekli tudi *praznik tednov* (*šebouth*). « Obhajaj praznik tednov, prvin pšenične žetve« (2 Mz 34, 22; 5 Mz 16,9–11). To ime zanj pozna tudi Tob 2,1; zunaj Svetega pisma pa Jožef Flavij (*Judovske starožitnosti* 3,252). Kot tak je veljal za sklepni praznik velike noči (pashe) oziroma velikonočnega prazničnega obdobja. Bil je eden od treh praznikov: velika noč, binkošti, šotorski praznik, »ko so se morali vsi moški prikazati pred Gospodom« (2 Mz 34,23), in to »z darom, ki ga zmore njegova roka« (5 Mz 16,17). Za razliko od velike noči in šotorskega praznika, ki so ju obhajali cel teden, so binkošti obhajali samo en dan.

Že v 2. stoletju pred Kristusom je praznik dobival novo vsebino. Postal je spomin na sklenitev zaveze pod Sinajem (2 Mz 24,1–11). Takrat je postalo judovsko ljudstvo »posebna Božja lastnina« (2 Mz 19,5). Iz ljudstva se je prerodilo v narod. Narod je ljudstvo, ki ima svojo zgodovino, svoj jezik in svojo zemljo. Prvo in drugo je judovsko ljudstvo takrat že imelo, tretjemu, svoji zemlji, pa je šlo pod Božjim vodstvom naproti. S sklenitvijo zaveze je

¹ Na tak nastanek besede kaže začetni soglasnik. Ta je v vseh jezikih: grškem, nemškem in slovenskem ustničnik (*p pf b*).

² Velika noč (pasha) je trajala en teden, od 14. do 21. nizana, prvega meseca v letu, tako da je bil 14. nizan *dan pripravljanja na veliko noč*, 15. nizan pa glavni velikonočni praznik. Ta dan so najbolj slovesno obhajali. Nato so se zvrstili drugi dnevi prazničnega velikonočnega tedna, zadnji 21. nizan pa je bil spet praznik.

postalo »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6). Binkošti so bile spomin na to prerojenje. Tega so se posebno spominjali Qumranci in obhajali binkošti kot vsakoletni *spomin na sklenitev zaveze in dajanja deset božjih zapovedi*. Sovpad tega spomina s praznikom zahvale za žetev je omogočilo dejstvo, da je Bog dal zapovedi petdeset dni po izhodu iz Egipta.³ Po razdejanju Jeruzalema leta 70, ko je bil tempelj porušen in ni bilo mogoče več darovati žita v zahvalo za žetev, so se na binkošti predvsem spominjali dajanja Božjih zapovedi in sklenitve zaveze pod Sinajem. Praznik je imel posledaj izrazito odrešenjski značaj.

Tudi Luka tesno povezuje binkošti z veliko nočjo in s tem z vstalim Jezusom. Jezusova obljuba, da bo »poslal obljubo svojega Očeta« (Lk 24,49), ki jo je izrekel neposredno pred vnebohodom (prim. Lk 24,44–49 s 24,50sl in Apd 1,8), se je uresničila petdeset dni po vstajenju. Jezus bi mogel poslati Očetovo obljubo, Svetega Duha, takoj na veliko noč ali na osmino velike noči ali kdajkoli po vnebohodu, vendar je za to izbral prav petdeseti dan po vstajenju. Kakor je Bog dal zapovedi petdeseti dan po rešitvi iz Egipta in velika noč (pasha) je pomenila to rešitev, tako je Jezus petdeseti dan po največji rešitvi celotne odrešenjske zgodovine, to je njegovem vstajenju, poslal Svetega Duha. Poslanje Svetega Duha je pač sad njegovega odrešenja in Sveti Duh s svojim delovanjem omogoča, da v ljudeh zaživi Jezusovo odrešenje. Kakor je deset Božjih zapovedi za ljudi vodilo k Bogu, tako je prihod Svetega Duha ljudem notranja moč, da morejo uresničevati ta vodila in tako doseči smisel svojega bivanja, zveličanje.

Na koga je prišel Sveti Duh?

Luka, ki edini opisuje binkoštni dogodek (Apd 2,1–13), pravi, da so bili takrat, ko je prišel Sveti Duh »vsi zbrani na istem kraju« (Apd 2,1b). Ker neposredno pred tem pripoveduje, kako so pod Petrovim vodstvom volili novega apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota (prim. Apd 1,15–26) in pravi, da je bila tam »skupina kakih sto dvajset ljudi« (Apd 1,15), pa nato z besedico ne razmeji poročili, bi lahko sklepali, da je prišel Sveti Duh na vso to skupino ljudi; torej je z izrazom *vsi* mišljena skupina ljudi, ki je volila Matija. Končno pa poročila o volitvi novega apostola tudi ne razmeji od predhodnega poročila v katerem pripoveduje, kako so dvanajsteri po vrnitvi z Oljske gore, od koder je šel Jezus v nebesa, »stopili v gornje prostore hiše, kjer so enodušno vztrajali v molitvi z ženami in z Jezusovo materjo Marijo in z njegovimi brati« (Apd 1,13–14). Tako bi bila z izrazom *vsi* lahko mišljena ta skupina ljudi. Dejansko slikarji radi prikazujejo binkoštni dogodek tako, da Marija sedi sredi

³ Druga Mojzesova knjiga v začetku 19. poglavja pravi, da je bilo to »Tretji mesec po izhodu Izraelovih sinov iz egiptovske dežele, ta dan so prišli v Sinajsko puščavo« (19,1). *Targum* pojasnjuje časovni prislov *ta dan* kot prvi dan tretjega meseca po izhodu iz Egipta, vendar misli A. Vaccari, sklicujoč se na 2 Mz 19,11.15b, da je preteklo tudi nekaj dni tretjega meseca, preden je Bog dal zapovedi, zato res petdeset dni po izhodu iz Egipta: preostali dnevi po prvi pashi, ves naslednji mesec in nekaj dni tretjega meseca (prim. S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos*, PIB, Romae 1966, 157, op. 1).

apostolov, nad vsemi, tudi nad Marijo, pa so jeziki, podobni plamenom, zato upravičeno postavljamo vprašanje, kdo so *vsí*, ki so bili zbrani na istem kraju?

Iz samega binkoštnega dogodka ne moremo o tem nič zanesljivega reči, pač pa lahko sklepamo iz nadaljnjega Lukovega pripovedovanja, kdo so tisti *vsí*, na katere je prišel Sveti Duh. To najbolje razberemo iz Petrovega nastopa, ko je množici pojasnil pomen binkoštnega dogodka.

Neposredno po prihodu Svetega Duha je samo »Peter vstal z enajsterimi, povzdignil glas in nagovoril množico« (2,14), ki se je po vsej verjetnosti zbrala na tempeljski ploščadi, saj se tako velika množica ne bi mogla zbrati v hiši, v kateri se je zgodil binkoštni dogodek. V celotnem pripovedovanju izstopa Peter in z njim ostali apostoli. Tudi v govoru po krstu stotnika Kornelija Peter spričuje, da se je Jezus »prikazoval, ne vsem ljudem, temveč pričam, ki jih je Bog vnaprej izbral, nam, ki smo z njim jedli in pili, potem ko je vstal od mrtvih« (Apd 10,41). Zato moremo z gotovostjo reči, da so bili ti *vsí* dvanajsteri apostoli, čeprav niso samo ti prejeli Svetega Duha, temveč se je ta v smislu Petrove razlage Joelove prerokbe (Jl 3,1–5) »razlil čez vse človeštvo« (Apd 2,17b). Tako so z izrazom *vsí* po eni strani mišljeni samo dvanajsteri, po drugi pa vsa množica, ki je bila takrat v Jeruzalemu, kajti Svetega Duha so na binkošti prejeli vsi, apostoli in množica, čeprav ne vsi enako. Luka z nejasno začrtano zarezo med predhodnimi pripovedmi na svoj način pove, da so bili na binkošti *vsí* deležni Svetega Duha, čeprav je drugače prišel nad apostole kakor nad množico.

In kje se je to zgodilo?

Luka pravi, da so bili takrat vsi zbrani »na istem kraju« (2,1b). Z izrazom meri na »hišo, kjer so se zadrževali« (2,2c). V ospredje stopa hiša. Vse se dogaja v njej. V tem je premik do starozaveznega verskega dogajanja. Z nastankom Cerkve ni več v ospredju tempelj, ne shodnica, kjer se je starozavezno ljudstvo shajalo k bogoslužju, temveč hiša. »Po hišah so lomili kruh in uživali hrano s preprostim srcem« (2,46). Kamorkoli se je širilo krščanstvo, povsod se je oznanjalo po hišah (prim. Flm 2) in ko so se krščanska občestva razmahnila v istem kraju, se je za posebne priložnosti »sešla vsa cerkev na istem kraju« (1 Kor 12,23). V tem vidimo svetopisemski zarodek naših župnij. Dogajanje v hiši in bogoslužnem shajanju po hišah je naznačena ločitev novozaveznega občestva od starozaveznega, Cerkve od shodnice, krščanstva od judovstva.

In katera je ta hiša?

Ker Luka zožuje vse dogajanje, od vnebohoda do binkošti, na isti kraj, upravičeno mislimo, da je to hiša, v katero so stopili apostoli, ko so se vrnili z Oljske gore po Jezusovem vnebohodu. Vse nadaljnje dogajanje je vezano na to hišo. In ko jo Luka prvič omeni (1,13), ji ne pravi *hiša*, temveč *gornji prostor* (*hyperōon*). Gornji prostor hiše je bil dejansko bivalni prostor visoko pritlične palestinske hiše. Take so bile tudi jeruzalemske hiše, kar potrjujejo izkopavanja. Ker se Luka podobno izraža tudi v poročilu, kjer Jezus naroča Petru in Janezu, naj pripravita v *nadstropju* (*anagaion*) velikonočno večerjo (Lk 22,12), sklepamo, da so apostoli po vrnitvi z Oljske gore stopili v gornje prostore hiše, kjer so na veliki četrtek z Jezusom obhajali velikonočno večerjo. To je bila po vsej verjetnosti »hiša Marije, matere Janeza, s priimkom Marko«

(Apd 12,12). Vanjo se je zatekel Peter, ko je bil čudežno rešen iz ječe (Apd 12,12–17). Ker se je vse dogajalo v hiši, ki je bila zavetišče Jezusu, na binkošti nastali Cerkvi in apostolom, pravi Luka, da se je vse zgodilo »na istem kraju«. Ta hiša je bila na Sionu. Leta 70, če ne pa 135, je bila gotovo porušena. Toda spomin na kraj, kjer je stala, se je ohranil, zato so na njem med leti 386 in 393 zgradili cerkev in jo imenovali *Sveti Sion, Cerkev apostolov, Mati vseh cerkva*.

Binkoštni dogodek

Luka slikovito opisuje binkoštni dogodek. Opisuje ga v dveh delih: najprej dogodek sam (2,2–4), nato pa odmev navzočih na dogodek (2,5–13). Težišče je, seveda, v prvem delu: *Nenadoma je nastal z neba šum, kot bi se bližal silovit vihar, in napolnil vso hišo, kjer so se zadrževali. Prikazali so se jim jeziki, podobni plamenom, ki so se razdelili, in nad vsakim je obstal po eden. Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati (2,2–4).*

Lukovo dramatično pripovedovanje nas kar sili k dobesednemu umevanju dogodka. Ni čudno, da je njegovo pripovedovanje navdihnilo toliko umetnikov, ki so v sliki upodobili binkoštni dogodek. Dogodek je po svoji naravi pravi izziv za umetnike in ni veliko svetopisemskih dogodkov, ki bi bili pogosteje upodobljeni kot je binkoštni. To pa po svoje bolj otežuje razlago kot omogoča. Prehitro obvisimo na sliki in dogodek umevamo dobesedno. Pri tem radi pozabimo, da je Lukovo pripovedovanje prisposoda za nadnaravno dogajanje.

Nadnaravnih danosti sploh ni mogoče izraziti tako kakor so same na sebi. Duha ne moremo upodobiti in tudi njegovega delovanja ne, zato zanj in za njegovo delovanje uporabljamo prisposode. Zato tudi Luka uporablja prisposode. Da je temu res tako, pove s primerjalno členico *kot (hosper)* pred prisposodo. Z njo pove, da v resnici ni pihal močan veter, ki napoveduje nevihto, temveč da je Bog na poseben način posegel v apostole. Veter je že v Stari zavezi znamenje Boga (prim. 1 Kr 19,11–18). Tudi Jezus je uporabil veter kot simbol Svetega Duha (Jn 3,8; 20,22). S prisposodo vetra je Luka povedal, da je Sveti Duh napolnil vso hišo, pri čemer ni mišljena stavba, temveč ljudje, ki so bili v hiši. S prisposodo vetra Luka pove, da so vsi v hiši prejeli polnost Svetega Duha.

Ta polnost se je kazala navzven v »jezikih, podobnim plamenom, ki so se razdelili in nad vsakim je obstal po eden« (2,3).

Plameneči jeziki

Nad apostoli so se prikazali jeziki, podobni plamenom. Tudi zdaj Luka govori v prisposobi. Nad vsakim apostolom je obstal jezik, ki je bil *podoben (hōsei)* plamenu. Primerjalna členica *podoben (hōsei)* pred besedo *plamen (pyros)* izraža podobnost, sličnost, nekaj, kar je na zunaj še najbolj podobno plamenu, zato bi Lukovo pripoved preprosto izrazili: *nad vsakim apostolom so obstali jeziki, ki so zgedali kot plamenice*. Pri tem je poudarek na *plamenu*, izvorno *ognju (pyros)*. Kakor veter je tudi ogenj znan starozavezni izraz za Boga (prim. 2 Mz 3,2sl; 19,18; Ezk 36,27), pomeni pa tudi Božje življenje in Božjo slavo. Ker je ogenj simbol Boga, pomenijo jeziki, podobni plamenom, da je Bog sam posegel v apostole. Ker je Bog neviden, je tudi njegovo

delovanje nevidno. Luka ga naredi zaznavnega navzven tako, da uporabi ogenj, ustaljen simbol za Boga. Kako naj dejstvo, da se je Bog dotaknil človeške duše, sploh izrazimo drugače? Tako so jeziki, podobni plamenom, le zunanji izraz notranjega dogajanja v apostolih in ker jeziki kažejo na govornje, kažejo plameneči jeziki nad apostoli na prvenstveno dejavnost apostolov v pobinkoštnem času. Ta bo predvsem v govornju. Kakor ogenj pomeni Božje delovanje, tako goreči jeziki nad apostoli pomenijo Božje delovanje po apostolih (prim. Mr 16,20; Mt 28,20). To se je tudi takoj potrdilo v tem, da so apostoli »začeli govoriti v tujih jezikih« (2,4b).

Govornje v jezikih

Najbolj prepričljiv zunanji dokaz notranjega dogajanja je bilo *govornje v tujih jezikih*. To je bilo neposredno delo Svetega Duha, ki so ga apostoli prejeli na binkošti. Luka posebno naglašča, da so apostoli govorili, »kakor jim je Duh dajal izgovarjati« (2,4c). To govornje so vsi navzoči razumeli »vsak v svojem jeziku« (2,6.11). To lahko razumemo na dva načina:

1. da so apostoli govorili v jezikih ljudi, ki so bili takrat v Jeruzalemu, ali

2. da so govorili v enem jeziku, toda vsi navzoči so jih slišali, kakor da govorijo v jeziku vsakega od narodov, ki so bili takrat v Jeruzalemu. To bi si še najlaže predstavljali kot sodobno simultano prevajanje: govornik govori ves čas isti jezik, simultano prevajanje pa sproti drobi njegovo govornje v jezike poslušalcev, tako da ga prek prevajanja vsak sliši v svojem materinem jeziku. Vsekakor je v besedilu jasno naglašeno, da je šlo pri tem za dvojni čudež, na kar redko pomislimo in zato težko prav razumemo govornje apostolov v tujih jezikih. Najprej so bili čudežno obdarovani apostoli, da so govorili v tujih jezikih, nato pa tudi množice, da jih je vsak od njih razumel v svojem materinem jeziku. Gre torej za čudež govornja jezikov in čudež razumevanja tega govornja, se pravi za *čudež govornja* in *čudež poslušanja*. Samo ob upoštevanju dvojnega čudeža, moremo prav razumeti čudež govornja v tujih jezikih, čeprav je, seveda, potrebno vsak čudež posebej pojasniti, tako čudež govornja v tujih jezikih, ki so ga prejeli apostoli, kakor čudež slišanja tega govornja v materinem jeziku, ki so ga prejeli vsi, ki so poslušali apostole.

Čudež govornja jezikov

Samo na sebi je mogoče, da so apostoli prejeli na binkošti dar znanja jezikov, ki se jih niso učili in so naenkrat znali jezike narodov, katerim so pozneje oznanjali evangelij. Tako je razumelo binkoštni čudež veliko cerkvenih očetov in ga še vedno razume nekaj sodobnih razlagalcev Nove zaveze. »Bogu namreč ni nič nemogoče« (Lk 1,37). Apostoli so se po binkoštih brž razšli na vse konce sveta in povsod z govornje besedo oznanjali evangelij. Ker so se pri tem srečevali z ljudmi nejudovske narodnosti, so pač morali znati tuje jezike, sicer ne bi mogli popolnoma tujim ljudem uspešno oznanjati evangelij. Kdaj so se naučili teh jezikov ali kdaj se je vsak od njih naučil enega, dveh ali celo treh tujih jezikov, nam ni znano. Takrat je bila res grščina, tako imenovano *splošno* ali *vobče narečje* (*koine dialektos*) jezik, ki ga je govoril ali vsaj razumel ves Bližnji Vzhod, vendar spet težko razumemo, da bi vsi narodi Bližnjega Vzhoda tako dobro razumeli grško, da bi apostoli lahko

samo v grščini oznanjali evangelij. Papija, škof v Hierapoli (+ okrog 150), izrecno pravi, da je bil Marko Petrov *tolmač*, kar navadno razumemo, kakor da je Peter govoril aramejsko, Marko pa njegovo pridiganje sproti prevajal v grščino, v Rimu morda v latinščino, čeprav je bolj verjetno, da Papija s tem misli, da je Marko zapisal to, kar je Peter govoril.

Vendar je proti takemu umevanju čudeža govorjenja jezikov nekaj upravičenih pomislov.

1. Težko si predstavljamo, kako bi se to dejansko dogajalo. Kako bi vsi dvanajsteri hkrati govorili v jezikih ljudi, ki so bili takrat v Jeruzalemu, ali kako bi vsakdo od njih hkrati govoril v več jezikih, kajti Luka izrecno pravi, da so jih vsi navzoči takoj »slišali govoriti vsak v svojem jeziku« (2,6d)? To bi bilo kvečjemu mogoče le, če bi vsak od njih govoril nekaj časa aramejsko, nato arabsko, grško, latinsko itd., vendar besedilo daje slutiti, da so vsi ljudje eno in isto govorjenje pri priči slišali vsak v svojem jeziku, torej apostoli niso zapovrstno govorili tuje jezike, temveč so hkratno govorili v tujih jezikih.

2. Največji pomislek zoper to, da bi apostoli naenkrat znali tuje jezike, je posmehovanje nekaterih iz množice, ko so slišali apostole govoriti v tujih jezikih. »Norčevali so se in govorili: Sladkega vina so se napili« (2,13). Pomislek je prav v tem, da ljudje vseh časov, tudi mi danes, najbolj cenijo znanje tujih jezikov, tako da je nastal pregovor: »Toliko veljaš, kolikor jezikov znaš«. Tako bi se ljudje morali prej čuditi, strmeti in občudovati znanje apostolov, ko brezhibno, tekoče in brez napake govorijo tuje jezike. Norčevanje pa kaže na govorico apostolov, ki ni imelo nobene zveze z znanjem tujih jezikov.

3. Luka pozneje še enkrat poroča o govorjenju v tujih jezikih. Tako so govorili tudi novokrščenci v Cezareji. Verniki judovskega rodu, ki so prišli s Petrom, so se čudili, kako tisti, ki so bili krščeni v Cezareji in ti so bili prej pogani, zdaj »govorijo v raznih jezikih in povečujejo Boga« (Apd 10,46), toda kljub temu poročilu še nismo slišali, da bi kak krščeneec, tudi odrasli ne, po krstu naenkrat znal in govoril tuje jezike. »Čudež znanja tujih jezikov v pristni mistiki do zdaj ni znan,« pravi K. Richtstätter.⁴

4. Popolnoma bi zatajili čudež govorjenja v tujih jezikih, če bi ga pojasnjevali z napačnim umevanjem narodnosti, ki so bile takrat v Jeruzalemu. V seznamu narodov (prim. 2,9-11) Luka omenja zastopnike kar petnajst različnih narodnosti, ki so bili takrat v Jeruzalemu, od Srednjega Vzhoda, Parti, Medijci, Elamiti..., prek Bližnjega Vzhoda, tja do Severne Afrike in Rima. Nekateri mislijo,⁵ da to niso bili tujci, temveč Judje, ki so živeli v teh deželah v zdomstvu, diaspori, in za tri velike praznike prihajali v Jeruzalem, kakor je velevala postava (2 Mz 34,22; 5 Mz 16,9-11). Ker so bili po narodnosti Judje, so pač apostole lahko slišali govoriti v svojem jeziku. Če tako mislimo, čudež povsem izničimo, zato taka razlaga nasprotuje tako besedilu kot dejanskemu stanju.

⁴ Prim. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1961, 39.

⁵ Na tako možnost razlage namiguje tudi S. Cajnkari v svojem komentarju Apostolskih del, kjer pravi: »Narodnosti, ki jih pisatelj našteva, najbrž ne sodijo med tujce, gre pač za Jude, ki so prišli iz teh (in drugih) pokrajin na praznovanje judovskih binkošti« (S. Cajnkari, *Apostolska dela*, Mohorjeva družba, Celje 1973, 105).

Res je, da so bili ljudje, ki so bili za binkošti v Jeruzalemu, po večini judovske narodnosti, ne pa rojeni Parti, Medijci, Elamiti... in bi zato mogli razumeti apostole, vendar tudi ti na splošno niso več znali hebrejsko in ne aramejsko, ki je bila takrat pogovorni jezik v Jeruzalemu. Če bi znali, ne bi imeli – vsaj nekateri od njih – svojih shodnic v Jeruzalemu (prim. Apd 6,9), temveč bi se z jeruzalemskimi rojaki vred udeleževali bogoslužja po shodnicah. Poleg njih je bilo takrat v Jeruzalemu tudi precej poganov. To so bili »spreobrnjenci« (2,11) k judovski veri; pravimo jim *prišleki* (*prozeliti*). Ti po večini niso znali aramejsko in vendar so apostole slišali govoriti v svojem jeziku, zato je pravi pomen govorjenja jezikov v popolnem nasprotju s takšnim pojasnjevanjem.

Smisel govorjenja v drugih jezikih

Čeprav o binkoštih poroča samo Luka, o govorjenju v jezikih ne poroča samo on. Pojav pozna tudi apostol Pavel. Ko v 1 Kor govori o duhovnih darovih Svetega Duha, pravi tudi, »da se drugemu dajejo po Duhu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov« (12,10), zato najbolje pojasnimo smisel Lukovega pripovedovanja s Pavlovim, ne samo zato, ker Sveto pismo najbolje pojasnjujemo s Svetim pismom, temveč še bolj zato, ker je bil Pavel sam »zamaknjen v raj in je slišal skrivnostne besede, o katerih človeku ni bilo dovoljeno govoriti« (2 Kor 12,4).

Govorjenje v jezikih je bil pogost in nad vse visoko cenjen pojav v prvi Cerkvi. Dar jezikov je bil med vsemi duhovnimi darovi, *karizmami*, najbolj cenjen. To je bil pojav, ko se je človek pod vplivom Duha zamaknil. Padel je v *trans* in bil za okolico kakor mrtev. O takem je bilo vse prepričano, da je v osebni stiku z Bogom, zato so imeli vse, karkoli je povedal v takem stanju, za govorico iz onstranstva. Pojav najbolje pojasnimo z dogajanjem v grških preročiščih. Čeprav ga ne moremo preprosto enačiti z njim, vendar primerjava nekaj določenega pove o daru jezikov.

Zamaknjenje je bilo posebno pogost pojav pri Grkih. O njem pripovedujejo tudi ugledni grški filozofi. Vsem je najbolj znan primer iz Delf. Tako Heraklit pripoveduje o mantiki, to je govorjenju v zamaknjenju. Pravi, da gnostik v takem stanju sliši nadnaravne glasove moči (*dynameis*) in da iz človeka, ki se je zamaknil, govori božanstvo.⁶ Judovski filozof Filo pa pravi, da zamaknjenec prihaja do višjega spoznanja tako, »da duh (*pnevma*) v njem prežene razum (*nous*), kar ga vodi h gledanju Boga«.⁷ Zamaknjen človek je govoril, vendar na splošno tako, da okoli stoječi niso prav razumeli njegove govornice; navadno je tudi sam ni razumel (prim. 2 Kor 14,2.6). Zato je moral biti ob njem človek, ki je razumel njegovo govorjenje in ga prevajal ljudem v razumljivo govorico. V grških preročiščih so takemu rekli *prerok* (*profētēs*).⁸

⁶ Corpus Hermeticus I 26, prim. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen 1969, 276, op. 15.

⁷ H. Conzelmann, n. d., 276.

⁸ Beseda v svoji sestavi izraža bistvo preroštva. Sestavljena je iz predloga *pro* – namesto (*koga*) in glagola *femi* – govoriti. Prerok je človek, ki govori namesto drugega, v imenu drugega.

To je zmoget le, če je za to prejel poseben duhovni dar. Pavel imenuje ta dar »razlaganje jezikov« (1 Kor 12,10).

Samo če imamo to dogajanje pred očmi, zadovoljivo pojasnimo binkošno govorjenje v jezikih. To seveda ne pomeni, da so se apostoli na binkošti zamaknili (padli v *trans*) in v takem stanju govorili množici, ki se je zbrala »iz vseh narodov pod nebom« (2,3b), čeprav bi norčevanje nekaterih, češ da so se napili sladkega vina, govorilo prej temu v prid, kakor da so govorili jezike, ki se jih niso učili in prej nikoli govorili. Vsekakor je govorjenje apostolov v tujih jezikih tako delovanje Duha na apostole, da je bilo vse, kar so takrat povedali, drugačno, novo in povsem prežeto s Svetim Duhom. Prav zaradi posebnega delovanja Duha na apostole, je bilo vse, kar so povedali, izjemno vabljivo, vsebinsko bogato in verovno. Govorili so v čisto normalnem jeziku, vendar je bilo vse njihovo govorjenje razodevanje Duha, kakor pravi zase tudi apostol Pavel (prim. 1 Kor 2,4). Govorjenje v jezikih je bilo po načinu govorjenja povsem normalno govorjenje v materinem jeziku apostolov, pomaziljenje tega govorjenja s Svetim Duhom pa duhovna moč, ki je v tem govorjenju ljudem razodevala in posredovala Kristusovo odrešenje. Bilo je natančno to, kar je vstali Jezus napovedal apostolom, ko jih je poslal oznanjat evangelij vsemu stvarstvu; »govorili boste nove jezike« (Mr 16,17). S tem sploh ni mislil na to, da bodo oznanjali evangelij v tujih jezikih, temveč da bo njihovo oznanjevanje evangelija, ker bo maziljeno s Svetim Duhom, nova, drugačna govorica, kakor jo govori svet in bo prav zaradi delovanja Duha v njihovem oznanjevanju ljudi vodila h Kristusu in s tem k odrešenju.

To dejansko pomeni tudi Lukov izraz »in so začeli govoriti v tujih jezikih« (2,4b). Če mislimo pri tem na tuje jezike, ki se jih apostoli niso učili in so jih naenkrat znali govoriti, nas k temu navaja napačen prevod. Tak je tudi naš jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984). Medtem ko pravi naš prevod, »da so začeli govoriti v tujih jezikih,« pravi izvirnik, »da so začeli govoriti v drugih jezikih (*heterais glossais*). Drug jezik ni isto kot tuj jezik. Tuj jezik je jezik, ki ga govori tujec in je človeku neznan, dokler se ga ne nauči; drug jezik pa je drugačen način govorjenja v istem jeziku. To posebno drži, če razumemo besedo *jezik* (*glossa*) v pomenu *govorica, način govorjenja oziroma izražanja*, zato pomeni *drug jezik, drugačen način govorjenja*. In če pomislimo, da sebe ne izražamo samo z govorjenjem, temveč tudi z mimiko, kretnjami in različnimi oblikami govornice, kot so smeh, jok, krik, potem smo blizu temu, kar pomeni Lukov izraz, »začeli so govoriti v drugih jezikih« (2,4b).

Hkrati pa se je Sveti Duh razlil tudi na vse navzoče, tako da je tudi množica prejela Svetega Duha, čeprav drugače, kakor so ga prejeli apostoli. Po Petrovem pojasnjevanju binkoštnega dogodka se je uresničila Joelova prerokba (3,1-5), da bo Bog tiste dni razlil od svojega Duha čez vse človeštvo (2,17). Medtem ko je Sveti Duh obdaril apostole tako, da so ljudem razkrivali in posredovali Jezusovo odrešenje, je množico obdaril tako, da jim je dajal zmožnost, da so prav razumeli apostole in se ob poslušanju njihovega govorjenja duhovno bogatili. Za eno in drugo je bil potreben dar Svetega Duha. Ta se je razlil na vse navzoče, vendar ne na vse enako. Prav na tako raznoliko izlitje Svetega Duha je mislil apostol Pavel, ko je v 1 Kor pojasnjeval duhovne darove, karizme, Svetega Duha. »Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti. Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po is-

tem Duhu darovi ozdravljanja, drugemu čudežna moč, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov. Vse to pa dela isti Duh, ki daje vsakemu, kakor hoče« (1 Kor 12,4.8–11). Tistim, ki so bili sprejemljivi za Božjo besedo in so bili pripravljene verovati, je dal Sveti Duh, da so razumeli smisel in vsebino tega, kar so govorili apostoli. Ker so to razumeli, se jim je zdelo kakor da so govorili v materinih jezikih.⁹

To pomeni, da je Luka verjetno zapisal binkoštni dogodek v luči judovskega izročila, kako je Bog dal deset zapovedi. Izročilo je bilo takrat precej znano med ljudmi, zapisal pa ga je tudi judovski filozof Filo (+ 40 po Kr.). Izročilo zatrjuje, da je neposredno pred tem, ko je Bog dal zapovedi, nastal nadzemeljski vihar, nakar se je pojavil ogenj. Ta se je spremenil v Božjo besedo, ki se je razdelila med 70 poganskih ljudstev, tako da je vsako ljudstvo razumelo Božjo besedo v svojem materinem jeziku.¹⁰ Izročilo s tem zatrjuje, da Božje zapovedi ne veljajo samo za judovsko ljudstvo, temveč za vsa ljudstva sveta, kajti število 70 je simbolično in pomeni vse narode sveta.

Na binkošti se je zgodilo nasprotje od gradnje babilonskega stolpa (1 Mz 11,1–9). Medtem ko so se takrat narodi razkropili zaradi jezikov, je zdaj Sveti Duh povezal narode v jezikih, da so vsi poveličevali istega Boga in bili deležni istega odrešenja.

Povzetek: Francè Rozman, Binkošti in govorjenje v jezikih

Binkošti so bile že v stari zavezi tesno povezane z veliko nočjo (pasho). Obhajali so jih petdeseti dan po 16. nizanu, drugem dnevu en teden trajajočega velikonočnega praznika. Medtem ko so se 16. nizana zahvaljevali za prvo žetev, so se na binkošti zahvaljevali za vso žetev. Že v 2. stoletju pred Kristusom so bile binkošti tudi spomin na to, kako je Bog dal deset zapovedi in sklenil zavezo pod Sinajem. Takrat je izvoljeno ljudstvo postalo »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19, 6). Tega so se posebno spominjali Qumranci in obhajali binkošti kot vsakoletni *spomin na dajanje zapovedi in sklenitev zaveze*. Po razdejanju templja leta 70, ko ni bilo več mogoče darovati žita v zahvalo za žetev, je bil spomin na oboje glavna vsebina praznika. Praznik je imel poslej izrazito odrešenjski značaj, kakršnega ima tudi v novi zavezi. Kakor je Bog sklenil zavezo z izvoljenim ljudstvom petdeset dni po izhodu iz Egipta (prim. 2 Mz 19,1 z 19,11.15b), tako je tudi Jezus petdeset dni po vstajenju poslal Očetovo obljubo, Svetega Duha. Kakor je izhod iz Egipta največji starozavezni odrešenjski dogodek, tako je Jezusovo vstajenje največji dogodek celotne odrešenjske zgodovine in kakor je deset Božjih zapovedi za ljudi vodilo k Bogu, tako je Sveti Duh notranja moč, da dosežemo sad Jezusovega odrešenja, zveličanje.

Prihod Svetega Duha na binkošti je sad Jezusovega odrešenja. Takrat se je izpolnila Joelova prerokba, da bo Bog »razlil od svojega Duha čez vse človeštvo« (Apd 2, 17). Drugače se je razlil na apostole, drugače na množico.

⁹ A. Wikenhauser, n. d., 38.

¹⁰ Prim. A. Wikenhauser, n. d., 41.

Najbolj vidno znamenje izlitja je bilo, da so apostoli »govorili v tujih jezikih« (Apd 2,4b) in da so jih vsi iz množice »slišali govoriti v svojem jeziku« (Apd 2,6d). Čudež je v tem, da so apostoli pod vplivom Svetega Duha tako oznanjali Jezusovo odrešenje, da je bilo vse njihovo govorjenje maziljeno s Svetim Duhom in zato vznemirljivo, privlačno, odrešenjsko; in v tem, da je Duh dal množici zmožnost, da jih je prav razumela in se ob tem duhovno prerodila v »novo stvar« (2 Kor 5, 17). Darovi Svetega Duha so različni, »daje pa jih vsakemu, kakor hoče« (1 Kor 12,11).

Summary: Francè Rozman, Pentecost and Speaking in Tongues

Already in the Old Testament Pentecost was closely connected to Easter (Passover). It was celebrated on the 50th day after 16th Nisan, the second day of the Passover festival of eight days. Whereas on 16th Nisan thanks were given for the first crops, Pentecost was a thanksgiving for the whole harvest. Already in the 2nd century B.C., Pentecost also commemorated the giving of the Ten Commandments and the Covenant concluded under Mt. Sinai. Then the chosen people of Israel became »a kingdom of priests and a holy nation« (Ex 19.6). Especially the people of Qumran celebrated Pentecost as such commemoration. When after the destruction of the Temple in 70 A.D. it was no longer possible to offer grain as thanksgiving for the harvest, the commemoration became the main content of the festival. The festival had a pronounced redemptive character, which it also has in the New Testament. As God had concluded His covenant with the chosen people fifty days after the Exodus, Jesus Christ sent Father's promise, the Holy Spirit, fifty days after Resurrection. As the Exodus from Egypt was the greatest redemptive event of the Old Testament, Jesus' Resurrection is the greatest event of all salvation history. And as the Ten Commandments led people to God, the Holy Spirit gives us inner strength to achieve the fruit of Jesus' redemption, i.e. salvation. The coming of the Holy Spirit on Pentecost is a fruit of Jesus' redemption. Then Joel's prophecy was fulfilled that God will »pour out his Spirit upon all flesh« (Acts 2.17). It was poured differently upon the apostles and differently upon the people. The most visible sign of the pouring out of the spirit was that the Apostles »began to speak in other tongues« (Acts 2.4b) and that each one of the crowds »heard them speaking in his own language« (Acts 2.6b). The miracle is that the Apostles under the influence of the Holy Spirit announced Jesus' redemption so that their speech was anointed with the Holy Spirit and therefore attractive and stimulating; and on the other hand, the Holy Spirit gave the crowds the ability to understand them correctly and to be spiritually reborn to »new creation« (2 Cor 5.17). The gifts of the Spirit are various and he »apportions to each one individually as he will« (1 Cor 12.11).

Marijan Smolik

Pol stoletja prenavljanja bogoslužja

Ob jubileju revije La Maison-Dieu

Prispevek pregleduje pol stoletja, v katerem je naš slavljeneec kot duhovnik brez ovir spremljal tudi dogajanja v liturgiji. Kot teolog je na Gregorijani poslušal slovitega liturgika p. Hermanna Schmidta, koncilska leta in začetek prenavljanja bogoslužja je doživel v švicarskem Churu, kjer seveda ni občutil nikakršnega občutka odrezanosti od sveta, kar nas je »doma« spremljalo še leta pozneje.

Letošnje leto je bogato polstoletnic, med drugimi tudi za liturgično gibanje. V prvi polovici stoletja so bili bolj posamezniki, ki so poskušali bogoslužje približati ljudem, sredi stoletja pa je gibanje dobilo pečat množičnosti in tudi uradno potrditev. Vrhunec je bil potem na koncilu, ko je iz bolj ali manj zasebnih prizadevanj dušnih pastirjev, teologov, posameznih škofov in papežev vsa katoliška Cerkev sprejela prenavljanje bogoslužja za eno svojih glavnih nalog.

V Franciji so takoj po osvoboditvi Pariza ob koncu leta 1944 ustanovili pastoralno-liturgično središče Centre de pastorale liturgique (CPL), da bi usmerjali bogoslužno življenje v razkristjanjeni in porušeni Franciji. Francoski liturgiki so znali izkoristiti priložnosti, ki jih je nehote prinesla nemška okupacija: mnogi izmed njih so trpeli v nacističnih zaporih, taboriščih in na prisilnem delu, kjer so se naučili nemščine, drugi so se pozneje na francoskem ozemlju srečali z nemškimi vojnimi ujetniki, tudi teologi. Lahko bi rekli, da se je v času trpljenja rodilo nemško-francosko sodelovanje, ki je na civilnem področju privedlo do obnove obeh dežel in do združene Evrope, na verskem pa do tesnega sodelovanja teologov obeh narodov, tudi liturgikov. Ustanovitvi CPL v Parizu je sledila ustanovitev nemškega Liturgičnega instituta v Trierju. Ko so se odprle meje, so tudi osebni stiki postali nekaj normalnega, mednarodni kongresi in simpoziji so našli mesto v revijah obeh narodov, čeprav tudi pred vojno to ni bilo povsem neznano.

V Rimu je takratni papež Pij XII. naklonjeno sprejemal pobude, ki so jih predlagali na mednarodnih liturgičnih srečanjih. Vrhunec je bila prenovitev obredov velikega tedna leta 1955, potem ko je splošno navdušenje zaradi obnove velikonočne vigilijskega leta 1951 opogumilo še tiste, ki so sprva dvomili, da je kaj takega sploh mogoče.

Vsega tega si ni mogoče misliti brez glasila, ki ga je pred petdesetimi leti štirikrat letno začel izdajati CPL: *La Maison-Dieu* (Božja hiša). V pol stoletja je izšlo 200 številke, vsaka od njih ima obseg knjige z okrog 250 stranmi, čeprav so zvezki po francoskem načinu le preprosto, a vendar trdno sešiti (broširani). Ob zlatem jubileju so izdali pregledno bibliografijo po številkah in po avtorjih, ki so sodelovali v 200 številkah, za zadnje desetletje pa tudi podrobno bibliografijo vseh prispevkov, kakor so podobne izšle že za prejšnja desetletja. Sodelavec revije od leta 1951 (v št. 26) dominikanec Pierre-Marie Gy je v jubilejni številki naštel tiste članke in razprave iz petdesetih let, s katerimi so avtorji močno vplivali na prenovo bogoslužja. Omenja avtorje Daniélouja, Congarja, Lecouyera, Bouyera, Casela, Jungmanna, Bottea, Fischerja, Cazellesa, Talleya, Kretschmarja in Chenuja: ob francoskih teologih različnih strok torej tudi tuje avtorje, ki so jih Francozi v tej reviji lahko brali v prevodu.

Namen našega prispevka ni samo pregled prenovitve bogoslužja v svetu. Ob obujanju spomina na posebej pomembne dogodke naj bi boljše razumeli, kako smo v Sloveniji mogli sprejemati samo drobce iz tega dogajanja. Mlajšim bralcem naj bi se ob tem poglobila zavest, kako odločilna so bila ta desetletja za življenje Cerkve.

Preden si po časovnem zaporedju ogledamo bogato vsebino revije LMD, kot navadno navajamo *La Maison-Dieu*, še nekaj besed o tem, kdaj in kako je mogla vplivati na liturgično življenje med Slovenci. V prvih desetletjih izhajanja je bila zaradi takratnih razmer pri nas in tesno zapahnjene meje praktično neznana. Osebnost sem se mogel srečati z njo šele ob mesecu študija francoščine v Parizu poleti 1957. V številkah iz tistega leta so vidni sledovi sprotnega branja, ko sem si označeval stvari, ki so mi bile nove. Zdaj so v knjižnici Teološke fakultete in v semenišču na voljo tudi starejše številke (najstarejša je številka 7 iz leta 1946), ki sem jih po pariških knjigarnah še uspel najti v letih študija od 1963 do 1965, vendar njihova vsebina še ni mogla vplivati na življenje pri nas, kakor je vplivala v Franciji in po svetu.

Revija je začela izhajati spomladi 1945 v pariški dominikanski založbi Cerf, ki jo zalaga vsa leta do zdaj. Ritem četrtnetnega izhajanja so ohranili nespremenjen ves čas, zvezke pa so takoj začeli označevati s tekočo številko. Sprva je bil tisk še pod vplivom vojnih in povojnih razmer, papir skoraj časopisen, zato so stare številke zdaj že v nevarnosti, da bodo sčasoma razpadle. Vsa leta so ohranili isto obliko, kar cenimo zlasti v knjižnicah, papir in tisk pa so polagoma izboljšali, na hrbtu so začeli označevati tudi letnico izida in vsebino številke.

Pisci so že v prvih številkah, ki jih opisujem seveda samo po zdaj objavljenem pregledu v številki 200, posegali na vsa področja bogoslužja. Tako je bilo v začetku poudarjeno nedeljsko župnijsko bogoslužje, ker so že poleti 1945 imeli o tem kongres v Saint-Flourju. Zanimivo je, da so predavanja še starejšega kongresa leta 1944 v Vanves, ki so izšla posebej v prvem zvezku vzporedne monografske zbirke *Lex Orandi*, že leta 1948 bila dostopna v knjižnici naše fakultete. V prvi pri nas hranjeni številki LMD 7 beremo opis nemških liturgičnih prizadevanj. Mednarodne povezave razodevajo tudi poročila o kongresih poznejših let in o knjigah v različnih jezikih, ki so jih uredniki vsa leta vključevali v gradivo posameznih zvezkov.

Leto 1947 je bilo leto liturgične okrožnice papeža Pija XII. *Mediator Dei et hominum*, ki je pomenila papeško potrditev prizadevanja liturgičnih delavcev. Bralci LMD seveda niso imeli ovir, da ne bi brali okrožnice tudi v francoskem

prevodu, zato je v reviji menda sploh niso natisnili. Pri nas je bilo seveda povsem drugače. Takratni ljubljanski verski list *Oznanilo* je mogel v božični številki (21. decembra 1947) kratko poročati o izidu in vsebini okrožnice, datum njenega izida je namreč 20. november. Verjetno so to povzeli po radijskih poročilih, ki so jih uredniki redno uporabljali za novice iz življenja Cerkve. V številki za 8. februar 1949 si pisec od okrožnice obeta nov razmah liturgičnega gibanja, k čemur so to leto prispevali v *Oznanilu* članki o sveti maši. Prvih devet je napisal dr. Marjan Dokler, sošolec dr. Pogačnika v Innsbrucku in zato tudi prizadeven liturgični delavec. Po njegovi aretaciji je vrsto člankov nadaljeval dr. Ciril Potočnik, ki je bil takrat profesor liturgike na naši fakulteti (podatki o piscih so iz arhiva *Oznanila*). Nekaj več so o okrožnici napisali še 7. marca. Škofijske okrožnice so bile takrat tako skromne, da še toliko ni v njih o papeževi okrožnici o bogoslužju, kot so objavili v *Oznanilu*. Prevajalec okrožnice, menda dr. Jože Pogačnik, je v uvodu ciklostirane izdaje, ki je kot »pomožni učbenik za liturgiko« mogla iziti šele za desetletnico leta 1957, je v uvodu te izdaje zapisal: »Prvi slovenski prevod je oskrbel dr. Anton Strle s pomočniki (toda najbrž šele po vrnitvi iz zapora leta 1952, op. p.). Ker pa takrat niti celotnega izvirnega besedila ni bilo mogoče dobiti, je bil potreben nov, predelan prevod.« Ta sprehod v našo ne tako oddaljeno zgodovino se mi je zdel potreben in koristen, ker mlajši niti slutiti ne morejo, kako smo se takrat počutili za zaprtimi mejami.

V letu 1948 so se v LMD spomnili tudi smrti nemškega benediktinskega liturgičnega pisatelja Oda Casela, očeta »misterijske teorije«. Že v prvi številki so objavili prevod njegovega članka o pomenu praznovanja Gospodovega dneva. V letih 1951 in 1952 je bila vsebina več številk revije posvečena velikonočni vigiliji, ki jo je papež Pij XII. preuredil predvsem tako, da so jo mogli obhajati v noči, ko se že začne glavni praznik krščanskega bogoslužja. Spet je vanjo vključil krščevanje, na novo pa je vpeljal obnovitev krstnih obljub za že krščene. Ker je bil to zelo drzen poseg v stoletno prakso, je bilo prvo leto dovoljeno obhajati prenovljene obrede samo tam, kjer so to hoteli in so se dobro pripravili. Takrat se je prvič pojavil pojem, da je obred dovoljen za poskušnjo (ad experimentum), o katerem je po izvedbi treba poročati. Poskus je bil tako dobro sprejet, da so naslednje leto objavili nekoliko spremenjen obrednik, že tri leta pozneje (1955) pa je sledila, tokrat obvezna, prenovitev vseh obredov velikega tedna. Avtorji, ki so o teh spremembah pisali v LMD, obredov niso samo komentirali, ampak so s svojimi razpravami nanje tudi vplivali in jih utemeljevali. Toda pri nas bralci še nismo prišli do teh številk revije.

Mednarodno sodelovanje liturgikov je postajalo vedno pogostejše, sklepi v obliki predlogov pa so z njih prihajali do kongregacije svetih obredov v Rimu in tako dajali papežu nove spodbude za nadaljevanje prenove bogoslužja. Pri nas pa je bilo nemogoče leta 1951 poskusiti izvesti prenovljeno velikonočno vigilijo, ker nihče ni dobil latinskega obrednika. Naslednje leto je bilo že boljše, vendar so se le malokje opogumili. Papež Pij XII. namreč še ni upal odstraniti glavne ovire, da bi verniki sprejeli obrede z veseljem, ker jih je bilo treba opravljati še vedno v latinščini. Nočna ura, ki je bila določena za prenovljeno opravilo, pa je bila v tistih letih nekako nevarna, kljub skušnji z božično polnočnico. S škofovim dovoljenjem so skoraj povsod opravili obrede že zvečer, marsikje celo preden se znoči, kar pa onemogoči doživetje simbola nove luči, ki razsvetli noč.

Ker je izšel novi obrednik velikega tedna novembra 1955, so se Francozi leta 1956 pripravili na prenovljene obrede s številko 45 LMD (v širšem okviru

praznovanja velikonočne skrivnosti so se k isti tematiki vrnili na zborovanju leta 1961, dokumentiranem v številkah 67 in 68 LMD). Jesen tega leta pa je zaznamoval prvi mednarodni pastoralno-liturgični kongres v Assisiju, ki je dosegel svoj vrh v Rimu, kjer je udeležence sprejel papež Pij XII. Celotno gradivo je bilo objavljeno v dvojni številki 47/48 LMD. Tega kongresa se je iz Ljubljane mogel udeležiti p. Angelik Tominec OFM, ki je svoje vtise razložil duhovnikom v reviji *Nova pot* (8 (1956), 404-415). Tako so pri nas mogli vsaj duhovniki zvedeti za ta dogodek, ki je pomenil uradno potrditev liturgičnega gibanja. Bralci duhovnikom namenjene revije (laiki je niso mogli naročiti), ki jo je izdajalo Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS, so na straneh revije in v dodatnem Organizacijskem vestniku že v prejšnjih letih (od ustanovitve leta 1949, zlasti pa od leta 1951 dalje) vsaj po tej poti mogli zvedeti nekaj novosti iz liturgičnega življenja po svetu. Profesor dr. Janez Oražem in spiritual Anton Karo sta v predavanjih seznanjala sobrate s poskusi prenavljanja bogoslužja (nekaj predavanj je tudi v zbornikih društvenih tečajev na Brezjah in občnih zborov CMD). Vsega tega ni bilo veliko, nekaj pa je bilo in ne bi bilo prav, če bi šlo povsem v pozabo.

Leto 1958 je pomembno z več ozirov: v številki 53 LMD so avtorji načeli vprašanje liturgičnih jezikov, tik pred smrtjo papeža Pija XII. pa je izšlo še zadnje liturgično pomembno *Navodilo o glasbi* kot praktično dopolnilo njegove okrožnice *Musicae sacrae disciplina* iz leta 1955. Kot sem že omenil, smo Slovenci v tem času že mogli prebirati Pijevo okrožnico o bogoslužju *Mediator Dei*, okrožnica o glasbi pa je bila sicer prevedena, a ne objavljena. Zato naj tu navedem, da sem vsaj poznejše *navodilo* po obsežni razlagi v LMD 56 predstavil (anonimno) v *Novi poti* (11 (1959), 91-95). Ker sem takrat opisal tudi pariški center CPL, je to prvi dokumentirani stik slovenskih bralcev z revijo LMD in drugimi izdajami centra CPL.

Isto leto so francoski liturgiki organizirali več zborovanj o različnih temah. Gradivo so objavili v številkah 55, 56 in 57 LMD. Zelo na kratko so naši duhovniki lahko o tem zvedeli v *Novi poti* 12 (1960), 81-83, nekaj malega več pa o zborovanju v Versaillesu (LMD 60, *Nova pot* 12 (1960), 285-287), na katerem je kanonik in profesor A. G. Martimort predaval o »liturgičnem zboru«. To je bil pri nas najbrž prvi prikaz pojma, ki je s koncilsko konstitucijo in nadaljnjim prenavljanjem bogoslužja prišel v splošno rabo tudi pri nas. Kar tri številke je revija LMD posvetila leta 1962 in 1963 duhovnemu vidiku bogoslužja (št. 69, 72 in 73), čemur je bil posvečen kongres v mestu Angers.

To je bil pa že čas koncilskega razpravljanja o liturgiji, katerega sad je bila konstitucija o svetem bogoslužju. V številkah LMD 76 (1963) in 77 (1964) so objavili konstitucijo in komentar. Na ti dve številki imam zelo žive osebne spomine, saj sem prav iz njiju mogel v Parizu zajemati snov za svoje *Opombe* h konstituciji, ki so jih nato v Ljubljani natisnili hkrati s prevodom prvega koncilskega dokumenta. Ob tem se moram seveda hvaležno spomniti svojih profesorjev na Liturgičnem inštitutu, ki so bili vsi dejavni ob pripravljanju koncila in v njegovi izvedbi. Ta inštitut je bil ustanovljen zato, da bi bodočim učiteljem liturgike omogočil znanstveno specializacijo. Moj profesor dr. Janez Oražem je pri škofu Pogačniku izposloval, da sem leta 1963 lahko šel za dve leti tja študirat.

Papež Pavel VI. ni čakal, da bi bil koncil končan in bi šele takrat začeli s prenavljanjem bogoslužja, ampak je že na prvo postno nedeljo, 16. februarja 1964 dovolil v domačem jeziku pri maši prebrati berilo in evangelij. To se zdaj

zdi malenkost, takrat pa je bilo za marsikoga znamenje, da se latinščina v bogoslužju umika živim jezikom. Božjo besedo naj bi po sklepih koncilskih očetov tudi neuki ljudje slišali res tako, kot da Bog sam govori svojemu ljudstvu. Francoski katoličani so to predlagali že leta 1948 (LMD 14) na kongresu v Strasbourgu. Slovenci smo sicer že od leta 1933 imeli privilegij, da smo pri slovesni maši smeli peti berilo in evangelij slovensko, vendar ju je moral mašnik prebrati tudi v »veljavnem« latinškem jeziku. Koncilski sklepi so se zdaj začeli uresničevati, Bog je naravnost govoril svojemu ljudstvu. V št. 80 LMD so posebej opozorili na globok pomen te spremembe, v št. 82 pa so povezanost Svetega pisma z liturgijo še bolj poglobili. Isto leto je Pavel VI. storil še naslednji korak: ustanovil je poseben Svet za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju. Vanj je imenoval vse tiste strokovnjake, ki so pripravljali koncilsko povelje. Prvi dokument tega Sveta je bilo *Navodilo za izvajanje konstitucije*. Ker je pozneje izšlo še več podobnih navodil, je to iz leta 1964 dobilo naziv »Prvo«. V že omenjeni št. 80 LMD so predstavili vse spremembe, za slovensko rabo sem pa tudi to navodilo že v Parizu prevedel in komentiral in so oboje v Ljubljani takoj natisnili.

To so bila hkrati leta »odjuge« v Sloveniji. Prej je samo *Nova pot* mogla objavljati teološka besedila, naša fakulteta je šele leta 1962 mogla natisniti *Zbornik razprav*, leta 1965 pa je po dvajsetletnem presledku spet začel izhajati *Bogoslovni vestnik*. O dogajanju na koncilu je mogla poročati precej obširno *Nova pot*, po koncilu pa ni bilo več ovir za objavljanje koncilskih dokumentov v slovenščini. Študijski sestanki duhovnikov, ki so bili prej mogoči le v okviru CMD, so postali zdaj dostopni vsem, ki so se na njih hoteli poučiti o spremembah v bogoslužju. Tako je bil tečaj o novem mašnem obredu v Ljubljani januarja 1964, vendar referatov še ni bilo mogoče natisniti, kakor so to lahko naredili Francozi v LMD 79 in 80, ko so v Versaillesu razpravljali o pastoralnih posledicah prenove bogoslužja. Naslednje leto so se prav tam poglobljali v župnijsko mašo (LMD 84 in 85).

Takrat sem se po končanem študiju v Parizu na pobudo nadškofa Pogačnika, ki me je kar v Rimu med zadnjim zasedanjem koncila imenoval za predavatelja liturgike, mogel udeležiti tudi kongresa liturgičnih prevajalcev v Rimu. Živ stik s koncilskim dogajanjem sem pozneje lahko poglobljal z branjem referatov, ki so jih leta 1966 objavili v št. 86 LMD. Na kratko sem o tem poročal v *Bogoslovnem vestniku* (25 (1965), 328-330). O praktičnih vprašanjih prevajanja takrat še nismo veliko govorili, posebej pa se spomnim ugotovitve prof. Martimorta, takrat še direktorja pariškega Instituta, da je severna Afrika, tako krščanska v času sv. Ciprijana in Avgušтина, najbrž zato postala muslimanska, ker se »latinski« katoličani, ki so živeli v ozkem obalnem pasu, niso potrudili, da bi evangelizirali drugače govoreče preproste ljudi v notranjosti dežele.

Leto 1967 je bilo leto treh pomembnih navodil za izvajanje konstitucije o bogoslužju: »drugega navodila«, *navodila o glasbi* in *navodila o češčenju evharistične skrivnosti*. Razumljivo je, da so vsa razlagali v številkah LMD (90-92). Tudi v slovenskem prevodu jih je bilo mogoče izdati takoj, začela pa je izhajati pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu*. To je bilo znamenje poglobljenega pastoralnega delovanja hkrati z različnimi oblikami srečanj, seminarjev in kongresov, med drugim tudi za liturgično vzgojo, kakor jo je zahteval koncil. Že leta 1968 je bila v reviji posebna številka (3-4) posvečena bogoslužju.

V tem letu 1968 so v Rimu izdali prve prenovljene liturgične knjige, posamezne dele pontifikala in obrednika (ordinacije, krst, poroka, pogreb), nove ev-

haristične molitve, nato še prenovljeni mašni obred, koledar in lekcionar ter končno ves Rimski misal. Seveda so vsako knjigo temeljito predstavili v LMD v letih 1968 do 1970, prav za srebrni jubilej revije: št. 100 je izšla ob koncu leta 1969.

Prenavljanje bogoslužja se seveda takrat ni ustavilo, izšel je še novi bogoslužni molitvenik *Liturgia horarum* namesto starega brevirja, prav tako še novi deli obrednika in pontifikala. Vse to je bilo treba predstaviti v naslednjih številkah LMD. Prenovljene bogoslužne knjige je bilo treba povsod po svetu prevesti v domači jezik in jih prilagoditi domačim potrebam. Tudi o tem je mogoče najti v LMD poročila za delo v frankofonskem območju, ki je poleg Evrope obseglo tudi številne afriške dežele in del Kanade.

Isto delo je v teh letih bremenilo tudi maloštevilne slovenske liturgične delavce, kajti pripraviti je bilo treba prav toliko prevodov kot za milijonske narode. Nadškof dr. Jožef Pogačnik, ki je na drugem zasedanju koncila sopodpisal Konstitucijo o bogoslužju, je zelo spodbujal hitro delo prevajalcev v okviru Slovenskega medškofijskega liturgičnega sveta, slovenski škofje pa so prevode samostojno (neodvisno od hrvaških) smeli potrjevati. Nove liturgične knjige je bilo mogoče tudi lepo natisniti in opremiti, da nas ni bilo treba biti sram pred drugimi narodi. Tiskarni Gorenjski tisk v Kranju in Jože Moškrič v Ljubljani sta se zavzeto lotili dotlej neznanih nalog, arhitekta Tone Bitenc in Jože Kregar pa sta s slikarjem Stanetom Kregarjem vred poskrbela za lepo zunanjo obliko, kakor za liturgične knjige zahtevajo cerkveni predpisi. Podobno kot Francozi v LMD smo tudi pri nas predstavljali novosti in spremembe v *Cerkvi v sedanjem svetu*, za širši krog vernikov pa v *Družini*, naslednici *Oznanila* in mariborskega *Verskega lista*. Seveda so naši članki le drobiž v primerjavi z razpravami v francoski reviji, a z našimi maloštevilnimi sodelavci kaj več ni bilo mogoče napraviti.

V francoskem okolju so se prevajalci lahko naslanjali na zelo razvejano biblično gibanje, zato so avtorji v LMD in na kongresih opozarjali na tesno povezanost liturgije z Biblijo, seveda pa so imeli na voljo tudi druge specializirane revije. Pri nas je bilo mogoče že pred koncilom (1959-1961) natisniti prevod celotnega Svetega pisma, ko pa je bilo treba pripraviti nove lekcionarje in nove molitvene knjige z velikim deležem psalmov v njih, smo stali pred zelo težko nalogo: kako brez mlajših biblicistov, ki so takrat šele študirali, omogočiti brez zamude liturgična biblična besedila. Glasno branje namreč zahteva drugače prilagojeno besedilo kot pa tiho branje v knjigi; objavljeni prevod je bilo treba hitro pripraviti za natis, saj ne bi bilo odgovorno še nekaj let pustiti vernike brez žive Božje besede pri maši.

Ko je leta 1970 izšla prenovljena latinska molitvena knjiga, naslednica starega brevirja, so veliki narodi takoj začeli izdajati vsaj začasne prevode obsežne knjige, saj so nekateri narodi imeli prej tudi brevir že preveden. Francozi so novo knjigo predstavili v št. 105 LMD. Slovenci sprva nismo upali niti misliti na prevod in tisk tako obsežne knjige za tako malo uporabnikov. Zato smo prek knjigarn poskrbeli uvoz latinske izdaje za vse naše duhovnike, le uradna navodila so s komentarjem vred leta 1972 izšla v knjižici *Molitveno bogoslužje*, kakor smo novo liturgično knjigo izvirno poimenovali. Zlasti mlajši duhovniki, redovnice in vsaj nekateri laiki pa so si močno želeli molitveno knjigo imeti v slovenščini. Člani prevajalske komisije so se na pobudo škofov lotili tega dela, čeprav je bilo prav pomanjkanje ustreznega prevoda Svetega pisma velika ovira. V letih 1976 in 1977 sta končno izšli dve molitveni knjigi in pet zvezkov beril za uro

bogoslužnega branja. To izvirno razdelitev smo izbrali zato, ker so se tudi redovnice odločile, da bodo sprejele skupno molitveno knjigo, beril pa niso potrebovale in jih je bilo zato mogoče natisniti v manjši nakladi. Prav ta tehnična rešitev je finančno omogočila izid tako obsežnega dela.

Revija *La Maison-Dieu* je po letu 1975, ko so izšle glavne latinske in prevedene liturgične knjige, obravnavala različna vprašanja, tudi antropološka, pa o praznovanju nedelje, zakramentu zakona, Svetem pismu v bogoslužju, cerkveni glasbi, liturgičnem prostoru, posvečevanju časa in še vrsto drugih. Avtorji, ki so bili znani že iz prejšnjih letnikov, so poglobljali snov na temelju liturgične prakse, nastopali pa so tudi vedno mlajši pisci. Zanimivi sta številki 155 in 156 LMD, v katerih so leta 1983 ob dvajsetletnici koncilске konstitucije iz tedaj že dostopnega koncilskega arhiva navedli, kakšne predloge so škofje na koncilu imeli za posamezne člene konstitucije.

Predaleč bi nas zavedlo, če bi tudi naslednja leta do jubilejne številke 200 pregledali tako podrobno. Morda bo dovolj, če ob vsebinskem kazalu zadnjih desetih let vsaj naštejemo, kakšne nove stvari so pisci obravnavali.

Koncil je omogočil ne samo prevajanje latinskega bogoslužja v domače jezike, ampak je odprl tudi možnost za globlje prilagajanje evropskega bogoslužja značajem posameznih narodov in njihovemu verskemu občutku. Več razprav o tej inkulturaciji je bilo v št. 179, ki je izšla leta 1989. Novo liturgično pravo so leta 1990 predstavili v dvojni številki 183/184. Pogostne so bile informacije o liturgičnem življenju in prizadevanju v posameznih deželah: Afriki, Nemčiji, Latinski Ameriki, Angliji, Argentini, Kanadi, Združenih državah, evropskih deželah (takrat je bilo mogoče nekaj podatkov o pogrebnih obredih brati tudi za slovensko področje), Franciji, Indiji, Italiji in Švici. Ni manjkalo tudi pogledov o liturgiji posameznih nekatoliških skupnosti. Tudi o zakramentih so pisali z novih vidikov, prav zanimiva bi bila najbrž primerjava starejših števil z novejšimi o isti tematiki. Vrsta prispevkov je bila objavljena seveda tudi o liturgičnih predmetih, krajih, sestavinah kot so molitve, berila, spevi, pa posebej o glasbi, praznikih in dobah cerkvenega leta. Zelo dragocena skupina razprav je posegla v zgodovino bogoslužja, ker je še vedno treba dopolnjevati tisto, kar je bilo že objavljeno.

Ker je glasba po koncilu postala res sestavni del bogoslužnih opravil, je razumljivo, da je bilo v zadnjem desetletju v številkah LMD objavljenih sorazmerno veliko prispevkov k tej tematiki, večkrat med gradivom sestankov in kongresov. Morda več kot prej je tudi razprav o ljudski pobožnosti, npr. o romanju in križevem potu pa o litanijah, saj so tudi v liturgično zelo zavzetih deželah spoznali, da ljudske pobožnosti ohranjajo svoj pomen tudi v času, ko so liturgična opravila zaradi domačega jezika vsem dostopna. Morda je liturgija včasih prezahtevna za mnoge obiskovalce cerkva in bi bile zanje bolj primerne bolj domače in lažje oblike pobožnosti. Ker je prenovljeno bogoslužje postavilo nove zahteve pred voditelja svetih obredov, je v LMD mogoče najti tudi prispevke o teh vprašanjih.

Za tiste, ki že desetletja spremljamo francosko liturgično slovstvo, je polno spominov seveda tudi kazalo avtorjev, ki so v LMD pisali v tem polstoletju in je objavljeno v št. 200. Mnogi izmed pionirjev so že odšli v večnost, revija se jih je spomnila ob smrti, njihovi članki pa ostajajo, vsaj nekateri, trajno koristno branje. Ob tej ugotovitvi lahko opozorim na skoraj sočasno objavo osebnih bio-bibliografij liturgičnih raziskovalcev različnih narodov, ki jo je v nemški reviji

Archiv für Liturgiewissenschaft v št. 3 letnika 1993/94 za leta 1983 do 1992 objavil Martin Klöckener, saj je vključil tudi francoske liturgične avtorje. Ko sem pa že segel na nemško liturgično področje, lahko opozorim še na kazalo, ki ga je za prvih štirideset let izdala nemška revija *Liturgisches Jahrbuch*, glasilo nemškega Liturgičnega instituta v Trierju. Seznam avtorjev te revije vsebuje le nekaj francoskih imen, v LMD pa je nemških kar nekaj več.

V reviji LMD so seveda sproti najavljali tudi ustanovitev in delo študijske ustanove Institut supérieur de liturgie, ki so jo v povezavi s pariško katoliško univerzo (Institut catholique) ustanovili člani CPL. V prvem obdobju so se tam izobraževali (do magisterija in doktorata) zlasti profesorji liturgike, kakor je tako pripravo zahteval koncil, pozneje pa so organizirali strnjen študij v blokih predavanj, katerih se udeležujejo tisti, ki bi radi poglobili znanje iz liturgike.

Ne smemo prezreti še enega področja, ki je ves čas navzoče v reviji LMD: pregled in predstavitev znanstvene liturgično-raziskovalne literature različnih jezikov in tudi opozarjanje na izdaje, koristne za liturgično prakso. Bralcem, ki so seveda v največji meri s francoskega jezikovnega področja, so tako odpirali pogled v druge dežele, kjer izhajajo dela v nemščini, angleščini, španščini in italijanščini. Teh pregledov res ni toliko, kot jih v vsakem zvezku vsebuje že omenjeni *Archiv für Liturgiewissenschaft*, a vendar smo tudi bralci LMD vsaj glavne izdaje mogli spoznati po vsebini. Seveda ob tem boleče čutimo, da večine teh del ni na voljo v nobeni naši knjižnici.

Preden se poslovimo od revije jubilentke, si pobliže oglejmo zadnje štiri letnike, v katerih so posamezne številke, kot je navada v vseh desetletjih, posvečene določeni tematiki, ne da bi zanemarili kako prav takrat nujno področje zunaj obravnavane teme. V številkah 185 do 199 so izmed zakramentov obravnavali uvajanje odraslih v krščanstvo (185), duhovniške ordinacije (186), evharistično molitev (191) in mašni obred (192); od zakramentalov pa pogreb – stanje v evropskih deželah (196), kakor je bilo že omenjeno. Obravnavali so tudi Božjo besedo in njeno mesto v bogoslužju: v št. 189 in 190 so predavanja mednarodne skupine Societas liturgica, ki so bila leta 1991 v kanadskem Torontu. Predavanja s kolokvija, ki so ga v istem letu v Parizu organizirali liturgični, glasbeni in cerkvenoglasbeni institut in je bil posvečen čutnim razsežnostim bogoslužja, so pod naslovom »videti, slišati, okušati« objavili v št. 187 in 188. Podrobneje približati vsebino teh predavanj tudi našim bralcem (kakor sem pred časom delal za bralce *Nove poti*) bi bilo tudi zdaj koristno. Prav tako z vsebino številke 193 in 197, ko so leta 1993 razpravljali o liturgičnem prostoru člani Societas liturgica na kongresu v švicarskem Fribourgu. Ob različnih priložnostih so bila predavanja o pevskih zborih, organistih in petju sploh, kar je objavljeno v številkah 198 in 199.

Zunaj teh simpozijev in kolokvijev so v št. 194 govorili o vlogi laikov v pastoralno-liturgičnih opravilih, ko se jih udeležujejo kot sodelavci, včasih pa tudi kot voditelji obredov. V št. 195 pod naslovom Emmaüs beremo prispevke o liturgiji in molitvi.

Ob koncu tega listanja po tisočernih straneh liturgičnega beriva se mi zdi res škoda, da v zadnjih letih nismo našli priložnosti slovenskim bralcem približati vsaj od časa do časa drobec tega bogastva. S tem bi vsaj nekoliko zapolnili vrzel, ki jo pri nas občutimo glede izobraževanja in uvajanja v bogoslužno življenje, kar pogrešajo tako laiki kot duhovniki. Morda se bodo ob branju tega pregleda tudi mlajši liturgični sodelavci odločili to ali ono iz svojega znanja posredovati v naše domače okolje. Prav tako kot za revijo, ki smo jo pregledali,

velja to za drugo revijalno in knjižno slovstvo, ki izhaja po svetu, pa je celo tisto, kar imamo na voljo v naših knjižnicah, premalo izkoriščeno.

Povzetek: **Marijan Smolik, Pol stoletja prenovljenega bogoslužja**

Jubilej revije *La Maison-Dieu*, ki je v Parizu začela izhajati pred pol stoletja, je priložnost, da vzporedno z dogajanjem v vesoljni Cerkvi, kakor je odsevalo v tej reviji, pregledamo tudi liturgično dogajanje v Cerkvi na Slovenskem zadnjega pol stoletja.

Prvih 12 let izhajanja te revije pri nas nismo poznali, ker so bile naše meje še neprepustne za tujo literaturo. V slovenskih verskih listih so samo na kratko poročali o liturgičnih reformah papeža Pija XII. Ko so pozneje mednarodni stiki postali možni, je bilo po koncilu mogoče izvajati prenavo liturgije vzporedno z drugimi narodi. Pri tem nam je bila v pomoč tudi revija *La Maison-Dieu*. Koncilska navodila in prenovljene liturgične knjige smo podobno kot v Franciji in v drugih deželah ne samo lahko prevajali, ampak tudi komentirali na sestankih in zborovanjih. V revijah *Nova pot* (1949-1970), *Bogoslovni vestnik* (1965-), *Cerkev v sedanjem svetu* (1967-), *Cerkveni glasbenik* (1976-) in *Božje okolje* (1977-) smo na kratko povzemali, kar so v Parizu bolj na široko obravnavali v letnikih svoje revije. V zadnjih letih pri nas nekoliko manj poročamo o tem, kar piše v *La Maison-Dieu*.

Summary: **Marijan Smolik, Half a Century of Renewed Liturgy**

The anniversary of the journal *La Maison-Dieu* that started to be published in Paris half a century ago is an opportunity to examine the liturgical events in the Slovenian Church during the last fifty years parallelly to the events in the universal Church as reflected in this journal.

During the first twelve years the journal *La Maison-Dieu* was not known in Slovenia since the borders were completely closed for any foreign literature. Slovenian religious newspapers only shortly reported on the liturgical reforms by the Pope Pius XII. When later international contacts became possible, the reform of liturgy could be carried out parallelly to other countries. And the journal *La Maison-Dieu* was very helpful. Instructions of the Second Vatican Council and revised liturgical books were not only translated but also commented in meetings and conferences. Specialist journals *Nova pot* (1949-1970), *Bogoslovni vestnik* (1965-), *Cerkev v sedanjem svetu* (1967-), *Cerkveni glasbenik* (1976) and *Božje okolje* (1976-) brought short summaries of what was treated at length in the numbers of the said French journal. In the recent years reports from *La Maison-Dieu* have been less frequent.

A. Slavko Snoj

Perspektive homiletičnega oznanjevanja

Uvod

Znano je mnenje, da je oznanjevanje v razvitem svetu zašlo v krizo. Občutijo jo predvsem tam, kjer se omejujejo na posredovanje vere v svetopisemskega Boga zgolj z besedo in jim ne uspe, da bi ga predstavili kot delujočega v življenjskih izkušnjah ljudi.¹ To razpravo pa odpiramo s hipotezo, da bo oznanjevanje lahko tudi v bodoče perspektivno, če bo usmerjeno v reševanje vprašanj osebnega in družbenega življenja, če bo odkrivalo osvobajajočo alternativo, ki jo posredujemo (komuniciramo) z oznanjevanjem evangelija.²

Oznanjevanje je zelo širok pojem. V tej razpravi se omejujemo na oznanjevanje pri bogoslužju, natančneje na homilijo, čeprav so pomembne tudi druge njegove oblike, še zlasti kateheza izven bogoslužja in evangelizacija na različnih področjih počlovečenja (humanizacije).³ Naj še pripomnimo, da bomo namesto bogoslužne homilije včasih uporabili tudi besedo pridiga (kakor je to tudi v cerkvenih dokumentih), zavedajoč se, da je splošnejša in hkrati bolj domača.

Najprej se bomo ustavili ob pregledu evropske (in naše) vernosti. Nato bomo – v iskanju primerne sloga za novo evangelizacijo – primerjali nekatera retorična merila s homiletičnimi posebnostmi oznanjevanja. Slednjič bomo homilijo predstavili kot most za komuniciranje med Bogom in človekom.

1. Oblike vernosti in smernice za oznanjevanje

Na naši celini se že dolgo časa uveljavljajo združevalni procesi. Za načrtom o Evropski gospodarski skupnosti (EGS) je dozorela misel o tesnejšem političnem povezovanju v Evropsko zvezo (EZ). Ob teh gospodarskih in političnih povezavah se je treba vprašati, kako pa je z duhovno edinostjo Evrope in katere so njene vrednote.⁴

¹ Prim. R. Bucher, *Verkündigung, v: Handwörterbuch religiösen Gegenwartsfragen*, Herder, Freiburg 1986, 485.

² Pavel VI. pravi v apostolski spodbudi *O evangelizaciji* (1975), Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1976: »Evangelizirati pomeni za Cerkev prinašati veselo oznanilo v vse plasti človeštva in z vplivom tega oznanila od znotraj spreminjati in prenavljati človeštvo« (OE 18).

³ *Izjava škofovske sinode o Evropi* (1991), v: *Katoličani v Evropi*, CD 49, Družina, Ljubljana 1992, 10.

⁴ Belgijski pastoralist Jan Kerkhofs SJ (Louvain) in Nizozemec Raud A. de Moor (Tilburg) načrtno raziskujeta evropske vrednote. Prvo raziskavo je njuna skupina (European Value System

Z vidika sociologije religije je Evropa zelo heterogena celina. Poenostavljen opis njenega položaja ne ustreza resnici. Evropa ni enoumno krščanska, pa tudi ne nereligiozna. Skoraj dve tretjini Evropejcev se ima za verne. Te podatke raziskave o evropskih vrednotah (1990/91) objavlja ter interpretira dunajski pastoralist in kerigmatik P. M. Zulehner v knjigi *Wie Europa lebt und glaubt*. Knjiga obravnava najrazličnejša področja osebnih in družbenih vrednot, ki ponazarjajo, kako v Evropi živimo (pet področij kulture) in kako verujemo. Gre za poskus diagnoze kulture. Tu navajamo le nekaj podrobnosti s področja vernosti in cerkvenosti.⁵

Evropa ni ateistična. Najvišji odstotek tistih, ki se imajo za ateiste, je v bivši Vzhodni Nemčiji (19%) in Franciji (11%). V Sloveniji jih je 4.2%. Evropsko povprečje pa je 4.5%.

Za Evropo je značilna rahla rast v smeri nejasne osebne religioznosti. O svoji vernosti so naši srednješolci v raziskavi Mladina '93 odgovorili takole: »prepričan vernik sem in sprejemam vse, kar me uči vera«: 10.6% (leta 1985 le 7.6%); »religiozen sem, vendar ne sprejemam vsega, kar me uči vera«: 23.0% (leta 1985 okrog 16%); »dosti premišlujem o tem, vendar ne vem, ali verjamem ali ne«: 23.9% (leta 1985 okrog 17%). Pomenljiv je tudi odgovor: »nisem religiozen, čeprav nimam ničesar proti religiji«: 22.4% (leta 1985 pa okrog 34%).⁶

Odnos vernikov do Cerkve kot ustanove je v nekaterih deželah Evrope zelo zapleten. Tudi pri nas slabi konfesionalna pripadnost oz. zunanje izražanje religioznosti v Cerkvi kot organizaciji in redni obisk nedeljske maše. Vendar je pri nas celo med dijaki povprečje rednih nedeljnikov 21.2%. To so hkrati naši redni nedeljski »poslušalci«.

Evropa torej ni razcerkvenjena, pač pa razvejana na več različnih tipov vernosti. Odslej je tudi v Sloveniji sprejeta mednarodna tipologija, ki obravnava vernost na osnovi dveh spremenljivk: pojmovanja o Bogu in udeležbe pri bogoslužju.⁷ Tako lahko opredelimo pet različnih vrst (tipov) vernosti. Odstotki veljajo za Slovenijo:

- A – cerkvena vernost, ki jo označimo s teističnim pojmovanjem o Bogu in rednim obiskovanjem cerkvenih obredov (13.4%);
- B – kulturno-cerkvena vernost, za katero je značilno deistično pojmovanje o Bogu in redno obiskovanje verskih obredov (14.5%);
- C – religiozni tip vernosti s teističnim pojmovanjem o Bogu in priložnostnim obiskovanjem verskih obredov (8.6%);
- D – kulturno-religiozni tip vernosti z deističnim pojmovanjem o Bogu ter priložnostnim (ne)obiskovanjem cerkvenih obredov (28.2%);

Study Group) izvedla v letih 1981/83, drugo pa 1990/91. Na prvi je sodelovalo 28 754, na drugi pa 35 731 vprašanih iz 25 evropskih dežel (vključno z bivšo Vzhodno Nemčijo in Slovenijo).

⁵ Prim. *Wie Europa lebt und glaubt*, Patmos, Düsseldorf 1993, 234-240.

⁶ Prim. M. Ule, V. Mihelj, *Prihodnost mladine*, DZS, Ljubljana 1995, 107, in istih avtorjev *Raziskava Mladina '93* (delno poročilo), ki je bila izvedena na FDV in jo je financiralo Ministrstvo za šolstvo in šport, Ljubljana 1993, 17. Obakrat je v razlagi odgovora anketirancev: »prepričan vernik sem in sprejemam vse, kar me uči vera«, naveden star podatek 7.6% iz leta 1985, namesto novega 10.6% iz leta 1993.

⁷ Prim. N. Toš, *Religioznost in nereligioznost 1968-1993*, v: *Razgledi* 42 (1993), št. 25, 13-16.

– E – nereligiozni tip; zanj je značilno zanikanje obstoja Boga oz. neopredeljenost do vprašanja o Bogu ter priložnostno (ne)obiskovanje verskih obredov (35.3%).

Opazamo, da pri nas prevladuje kulturno-religiozni, D tip vernosti, ki kaže na blede (neosebno) krščansko pojmovanje Boga in na občasno obiskovanje obredov.

Zulehner ugotavlja, da tudi neopazno-osebna, še bolj pa občestveno-doživeta vernost počlovečuje ljudi. Pomaga jim najti življenjski smisel ob vprašanih veselja in trpljenja, od življenja pred rojstvom pa vse do smrti. Pomembna življenjska obdobja jim utrdi z gotovostjo in ljubeznijo. Poživlja življenjsko pomembna razmerja partnerstva, zvestobe in zaupljivosti. Vse to pa ne na osnovi moralnih zahtev, temveč na osnovi zakoreninjenosti ljudi v skrivnost, ki je Bog. Vera pa je iz oznanila (prim. Rim 10, 17). Oznanjevanje teh vrednot je torej perspektivno, ker nudi sodobniku resnično alternativo življenjski praznini, ki ga ogroža. Na osnovi Zulehnerjevih ugotovitev povzemimo nekaj smernic za oznanjevanje.

1. *Samoocenjevanje ljudi z vidika sociologije religije moramo vzeti resno.* Oznanjevalec ne bi bil pravičen do ljudi, ki se imajo za verne, če bi jih splošno ocenjeval kot sekularizirane ali brezbožne. (Seveda ostane odprto vprašanje, kaj pomeni subjektivna religioznost.)

Natančen opazovalec lahko ugotovi, da pojma sekularizacije ne uporabljamo več ali le zelo redko, da bi označili razliko med cerkvenimi in družbenimi (svetnimi) ustanovami. Pogosteje pa ga uradni cerkveni dokumenti še vedno zelo poljubno uporabljajo v slogu predmodernega časa. Če bi hoteli z izrazom sekularizacija razvrednotiti sodobni svet in njegove dosežke, bi s tem poniževali tudi človeka. Prekinjali bi oznanjevalni dialog, še predno bi lahko preko mosta sodobnega sveta in njegove kulture napeljali k človeku odrešenjski evangelij.

2. *Pojmovanja o Bogu kot višjem bitju ne smemo tako zlahka in prehitro oceniti kot pogansko in nekrščansko.* Mnogi ljudje dokazujejo, kako si s pomočjo predstave o Bogu kot Stvarniku in Zakonodajalcu razlagajo uganke sveta. Kdor teološko in pastoralno ne bi cenil takega pojmovanja mnogih ljudi, bi spregledal, da so te predstave tesno povezane z odgovori iz krščanskega razodetja. Tisti, ki pa vztraja pri opisovanju Boga kot »višjega bitja«, lahko zdrsne v ošabno tajitev Boga ali uporno brezbržnost.

3. *Mnogi ljudje si prizadevajo, da bi vedno bolj ovrednotili verska praznovanja, zlasti ob pomembnih življenjskih vozliščih.* Ta praznovanja so povezana s posamično življenjsko zgodbo (biografijo) ljudi. Preprosto kažejo, da je ta želja zakoreninjena na predrazumski ravni, saj jo tudi na razumski ravni ni lahko izkoreniniti, celo pri ljudeh, ki se imajo za neopredeljene, neverne ali ateiste.

4. *Oznanjevalci bodo imeli v bodočnosti veliko nalogo, da bodo podpirali (tudi »necerkveno«) osebno vernost ljudi.* Taka osebna in morda neopazna oblika vernosti je namreč za ljudi zelo pomembna in jim je v veliko pomoč pri oblikovanju njihovega življenja. Seveda ji preti tudi nevarnost, da bi zaradi izrazite osebne zaznamovanosti (p)ostala biografsko in kulturno brez moči. Cerkev bo v bodoče nesebično služila in se razdajala vsem ljudem, da bi razvili in utrdili svojo vernost. Tudi to je njena diakonijska naloga.

5. *Osebno versko doživljanje postaja v veri neprijaznem okolju vedno bolj izhodišče za spletnje mreže razmerij med kristjani.* Brez osebnega verskega doživljanja bosta v postmoderni družbi krščanstvo in cerkvenost nemogoča. Med

najpomembnejšimi nalogami Cerkve v Evropi in tudi pri nas je ustvarjanje osebnega verskega doživljanja. Gre za mistagogijo, ki uvaja vernike v svete skrivnosti. To je ena od osrednjih pastoralnih nalog, za katero se je živo zavzemal že K. Rahner.⁸ V odnosu do mladih vernikov je ta naloga še bolj pereča. Belgijski kardinal Danneels je kritičen do moralizirajočega pridiganja, zavzema pa se za oznanjevanje, ki bo odkrivalo lepoto vere. Cerkev se mora potruditi, da bo utirala dostop do sveta lepote (estetike) vere zlasti tam, kjer človekov duh trepeta v globini duše. Dobesedno pravi: »Predstavite mladim umetniška dela, pomagajte jim odkriti največja dela literature, Svetega pisma, poezije, globinsko lepoto krščanstva... in vrata se bodo odprla.«⁹ Vrata v prostranstvo doživljanja.

6. *V Cerkvi se moramo znebiti še vedno navzočega razsvetljenjskega mišljenja, da je namreč vredno le tisto, kar je učinkovito in koristno.* Prvi smisel in pomen vernosti ni v tem, da čimveč napravimo, temveč da postanemo znamenje alternativnega življenja — priče. Naša poglobljena oznanjevalna sredstva so podobe (metafore), simboli in pripovedi. Zlasti življenjske zgodbe posameznikov. Poglavitni cilj oznanjevalne dejavnosti je doživetje tiste skrivnosti — Boga, »v katerem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17, 28): uvajanje v svete skrivnosti (mistagogija). Zahteva, da bi bilo več mistagogije in manj moraliziranja, ni beg Cerkve v notranjost. Tistemu, ki je zaskrbljen za zunanost, za moralo in politiko, je treba reči: Šele ko se človeška duša znebi osebne psihološke in duhovne revščine in s tem doživi milost srčnosti, se družbeni morali odpro vrata. Oznanjevanje, ki indoktrinira vernike, je obsojeno na neuspeh. Tisto pa, ki je usmerjeno v mistagogijo, ima bodočnost. Cerkev bo v moralnem in političnem pogledu v prihodnje bolj zadržana, gojila pa bo več mistike. Prav s tem pa bo postala tudi močnejša njena moralna in družbena moč.

7. *Pri krščanskem oblikovanju verskega doživljanja naj bo Cerkev pozorna na bistvene vsebinske sklope.* Osrednja vsebina krščanskega verovanja je Bog in so nebesa, to pa se dotika tudi človeka in njegovega greha. Ni čisto res, kar se ljudem včasih lahko podtika, da namreč živijo v cenemem verskem optimizmu. Zlo in greh dobro zaznavajo. Prav tako tudi smrt in vstajenje. Bolj ob robu sta pekel in hudobni duh. Tako kažejo raziskave o evropskih vrednotah.

Za evropske kristjane je mnogo premalo, če bi se sklicevali le na svojo krščansko dediščino. Usposobiti se morajo za to, »da se v srečanju z osebo in označilom Jezusa Kristusa ponovno odločijo glede svoje prihodnosti.«¹⁰ Papež Janez Pavel II. je z apostolskim pismom o pripravi obhajanja jubilejnega leta 2000 predstavil »pastoralni in oznanjevalni načrt« za prihodnja leta. Za leto 1997 je tema Jezus Kristus.¹¹

Malo je krščanskih dežel v Evropi, kjer posredovanje vere poteka še preko celotne kulture. Ponekod se to dogaja nemoteno vsaj še v manjšem krogu družin. Zato povsod potrebujemo tak slog oznanjevanja, ki bo pospeševal osebno versko doživljanje v občestvu Cerkve. Če manjka osebna verska razsežnost, sočasno manjkajo tudi doživetja za krščansko in cerkveno »obdelavo«. Tudi z vidika posredovanja (komuniciranja) vere še enkrat poudarimo: Treba je

⁸ Prim. P. M. Zulehner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner*, Patmos, Düsseldorf 1984.

⁹ F. Arduzzo, *Confessioni di un cardinale*, v: *Jesus* 17 (1995), št.3, 113.

¹⁰ *Izjava škofovske sinode o Evropi*, n. d., 2.

¹¹ Prim. *V zari tretjega tisočletja*, CD 58, Družina, Ljubljana 1995, 40.

ustvarjati kraje in ozračja, primerna za mistična doživetja.¹² Mistagogija postaja prednostna naloga oznanjevalcev.

2. Slog evangelizacije in posebnosti homiletike

Odpiranje »religioznega tržišča« še zlasti pa zavest oznanjevalca o njegovem poslanstvu (»zakaj gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal« — 1 Kor 9, 16) lahko vodi v slog oznanjevanja, ki bi ga mogli opredeliti kot *indoktrinacijo*: svet in njegove pojave ter človeka in njegovo delovanje bi ocenjevali negativno, oznanjevalce pa kot prinašalce evangelijskega daru. To bi pomenilo, da hudobnemu svetu prinašajo dobrega Boga. Tak slog je značilen za monološko oznanjevanje.

Drug, dialoški in hkrati komunikacijski slog oznanjevanja, za katerega se zavzemamo, pa imenujemo *inkulturacija* ali postopno usidranje evangelija v celotno kulturo kake dežele in ljudstva. Sloga se med seboj razlikujeta, imata pa tudi nekaj skupnega, kar je zelo pomembno. Skupno je dejstvo, da je Bog zaupal Cerkvi dar evangelija, po katerem dobi Božji načrt z ljudmi srečen razplet. Ta skupni temelj pa navdaja oznanjevalce z globokim mirom. Veseli smo tega velikega temeljnega strinjanja (konsenza). Nova evangelizacija namreč »ni nikakršen program za tako imenovano 'restavracijo' nekdanje Evrope, temveč pomoč in spodbuda za odkritje lastnih krščanskih korenin in za vzpostavitev globlje civilizacije, ki bo bolj krščanska in zato bolj človeška.«¹³

Ko mislimo na inkulturacijo evangelija, gledamo na svet diferencirano. V njem vidimo dobro in zlo. Nismo vneti optimisti, pa tudi ne zagrenjeni pesimisti. Inkulturacija evangelija se uresničuje na osnovi razodetja, da je Bog od vsega začetka navzoč v svetu, da njegov Duh ne deluje zaman in da je nepretrgoma zvest svojemu stvarstvu (prim. 5 Mz 32, 4). Svetovna zgodovina je obenem že tudi zgodovina odrešenja. Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru smo sprejeli to stališče. Gre za zaupanje v zvesto navzočnost Boga v svetu in med ljudmi.

Po drugi strani pa se Božje delovanje v zgodovini vedno znova »lomi« na nepopolni svobodi človeka, na teži njegovih odločitev. Žalost zaradi krivde, zavedanje o krhkosti in nemoč delati dobro... to so univerzalne izkušnje, za katere nihče — kljub različnim razlagam — ne more reči, da nimajo odtujevalnega in dramatičnega pomena. Za marsikakšno retorično govorjenje dokažejo, da je laž in demistificirajo toliko utvar.¹⁴

Okoliščine v svetu so — glede na odrešenje — torej različne. Vedno so navzoči odrešenjski pa tudi neodrešenjski vidiki teh okoliščin in ni jih mogoče ločiti med seboj. Včasih dajemo vtis, da smo zapadli razsvetljenjskemu pojmovanju (deizmu), ko pravimo, da je bil Bog na delu le na začetku sveta. Še danes je tako pojmovanje o Bogu prevladujoče med kristjani pri nas in v mnogih deželah Evrope. Zulehner pravi, da tudi kot Cerkev v celoti ne dojamemo delujoče Božje navzočnosti v zgodovini. Če bi jo dojeli, ne bi toliko delali za razvoj. Saj Bog lahko tudi brez nas pripelje svet do dobrega konca. In ga je že

¹² Prim. G. Danneels, *Evangelizacija »sekularizirane Evrope«*, v: VI. simpozij evropskih škofov (1985), CD 29, Družina, Ljubljana 1986, 8.

¹³ *Izjava škofovske sinode o Evropi*, n. d., 3.

¹⁴ Prim. G. Gatti, *Lettura sapienziale della libert cristiana*, v: *Il sistema preventivo verso il terzo millennio*, Salesianum, Roma 1995, 111.

pripeljal z vstajanjem Jezusa Kristusa. Evangelizacija kot inkulturacija je torej izrazito inkarnatorično pojmovano oznanjevanje evangelija.

Poslanstvo oznanjevalcev je, da delujejo z neko kritično lojalnostjo in z ljubečo navzočnostjo. Zato potrebujejo temeljito diagnozo kulture. Dejstva morajo vedno znova presoјati v luči evangelija in razlikovati kar je odrešenega od tistega, kar potrebuje odrešenje. S posredovanjem odrešenega življenja postajajo kritični do znakov smrti v evropski kulturi. Le iz te kritično-ljubeče navzočnosti v svetu lahko oznanjevalci izpolnijo svojo nalogo, ker jim omogoča kritično-ljubeč odnos do sodobne kulture. Pridobljena spoznanja na področju humanističnih in družbenih ved morajo nato zopet preizkusiti v soočenju z evangelijem.¹⁵

Kako sedaj odgovoriti na vprašanje, ali so splošna retorična merila primerena tudi za novo evangelizacijo, natančneje, za homiletično oznanjevanje? Pavel VI. v znameniti okrožnici o dialogu Cerkve s svetom na to smelo odgovarja: »Treba je poiskati zakone, po katerih to oznanjevanje postane preprosto, jasno, močno in dostojanstveno, da se tako znebimo naravne nebogljenosti v uporabljanju tako vzvišenega in skrivnostnega orodja, kakor je Božja beseda, in da v plemenitem tekmovanju postanemo podobni tistim, ki z umetnostjo govora v naših časih dosegajo kar največji vpliv, ko jim je dano govoriti tam, kjer se oblikuje javno mnenje ljudi.«¹⁶ Skladno s tem se nekateri avtorji odločno zavzemajo za upoštevanje retorike pri homileтики.¹⁷ Homiletična navodila v raznih cerkvenih dokumentih pa bolj zadržano pravijo, da morajo oznanjevalci retoriko sicer (po)znati, oznanjajo pa naj po homiletičnih merilih, novejših navodilih Cerkve, zdravih zgledih sodobnih oznanjevalcev, še zlasti pa iz svoje pričevalske osebnosti.

Ustavimo se ob nekaterih primerih, ki kažejo, kako homiletična merila res presegajo retorična načela. *Retorika* je — po Aristotelu — veda, ki odkriva in uporablja vsa razpoložljiva sredstva za dokazovanje in prepričevanje pri katerikoli panogi (disciplini).¹⁸ *Homiletika* pa je praktična teološka veda, ki preučuje pravilno oznanjevanje Božje besede v Kristusovi Cerkvi. Naj ne obuja klasične retorike v krščanski preobleki, temveč naj bo služba besede (diakonia tou logou, prim. Apd 6, 4).¹⁹ »Pridiga prav tako ne sme popustiti pretirani retorični očarljivosti, na katero tako pogosto naletimo, ko se govori množici.«²⁰ Vendar tudi homiletika, zlasti pa pridigar v svoji službi, s pridom uporablja osnovna retorična načela, ki jih mora nadgraditi še zlasti tako, da prednostno upošteva homiletične posebnosti: vsebino, življenjsko bližino, razumljivost, usmerjenost v prihodnost in poslanstvo vernikov, občestvenost in komunikativnost. V tem vidimo perspektivo, v dialoško-komunikacijskem slogu pa alternativo oznanjevanja v postmoderni družbi.

¹⁵ Prim. P. M. Zulehner, *Konsequenzen für die neue Evangelisierung des alten Kontinents, v: Dokumentation des Europäischen Katechetischen Kongresses*, DKV, München 1993, 40.

¹⁶ *Svojo Cerkev* (1964), CDSB, Ljubljana 1965, 95.

¹⁷ Prim. G. Schüepf, *Struktur und Faktoren der Predigtkommunikation, v: Handbuch zur Predigt*, Benziger, Zürich 1982, 36-76.

¹⁸ Prim. Aristoteles, *Rhetorik*, Wilhelm Fink Verlag, München ²1987, 7.

¹⁹ Prim. C. Fesenmayer, *Homiletik, v: Lexikon für Theologie und Kirche 5*, Herder, Freiburg ²1986, 461.

²⁰ *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, CD 56, Družina, Ljubljana 1994, 45.

1. *Vsebina.* Homilija je del besednega bogoslužja. V njej oznanjamo Božjo besedo in druga liturgična besedila, razlagamo verske resnice in pravila krščanskega življenja.²¹ Razlaga naj bo celostna in neokrnjena. Retoriki namreč niso tuje večšine samovoljnega zakrivanja določenih vidikov, da bi govornik lažje dosegel postavljeni cilj. Gre ji za učinkovitost pri poslušalcih, ko lahko nagovori določena zanimanja ljudi in jih razlaga iztrgano iz sosledja in celote.

Evangeljska vsebina se glede na življenje po evangeliju lahko zdi preprosta in ne potrebuje dolgih razlag. V odnosu do različne usmerjenosti ljudi pa je zahtevna in večplastna. Ne smemo je krniti ali zlorabiti za potrjevanje osebnih enostranskih predstav o življenju. To pa seveda ne pomeni, da bi moral pridigar »vso« vsebino posredovati pri eni pridigi, pač pa da mora biti vsebina odprta za prav vse odtenke oznanila.

2. *Življenjska bližina.* Čeprav je pridiga tako zelo osredotočena na vsebino, je ne smemo omejevati z retoričnim načelom, po katerem naj bi poslušalcem posredovali le eno možno rešitev. V postmoderni družbi moramo imeti pred seboj različne posamične življenjske zgodbe poslušalcev. Zato nakažimo različne vidike, po katerih Bog prihaja naproti posamezniku v njegovi stiski in posebni življenjski okoliščini.

Pavel VI. pravi v spodbudi o evangelizaciji: »To pridiganje, ki je evangelizacija, ima lahko različne oblike; gorečnost daje tukaj nešteto prenovitvenih navdihov. V resnici je brez števila življenjskih dogodkov in človeških položajev, ki dajejo priložnost za obzirno, pa vendar učinkovito oznanilo, ki ga ima Gospod povedati za to priložnost.«²²

Teološko je jasno, da Božje besede ni poleg in izven človeške besede. Božja beseda je namreč vedno v razmerju ali korelaciji s človekom, z njegovim načinom govorjenja in razumevanja. Bog ne more govoriti onstran človeške govornice. Ne gre drugače, kajti vse, kar njegova beseda zaobseže, je lahko le konkretno, je beseda za ljudi. Božjo besedo verniki srečajo v človeški besedi. To ne zmanjšuje njene vrednosti. Tako je skušal sodobni oznanjevalec, achenski škof dr. Klaus Hemmerle, dobre tri mesece pred smrtjo (1994) teološko razložiti navzočnost Božje besede v vsaki življenjski zgodbi.

3. *Razumljivost.* Ker je sodobni človek sit od poplave besed in naveličan poslušanja, saj živi v kulturi podobe in mogočnih sredstev družbenega obveščanja, nas vse to priganja, da za razumljivo posredovanje evangeljske blagovesti uporabljamo sodobna sredstva, ki jih je človek iznašel in izpopolnil, saj krepijo tudi moč besede.

Delne Cerkve, ki so globoko povezane z ljudmi in njihovim čutenjem, imajo nalogo, da bistveno evangeljsko vsebino prelijejo v govorico, ki jo ti ljudje razumejo. »Evangelizacija izgubi veliko svoje moči in učinkovitosti, če ne upošteva konkretnega ljudstva, na katerega se obrača, če ne uporablja njegove govornice, njegovih znamenj in simbolov, če ne odgovarja na vprašanja, ki jih to ljudstvo postavlja, če se ne zanima za dejansko življenje ... Izraz 'govornica' je treba tukaj razumeti manj v semantičnem (pomenoslovnem) ali slovstvenem smislu kakor pa v tistem, katerega bi lahko imenovali antropološki in kulturni smisel.«²³ Dodati pa je treba: Ne zapirajmo se v ustaljene klišeje, odpirajmo se igri besede,

²¹ Prim. *Božja beseda pri bogoslužju* (1981), *Predhodna navodila k razporedu svetopisemskih beril pri maši*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1983, 24.

²² OE 43.

²³ OE 63.

razvijajmo občutljivost za lep govor, za razumevanje prisodob v metaforah in simbolih.

4. *Usmerjenost v prihodnost.* Vsaka pridiga mora biti usmerjena v prihodnost in v poslanstvo vernikov. Ne razlaga le tistega, kar se je zgodilo, temveč utira pot za naprej. Veščina govora nakazuje, česar še ni, a bi bilo mogoče uresničiti v prihodnosti; poslušalcu pomaga napraviti prvi korak. Milanski kardinal C. M. Martini zavrača tarnanje, ki katoliškim okoljem ni tuje in meče senco nad komunikacijo ter opozarja na zatohlost, ki nas zastruplja z brezvoljnostjo. Zavzema se za to, da bi pričevali o upanju, ki je v nas. »Pojdimo ven, povzpni se na strehe in na ves glas oznanjajmo svojo vero – to danes ni več samo evangeljska metafora.«²⁴ Še več. Danes kot včeraj in jutri ostaja živa, očarljiva in odločilna najvišja novost krščanstva v zgodovini: novost Kristusove velike noči. Ni dovolj priznavati njene zgodovinske izjemnosti. Potrebno jo je razglašati kot najpomembnejšo novico za danes, novico, ki osuplja, ki prenavlja in odgovarja na človekova najbolj tesnobna vprašanja in ga odpira za transcendenco. Gre za skrivnostno – eshatološko razsežnost, ki pa je vsa odprta v prihodnost. Ta novost presega vse kratkotrajno privlačne novosti, ki jih navadno označuje naveličano življenje zgolj horizontalne civilizacije.

5. *Poslanstvo vernikov.* Pridiga kristjanov ne usmerja zgolj teoretično. Njen cilj je, da bi poslušalci vero sprejeli s srcem in jo udejanili v življenju. »Za ta cilj se bo duhovnik nujno in z vso pozornostjo posvetil bližnji ali daljnji pripravi svojih liturgičnih homilij, njihovi vsebini, ravnotežju med teorijo in prakso, pedagogiji in umetnosti podajanja, pa tudi načinu izražanja, primernemu dostojanstvu pridige in poslušalcem le-te.«²⁵ Že smo rekli, da ni najpomembnejše tisto, kar Cerkev napravi, ampak kar oznanja. Če oznanjevanje pojmuje kot vzgib k rodovitnemu poslanstvu, potem ima trditev globok pomen.²⁶

6. *Občestvenost.* Ker je delovanje kristjanov izrazito občestvenega značaja, je eden od »retoričnih« ciljev pridige tudi ta, da ustvarja ozračje dialoga in možnega soglasja glede nekaterih temeljnih usmeritev občestva. Ta cilj je v krščanski skupnosti zelo aktualen. Oznanjevalce spodbuja, da pridige ne oblikujejo kot privatistično in neobvezujoče razmišljanje brez domišljije. Seveda pa na občestvo naslovljena pridiga ne zamori osebnih odločitev vernikov. Da bi imela to obeležje svobode, pa mora govornik obvladati večino dialoškega komuniciranja, ga spodbujati in vzdrževati. To pa »brez zvičajnosti in ponarejanja, ampak z oznanjevanjem resnice pred Bogom« (2 Kor 2, 4). Pridige ne bo skrčil na priobčevanje osebnih idej, na poudarjanje lastne izkušnje, ki je ne bi potrjevalo pričevanje življenja, ali na filantropične, sociološke in psihološke razlage.²⁷

7. *Komunikativnost.* To načelo zahteva, da mora pridiga ustrezati naslovljencem. Gre za izpolnitev pogojev za živo komunikacijo ne le med pridigarjem in poslušalci, ki omogoča komunikacijo med Bogom in človekom, temveč tudi za globljo komunikacijo v sami cerkveni skupnosti. Janez Pavel II. pravi: »Kar največjo skrb je treba posvetiti homiliji, da ne bo ne predolga ne prekrat-

²⁴ *Cerkev in javna glasila* (1991), CD 55, Družina, Ljubljana 1994, 29.

²⁵ *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, n. d., 46.

²⁶ H. J. M. Nouwen je med najbolj znanimi sodobnimi duhovnimi pisatelji. V knjigi *Pot srca, Puščavska duhovnost in sodobno oznanjevanje*, Dravlje, Ljubljana 1992 opisuje, da so umik (pred svetom), molk in molitev vir izjemne rodovitnosti tudi za oznanjevanje v naši dobi.

²⁷ Prim. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, n. d., 45.

ka, da bo vedno skrbno pripravljena, polna vsebine in prilagojena poslušalcem ter pridržana posvečenim služabnikom.«²⁸

Splošno mnenje je, naj nedeljska homilija navadno ne presega 15 minut. Pri obhajanju zakramentov in zakramentalov zlasti pa za nastope v medijih je še primernejši in morda učinkovitejši kratek nagovor, ki naj traja od 3 do 5 minut. Vendar pa je tudi to milostni trenutek za poslušalce, če oznanjevalec nagovori njihovo srce in ustvari ozračje doživljanja (afektivna raven), usmeri njihove misli v versko izkušensko globino (kognitivna raven) in jih navduši za apostolsko dejavnost (psihomotorična raven). Da bo zmož uporabi pravo miselno zvezo in jo izraziti s pravo prisposodbo ter jo tudi estetsko in zanimivo govorno podati, bo upošteval še druga retorična načela in pripomočke.

3. Homilija kot most med Bogom in človekom

Po kratkem pregledu evropske in slovenske vernosti, ki je za oznanjevalce velik izziv, smo se ustavili pri nekaterih homiletičnih posebnostih oznanjevanja. Sedaj pa predstavimo še vlogo in mesto homilije, ki je konkretna oblika oznanjevanja pri bogoslužju.

Katera teološka in morda še druga načela Drugega vatikanskega cerkvenega zbora so vodila Cerkev, da je prižnico tako in hitro in brez posebnega negodovanja vernikov zamenjala za ambon kot kraj oznanjevanja Božje besede (mašnik pa ima homilijo lahko tudi »pri sedežu, stoje ali sede«)?²⁹ Ali pridiganje s prižnice res več ne ustreza novemu pojmovanju oznanjevanja?

Razmišljanja o postavljenih vprašanjih nam kažejo, da pokoncilaska izbira mesta za oznanjevanje ni naključna in ne izhaja zgolj iz površinske odločitve, temveč iz načel, ki so izvedena iz sicer skopih tozadevnih koncilskih smernic.³⁰

1. *Homilija kot pravica vernikov.* Sveto pismo je bilo v Cerkvi vedno jedro oznanjevanja. V zadnjih stoletjih pa se je vendar zdelo, kakor da ga Cerkev hrani skritega kot dragoceno netivo. Pri maši so verniki navadno poslušali Božjo besedo v nerazumljivem latinskem jeziku. Pridigarji so jo razlagali le v omejenem izboru. Zakramente so verniki prejeli v glavnem brez neposredne povezanosti z opraviлом besednega bogoslužja. Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru pa lahko govorimo o ponovnem odkritju Božje besede predvsem v povezanosti z bogoslužjem in zakramenti. Vzporedno s tem pa opažamo, kako je prižnica izgubila svojo vlogo.

Koncilaska konstitucija o svetem bogoslužju nam je omogočila, da smo opustili nekatere oblike podeljevanja zakramentov, ki bi bile skoraj brez Božje besede. Konstitucija se ne začne z dogmatično razlago, ampak z biblično zgodovino odrešenja, z učlovečenjem. Zato homilije kot razlage odrešenjskih dogodkov posebno ob nedeljah in zapovedanih praznikih ne smemo opustiti. Priporoča pa se tudi za navadne dni, zlasti v adventnem in postnem času in ta-

²⁸ OK 48. Glede pridiganja laikov je dala nemška škofvska konferenca naslednje navodilo: »V primerih, ko se krajevemu škofu zdi potrebno, katoliški laiki (moški in ženske) lahko pridigajo pri evharističnem bogoslužju v obliki 'statio' – na začetku bogoslužja, če voditelj bogoslužja ne more imeti homilije in če ni navzočega drugega duhovnika ali diakona. Tak nagovor je duhovna misel, ni pa dovoljena homilija po evangeliju«, *Herder Korrespondenz* 42 (1988), 164.

²⁹ *Božja beseda pri bogoslužju*, n. d., 26.

³⁰ Prim. A. Damblon, *Zwischen Kathedra und Ambo*, Patmos, Düsseldorf 1988, 62-110. Misli razvijamo ob nekaterih njegovih podnaslovih.

krat, ko se zbere več vernikov (prim. B 53). Namen je jasen: pri vsakem bogoslužju, ki se ga udeležijo verniki, naj bo vsaj kratek nagovor. Verniki imajo namreč pravico do razlage Božje besede.³¹

Pridigar ni le v službi Božje besede, temveč tudi v službi občestva, zato mora skrbeti, da predpise vestno spolnjuje. To poudarjajo navodila, vključno z *Zakonom cerkvenega prava*.³² Tako uveljavljamo zaželeno liturgično prenovno glede oznanjevanja pri bogoslužju.

2. *Homilija kot del bogoslužja*. Že koncilsko besedilo razlaga homilijo kot del liturgičnega opravila (prim. B 52). Ta trditev je pomembnejša kakor navodilo, da homilije ne smemo opuščati. Homilija kot razlaga Božje besede ni kakšen izvenliturgični komentar, ki bi ga pridigar lahko izrekel v poljubnem trenutku. Pridiga ima pri bogoslužju svoje mesto in s tem določeno liturgično vlogo (prim. B 35, 2). Pridiga kot oznanjevanje Kristusove velikonočne skrivnosti je torej izrazito liturgično dejanje. Oživlja in ponavzočuje skrivnost odrešenja, kar je tudi cilj in vsebina slehernega bogoslužja. Homilija tako omogoča, da verniki izkusijo Božjo svetost, saj so deležni svetih skrivnosti, ki jih ponavzočuje in razlaga. Kakovost pridige določajo koordinate bogoslužja, ki ji dajejo tudi posebno veljavo, s to razliko, da so liturgična besedila natančno predpisana, homilija pa (kot razlago besedil) prosto oblikujemo.

3. *Homilija deluje »od zgoraj navzdol« in »od spodaj navzgor«*. Pri mašni pridigi prihaja Bog po Kristusu in v Svetem Duhu ljudem naproti. Pridiga ponavzoča dogodek učlovečenja (inkarnacije), ki se — rečeno s prisodobno — urešničuje v smeri »od zgoraj navzdol«. Kakor pri učlovečenju, ko je Bog postal človek, se veselo oznanilo »utelesi« po besedah pridigarja, ki razlaga učlovečenje. Božja pot med ljudi »od zgoraj navzdol« potrebuje človeška znamenja. Teološko so utemeljena v učlovečenju Božjega Sina in v zakramentalnosti Cerkve. Poglavitna znamenja homilije so človeške besede.³³

Božje učlovečenje v prazakramentu Jezusu Kristusu je prototip, po katerem lahko razlagamo bistvo homiletičnega oznanjevanja. Z oznanilom Svetega pisma posedanjimo učlovečenje; enkratni dogodek odrešenja postane navzoč. Delo odrešenja postane aktualno v moči Svetega Duha. Skrivnost odrešenja, ki ga je pripravljala stara zaveza in je dosegla svoj višek v velikonočnem dogodku, t. j. Gospodovi smrti, vstajenju in poveličanju, postane pri bogoslužju razodeta in učinkovita po Božji besedi. Kar velja za celotno bogoslužje, je za homilijo posebno značilno: Božja beseda prihaja iz »nebes« k nam na »zemljo«. Kakor je Jezus v svojem času srečeval mitničarje in grešnike, tako danes po svoji besedi prihaja do vseh, ki so v sodobni družbi »mitničarji in grešniki«. *To je katabazična odrešenjska pot oznanjevanja, ki temelji na Božjem prihodu med nas*. Oznanjevanje je Božji »sestop« na zemljo med ljudi tudi danes.³⁴

Ker pa je homilija del bogoslužja, je tudi bogočastno (kultno) dejanje ter ima hkrati molitveno in daritveno vlogo. Kot liturgična molitev in daritev se dvi-

³¹ Navodilo o češčenju euharistične skrivnosti (1967), 20, v: *Prenovljeno bogoslužje*, Zbirka navodil, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1981.

³² Kan. 767, 1 med drugim pravi: »Med oblikami pridiganja ima odlično mesto homilija, ki je sestavni del bogoslužja in je pridržana duhovniku ali diakonu.«

³³ Prim. E. J. Lengeling, *Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottesdienst*, v: LJ 15 (1965), 15.

³⁴ *Božja beseda pri bogoslužju*, 4. V opombi so še besede sv. Avguština: »Evangeliji so Kristusova usta. V nebesih sedi, vendar ne neha govoriti na zemlji.«

ga k Bogu — »od spodaj navzgor«. Božja slava je zato eden od njenih upravičenih ciljev. Tudi s pridigo častimo Boga. Naj bo hvalnica, ki se dviga k Očetu po njegovem Sinu Jezusu Kristusu. To se sliši nekoliko nenavadno zato, ker imamo še vedno pred očmi neko drugo (staro!) pojmovanje nedeljske pridige. Navadno pridigo smo resda komaj doživeli kot hvalnico. Pridigar je malo govoril o Božji slavi. Taka »navadna« pridiga res ni imela liturgičnega in zato tudi ne bogočastnega obeležja.

Subjekt bogoslužja in s tem tudi homilije, Jezus Kristus, še naprej daje hvalo in slavo Bogu Očetu. Kakor je bilo njegovo življenje napretrgan izraz slave Očetu, tako je pridiga spominjanje in ponavzjočenje te anabazične poti. V pridigi vedno znova pripovedujemo o velikih Božjih delih, zlasti o delih odrešenja. Medtem ko jih razglašamo, želimo poslušalce navdušiti, da bi občudovali to, kar je Bog storil zanj. Kdor v Svetem Duhu dojame te pripovedi, hvali in slavi Boga. Dogodek odrešenja je tako enkratno, da se nebeškemu Očetu moramo zahvaljevati zanj. S tem pa je homilija že neposredno del evharistične zahvale. Po vsem tem, kar pri bogoslužnem shodu slišimo in obhajamo, se res spodobi in je pravično, da se zahvalimo nebeškemu Očetu. Če homilijo dojamemo tako, vidimo, da pri evharističnem bogoslužju dejansko spodbuja k bogočastju in je predgovor k evharistični molitvi. Na poseben način imata celo izraza pridiga in hvalospjev (praedicatio in praefatio) nekaj skupnega, namreč hvaležno razglašanje velikih Božjih del iz vsega srca (prim. Apd 2, 11).

4. *Priprava na pridigo.* Kako naj pridiga postane hvalnica Bogu, lahko razložimo tudi s procesom priprave na pridigo. Pridigar je najprej sam prvi poslušalec Božje besede. Že v pripravi se pridigar sreča z Božjimi deli. Ko premišljuje veselo oznanilo, ga to spodbuja k občudovanju. Radosten je, ker ga je Bog odrešil. Samo na temelju te izkušnje lahko v pridigi oznanja odrešenje za vse ljudi. Ker ga je svetopisemsko poročilo navdušilo, poskuša navdušiti še druge. Ta izkušnja je lahko osnova za veselo hvalnico Bogu. Tako pripravljena pridiga srca poslušalcev vedno dviga k Bogu, čeprav včasih manjkajo prave besede. Te lastnosti in okoliščine, da se namreč homilija odvija v okviru zahvale (prim. Ef 5, 18 sl), vplivajo tudi na njeno vsebino in obliko. Ne pripravlja nas le na priznavanje velikih Božjih del (v izpovedi vere), že v njej sami odmeva hvalnica Stvarniku, slava Odrešeniku in čast Duhu Posvečevalcu. Ko pripoveduje, kaj je Bog storil svojemu ljudstvu nekdanj in danes,³⁵ vzbuja občudovanje in hvaležnost. Odstira nam Božje obličje, njegovo zvestobo in usmiljenje, odkriva pa nam tudi poklicanost človeka, njegovo dostojanstvo v Kristusu in prihodnost v Svetem Duhu. Zato homilije pri bogoslužju nikoli ne smemo opraviti z moraliziranjem ali/ter indoktrinacijo, temveč si moramo privzeti slog dialogičnega evangeliziranja in evharističnega zahvaljevanja, da bo homilija tudi po slogu sestavni del bogoslužja.

5. *S čim lahko primerjamo mašno pridigo, da bi bolje razumeli njeno teološko vlogo? S prisposodbo o homiliji kot mostu med Bogom in človekom.*

Človek postavlja mostove, da si olajša pot iz enega v drugi kraj. Načrtuje, gradi in uporablja mostove za medsebojno srečevanje. Graditev mostov je izjemno kulturno dejanje, ker kaže človekovo voljo po komunikaciji. Dovolj je

³⁵ Ponovno odkritje »pripovedovanja« v teologiji novejšega časa pripisujejo J. B. Metzju. O narativni teologiji pri oznanjevanju in katezezi piše G. Stachel, *Theorie und Praxis des Curriculum*, v: *Handbuch der Religionspädagogik 2*, Benziger, Zürich 1974, 47; L. Wachinger, *Biographie als Theologie*, v: *Den Glauben zur Sprache bringen*, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Graz 1991, 40-50.

nekaj korakov pa pridemo z ene strani na drugo, preko ovire, morda brezna ali vode, ki sicer preprečuje prehod. Kdor hoče stopiti čez most, mora opustiti stranpoti. To je včasih naporno. Toda prehod je mogoč, sicer ne bi bilo niti želje, da bi poživali medsebojna razmerja. Prvi mostovi so bili najbrž čisto preprosti. Položili so drevo ali brv čez brezno ali vodo. Pozneje so gradili trdne mostove iz lesa ali kamna, železa ali betona. Tako so oviro za vedno premagali. Vsak most bistveno olajša stik med kraji in ljudmi. Če so razmerja bila že prej, jih mostovi poglobijo in utrdijo. Kdor gradi mostove med razdeljenimi bregovi, zbližuje oddaljenosti in ustvarja edinost. Je *pontifex*, graditelj mostov (v prenesenem pomenu pa to pomeni duhovnik). Le duhovni ljudje zmorejo zopet sestaviti v celoto, kar je razdeljenega.³⁶

Homilija je kakor most, ki povezuje dve obali med seboj, in omogoča medsebojno izmenjavo. Olajša pot, ki je sicer kljub velikim oviram že bila. Te velike ovire homilija lahko zmanjša ali odstrani, tako da začeta povezanost vse bolj raste. Mašna pridiga je most med Bogom in človekom, ki povezuje Božjo in človeško obalo tako, da Bog še naprej vstopa v naš svet. Neskončna razdalja med Bogom in človekom je načelno premagana tudi brez homilije (kakor tudi brez bogoslužja), ker je Bog kot Stvarnik v stvarstvu navzoč. Toda človek težko najde dostop do Boga in koliko stranpoti ga zmoti, vidimo tudi danes v sodobnem newagevskem tavanju. Odkar imamo po Božjem razodetju zgrajen most oznanjevanja, je pot odrešenja mnogo lažje dosegljiva. Postala je prava bližnjica do Boga. Pobuda za to bližnjico in graditev mostu prihaja od Boga, ki rad prebiva pri človeških otrocih (prim. Prg 8, 31).

6. *Homilija kot ponavzočenje odrešenja*. Most je že postavljen. Jezus Kristus je nepreklicno odprl povezavo med Bogom in ljudmi. Po njem prihaja do ljudi Božja odrešenjska ponudba, ljudje pa nanjo odgovarjajo. Od Kristusovega dogodka odrešenja naprej stoji most, in njegova vloga se pri bogoslužju ponavzočuje. Po njem nenehno prihaja v naš prostor in čas Kristusova velikonočna skrivnost, tako da je brezno tudi danes lahko premostiti. Po različnih liturgičnih oblikah navzočnosti Jezusa Kristusa — ena od teh je tudi v homiliji — se odrešenje vedno znova aktualizira, dokler Gospod ne pride v slavi in bomo tudi mi za vedno z njim (prim. 1 Tes 4, 17), ne da bi potrebovali ta most.

V evangeliju beremo, kako je Jezus z Božjo močjo grešnici odpustil grehe (prim. Lk 7, 36 sl). V tistem trenutku ji je bilo podarjeno odrešenje. Danes bi nam bilo premalo, če bi se le spominjali takih dogodkov. Potrebujemo ustrezni most, ki povezuje preteklost s sedanostjo. To je homilija, ki uspešneje kakor mnoga druga liturgična opravila liturgično postavlja v naš čas dogodke iz preteklosti tako, da so za nas danes vir odrešenja. Grešnica, ki ji Jezus odpušča grehe, ni edini primer ljudem prijazne zgodovine odrešenja. Po Svetem Duhu se milost odpuščanja preliva na nas. On je božanski arhitekt, ki bližnjico od Boga do ljudi, od preteklosti v sedanost zdržuje vedno odprto. To opravlja s pomočjo ljudi. Pridigar je v službi te Božje-človeške komunikacije, ki deluje kakor most, da Bog približa svoja prostranstva v neposredno bližino človeka.³⁷ Področje Božjega in človeškega se zaradi mostu zrašča. Človekovo življenje tako postaja kraj

³⁶ Prim. A. Rosenberg, *Odkrivajmo simbole*, MD, Celje 1987, 114.

³⁷ Pravi pontifex med Bogom in človekom je Bog sam, pridigar pa le po prejetem poslanstvu in deležnosti pri njegovi službi.

odrešenja in srečanja z Bogom (*locus theologicus*), ena sama zgodba o čudovitih Božjih delih.

7. *Zamenjava prižnice z ambonom.* Za izbiro mesta za pridigo so merodajna liturgična merila. Ta presegajo zgolj retorični in komunikacijski vidik. Akustične in vizualne pogoje za izbiro mesta za pridigo je seveda treba upoštevati, saj so zelo pomembni. Vendar tu iščemo teološke argumente, ki nam odpirajo nov pogled na pridiganje po Drugem vaticanskem cerkvenem zboru, v upanju, da lahko potrdijo tudi retorična in homiletična dognanja.

Izhodiščna točka za iskanje pravega mesta za homilijo je koncilsko besedilo, ki pravi, da je pridiga del liturgičnega opravila. Glede ustreznega mesta pa je rečeno le: »Primerno mesto za pridigo, ki je del liturgičnega opravila, kolikor dopušča obred, naj se označi tudi v rubrikah« (B 35, 2). Ali je to vzrok, da je prižnica tako hitro prišla iz rabe? Nobeno uradno stališče Cerkve je ni odpravilo, zato je vzrok najbrž globlji. Navadno je prižnica na vzvišenem mestu bolj spredaj, ob stranski steni cerkve, včasih pa tudi skoraj sredi cerkvene ladje. Ne bomo se ustavljali ob utemeljevanju primernosti tega mesta v določenem zgodovinskem trenutku (srednji vek) in za določeno vrsto pridig (v času katoliške obnove). Preprosto lahko sklenemo, da je prižnica na nek način zunaj liturgičnega dogajanja v ožjem pomenu besede (prezbiterija). In v tem je verjetno najgloblji razlog, da je po koncilu izgubila svojo veljavo.

Homilija, kakor jo narekuje koncil in smo jo skušali predstaviti, se prižnici ne prilega. Pri tem postaja zanimivo ponovno odkrivanje pomena simbolike. Določeno mesto ni pomembno le zaradi funkcioniranja (prižnica je lahko še danes akustično in vizuelno zelo funkcionalno mesto), ampak predvsem zaradi simboliziranja (glas govornika s prižnice se razlega visoko nad glavami poslušalcev). Mesto, ki tudi simbolno ustreza bistvu homilije pri bogoslužju, smo (ponovno!) odkrili tam, kjer je potreben most med Bogom in človekom, prezbiterijem in cerkveno ladjo, duhovnikom (»pontifexom«) in ljudstvom. Sedež (kathedra) za voditelja bogoslužja in govorniški pult (ambon pomeni izbočena ploskev, ščit) za razglašanje Božje besede zato nista le nesorazmerno skromna nadomestka prižnice.

Pridiga z ambona je znamenje, da je homilija del bogoslužja tako kakor svetopisemska berila. Bistvo homilije smo ponazorili s prispodobo mostu, ki je kraj srečanja med Bogom in človekom. Ali sedež voditelja bogoslužja ter ambon lahko simbolizirata njeno vlogo mostu? Na to vprašanje odgovarjamo v povezavi z drugo simboliko bogoslužnega prostora. Ker je cerkveni prostor (simbolno!) razdeljen za različne službe in opravila, lahko rečemo, da je v cerkvi prostor (prezbiterij), ki — po liturgičnem prepričanju Cerkve v prvih stoletjih — simbolno predstavlja področje nebeškega in Božjega ter prostor, ki simbolno predstavlja področje zemeljskega in človeškega (prostor za Božje ljudstvo). Ni težko odgovoriti, kje je primerno mesto za postavitev mostu med Bogom in ljudmi. To je sredi bogoslužnega dogajanja, v povezavi med enim in drugim simbolnim področjem. Tu je najbolj primerno mesto za tak most, za razglašanje Božje besede in za homilijo. Sedež za voditelja bogoslužja in ambon imata najbolj primerno mesto med oltarjem in prvimi sedeži za vernike.

Če je cerkvena ladja obrnjena proti vzhodu, je simbolika še močnejša. Bog, ki je v Jezusu Kristusu kakor vzhajajoče sonce (prim. Lk 1, 78), prihaja po oznanjevanju Božje besede med ljudi. Udeleženci to katabazično odrešenjsko pot lahko dojamejo zelo globoko. Pridigar, ki jim z razlago približuje odrešenjsko

skrivnost, ima za seboj oltar, simbol Božjih, nebeških prostranstev. Tudi za ana-bazično — bogočastno vlogo bogoslužja in homilije je taka razporeditev idealna. Pridigar sprejema molitve in prošnje vernikov ter jih z njimi vred po Kristusu usmerja k Bogu, nebeškemu Očetu.

Sklenimo to razpravo: prav na podestu, kjer je postavljen ambon, med prezbiterijem in cerkveno ladjo se Božje ljudstvo srečuje s svojim Bogom. Predvsem po dveh znamenjih to srečanje korenito presega vsako človeško pričakovanje: po homiliji in obhajilu. Pri pridigi Kristus po znamenju besede in po duhovniku, ki je v službi Besede, prihaja med nas in je resnično navzoč. Pri obhajilu se — darujoč se Bogu — mi približamo njemu in se srečamo z njim, resnično navzočim v znamenju kruha in vina, v zakramentu evharistije. Kakor je beseda naravnana na zakrament in sta povezana med seboj, tako je tudi homilija naravnana na evharistično daritev in je njen sestavni del. Prek tega mostu teče čudovita komunikacija med Bogom in človekom.

Sklep

Homiletično oznanjevanje pri bogoslužju zajame povprečno komaj petino naših ljudi. Zanje bo resnično perspektivno, če jim bomo oznanjevalci z ustvarjalno in spontano življenjsko močjo pričevanja posredovali izkušnjo, da je Bog po Kristusu nedvoumno »na njihovi strani« kot alternativa nesmislu in življenjski praznini. Perspektivnost in alternativnost vidimo v tem, »da se od raztrese-nega, razcepljenega in pogosto zgrešenega oznanjevanja premaknemo k povezujočemu, vsevključujočemu in radostnemu oznanjevanju. Oznanjevanje zato ne bo nič lažje, bo pa postalo preprosto; ne bo sladko in pobožno, bo pa duhovno; ne bo brez bolečine in bojev, bo pa umirjeno.«³⁸ Veliki evangelizatorji so bili svetniki. Potrebni so nam novi oznanjevalci — svetniki.

Za vse druge ljudi pa z oznanjevanjem iščemo še druge, moderne areopage (kulturna središča), o katerih govori Janez Pavel II. v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*. To so prostrana območja kulture in nova okolja, v katerih je treba oznanjati evangelij. Eden prvih areopagov modernega sveta so družbena občila, tematika pa mir, razvoj in osvoboditev narodov, dostojanstvo in pravice človeka in narodov, dvig žene in zavarovanje otroka, skrb za stvarstvo.³⁹ S tem pa se odpira prostrano in aktualno vprašanje oznanjevanja izven bogoslužja, ki presega cilje in meje te razprave.

Kardinal Danneels razmišlja o Evropi, ki je kulturno, družbeno in politično razdeljena in ugotavlja, da morda nobena celina nima tako malo združevalnih sil, kakor Evropa. In vendar: prav v krščanstvu ima Evropa perspektivo in alternativo edinosti. Zato oznanjevanja in evangelizacije ne bomo smeli omejevati samo na pospeševanje evangeljskih vrednot: treba je oznanjati Kristusovo osebo. »Kajti ali je še kakšno drugo vprašanje kot tole: Imamo še pogum oznanjati Kristusa, celotnega Kristusa in nič drugega kot Kristusa?«⁴⁰

³⁸ H. J. M. Nouwen, n. d., 60.

³⁹ Prim. *Odrešenikovo poslanstvo*, 37-38.

⁴⁰ G. Danneels, *Interventi udeležencev sinode* (1991), v: CD 49, Družina, Ljubljana 1992, 35.

Povzetek: A. Slavko Snój, Perspektive homiletičnega oznanjevanja

Nasproti mnenju, da je oznanjevanje v razvitem svetu zašlo v krizo, smo postavili hipotezo, da ima homiletično oznanjevanje pri bogoslužju danes in v prihodnje določeno perspektivo. Odgovarjati pa mora na aktualna vprašanja posameznika in družbe ter sodobnikom posredovati izkušnjo o Bogu, ki je vedno »na človekovi strani« po Kristusu, njegovem Odrešeniku. Zato naj oznanjevalec upošteva dognanja raziskav o evropskih vrednotah in vernosti. Pomagajo mu pri diagnozi kulture, kar je pogoj za uspešen dialog. Upošteva naj retorična merila in jih nadgradi s slogom, ki je primeren za novo evangelizacijo, in še zlasti homiletične posebnosti oznanjevanja. Homilija pa je most za komuniciranje med Bogom in človekom. Vse to utemeljuje postavljeno hipotezo. Za sodobnike, ki se ne zbirajo k bogoslužju, pa oznanjevalec išče nove, moderne areopage. To so prostrana kulturna območja za novo evangelizacijo, a ta tema zahteva posebno obravnavo.

Summary: A. Slavko Snój, Prospects of Homiletic Preaching

In contrast to the opinion that preaching in the developed world has entered a state of crisis, the author proposes the hypothesis that homiletic preaching in liturgy has certain prospects in the present as well as in the future. It must, however, respond to topical questions of individuals and of the society and convey to our contemporaries the experience of God, who is always »on man's side« through Jesus Christ, his Saviour. Therefore the preacher should consider the findings of studies about European values and devoutness. They help him to diagnose the culture, which is a precondition for a successful dialogue. Rhetoric standards should be taken into account and supplemented by a style appropriate for new evangelisation and considering the homiletic peculiarities of preaching. The homily is a bridge for the communication between God and man. Thereby the proposed hypothesis is confirmed. For the contemporaries not participating in liturgy the preacher should try to find new, modern Areopagi. These are vast cultural areas for new evangelisation, which theme, however, would require separate treatment.

Ciril Sorč

Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju

Uvod

Če se je to vprašanje zdelo še pred kakim desetletjem zgolj teoretično in za naš prostor nepomembno, danes to ni več tako. Z novimi verskimi gibanji, ki prihajajo predvsem z Vzhoda, je prišlo med nas tudi verovanje v reinkarnacijo in se »prijelo« med ljudmi različnih slojev, izobrazbe, starosti. Ta vpliv smemo pripisati vedno močnejši sinkretistični miselnosti in nekakšnemu podzavestnemu odporu proti materializmu. Mnogi današnji ljudje pojmujejo življenje na zemlji kot mnogo prekratko, da bi človek v njem mogel uresničiti vse svoje možnosti ali da bi presegel ali popravil vse napake, ki jih je zagrešil.¹ Reinkarnacijo sprejemajo tudi kristjani in človek se ne more načuditi, s kakšno zavzetostjo jo nekateri zagovarjajo.² Danes torej obravnavanje tega vprašanja ni več zgolj stvar osebnega zanimanja posameznika (čeprav je to teolog), ampak je potreben odgovor na mnoga vprašanja, ki so s tem pojavom povezana, predvsem odgovor na vprašanje, kako je nauk o reinkarnaciji združljiv s krščanstvom, kakšen odnos naj bi do njega zavzel kristjan. V tej zmedii, ki je nastala tudi zaradi na-

¹ Prim. MTK, *Eshatološka vprašanja* (CD 51) 9.1.

² Prim. R. Koncilija, *Reinkarnacija v očeh kristjana*, v: *Kristjanova obzorja* 3 (1988) 246-250; tu 246. Sicer so bili na Zahodu vedno ljudje in duhovna gibanja, ki so bili prepričani o ponovnem rojstvu duše v novem telesu. Toda v preteklosti so se predvsem »elitni krogi« ukvarjali s to mislijo. Danes je tudi kar nekaj teologov, ki poudarjajo združljivost ali celo komplementarnost nauka o reinkarnaciji in krščanske eshatologije. Prim. npr. H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?*. *Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983; R. Frieling, *Christentum und Wiederverkörperung*, Fischer, Frankfurt am Main 1982, ki na str. 7 pravi, da pojmovanje reinkarnacije v njeni antropozofski obliki krščanskemu gledanju na svet ne le da ni nasprotno, marveč ga na zadovoljiv način dopolnjuje; H. Schwarz, *Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Lichte moderner Grenzerfahrungen*, Herder, Freiburg 1984; G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum I-II*, Droemer-Knauer, München 1985-1986; R. Panikkar, *La loi du Karma et la dimension historique de l'homme*, v: E. Castelli (ed.), *Ermeneutica e Escatologia*, Cedam, Padova 1971, 205-230; R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella editrice, Assisi 1989 (predvsem 35-71); G. M. Soares-Prabhu, *Sfide alla teologia cristiana in Asia oggi*, v: K. H. Neufeld (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 471-493. Skupne prvine med svetovnimi verstvi (islamom, hinduizmom, budizmom ter krščanstvom) išče tudi: H. Küng, *Christianity and the World Religions*, Fount Paperbacks, London 1987. Mnoga od teh prizadevanj presegajo potrebo po inkulturaciji, saj presajajo oblike in s tem tudi vsebine iz čisto drugačnega kulturnega območja na evropska tla.

pačnega razumevanja reinkarnacije na Zahodu, je potrebna jasna beseda in trezna presoja v luči krščanske vere.

Zavedati se moramo, da je sprejemanje ali spogledovanje z reinkarnacijo prišlo na Zahod večkrat tudi kot posledica sprejemanja nekaterih vzhodnih duhovnih prvin, večkrat čisto tehničnih prvin obvladovanja telesa, prehrane, glasbe, odnosa do narave itd. Mnogi govorijo o »novi zavesti«, »novem mišljenju«, o »kozmični zavesti«, o »integralni zavesti«, ki posega globoko v notranjost zahodnega človeka in ga spreminja.³ Gre namreč za prvine, ki izvirajo iz čisto drugačnega pogleda na svet, človeka, duhovnost, pa tudi iz drugačnega, zahodnemu človeku nepoznanega kulturnega in družbenega okolja. Vsekakor je k temu prispeval tudi vedno večji interes za meditacijo, ki je odkril v meditacijskih oblikah Daljnega vzhoda presenetljivo možnost »potovanja v notranjost«. Sploh se pojavlja novo zanimanje za religioznost, ki pa se noče, ali vsaj redko, vezati na določeno religiozno institucijo ali obliko. Gre predvsem za sinkretistično-humanistična religiozna gibanja (npr. antropozofija) ali celo za ezoteriko in okultizem. Najbolj populistično obliko je vsekakor dobilo v gibanju new-age.⁴ Povečalo se je namreč v zadnjem času zanimanje za »mejna vprašanja« in mislim, da bo v obdobju na prelomu tisočletja to zanimanje še naraslo.⁵

Da pa je do te ugodne klime za sprejem verovanja v reinkarnacijo prišlo, je vsekakor tudi ta razlog, da postaja zahodni človek vedno manj sposoben ustvarjati trdne vezi na vseh življenjskih področjih, kar se končno kaže tudi v zavračanju trajne zakonske zveze. Kjer čas in zgodovina nista več pojmovana kot »razsežnost«, v kateri mora nastati nekaj dokončnega, kjer sta čas in zgodovina samo polje za vedno novo neobvezujoče poskušanje in eksperiment, potem postane celotno življenje nekaj tako začasnega, da ni daleč do sklepa: Zakaj ne bi mogel uspeti drugič, tretjič, če v enem življenju nisem.⁶ Zelo posplošeno rečeno: Reinkarnacionizem je verovanje, da duša po smrti prevzame novo telo in je tako lik novega bitja, ki je drugačno od tistega, ki mu je bila lik prej, vendar pa tako, da »vzame s seboj« vsa zasluženja ali nezasluženja, ki jih je pridobila v prejšnjem življenju.

I. Reinkarnacija kot zavrnitev brezizhodnosti

O smrti imamo ljudje različne predstave. Človek je prav tako minljiv kakor trava na polju in smrt je dokončni konec človeka. To predstavo lahko imenujemo materialistično. Ta prihaja do izraza tudi v verzih Bertolda Brechta: »Ne pu-

³ Tako npr. poznamo gibanje »za zavest Krišne«. Prim. F. Capra, *Das neue Denken*, Scherz Verlag, Bern und München 1987, kjer govori avtor o nastanku celovite podobe o svetu, kjer se naravne znanosti in mistika podpirajo in druga drugo predpostavljajo; F. Capra, *Wendezeit: Bausteine für ein neues Weltbild*, Scherz Verlag, München 1985.

⁴ Glede new-age in njegove »eshatologije« prim. M. Kehl, *Hoffnung auf ein »neues Zeitalter? Die gegenwärtige Herausforderung der christlichen Eschatologie durch »New Age«*, v: A. Gerhards (Hrsg.), *Die grössere Hoffnung der Christen*, Herder (QD 127), Freiburg-Basel-Wien 1990, 108-130.

⁵ Literature o teh »mejnih vprašanjih imamo po svetu pa tudi pri nas zelo veliko. Prim. samo almanaha, ki izhajajo vsako leto in vsebujejo na tisoče različnih naslovov. Pred seboj imam *Esoterik Almanah 88/89*, Dr. L. Rossipaul Verlagsges. m.b.H., München 1988, str. 400. Pri nas se s temi vprašanji ukvarjajo med drugim tudi revije *Aura* (revija za mejna področja znanega), *Misteriji*, *Karma*.

stite se zavesti! / Nobenega povratka ni... / Umrli boste prav tako kakor vse živali / In po smrti ni ničesar.«⁶

Bolj odprt, čeprav ne preveč prežet z upanjem, je agnostični pogled: Ne vemo in ne moremo vedeti, kaj nas čaka; skušajmo počakati, če sploh lahko kaj pričakujemo.

Materialističnemu in agnostičnemu gledanju stojita nasproti (zelo posplošeno rečeno) dve pojmovanji, ki zagovarjata posmrtno bivanje človeka. Ti dve gledanji »vidita« dalje od smrti: to je pojmovanje človekovega individualnega preživetja smrti, ki je najbolj domišljeno v monoteističnih religijah, in nauk o reinkarnaciji. Če krščansko pojmovanje postavljamo v prvi okvir, pa moramo takoj poudariti, da iz tega okvira tudi »izstopa« zaradi odločilne vloge, ki jo ima tukaj Kristusova smrt in vstajenje.

Tukaj bomo soočali krščanski nauk o smrti, vstajenju in večnem življenju ter nauk vseh tistih religij in miselnih tokov, katerim je skupno (razlike so tukaj zelo velike) sprejemanje reinkarnacije ali ponovnega utelešenja duše kot način »preživetja« smrti. Po krščanskem prepričanju je naša usoda po tem enem življenju, v katerem se izvrši dokončna odločitev, in po eni smrti (Heb 9, 27), v Božjih rokah. In to vzbuja v kristjanu neizmerno upanje. V tem temeljnem upanju smo si kristjani edini. Razlike se pojavijo v antropoloških gledanjih ali razlagi tega dejstva. Izročilo, ki se je v prvih stoletjih izoblikovalo, nam to resnico posreduje v platonskem načinu izražanja (ne pa miselnosti!) in govori o »telesu in duši«. To gledanje se ni ohranjalo samo v ljudskem verovanju, ampak tudi v liturgiji (*lex orandi – lex credendi!*) in teologiji. Ali spada takšno antropološko učenje k bistvu krščanske nauka? Pripadniki teorije o smrti celega človeka (Ganztod) npr. o tem dvomijo. Drugi vatikanski koncil je v smislu celovitega pogleda na človeka revidiral pogrebno liturgijo⁸ in s tem uresničil že prej navzočo teološko željo, ki je pa zelo problematična: krščanstvo »očistiti« domnevne grško-helenistične (platonske ali neoplatonske) primesi. Prepričan o »duši« še vedno ni končan, pri vsem tem pa se pozablja, da »duša« ni iznajdba nekega filozofskega pojmovanja, ampak spada k prabesedam, kakor so npr. »duh«, »življenje«, »srce« in druge.⁹ Radikalno zamišljen (in nepastoralno oblikovan) »celoviti nedualističen pogled na človeka«, nedualen pogled, more prav tako zavajati, in sicer v smer materializma.

Mogoče je prav to odklanjanje »duše« soodgovorno za vedno večje uveljavljanje drugega miselnega modela o preživetju človeka po biološki smrti: prese-ljevanje duš, prerajanje, reinkarnacija, imenovano tudi metempsihoza¹⁰ (tudi

⁶ Prim. G. Greshake, *Tod – und dann?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, 55-56.

⁷ *Werke XI.*, Suhrkamp 1988, Gedichte I, 116.

⁸ Nemški prevod latinskega obrednika je npr. popolnoma izrinil »dušo«, slovenski pa precej manj.

⁹ Prim. R. Schulte, *Leib und Seele*, v: F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft V*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, 8-61; tu 11. Zaradi tako zavzetega in doslednega odstranjevanja »duše« je morala poseči vmes kongregacija za verski nauk. Prim. dokument *O nekaterih vprašanjih iz eshatologije*, v: A. Strle, IS III, Družina, Ljubljana 1992, 171-175, zlasti 173; prim. tudi MTK, *Eshatološka vprašanja* (CD 51), 5.1-4; 11.3. Prim. tudi A. Strle, IS III, 133-164.

¹⁰ Šri Aurobindo uporablja kot bolj ustrezen izraz »prerajanje« (angl. »rebirth«). Prim. Šri Aurobindo, *Integralna joga*, SM, Ljubljana 1990, 328. Svoje gledanje na prerajanje poda na str. 328-367. O metempsihozi prim. H. U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1991, 111-130.

metemsomatoza) in palingeneza. Ta naravna (nerazodeta) eshatologija se močno širi tudi med našimi obiskovalci cerkva.

Indijske religije vidijo v krogu ponovnih rojstev (samsara) bolj ogrožajočo in zastrašujočo podobo in želja človeka je, rešiti se iz tega kroženja. Nasprotno temu je mišljenje zahodnega izročila o ponovnem rojstvu, ki se začinja z orfiki, od Pitagora in Platona dalje, vse do nemškega idealizma, do spiritizma 19. stoletja in do antropozofizma Rudolfa Steinerja. Vsaka od teh smeri ima seveda svoje poudarke in izhodišča. Tu gre predvsem za človeško-duhovni razvoj in v sedanji spiritistično-empirično usmerjeni literaturi, ki dosega vrtočlave naklade – predvsem za končni, sekularizirani žarek upanja za nadaljnji obstoj moje osebne eksistence. Verovanje v reinkarnacijo je ena od oblik današnjega verovanja v onstranstvo. Toda to onstranstvo se vedno znova vrača v tostranstvo in se v njem odvija.¹¹

Če imajo že v tem temeljnem nastavku svoje mesto različni duhovni svetovi med religijami in filozofijami, potem velja to tudi v nekem nadaljnjem oziru. Predstava, da se mora duša v mnogih zaporednih življenjih v vedno novih oblikah materije (minerali, rastline, živali, človeška telesa) utelesiti (načini niso zanemarljivi), nikoli ne stoji sama zase. Vključuje se v prav določeno podobo o Bogu, svetu in človeku.

Temeljna naravnost izvorno v Aziji bivajočega nauka o ponovnem utelešenju je močno poudarjanje soodvisnosti in enosti vsega bivanja in dogajanja. Vzhod se nagiba k spiritualnemu ali duhovnemu monizmu (ki se je v zadnjem času uveljavil na Zahodu kot nasprotje materialnemu ali snovnemu monizmu). Snov je tista, ki enoto ali zlitje vsega ovira, saj ga more doseči samo duh. Materija mora biti tako premagana ali vsaj razglašena za golo navideznost. To je torej tendenca spiritualizma in panteizma. Ta se izraža na različne načine. Mi bomo najprej pogledali reinkarnacijo, kakor jo je zastopal gnosticizem, s katerim se je morala spoprijeti že prva Cerkev, nato pa še »klasične« azijske oblike, ki zastopajo strogi monizem, in njim bolj ali manj podobna gledanja na Zahodu v novejšem času.

1. Odnos prve Cerkve do reinkarnacije¹²

Reinkarnacija ni bila v času prvega krščanstva v grško-rimskem svetu nekaj splošno sprejetega. Aristotel jo je imenoval »fantazijski konstrukt pitagorejcev«, saj je duša forma telesa in ena duša more oblikovati samo eno, določeno telo, samo z njim more biti združena. Prvi kristjani, ki so imeli posluš za to, kar je

¹¹ Verovanje v reinkarnacijo v takšni obliki, kakor jo tukaj obravnavamo, ni tako staro, da bi mogli trditi, da sega na začetke človeške zgodovine. V stari Grčiji se reinkarnacija ne pojavi pred 6. stoletjem pr. Kr. (nastopi z duhovnim gibanjem, ki se imenuje orfizem, in s filozofom ter matematikom Pitagoro). Ne najdemo je v najstarejših religioznih besedilih Vede v Indiji. Pojavi se šele v komentarjih k tej knjigi in v Upanišadah v 8-7. stoletju pr. Kr. Ne najdemo je v religijah Babilonije in Sirije, v slovanskih, japonskih in afriških verovanjih (tu gre za vračanje prednikov). Podatke navajam po P. Thomas, n. d., 33-37; prim. E. Moder-Frei, *Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben*, EOS Verlag, St. Ottilien 1993, 66-67.

¹² Prim. N. Brox, *Le débat de l'Eglise primitive sur la migration des âmes*, v: *Concilium* 249 (1993), 91-96; L. Bukovski, *La reincarnazione secondo i Padri della Chiesa*, v: *Gregorianum* 9 (1928), 65-91; 12 (1931), 57-81.

»uporabnega« pri antičnih filozofih, so odločno zavračali možnost reinkarnacije, tako Gregor iz Nise¹³ in skoro sto let pred njim Origen,¹⁴ čeprav naj bi prav zadnji veljal za krščanskega učitelja reinkarnacije.¹⁵

Vendar so bili nekateri iz vrst kristjanov, ki so sprejemali nauk o reinkarnaciji; poznamo jih pod skupnim imenom gnostiki. »Gnoza je radikalno preinterpretiranje krščanstva, ki sicer uporablja krščansko snov, pri tem pa njen pomen od temelja naprej spremeni.«¹⁶ V resnici so gnostiki posegli tudi v svetopisemska besedila in jih po svoje prilagodili in tako dokazovali, da tudi Sveto pismo uči ponovno rojstvo v telesu (tako npr. Mt 5, 25-26; Rim 7, 9a; tudi 2 Mz 34, 7). Irenej očita takšnim »razlagalcem« Svetega pisma, da uporabljajo svetopisemska besedila kot kamenčke iz mozaika in jih poljubno, čisto po svoje jemljejo iz njihovega mesta, kamor spadajo, in iz njih ustvarjajo nekakšne lastne umotvore.¹⁷ Reinkarnacija, za katero iščejo gnostiki potrdilo v Svetem pismu, je v resnici vsiljevanje sestavine nekega antropološkega in kozmološkega sistema, ki je kot takšen nezdružljiv s »sistemom« krščanskega razodetja. Za gnostike je Kristus resnični odrešenik, le da jim odrešenje pomeni spoznanje dolge vrste zmot, iz katerih sestoji Stara zaveza. Gnostični Kristus odrešuje tako, da prinaša spoznanje (gnozo) prave poti, ki vodi iz tega pokvarjenega sveta. Gnostiki, ki so to pravo pot odkrili, so tudi rešeni iz kroga neprestanih rojevanj. Kristusov vnebohod je za gnostike velikega pomena, saj je poveličanje v rešitvi duše, Božjega delčka (*particula*), iz tega sublunarnega sveta, v katerem je podvržena zakonitosti heimarmene, neizprosne usode.

Irenejevo zavračanje gnosticizma in njihovega učenja reinkarnacije ali *mensōmatōsis* (preseljevanje iz enega telesa v drugo) je tudi temelj za njegovo antropologijo, ki je vseskozi biblično utemeljena in izhaja iz dejstva, da je človek enkratna Božja ustvaritev.¹⁸ Torej nikakršen odkrušek Boga, ki bi padel v snovni svet niti minljiva manifestacija absolutnega. Človek je ustvarjeno bitje, zato hotén od Boga kot takšen, s tem telesom in to dušo, v tej neponovljivi identiteti.¹⁹ Irenej ni zavrnil reinkarnacije toliko zaradi ene ali druge izjave, krščanska vera kot celota je v nasprotju s tem gledanjem.

Ali je Origen krščanski učitelj reinkarnacije? To mu očita celo Hieronim, čeprav je Origen ta nauk odločno zavračal. Res je učil preeksistenco duš²⁰ in

¹³ Ta v svojem delu »Mojzesovo življenje« govori o preseljevanju duše iz enega telesa v drugo in celo o prehajanju iz razumne narave v nerazumno, kot o meseni prednji kožici, katero je potrebno odstraniti kot tujek; prim. PG 44, 337 AB.

¹⁴ Prim. tukaj besedilo iz »Contra Celsum«, kjer trdi, da je reinkarnacija pogansko slepilo, katerega nas more ozdraviti samo krščanska vera; Contra Celsum III, 75.

¹⁵ Prim. C. Schönborn, *Existenz im Übergang*, 100-122.

¹⁶ C. Schönborn, n. d., 103.

¹⁷ Irenej Lyonski, Adv. haer. I, 25, 4. Irenej poudarja, da gnostiki zlorabljajo to oznako, ko si jo prisvajajo: falso nomine gnostici dicuntur.

¹⁸ »Vsakdo od nas ima svojo lastno dušo, kakor je tudi s pomočjo Božje odredbe sprejel svoje lastno telo. Kajti Bog ni tako ubog ali omejen, da ne bi zmožni dati vsakomur lastnega telesa, lastne duše, lastnega karakterja (charaktera)«; Adv. haer. II, 33, 5. Prve tri knjige dela *Adversus haereses* so neposreden spoprijem z gnostičnim učenjem.

¹⁹ »Ko se bo število, ki ga je (Bog) že prej določil, izpolnilo, takrat bodo vsi, ki so zapisani (v knjigi življenja), vstali k življenju v njihovih lastnih telesih, s svojo lastno dušo in njim lastnim duhom, v katerem so bili Bogu všeč; tisti pa, ki so zaslužili kazen, jo bodo trpeli v svoji lastni duši in lastnem telesu, v katerih so zavračali Božjo dobroto« (Adv. haer. II, 33, 5; prim. II, 33.1-5; 34, 1).

²⁰ To idejo, ki je bila bolj ideja Origenovih učencev, je obsodila Carigrajska sinoda leta 543; prim. DS 403.

njihovo inkarnacijo v telesu, nikakor pa njihove re-inkarnacije.²¹ Origen je bil prevelik duh, da bi ga mogli spraviti v neki sistem. V mnogih stvareh je bil pravi pionir, kar je razlog za kompleksnost njegovega nauka, ki ga je nenehno očiščeval. Če Origen ni privrženec reinkarnacije, pa je res, da ga moremo med vsemi cerkvenimi očeti najprej v tem smislu razumeti. Njegova hipoteza o eshatologiji, o »fluktuacijah«, ki jih mora duša prestati, je vedno dajala priokus nagibanja k tej ideji.

Tertulijan je tisti, ki je s svojo antropologijo odklonil vsako možnost reinkarnacije. Tako v svojem delu *De anima*,²² v katerem posveti kar nekaj prostora vprašanju metempsihoze, kakor tudi v drugih delih. Za razliko od Origena uči Tertulijan sočasni začetek duše in telesa, kar mu omogoča učenje »traducianizma«. Reinkarnaciji je odločno postavil nasproti vstajenje: »Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus« – »Zaupanje kristjanov je vstajenje mrtvih; po tej veri smo kristjani.«²³ To se v celoti sklada z njegovim osnovnim spoznanjem: »Caro salutis est cardo« – »Meso je stožer odrešenja in zveličanja.«²⁴ Vendar pa naklonjenost do reinkarnacije prihaja vedno znova do izraza tudi kasneje. Tako že v maniheizmu (2.-5. stoletje), pri albižanih ali katarih na jugu Francije (11.-12. stoletje), v nekaterih judovskih duhovnih gibanjih, kot npr. kabalistih, pa vse do renesanse.²⁵

2. Sveto pismo in reinkarnacija

Večkrat slišimo trditve, da pozna tudi Sveto pismo reinkarnacijo in večkrat se navajajo nekatera mesta, na temelju katerih se izvajajo prenašani in nepravilni zaključki. Ni potrebno, da je človek ekseget, da spozna napačno razlago besedil v Svetem pismu, kjer zagovorniki reinkarnacije »prepoznajo« potrditev svoje ideje. V njihov prid naj bi govorila v Stari zavezi 1 Mz 5, 15, ki govori o sedemkratni kazni tistega, ki bi ubil Kajna; Job 33, 25, kjer je rečeno: »Okrepi se njegovo telo bolj ko v mladosti, vrne se k dnevom svoje mladostne moči;« nekoliko dalje v Job 33, 29, kjer gre za značilno svetopisemsko govorico, a vendar je dovolj, da razumejo besede v smislu reinkarnacije: »Glej vse to dela Bog dvakrat, trikrat na človeku, da odvrne njegovo dušo od groba.«

V prid reinkarnacije se večkrat navaja novozavezna besedila, ki govorijo o Eliju in Janezu Krstniku. Takšnih odlomkov, ki neposredno ali posredno primerjajo ali povezujejo ti dve osebnosti, je šest (ki jih moramo brati vzporedno s tistimi, ki se nahajajo v drugih evangelijih): Mt 17, 10-12 = Mr 9, 11-13; Mt 11, 14; Mt 14, 1-2 = Mr 6, 14-16 in Lk 9, 7-9; Jn 1, 21; Mt 16, 14 = Mr 8, 27-30 in Lk 9, 18-21; Lk 1, 17. Ne bomo se spuščali v posamezna besedila in dokazovali neumestnost trditve v prid reinkarnacije. Mislim, da je tukaj dovolj poudariti, da je pri razlagi treba upoštevati sobesedilo ter namen in duha izjav. Trditev, da je Janez Krstnik Elija, hoče povedati, da Janez Krstnik nadaljuje in dovršuje Elijevo vlo-

²¹ Prim. njegova komentarja k Janezovemu in Matejevemu evangeliju, predvsem tista mesta, ki obravnavajo Lk 1, 11 in Jn 1, 21; prim. C. Schönborn, n. d., 113 sl.

²² Tu pravi med drugim: »Si enim corpus istud platonica sententia carcer, ceterum apostolica Dei templum, cum in Christo est... (De anima, 53; prim. De anima, 29-35).

²³ Tertulijan, *De resurrectione carnis*, 1, 1.

²⁴ De resurrectione carnis, 8, 2.

²⁵ Prim. E. Moder-Frei, n. d., 109-134.

go, da nastopa v Elijevem »duhu«.²⁶ Tudi besed o »ponovnem rojstvu« in »pre-rojenju« ne moremo jemati kot namig na reinkarnacijo, saj največkrat pomenijo spreobrnjenje ali krst, pravzaprav tisto novost, ki ni odvisna od človeka, ampak od Boga (ali Jezusa) in jo ta tudi uresničuje (prim. npr. Jn 3, 3; Tit 3, 5; Pt 1, 3; 1, 23). Kristjani se močno zavedamo, da smo v resnici poklicani k novemu rojstvu in stalnemu prerajanju, vstajenju iz smrti greha v svobodo Božjih otrok, toda vse to se odvija v potekanju tega življenja na zemlji, da bi se tako mogli ob smrti končno roditi za nebesa. Upravičeno lahko trdimo, da reinkarnacija ni nikakršna svetopisemska tema, in da je v popolnem nasprotju z učenjem in naravnostjo Svetega pisma.²⁷

Večkrat so bile *vice* tisti pojem ali dejstvo, v katerem so skušali odkriti reinkarnatorične prvine. Vendar po zdravem premisleku in poznanju krščanskega nauka o vicah, ne moremo odkriti ničesar takšnega, kar bi postavljalo med njiju enačaj. Vice so namreč proces očiščevanja ali zorenja določernega človeka za dokončno in večno zrenje Boga in prebivanje v njegovi bližini.²⁸

3. Hinduizem in budizem²⁹

Hinduizem uči, da se eno, v temelju duhovno in božansko bitje na vseh stopnjah izkustvenega sveta razodeva in po njem samega sebe udejanja. Tako so kristal, rastlina, žival in človek v temelju istovetni (identični): so namreč samo različne pojavne oblike in razvojne stopnje božanskega. Različne stopnje zavesti so temu ustrezajoče večkrat personificirane kot »božanstva«. Vse je z vsem v temelju identično in tako more v pojavnem svetu preiti vse v vse. Tako kot se v evolucijskem ciklusu narave menjavajo samo pojavi različnih vrst (živo – neživo, zavestno – nezavestno) in substanca ostane identična, tako velja tudi npr. za moj osebni jaz: Jaz sem bil nekoč kristal, rastlina, žival in morem ponovno prevzeti te oblike pojavljanja. V temelju pa sem čisti duh in bog (kar velja tudi za vsako drugo živo ali neživo bitje). Spust v snov in v množstvo različnih in ločenih pojavljanj je vrednoten kot nujni prehod k samemu sebi ali kot slučaj in nesreča (viženost). Ta spust je treba premagati in odpraviti z vrnitvijo k prae-nosti.

Temelj ali princip vsega, kar eksistira, je brahman. Na preprost način ponazorijo filozofska spoznanja o notranji strukturi kozmosa primera o pajku in mreži: »Če hoče pajek splesti mrežo, potrebuje nit, ki spada k njemu in brez katere ne

²⁶ Prim. P. Thomas, n. d., 68-82. Nekateri bi radi tudi pripoved o sleporojenem (Jn 9, 1-3) razumeli v smislu reinkarnacije.

²⁷ Prim. E. Moder-Frei, n. d., 152.

²⁸ Prim. J. Sachs, *Vstajenje ali reinkarnacija?*, v: *Znamenje* 23 (1994), 72-76; H. Beck, *Reinkarnation oder Auferstehung. Ein Widerspruch?*, Resch V., Innsbruck 1988, 40-45.

²⁹ Zavedati se pač moramo, da so indijska verstva »verstva s tisočeriimi obrazi« in zato »neulovljiva« v nekakšen skupni imenovalec. Prim. Šri Aurobindo, n. d., 403. Nekaj slovstva, ki ga uporabljamo: W. Doniger, *La réincarnation dans l'hindouisme*, v: *Concilium* (fr.) 249 (1993), str. 13-26; K. Meisig, *Hinduistische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, v: A. T. Khoury – P. Hünermann (Hrsg.), *Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, 10-60; E. Meier, *Die Nachtod- und Wiedergeburtsvorstellungen im Buddhismus*, v: A. T. Khoury – P. Hünermann, n. d., 61-84; H. von Stietencron, *Man and Salvation in Hindu Religions*, v: H. Küng, *Christianity and the World Religions*, Fount Paperbacks, London 1987, 212-224; H. Beyer, *The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption*, v: H. Küng, n. d., 292-305; prim. tudi *Tibetanska knjiga mrtvih*, Mihelač, Ljubljana 1994.

more plesti.«³⁰ Tu je preprosto pojasnjeno to, da je svet emanacija prapočela vsega bivajočega, od njega je odvisno vse, tudi človek. Izvor, ohranjanje in konec veselja so vidna manifestacija brahmana. Pajek ponazarja prapočelo vsega bivajočega, iz njega vse izhaja, more pa tudi vse ponovno posrkati vase. To, kar je za makrokozmos brahman, to je za mikrokozmos, za človeka atman, ki je človekovo notranje bistvo, notranji voditelj, neumrljivi.

Nekaj podobnega je (seveda zelo poenostavljeno govorjeno) tudi s časom. Ne moremo govoriti o stvarjenju kot o nekem časovnem začetku v določenem trenutku zgodovine. »Pred nastankom je svet na ne-viden način v njegovem prairviru. Njegov vidni pojav se imenuje stvarjenje in njegova vrnitev v svoj prairvor se imenuje razkroj (pralaya). Zakonitost, ki vodi in ureja to stalno vračanje k izhodišču ali to kroženje, se imenuje samsara. Stvarjenje in razkroj si izmenjaje sledita drug drugemu, kot dan in noč.«

Človek je bistveno povezan s kozmosom. To, kar ima v človeku stalno vrednost, je samo po sebi bivajoče, Selbst (atman), življenjsko počelo vseh živih bitij in zato neumrljivo jedro človeške narave. Človek je manifestacija tega atmana, kar pomeni, da je to samo po sebi bivajoče ujeto v individualnost.³¹ Hindujec ima za svoj najvišji in poslednji cilj osvoboditev od vsega, kar ga veže. Tako človek preide v prvotno transcendentno stanje, v katerem ne potrebuje nobenega telesa več. To imenuje osvoboditev (moksha), ki je onstran nastajanja in minevanja, dobrega in zlega. Pomeni zedinjenje z absolutnim, neumrljivost, večno srečo. Tako se izpolni stalna prošnja hindujcev: »Vodi me iz neresničnosti k resničnosti; vodi me iz temine k luči; vodi me iz smrti k nesmrtnosti.«³² Da pa more doseči ta cilj, mora človek skozi mnogo življenj, je nekako vključen v proces manifestacije absolutnega, kar predstavlja za človeka neprestano nadaljevanje novih oblik ponavljanja (žival, človek, božanstvo itd.). Nesmrtnost pomeni osvoboditev iz tega procesa.

Medtem ko si hindujec prizadeva za ponovno zlitje z božanstvom in tako za nadindividualno pozitivno vzpostavitev in ohranitev vsebine njegovega individualnega življenja, je usmerjen budist k izničenju lastnega individualnega jaza v »nirvani«. Prav na temelju njegovega pojmovanja »nirvane« je budizem večkrat označen kot ateistična ali celo nihilistična religija. Nirvana pomeni nekakšno »ugasnitev« ali potopitev v neskončno stanje miru (kakor ugasne sveča ali se razprši kapljica vode), v katerem ni nikakršnih želja, bolečin in zavesti. Samo kdor umrje kot razsvetljen, je dokončno rešen zakona reinkarnacije in vstopi v dokončno nirvano.³³

³⁰ S. Nikhilananda, *Self-Knowledge*, Madras 1983; nav. O. Gächter, *Widergeburt im Hinduismus*, v: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, 13. Glede budističnega gledanja prim. Z. Wesolowski, *Reinkarnation im Buddhismus*, v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 33-45.

³¹ Prim. Blavatsky, n. d., 95-102.

³² *Brihadaranyaka Upanishad* 1, 3, 28; nav. O. Gächter, n. d., 18.

³³ Prim. *Tibetanska knjiga mrtvih*, Mihelač, Ljubljana 1994, 61. Tako budistično izročilo pojmuje poslednjo dovršitev človeka in sveta kot ne-bivanje, kot praznino, ki je bolj ali manj neosebno zasnovana. Vedeti pa moramo, da budistu pomeni ne-bivanje, ne-jaz, nič nekaj drugega kakor nam, zato moramo biti previdni in se izogibati posploševanju. Küng ugotavlja, da tudi budizem pozna poslednjo stvarnost, ki je najvišja in absolutna. Tudi v budizmu obstaja napetost med bolj pozitivnim in negativnim načinom izražanja, med bolj osebno in bolj neosebno religioznostjo. Prim. H. Küng, *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1982, 77-81; H. Bechert, *The Historical Buddha: His Teaching as a Way to Redemption*, v: H. Küng, *Christianity and the World Religions*, Fount Paperbacks,

4. Vprašanje človeške svobodne volje in smisel karme

Tukaj prejme nauk o karmi, ki se je prav v budizmu razvil v svoji začetni obliki, bistven pomen.³⁴ Vsako individualno bitje ima možnost izbire: ali se po lakomnosti, uživaželjnosti in egoizmu še bolj prikleniti na svoj »materialni jaz« in se tako še globlje potopiti v materijo, ali pa se prek duhovne ljubezni in asketskega in vegetarijanskega načina življenja ter ustreznega razvoja zavedanja rešiti vseh takšnih ujetosti. V prvem primeru je nevarnost, da bitje (npr. človek) zdrkne na nižjo stopnjo bivanja, v drugem pa more napredovati k vedno večji duhovni svobodi, vse dokler ni vzrok nadaljnjih inkarnacij, namreč vse vezi in ujetosti v materialno življenje, premagan in je tako veriga ponovnih rojstev končana in dosežena nirvana. Človek je sam svoje sreče kovač, usodo drži v svojih rokah.

Karma s svojo zakonitostjo je tista, ki ureja sobivanje samo po sebi bivajočega (sebstva, samoedinega) in telesa, torej človeka, v potekanju ponovnih rojstev. Karma na splošno pomeni tisto, kar je rezultat delovanja: dejanje, delo, predvsem dejanje žrtve, toda tudi še ne vidne, šele v prihodnosti odkrite notranje psihološke posledice nekega dejanja.³⁵ Zakon karme pomeni, da ima vsako dejanje in vsaka opustitev poleg zunanjih učinkov tudi notranji učinek. Karma tako ob smrti ne izgine skupaj s telesom, čeprav je nanj tako zelo vplivala, ampak opredeljuje človekovo prihodnost po smrti. V tej karmi je nekako shranjeno vse človekovo življenje. Razlikujemo tri vrste karme, od katerih je človekovo življenje odvisno: a) Dela, ki jih je človek v preteklosti izvršil in katerih posledice okuša človek v sedanjem življenju; b) dela, ki jih je človek izvršil v preteklosti, katerih učinke bo moral človek v nekem prihodnjem življenju odstraniti, »se zanje pokoriti«; c) dela iz sedanjega življenja, ki zahtevajo v sedanjem ali prihodnjem življenju neko poravnavo. Dokler je samo po sebi bivajoče obloženo s slabo ali dobro karmo, potuje iz enega življenja v drugo. Samo kdor ni omejen s svetnimi vezmi, je na poti bogov, na poti k brahmanu. Območje brahmana ni več podvrženo procesu ponovnega rojevanja. Pretrganje tega začaranega kroga imenuje hindujec mokša, to je najvišji in zadnji cilj hindujca; najvažnejše je, da je to stanje večno, brez trpljenja, še več, polna blaženost brez konca.³⁶ To, kar je za hindujca mokša, je za budista nirvana, tisto blaženo stanje, ko je človek iztrgan iz samsare, stalnega vračanja.

London 1987, 300-302; A. Pieris, *La réincarnation dans le bouddhisme. Évaluation chrétienne*, v: *Concilium* (fr.) 249 (1993), 27-34. Po izrazoslovju bi mogli videti podobnost z negativno teologijo Dionizija Areopagita in drugih, vendar po vsebini ne.

³⁴ Šri Aurobindo pravi: »Budistično razumevanje karme in trpljenja kot dveh neločljivih stvari, to, kar je Budo gnalo k iskanju načina, da bi utrnil voljo do bivanja — je le nekakšna začetna faza in enostranski videz« (n. d., 367). Avtor pripisuje karmi zelo pozitiven in prav nič mehanicističen pomen: »Jaz mora biti veliko večji kakor njegova karma. Zakon obstaja, toda obstaja tudi duhovna svoboda« (347). Glede Šri Aurobindovega pojmovanja hinduizma prim. E. Moder-Frei, n. d., 76-80; prim. tudi pojmovanje karme v *Tibetanski knjigi mrtvih*.

³⁵ Prim. O. Gächter, n. d., 19.

³⁶ Prim. O. Gächter, *Streben nach Glück und Leistung. Grundwerte und Verhaltensweisen im Hinduismus*, v: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47 (1991), 127-130.

5. Zahodne predstave o reinkarnaciji

Težko bi bilo obdelati vse ideologije in pristope, ki se uveljavljajo na Zahodu in vključujejo tudi reinkarnatorično načelo ali princip.³⁷ To tudi ni naš namen. Dejstvo, da vsak četrti Evropejec veruje v reinkarnacijo, vsekakor lahko pomeni prodor verstev Daljnega vzhoda na tla, ki so veljala za pretežno krščanska.³⁸ Seveda je ta nauk močno evropeiziran in amerikaniziran, večkrat tudi »pokristjanjen«, torej »prirejen« okusu zahodnega človeka. Govorimo o teozofsko razumljenem budizmu in antropozofsko tolmačenem krščanstvu. Mogoče je že razsvetljenstvo odprlo vrata prvim reinkarnacijskim gledanjem na Zahod. Romantika in evolucijska filozofija pa sta temu nauku o žalostni usodi človekove uklenjenosti v stalno kroženje dodali optimističen pridih; v njem sta videli celo pot odrešenja in samouresničitve.³⁹ Največkrat ne gre za odkritje prihodnosti onkraj smrti ali večnega življenja (to je v krščanstvu, ki ga zavračajo, dovolj jasno izraženo), ampak za »lažjo« pot, pri kateri se odlaga odgovornost na »prihodnje življenje«.

Tukaj bi omenil ameriški spiritizem, ki se je hitro razširil v Evropo, teozofe, ki so ustanovili svoje društvo s Heleno Petrowno Blavatsky in Henryjem Steelom Olcottom na čelu. Oba sta šla v Indijo in se »spreobrnila« k budizmu. Tako sta dala teozofskemu društvu (ki ne želi biti ne dogmatsko ne sektaško) jasno usmeritev, ki je zavračala krščanstvo (ali bolje: si ga je prikrojila) in visoko cenila vzhodne religije. Njihove predstave (seveda močno prirejene) sta vgradila v teozofski konstrukt, predvsem verovanje v karmo in reinkarnacijo. Sinkretistični konglomerat spiritizma in budizma je med drugim navzoč v delih H. P. Blavatsky *Tajni nauk* (Secret Doctrine), *Odstrta Izis* (Isis Unveiled), *Ključ k teozofiji* (The Key to Theosophy) in A. P. Sinnetts *Esoteric Buddhism* (Ezoterični budizem), *The Occult World* (Okultni svet).⁴⁰ Teozofi poudarjajo, da je vse po svojem izvoru in v večnosti »eno z absolutno Enostjo, z nespoznavno božansko bitjo. Ne verjamemo, da je bilo kaj ustvarjeno, ampak verjamemo v periodično, zaporedno pojavljanje veselja iz subjektivne na objektivno raven bivanja, in to ob rednih časovnih intervalih, ki pa trajajo strahovito dolga obdobja.«⁴¹ Tako je pravzaprav objektivno materialno veseljestvo in celo določen človek zgolj minljiva iluzija ali slepilo in nič več. Tudi osebna duša se mora razgraditi na sestavne delce, preden more svoje čistejše bistvo za vedno povezati z nesmrtnim duhom. »V budistični filozofiji pomeni uničenje samo razpršitev ma-

³⁷ Prim. D. Gira, *Pour comprendre «les bouddhismes» en occident*, v: *Lumière et vie* 38 (1989), 5-17; prim celotni zv. 193, ki nosi naslov *Bouddhismes en occident*; E. Moder-Frei, n. d., 17-58. Nekakšen prerez reinkarnaciji naklonjenih verovanj podaja H. TenDam, *Exploring Reincarnation*, Penguin Books Ltd., London 1990.

³⁸ Takšen je bil rezultat ankete, ki jo je izvedel leta 1983 Gallupov institut. Prim. telefonsko javnomnenjsko raziskavo o življenju po smrti, ki jo je v Sloveniji izvedel SPEM v sodelovanju z revijo *Aura* 2.3.1993. Prim. *Aura* 43/98 str. 20-21. Po tej anketi 46% vprašanih izjavi, da ne veruje v reinkarnacijo, 15,1% da se človek ponovno rodi kot človek ali žival.

³⁹ Prim. C. Schönborn, n. d., 125. Torwesten pravi, da nauk o preseljevanju duš na neki način dopolnjuje nauk o evoluciji ter mu daje duhovno razsežnost. Prim. H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?*, 21.

⁴⁰ Sveti oficij je v »Responsio de doctrinis theosophicis« (DS 3648) teozofijo in njej podobna naziranja odločno zavrnil.

⁴¹ H. P. Blavatsky, *Ključ k teozofiji*. Skrajšana izdaja (uredila: Joy Mills), Teozofsko društvo v Sloveniji, Ljubljana 1994, 82.

terije, v kakršnikoli obliki ali pojavi je pač bila, kajti vse, kar ima obliko, je minljivo in zato v resnici samo slepilo. V resnici pa to uničenje ni nič drugega kot prehod v univerzalno bit.«⁴² Teozofsko pojmovanje reinkarnacije precej spominja na tisto, kar najdemo že v budizmu, čeprav Blavatsky poudarja, da je to spoznanje, ki je bilo vedno in v različnih okoljih (religijah) navzoče na bolj ali manj prikrit način. »Življenjsko kroženje — ali bolje rečeno cikel zavestnega življenja — se je začelo z ločitvijo umrljivega živalskega človeka na dva spola in se bo končalo z zadnjo človeško generacijo v sedmem krogu in v sedmi rasi človeštva. Če pomislimo, da smo danes šele v peti rasi četrtega kroga, si to trajanje lažje predstavljamo, kot pa ga opišemo... Samo s ponovnimi rojstvi se milijoni posameznih egov lahko neprestano izpopolnjujejo in bližajo cilju končne popolnosti in počitka (ki potem traja enako dolgo, kolikor je trajala doba dejavnosti).«⁴³ »Ko duh (v budističnem izrazoslovju) stopi v nirvano, izgubi objektivno eksistenco, ostane pa subjektivna bitnost. Za objektivno mišljenje to pomeni, da postane absoluten nič; za subjektivno mnenje pa pomeni, da postane ne-stvar; nič takšnega, kar bi mogli s čuti dojeti.«⁴⁴ Trajanje, način ali obliko inkarnacije pa ureja karma, ki ji smemo pripisovati pravičnost, modrost in inteligenco. »Kajti karma deluje tako, da nezmotljivo popravi vse človeške nepravčnosti in vse napake narave; strogo poravnava vse krivice; to je zakon izravnave, ki nepristransko nagraduje in kaznuje. Deluje v najstrožjem smislu 'brez ozira na osebo' in si z molitvijo ne moremo izprositi njene naklonjenosti, niti je ne odvrniti.«⁴⁵ To je torej najvišji zakon vesolja, začetek in izvor vseh ostalih zakonov. Blavatsky pravi: »Po naši doktrini je tudi vse veliko socialno zlo, razliko med družbenimi razredi in med spoloma v vsakdanjem življenju, neenako razdelitev kapitala in dela — treba pripisati zakonitosti, ki ji na kratko rečemo karma.«⁴⁶

Dandanes smemo govoriti tudi o reinkarnacijski terapiji, ki gradi na hipnozi, sugestiji in avtosugestiji, že doživetih dogodkih (déjà-vu) itd. Pri določenih dokazljivo »prvih« srečanjih, npr. ob nekem potovanju, prevzame nekatere ljudi jasen občutek, da so kraje ali osebe takoj prepoznali. So ljudje, ki opišejo v sanjah ali v globoki hipnozi do potankosti določene kraje, ljudi iz davno minulih časov in kultur, ali razumejo in obvladajo, ne da bi se učili, takratne, danes ne več obstoječe jezike. Njihove izjave je mogoče na temelju zgodovinskih raziskav, delno po natančnih indicijah preveriti.⁴⁷

Predvsem Sinnetsovo delo je odločilno pomagalo Rudolfu Steinerju pri oblikovanju njegove smeri. Steinerju je šlo za okultni sistem, v katerem imata prostor tako reinkarnacija kakor tudi krščanstvo.⁴⁸ Omenil bi, da ima njegov antropozofski nauk še danes velik vpliv in mnogo privrženecv. V svoji antropologiji izhaja Steiner iz vere v reinkarnacijo: človekovo jedro je obdano s telesno lupino, katere sestavni deli so astralno, eterično in fizično telo.⁴⁹ S pomočjo kar-

⁴² H. P. Blavatsky, n. d., 106-107.

⁴³ H. P. Blavatsky, n. d., 171-172.

⁴⁴ H. P. Blavatsky, n. d., 108.

⁴⁵ H. P. Blavatsky, n. d., 172.

⁴⁶ H. P. Blavatsky, n. d., 174.

⁴⁷ Prepoznanje krajev ali oseb ali vedenja iz preteklih, oddaljenih časov morejo biti povezana tudi z jasnovidstvom, videnji, ki jih ne prejme človek na podlagi prejšnjih življenj, ampak na temelju sporočil, razodetja ljudi iz tistih časov nam, ki živimo tukaj in sedaj. Prim. P. Thomas, n. d., 23-27.

⁴⁸ R. Steiner, *Das Lukas-Evangelium*. Rudolf Steiner V., Dornach 1977; o reinkarnaciji in krščanstvu na straneh 192-216.

me in prek vedno novih rojstev more človek oblikovati svojo usodo, se nanjo »dejavno pripraviti« in tako napredovati k višjemu načinu bivanja. Steinerjevo pojmovanje karme in reinkarnacije torej ni deterministično, ampak pripisuje človeku velik vpliv pri samooblikovanju med smrtjo in ponovnim rojstvom: »Smo sužnji preteklosti, toda gospodarji prihodnosti.« Steiner razume sedanjost bolj v luči karme kot dednosti, torej ne to, kar je od drugih podedoval, ampak to, kar je človek v prejšnjih življenjih uresničil, to vpliva na človekovo sedanjost; na to moramo biti tudi pozorni pri vzgoji. To naj bi pri vzgoji upoštevala predvsem »waldorfska šola«.⁵⁰

Zelo »praktično« naravnani so nauki o reinkarnaciji ustanovitelja scientologije L. Rona Hubbarda.⁵¹ Scientologija simpatizira z budizmom in hinduizmom, vsebuje pa tudi globoke razlike, in etične posledice, ki jih scientologija izvaja iz njenega pojmovanja reinkarnacije, so razumljene nebudistično ali celo protibudistično.⁵² Gre predvsem za »tehnično«, praktično uporabnost teh »resničnosti« pri oblikovanju in zdravljenju človeka. Tu gre za psihotehniko in teorijo mišljenja. »Sestavni deli« človeka so po njegovem: telo, duša in med njima razum (Mind). Ta zopet sestoji iz dveh delov: analitični razum in nazaj segajoči (reaktivni, dianetični) razum, v katerem je shranjeno vse, kar je bilo prej uresničeno. Tu se kopiči vse, kar je človek doživel na telesni ali duševni ravni. Zdravljenje človeka se začne prav z »brisanjem« te »navlake«. Kdor je vsega tega (predvsem traum) rešen, je »čist« (clear), kar bi lahko primerjali aktiviranju tipke za brisanje na pisalnem stroju ali računalniku. Učinek tega »brisanja« pa moramo čisto empirično ugotoviti z elektrometrom. Cilj scientologije je celotni planet zemljo očistiti (clear) in tako ustvariti svet brez boleznih, zločinov itd. Poleg »očiščenja« je še drugi cilj, postati OT (»delujoči thetan«). Thetan (grška črka) je v scientologiji izraz za osebno jedro, »dušo«, ki potuje iz ene eksistence do druge.

Reči smemo, da sta Steiner in Hubbard vsak na svoj, celo nasproten način, pobudnika okultnega pojmovanja nadčloveka. To pojmovanje s svojo sugestivnostjo lahko pritegne marsikakšnega človeka. Današnje široko razširjenje verovanja v reinkarnacijo na Zahodu je predvsem rezultat razširjenosti teozofsko-antropozofske misli pod okriljem ezoterike in zanimanja za parapsihologijo.⁵³

Kljub temu, da smo se v tem prikazu dotaknili glavnih reinkarnatoričnih religij in ideologij le na splošno, zato tudi površno (vsaka ima veliko izrazov, vej, ki imajo svoje specifičnosti), mislim, da smemo iz tega potegniti neke zaključke za krščanski pristop k temu vprašanju. V vseh teh verovanjih in miselnostih je opazen bolj ali manj sovražen ali odklonilen odnos do vsega

⁴⁹ Prim. R. Hummel, *Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen*, v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 103; prim. celotno razpravo 100-118.

⁵⁰ Prim. R. Steiner, *Odgoj djeteta sa stanovišta duhovne znanosti*, Društvo prijatelja Waldorfske pedagogije, Zagreb 1990; I. Kosovel, *Nekateri teoretski problemi Steinerjeve filozofije, antropozofije in pedagogike*, v: *Primorska srečanja* 162 (1994), 649-653, tu 650; precej del s področja waldorfske pedagogike imamo tudi v slovenščini.

⁵¹ Temelj scientološke filozofije sestavljajo veda (najstarodavnejši ohranjeni indijski sveti spisi), budistični nauk in moderna tehnologija 20. stoletja. Prim. E. Moder-Frei, n. d., 51-54.

⁵² Prim. R. Hummel, n. d., 108.

⁵³ Prim. J. Wichmann, *Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik*, v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 181; prim. celotni prispevek 181-193, predvsem pa 192-193, kjer avtor pokaže na razlike med »izvirnim« pojmovanjem reinkarnacije in karme in »prešajenim« na zahodna tla.

tvarnega, svetnega, do telesa.⁵⁴ Tem predstavam moramo postaviti nasproti krščansko vero kot tisto, ki uči vstajenje telesa in poudarja človekovo celovitost ter enkratnost. To pa ima za človeka nekatere pomembne posledice.

P. Thomas po pogovoru s tistimi, ki verujejo v reinkarnacijo v Franciji, odkrije te sestavine in razloge za takšno verovanje:

- Verovanje v reinkarnacijo je izraz nestrinjanja, da je s smrtjo vsega konec: življenje se nadaljuje tudi po smrti;

- je izraz telesnega realizma: mrtvi ne morejo ostati (za več časa) brez telesa, če nadaljujejo s svojim obstojem;

- izraža zanimanje za usodo umrlih v času, v katerem je to zanimanje zelo upadlo;

- izraža zavračanje krivice ali neenakosti v današnjem svetu;

- večkrat izrazi željo po razložitvi zla, tudi tistega, ki ni razložljivo: bilo naj bi poprava grehov, ki naj bi jih izvršili v preteklem življenju;

- zavrača kaznovanje v onstranstvu, ki bi bilo dokončno in nepopravljivo: vprašanje pekla;

- poudari spoštovanje do življenja in željo po popolni uveljavitvi vseh različnih možnosti, ki pa presegajo eno samo človeško življenje;

- se zavzema za odgovornost;

- vzpostavlja sorodstvo med ljudmi.⁵⁵

II. Vstajenje kot nasprotje reinkarnacije

1. Vstajenje kot delo osebnega Boga

Temelj krščanskega upanja je osebni Bog, ki se je v Jezusu Kristusu zavzel za grešnega človeka. Vera se ne nanaša na neki brezosebni zakon sveta (kakor: zakon karme), marveč na Boga, ki stopa s človekom v zgodovini v dialog ter deluje v zgodovini človeštva in posameznika. Vera je odgovor na pobudo Boga, ki se v Kristusu in Svetem Duhu sam priobčuje človeku in h kateremu se moremo obračati kot k nekemu Ti-ju.⁵⁶

Kako drugače je to npr. pri teozofih: »V krščanskega boga ne verujemo. Zavračamo predstavo o osebnem ali izvenkozmičnem in antropomorfnem bogu, ki ni nič drugega kot gigantska senca človeka, pri tem pa niti ne človeka v njegovem najboljšem smislu. Bog teologije — tako pravimo mi — je skupek nasprotij in logična nemogućnost. Zato ga odklanjamo.«⁵⁷ Celotno vprašanje človekove usode se zjedri dejansko v vprašanje o Bogu. Verstva in humanizmi, ki učijo reinkarnacijo, in krščanska vera, se razlikujejo v temeljni resnici: v pojmovanju Boga. Tam neopredeljivi božanski princip, tukaj osebni Bog. Krščanstvo je prav na temelju vere v osebnega Boga, Boga Abrahama, Jakoba in Izaka, Boga Jezusa Kristusa, prišlo do spoznanja, da je to Bog živih in življenje ljubeči

⁵⁴ Izrazito odklonilen odnos do telesa ima tudi parsizem; prim. H. J. Klimkeit, *Auferstehungs-glaube im Parsismus*, v: H. Kochanek (Hrsg.), n. d., 46-62.

⁵⁵ Prim. P. Thomas, *La reincarnazione: sì o no?*, Paoline, Milano 1990, 19.

⁵⁶ Nasproti neosebnemu bogu postavlja Moder-Frei trinitaričnega Boga, pri katerem so močno poudarjene osebne poteze. Prim. navedeno delo, 166-175. Na straneh 166-259 avtor pokaže razlike med reinkarnatoričnimi verovanji in krščansko vero.

⁵⁷ H. P. Blavatsky, n. d., 63.

Bog. Zato je to Bog, ki se svobodno razodeva in sklepa z ljudmi zavezo. Osební Bog je edini pravi temelj osebnega človeka. Pri tem Bogu je temeljnega pomena svoboden in ljubeč odnos do svojih stvari. Božja ljubezen do ljudi je najgloblji izvir edinstvenosti posameznega človeka. Bog namreč ne ljubi na splošno in na nedoločen način. Bog kliče vsakega človeka po imenu, po katerem ga Bog »pozna« in ga bo »prepoznal« tudi v večnosti. Kristjan vidi svojo prihodnost v luči Božje zvestobe do svoje ljubezni in do stvari, ki jih je iz ljubezni ustvaril. Bog nas namreč ne bi ljubil dovolj, če bi ljubil samo del našega bitja (npr. dušo) in bi se ne zanimal za »drugotno« razsežnost našega življenja, kar naj bi bila po gledanju omenjenih verovanj telo in sedanje stanje.

Vstajenje moremo pravilno sprejeti samo v luči te Božje zavzetosti za posameznega in celovitega človeka. »Vstajenje dejansko narekuje ljubezen in ni zgolj nekakšna oblika preživetja, ki bi bila bolj ali manj tolažilna: predstavlja absolutno nepretrganost ljubečega odnosa med Bogom in ljudmi... Ni nekakšna zakonitost, marveč dar, milost.«⁵⁸ Vstajenje je najvišji način, kako se Bog zavzema za posameznega človeka, način tistega zavzemanja, ki se začne že z njegovim »odprtjem« navzven pri stvarjenju, se nadaljuje v sklonitvi k izvoljenemu ljudstvu in predvsem v sestopu pri učlovečenju. Bog je tisti, ki človeka obudi, in ni človek tisti, ki bi dosegel nesmrtnost.

Bog ni jetnik materije in časa, ampak je do njiju povsem suveren; on je njun stvarnik in gospodar. To nista stvarnosti, ki bi se Bogu nekako »ponesrečili«, temveč prostor, kjer se uresničuje Božji načrt in odvija zgodovina odrešenja. Bog je ustvaril svet kot prostor svoje navzočnosti in delovanja.⁵⁹ Bog je tako svoboden do svojih stvari, da more »stopiti« vanje, ne da bi se z njimi »stopil«. Bog ostane Bog tudi takrat, ko stopi v svoje stvarstvo, ali kakor pravi Dietrich Bonhoeffer: »Sredi tega življenja onstranski.« Tudi v tem »izstopu iz samega sebe« moremo videti njegovo slavo (prim. Jn 1, 14). Rezultat tega zblizanja zato ni zlitje, temveč *communio* – občestvo! Njegov »šekinah« in »inkarnacija« (Beseda je meso postala) sta izraz njegove božanske moči, saj je na ta način najbolj pokazal svojo moč, moč svoje ljubezni. Največje nasprotje reinkarnacije je inkarnacija Boga! Svet je prostor, v katerem se odvija zgodovina Božjega odrešenja. Oba: svet in zgodovina imata prostor in cilj v poveličanju, v Bogu. Toda – in tukaj mislim, da je temeljna razlika – tako, da v njem ne izgineta, ampak se dokončno uveljavita (človek šele v poveličanju postane v polnosti človek, se dokončno rodi). V Bogu je prostor za drugačnost, ki je skrbno varovana!

2. Odločilnost Kristusovega velikonočnega dogodka

Krščanska vera v vstajenje ne temelji na neki neosebni zakonitosti, temveč v nekem dogodku, dogodku vstajenja križanega Kristusa. To je neponovljiv dogodek, ki pa odpira vsakemu človeku vstop v večno življenje. Tu se je pokazala Božja moč, ki pomeni zarezo v zakonitosti, ki jo imenujemo postavbo greha in smrti. Bog Jezusa Kristusa je tisti, ki *posega* v zgodovino, se v njej dejavno udeležuje in končno *prekine* kraljevanje smrti in vzpostavi stanje milosti in življenja.

⁵⁸ P. Thomas, *La reincarnazione: sí o no?*, Paoline, Milano 1990, 96.

⁵⁹ Prim. J. Sachs, *Vstajenje ali reinkarnacija?*, v: *Znamenje* 24 (1994), št. 3-4, 75.

Njegov poseg je torej tako odločilen, da »v nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom nam ni dano nobeno drugo ime, po katerem bi se ljudje lahko rešili« (Apd 4, 12; prim. 2, 36; 10, 42). Torej ne gre za nov poskus (kakršnih je v zgodovini veliko), kako obrniti kolo zgodovine in spremeniti usodo, temveč za *odločilni dogodek*.

Kristus ni poslušen nekemu neosebne zakonu (npr. karmi), ampak Očetu in se mu svobodno daruje za naše zveličanje. Kristjan se ne odloča za življenje tako, da se podreja neki usodi, ampak tako, da se priliči križanemu in vstalemu Kristusu. Naše vstajenje je sad osebne Božje odločitve za človeka in človekove osebne pridružitve Jezusu Kristusu, kajti v nikomer drugem ni zveličanja. Kristus dejansko izvrši tisto »najtežje delo«: on uniči smrt in želo smrti, ki je greh; »napravi« nas za »novo stvar«; vzel je nase vso težo smrti in greha. To so dejstva, ki vnašajo veliko razliko med oba pogleda. Teozof npr. išče moči, da bi premagal svoje strasti in sebičnost pri svojem višjem Jazu, božanskem duhu ali Bogu v sebi ter pri svoji karmi,⁶⁰ kristjan pa se pusti odrešiti in obdarovati od Boga samega, ki je »zaradi nas in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes« (nicejsko-carigradska veroizpoved).

Tako Kristus ni eden od »primerov« uspelega in herojskega človeka, ampak je edini, je eshatos. On je poslednji, na katerega je bilo vse naravnano, in je prvi, prvenec vstalih od mrtvih, tisti, s katerim se vse šele začneja.

3. Podarjenost in ne dolgovanost vstajenja

Največja zmota reinkarnatoričnih religij ali pojmovanj je v zavračanju krščanskega nauka o odrešenju. »Duša se reši s svojim lastnim naporom. Torej podpira nauk o odrešitvi samega sebe, ki je v popolnem nasprotju z naukom o odrešenju po nekom drugem. Če odpravimo odrešenje po drugem, sploh ne moremo govoriti o Kristusu Odrešeniku.«⁶¹ Za krščansko vero pomeni Kristus višek dosedanje Božje zgodovine s človekom. On je enkratni dogodek samopriobčenja Boga človeku in tako edini odrešenik vsega stvarstva: »Po njegovi krvi imamo odrešenje, odpuščanje grehov po bogastvu njegove milosti. To milost je obilno razlil na nas z vso modrostjo in razumnostjo« (Ef 1, 6-8). To prepričanje je v nasprotju s predstavo, ki pravi, da mora vsak človek čisto sam in iz samega sebe izvršiti lastno odrešenje in dovršitev. In komaj bi jo mogli povezati z (predvsem v antropozofskih krogih uveljavljeno) optimistično vero v napredek, po kateri človeštvo prek vedno novih rojevanj zori in more preseči stanje, ki je polnejše od Jezusovega. Bog nima pravice odpuščati in človekova slabost je prositi ali celo sprejemati od Boga odpuščanje.⁶² To, kar more človek s pomočjo milosti ali bolje: kar more milost v človeku doseči v enem življenju, ne more človek s svojimi deli, prizadevanji (karmo) v mnogih! Gre namreč za kvalitetno razliko »del« v obeh primerih. Samo Bog in življenje pri njem je odrešenje in izpolnitev človeka.⁶³

⁶⁰ Prim. H. P. Blavatsky, n. d., 72.

⁶¹ MTK, *Eshatološka vprašanja*, 9.3.

⁶² Prim. H. P. Blavatsky, n. d., 184-187.

⁶³ Prim. *Katholischer Erwachsenen Katechismus*, 409. Nasprotno pa gospa Blavatsky razlaga, da se teozofom »upira misel, da bi preživeli večji del svojega življenja v moralni ničnosti ter da bi

Milost in karma sta dve stvarnosti, ki izhajata iz popolnoma različnih izhodišč. Milost je namreč zastojniški dar osebnega Boga, je njegova osebna samopodaritev, njegovo prebivanje v človeku (neustvarjena milost) in »učinek« tega prebivanja v človeku samem tako, da smemo govoriti o »novem človeku«, o »Božjem posinovljencu«, o človekovem »pobožanstvenju« (ustvarjena milost). To je torej dar troosebnega Boga osebnemu ustvarjenemu bitju.⁶⁴ Pri karmi pa gre za neko popolno pravičnost in modrost, ki vodi »zakon povračila, izravnave«. Poleg tega je teozofu »bog« tisto, »kar je neskončno in nepogojeno, ne more imeti oblike in ne more biti bitje. 'Entiteta' je nesmrtna, vendar samo v svojem bistvu, ne v svojih individualnih oblikah. Ko doseže zadnjo točko v svojem ciklusu, se absorbira v svojo prvobitno naravo; postane duh, ko izgubi svoje ime kot entiteta.«⁶⁵ Torej je izhodišče nekakšna neosebna 'entiteta', kateri ustreza zakon, ki je sam na sebi nepresežna veličina. Cilj torej ni uveljavitev posameznika, njegovo posebljenje, marveč razosebljenje, izginotje v nekem »vse«. Karma, ta najvišji zakon, ki se zdi, da »vlada« tudi božanskemu principu (vsaj kolikor je inkarniran), nič »ne odpusti«, nič ne »nadomesti«, nič »ne povrne«. Karma ne pozna milosti! Karma kot zakon, ki »ne pozna usmiljenja«, postavlja človeka v nemogoče stanje, pred neuresničljive naloge. Tega se pravoverni budist ali hindujec zaveda in zato vidi v karmi vir trpljenja in neizbežnega napora. Zahodna »različica« največkrat to dejstvo odmisli in vidi v reinkarnaciji »milostno naklonjenost«, ki omogoča nove priložnosti v naslednjih življenjih. V karmi lahko prepoznamo prizadevanje človeka za uresničitev lastne odgovornosti. Tu se namreč človek ne more »zanašati« na nekoga drugega, na njegovo pomoč. Toda zdi se, da si na ta način človek nalaga pretežko breme, za katerega ni dovolj samo eno življenje. Tudi kristjan se zaveda odgovornosti, ki pa ima čisto drugačne temelje in razsežnosti. Kristjan se ne zanaša na lastna dela in moč, ampak na njega, ki pravi: »Dovolj ti je moja milost. Moč se v težavah utrjuje« (2 Kor 12, 9).

Vstajenje v krščanskem pogledu pomeni priznanje in podreditev človeka moči milosti. Dovršitev človeka in človeštva ni uresničljiva zgolj po človekovem delovanju, ostaja čisti dar Božjega usmiljenja in dobrote. Končni »rezultat« ne bo »seštevek« človekovih prizadevanj, ampak dar, katerega si ne bi človek s svojimi dejanji nikoli zaslužil! Torej: »Ljudje se ne moremo sami odrešiti, pa tudi nam ni potrebno. Bog nas ni ljubil zato, ker smo mi zaslužili njegovo ljubezen, nasprotno: 'Bog izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki' (Rim 5, 8).«⁶⁶ Novozavezni nauk sprave je tako postavil na glavo vse običajne predstave o pokori in spravi. Ne darujemo mi Bogu spravne daritve niti nas samih v spravno žrtev, da bi se spravili z njim, temveč on daruje samega sebe, svojega Sina, da bi nas spravil s seboj. Neprekosljivo je to izrazil apostol Pavel v 2 Kor 5, 17-21, ki je nekakšen »povzetek« krščanske vere: »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo! Vse pa je od Boga. On nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave. Vsekakor pa je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem, da ljudem

kdo drug — bog ali človek — opravil za nas najtežja dela in dolžnosti, ker je to silno ponižujoče za človeško dostojanstvo« (n. d., 72); prim. G. Greshake, n. d., 78-87.

⁶⁴ Seveda pojem »oseba«, ko ga nanašamo na Boga in človeka, uporabljamo analogno: torej gre za veliko večjo nepodobnost kakor pa podobnost.

⁶⁵ H. P. Blavatsky, n. d., 101; prim. 103-109.

⁶⁶ B. J. Hilberath, *Heiliger Geist* — heilender Geist, Grünewald, Mainz 1988, 41.

ni zaračunal njihovih grehov, nam pa naložil, da oznanimo besedo sprave. V Kristusovem imenu smo torej poslani, kakor če bi Bog opominjal po nas: v Kristusovem imenu vas prosimo, spravite se z Bogom. Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali Božja pravičnost.« »Bog je in ostane v Jezusu Kristusu in njegovem Duhu resnično, prvenstveno (prinzipiell) delujoči, primarni subjekt. Kakor besedilo lepo pokaže, ljudje ne postanemo lutke (Marionetten), nam ni odvzeta moč, temveč nam je na novo darovana, da bi živeli kot novi ljudje in prevzeli službo sprave kot poslani v Jezusovem imenu.«⁶⁷

Tako vera ni samo nauk o pravi življenjski poti, klic k etičnemu prizadevanju, temveč predvsem in najprej zaupanje: osebni Bog ne kliče človeka samo k odgovornemu delovanju, ampak tudi podarja uspeh. Človekovo existenco nosi in rešuje Božja milost, in to na dva načina: vsako dobro delo, vsaka ljubezen ustvarjenega bitja, živi od daru živega Boga; drugič, tudi grešni človek lahko računa na Božjo odrešujočo in opravičujočo naklonjenost. Ta zavest razbremeni človeka etičnega storilnostnega pritiska in ga osvoboditi za sproščeno razpoloženje nesebične ljubezni in neomajnega zaupanja. Paul Zulehner to izrazi z besedami: »Človek ima pravico oditi v smrt kot fragment.«⁶⁸ To »fragmentarično« in prigradnostno bitje more Bog obdarovati in dovršiti do takšne mere, da je zmožno uživati večne dobrine. Človek je »zmožen« (capax) Boga zaradi milostne Božje naklonjenosti in ne na temelju zakonitosti emanacije. V tem zadnjem primeru smemo razumeti odrešenje kot osvobajanje božanskega duha iz pajkove mreže telesa ali materialnega sveta. Tedaj lahko dejansko govorimo samo o samoodrešenju in samouresničenju, saj je bog sam ujet v snovnost. V krščanstvu pa ne gre za »ujetost« Boga v materiji, ampak za suvereno podarjanje na temelju stvarjenja, ki sestavlja bistveno drugačnost, in odrešenja, ki je eminentno milostni dar njegovi stvari – človeku.

Reči smemo: če je človek po lastni krivdi zašel v suženjstvo in je svojo svobodo izgubil, si je ne more sam vrniti: nihče namreč ne more dati, česar nima (človek je sposoben na lastno pest samo »izgubljeni«!). Človek lahko zopet sprejme samo od stvariteljske ljubezni. Na mesto poskusa »samoodrešenja« (ki sestavlja egocentrični kratki stik) mora stopiti Božja ponudba, da krivdo (moralno) odpusti in svobodo (fizično) vrne. »Krivda« se torej ne kaže prvenstveno kot ujetost duha v materijo, ampak kot samoujetost (egoizem) in zavračanje Božje ljubezni. K sprejemu in prilastitvi Božje osvobodilne ali odrešenjske ponudbe je dovolj eno samo zemeljsko življenje; naslednje namreč ne doda nič novega. Veriga inkarnacij ne more pomeniti nujnega višjega razvoja.

4. Vstajenje »celotnega« človeka

Človek je od Boga ustvarjeno bitje, kar pomeni, da ga je Bog hotel kot takšnega v vsej njegovi realnosti (v njegovi telesno-duhovni razsežnosti, v njegovi moški ali ženski naravi, v njegovi družbeni in zemeljski ukoreninjenosti). Telo ni ječa duše, saj je tudi telo ustvarjeno od Boga.⁶⁹ Ves človek je »prav dobra«

⁶⁷ B. J. Hilberath, n. d., 42; prim. M. Kehl, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1986, 75-76.

⁶⁸ Prim. H. Meesmann, *Izziv vzhoda*, v: *Znamenje* 24 (1994), št. 3-4, 31.

⁶⁹ Prim. P. C. Schönborn, *La réponse chrétienne au défi de la réincarnation*, v: *Documentation catholique* 6.5.1990, str. 457.

stvaritev Boga Stvarnika. Temu primerno je človek kot celota določen za povečanje. To mora biti izhodišče za upiranje tistim predstavam, po katerih lahko duša menja svoje telo kot obleko, »potuje« iz enega telesa v drugo. To pojmovanje namreč pogosto vidi v telesu grob duše, v karerega je bila ta »vržena« in se v njem nelagodno počuti. »Kakor ljudje z veseljem zamenjajo staro obleko za novo, tako menja duša stara telesa za nova« (Gita 2, 22). Konkreten človek je v celoti duša in je v celoti telo, je utelešen duh in poduhovljeno telo. Telesno razsežnost človeka, ki je določen za povečanje, je z zelo krepkimi izrazi opisal Irenej prav v nasprotju z gnostiki v delu *Adversus haereses!* Telo pomeni: »Biti v konkretnih odnosih z Drugim in z drugimi. To pa je za človeka bistveno, neobhodno spada k njegovi identiteti.«⁷⁰

Krščanstvo je religija inkarnacije, učlovečenja, kar pa pomeni nekaj čisto drugega kot re-inkarnacija. Božje učlovečenje vzame resno človeško telesnost ter jo dvigne do neslutene veličine (v povečanem Jezusu Kristusu je »dvignjena« tudi človeška narava!). Tudi telesnost je Jezus odrešil in namenil za povečanje. Telo torej ni lupina ali privid, ampak je realnost, ki bistveno spada k človeku. Tako človekova utelešenost spada k bistvu človekove istovetnosti. Ta utelešenost torej ni nekakšna kazen za človeka (ali bolje za duha), kateri bi se najraje ognili, ampak je naša danost, ki nas bo opredeljevala vso večnost. Zveličanje ne bo rešitev iz telesa, temveč rešitev skupaj s telesom, ki bo doseglo svojo najvišjo uresničitev. V povečanju je torej dovolj »prostora« tudi za telo! Ne izpovedujemo zaman v veroizpovedi: »Verujem v naše vstajenje«, pri čemer mislimo vstajenje telesnega človeka (izvirno se glasi: »Carnis resurrectionem«).⁷¹ Hilberath to dejstvo podkrepi z navedki iz Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda pri Bogu« in »Beseda je človek (meso) postala«, ter nadaljuje: »Jan 1, 1 in Jn 1, 14 skupaj sestavljata počelo krščanske teologije... V središču teološkega gledanja na stvarnost stoji misel na inkarnacijo, ki zamisel o reinkarnaciji očitno in v počelu (in principio) izključuje.«⁷²

V tem omejenem življenju padejo odločitve z vsemi posledicami. Prav dejstvo, da je življenje omejeno, napravlja to življenje, celo vsak dan in vsako uro, pomembno. To je eksistencialni pomen in smisel stavka, da je smrt »konec romanja«. S tem pojmovanjem ni združljivo stališče, kot da je (zaradi mnogih nadaljnjih življenj) sedanje življenje zgolj polje igre in poskusov.

Središče krščanske etike kakor tudi vsebina krščanskega upanja (nebesa) lahko imenujemo z besedo »ljubezen«. Za razliko od idealistične predstave, po kateri je najvišja dovršitev človeka v tem, da preide v višjo celoto ali se z drugim tako popolnoma spoji, da ne ostane nič več »lastnega«, pomeni »ljubezen« v krščanskem pomenu odnos najvišje osebne bližine in hkrati najvišjo samostojnost in svobodo: ljubeči ostane subjekt in se ne preneha svobodno podarjati.

⁷⁰ G. Greshake, n. d., 73.

⁷¹ Apostolska veroizpoved (prim. DS 10). Prim. še ostale veroizpovedi (DS 13-36 in naprej).

⁷² B. J. Hilberath, n. d., 40-47. Avtor poudarja, da pot odrešenja poteka »od zgoraj navzdol«, od Boga v Jezusu Kristusu in Duhu. Prim. Jn 15, 16; 1 Jn 4, 10. Na str. 46 pa iskrivo dodaja: »Božje učlovečenje ni bila nikakršna kratkotrajna avantura. Učlovečenje namreč ne pomeni, da se je Logos, Sin, trideset let zadrževal v človeškem ogrinjalu na zemlji, da bi nato to zagrinjalo, masko odložil in zopet postal 'ves Bog' (ganz Gott). Jezus Kristus je tudi kot vstali, sedeči na božji desnici, povečani Sin Očetov, 'pravi Bog in pravi človek'«.

K dovršitvi, na katero kristjan upa, spada dovršitev v tem življenju začetih odnosov. Ti se s smrtjo ne smejo prekiniti, ampak morajo po vstajenju ravno prejeti svojo polnost. Zato je z ozirom na eshatološko dovršitev vsak konkreten odnos enkratnega in večnega pomena. Iz srečanj, ki so časovno omejena, že raste večno življenje. Nasprotno pa velja: Kako more ta zamisel biti uresničena, če se izvršujejo reinkarnacije na čisto različnih spletih odnosov?

Vstajenje v nasprotju z reinkarnacijo ne obljublja nadaljujočega ponavljanja (in v tem pomenu: podaljšanja) bistveno enakega, nepopolnega in umrljivega telesnega bivanja, temveč začetek bistveno novega, popolnega in neumrljivega telesnega bivanja. To ne pomeni drugega telesa iz specifično iste materije, ampak isto telo iz specifično druge, poveljanijske snovi. Naše zemeljsko telo se »prepozna« v »poveljčanem telesu«.

Pravzor je telo vstalega Jezusa Kristusa,⁷³ kateremu naj bi enkrat postala podobna tudi naša. Pri njem ne moremo govoriti o »navideznem« ali zgolj »eteričnem (zračnem) telesu« (prim. Jn 20, 26 sl.), pa tudi ne gre za reinkarnacijo, pa čeprav na neskončno višji stopnji, temveč za poveljčanje enega in istega Kristusa, ki nosi »znamenja« zemeljskega življenja. Njegove rane, ki so sedaj poveljčane, so jasen dokaz istovetnosti njega, ki se je učlovečil, trpel, umrl in tretji dan vstal od mrtvih. To telo je čisti in popolni izraz duhovne duše, njene volje in ljubezni. To telo je bistveno resničnejše, kakor pa je naše sedanje, ki ima pridih minljivosti in začasnosti (prim. 1 Kor 15, 42 sl.). Z vstajenjem se človek dokončno »rodi« za bistveno in avtentično življenje in v primeru z njim smemo govoriti o zemeljskem življenju kot obdobju »porodnih bolečin«.

Krščanska vera v vstajenje telesa izraža pomembne resnice o človeku in njegovi večni prihodnosti. Predpostavlja, da je človekovo življenje na tem svetu enkratno in neponovljivo.⁷⁴ V tej enkratnosti je hoteno od Boga in naravnano na absolutni cilj, ki sestavlja njegovo dovršitev.

Človek je vključen v življenje skupnosti človeštva in samo znotraj teh odnosov je njegov obstoj smiseln. V bližnjem se ne srečujem z identično istim duhom, ki se »skriva« za drugačno pojavnostjo, temveč z bitjem, ki bo v svoji drugačnosti vedno ostalo v razmerju do mene »ti«; bitje, s katerim morem navezati dialoško razmerje.

Vera v človekovo vstajenje ne usmerja v onstranstvo kot tolažbo v tukajšnjem in sedanjem bednem bivanju, ampak poudarja edinstveni pomen tukajšnjega življenja. Tukaj v svetnih razmerah človek gradi svojo zgodovino, ki bo enkrat dospela do cilja in bo dovršitev moje lastne zgodovine. Sedanje življenje je torej odločilno za prihodnje življenje in je hkrati odločilno za prihodnost sveta, kajti pri oblikovanju le-tega odločilno sodeluje. Ta zgodovina človeka in človeštva (v katerem pa posameznik ni le zgolj kolesce) se ne vrtil v ponavljajočih se krogih, ampak je usmerjena na prihodnost, ki bo prihodnost preteklosti in sedanjosti.

⁷³ Prim. H. Beck, *Reinkarnation oder Auferstehung. Ein Widerspruch?*, Resch V., Innsbruck 1988, 35-36; J. G. Piepke, *Auferstehungsglaube im Christentum*, v: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, 85-96.

⁷⁴ Koncilski očetje so v dogmatski konstituciji o Cerkvi prav proti zagovornikom reinkarnacije zapisali: »Ko smo končali edini tek našega zemeljskega življenja« (C 48, 4). Pri tem se sklicujejo na pismo Hebrejcem: »Kakor je ljudem določeno enkrat umreti, nato pa pride sodba« (Heb 9, 27); prim. KKC 1013 in 1007.

5. Enkratnost in neponovljivost posameznika

Človek in vse stvarstvo je delo *osebnega* Boga, ki ustvarja od sebe bistveno različna bitja, ki tudi sama ohranjajo svojo edinstvenost, enkratno bivanje. Človek kot oseba, ki je ustvarjena po Božji podobi in sličnosti, v toliko večji meri. Pomemben in neponovljiv je vsak posameznik. Bog se spominja vsakega človeka po njegovem imenu; ime vsakega posameznika je zapisano v »knjigi življenja«. Ko teologija govori o ustvarjenosti celotnega človeka, tudi njegove duše (kreacionizem), v nasprotju z zagovorniki emanacije duše poudarja človekovo enkratnost. Bog se »posveča« vsakemu posamezniku!

Po nauku o reinkarnaciji pa nasprotno ne moremo govoriti o konkretni »osebi«, individuumu! Vprašljiva je tukaj identiteta človeka. V prihodnjem življenju se ne bom pojavil kot jaz z določenimi značilnostmi in imenom, kakor se tudi v sedanjem prav nič ne spominjam tistega bitja, ki mi je »pripravilo« sedanje življenje. Prihodnja (ali pa celo že sedanja) utelesitev bo lahko sestavljena iz »življenj«, usod več ljudi, kar mojo enkratnost še bolj relativizira. Sicer pa posameznik nima prihodnosti; ta prihodnost je v zlitju ali izginitvi v nadosebnem, neosebnem. To pa dosežemo z raz-osebljenjem, saj že v naslednjem življenju ne bom prepoznaten kot jaz, toliko manj pa v večnosti, ko se bo moja identiteta izlila v nadidentiteto, v transpersonalno stvarnost. Šri Aurobindo pravi: »Človekova pot k osvoboditvi in popolnosti pelje skozi čedalje večjo brezosebno.«⁷⁵ Tako je osebnost »le začasna umska, vitalna in fizična tvorba, ki jo dejansko bitje, resnična oseba, dušna bit, postavi v ospredje na površini — to ni jaz v svoji trajni resničnosti.«⁷⁶ Uresničenje bitja je v izničenju, razkroju. Reinkarnacija je torej po svojem bistvu razosebljajoča in s svojim ponavljanjem v nedogled tudi utrujajoča. Človek ima občutek, da je v službi neke neosebne stvarnosti, katero bom smel nekoč uživati tako, da bom v njej izginil.⁷⁷ Sploh se smem vprašati: Kdo sem jaz, če sem »odigral«, in jih še bom, toliko različnih vlog. Ali ne moremo tako iti nazaj do enega »jaza«, ki se vedno znova uresničuje v mnogih oblikah. Vse se tako zreducira na en skupni imenovalec, ki ga smemo imenovati »vesoljna duša«? Vsi individui so zgolj manifestacije ene »vesoljne duše« in namen reinkarnacij je, da se ta očisti mnogih pojavnih oblik in tako postane »vse« (kar je z ozirom na pojavnost »nič«⁷⁸). Poslednji cilj človeka po gledanju teozofije niso nebesa, kjer kraljuje Bog, ampak postopna preobrazba materije v njen prvobitni element, v duha. Vzhodna verstva seveda ne govorijo o tem poslednjem cilju v tako prozaičnem in neosebnem jeziku (prim. Bhagavadgita 8).⁷⁹

⁷⁵ Šri Aurobindo, n. d., 189. Na str. 190 nadaljuje: »Zakaj brezosebno, neskončno, Edino, v katerem najde vsa minljiva in spremenljiva ter raznoterna dejavnost sveta nad seboj svoj trajen in varen miren temelj, je negiblivi jaz, aškara, Brahman. Če to spoznamo, bomo uvideli, da je prva duhovna nujnost povzdigniti svojo zavest in stanje svojega bitja iz končne osebnosti v to neskončno in brezosebno prabit«.

⁷⁶ Šri Aurobindo, n. d., 349. Avtor pravi, da neki Janez Kovač (John Smith) v prihodnjem življenju »izgubi« svoje ime in identiteto. Sam Aurobindo dobro poda krščanski nauk o vstajenju, s katerim seveda ne soglaša: »Janez Kovač v svojem novem življenju je isti Janez Kovač kakor v svojem prejšnjem utelešenju« (348).

⁷⁷ Prim. primeru o deklci iz soli, ki spozna ocean tako, da se v njem raztopi; nav. A. de Mello, *Ptičja pesem*, Župinjski urad Dravlje, Ljubljana 1987, 73.

⁷⁸ Prim. H. P. Blavatsky, n. d., 107; 181-184.

⁷⁹ Uporabljam srbski prevod P. Jevtića, *Bhagavad-gita*, Grafos, Beograd 1981.

Človek se sprašuje, koliko zagovorniki reinkarnacije vzamejo resno sedanjost in končno samo smrt. Kristjan govori o prihodnosti tega življenja in o sedanjem času kot odločilnem za našo večno usodo. Prihodnost bo prihodnost sedanjosti in večno življenje bo prav moje življenje. Tu je temelj za nauk o odločilnosti sedanjega trenutka; za to je potrebna čuječnost (prim. 1 Tes 5, 6; Mt 25, 13). Sveto pismo pravzaprav vedno znova opozarja na sedanjost kot čas milosti in odločitve (kairos). Odrešenje se uresničuje danes (prim. Lk 4, 21; 19, 5). Človek mora danes odgovoriti na Božji klic (prim. Mr 1, 15). Vsi evangeliji zahtevajo absolutno odločitev. Nikjer ni opaziti možnosti, še druge izbire ali ponudbe glede odrešenja. Zato tudi Pavel opozarja: »Dobro izrabljajte čas, zakaj dnevi so hudi« (Ef 5, 16; prim. Kol 4, 5). Izrecno ponovi pismo Hebrejcem starozavezni izraz »danes« (prim. Ps 95, 7 sl.), ko spodbuja: »Iz dneva v dan drug drugega spodbujajte, dokler še lahko rečemo 'danes'« (3, 13). Tukaj torej ne pride v poštev nobeno zavlačevanje, ker ne prinaša ničesar odločilnega. In če ne prepoznamo enkratnosti tega življenja, je velika nevarnost, da tudi smrti ne bomo videli v vsej njeni tragičnosti in nepreklicnosti.⁸⁰ Končno je to življenje le tedaj resno pojmovano, če ga razumemo kot edinstveno možnost odločitve za Boga ali proti njemu. Ta »enkrat za vselej« našega zemeljskega življenja ustreza »enkrat za vselej« odrešenjskega dejanja, ki ga je Bog izvršil po Jezusu Kristusu. Prav v takšnih usodnih odločitvah, ki jih človek sprejema, najbolj izraža in uveljavlja svojo osebno svobodo. Človekovo življenje torej ni nekakšen začasni pojav, ampak za večno življenje določena stvarnost.

Odnos do snovi ni za dušo nekaj nebitvenega ali celo protibitvenega in omejujočega, kar bi bilo potrebno premagati in »osvoboditi«, temveč sestavlja snovno telo bistveno pozitivno prvino, dopolnilo za popolno človeško bitje. Duša ni do telesa tako kakor človek do svojih oblek, katere more, ne da bi okrnil svojo identiteto, sleči ali obleči. Če je telo primeren izraz individualne duše (celo njeno utelešenje), potem ustreza vsaki duši (vsakemu »jazu«) samo eno telo in večje število telesnih eksistenc pomeni večje število individualnih oseb.

Z reinkarnacionizmom se izgublja z muko pridobljeni in uveljavljeni personalizem, katerega sta ogrožala in ga še vedno ogrožata pomasovljajoči komunizem in kapitalizem. Res je, da ezoterična verstva poudarjajo (na Zahodu tudi proti omenjenima tokovoma) duhovno razsežnost, vendar ima človek občutek, da ta duh ni v službi poosebljanja.

6. Enkratnost zgodovine in stvarstva

Svet je dobro Božje stvarstvo, določeno za dovršitev. Svet ohranja tako svojo relativno samostojnost in drugačnost. Svet ostaja in mora ostati svet, vendar v stalni naravnosti na Boga, svojega stvarnika. Tudi krščanska vera vé, da svet, v katerem živimo, ni popoln; da je obremenjen in pokvarjen po človekovi krivdi in nosi v sebi nerazložljivo trpljenje. To je svet, v katerem je bil Jezus križan. Toda ta svet je predmet Božjega delovanja: iz kaosa naj bi postal kozmos. Zato se mora krščanska vera upirati stališčem, ki na snovni svet že vnaprej gledajo negativno in kot na stvarnost, ki jo je treba odpraviti ali preseči. Odgovor na

⁸⁰ Prim. G. Greshake, *Tod – und dann?*, 65.

to je krščanska vera v odrešenje: mi ne verujemo v odrešenje *od* sveta, ampak v naše odrešenje v svetu in skupaj z odrešenjem sveta.

Krščanska vera je po svojem bistvu vera upanja in tako usmerjena k neke-mu cilju, ki bo hkrati izpolnitev življenja.⁸¹ Upanje je izraz zaupanja, da je moje življenje in zgodovina sveta v rokah ljubečega Boga, Boga, ki se zavzema za svoje stvarstvo. Seveda pa upanje ni potuha naši lenobi, marveč spodbuda k zavzetemu (angažiranemu) življenju. Zgodovino človeštva in posameznika moramo razumeti kot »pot«: stvarstvo je na poti k dovršitvi. Krščanska vera bi bila tako nezdržljiva z gledanjem, v katerem bi celotno bivanje bilo umevano kakor neka brezkončna veriga ponovnih rojstev. V reinkarnaciji je človek prepuščen samemu sebi, svojim sposobnostim, katerih omejenosti se dobro zaveda. Vendar pa ne smemo odreči temu gledanju nekih prvin upanja, še posebej če ga primerjamo z zgolj tosvetnimi upanji.

Kristjan jemlje zgodovino kot enkratno in edino priložnost za uresničenje lastnega življenja. To je v nasprotju z »re«, s »ponovitvijo«, ki jo pomeni beseda re-inkarnacija, zopetnje utelešenje. Biblična zgodovina je naravnana na prihodnost kakor puščica in ni združljiva s cikličnim, ponavljajočim se kroženjem.⁸² Tudi evolucionistično pojmovanje stvarstva in zgodovine, ki sestavlja zahodno različico budizma, je ujet v nekakšno vnaprej določeno, samodejno, brezdušno potekanje. Za kristjana pa je pomemben in odločilen »danes« in »sedaj«!

Velika ekološka zavest gibanj, ki se napajajo pri vzhodnih verstvih, je vsekakor velik korektiv za tisto krščanstvo, ki je pozabilo na svojo odgovornost do stvarstva, ki mu je bilo zaupano, vzbuja pa misel, da gre bolj za »pozornost« do tistega, kar se v naravi skriva, kakor pa do narave same.

Krščanska vera sicer ne daje nekakšnega zgolj teoretičnega odgovora na vprašanja teodiceje. Daje pa enoumne pobude za praktično zadržanje do trpljenja. Pozna prakso križanega in vstalega Jezusa Kristusa, ki je edina učinkovita in naj bi bila tudi edina učinkovita »terapija« v sedanjem času! Vsa vprašanja, s katerimi se človek obrača na Boga, dobijo svoj »nemi« odgovor na Kristusovem križu. Verniki so poklicani, da človeško trpljenje po svojih močeh lajšajo in tam, kjer trpljenja ne morejo odpraviti, trpečih ne pustijo samih, temveč so z njimi solidarni. Zato krščansko ne bi bilo sprejemljivo, če bi trpljenje samo razlagali (s sklicevanjem na karmo), ali trpljenje zavestno dopuščali (apatičnost), da ne bi zakona karme motili ali podirali. Pri obravnavanih gledanjih se človek ne more znebiti občutka, da je vse zgolj naloženo ali usojeno. Če je kdo nesrečen ali trpi po krivici, je pač tako, je normalno, je posledica nečesa, kar se je zgodilo v preteklosti in je potrebno popraviti.⁸³ V smislu načela pravičnosti zahteva »krivda« ustrezno »pokoro«. Samozakrivljena ujetost v materijo je zahteva po trpljenju v novem zemeljskem telesu, s čimer je mogoče doseči (moralno) oprostitev krivde in hkrati rešitev iz objema materije (samoodrešenje, samoosvoboditev).

⁸¹ Prim. F. J. Nocke, *Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung?*, v: H. Kochanek, n. d., 278-281.

⁸² Prim. G. Greshake, n. d., 67.

⁸³ Prim. P. Thomas, *La reincarnazione: sí o no?*, 13.

Sklep

Moj namen v pričujoči razpravi ni bil ta, da podam celovito podobo tako razvejanega nauka o reinkarnaciji ali, kakor zahteva Šri Aurobindo, prerajanja. Tudi nisem hotel podati nekakšne aprioristične obsodbe tega nauka. Zavedam se tudi pomanjkljivosti v prikazu, k čemur je prispevala omejenost prostora in premajhno poznanje. Hotel sem opozoriti na različna izhodišča pri vprašanju človekove dokončne usode po smrti. Nalašč sem upošteval skrajna stališča glede tega vprašanja, da bi tako prišla do izraza izvornost in drugačnost krščanske eshatologije. Prav na to drugačnost, ki v mnogih primerih pomeni tudi nezdržljivost, mnogi naši sodobniki pozabljajo, ko nekritično vnašajo te prvine v krščanstvo ali pa krščanstvo prilagajajo verstvom, katerim je reinkarnacija pomembna sestavina. Prepričan sem, da takšna prilagajanja ali »brisanja meja« prav nič ne pripomorejo k »ekumenskemu« zbliževanju. Če se osredotočimo na hinduizem in budizem, moramo priznati, da sta to dve religiji »s tisočerimi obrazi«, ki, vsaka na svoj način, iščeta »osvoboditev iz tesnob našega bivanja«. Hinduizem predvsem »v oblikah asketičnega življenja ali v globokem premišljevanju ali v tem, da se z ljubeznijo in zaupanjem zatekajo k Bogu«. V različnih oblikah budizma pa tako, da »priznavajo do poslednjih korenin segajočo nezadostnost tega spremenljivega sveta in učijo pot, po kateri morejo ljudje s pobožnim in zaupljivim srcem ali doseči stanje popolne osvoboditve ali dospeti – bodisi z lastnim prizadevanjem bodisi oprti na višjo pomoč – do najvišjega razsvetljenja« (N 2). Ti »žarki Resnice« naj bi prebudili našo zvestobo »vsej resnici« (prim. 1 Kor 15, 3-4). Tu je vsebovano najvišje spoznanje (gnoza) o človeku.⁸⁴

Povzetek: Ciril Sorč, Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju

Vprašanje reinkarnacije ni več zgolj »teoretično vprašanje«, ampak je tudi izziv za krščanskega teologa in oznanjevalca, saj se to verovanje v mnogovrstnih različicah vedno hitreje naseljuje tudi v našem okolju. Razpravo sem razdelil na dva dela. V prvem sem skušal predstaviti nauk o reinkarnaciji kot odrešenijski nauk, ki išče pot iz brezizhodnosti življenja. Z vprašanjem reinkarnacije se je srečevala že prva Cerkev in nekateri so skušali videti že v Svetem pismu nekakšne nastavke za takšno učenje. Danes pa nam je poznan nauk o reinkarnaciji predvsem v hinduizmu in budizmu. Veliko zanimanje za Daljni vzhod pa je »odkrilo« to prvino in jo »presadilo« na zahodna tla. Tako »prirejeno« pojmovanje reinkarnacije najdemo v teozofiji, antropozofiji, scientologiji in različnih gnozah, ki skušajo posredovati zahodnemu človeku »novo, planetarično, vesoljno zavest«. V drugem delu razprave sem prikazal krščanski nauk o vstajenju kot nasprotju reinkarnacije, saj je vstajenje delo osebnega Boga; je sad Kristusovega velikonočnega dogodka; je podarjeno; zadeva celotnega človeka in upošteva posameznikovo enkratnost ter neponovljivost ter vključuje tudi zgodovino in stvarstvo. Nalašč sem upošteval skrajna stališča glede vprašanja reinkarnacije,

⁸⁴ Krščanska gnoza, v smislu Klemena Aleksandrijskega, predpostavlja vero, a je ne nadomešča, kakor to dela gnoza v navadnem smislu.

da bi tako prišla do izraza izvornost in drugačnost krščanske eshatologije. Prav na to drugačnost, ki v mnogih primerih pomeni tudi nezdržljivost, mnogi naši sodobniki pozabljajo, ko nekritično vnašajo te prvine v krščanstvo ali pa krščanstvo prilagajajo verstvom, katerim je reinkarnacija pomembna sestavina. Prepričan sem, da takšna prilagajanja ali »brisanja meja« prav nič ne pripomorejo k ekumenskemu zблиževanju.

Summary: Ciril Sorč, Reincarnation in the Light of Christian Teachings on Resurrection and Eternal Life

The question of reincarnation is no more just a »theoretical question« but presents a challenge to the Christian theologian and preacher since this belief in its different variants is gaining a foothold in Slovenian environment as well. The treatise is divided into two parts. In the first part the teachings of reincarnation are presented as a salvation doctrine trying to find a way out of hopelessness. Already the early Church was faced with the question of reincarnation and certain beginnings thereof were even tried to be found in the Bible. Nowadays the teachings of reincarnation are especially known in Hinduism and Buddhism. The great interest in the Far East, however, has »discovered« this element and has »planted it« to the Western soil. Thus an »adapted« conception of reincarnation can be found in theosophy, anthroposophy, scientology and different gnostic teachings trying to convey to the Western man »a new, planetary, universal conscience«. The second part of the treatise describes Christian teachings on resurrection as an opposite of reincarnation since resurrection is the action of a personal God, a fruit of Jesus Christ's paschal events and a gift, it concerns the whole person and considers the uniqueness and unrepeatability of every individual and also encompasses the history and the creation. Intentionally, extreme standpoints on reincarnation were considered so as to more distinctively express the originality and difference of Christian eschatology. This difference, which often also means incompatibility, is frequently disregarded by the contemporaries introducing these elements into Christianity or adapting Christianity to religions comprising reincarnation as an important element. The author believes that such adapting and »cancelling of dividing lines« do nothing to promote ecumenical rapprochement.

Vinko Škafar

Katehumenat nekdanj in danes

Že pred Drugim vatikanskim cerkvenim zborom so patrologi in pastoralni teologi na pobudo pastoralnih delavcev začeli raziskovati in pisati o katehumenatu v prvi Cerkvi in o pomembnosti ponovnega uvajanja katehumenata za odrasle v Evropi in drugih nekdanjih »krščanskih« deželah sveta. Med koncilom in v pokoncilskem času se je razpravljanje o katehumenatu na stari celini pomnožilo in sočasno začelo postopno uvajati katehumenatsko pastoralo. Cerkevni zgodovinar H. Jedin je zatrdil, da je bila prav katehumenatska pastorala »ena od najpomembnejših dejavnosti zgodnje Cerkve«. ¹ Zdi se, da je tudi na tem področju lahko zgodovina učiteljica življenja. Zato bom najprej povzel različne razprave o katehumenatu v zgodnji Cerkvi in nato govoril o katehumenatu v koncilskih in pokoncilskih cerkvenih dokumentih, na kratko predstavil uvajanje odraslih v krščanstvo v zadnjih desetletjih in sklenil s poudarkom o primerenosti poenotene katehumenatske pastorale pri nas.

I. Zgodovina katehumenata

Katehumenat ali uvajanje odraslih v krščanstvo v novi zavezi ni opisan kot celovit proces, čeprav imamo v evangelijih celo vrsto katehez, ki jih lahko razumemo samo s ključem katehumenata. Obenem pa smo v začetku Cerkve priče krščevanja takoj po krajšem oznanjevanju (kerigmi), posebno za tiste, ki so prihajali iz judovstva. V apostolski dobi srečujemo različne postopke, kar je izpričano v Apostolskih delih (prim. Apd 2, 14-41; 8, 36-39; poglavja 10 in 11; 13, 16-42; 16, 13-15.30-33 itd.). V tej prvi dobi kljub temu ni jasne razlike med (prvim) oznanilom (kerigmo) in sistematičnim poučevanjem (katehezo). V vsakem primeru pa je za krst bila potrebna vera. Kljub temu pa lahko rečemo, da je v apostolski dobi kateheza (sistematično poučevanje) prihajala po krstu.

G. Groppo ² deli katehumenat v prvi Cerkvi na čas pred Konstantinovim ediktom (313) in čas po njem. Prej prepovedana in večkrat preganjana Cerkev je dobila pravico javnosti, nato privilegiran status, po letu 392 pa je krščanstvo postalo edina dovoljena religija v cesarstvu.

¹ H. Jedin, *Velika povijest Crkve*, I, KS, Zagreb 1972, 305.

² G. Groppo, *Katehumenat v prvi Cerkvi*, v: F. Škrabl (priređil), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, KC, Ljubljana 1992, 292-300; prim. P. Cavello (a cura), *Catechesi e iniziazione cristiana*, Dehoniane, Bologna 1990, 51-58.

1. Katehumenat pred Konstantinovim ediktom

a) Nastanek katehumenata

Katehumenat je pastoralnoliturgična cerkvena ustanova, potrjena od cerkvene oblasti, ki se je razvila znotraj krščanskega občestva ob koncu 2. stoletja in se naglo razširila v vseh Cerkvah v 3. stoletju in v prvi polovici 4. stoletja. Namen katehumenatske ustanove je bil skupaj pripravljati odrasle, ki so se želeli spreobrniti h krščanstvu, »bodisi da bi dopolnila njihovo spreobrnjenje na področju pravovernosti (ortodoksije), bodisi da bi jih pripravila na prejem zakramentov krščanskega uvajanja (krst, birma, evharistija). Sredstva za dosego tega cilja so bila sestavljena iz organičnega niza naukov (imenovanih kateheze) in iz skupka obredno liturgičnih vaj (polaganje rok, eksorcizmov). Oboje je spremljala zavzeta učna doba krščanskega življenja.«³

Potek (itinerarij) katehumentskega uvajanja odraslih v krščanstvo pozna tri stopnje: a) daljno ali pripravniško, b) neposredno ali »izvedbeno« in c) mistagoško, ki je bila po krstu. Vsaka od teh stopenj je imela svoje načine, čas in vsebine, ki so se razlikovale po različnih cerkvah, toda vedno so težile k istemu cilju, ki ga je Tertulijan povzel v reku: »Kristjan se ne rodiš, kristjan postaneš.«⁴

Ohranjeni viri jasno kažejo na ozko povezavo med ustanovo katehumenata in misijonskim delovanjem Cerkve: prva pomeni le dosleden razvoj drugega. Načini se razlikujejo od cerkve do cerkve, povsod pa spremljajo krščansko uvajanje novospreobrnjenecv vsi verniki skupnosti.

b) Pripravniška stopnja katehumenata

Uvajanje odraslih v krščanstvo je potekalo po stopnjah, ki niso bile samo neka zasebna dejanja, marveč nekaj občestvenega.

Hipolitovo *Apostolsko izročilo (Traditio apostolica)* vsebuje najstarejšo in najpopolnejšo ureditev katehumenata za rimsko Cerkev (okoli leta 215). V *Apostolskem izročilu* (pogl. 15-22) odgovorni za občestvo postavijo odrasle, ki želijo postati kristjani, na prvo preizkušnjo (prvi »izpit«) glede pristnosti in trdnosti te njihove želje in jim zastavijo tri vrste vprašanj. »Prva vrsta se nanaša na nagibe (motivacijo) za spreobrnjenje. Treba je preizkusiti njihovo pristnost. Ne zadovoljijo pa se z odgovorom kandidatov; zahtevajo potrditev od tistih, ki so jih evangelizirali in so jih spremljali na poti k spreobrnjenju. To so botri ali poroki vere bodočega kristjana. Druga vrsta vprašanj se nanaša na življenjski položaj kandidatov, na njihovo družinsko (poročen ali neporočen) in družbeno (suženj ali svoboden) stanje. Tretja pa zadeva poklic in zaposlitev (vsaka se namreč ne sklada s krščansko vero).⁵ Namen teh zadnjih dveh vprašanj je ugotoviti

³ G. Groppo, n. d., 298.

⁴ Tertulijan, *De anima*, 1; prim. T. Z. Tenšek, *Povijesno-dogmatsko utemeljenje katehumenata*, v: Hrvatska biskupska konferencija, *Pristup odraslih u krščanstvo, Upute za ostvarivanje katehumenata u našim prilikama*, Zagreb 1993, 93.

viti, ali obstajajo objektivne možnosti za uspešno poslušanje kateheze in izpolnjevanje moralnih obveznosti, ki izvirajo iz vere».⁶

Po ugodni prvi preizkušnji (»izpitu«) je začel kandidat za krst dolgo dobo (na splošno triletno, lahko so jo tudi skrajšali) oblikovanja (formacije), med katero je oseba, ki jo je skupnost na to službo pripravila in jo pooblastila, spreobrnjenec uvajala v krščanski nauk in življenje. Ta oseba se je imenovala »doctor audientium« (učitelj poslušajočih). Bila je lahko tudi iz laičkih vrst, bila pa je uradni učitelj občestva.⁷

Kandidati za krst so se na tej stopnji že lahko imenovali kristjani, sodelovali so pri bogoslužju, v cerkvi so imeli svoje stalno mesto, poslušali so svetopisemska berila in homilije. Skupnost je molila zanje, katehist je nanje polagal roke, odslovljeni so bili (dimissio) pred prinašanjem darov, ker niso mogli sodelovati pri evharističnem bogoslužju zaradi obveznosti varovanja skrivnosti (disciplina arcani) oziroma zaradi nesposobnosti razločevanja skrivnosti vere po svetih znamenjih.⁸

c) Neposredna (izvedbena) stopnja⁹

Po običajni triletni dobi doktrinalnega in moralnega oblikovanja so katehumeni lahko stopili v drugo stopnjo, tj. v neposredno pripravo na krst, ki je trajala nekaj tednov pred veliko nočjo. Ta stopnja je bila pravzaprav del krstnega uvaanja. Pripravnik je napisal formalno prošnjo za prejem krsta. Sledila je druga preizkušnja (»izpit«), ki je zadevala njegovo moralno življenje. Na Zahodu so kandidate za krst v neposredni stopnji imenovali »izbrani« (electi) in tudi »prosilci« (competentes), na Vzhodu pa »razsvetljeni« (fotizómenoi). Tako je prav postni čas v zgodnjem krščanstvu bil močan verski in liturgični čas poglobljene in stroge priprave s poučevanjem in različnimi asketskimi in liturgičnimi vajami,

⁵ G. Groppo, n. d., 299. Od kandidatov se na samem začetku zahteva, da opustijo poklic, ki bi bil nezdržljiv s krščanskim življenjem: »Če je nekdo lastnik javne hiše, naj to opusti, sicer naj bo zavržen. Če je kdo kipar ali slikar, naj ne izdeluje malikov, sicer bo zavržen. Če je nekdo igralec v gledališču, naj to opusti ali naj bo zavržen. Če je opravljal poučevanje otrok, je bolje da to delo opusti; če pa nikakor ne najde drugega dela, se mu dovoli poučevati. Tako voznik, ki sodeluje na tekmah, kot tudi udeleženec iger naj to opusti ali naj bo zavržen. Gladiator in kdor se z gladiatorji ukvarja; kdor je sodelavec v borjenju z zvermi, odgovoren pri gladiatorskih igrah, naj to opravilo opusti ali naj bo zavržen. Kdor je poganski svečenik ali čuvar malikov, naj to opusti ali naj bo zavržen. Podrejeni vojak ne ubija nikogar. Če dobi takšen ukaz, ga ne izpolni, naj ne naredi zaprisege. Ako tega ne sprejme, naj bo zavržen. Kdor izvršuje oblast z mečem ali upravitelj mesta, ki oblači škrlat, naj to opusti ali naj bo zavržen. Katehumeni ali verniki, ki hočejo postati vojaki, naj bodo zavrženi, ker so zasmehovali Boga. Prostitutka ali kdorkoli je vpleten ali zagovarja stvari, ki jih raje ne omenjamo, naj bodo zavrženi, ker so nečisti. Tako naj ne bo sprejet v preizkušnjo mag, čarovnik, astrolog, napovedovalec prihodnosti, razlagalec sanj, mazač, kdor prenaša kovance in izdelovalec amuletov, vsak od teh mora to opravilo opustiti ali naj bo zavržen. Priležnica določenega moža, če je njegova sužnja, če je vzgojila svoje otroke in če je povezana samo z njim, naj poslušaj (Besedo), če ni, naj bo zavržena. Mož, ki ima priležnico, naj jo pusti in se po zakonu poroči samo z ženo. Če to zavrača, naj bo zavržen. Če smo karkoli opustili, bodo sami poklici pokazali, saj imamo vsi istega Božjega Duha« (Hipolit Rimski, *Traditio apostolica*, št. 15-16; prevod L. Uran, *Katehumenat nekdanj in danes*, skripta, Ljubljana 1990, 19; prim. *Testi e documenti*, v: R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e suoi sacramenti*, O. R., Milano 1990, 225-226.

⁶ G. Groppo, n. d., 299.

⁷ Prim. G. Groppo, n. d., 299.

⁸ T. Z. Tenšek, n. d., 95.

⁹ T. Z. Tenšek, n. d., 96-97.

in to ne samo za pripravnike na krst, marveč za vse vernike, ki so imeli tako priložnost osvežiti svoje krščansko življenje. »Izbrani« so bili tudi ločeni od drugih katehumenov, poslušali so drugo vrsto katehez in so bili deležni vsakodnevnega polaganja rok in škofovih eksorcizmov.

Temeljni cilj te priprave je bil sprejem življenja po evangeliju. To so dosegali po osebni prizadevanju kandidata in po klicanju Božjega daru, ki človeka od znotraj oblikuje. Zato je poleg osebne molitve in osebnega prizadevanja bila potrebna molitev vse skupnosti, ki je bila nujno vključena v duhovno rojstvo novih članov. Posebno mesto so v tej neposredni pripravi imele zarotilne molitve. Po Hipolitovem *Apostolskem izročilu* so se ti eksorcizmi opravljali vsak dan. V Rimu so se v 4. stoletju opravljali tri zaporedne postne nedelje in so jih imenovali skrutiniji (*scrutinia*).¹⁰ Obred je bil precej zapleten. Po starem antropološkem pojmovanju zlo-satan prežema vse stvari, tudi človeka. Človeka je torej potrebno osvoboditi in očistiti delujoče navzočnosti zla. Sam obred je vseboval globok odrešenjski pomen. Človek se namreč zla, ki je v njem, ne odrešuje sam. Gre za Božji poseg, ki deluje v človeku po posredovanju Cerkve. Temeljno sredstvo tega procesa je bil post, ki je imel spokorno in asketsko, predvsem pa očiščevalno nalogo, da je ustvaril primerno držo in razpoloženje za prejem milosti. Tu je še pomembno omeniti, da so »izbrani« imeli izrecno nalogo obiskovati bolnike in opravljati druga dobra dela. To so strogo nadzirali, bili pa so tudi preizkušani z »izpiti«.

V petek in soboto pred veliko nočjo je bilo še posebej slovesno srečanje pred krstom. Molili so zadnje zarotilne molitve in opravljali zelo pomenljive obrede. Ves obred je bil naravn na odpoved hudemu duhu, kar je pravzaprav bilo prvo slovesno dejanje krstnega bogoslužja.

d) Vsebina krščanskega poučevanja¹¹

Že od samega začetka krščanstva je bil narejen okvirni program vsebine krščanskega poučevanja, ki so ga prenašali in ga je bilo potrebno sprejeti pred vstopom v Cerkve. O tem govori apostol Pavel, ko piše: »Spominjam vas pa, bratje, na evangelij, ki sem vam ga oznanil in ste ga tudi sprejeli ter vztrajate v njem. Po tem ste na poti zveličanja, če se ga trdno držite, kakor sem vam ga oznanil« (1 Kor 15, 1-2; prim. tudi Gal 1, 6-7; 2, 2-9).

Ta temeljni nauk se je imenoval »nauk apostolov«, ki je kot prvo oznanilo vere (*kerigma*) v osnovi vsebovan v novozaveznih spisih. To prvo oznanilo se postopno razširja in boljše strukturira v nizu naukov, tj. katehezi. V davnini je to poučevanje vedno povezano s krstom, bodisi kot priprava ali dopolnilo. Prvoten načrt poučevanja je kristološki. Začenja se z oznanjevanjem Janeza Krstnika in se nadaljuje do Kristusovega vstajenja, vrača se na pričevanja Stare zaveze,

¹⁰ Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 445: »Skrutinij pomeni najprej 'preiskavo' (scrutari, slov. preiskovati), torej poizvedovanje, ali je kandidat zares vreden prejeti sv. krst. Pomeni potem izpraševanje o znanju verskih resnic (Joannes Diac., pozneje papež, + 526). Dalje pomeni vse obrede pri pripravljanju na sv. krst (zlasti eksorcizme). Leon Veliki je dejal: Baptizandi electi exorcismis scrutandi et frequentibus sunt praedicationibus imbuendi. Nazadnje pa pomeni tudi shode kandidatov sv. krsta na določene dni (prim. Joannis Diac., *Epist. ad Senarium*, 1. 492, v: PL 59, 402; Leo, *Epist. 16, ad episc. Sicil.* c. 6, v: PL 54, 702; *Ordo Rom. VII*)«.

¹¹ T. Z. Tenšek, n. d., 97-100.

posebno psalmov in nekaterih starozaveznih likov, ki so pojmovani kot prapodobe (typoi) »tistega, ki mora priti«.

Zakramenti uvajanja (krst, birma in evharistija) so v krščanski davnini bili tesno povezani. Takoj po krstnih obredih je bila evharistija, in to prav po krstu. Krstno bogoslužje se je navadno končalo z evharističnim slavljem, razen v primeru krsta v sili zaradi hude bolezni ali krsta otrok, kjer so odložili evharistijo. Sicer pa se je ta praksa na Vzhodu ohranila do danes.¹² »Vzhodne Cerkve še danes ohranjajo živo zavest enote uvajanja v krščanstvo, ko podelijo sveto obhajilo vsem novokrščencem in birmancem, tudi malim otrokom« (KKC 1244).

Iz kanoničnih in apokrifnih spisov 1. in 2. stoletja zvemo, da se poučuje moralni, doktrinalni in liturgični nauk. Naslednji korak je narejen v 2. in 3. stoletju, ko se kateheza strukturira kot zgodovina odrešenja (historia salutis) s tipološko razlago knjig Geneze in Eksodusa.¹³ Ta kateheza se pojavlja kot vseobsegajoča, bistveni in zadovoljiv pouk, tako v dogmatičnem kakor v moralnem pomenu. Zakramentalnost se razlaga med obredom in v dneih, ki sledijo po krstu, v tako imenovani mistagogiji. Ta struktura in vsebina dosežeta najobsežnejši in najbogatejši izraz v 4. stoletju. V pokonstantinski dobi ob slabitvi katehumenata odpada tudi vsebina kateheze.

Kateheza je bila strogo povezana z bogoslužjem. Sklepne kateheze katehumenata so bile osredinjene na razlago simbola vere, očenaša (symbolum et oratio Dominica) in zakramentov uvajanja. Vera in molitev se prenašata z življenjem in razlaganjem.

Temelj kateheze je bilo Sveto pismo. V nekaterih Cerkvah je obstajala v sistematičnem razlaganju nekaterih svetopisemskih knjig, v drugih ob izbranih odlomkih, toda vedno je vključevala vso zgodovino odrešenja. Sv. Avguštin tako pravi, da je treba paziti »od In principio Deus creavit... (1 Mz 1, 1) vse do naših dni«. ¹⁴ Podobno je bilo v Jeruzalemu po pričevanju romarice Egerije: »Prešli smo vse Pismo, razlagajoč najprej literarni in nato duhovni pomen«. ¹⁵ Cilj tega pouka je bil, da se pokaže, kako Stara zaveza dobiva svojo izpolnitev v Kristusu in Cerkvi. Katehumen, prihajajoč iz poganstva in sprejemajoč novo vero, se ni učil nove zgodovine, judovske in krščanske, ki je postala tudi njegova zgodovina, toliko zaradi dogodkov kolikor zaradi njihovega pomena. »Ko novokrščenec zapušča poganstvo, je spodbujen, da razširi tudi svoje lastno zgodovinsko obzorje. Morda se mu prvič dogaja, da razmišlja v okvirih vsesplošne (celostne) zgodovine«. ¹⁶

Razlaga veroizpovedi (simbola), torej tistega quid credendum (kar je treba verovati), pojmovanega kot sinteza Svetega pisma, je bila vrh doktrinalnega oblikovanja (formacije). Imenovali so jo traditio symboli (izročitev veroizpovedi), ¹⁷ ki je pomenila gesto, s katero Cerkev kot z baklo izroča svojo vero katehumentu. Vključevala je tudi redditio (vračanja oziroma izgovarjanje vero-

¹² Prim. *Katekizem katoliške Cerkve* (=KKC), Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 1318.

¹³ Prim. M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981, 37-52; prim. T. Z. Tenšek, n. d., 98.

¹⁴ Navedeno v T. Z. Tenšek, n. d., 99, op. 9.

¹⁵ Egeria, *Dnevnik*, 46; prim. Z. Tenšek, n. d., 99.

¹⁶ A. Momigliano, *Il conflitto fra paganesimo e christianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, 95; prim. T. Z. Tenšek, n. d., 99.

¹⁷ Apostolski simbol vere je spadal pod t.i. »disciplina arcani«, ki so se ga katehumeni učili na pamet tik pred krstom (traditio in redditio symboli) in ga niso vnašali v cerkvene spise, češ da ne sme

izpovedi), ki ga je katehumen moral izgovoriti na pamet pred skupnostjo in pred škofom kot svojo izpoved vere. Obrazec veroizpovedi je bil v uporabi izključno v krstnem bogoslužju, postopno je prišel v evharistično slavje na Vzhodu šele v 5. in v začetku 6. stoletja, na Zahodu pa v različnih dobah pozneje. V Rimu je uveden šele v 11. stoletju. Razlaga očenaša, Gospodove molitve in quid credendum je lahko bila v različnih časih. Očenaš se je npr. v Afriki razlagal takoj po razlagi simbola, v Milanu v času sv. Ambroža po krstu, ker so mislili, da samo tisti, ki je krščen, lahko izgovarja Oče naš in Boga kliče odslej oče.

e) Vračanje oziroma izgovarjanje obrazca veroizpovedi (redditio symboli)

Vračanje (redditio) oziroma javno izgovarjanje obrazca veroizpovedi (symbolum fidei) in morebiti očenaša je bilo sklep katehumenata, nato je sledil krst. Med krstnim obredom in naslednje dni se je pouk nadaljeval v mistagoških katehezah.¹⁸ V njih se je razlagalo tisto, kar se je zgodilo med obredom prehoda in s slavljem prejetih skrivnosti, in vse to v živem kontekstu časa. Zakramente so prejeli in razlagali v prepričanju, da se njihovo razumevanje lahko uresniči samo z življenjem, kot jasno pravi sv. Ciril Jeruzalemski: »Vi ste postali sposobni razumeti skrivnosti...«¹⁹

f) Krstni obredi

Hipolitovo *Apostolsko izročilo* je najpomembnejše in najbolj podrobno pričevanje tudi o krstnem obredu v začetku 3. stoletja. Seveda se Hipolitovo poročilo navezuje na prejšnja izročila, nanaša pa se na (morda rimsko, verjetneje aleksandrijsko) mestno skupnost, v nasprotju z arhaičnim kmečkim okoljem, ki ga opisuje *Nauk dvanajstih apostolov*.²⁰ Drugi dokumenti, ki so bogati z informacijami, so predvsem Tertulijanova razprava *O krstu* (De baptismo), sirijski apokrif *Tomaževa dela in Didascalia siriaca*.

Na temelju teh besedil, piše Tenšek,²¹ lahko približno rekonstruiramo krstni obred. Redno bi se moral dogajati v velikonočni vigiliji, delivec je škof. Bila so različna maziljenja, ki so jih različno razlagali. Vsaj eno je bilo povezano s podeljevanjem Svetega Duha. Po blagoslovu vode se je novokrščenec odpovedal hudemu duhu v znamenje zavračanja poganjskih bogov. To je bil najbolj slovesen in najbolj dramatičen trenutek obreda pred krstom. Vsak kandidat je moral osebno narediti to gesto, ki je pomenila prehod iz enega načina življenja in mišljenja v drugi, iz ene v drugo skupnost. V Mopsvestiji je obred potekal takole: bosonog kandidat, oblečen v vrečasto obleko, je pokleknil, razprostrl roke v znamenje molitve in izgovarjal tele besede: »Odpovem se Satanu, vsem njegovim angelom, vsem njegovim delom, vsemu njegovemu služenju, nečimrnosti in vsemu njegovemu svetnemu zapeljevanju; in obljubljam: verujem in se krstim

biti zato zapisan, ker je last samo vernikov in da ne bi mogli do njega priti neverujoči (prim. T. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, I., KS, Zagreb 1976, 39).

¹⁸ O mistagoških katehezah prim. A. G. Hamman, *Uvajanje v krščanstvo*, v: *Korenine naše vere*, Družina, Ljubljana 1993, 77-151.

¹⁹ Ciril Jeruzalemski, *Mistagoška kateheza* 1, 1.

²⁰ *Didache*, *Nauk dvanajstih apostolov*, Beseda evangelija, Ljubljana 1973.

²¹ Prim. T. Z. Tenšek, n. d., 101.

v imenu Očeta, Sina in Svetega Duha«. ²² Nato je škof mazilil krščenca z oljem in govoril: »Zaznamovan je (ta in ta) v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«. ²³ Boter je stal za novokrščencem, ga pokril z lanenim ogrinjalom, z znamenjem svobodnega človeka, in ga dvignil. Po maziljenju je »vojščak resničnega kralja in prebivalec nebes«.

Krst je v normalnem obredu obstajal iz trojnega potapljanja. Vsako posamezno je sledilo po odgovoru novokrščenca krstitelju, ki je postavljaj vprašanja o trinitarični veri. ²⁴ Obred se je končal s poljubom miru vse skupnosti. V 4. stoletju so se ti obredi daljšali in širili, ker pa je bilo več kandidatov, so se v nekaterih Cerkvah nekateri obredi začeli že v petek.

Najprej so krstili otroke, nato kandidate za življenje v devištvu (o tem je pričevanje za sirijsko Cerkev), nato ženske in moške. Občutljivo je vprašanje o krstu otrok. Čeprav nimamo o tem besedil v novozaveznih spisih, je splošno prepričanje, da je krst otrok obstajal od apostolske dobe. Izrečna pričevanja o krstu otrok imamo šele za naslednja stoletja. Za otroke ni bilo nekega posebnega obreda — saj je bil narejen šele po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru — marveč se je uporabljal obred za odrasle s primernimi dodatki in prilagoditvami.

V vseh tipih krstnega obreda je bil navzoč boter. Njegova vloga je bila poroštvo za primerno življenje in vedenje kandidata v času vstopa v katehumenat, nato pa spremljanje in pomoč katehumentu v dobi priprave in končno pričevanje o primernosti za prejem krsta. Porok in boter nista bila redno isti osebi. Porok je pričeval o primernosti kandidata pri vstopu v katehumenat, boter pa ga je predvsem spremljal v času priprave na krst. Za otroke so vlogo botrov sprejemali starši, za sužnje pa njihovi gospodarji.

2. Od Konstantina do Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Kristjani so se razveselili svobode, ki so jo prejeli z milanskim ediktom (313), saj so lahko svobodno izpovedovali svojo vero, vendar pa je ta sprememba prinesla tudi nove težave, posebno ko je krščanstvo postalo uradna državna vera. Množično vstopanje poganskih množic v krščanstvo je pomenilo nujno poplitvenje in oddaljevanje od evanđeljskih vrednot.

V prvem obdobju po milanskem ediktu se je na temelju dotedanje cerkvene prakse zelo poglobila teološka misel o zakramentih uvajanja, ki pa se žal v praksi pogosto ni mogla uveljaviti; pomeni pa izjemno teološko bogastvo za zakramente uvajanja tudi danes. ²⁵ Ta čas je zapustil obširno zbirko predkrstnih in mistagoških katehez. Omenimo samo glavne in najbolj znane očete tega obdobja: Ciril Jeruzalemski (+ 386), Teodor Mopsvestijski (+ 428), Gregorij Nacianski (+ 390), Ambrož Milanski (+ 394), Janez Zlatousti (+ 407) in sv. Avguštin (+ 430).

Glavne težave te dobe so: pomanjkanje motivov za spreobrnjenje, odlaganje krsta in redna uvedba krsta otrok.

²² Teodor Mopsvestijski, *Hom. XIII* = Druga krstna homilija, Uvod, v: *Les Homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste* (prevod R. Tonneau-R. Deverreesse), *Studi e testi* 145, Città del Vaticano 1949, str. 367. Prim. T. Z. Tenšek, n. d., 101.

²³ Teodor Mopsvestijski, n. d., 399 sl.

²⁴ Prim. Hipolit Rimski, *Traditio apostolica*, 21.

²⁵ A. G. Hamman, n. d., 77-151.

a) Pomanjkanje motivov za spreobrnjenje

Dobrohotno razmerje Konstantina do Cerkve seveda ni na mah spremenilo družbeno-političnega položaja krščanskih občestev, kljub temu pa se je razmerje ljudstva in državne oblasti do krščanstva precej naglo, gotovo že v času ene generacije, temeljito spremenilo. Posledice cerkvene svobode in pozneje celo privilegiran položaj so se močno čutili na pastoralnem področju. Evangelizacija je bila olajšana in ni pomenila več nevarnosti. Ker so se množila spreobrnjenja, je doživel spremembe tudi katehumenat. Številna so »spreobrnjenja« le zaradi koristi, nagibi, da kdo postane kristjan, niso vedno evangeljski. Namesto nadnaravnega smotra: Kristusove zmage nad smrtjo, so bili sedaj motivi predvsem človeški: pripadati skupnosti, ki ima ugled in veljavo in tudi dobro izhodišče za doseg višjega družbenega položaja. Nekdo postane kristjan npr. tudi zato, ker bi se rad poročil s kristjanom. Z vstopom v katehumenat so se kandidati že imenovali »kristjani« in imeli že s tem dostop do raznih javnih služb. Zato take sv. Ambrož obsoja: »Glejte, nekdo, ki pride v Cerkev ter išče časti pred krščanskimi vladarji, se dela, da prosi za krst, v resnici se priklanja, poklekuj, vendar ne pripogiba kolen v Duhu. Da bi imel nevesto, kar bi krščanski starši zavrnil, se nekateri pogani nekaj časa pretvarjajo, da imajo vero, potem pa se izkaže, da so jo izpovedovali samo na zunaj, v svoji notranjosti pa so jo zavračali.«²⁶

Na različna sprenevedanja odgovarja sv. Avguštin, ko svetuje pomembnost razločevanja: »Ali nekdo hoče postati kristjan, ali hoče pridobiti neko prednost pri komerkoli... ali ker noče prizadeti ali izgubiti naklonjenosti prijatelja, hlini, da je kristjan... Gotovo je koristno pozanimati se predhodno pri tistih, ki ga poznajo, o dušnem stanju katehiziranca ali o motivih, ki so ga navedli k želji po krščanskem pouku... Če se je katehiziranec predstavil z nepravilnim namenom, z željo po materialnih ugodnostih, ali da bi se izognil sitnostim, v vsakem primeru laže.«²⁷

b) Odlaganje krsta

Ker imajo v tem času katehumena uradno za kristjana, čeprav ni še »fidelis« (verniki), se kljub obsodbi škofov širi obžalovanja vredna navada, ostati v nedogled katehumen, odlagajoč krst na konec življenja. Cilj ni več krst, ampak ime »kristjan«. V tem ozračju izgubi katehumenat del svojega pomena in pastoralne vrednosti. »Naslov katehumena ima v mnogih primerih le še anagrafičen pomen. Katehumenat kot pastoralna ustanova zorenja novospreobrnjenec v veri izgine in za njim ostane bolj ali manj določen katehumenski status.«²⁸

Prav ti odrasli katehumeni, ki niso kazali nobene želje za prejem krsta, so najhujši pastoralni problem 4. stoletja. Na Zahodu se je zato začela uveljavljati praksa »klicanja katehumenov«. Cerkevni očetje pogosto vabijo katehumene, ki odlašajo prejem krsta, da bi se spreobrili in dali krstiti.²⁹

²⁶ Sv. Ambrož, *Ps 118*, 48 sl.

²⁷ Sv. Avguštin, *Sermo 47*, 17.

²⁸ G. Groppo, n. d., 301.

²⁹ Sv. Bazilij, *Homilija XIII*: »Pazi, da ne boš presenečen, ko boš odlašal dlje, kot bo trajalo tvoje življenje«. Gregor Nacianški, *Oratio 40*, 11: »Dajmo se krstiti danes, da ne bi bili jutri k temu

c) Skrajšani katehumenat na postni čas

Ker je pravi katehumenat izginil, je Cerkev izrabila postni čas kot najboljšo možnost za predkrstno uvajanje. V začetku postnega časa se je začela intenzivna predkrstna priprava s slovesnim vpisom imena. To je nekakšen povzetek obreda vstopa v katehumenat. Ponekod se je celo ta čas še krajšal.

Za vstop v prvo dobo se ni več zahtevalo pravo spreobrnjenje, kot je bilo v 3. stoletju, temveč ga zahtevajo šele na začetku druge dobe, in tako se praktično katehumenat skrči na postni čas ali še na krajše obdobje. »Vse doktrinalno uva-janje in moralni pouk, ki sta bila v 3. stoletju raztegnjena na nekaj let, se zdaj skrčita na kratko dobo štiridesetih dni. Liturgično-pastoralna ustanova, ki je si-cer koristna, vendar precej manj vredna in pastoralno in pedagoško manj vpli-vna, zasede zdaj tisto mesto, ki ga je imel katehumenat kot postopno zorenje začetne odločitve za vero.«³⁰ Pozitivno pa je bilo to, da je prišlo do ovrednote-nja postnega časa kot močnega obdobja za zamenjavo nekdanje katehumenat-ske pastorale.

Postopno pa so pogosteje krstili otroke, ki so v poznejših stoletjih v »krščanskem« svetu skoraj edini prejemniki krsta.

d) Zaton in oživljanje katehumenata

Izginjanje katehumenata je povezano s prevladovanjem krščevanja otrok, čeprav je Cerkev do 10. stoletja tudi v Evropi sprejemala v svojo sredo nove narode in krščevala veliko število odraslih.

Tudi pri krščevanju otrok ostajajo skrutiniji (shodi), pri katerih sodelujejo starši, posebno matere. Te priprave so bile povezane tudi z različnimi obredi uvajanja, nekakšno krščevanje po stopnjah. Ker so bili otroci navadno še majh-ni, so jih spremljali starši in bili tako deležni katehez.

V misijonskih deželah pa so se znova in znova pojavljali glasovi proti naglici pri podeljevanju zakramentov, posebno odraslim, vendar se zdi, da dolgo ni bilo pravega posluha in uspeha.

Prve resne in uspešne obnove katehumenata zasledimo šele v 17. in 18. stoletju, vendar to ni obrodilo stalnejših sadov. Šele ob koncu 19. in v 20. stoletju³¹ se je v misijonih postopno uveljavila katehumenatska pastorala, ki je postopno usta-navljala katehumenat s poudarki, da se mora pripravljati na krst po stopnjah, ki jim mora ustrezati kateheza, in da ta priprava mora trajati določen čas, v katerem poteka resno uvajanje, ki vodi k aktivnemu krščanskemu življenju.

Prav obnovljen katehumenat v misijonskih deželah in nekateri poskusi v Evropi (predvsem v Franciji) so bili temelji, da se je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru pričelo govoriti o obnovi katehumenata.

prisiljeni. Ne zamujajmo dobrot, kot da bi se nam zgodila nesreča. Ne čakajmo, da bi imeli več grehov, da se nam bodo odpustili v večjem številu. To bi v odnosu do Kristusa pomenilo nevredno mešetarjenje: naložiti si več, kot zmoremo nositi, tvegati, da bi svojo lastno ladjo pripeljali do konca in v brodolomu ostali brez milosti, tako bi v želji doseči več, izgubili vse.«

³⁰ G. Groppo, n. d., 300.

³¹ M. D. Gondal, *L'iniziazione cristiana*, Queriniana, Brescia 1992, 35: »Nel secolo XIX il vocabolario dell'iniziazione torna in uso«. Že v 18. stoletju so kapucinski misijonarji v Afriki začeli uvajati neke vrste katehumenata, vendar pa je šele ustanovitelj belih očetov in kardinal Karel Marcial Alemand Lavigier (1825-1892) dosegel uveljavitev katehumenatske pastorale v Afriki.

II. Katehumenat v koncilskih in pokoncilskih cerkvenih dokumentih

Eden izmed posebnih darov in novosti Drugega vaticanskega cerkvenega zbora je vsekakor ponovna uvedba katehumenata kot redne pastoralnoliturgične ustanove.³²

1. Koncilski obnovitev katehumenata za odrasle

Preprosta omemba v konstituciji o svetem bogoslužju *Sacrosantum Concilium* (razglašena 4. 12. 1963), da naj se obnovi katehumenat za odrasle, ki naj bo tako časovno razdeljen, da bo primeren za vzgojo in posvečen z zaporednimi svetimi obredi (B 64), v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve *Ad gentes* (razglašen 7. decembra 1965) že dobi kratko teološko razlago. Četudi odlok naroča, naj novi *Zakonik cerkvenega prava* jasno določi pravni položaj katehumenov, so v besedilu odloka navedeni vsi bistveni teološki momenti, pomembni za pravo pojmovanje katehumenata. Kot prvo je omenjeno, da je treba tiste, »ki so od Boga sprejeli vero v Kristusa, z bogoslužnimi obredi pripustiti v katehumenat« (M 14). Tako predpostavlja, da so kandidati že pred pripustitvijo v katehumenat »sprejeli vero v Kristusa«, tj. da so slišali prvo oznanilo (kerigmo), in se sklicuje na »misijonski značaj Cerkve« (C 17). Katehumenat po odloku mora zraven kateheze (tj. organskega niza nauk), kar pomeni razlago verskih rešnic in zapovedi, vključevati tudi uvajanje v bogoslužje in primerno dolgotrajno navajanje na krščansko življenje. Katehumene je zato treba ustrezno uvesti v skrivnost odrešenja in »z vajo v evangeljskem načinu življenja in z obhajanjem svetih obredov, razvrščenih v določenem časovnem zaporedju, navaditi na življenje vere, bogoslužja in ljubečega občestva Božjega ljudstva« (M 14).

Po vzoru prve Cerkve odlok tudi priporoča prenovitev postnega in velikonočnega bogoslužja, da »bo srca katehumenov pripravljala na obhajanje velikonočne skrivnosti, ko se med praznično slovesnostjo s krstom prerodijo v Kristusu« (M 14).

Odlok zelo poudarja pri katehumenatskem uvajanju v krščanstvo poleg katehistov in duhovnikov tudi skrb vsega občestva vernikov, posebno še botrov, da bodo katehumeni že takoj od začetka čutili, »da spadajo k Božjemu ljudstvu« (M 14).

Novi *Zakonik cerkvenega prava* upošteva koncilski navodila in na več mestih govori o katehumenih in katehumenatu. V drugi knjigi, ki govori o Božjem ljudstvu, je poudarek na posebni povezanosti katehumenov s Cerkvijo. Katehumeni namreč »po nagibu Svetega Duha z izrečno voljo zaprosijo, da se vanjo (v Cerkvi) včlenijo, in se tako že z željo samo kakor tudi z življenjem vere, upanja in ljubezni, ki ga uresničujejo, povežejo s Cerkvijo, ki zanje že skrbi kot za svoje«.³³

Predvsem pa v poglavju o misijonski dejavnosti Cerkve, kjer je govor o učiteljski službi Cerkve, daje *Zakonik cerkvenega prava* smernice za katehumenat. Naročeno je, da je treba »po končanem predkatehumenatu z bogoslužnimi obredi sprejeti tiste, ki izrazijo voljo v katehumenat, in njihova imena vpisati

³² R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, O. R., Milano 1990; H. Bourgeois, *Teologia catecumenale*, Queriniana, Brescia 1993; C. Floristan, *Il catecumenato*, Borla, Roma 1993.

³³ *Zakonik cerkvenega prava* (Codex iuris canonici = ZCP), Ljubljana 1983; ZCP, kan. 206, par. 1.

v posebno knjigo«. ³⁴ *Zakonik* tudi naroča globalen potek katehumenske priprave na prejem zakramentov uvajanja. »Katehumene je treba s poukom in vajami v krščanskem življenju ustrezno uvesti v skrivnost odrešenja in jih uvajati v življenje vere, bogoslužja in dobroteljnosti Božjega ljudstva ter v apostolat«. ³⁵ Pravila za urejanje katehumenata v posameznih deželah pa spadajo na škofovsko konferenco. ³⁶

Katekizem katoliške Cerkve govori o katehumenatu kot o redni pastoralno-liturgični cerkveni ustanovi na več mestih in tudi izrecno o katehumenih.

»Postati kristjan – to se že od apostolskih časov dalje dogaja po nekem postopku in nekem uvajanju z več stopnjami. To pot (itinerarij) je mogoče prehoditi hitro ali počasi. Vedno mora vsebovati nekatere bistvene prvine: oznanjevanje Božje besede, sprejetje evangelija, ki ima za posledico spreobrnjenje, izpoved vere, krst, izlitje Svetega Duha, pristop k evharističnemu občestvu«. ³⁷ Seveda se je to uvajanje v krščanstvo v teku stoletij zelo spreminjalo, čeprav je v prvih stoletjih Cerkve imelo dolgo obdobje katehumenata in vrsto pripravljanih obredov, »ki so liturgično razčlenjevali pot katehumenske priprave in se končali z obhajanjem zakramentov uvajanja v krščanstvo«. ³⁸ Krst otrok pa zahteva »po svoji naravi pokrstni katehumenat«. ³⁹

KKC še poudarja, da je cilj katehumenata pomagati katehumenom, »da v odgovor na Božjo pobudo in v povezanosti s cerkveno skupnostjo dozoriijo v svojem spreobrnjenju in svoji veri«. ⁴⁰

2. Obrednik Uvajanje odraslih v krščanstvo

Sad spremenjenega bogoslužnega odnosa do katehumenata pa je obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo*, ⁴¹ ki omogoča pastoralnoliturgično prenovu v duhu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Obrednik, ki je eden izmed zelo pomembnih sadov pokoncilске liturgične prenovе, upošteva zraven današnjega teološkega razvoja predvsem izročilo Cerkve in zato katehumenat za odrasle deli na »več stopenj« (B 64). Dana je tudi posebna možnost, da se v misijskih deželah vključi »tudi tiste sestavine uvajanja, ki jih imajo posamezni narodi, kolikor je... mogoče te sestavine prilagoditi krščanskemu obredu« (B 65; prim. B 37-40).

Predhodna navodila Obrednika tisto, kar koncilská besedila navajajo kot časovno razdeljenost (B 64), imenujejo »stopnje« ali korake, po katerih katehumen napreduje:

a) Prva stopnja: ko se odloči za začetno spreobrnitev, hoče postati kristjan in ga Cerkev sprejme za katehumena.

³⁴ ZCP, kan 788, par. 1.

³⁵ ZCP, kan 788, par. 2.

³⁶ Prim. ZCP, kan 788, par. 3.

³⁷ KKC 1229.

³⁸ KKC 1230.

³⁹ KKC 1231.

⁴⁰ KKC 1248.

⁴¹ *Ordo initiationis christianae adultorum*, 1972, slovenski prevod *Uvajanje odraslih v krščanstvo* (= UOK), Ljubljana 1978. R. Falsini (a cura), *L'iniziazione cristiana degli adulti*, Modello tipico per la formazione cristiana, O. R., Milano 1992; H. Bourgeois, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1987.

b) Druga stopnja: ko je že napredoval v veri, že skoraj dovršil katehumenat in začne bližnjo pripravo na prejem zakramentov.

c) Tretja stopnja: ko na koncu duhovne priprave prejme zakramente, s katerimi postane kristjan (prim. UOK 6).

Vsaka od teh stopenj začenja posebno »dobo« iskanja in zorenja oziroma na te dobe pripravljaja:

a) Prva je doba, ko pripravnik še išče, Cerkev pa mu oznanja evangelij v predkatehumenatu. Konča se s sprejemom v katehumenat.

b) Druga doba se začne s sprejemom v katehumenat in lahko traja več let. Obsega katehezo in z njo združene obrede, konča pa se na dan vpisa imena.

c) Tretja doba je razmeroma kratka — redno se ujema s postno pripravo na velikonočne praznike in zakramente. Namenjena je bližnji pripravi.

d) Zadnja doba traja ves velikonočni čas in je namenjena poglobljanju v skrivnosti (mistagogija). To je čas krščanske »prakse« in zbiranja sadov, čas stikov in tesnejše povezave z občestvom vernikov.

Štiri dobe so torej po vrsti: 1. doba predkatehumenata, ki je namenjena prvi evangelizaciji (kerigmi), 2. doba katehumenata, v katerem opravimo celotno katehezo, 3. doba bližnje priprave na prejem zakramentov in 4. doba poglobljanja v skrivnosti (mistagogija) za novo izkustvo zakramentov in občestva (UOK 7).

a) Prva doba: predkatehumenat

Predhodna navodila pravijo, da je predkatehumenat zelo pomemben in ga zato »redno ne smemo opustiti« (UOK 9). Glavna vsebina predkatehumenata je predstavitev Kristusa. Tisto, kar mi včasih imenujemo katehumenat, je v veliki meri še »prva evangelizacija in predkatehumenat«. Obrednik pravi, da smemo predkatehumenat skleniti, ko so položeni temelji duhovnega življenja in ko se je katehumen že toliko približal Bogu, da čuti potrebo po spreobrnjenju» (UOK 10). To je tudi čas, ko naj bi pripravnikom omogočili stike »s krščanskimi družinami in skupnostmi« (UOK 11).

b) Druga doba: katehumenat

Če je prva doba, tj. čas predkatehumenata (prve evangelizacije, kerigme), pravilno izvedena, lahko upamo, da je kandidat sposoben za drugo dobo. Obrednik pravi, da smejo biti sprejeti v katehumenat tisti, ki že imajo začetno vero v živega Boga in v »Kristusa, Odrešenika« (UOK 68). Opravljeno mora biti prvo oznanilo evangelija, dosežena začetna stopnja spreobrnitve in vere ter čuta za Cerkev, predhodna povezava z duhovnikom ali z nekaterimi člani cerkvenega občestva.

aa) Sprejem v katehumenat

Sprejem v katehumenat mora biti pripravljen, kar pomeni, da je treba, preden pripravnike sprejmemo med katehume, »za vsakega presoditi nagibe za spreobrnitev in jih prečistiti, če bi bilo potrebno« (UOK 69). Sprejem naj bi opr-

vili ob udeležbi občestva ali vsaj dela občestva, ki ga sestavljajo prijatelji in sorodniki, kateheti in duhovniki in tudi »krščanski spremljevalci« (UOK 70, 71).

bb) Obredi v času katehumenata

Obrednik predvideva v času katehumenata opravila Božje besede, prilagojena času cerkvenega leta. »V tej dobi bodo katehumeni deležni katoliškega nauka, s katerim se jim z vseh strani razjasni vera, dviga srce k Bogu, spodbuja udeležba pri bogoslužju, vnema apostolska dejavnost in celotno življenje usmeri v Kristusovem duhu« (UOK 99).

Obrednik ima zelo lepe molitve, ki naj bi jih večkrat molili, morda ob koncu katehumentskega srečanja. Krajše »zarotilne« molitve (ekorcizmi) v »primerni prosilni obliki naj katehumenom prikažejo prave pogoje duhovnega življenja: boj med mesom in duhom, pomembnost odpovedi vsemu hudemu, ki z njo dosežemo srečo Božjega kraljestva, in potrebnost Božje pomoči« (UOK 101; 109-118). Priporočene so tudi »blagoslovne molitve« (UOK 102; 119-124).

c) Tretja doba: bližnja priprava in njeni obredi (čas očiščevanja in razsvetljevanja)

Ob koncu katehumenata, ki naj bi bil ob začetku postnega časa, ko začnemo bližnjo pripravo na prejem zakramentov uvajanja, opravimo »vpis imena« ali »izbiro« (UOK 133) (ritus electionis et inscriptionis nominis). Ta obred naj bi se navadno opravil na prvo postno nedeljo. Z njim je Cerkev katehumenta izbrala in vpisala med »izbrane«. »Z obredom 'vpisa imena' se konča katehumenat in zato tudi oblikovanje duha in srca« (UOK 134). »Škof, duhovniki, diakoni, kateheti, botri in celotno krajevno občestvo naj vsak na svoj način po skrbnem premisleku povedo svoje mnenje o vzgoji in napredku katehumenov. Izbrane naj podprejo z molitvijo, da jih bo celotna Cerkev res vodila h Kristusu« (UOK 135).

Z »vpisom imena« ali »izbiro« se začenja bližnja priprava, ki je namenjena duhovni prenovitvi »izbranih« katehumenov. »Temu so namenjeni spokorni shodi (skrutiniji). Ti skrutiniji, ki naj bi jih opravili med mašo tretje, četrte in pete postne nedelje, nič drugega kot bolj na katehumene naravnane kateheze ob postnih mašnih berilih iz leta A, shoda ob izročitvi veroizpovedi in Gospodove molitve («traditio symboli et orationis Dominicae») ter obredi neposredne priprave« (UOK 152). Z obredi (trije spokorni shodi, skrutiniji), s shodom ob izročitvi veroizpovedi in Gospodove molitve ter obredi neposredne priprave, kjer je predvideno maziljenje s krstnim oljem (UOK 206-207), »dopolnimo duhovno in katehetično pripravo izbranih, ki traja ves postni čas« (UOK 153). Na veliko soboto naj bi med posebnim obredom »vrnili« veroizpoved (UOK 199), kar pomeni, da pokažejo, da jo res znajo.

Obhajanje zakramentov uvajanja

Tretjo dobo (prim. UOK 7 c) sklenemo z zakramentom uvajanja, ki pomeni tretjo stopnjo poti katehumenata (prim. UOK 6 c; UOK 208-234). Obrednik priporoča, da bi vse tri zakramente uvajanja podelili »izbranim katehumenom« v sveti noči velikonočne vigilije (prim. UOK 208).

Novokrščenci naj prejmejo obhajilo »pod obema podobama hkrati z botri, botrami, starši in zakonci ter kateheti laiki« (UOK 234). Pred obhajilom lahko novokrščence mašnik, preden reče »Glejte Jagnje Božje«, še posebej opozori na dragocenost te skrivnosti, ki je »vrh vseh obredov uvajanja in središče celotnega krščanskega življenja« (UOK 234).

d) Četrta doba: poglobljanje v skrivnosti (mistagogija)

Zadnja doba (prim. UOK 77 d) in »zadnja stopnja« (UOK 37) katehumenata traja ves velikonočni čas in je namenjena poglobljanju v skrivnosti (mistagogiji) »za novo izkustvo zakramentov in občestva« (UOK 7). Nove kristjane naj bi pozorno in prijazno podpiralo celotno občestvo vernikov, predvsem pa botri in dušni pastirji (prim. UOK 235). To je čas poglobljanja novih kristjanov v skrivnosti (»tempus mystagogiae neophytarum«) (UOK 37). »Osebnost in novo doživetje zakramentov in občestva je značilnost in smisel te dobe, zato so glavna priložnost za mistagogijo maše ob zakramentih uvajanja v krščanstvo oziroma maše velikonočnih nedelj« (UOK 40).

Obrednik je praktičen in predlaga, naj bi za sklep časa poglobljanja v skrivnosti (mistagoške kateheze) ob koncu velikonočnega časa, blizu binkoštnih nedelj, imeli kakšno posebno opravilo. V skladu s krajevnimi običaji naj bi dodali še zunanje slovesnosti (prim. UOK 237). Svetuje pa tudi, da naj se za obletnico krsta novokrščeni spet zberejo, se Bogu zahvalijo, se pogovorijo o duhovnih skušnjah in si načrpajo novih moči (prim. UOK 238). Škofu pa obrednik naroča, naj vsaj enkrat na leto zbere tiste, ki so bili pred kratkim krščeni, in jim vodi evharistično slavje (prim. UOK 239).

Obrednik pa tudi predpostavlja »preprosti obred uvajanja odraslega v krščanstvo«, ki je brez stopenj (prim. UOK 240-277) in »obred uvajanja odraslega v smrti nevarnosti ali v smrti uri« (prim. UOK 278-294). Ne pozabi pa tudi na tiste, ki so bili krščeni kot otroci, niso pa obiskovali krščanskega nauka in niso prejeli zakramentov birme in obhajila (prim. UOK 295-305) in na uvajanje v krščanstvo otrok, ki so v veroučni starosti (prim. UOK 306-369). V Dodatku pa še prinaša navodila za »sprejem veljavno že krščenih v polno občestvo katoliške Cerkve« (UOK 1-31).

Obrednik je prava »magna charta« za prihodnost, saj je neizčrpen teološki, predvsem pa pastoralnoliturgični priročnik tudi za odrasle, ki so bili krščeni, pa niso bili poučeni (prim. UOK 295-305) in za uvajanje v krščanstvo otrok, ki so v veroučni starosti (prim. UOK 306-313).

III. Pokoncilski katehumenatski pastoral

1. Katehumenat v Evropi

Dogajanja pred drugo svetovno vojno, med njo in neposredno po njej so prinesla v Evropi spoznanje, da raste število nekrščenih odraslih Evropejcev, ki ponovno razmišljajo o krščanstvu. Po vseh deželah so se k Cerkvi vračali odtujeni posamezniki, čeprav v večini evropskih dežel še nihče ni pomislil na ustanovo, ki ji danes ponovno pravimo katehumenat.

V Franciji, seveda pa tudi drugod, so ugotovili, da so župnije pogosto ne-močne in da usihajo. Novi spreobrnjenci v župnijah ne dobivajo tistega, kar bi potrebovali. To bi lahko dosegli samo v tistih župnijah, ki bi zares bile misijonar-ske. Postopno so ugotavljali, da obhajajo cerkveno bogoslužje s tistimi, ki so si-cer bili katehizirani, toda niso bili evangelizirani, da podeljujejo zakramente tistim, ki še niso evangelizirani, da v Cerkev sprejemajo otroke, ki so takoj nato izpostavljeni vplivu poganškega in razkristjanjenega okolja, v župnije sprejema-jo tudi posamezne odrasle spreobrnjence in se ne potrudijo, da bi jih skupnost sprejela. Oznanjevanje dosega tiste ljudi, ki so na katehumenski stopnji, čeprav jim tako oznanjamo, kot da nas poslušajo spreobrnjenci. Leta 1956 so Francozi ustanovili pri Centralnem nacionalnem katehetskem uradu posebno komisijo za katehumenat. Istega leta so ugotovili, da 80% tistih, ki so bili odrasli krščeni, preneha z versko prakso, kar pomeni, da pri krstu ni bilo pravega spreobrnje-nja. Zato je razumljivo, da so prav francoski teologi na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru in tudi pri sestavljanju novega obrednika za uvajanje odraslih v krščanstvo imeli zelo pomembno vlogo.⁴² Že štiri leta pred izidom rimskega obrednika, leta 1968, je pariška škofija izdala poseben obrednik za krst odraslih »ad experimentum«.⁴³

Poleg povezovanja v okviru Francije je postopno prišlo tudi do povezovanja z drugimi evropskimi Cerkvami, ki so čutile potrebo po koordiniranem delu pri uvajanju odraslih v krščanstvo. Leta 1968 je tako prišlo v Parizu do prvega evrop-skega študijskega dneva o katehumenatu.⁴⁴ Tu so ugotovili, da se je v 12 letih, odkar so se začeli aktivno ukvarjati s katehumenatom, položaj bistveno spreme-nil. Medtem ko je leta 1956 vztrajalo v krščanstvu samo 20% odraslih novokr-ščencev, je bilo takih čez 20 let 80%. Opazili so tudi pomembnost botrov pri evangelizaciji, prav tako tudi pomembnost katehumenskega bogoslužja. Ugotovi-li so tudi prav zaradi dela z odraslimi katehumeni, da je bilo napačno krščevanje otrok nevernih staršev in da ni bilo dobro, da so podeljevali zakrament zakona nevernikom, ki so sicer bili krščeni. Spoznali so tudi, da številne župnije nadalju-jejo s cerkveno prakso, ki je bila dobra v preteklem stoletju, nima pa več moči, da bi sprejela v svojo sredino katehumene. Ti novi kristjani čutijo, da potrebujejo vero v malih skupnostih, ki jim pomagajo med spreobrnjenjem.

V pokoncilskem času je na področju katehumenatske pastorale tako na praktični kot teoretični ravni prišlo do velikih premikov v Evropi in drugod. Vo-ditelji in sodelavci evropskih katehumenatskih skupin so se začeli povezovati in organizirati srečanja, kjer poskušajo skupno iskati odgovor na nove izzive kate-humenatske pastorale. Evropski protagonisti katehumenatske pastorale so izda-li zbornik *Začetki vere, Katehumenatska pastorala danes v Evropi*,⁴⁵ ki je izšel najprej v francoščini in nato v španščini, angleščini, nemščini in italijanščini.

V zborniku, ki ga na kratko predstavljamo, je Peter Ball,⁴⁶ pripadnik angli-kanske Cerkve in član stolnega kapitlja v Londonu, napisal razpravo *Spreobr-njenje v Evropi danes*. Govori o svetopisemskem spreobrnjenju, ki ima kljub temu, da je nekaj individualnega in osebnega, skupne prvine, ki so globoko za-

⁴² Prim. A. Smerkolj, *Francoski Red uvajanja odraslih v krščanstvo*, v: CSS 12 (1978), 18-19.

⁴³ A. Smerkolj, *Katehumenat*, v: *Obnovljeni život* 30 (1975), 455.

⁴⁴ Prim. A. Smerkolj, *Katehumenat*, 445.

⁴⁵ *Aux commencements de la foi: Pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paulines, Paris 1990. It. *Agli inizi della fede, Pastorale catecumenale oggi*, in *Europa*, Paoline, Milano 1991.

⁴⁶ P. Ball, *La conversione in Europa oggi*, v: *Agli inizi della fede*, 15-36.

koreninjene v svetopisemskem oznanilu, krščanski zgodovini in človeški izkušnji. Našteva številne vzroke za spreobrnjenje in se nato zaustavi ob katehumenatu, ki ga razloži s pomočjo novega katoliškega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo*. Poudarja pomembnost stopenj spreobračanja. Zdi se mu, da je katehumenska izkušnja spreobračanja v sekularizirani družbi izziv predvsem zaradi občestvenega vidika katehumenata, kar je pastoralna novost. Vsi člani občestva so povabljeni, da bi sprejeli in spremljali nove brate in sestre v molitvi. Poudarja pomembnost botrov.

Henri Bourgeois,⁴⁷ profesor na Katoliški univerzi v Lyonu, je napisal članek *Katehumenatska pastoralna in krstna ozaveščenost danes v Evropi*. Četudi je v Evropi veliko krstov, je krstna zavest zelo slaba. Sprašuje se o krstu in osebni identiteti. Govori o odgovornosti zavzetih kristjanov pri uvajanju odraslih v krščanstvo. Zanj je katehumenat velika priložnost za prihodnost Cerkev v Evropi.

Tretje poglavje je prispeval Jean-Pierre de Meulder,⁴⁸ iz župnije v bruseljskem predmestju, z veliko izkušnje pri delu s katehumenatom. V razpravi *Katehumenat, evropska resničnost* kaže izjemno poznavanje katehumenatske problematike v Evropi in svetu in končuje svojo tehtno razpravo s trditvijo, da je bila Evropa krščanska in da o tem ostajajo v Evropi sledovi, včasih žal samo spomini. Prav katehumeni so zanj veliko upanje za Evropo, znamenje drugačne cerkvene prihodnosti.

Peto poglavje je napisal švicarski dominikanec Jean-Bernard Dousse,⁴⁹ odgovoren za katehumenat v ženevskem kantonu, soodgovoren za ves francoski del Švice, in sicer z naslovom *Katehumenatsko krščansko uvajanje*. Poudarja znano Tertulijanovo trditev: »Kristjan se ne rodiš, kristjan postaneš.« Za to pa je potreben čas.

V petem poglavju je Philippe Gueneley,⁵⁰ prej odgovoren za katehumenat v Franciji, dal zelo dober pregled *Zgodovine katehumenatske pastorale v 20. stoletju v Evropi*. V njem piše o evropskih srečanjih o katehumenatu. Pred letom 1950 ni ohranjenih podatkov o katehumenatu v Evropi. Po različnih deželah se je katehumenat različno razvijal. Ponekod so ga začenjale redovne skupnosti, npr. v Franciji. V Italiji, Španiji in na Portugalskem so imele prvenstveno mesto župnije.

Jesús López,⁵¹ eden od odgovornih za katehumenat v Madridu, animator enega občestva in več katehumenatskih skupin, je napisal poglavje *Katehumenatska pastoralna in druge sorodne (analogne) pastorale*. Začne s Katoliško akcijo, v kateri nastanejo »tečajji krščanstva« (cursillos), ki jim posveča veliko prostora. Dalje govori o »neokatehumenatu«, ki ga je začel Kiko Arguello, ki je izšel iz kursilja. Nato še razmišlja »o prenovi v Duhu«, temeljnih občestvih (comunita' ecclesiali di base) in o katehezah za odrasle, kjer omenja katehumenatski projekt in skupnost Ayala v Madridu. Razpravo povzema s stičnimi točkami:

⁴⁷ H. Bourgeois, *Pastorale catecumenale e coscienza battesimale oggi in Europa*, v: *Agli inizi della fede*, 37-67; Isti, *Teologia catecumenale*, Queriniana, Brescia 1993. Avtor zelo poudari vlogo katehumenskih spremljevalcev.

⁴⁸ J. P. De Meulder, *Il catecumenato, una realtà europea*, v: *Agli inizi della fede*, 69-87.

⁴⁹ J. B. Dousse, *L'iniziazione cristiana catecumenale*, v: *Agli inizi della fede*, 89-107.

⁵⁰ P. Gueneley, *La storia della pastorale catecumenale nel XX secolo in Europa*, v: *Agli inizi della fede*, 109-134. Gueneley poroča o dvanajstih Evropskih študijskih dnevih, ki so bili v letih 1968-1989.

⁵¹ J. Lopez, *Pastorale catecumenale e altre pastorali analoghe*, v: *Agli inizi della fede*, 135-174.

koncilski pobuda, katehumenatska zasnova, občestvena odgovornost, evangelizacija, škofijska katehumenatska ustanova, skupna naloga vseh kristjanov.

Ernst Werner,⁵² odgovoren za študijski in pastoralni center v Bonnu, in župnik Dietrich Zimmermann sta napisala članek, ki ima naslov *Vprašanja, ki jih postavlja katehumenatska pastoralna Cerkev*.

Angelo Giuliani,⁵³ urednik italijanske izdaje zbornika, profesor zgodovine katehetike, je napisal razpravo *Italijanska situacija*, v kateri želi, da bi kateheza postala kateheza »spremljanja« in ne »poučevanja«, bolj kateheza vključevanja v občestvo kot pa strogega zasebnega oblikovanja. Na kratko prikazuje novosti v današnji Evropi, kjer omenja tri točke: emigracijo, politične spremembe v Vzhodni Evropi in vedno tesnejše vezi med deželami Evropske skupnosti in vsemi prebivalci Evrope.

V sklepu je poudarjeno, da katehumenatska pastoralna ni arheologija, ki bi jo nekateri, ki žalujejo za preteklimi časi, radi obnovili, ampak sedanja resničnost, ki jo zahteva današnji čas od Cerkve v Evropi. Katehumeni se ne razlikujejo od drugih ljudi, ki jim Cerkev posveča svojo pozornost. To so ljudje našega časa, ki vnašajo v samo Cerkev neko novost, ki lahko Cerkvi pomaga, da bi postala pristnejša in bolj današnja. Katehumeni so sicer v Cerkvi dobro sprejeti, toda znamenja, ki bi ga morali dati Evropi, nimajo tistega pomena, ki bi ga morala imeti. Cerkev v Evropi bo morala še bolj upoštevati katehumenske izkušnje, ki lahko obogatijo vso Cerkev. Katehumeni sami so še vedno preveč zadržani, premalo »nadlegujejo« in zato njihovo pričevanje ne prinaša tistih rezultatov, ki bi jih lahko.

Kljub temu da ostajajo številna vprašanja, spreobrnjenci in kristjani, ki jih spremljajo, razglašajo, da so težave nekaj drugega in da je bistvena pot, ki jo Duh odpira danes v človeštvu prav po katehumenatu.

2. Katehumenat na Hrvaškem

Zaradi dokajšnje podobnosti in prejšnjega skupnega bivanja v isti državi je morda koristno, da na kratko podam vsaj mozaični pregled katehumenata na Hrvaškem.

Zdi se, da je spodbuda o katehumenatski pastoralni na Hrvaško prihajala iz Slovenije. Leta 1975 je v *Obnovljenem životu* izšel referat Antona Smerkolja *Katehumenat*,⁵⁴ ki ga je imel na spomladanskem zasedanju Jugoslovanske škofске konference. Smerkolj najprej navaja francoske izkušnje s katehumenatom, nato pa govori o katehumenatu v Sloveniji in o naših sedanjih nalogah na področju katehumenata.

Že naslednje leto je Bono Z. Šagi objavil v *Bogoslovski smotri* razpravo *Priprava odraslih na krst*,⁵⁵ kjer pravi, da so na Hrvaškem navzoča posamezna izkustva, ki pa v javnosti še niso bila registrirana.⁵⁶ Poudaril je, da ni cerkvenega

⁵² E. W.D. Zimmermann, *Problemi posti alla Chiesa della pastorale catecumanale*, v: *Agli inizi della fede*, 175-190.

⁵³ A. Giuliani, *La situazione italiana*, v: *Agli inizi della fede*, 191-202.

⁵⁴ A. Smerkolj, *Katehumenat*, 454-460.

⁵⁵ B. Z. Šagi, *Priprava odraslih na krštenje*, v: *Bogoslovski smotra* 58 (1978), 44-55.

⁵⁶ B. Z. Šagi, n. d., 45. Šagi omenja, da je začel v varaždinski župniji Sv. Vida nekakšen katehumenat že leta 1966 in od takrat vsako leto pri velikonočni vigiliji krščuje odrasle katehumene.

bogoslužja brez zakramentov in ne zakramentov brez cerkvenega bogoslužja, da je zaradi izoliranosti zakramentalizacije potrebno: redefinirati objektivnost zakramentov in jih tesno povezati v Cerkev – zakramentu, truditi se za obnovo smisla za zakrament (*sensus sacramenti*), zakramentalno življenje povezovati z vsem sodobnim človeškim življenjem, organsko razvijati vezi zakramentalne pastorale z vso dejavnostjo Cerkve in vzpodbuditi vse Božje ljudstvo za obhajanje zakramentov. To pa se najbolje doseže z obhajanjem v skupnosti ob dejavnem sodelovanju vseh članov skupnosti.

Tomislav Ivančić, ki je zavzet evangelizator odraslih na Hrvaškem in drugod, je v svoji razpravi *Pospeševanje in uresničevanje krščanskega izkustva v evangelizaciji odraslih*⁵⁷ pisal o katehumenatu, ko je omenjal spodbudo Pavla VI. *O evangelizaciji, Evangelii nuntiandi*⁵⁸ in predvsem Janeza Pavla II. in njegovo Apostolsko spodbudo *O katezezi v našem času, Catechesi tradendae*.⁵⁹

O problematiki katehumenata v mestu je dokaj izčrpno in tehtno pisal zagrebški pastoralni teolog Josip Ladika.⁶⁰ Njegov mlajši kolega Josip Baloban je pozneje objavil svojo kritično in analitično razpravo *Katehumenat v okoliščinah razkristjanjene družbe*.⁶¹ Četudi govori o hrvaških razmerah, se v številnih točkah popolnoma ujema s stanjem na Slovenskem. Referat je razdeljen na tri dele. V prvem delu, ki ima naslov »Religijsko-sociološka upravičenost govorjenja o katehumenatu«, najprej govori o zmanjševanju vplivne moči krščanstva in nato o pojavu stopnjevanje in distancirane vernosti. Tu postavi dve tezi. Prva: »Katoliška Cerkev v Evropi je soočena s pojavom, za katerega so značilni vse večja privatizacija in individualizacija religije in vere ter sočasno distanciranje od Cerkve, ki se opaža v vseh razsežnostih cerkvenosti«. ⁶² Druga teza: »Obstoj stopnjevanje cerkvenosti v Katoliški Cerkev v Jugoslaviji je empirično dokazljiv pojav, ki se najbolj izraža v distancirani cerkvenosti in v delnem poistovetenju s Cerkvijo«. ⁶³ Iz tega sklepa, da je »katehumenat ena od primarnih nalog današnje Cerkve«. ⁶⁴ Katehumenat tudi teološko utemeljuje in razpravo konča s praktičnimi in pastoralnimi nasveti, spodbudami in nasveti. Postavlja si vprašanje o (ne)zadostni zavesti o potrebi katehumenata v Cerkev na Hrvaškem. Sprašuje se o upravičenosti ustanavljanja katehumenata in razmišlja o katehumenatu na župnijski in mestni ravni.⁶⁵

Zvonko Pažin je v *Vjesniku Djakovačke i srijemske biskupije* objavil zelo zanimivo poročilo *Katehumenat v osiješki dekaniji*,⁶⁶ kjer prikazuje katehumenat pod naslovi: katehumenat na dekanijijski ravni, voditelji, trajanje katehume-

⁵⁷ T. Ivančić, *Promicanje i ostvarivanje krščanskog iskustva u evangelizaciji odraslih*, v: *Kateheza* 3 (1981), 3, 7-14.

⁵⁸ Pavel VI., *Apostolska spodbuda O evangelizaciji današnjega sveta, Evangelii nuntiandi* (= OE), Ljubljana 1976, 44.

⁵⁹ Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda O katezezi v našem času, Catechesi tradendae* (= OK), CD 5, 23.

⁶⁰ J. Ladika, *Katehumenat na razini grada*, v: *Kateheza* 3 (1983), 3, 7-14.

⁶¹ J. Baloban, *Katehumenat u okolnostima dekristijanizirajućeg društva*, v: *Isti, Pastoralni izazovi Crkve u Hrvata*, KS 1992, 132-151.

⁶² J. Baloban, n. d., 135.

⁶³ J. Baloban, n. d., 136.

⁶⁴ J. Baloban, n. d., 137.

⁶⁵ J. Baloban, n. d., 142-148.

⁶⁶ Z. Pažin, *Katehumenat u osječkom dekanatu 1989-1991*, v: *Vjesnik Djakovačke i srijemske biskupije* 123, 46 (1993), 1- 2, 19-20.

nata, profil katehumenov, ustroj katehumenskih srečanj, priročniki in vsebina, katehumensko bogoslužje (vpis imena, skrutiniji tretje, četrte in pete postne nedelje, izročitev Vere in Očenaša, spokorno bogoslužje, slavje zakramenta uvajanja, čas mistagogije), statistika, rezultati, anketa.

Hrvaški škofje so leta 1993 poenotili katehumenatsko pastoralo na Hrvaškem, kar izpričuje priročnik, ki ga je izdala Hrvaška škofovska konferenca (HŠK) z naslovom: *Uvajanje odraslih v krščanstvo* in podnaslovom: *Navodila za uresničitev katehumenata v naših razmerah*.⁶⁷ Priročnik vsebuje poleg predgovora, ki ga je napisal predsednik liturgičnega sveta HŠK Anton Tamarut, *Uvodno besedo hrvaških škofov* (str. 7-10) in nato *Liturgičnopastoralni vodnik* (str. 13-66), ki po splošnih navodilih prinaša predstavitev katehumenata: stopnje uvajanja odraslih v krščanstvo, predkatehumenat, katehumenat, obredna slavja, kateheze v času katehumenata (15 katehez pred krstom), čas očiščevanja in razsvetljevanja (obredna slavja v postnem času), osrednje katehumenske kateheze v postnem času (10 katehez), slavje zakramentov uvajanja, čas mistagogije (obredna slavja, pouk in življenje v veri), mistagoške kateheze (4 kateheze). Priročnik prinaša še obrazca obeh veroizpovedi, glavne krščanske zapovedi, resnice in temeljne molitve pri obhajanju evharistije ter vzorec za spokorno bogoslužje. V priročniku sta tudi obrazca obeh prošelj: prošnja za sprejem v katehumenat in prošnja za sprejem med izbrane katehumene, kar je voditelju katehumenata v oporo. Na koncu priročnika so še tri razprave: Z. T. Tenšek, *Zgodovinsko-dogmatična utemeljitev katehumenata* (str. 91-105), J. Baloban, *Pastoralnoteološka upravičenost pomembnosti katehumenata v hrvaških škofijah* (str. 106-118) in M. Šimunović, *Eklezialno-župnijska zakoreninjenost katehumenata* (str. 119-130).

Ta kratka predstavitev nam kaže, da imajo hrvaški dušni pastirji zelo posrečen priročnik za lastno uporabo, za sodelavce in tudi za katehumene. Z njim je na ravni HŠK katehumenatska pastorala poenotena.

3. Katehumenat na Slovenskem

Predvojna Slovenija ni poznala nekrščenih odraslih. Že med drugo svetovno vojno, predvsem pa v času po njej nekateri ne dajejo krstiti svojih otrok. Če so jih pa dali krstiti, niso poskrbeli, da bi prejeli druge zakramente. Po letu 1960, posebno po letu 1965, bi se nekateri nekrščeni radi zaradi vernega partnerja cerkveno poročili. Tako se pojavijo prva obhajila in prve birme odraslih. Najprej so jih duhovniki pripravljali posamično, pozneje pa v nekaterih župnijah po mestih in industrijskih središčih s tečaji za katehumene (Ljubljana, Kranj, Koper in Zagorje). V Ljubljani so se dogovorili župniki vseh mestnih župnij in pošiljali vse odrasle kandidate za prejem zakramentov uvajanja v stolnico, kjer sta bila navadno dva tečaja vsako leto.⁶⁸ Jeseni leta 1973 so v ljubljanski stolnici začeli z enoletnim seminarjem za katehumene, kar imenuje A. Smerkolj »težka pot«. ⁶⁹ »Za enoletni seminar smo se odločili iz dveh razlogov. Prvi

⁶⁷ Prim. op. 4.

⁶⁸ Prim. A. Smerkolj, *Odrasli, ki se pripravljajo na prejem prvih zakramentov*, v: CSS 6 (1972), 44: »V letu 1971 je bilo samo v nadškofijski kapeli v Ljubljani in v stolnici birmanih 589, v škofijski kapeli v Mariboru 234, v Kopru 48, skupno 871«.

⁶⁹ A. Smerkolj, *Skušnjé zadnjih let pri uvajanju odraslih v krščanstvo*, Ljubljanska stolnica, v: CSS 8 (1974), 110.

je bil, ker smo videli, da marsikdo od teh, ki so tečaj opravili, ni postal zares kristjan. Drugi razlog je bil seveda rimski *Obrednik za uvajanje odraslih v krščanstvo*.⁷⁰ A. Smerkolj je čez dve leti lahko zapisal, da kljub večjemu osipu obstajajo ugodne izkušnje, saj večina tistih, ki konča seminar, ki traja od oktobra do binkošti prihodnje leto, ostanejo kristjani.⁷¹ A. Smerkolj je tudi pošiljal nekdanjim katehumenom tedensko župnijsko pismo, kjer je redno prav njim namenjal eno stran. Tisti, ki so želeli, so imeli tudi mesečna srečanja. Pozneje so tudi nekatere druge ljubljanske župnije začele s seminarjem za katehume (Sv. Peter, Šiška in pozneje uspešno vse do danes Marijino oznanjenje).

Izid rimskega latinskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo (Ordo initiationis christianae adultorum, 1972)* je povezal liturgične in pastoralne strokovnjake zaradi njegove izrazito pastoralne pomembnosti in neizkušenosti v tej veji pastoracije⁷² pri pripravi slovenskega prevoda, ki je izšel šele leta 1978. Slovenska izdaja rimskega obrednika je omogočila uvajanje odraslih v krščanstvo na širši in bolj poenoteni ravni. Že leta 1974 je sicer pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu* posvetila eno številko *Novemu redu uvajanja odraslih v krščanstvo*.⁷³ Štiri leta pozneje pa je posebna številka *Cerkve v sedanjem svetu* spregovorila o trajnem katehumenatu.⁷⁴

S slovensko izdajo rimskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo* so bile dane osnove za katehumenat, kakor ga je nakazal Drugi vatikanski cerkveni zbor in izpeljala pokoncilski liturgična obnova. Duhovniki so se še številneje, čeprav posamično lotili oblikovanja katehumenatske pastoralne na Slovenskem. V tem obdobju sta k nam prišla neokatehumenat in prenova v Duhu, ki jih Jesus Lopez, v primerjavi s katehumenatsko pastoralno, imenuje »analogne pastore«. ⁷⁵ Kakšen je odnos med katehumenatsko pastoralno in »analognimi pastoralami«, bo treba še raziskati.

Do večjega premika je prišlo v letu 1987/88 na goriškem pastoralnem območju, ko je skupina duhovnikov poglobila problematiko UOK in izdelala primeren program, ki se je izkazal za uspešnega. »Sad tega prizadevanja je bila knjižica *Uvajanje odraslih v krščanstvo – Katehumenat* (Koper 1988)«, ⁷⁶ ki je še zmeraj uporabna in se jo uporablja po vsej Sloveniji. V pričujoči knjižici so poleg naslovov srečanj priobčene tudi glavne točke in nekaj dosegljive literature, iz katere so lahko voditelji katehumenata črpali snov za srečanje. V naslednjih letih so na podlagi tega programa nastale tudi celotne kateheze, ki so prišle zelo prav tistim, ki se ukvarjajo se katehumenatom. »Te kateheze so sedaj osno-

⁷⁰ A. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let...*, 110.

⁷¹ A. Smerkolj, *Katehumenat*, 457.

⁷² M. Smolik, *Rojevanje slovenskega obrednika za uvajanje odraslih v krščanstvo*, v: CSS 12 (1978), 18.

⁷³ V CSS 8 (1974) so sodelovali: T. Smerkolj, *Ne le novi obrednik – predvsem nova miselnost* (97-98); M. Smolik, *Zgodovina katehumenata* (99-100); T. Smerkolj, *Ureditev katehumenata po novem obredniku* (103-107); A. Metlikovec, *Uvajanje otrok, ki so v katehetski dobi* (107-109); A. Rojc in T. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let pri uvajanju odraslih v krščanstvo* (109-111). Dve desetletji je bila knjiga *Pot k veri* (Maribor 1972) neuraden priročnik za uvajanje odraslih v krščanstvo.

⁷⁴ V CSS 12(1978) so objavili svoje prispevke: A. Metlikovec, *Kvalitiven zasuk v pastoralnem prizadevanju* (1-2); A. Smerkolj, *Vodilne misli Reda uvajanja odraslih v krščanstvo* (2-5); J. Bohak, *Katere premike v naši pastoralni predpostavljajo permanentni katehumenat?* (5-7); V. Škafar, *Župnija in permanentni katehumenat* (8-11); J. Benedetič, *Delo s starši – priložnost za uvajanje permanentnega katehumenata* (11-13); R. Podberšič, *Delo z zaročenci in zakonci v luči katehumenata* (13-17).

⁷⁵ J. Lopez, n. d., 135.

⁷⁶ V. Paljk, *Nove razsežnosti katehumenata v novih razmerah*, v: CSS 26 (1992), 176.

va dela s katehumeni v koprski škofiji. S pridom jih uporabljajo tudi drugod po Sloveniji.«⁷⁷ Štiriintrideset tem, toliko jih je v tem programu, se primerno prilega katehumenatu, ki traja eno pastoralno leto od septembra do junija s tedenskimi srečanji.

Voditelji katehumenata v koprski škofiji so hitro začutili, da je pastoralno leto (od septembra do junija s tedenskimi srečanji) kratko časovno obdobje, in so zato na *Prvem škofijskem zborovanju za duhovno in pastoralno prenovo škofije* predlagali, naj katehumenat traja poldrugo leto: od začetka posta do binkošti naslednjega leta (47 srečanj).⁷⁸

Do novega premika na področju katehumenatske pastorale na Slovenskem je prišlo v pastoralnem letu 1993/94, ko je bila oblikovana medškofijska skupina za katehumenat, ki od takrat skrbi za »pospeševanje katehumenata v Sloveniji in za čimbolj usklajeno delo na tem področju«. ⁷⁹ Medškofijsko skupino za katehumenat, ki je po svojem predstavniku vključena v Slovenski katehetski svet, čaka v neposredni prihodnosti zahtevno delo pri animiranju in usklajevanju katehumenatske pastorale na Slovenskem. Najprej bo potrebno razširiti in uskladiti potek (itinerarij) katehumenata v posameznih škofijah in nato za Slovensko škofovsko konferenco oblikovati predlog za poenotenje kriterijev katehumenatske pastorale za vse tri slovenske škofije.

Sklep

Zgodovinski pregled katehumenata v prvi Cerkvi, pokonstantinski čas osiromašenega uvajanja v krščanstvo s skrajšanjem in opuščanjem katehumenata in ponovno uvajanje katehumenata so za Cerkev na Slovenskem izziv, da pot uvajanja odraslih v krščanstvo, ki jo je v zadnjih letih prehodila, nadaljuje še bolj organizirano in poenoteno. Ta poenotenost se nanaša tako na časovno trajanje kot tudi na tematiko katehez in liturgično uvajanje po stopnjah. Najbrž je prišel tudi čas, ko bo dobro razmisliti in predložiti SSK, da bi izdala navodila oziroma liturgičnopastoralni vodnik za uvajanje odraslih v krščanstvo, da bi se tako odločili za take modele katehumenata, ki bodo omogočali, da se bodo odrasli novokrščenci lahko odločili za zrelo in odgovorno krščansko življenje v cerkveni in družbeni skupnosti.

Glede prihodnosti katehumenata v Cerkvi na Slovenskem bo pomembno, da se na temelju analiz dosedanje katehumenatske pastorale ustanovi katehumenat povsod tam, kjer ga še ni bodisi na župnijski, dekanijski, mestni ali področni ravni. Tako bo Cerkev pokazala, da razpozna »znamenja časa«, če bo še bolj organizirano današnjim iskalcem ponudila Kristusa kot edinega Odrešenika.

Katehumenatska pastoraleta mora uvajati odrasle krščence v vse razsežnosti krščanskega in cerkvenega življenja, kar pomeni, da odrasli novokrščenci ne sprejmejo samo vseh verskih resnic, cerkvenega bogoslužja, moralnih norm Cerkve, ampak da se tudi uvajajo v sprejemanje obstoječih cerkvenih struk-

⁷⁷ V. Paljk, *Katehumenat v Cerkvi na Slovenskem*, v: CSS 28(1994), 163.

⁷⁸ Prim. *Škofija Koper, Prvo škofijsko zborovanje za duhovno in pastoralno prenovo*, (gradivo), Mirenski Grad, 28. 11. 1992, 26; V. Paljk, *Katehumenat v Cerkvi na Slovenskem*, 163. Paljkova razprava je pastoralno zelo uporabna.

⁷⁹ V. Paljk, n. d., 168.

tur, po katerih se razodeva Cerkev, v katero želijo biti krščeni. Zelo pomembno je pomagati katehumenom, da pridejo do eklesialne zavesti.

Pri tem je potrebno ozaveščanje vse Cerkve, posebno pa še vsestranska usposobljenost tistih laičkih kristjanov, ki bodo usposobljeni spremljevalci kandidatov v času predkatehumenata, med katehumenatom in tudi po prejemu zakramentov uvajanja v krščanstvo.

Zato pa morajo tudi župnijske skupnosti, kjer naj bi se ponavadi dogajala katehumenatska pastorala, začutiti, da so nosilke nove evangelizacije in tudi katehumenatske pastore. Zato je pomembno ozaveščanje in sprejemati drugega, predvsem pa spremljati katehumente na poti njihove vere, ker se bodo lahko samo tako vključili v živo krščansko občestvo. Vsaka župnijska skupnost naj bi postala podobna »vodnjaku na vasi, h kateremu se vračajo vsi žejni« (KL 27). Zato prav glede katehumenatske pastore čaka velika odgovornost župnijsko skupnost, v kateri naj bi se uresničevala tudi katehumenatska pastorala.

Povzetek: Vinko Škafar, Katehumenat nekdanj in danes

Povod za članek Katehumenat nekdanj in danes so dale spremenjene razmere na Slovenskem, kjer je vse več nekrščenih odraslih, ki iščejo Kristusa in se približujejo Cerkvi. Zgodovinski preizkus katehumenata in sedanje izkušnje v Evropi so izziv tudi za Cerkev na Slovenskem, da bi katehumenatsko pastoralo bolj povezali in poenotili na ravni vseh slovenskih škofij.

Summary: Vinko Škafar, Former and Modern Catechumenate

The article has been occasioned by altered circumstances in Slovenia where a growing number of unchristened adults seek Jesus Christ and approach the Church. A historical review of catechumenate and a description of the present experience in Europe should induce the Church in Slovenia to join and standardize their catechumenate efforts in all three dioceses.

France Škrabl

Kateheza odraslih — prvenstvena oblika kateheze

Filozofi in pedagogi (npr. Platon in Komensky) so že davno poudarjali potrebo po izobraževanju človeka »od zibelke do groba«. Ta zahteva pa se je začela uresničevati šele v novejšem času, ko je človeštvo na znanstvenem, tehničnem in družbeno-kulturnem področju doživelo hitre in globoke spremembe. Zaradi teh sprememb smo danes priče izredno velikega prizadevanja za nenehno izobraževanje odraslih. To izobraževanje ni le posredovanje že končno izoblikovanih vsebin, marveč proces nenehnega osvajanja védenja, sposobnosti in spretnosti, ki jih odrasli potrebuje pri vsakdanjem življenju in delu. Tako je nenehno izobraževanje odraslih posledica hitrega razvoja, hkrati pa postaja pogoj za razvoj moderne družbe.¹

Vse to pa je spodbudilo hiter razvoj andragogike, znanosti o vzgoji in izobraževanju odraslih; veja te znanosti pa je tudi versko izobraževanje odraslih.

Cerkev danes vedno bolj spoznava, da katehetski pouk, ki je usmerjen le na šoloobvezne otroke, ne zadostuje več; kristjan namreč v vsaki dobi življenja potrebuje primerno duhovno hrano. Zato si Cerkev vedno bolj prizadeva za nenehno versko izobraževanje odraslih.² Poznamo celo vrsto iniciativ od priprave zarončencev na zakon do predavanj o veri in drugih vprašanih.³ V Cerkvi poznamo različne nazive za izobraževanje odraslih: versko, religiozno, teološko, krščansko, katehetsko, cerkvenostno, kateheza odraslih ipd. Ker cerkveni dokumenti, ki so izšli po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru, uporabljajo predvsem pojem kateheza odraslih, bomo v tem razmišljanju tudi mi uporabljali predvsem ta izraz.

Kateheza odraslih je danes v Cerkvi še vedno pereč problem; še vedno je premalo udejanjena v praksi; marsikje je versko znanje odraslih na osnovnošolski ravni. Nekateri odrasli kristjani postajajo zaradi pomanjkljivega verskega znanja vedno bolj obrobni in oddaljeni. Ta ugotovitev velja tudi za mnoge slo-

¹ Prim. L. Borello, *Nenehno oblikovanje*, v: F. Škrabl (pr.), v: *Pedagoško-katehetski leksikon*, KCK, Ljubljana 1992, 442.

² Prim. H. Renöckl, *Der christliche Beitrag zur menschlichen Bildung*, v: *Christlich-pädagogische Blätter* 109 (1991) 2, 76-82.

³ Skorajda vse evropske škofovske konference so izdale katekizme za odrasle in uvedle veliko raznih pobud za versko izobraževanje odraslih. Tudi v posameznih slovenskih škofijah so bile ustanovljene pastoralne službe, ki se ukvarjajo s katehezo odraslih, poleg tega pa v ljubljanski nadškofiji uspešno deluje poseben referat za versko izobraževanje odraslih. Katehetski center v Ljubljani pa je izdal prevod belgijskega katekizma za odrasle: *Les évêques de Belgique, Livre de la foi*, Ed. Desclée, Tournai-Paris 1987 (slov. prevod: Belgijski škofje, *Verujem*, KC, Ljubljana 1989).

venske kristjane. Nekateri med njimi v preteklosti niso imeli možnosti za globlje versko izobraževanje, drugi pa se zaradi takšnih ali drugačnih razlogov niso mogli dejavno vključiti v cerkvenostno življenje. Ti odrasli danes niso zmožni v polnosti živeti krščanske vere in delovati v nastajajoči pluralni slovenski družbi.

Kaj storiti v takšnem položaju? Cerkev v Sloveniji je pred velikim izzivom. Upamo, da bo na ta izziv tudi ustrezno odgovorila!

V pričujočem sestavku bomo razmišljali o pastoralni odločitvi za katehezo odraslih, o nagibu za to odločitev in njenem pomenu ter o metodologiji kateheze odraslih danes.

1. Pastoralna odločitev za katehezo odraslih

1.1. Predkoncilsko obdobje

Kateheza odraslih je tako stara kot Cerkev. Že v prvi Cerkvi naletimo na katehezo odraslih v okviru katehumenata. Z množičnim krščenjem otrok in z upadanjem zanimanja za katehumenat (5. st.) pa začne pešati tudi kateheza odraslih. V 16. stoletju se zaradi velikega verskega neznanja kristjanov znova pojavlja potreba po katehezi odraslih; Tridentinski koncil obvezuje župnike, da morajo imeti ob nedeljah krščanski nauk za odrasle (prim. Sess. 22. cap. 8). Tudi v začetku tega stoletja večkrat slišimo opozorilo o velikem verskem neznanju kristjanov in zaradi tega se znova začenjajo navajati določbe tridentinskega koncila (prim. okrožnica *Acerbo nimis* /1905/, kjer se govori o dolžnosti poučevanja vernikov /št. 11-12/, se obžaluje versko neznanje krščanskega ljudstva /št. 1-4/ in se končno poudarja katehizacija odraslih /št. 16/). Tudi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 govori o potrebi verskega izobraževanja odraslih /prim. kan. 1332/. V dekretu *Provido sane* /1935/ se ponovno poudarja tridentinski predpis, ki zadeva katehizacijo odraslih zaradi njihovega verskega neznanja /št. 3/. O potrebi verskega izobraževanja odraslih je govoril tudi *Mednarodni katehetski kongres* leta 1950 v Rimu, še posebno sklepni govor papeža Pija XII. 14.10.1950.⁴

Od Tridentinskega koncila naprej se v uradnih stališčih Cerkve jasno kaže zahteva po krščanskem nauku za odrasle. Ta nauk ima za cilj: oblikovanje dobrega kristjana, ki pozna nauk Cerkve, svoje verske dolžnosti in je praktičen vernik.

Kljub vsem tem poudarkom v tedanji Cerkvi še vedno prevladuje kateheza otrok in doraščajočih, kateheza odraslih je še vedno v podrejenem položaju. Tudi katekizmov za odrasle skorajda še ne poznamo.⁵

1.2. Koncilsko in pokoncilsko obdobje

Drugi vatikanski koncil, posebno pa še pokoncilske cerkvene listine pomenijo pravi zasuk na področju kateheze odraslih. Gre za globalno spremembo

⁴ Prim. *Acta Congressus Catechistici Internationalis MCML*, Typis Poliglottis Vaticanis 1953, 5. del, De institutione religiosa adultorum.

⁵ Več o verskem izobraževanju in katehezi odraslih v predkoncilskem času glej: A. Barth, *Erwachsenenkatechese*, v: J. Höfer in K. Rahner (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. zv., Herder, Freiburg 1959, 1057-1061; E. Alberich, *Odrasli (kateheza)*, v: F. Škrabl (pr.), n. d., 455-458.

njenega pojmovanja. Ta zasuk ni samo kvalitativen: ne poudarja se več kateheza za odrasle, ampak kateheza odraslih, t.j. kateheza, pri kateri odrasel človek ni le predmet, ampak nosilec verskooblikovalnega procesa. Takšna kateheza resno upošteva potrebe, kulturo in verska vprašanja današnjega odraslega človeka. Tako npr. *Konstitucija o svetem bogoslužju* pravi: »Obnoviti je treba katehumenat za odrasle« (64); o potrebi uvedbe katehumenata govori tudi *Odlok o misijski dejavnosti Cerkve* (14). Kateheza odraslih se ne pojmuje več kot razširjanje kateheze otrok na odrasle, ampak kot bistvo in značilnost kateheze na splošno. Katehezi odraslih se začne pripisovati osrednje in poglobljeno mesto v katehezi.⁶

Prvenstveno opredelitev za katehezo odraslih dobiva prepričljivo potrditev v *Directorium Catechisticum Generale* (slov. prevod: Splošni katehetski pravilnik /SKP/, 1971), ki pravi, da je kateheza odraslih njena poglobljena oblika, h kateri so naravnane vse druge oblike kateheze (prim. št. 20). Tudi *Codex iuris canonici* (slov. prevod: Zakonik cerkvenega prava, Ljubljana 1983) postavlja katehezo odraslih na prvo mesto, ko pravi: »Župnik je po svoji službi dolžan oskrbeti katehetsko vzgojo odraslim...« (kan. 776). Tudi *Ordo initiationis christianae adultorum* (slov. prevod: Uvajanje odraslih v krščanstvo, Ljubljana 1978) pomeni nov pomemben korak pri uveljavljanju kateheze odraslih; ne toliko ali ne samo zaradi konkretnih napotkov pri izvrševanju te vrste kateheze, pač pa mnogo bolj zaradi ponovnega odkritja katehumenata in celotne pastoralne in katehetske razsežnosti, ki je s tem povezana.

Najbolj zgovoren kazalec nove miselnosti neposredno po koncilu je bil slavnin in osporavani *Holandski katekizem za odrasle*,⁷ ki ni bil znan le zaradi ostrega nasprotovanja njegovi vsebini, ampak je pomenil tudi pomemben preobrat in je bil izraz novih katehetskih potreb na področju krščanskega izobraževanja odraslih.

Odločitev o prvenstveni obliki kateheze odraslih so sprejele tudi mnoge druge uradne listine. Tako daje npr. ameriški *National Catechetical Directory the Light of Faith 1977* katehezi odraslih prvenstveno mesto (št. 188). Tudi slovenski kateheti so na 11. tednu izpopolnjevanja leta 1981 bili mnenja, da je treba dati prednost katehezi odraslih. »Povsod (na Mirenskem Gradu in v Mariboru) je bilo skoraj enoglasno mnenje katehetov, da je treba tudi pri nas dati katehezi odraslih prvenstveno mesto.«⁸ Poslanica škofovske sinode Božjemu ljudstvu leta 1977 prikazuje katehumenat v tradicionalni obliki in še posebno poudarja, da je katehumenat odraslih vzorec za kakršnokoli obliko kateheze.⁹ R. Giacomelli celo pravi, da se je sinoda »posvetila predvsem razmišljanju o katehezi odraslih«.¹⁰

Tudi komisija za katehetski pouk španske škofovske konference pravi, da je kateheza odraslih potreba prve vrste in da ji je treba »dati poseben poudarek«.¹¹

⁶ Prim. A. Exeler, *Wesen und Aufgabe der Katechese*, Herder, Freiburg 1966; J. Colomb, *Le service de l'Évangile, Desclée*, Paris 1966; G. Moran, *Vision and Tactics. Toward an Adult Church*, Herder & Herder, New York 1968.

⁷ *Krščansko oznanilo*. Holandski katekizem za odrasle, Obzorja, Maribor, 1971.

⁸ Prim. F. Škrabl, *Kateheza odraslih – znamenje časa*, v: CSS 15 (1981) 7-8, 97. Tudi vsi predavatelji na 11. tednu izpopolnjevanja slovenskih katehetov na Mirenskem Gradu leta 1981 so dali prednost katehezi odraslih, prim. CSS 15 (1981) 98-118.

⁹ Prim. *Messaggio al popolo di Dio*, (slov. prevod: Kateheza v našem času s posebnim ozirom na otroke in mladostnike. Poslanica 4. škofovske sinode Božjemu ljudstvu, Ljubljana 1978), št. 8.

¹⁰ R. Giacomelli, *Quale catechesi*, Dossier Sinodo 1977, LDC, Torino 1978, 89.

Apostolska spodbuda *Catechesi tradendae* (slov. prevod: *Catechesi tradendae*, Ljubljana 1980) pa pravi: »Če zasledujemo naprej vrsto tistih, ki jim je kateheza namenjena, moramo omeniti eno od znova in znova ponavljajočih se skrbi sinodalnih očetov, ki jo z vso odločnostjo in nujno nalagajo izkušnje z vsega sveta: gre za osrednje vprašanje kateheze odraslih. Ta je poglobljena oblika kateheze, ker se obrača na tiste, ki imajo največje odgovornosti in so sposobni živeti po krščanski blagovesti v njeni najbolj razviti obliki« (43). »Ne moremo biti mirni,« pravi papež Janez Pavel II., »če ne rešimo problema kateheze odraslih. Priznati je treba, da je brez sodelovanja skupnosti odraslih..., utopija misliti na evangelizacijo v današnjem svetu.«¹²

Potrebo po katehezi odraslih so poudarili leta 1988 tudi jugoslovanski škofje.¹³

Zaradi še nedovoljne praktične uresničitve te oblike kateheze po svetu se je tudi *Mednarodni katehetski svet* v Rimu posvetil proučevanju problema kateheze odraslih v današnjem času. Na temelju izkušenj in študij je leta 1990 izdal listino *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana* (slov. prevod: *Kateheza odraslih v krščanski skupnosti* (KOKS), Ljubljana 1991). V njej je rečeno: »Kateheza odraslih se bo torej v posameznih skupnostih uspešno udeleževala samo v okviru organskega pastoralnega načrta. Ta načrt ima jasna in strokovna navodila. Upošteva ustvarjalno sodelovanje pri vseh vidikih življenja in poslanstva skupnosti.

To določa dve temeljni celostni usmeritvi:

— kateheza odraslih pri vsej svoji samostojnosti upošteva potrebo po povezanosti v celoto z liturgijo in vzgojo za posnemanje; prav tako z vzgojo za diakonijo ali dobrodelnost;

— kateheza odraslih ne izključuje in ne podcenjuje kateheze drugih starostnih dob, ampak se usklaja z njimi in se izraža kot kateheza krščanske zrelosti in kot cilj kateheze drugih obdobij.

Zaradi te njene vloge pri rasti vse skupnosti na poti vere ima kateheza odraslih vsekakor prvo mesto« (29).

Namen te listine je bil spodbuditi katehezo odraslih v luči potreb današnjega časa in nove evangelizacije. Listina ni niti izčrpen pravilnik niti praktičen program kateheze odraslih, ampak le neke vrste smernica, ki naj se upošteva pri pripravljanju nacionalnih, škofijskih ali župnijskih pastoralnih načrtov.

2. Nagibi in pomen pastoralne odločitve za katehezo odraslih

Poglavitni nagibi za katehezo odraslih so naslednji: družbeno-kulturni, psihološko-pedagoški in teološko-pastoralni.

¹¹ Comision Episcopal de enseñanza y catequesis. *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, EDICE, Madrid 1983 št. 37 in 38.

¹² Papa Giovanni Paolo II., *Ai vescovi e al clero del Piemonte*, 3. novembre 1984, v: *Osservatore Romano*, 4. november 1984, 1.

¹³ Prim. Jugoslovanski škofje, *Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri*. Cerkevni dokumenti 39., Družina, Ljubljana 1989, št. 13, 60. Zanimivo je, da pismo slovenskih škofov o katehezi leta 1988 govori o obnovi družinske kateheze, ne govori pa o potrebi kateheze odraslih na splošno, prim. *Pismo slovenskih škofov o katehezi*. Dodatek, v: Jugoslovanski škofje, n. d., 80.

2.1. Družbeno-kulturni nagibi

Danes na splošno ugotavljamo, da postajajo družbeno-kulturne spremembe¹⁴ vedno močnejše. Te spremembe pospešuje velika dinamičnost (hitro širjenje znanja, družbeno obveščanje, industrializacija, pluralizem, migracija in urbanizacija). Človek ne opravlja več enega poklica, ampak nenehno spreminja svoje poklicno delo. Na področju naravoslovnih znanosti je bilo v 19. stoletju več odkritij in iznajdb kot prej v vseh tisočletjih človeške zgodovine. Življenje danes postaja naloga, ki zahteva nenehno spopolnjevanje. Študij se podaljšuje na vse življenje. Celotno življenje je povezano z neprestanim posodabljanjem in nenehnim izobraževanjem. To velja za vsa področja človekovega življenja: za gospodarstvo, za tehniko, znanost, kulturo itn. Samo človek, ki se nenehno izobražuje, je lahko kos nalogam, pred katere je postavljen v vsakdanjem življenju.

Na osebni, socialni in politični ravni se javljajo neuspehi in neuravnoveženost. Zanimiv je pojav zastarelosti znanja in strokovne usposobljenosti za določeno delo, ki je posledica hitrega kulturnega, znanstvenega in tehničnega razvoja. Drugače rečeno, gre za nesorazmernost med sposobnostmi in znanjem človeka in zahtevnimi nalogami, ki jih mora opravljati.¹⁵

Odnosi na ravni starši-otroci, učitelji-učenci, vzgojitelji-vzgojanci postajajo vedno težji in bolj zapleteni. Starejše generacije mnogokrat ne znajo vzgajati mlajših, govorimo o krizi vzgojne funkcije odraslih.

Ker je v mnogih primerih praktično prekinjen dialog med starši in otroki, učitelji in učenci, je komunikacija in izmenjava idej med mladimi in odraslimi zelo težka, vsaj tako kažejo mnogi primeri. Odgovornost za takšno stanje imajo predvsem odrasli, ker so že bili mladi, mladi pa še niso bili odrasli. Če odrasli hočejo, da bodo svoje smernice posredovali mladim, je potrebno, da se tudi sami nenehno vzgajajo in izobražujejo.¹⁶

2.2. Psihološko-pedagoški nagibi

Tudi na psihološko-antropološki ravni so nekateri pomembni nagibi, ki spodbujajo nenehno izobraževanje:

Preseči je treba pojmovanje odraslega, ki neomajno poudarja avtonomijo (neodvisnost), racionalnost in sposobnost gospodarjenja. Naučiti se je treba medsebojne odvisnosti, pripraviti se je treba na sprejemanje in dojeti smisel omejitev (trpljenje, smrt).¹⁷ Lewinson pravi, da je treba v nas samih spraviti mladega in ostarelega človeka, moškega in žensko, sebe in druge, jasnost in nejasnost. To nalogo integriranja polov bivanja moramo nenehno uresničevati.¹⁸

¹⁴ Dobro analizo položaja Cerkve v današnji družbi najdemo v knjigi L. A. Elchinger, *Prenavljanje Cerkev*, Ljubljana, KCK 1995, 7-16.

¹⁵ Prim. E. Alberich, *Stanje in motivi kateheze odraslih v današnji Cerkvi*, v: CSS 15 (1981) 7-8, 101; A. Leon, *Psicopedagogia degli adulti*, Editori Riuniti, Roma 1984, 104-110.

¹⁶ Prim. P. Lengrand, *Introduzione all'educazione permanente*, Armando, Roma 1974, 85-86.

¹⁷ Prim. *Centre National de L'enseignement Religieux*, Paris 1986, 147-154.

¹⁸ Prim. *Centre National*, n. d., 149.

Z vidika krščanske antropologije je potrebno uskladiti evangelijsko zahtevo, da postanemo kot otroci (prim. Mt 18, 1; 6-10) s Pavlovo zahtevo, da dosežemo odraslo dobo (prim. 1 Kor 2, 1-2).

Zdi se, da pojem rasti daje ključ za interpretacijo navidezne različnosti. Ko sv. Pavel pravi: postanite odrasli in ko Jezus pravi: postanite otroci, je treba reči, da oba mislita isto stvar: rast.¹⁹

Prizadevanje za človeško in psihološko zrelost je naloga, ki traja celo življenje, in je temelj za progresivno rast v veri.

Pojem enkrat za vselej odraslega, oblikovanega, vzgojenega človeka in zrelost kot statična stvarnost je anahronizem. Danes pojmujeemo zrelost bolj kot dinamično in nenehno dozorevanje.²⁰

Antropološki pojem nedovršenega človeka je danes vedno bolj aktualen. Tudi današnja znanost uvaja pojem biološko nedovršenega človeka. Lahko rečemo, da človek nikoli ne doseže prave zrelosti, ker je njegovo življenje nenehen proces rasti in učenja. Nenehno se mora učiti, da preživi. Psiholog Georges Lapassade pravi, da se človek rodi prezgodaj. Isto misel zagovarja tudi švicarski biolog Adolf Portmann. Zato se človek vedno vzgaja in nikoli ni popolnoma uveden v življenje.²¹

Celotno življenje posameznika ni nič drugega kot proces, s katerim se rojeva: resnično bomo popolnoma rojeni šele v trenutku smrti.

Psihološki pojem zrelosti označuje sposobnost dozorevanja. Ko je človek star petindvajset let, ima pred seboj celo življenje. Takrat je zrel za zorenje.²²

Človek je bitje, ki se nenehno uči v stalnem odnosu do ljudi, sveta in stvarstva. Kot oseba poseduje mnogovrstne danosti in s tem, ko jih razširja, bolj intenzivno živi. Proces razvoja je vedno odprt.

Nenehno izobraževanje na noben način ne pomeni preprosto količinske razširitve izobraževanja v odraslo dobo, ampak gre za kakovostnejše izobraževanje v vseh razsežnostih kot odgovor na zahteve današnje družbe, ki se spreminja iz statične v dinamično.

Izobraževanje namreč ni v prvi vrsti pridobivanje znanja, ampak razvoj posameznika, ki ga vsak dan spodbujajo različne izkušnje osebnega življenja.²³ Tudi to dejstvo vpliva na človeka, da se nenehno vzgaja in izobražuje.²⁴

Pedagoška antropologija danes poudarja dejstvo, da človek postane človek le z učenjem. Človeška oseba raste v tolikšni meri, kolikor je v interakciji z okoljem, ki ga podpira pri njegovem razvoju.²⁵ Učenje spodbuja človeka k ustvarjalnosti, osebni avtonomiji, k dejavnosti in odgovornemu sodelovanju.

S tem se presega splošno mnenje, da se odrasel človek ne more več učiti. Nasprotno, dokazana je sposobnost odraslega, da se lahko uči, seveda na njemu lasten način in v njemu lastnem ritmu. »V nasprotju z veljavnimi predsodki, da so vsi, ki so starejši od 50 let, že skoraj slaboumni, so izidi pokazali povsem dru-

¹⁹ Prim. M. Philibert, *L'échelle des ages*, Seuil, Paris 1968, 256-257.

²⁰ Prim. A. Leon, n. d., 20.

²¹ Prim. E. Alberich, n. d., 101; E. Faure (ur.), *Rapporto sulle strategie dell' educazione*, Armando, Roma 1973, 246-247.

²² Prim. M. Oraison, *Vivere da adulto. Immaturità e maturazione*, Cittadella, Assisi 1976, 42-43.

²³ Prim. P. Lengrand, *Introduzione all' educazione permanente*, Armando, Roma 1974, 79.

²⁴ Prim. Mednarodne konference in programi, ki jih je izdelal UNESCO: Elsiñor 1949, Montreal 1960, Tokio 1972, Nairobi 1976 in Pariz 1985.

²⁵ Prim. E. Ebacher, *Education de la foi*, Fides, Montreal 1979, 31.

gačno podobo. Človekove sposobnosti, če je telesno zdrav in duševno aktiven, se tja do visoke starosti skoraj ne spreminjajo, oziroma se ne zmanjšujejo. Šele ko se pojavi biološko odmiranje organizma, ki povzroča zmanjševanje porabe kisika v možganih, lahko govorimo o zmanjševanju sposobnosti. Zaradi boljših zdravstveno-higienskih in prehrabnih razmer se človekovo življenje podaljšuje, s tem pa tudi obdobje ohranjenih sposobnosti in aktivne delovne dobe. Tako so gerontopsihologi že pred desetletji pomaknili nekakšen 'uradni začetek starosti' z nekdanjih 60 na 70 let. Pa še takrat moramo biti previdni, kajti proces je pogosto zelo počasen in individualno zelo različen.²⁶

Učenje je za odraslega človeka lahko težka izkušnja, kajti učenje je povezano s spreminjanjem; spreminjanjem mišljenja in vedenja. To pa se seveda upira odraslemu človeku, ki je večkrat tako samozavesten in zaverovan v svoje prepričanje.

Posebno pozornost zaslužijo tisti projekti, ki se v primerni obliki lotevajo celostnega problema nenehne vzgoje in izobraževanja. Včasih so se odrasli izobraževali zato, da bi izpopolnili svojo kulturo, danes pa se izobražujejo zato, ker to zahtevajo okoliščine, v katerih živijo. Zato je nenehno izobraževanje nujno potrebno.²⁷

2.3. Teološko-pastoralni nagibi

Na teološko-pastoralnem področju poznamo več nagibov, ki govorijo o potrebi in nujnosti kateheze odraslih. V prvi vrsti je njihovo pomanjkljivo versko znanje, ki povzroča krizo identitete posameznikov in cerkvenih skupnosti, kar vse otežuje dejavno življenje po veri.

Včasih so se pastoralni delavci in kateheti opirali na domnevo, da s katehezo otrok najbolj pomagajo odraslim, da pridejo do zrele vere. Bili so prepričani, da bodo otroci, ko bodo odrasli, že uvedeni v krščanstvo.

To je bilo mogoče tedaj, ko je družbeno in kulturno okolje še pomagalo ohranjati sprejeto krščansko vzgojo. To pa se danes ne dogaja več. Za današnji čas je značilen pluralizem svetovnih nazorov, ki zelo otežuje izbiro in ohranjanje krščanskega pogleda na svet, posebno še življenje po veri. Izkušnja kaže, da s tem, ko katehiziramo otroke, ne dosežemo zaželenega cilja; mnogo odraslih vernikov namreč ne pride do krščanske zrelosti.

To se opaža tako pri posameznikih kot pri krščanskih skupnostih; pri obojih je versko znanje v zadnjih desetletjih izredno nazadovalo. Mnogi kristjani imajo pomanjkljivo versko znanje in so nesposobni, da bi se na primeren način soočali z abstraktnimi družbenimi in cerkvenostnimi vprašanji. Marsikje doslej ni bilo možnosti za sistematično versko izobraževanje odraslih; tam je danes med odraslimi verniki na področju krščanskega vedenja in ravnanja mnogo infantilizma.

Nekateri odrasli danes doživljajo krizo vere in krščanske identitete; čeprav redno obiskujejo cerkev, ne znajo odgovoriti na vprašanje: Zakaj sem kristjan? Kaj danes pomeni biti kristjan? Ta kriza identitete se kaže na različne načine,

²⁶ J. Trček, *Slovenec, Sobotna priloga* 18.03.1995, 28. O teh ugotovitvah imamo tudi v slovenski svetovno znano študijo Petra Russela, doktorja fizike in psihologije. Avtor je bil že večkrat v Sloveniji. Vsi taki revolucionarni pojavi pridejo k nam s približno 10- do 15-letno zamudo. Stereotip o neuporabnih starejših pa je prišel k nam z zakasnitvijo kar približno 25 let, pravi J. Trček.

²⁷ Prim. E. Faure (ur.), n. d., 227-228.

npr. s pasivnostjo kristjanov v socialnem življenju;²⁸ z nesposobnostjo integriranja vere in življenja odraslega človeka; s šibko pripadnostjo Cerkvi in umikom v zasebno versko življenje; s pomanjkanjem veselja, da je kristjan; z izgubo bistvenih prvin vere itn.

Nekateri kristjani se zapirajo pred okoljem, v katerem živijo. Ne želijo se udeleževati niti v Cerkvi niti v družbi. Pri tem pojavu gre za pomanjkanje kritičnega duha, za strah pred resničnostjo, za beg pred odgovornostjo, za pomanjkanje iniciative in za neprimeren odnos do sveta. Takšni ljudje niso usposobljeni za sodelovanje z neverujočimi.

Največji razkorak se pojavlja med njihovo versko kulturo in poklicno usposobljenostjo. V poklicnem življenju so zelo dejavni in polni raznih iniciativ, na verskem področju pa so infantilni.

Versko stanje mnogih kristjanov je v popolnem nasprotju z modernimi zahtevami po splošnem človeškem napredku in prizadevanju za uresničitev človekovega dostojanstva in pravic. Nova zavest o dostojanstvu človekove osebnosti zahteva, da človek jemlje v svoje roke temeljne odločitve svojega življenja in si prizadeva, da bi postal zrel človek in zrel kristjan.

Zaradi pomanjkljivega verskega znanja se nekateri kristjani ne znajdejo v družbenem in političnem življenju.²⁹

Mnogi odrasli se čutijo nesposobne, da bi vzgajali nove rodove. Med njimi in mladimi ne pride do pravega verskega dialoga. Starši čutijo posebne težave na področju verske vzgoje.

Nadalje naletimo danes na mnoge pomanjkljivosti na ravni cerkvene skupnosti. Cerkvena skupnost ne more biti živa, če v njej ni zrelih odraslih kristjanov. V marsikateri cerkveni skupnosti v Sloveniji, žal, primanjkuje zrelih odraslih ljudi, ki bi morali biti najbolj aktivni člani družbe in Cerkve. Brez zrelih odraslih ljudi ni mogoče v polnosti uresničiti krščanskega občestva.

3. Metodologija kateheze odraslih danes

3.1. Pluralna družba in kateheza odraslih

Naša družba postaja vedno bolj pluralna. Če hočejo kristjani v tej družbi ohranjati krščanske vrednote, morajo biti zreli kristjani; Cerkev pa jim mora pri njihovem verskem dozorevanju pomagati.

V preteklosti smo poznali kulturno in versko homogenost, danes pa se srečujemo z različnimi kulturnimi in teološkimi izbirami. Tudi Cerkev postaja družbeni segment med drugimi kulturami. Sedaj nastaja položaj, v katerem ima Cerkev kot ustanova v družbi konkurenco raznih ideologij. Seveda je v takšni družbi vpliv Cerkve vedno manjši.

Cerkev je vedno bolj izrinjena iz družbenega življenja. Zdi pa se, da se vedno bolj uveljavlja v malih skupnostih, ki postajajo vedno bolj dejavne.

Priče smo nastajanja družbe odraslih. Na temelju najbolj tipičnih socialno-kulturnih sprememb ugotavljamo navzočnost nove humanistične zavesti, ki

²⁸ Prim. V. Potočnik, *Religiozna problematika odraslih*, v: CSS 15 (1981) 98-99; F. Garelli, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986, 36-57.

²⁹ Prim. A. Exeler in Emeis, *Reflektierter Glaube*. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972, 24-68.

spodbuja ljudi današnje dobe, da se čutijo odgovorne za svojo usodo in usodo sveta. Gre za močan proces humaniziranja sveta.

Razširjenost tega pojava pa je močno odvisna od geografskega, kulturnega, družbenega in ekonomskega položaja okolja. Jasno je, da gre proces humanizacije nepovratno naprej. Naši sodobniki se čutijo dvakrat odrasli: odrasli v odnosu do otrok zaradi psihološke zrelosti in do preteklih rodov, ki so bili zanje večkrat naivni.

Zato nobenega odraslega ne moremo imeti za otroka: iz zavesti odraslosti izvira želja po avtonomiji, po odločanju o svoji usodi in od tod odklanjanje vsake indoktrinacije in paternalističnega varuštva.

V takšnem okolju mora biti Cerkev pozorna na znamenja časa in razmišljati o svojem delovanju in načrtovanju v pluralni družbi. Prizadevati si mora za branje znamenj časa. Objektivno vrednotenje teh znamenj je prav gotovo težko, ker so zelo različna. Vendar pa je že samo prizadevanje za njihovo branje zelo koristno.

Pluralna družba postavlja Cerkev pred različne pastoralne odločitve. Na prvem mestu je prav gotovo potreba po oblikovanju pričevalnih in zrelih vernikov. Cerkev se mora vrniti k zgledu prve Cerkve, ko je uvajala vernike v dejavno in pričevalno vero. V današnjem teološko-pastoralnem razmišljanju se pojavlja zahteva, da cerkvena skupnost preraste ekleziocentrizem, ki je pogostokrat vzrok za oddaljevanje med Cerkvijo in modernim svetom. Cerkev prihodnosti naj bi bila bolj angažirana v svetu in bolj evangeljsko pričevalna. Zato je potreben tudi premik iz centripetalne k centrifugalni pastorali, k pastorali, ki usmerja kristjane k pričevanju in k službi svetu. Cerkev danes ne bi smela imeti prvenstvene naloge ohranjati sama sebe, ampak bi morala biti predvsem v službi človeštva, graditi bi morala Božje kraljestvo že na tem svetu. Takšno prizadevanje predpostavlja prenovljeno gledanje na odnos Cerkev – svet. Premagati je treba dualizem in sprejeti koncilsko naravnost: Cerkev za svet (prim. C 1, 5).

Odrasla Cerkev verujočih v pluralni družbi bi se morala nujno deklerikalizirati, da bi laiki lahko bolj postali nosilci odgovornosti in se bolj vključili v pastoralno delo Cerkve. Seveda ima hierarhija svoje poslanstvo in kot takšna mora odgovorno opravljati svoje delo, vendar pa ne sme dajati vtisa, da je le ona Cerkev, kot se to včasih dogaja.

Laiki morajo biti soodgovorni za Cerkev. K temu jih še posebno spodbuja koncilski misel o Božjem ljudstvu in pokoncilski teologija, ki predstavlja laikat v novi luči; ponovno ovrednoti sensus fidelium in nakaže nove perspektive služb in karizem v strukturi Cerkve. To novo gledanje hoče prerasti neprimerno dualistično razdelitev krščanske skupnosti na klerike in laike (na hierarhijo in laikat), poudarja skupnostno naravo Cerkve ter govori o različnih službah (med njimi prav gotovo tudi o hierarhični) v službi celotne cerkvene skupnosti. Poglobljanje teh vidikov, se zdi, je pogoj za postavljanje solidnih temeljev za versko oblikovanje odraslih.³⁰

Ta novi položaj postavlja pred katehezo nova vprašanja, npr. kako danes uvesti katehumenat ali misijonarsko katehezo.

³⁰ Prim. F. Škrabl (pr.), *Čemu kateheza odraslih?*, v: *Sejavec* (1980) 180-184; D. Emeis, *Anthropologische und sozial-kirchliche Voraussetzungen der kirchlichen Erwachsenenbildung*, v: E. Feifel idr., *Handbuch der Religionspädagogik*, 3. zv. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn und Benzinger Verlag Zürich – Einsiedeln und Köln 1975, 361-367.

3.2. Odrasli kot nosilci kateheze

Sociološko stanje, o katerem smo govorili, in pastoralni imperativi morajo najti svoj prostor tudi v katehezi. Dosedanja pastoralna praksa je bila usmerjena predvsem k oblikovanju t.i. praktičnih vernikov. Mnogi župniki ali drugi pastoralni delavci so videli svoj uspeh ali ideal svojega dela v velikem številu obiskovalcev cerkve. Spremenjene razmere v družbi in prenovljeno gledanje na cerkveno pripadnost nas spodbujajo, da na pastoralno delo ne gledamo samo pod tem vidikom, ampak da poudarjamo tudi verski dinamizem, ki se izraža v službi do sočloveka in do sveta. Povedano z drugimi besedami: pastoralno delo Cerkev si mora prizadevati za dejavne kristjane, ki bodo sposobni inkarnacije svoje vere. Ta cilj danes mnogi teologi postavljajo kot prvi cilj pastoralno-katehetskega dela. Danes se vedno bolj poudarja, da je odrasel človek normalen naslovnik in nosilec pastoralne dejavnosti Cerkev. Zakramenti, tudi zakramenti uvajanja, predpostavljajo odrasle osebe, zavestno in odgovorno verne. To potrjuje tudi zgodovina Cerkev.

Danes kateheti enoglasno zagovarjajo prvenstvo kateheze odraslih, ki so v polnem smislu naslovniki krščanskega sporočila, kajti samo odrasli so zmožni resničnih odločitev glede vere. Četudi po krstu postanemo člani Cerkev, je potrebno dati poudarek pastoralni razvoja vere, ki smo jo prejeli pri krstu.

Pozornost, ki jo posvečamo odraslim, ni le izraz našega prizadevanja za njihovo osebno krščansko zrelost, ampak je njihova zrelost pogoj za versko dozorevanje otrok in mladih. Kateheza otrok in mladine ne more biti učinkovita brez verske zrelosti odraslih.

Seveda načrt, ki daje prednost katehezi odraslih, ne sme zanemariti kateheze otrok. Če bi to storili, bi napravili veliko napako. Kajti otroci lahko sprejmejo krščansko sporočilo, lahko verujejo, vendar pa še niso zmožni vere v polnosti uresničevati.

Odrasli, zreli kristjani bi morali biti nosilci kateheze v družini. Samo odrasli v veri v polnem smislu besede lahko vzgajajo svoje otroke v veri. Saj je najbolj učinkovita vzgoja zgled staršev. Otroci živijo skupaj z odraslimi, jih opazujejo in posnemajo.

Glavna težava je v tem, da je v družinah malo praktičnega življenja po veri. Družina pogosto uniči vse tisto, kar se otroci naučijo pri katehezi. Zato je treba najprej katehizirati družino, da se bodo kali vere, ki so jo otroci prejeli pri krstu, in spodbude, ki jih otroci dobijo pri verouku, mogle uresničevati.³¹

Odločitev za prvenstvo kateheze odraslih vsekakor ne pomeni, da pastoralni delavci ne bodo skrbeli tudi za tiste vernike, ki niso tesno povezani s Cerkvijo.³² Tudi njim morajo posvečati pastoralno skrb. Prizadevati si morajo, da bo vsaka krščanska skupnost gojila misijonsko razsežnost in skrbela tudi za katehumenat. V določenih primerih mora kateheza postati celo prva evangelizacija.

³¹ Prim. M. Klevišar in F. Škrabl (pr.), *Verska vzgoja otrok*, KCK, Ljubljana 1993. Knjiga govori o verski vzgoji v družini od rojstva do petnajstega leta. Ta vzgoja temelji na splošnih in še posebno verskih izkušnjah, ki jih otrok dobi v prvih letih svojega življenja v družini. O širših vprašanih pastoralne družine pa govori knjiga: B. Liss, *Družinska pastoralna*, Spodbude in pripomočki, KCK, Ljubljana 1989.

³² Prim. A. Šuštar, *Kateheza obrobni in oddaljenih kristjanov*, v: CSS 15 (1981) 112-116.

3.2.1. Razvojne dobe odraslega in njihove značilnosti

Pri katehezi odraslih je zelo pomembno, da poznamo značilnosti posamezne dobe odraslega človeka. Vsaka doba ima svoje psihološke in religiozne značilnosti, ki jih je treba nujno upoštevati pri pastoralno-katehetskem delu.³³

Prva doba: Mlad odrasel (od 18. do 35. leta)

Značilnosti: odločitve – ljubezen – poklic – delo.

Krščansko življenje: čas oddaljevanja od Cerkve, pomanjkljivo sodelovanje.

Pastoralno-katehetska dejavnost: zelo pomanjkljiva, malo učinkovitih iniciativ.

Pastoralno-katehetske potrebe: 1. odkrivanje in poglobljanje vere v odnosu do življenja; 2. krščanski pogled na ljubezen in družino (zakonsko življenje, očetovstvo, materinstvo, ločitev, splav, načrtovanje rojstev, verska vzgoja otrok, zakramentalno življenje); 3. krščanski pogled na delo.

Druga doba: zrelost, srednja leta (od 35. do 65. leta)

Značilnosti: polnost življenja, zrelost, gotovost; občasne krize; odgovornost, očetovstvo, materinstvo; občutek omejitev.

Krščansko življenje: mnogi zopet postanejo »praktični verniki«, pripravljeni za sodelovanje v Cerkvi; veliko možnosti.

Pastoralno-katehetske potrebe: pomoč pri premagovanju krize; iskanje smisla življenja; krščansko oblikovanje; pojmovanje življenja v luči vere; prizadevanje za boljši svet; odkrivanje potrebe po sodelovanju pri bogoslužju.

To obdobje je za katehezo odraslih najbolj pomembno.

Pozna odrasla doba: tretje obdobje (po 65. letu)

Značilnosti: pojemanje fizične in psihične moči, upokožitev in oddaljevanje iz javnega življenja, osamljenost, trpljenje, bolezni, pa tudi veliko možnosti za posvečanje drugim in sebi.

Krščansko življenje: navadno je sodelovanje pri liturgiji in socialnem delu zelo intenzivno.

Pastoralno-katehetske potrebe: pomoč pri rasti v veri, čustveno, intelektualno in duhovno spodbujanje, pomoč pri sprejemanju omejitev življenja, sodelovanje pri občestvenem cerkvenostnem življenju, priprava na smrt.

3.2.2. Pomembnost poznavanja odraslega kot nosilca kateheze

Zgodovina izobraževanja odraslih je v veliki meri zgodovina napačnih metod dela z odraslimi. Pri delu z njimi so se namreč velikokrat uporabljale metode, ki jih uporabljamo v šoli ali pa pri pedagoškem delu z otroki.

Tudi pri katehezi ali verskem izobraževanju odraslih so se dogajale podobne napake. Mnogokrat je Cerkev, namesto da bi se predstavila kot resnična učna

³³ Prim. V. Dermota, *Kateheza v različnih obdobjih odraslega človeka*, v: CSS 15 (1981) 104-106; T. Hauser, *Die verschiedenen Lebensphasen im Erwachsenenalter*, v: E. Feifel (ur.), *Erwachsenenbildung*, Benzinger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, 99-140; J. Colomb, *Al servizio della fede*, Manuale di catechetica, 2. zv., LDC, Torino 1970, 387-462.

skupnost, ustvarjala učne skupine, kjer so nekateri poučevali, drugi pa so morali poslušati in izpolnjevati tisto, kar so slišali.³⁴ Večkrat se dogaja, da se v Cerkvi odrasli obravnavajo kot otroci. To pa je za odrasle danes še posebno ponižujoče.

Prav tako je treba opozoriti, da se pogosto ignorira zahteve, ki jih v življenju odraslega človeka postavljajo različna obdobja. To pride še posebno do izraza v tretji starostni dobi. Lahko rečemo, da v Cerkvi sicer obstaja pastorala ostarelih in skrb za ostarele, ni pa oblikovanja ostarelih.³⁵

3.2.3. Nekatere značilnosti oblikovanja odraslih

Tukaj bomo v shematični obliki predstavili nekatere značilnosti, ki so pomembne za oblikovanje in izobraževanje odraslih.

Z ene strani odraslemu teče čas zelo hitro in želi hitro doseči rezultate. Hitro se želi naučiti snovi, ki jo mora obvladati. Z druge strani pa je ritem učenja upočasnjen. Njegove učne sposobnosti se namreč zmanjšujejo.

Odrasli si prostovoljno prizadeva za učenje. To prinaša koristi (močan motiv za učenje) in tudi škodo (opuščanje učenja, če začne motiv zanj upadati).

Sposobnost prilagajanja spremembam, integriranje novih spoznanj je vsebinska vsakega učnega procesa. Na splošno pa se odrasli upira spremembam: ima izkušnje, dosegel je določeno trdnost v svoji osebnosti in kulturi, njegov upor pogojujejo različni dejavniki, posebno grožnje osebni gotovosti. Te težave se stopnjujejo s starostjo. Bolj kot v sposobnosti za učenje je težava v prilagajanju.

Treba je reči, da je motiviranje v teoriji učenja izredno pomembno. Odrasli se čuti na splošno motiviran za izobraževanje, če vidi v njem pomoč in korist. Ta korist mora biti neposredno razpoznavna. Pri odraslem je motivacija predvsem v potrebi, da razreši problemski položaj (npr. v poklicu, v družini ali v vzgoji...).

Odrasli mora sam izkusiti, da se lahko uči, s tem premaga nezaupanje do sebe. Odrasli mora biti sposoben, da nova spoznanja, do katerih je prišel z učenjem, integrira v lastno izkušnjo. Ta integracija zahteva, da napravi pomembne sklepe za svoje življenje.³⁶

3.3. Cilji kateheze odraslih

V splošni strukturi metodološkega procesa predstavljajo cilji temelj celotnega operativnega načrtovanja. V skladu s cilji se izbirajo tudi vsebine, metode, sredstva, čas realizacije, pedagoški delavci ipd. V okviru kateheze odraslih je pomembno določiti naravo ciljev in imeti jasna merila za njihovo izbiro.

Pri določanju ciljev nam pomaga didaktika, ki se ukvarja z vzgojnim programiranjem in z učnimi procesi v šoli. Cilj je namen ali smoter, ki ga z določenim didaktičnim procesom želimo doseči. Cilji se dosegajo na kognitivni, afektivni in operativni ravni.

³⁴ Prim. F. J. Hungs, *Theologische Erwachsenenbildung als Lernprozess*, M. Grünewald, Mainz 1976, 23.

³⁵ Prim. F. J. Hungs, n. d., 38.

³⁶ Prim. Mucchielli, (ur.), *Les methodes actives dans la pedagogie des adultes*, 2. iz., Les Editions ESF, Paris 1975, 17.

Pomen ciljev je odvisen od vlog in nalog, ki jih imajo v vzgojnem procesu. Te naloge M. Pellerey predstavlja takole: jasno usmerjati programatične izbire pedagoških delavcev; usmerjati pozornost učencev na najbolj pomembne prvine šolske dejavnosti; lajšati komunikacijo med učitelji in starši, kar omogoča objektivno presojo dela učiteljev in učencev.³⁷

V skladu s splošnimi didaktičnimi cilji poznamo tudi pri katehezi odraslih štiri merila, ki jih navadno uporabljamo pri določanju ciljev: položaj in potrebe oseb, položaj in potrebe družbeno-kulturnega okolja, položaj in možnosti pastoralnih delavcev, cilji kateheze odraslih.

Danes je za katehezo odraslih temeljni imperativ, da izhaja iz vprašanj odraslih. Ta vprašanja mora skrbno interpretirati.

Zato je potrebno dobro poznati osebe, izobraževalni proces je treba vključiti v osebno življenje vsakega posameznika. Vsakdo mora poglobljati svojo vero v luči Svetega pisma in v odnosu do svojega življenja.

Pri tem ima velik pomen poznavanje in analiza okolja (kulturnega, družbenega, psihološkega, političnega, ekonomskega in religioznega).

Poznavanje in analiza pomagata določati konkretne cilje kateheze odraslih: versko izobraževanje, uvajanje v krščansko vero ali splošni človekov napredek.

Določati cilje pomeni opredeliti konkretne naravnosti, ki omogočajo tem osebami, da v svojem okolju razrešujejo probleme in obvladujejo položaj, v katerem se nahajajo (v družini, v poklicu, v družbi, v Cerkvi ipd.).

Pomanjkanje pozornosti do pastoralnih delavcev je vzrok, da ciljev v katehezi ne dosežemo; ne zato, ker so nedosegljivi, ampak ker ni ljudi, ki bi bili sposobni načrte uresničevati. Zato je treba cilje določiti v skladu s konkretnimi osebami, ki jih bodo uresničevali.

E. Alberich našteva naslednje cilje kateheze odraslih: prizadevanje za spreobrnjenje, poglobljanje v Jezusa Kristusa, prizadevanje za rast vere, upanja in ljubezni ter uvajanje v življenje Cerkve.³⁸ Skratka, doseganje teh ciljev naj bi pripomoglo k zreli veri odraslega kristjana. Zrelost bi morala postati pomembno izhodišče in merilo za katehezo odraslih. Ta kateheza se namreč pogosto skrči na zadovoljevanje potrebe po varnosti (npr. nekatere neokatehumenatske skupine), kar lahko katehezi odraslih zmanjšuje pomen.

Cilji kateheze odraslih se navadno določajo na treh ravneh: individualni (za kakšno zrelost posameznega kristjana si je treba prizadevati), občestveni (za kakšen vzorec občestva si je treba prizadevati) in eklezialni (za kakšno Cerkev si je treba prizadevati). Pri izboru in oblikovanju kateheze odraslih se je treba držati teh treh ravni in si prizadevati, da bi dosegli njim primerne teološko-pastoralne cilje.

3.3.1. Cilji kateheze odraslih na individualni ravni

Tukaj bomo skušali določiti vzorec kristjana, verujočega, za kakršnega naj si prizadeva kateheza odraslih.

³⁷ Prim. M. Pellerey, *Il ruolo degli obiettivi didattici*, v: *Orientamenti pedagogici* 22 (1975) 3, 136.

³⁸ Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa*, KSC, Zagreb 1986, 173-177.

Odgovor ne more biti enoumen, kajti kateheza odraslih je odvisna od časa, kraja, kulture, izročila ipd. Tip idealnega kristjana je drugačen v Sloveniji, drugačen v Braziliji, drugačen v Burundiju.

Vzorec kristjana, za kakršnega si je treba prizadevati, obsega zrelo vero v povezavi s kulturnim in cerkveno-družbenim položajem. Naj navedem nekatere značilnosti kristjana, za kakršnega si je treba prizadevati:

– *Nov odnos do vere.* Ni več tradicionalen kristjan, ampak prepričan kristjan, ki si prizadeva za svojo identiteto. Vera je pri tem kristjanu integrirana v življenje. »Kateheza odraslih ima za cilj, da v odraslih dozori zavestna in trdna odločitev, da bodo v življenju udeleženi dar vere in odločitev za vero po pripadnosti h krščanski skupnosti, ki je kot občestvo soodgovorna za svoje notranje življenje in poslanstvo v svetu« (KOKS 37).

– *Nov način pripadnosti Cerkev.* Ne pasiven in infantilni, ampak dejaven verujoči, ki si mora prizadevati, da si pridobi čut Cerkev; čut pripadnosti in identifikacije na odrasel način; čut za odgovornost in sodelovanje v dialoškem ozračju.

– *Nov način življenja v občestvu.* Za kristjana mora biti danes značilen občestven čut. Živeti mora svojo vero z drugimi, znati mora z njimi komunicirati in čutiti občestveno poslanstvo pri prizadevanju za širjenje Božjega kraljestva. »Končno pa pridobivanje tiste usposobljenosti in spretnosti, ki usposabljata odraslega vernika, da bo pripravljen za krščansko pričevanje v raznih okoljih, v skupnosti in v družbi« (KOKS 42).

– *Nov način življenja v svetu.* Ne spiritualističen, ampak inkarniran pri prizadevanju za boljši svet. Za takega kristjana je značilen kulturni dialog, sodelovanje, vsakdanja duhovnost, socialna in politična dejavnost, solidarnost z obrobniimi ljudmi.

– *Nov odnos do mladega rodu.* Ta odnos ni več avtoritaren in paternalističen, ampak dialoški. Kot odgovoren vzgojitelj si prizadeva za skupno življenje z mladimi in za delitev svoje vere z njimi.

Zahteva se prehod od tradicionalnega vzorca dobrega kristjana ali praktičnega vernika k novemu vzoru odraslega vernega kristjana, ki odkriva svojo identiteto in razmišlja o svoji vlogi v Cerkev in svetu in tako živi veselje in veličino svoje poklicnosti v veri.

Vse te vidike je treba upoštevati pri določanju ciljev kateheze odraslih.

3.3.2. Cilji kateheze odraslih na občestveni ravni

Določanje ciljev na tej ravni izhaja iz prepričanja, da je kateheza odraslih resnična izkušnja krščanskega občestva, v kateri se pogloblja osebna vera v občestvu. Poleg tega vlada splošno prepričanje, da mora biti kateheza odraslih pomemben dejavnik pri prizadevanju za splošni razvoj cerkvenega občestva.

V tej zvezi obstajata dva temeljna cilja, na katera mora biti pozorna kateheza odraslih: zrela in odprta občestva, izogibanje elitizmu (pozornosti na manjše število ljudi, ki so bližje Cerkev) in izolaciji (duha sektaštva ali geta).³⁹

³⁹ Prim. E. Alberich, *Kateheza*, n. d., 63-66.

3.3.3. Cilji kateheze odraslih na eklezialni ravni

Kateheza odraslih vključuje v svoje cilje tudi eklezialno razsežnost, ker na neki način vpliva na življenje Cerkve in je pomemben dejavnik njene prenove.⁴⁰ D. Emeis pravi, da je treba katehezo odraslih pojmovati kot »sredstvo nenehne prenove Cerkve«.⁴¹

Znotraj tega globalnega cilja se danes poudarjajo nekateri posebni cilji:

– Omogočiti je treba svobodo besede znotraj Cerkve; globalno si prizadevati za razvoj javnega mnenja v Cerkvi, ponovno aktivirati čut vere Božjega ljudstva v smislu, da smo vsi kristjani nosilci besede.

– Ponovno je potrebno vzpostaviti dialog med Cerkvijo in svetom: dialog z moderno kulturo, z delavstvom, mladimi, z novim intelektualnimi in političnimi tokovi, skratka, najti govorico, ki jo bodo razumeli naši sodobniki.

In končno je treba pomagati ljudem, da bodo sposobni posredovati vero tudi drugim. »Ko priznavamo ustvarjalno vlogo odraslega človeka v družini in na drugih področjih življenja, si bomo prizadevali, da bo kateheza pomagala odraslemu ne le, da se nauči zase, ampak tudi, da se nauči vsebino vere posredovati drugim; tako bo mogel drugim predstaviti njeno bivanjsko pomembnost in njeno vlogo pri medsebojnem povezovanju v različnih življenjskih okoljih« (KOKS 52).

– V Cerkvi je treba oživiti soodgovornost: Kateheza odraslih mora pomagati odraslim pri vključevanju v cerkveno občestvo.

3.4. Vsebina kateheze odraslih

3.4.1. Nekateri vidiki izbire vsebin kateheze odraslih

Če je zvestoba Bogu in človeku (prim. SKP 34) temeljno merilo katehetske metodologije, potem mora tudi izbor vsebin kateheze odraslih spoštovati to dvojno zahtevo oziroma dve komplementarni razsežnosti, ki ju zahteva zvestoba Božji besedi v zgodovini.

– *Kateheza odraslih mora biti v skladu s cilji katehetskega načrtovanja.* Vsebine kateheze odraslih se izbirajo in določajo v skladu s splošnimi in posebnimi cilji katehetskega načrtovanja. To merilo poudarja funkcionalni vidik izbiranja vsebin, ki ne smejo biti cilj same sebi, ampak morajo biti namenjene doseganju katehetskih ciljev in vključene v kontekst okolja, oseb in morebitnih posebnih zahtev. Vsebine kateheze odraslih se vključujejo v proces verske vzgoje (kateheze), ki se ne identificira s teologijo. Mednarodni svet za katehezo pravi: »Doseči je treba pravilno in zrelo uvajanje navedenih vsebin in krščanske vere na splošno. Zato skrbi kateheza odraslih za ustrezno uvajanje v branje in uporabo Svetega pisma, osebno uporabo in v skupnosti, kot tudi v liturgiji in za vzgojo za različne molitve. Koristno je poznavanje velikih obdobij zgodovine

⁴⁰ Prim. J. Piveteau, *L'Eglise de demain sera en partie le reflet de la catechese del adultos d'aujourd'hui*, v: *Catechese* 77 (1979) 117.

⁴¹ Prim. D. Emeis in K. H. Schmitt, *Kleine Methodik der Erwachsenenbildung in der Kirche*, Herder, Freiburg 1974, 161-163.

vesoljne Cerkve in lastnega okolja, poznavanje poglavitnih dokumentov cerkvenega učiteljstva, zlasti na socialnem področju» (KOKS 46).

Merilo funkcionalnosti kaže na to, da naloga kateheze odraslih ni razlagati celotno krščansko vero, še manj v indoktrinaciji, ampak v tem, da si prizadeva za rast v veri, upoštevajoč ritem dozorevanja odraslih.

Nekatera natančnejša določila in posledice:

– *Merilo funkcionalnosti relativizira merilo doktrinarne celovitosti*, ki pa seveda ostane temeljni »cilj kateheze« (SKP 38) v smislu celotnosti krščanskega oznanila. »Kateheza odraslih mora na razumljiv in organski način predložiti velike teme krščanske vere, ki se tičejo samo stvarnosti vere in njene verodostojnosti, skrivnosti Boga in Svete Trojice, Kristusa, Cerkve, zakramentov, človeškega življenja, etičnih vrednot in eshatoloških stvarnosti in vsake druge aktualne vsebine vere in morale. Pri tem pa je treba skrbeti za spoštovanje hierarhije resnic in njihovega medsebojnega odnosa!« (KOKS 43).

– *Cilji kateheze odraslih morajo ustrezati resničnim potrebam okolja in oseb, ki jim je kateheza odraslih namenjena*. Merila funkcionalnosti ne moremo razumeti v smislu, da se vsebine krščanskega oznanila skrčijo na doseganje nekaterih ciljev; to bi seveda pomenilo deformacijo. Da bi se temu izognili, je potrebno ohraniti odprto strukturo katehetskih načrtov.

– *Merilo globalnosti in edinosti krščanske izkušnje*. Če pojmujeemo naravo kateheze kot proces identifikacije in interpretacije osebne izkušnje glede na krščansko oznanilo, ki temelji na zgodovini izraelskega ljudstva v SZ, na Kristusu in Cerkvi, potem pridemo do izbire vsebin za katehezo odraslih: vsebine in izkušnje Svetega pisma; vsebine in izkušnje Cerkve: liturgija, učiteljstvo, cerkveni očetje, teologija ipd.; vsebine in današnje izkušnje (problemi in potrebe ljudi).

Konkretni katehetski vzorci lahko poudarijo posamezne vsebine ali izkušnje. Tako poznamo vzorec biblične, liturgične, kerigmatične ali teološke kateheze odraslih. Vsekakor ima pri katehezi odraslih časno mesto Sveto pismo in t.i. induktivna ali izkušnjska metoda. Upoštevajoč merilo globalnosti, je treba stremeti za celovitostjo krščanske izkušnje, ker samo na ta način lahko dosežemo polnost procesa dozorevanja vere. Krščanska interpretacija življenja predpostavlja sklicevanje na biblično in eklezialno izkušnjo. Oznanjevanje krščanskega sporočila vključuje tudi upoštevanje okolja, v katerem živijo naslovniki kateheze odraslih. Lahko rečemo, da bi vsak vzorec kateheze odraslih, vsaka vsebinska izbira, morala upoštevati tudi antropološki in eksistencialni vidik. Božja beseda se mora razodevati kot odpiranje problemom človeka in kot odgovor na njegova vprašanja.⁴²

Mednarodni svet za katehezo poudarja: »Kateheza odraslih mora biti v najvišji meri pozorna na moža in ženo kot odrasla, na njihov položaj odraslih, ki so v veliki večini laiki. Kateheza mora biti torej pozorna na njihove probleme in izkušnje ter upoštevati njihove duhovne in kulturne prvine. Pri tem je treba spoštovati razlike in spodbujati njihovo dejavno sodelovanje pri uresničevanju njim namenjene kateheze« (KOKS 26).

3.4.2. Formalni vidiki vsebine kateheze odraslih

Pri katehezi odraslih je treba upoštevati značilnosti odraslega, ki je naslovnik te kateheze, zahtevo po dozorevanju vere in družbeno-kulturni položaj okolja.

⁴² Prim. J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano*, LDC, Torino 1977, 58-63.

— *Upoštevanje značilnosti odraslega.* Odrasel človek se želi pogovarjati o realnih življenjskih problemih in poglobljanje vere se mora dogajati v povezavi s temi problemi. Od tod potreba po antropološki razsežnosti kateheze odraslih in možnosti korelacije.⁴³

— *Upoštevanje zrelosti odraslih.* Odrasel človek pričakuje resno informacijo, želi jasno soočenje z odprtimi vprašanji. Zato kateheza odraslih ne sme posredovati le gotovosti, ampak tudi odprta vprašanja.⁴⁴ Gre za skupno iskanje resnice. To pomeni, da se je treba skupaj pogovarjati o veri, skupaj razlagati življenje v luči evangelija. Ne sme se ostati pri pedagoški asimilaciji, ampak se mora spodbujati pedagoško ustvarjalnost in sodelovanje.

Danes se vedno bolj čuti potreba po skoncentriranju vere v jedro, kar pa ne pomeni njenega krčenja. V tej zvezi danes govorimo o kratkih obrazcih vere,⁴⁵ ki temeljijo na kristocentrizmu.

Sklep

Današnje versko stanje odraslih kristjanov in pokoncilsko pojmovanje Cerkve zahtevata kakovostne premike na področju verskega izobraževanja odraslih. Da je res tako, navajamo nekatere konkretne vidike iz našega razmišljanja, ki nas k premikom spodbujajo:

— *Potreba po premagovanju kroničnega infantilizma vernikov.* Vernikom je treba pomagati, da dosežejo človeško in krščansko zrelost.

— *Potreba po novem gledanju na vero in dozorevanje v veri.* Poudarjati je treba globalno in bistveno versko naravnost in trajnost procesa zorenja, ki mora biti povezan z vsemi življenjskimi dobami, v tesni povezanosti s splošnim osebnim dozorevanjem.⁴⁶

— *Potreba po novem gledanju na laikat, na sensus fidelium in na službe v Cerkvi.* Novi teološki pogledi so prerasli polarizacijo med kleriki in laiki v cerkveni strukturi in v dejavnosti Cerkve.

— *Potreba po novem gledanju na poslanstvo Cerkve v svetu* (ekleziologija služnja). Potrebno je premagati ekleziocentrizem in istovetenje Cerkve z Božjim kraljestvom. Tudi delovanje Cerkve za svet in v svetu je služba Božjemu kraljestvu. V tem novem položaju se Cerkev prepozna predvsem v odraslih vernikih.⁴⁷

— *Potreba po prenašanju težišča pastoralnega dela na odrasle.* Pastoralna in kateheza, ki sta se dolgo časa ukvarjali predvsem z otroki in doraščajočimi, odkrivata sedaj v odraslih poglavitno težišče dela. To velja za evangelizacijo na splošno, za katehumenat in za zakramente uvajanja.⁴⁸

⁴³ Prim. V. Di Chio, *Educazione religiosa dell' adulto* (dispense), Roma 1974, 5-12.

⁴⁴ Prim. E. Alberich, *Kateheza*, n. d., 66-68.

⁴⁵ Prim. A. Exeler, *Kurzformel-Konzentration-Leitidee*, Bermerkungen zu Roman Bleistein: Kurzformel des Glaubens — Prinzip einer modernen Religionspädagogik, v: *Katechetische Blätter* 97 (1972) 7, 442-447.

⁴⁶ Prim. J. Alfaro, *Rivelazione e fede*, v: isti, *Cristologia e antropologia*, Citadella, Assisi 1973, 424-426; E. Alberich, *Stanje in motivi*, n. d., 102.

⁴⁷ Prim. S. Dianich, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Edizioni Paoline, Roma 1987, 38; E. Alberich, *Stanje in motivi*, n. d., 102.

⁴⁸ Prim. B. Dreher, *La fasi dell'età e l'iniziazione graduale nel cristianesimo vissuto*, v: K. Rahner idr., *La salvezza nella chiesa*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968, 83-113; E. Alberich, *Stanje in motivi*, n. d., 102.

– *Potreba po občestvu verujočih*. V pluralni družbi je treba oblikovati občestvo verujočih, ki bo sposobno realizirati naloge Cerkve danes in biti znanje odrešenja v svetu.⁴⁹

Spričo vseh teh dejstev se zdi, da je danes uvajanje sistematične kateheze odraslih nujno potrebno. Predvsem z njeno pomočjo bomo počasi spreminjali versko stanje slovenskih katoličanov. Zato bi bilo primerno, da bi škofje, duhovniki in drugi pastoralni delavci skupaj z verniki razmišljali o tem, kako bi na to pastoralno potrebo po naših krščanskih občestvih tudi odgovorili. Zdi se, da v današnji pluralni in sekularizirani družbi lahko sistematična kateheza odraslih, poleg drugih oblik pastoralnega dela z odraslimi, ki jih že imamo, izredno veliko pomaga vernikom pri utrjevanju njihove krščanske identitete in doseganju človeške in krščanske zrelosti.

Sklenimo z mislijo *Mednarodnega sveta za katehezo*: »Kateheza odraslih se srečuje v našem času s stvarnimi težavami, zato bo morala večkrat začeti skromno, s precejšnjim pogumom in potrpežljivostjo, pri čemer uspeh ne bo vedno ustrezal pričakovanjem, četudi upravičenim. Vztrajno delo in nezlomljivo zaupanje v Boga pa bosta omogočala doživljati skrivnost Božjega kraljestva; malega semena, ki počasi, pa gotovo raste v človekovo veselje in odrešenje« (KOKS 85).

Povzetek: **France Škrabl, Kateheza odraslih danes**

Pričujoči sestavek obravnava pastoralno odločitev za katehezo odraslih, nagibe za to odločitev in metodologijo te kateheze. Kateheza odraslih je postala poglobljena oblika kateheze v koncilskem in pokoncilskem obdobju. K tej odločitvi so jo spodbudili družbeno-kulturni, psihološko-pedagoški in teološko-pastoralni nagibi. Temeljni cilji kateheze odraslih so versko izobraževanje, uvajanje v krščansko vero in prizadevanje za splošni človekov napredek. Z doseganjem teh ciljev pomagamo odraslemu človeku, da preraste infantilizem in postane zrela krščanska osebnost, ki se angažira v Cerkvi in družbi. Vsebinsko kateheze odraslih izbiramo v skladu s cilji.

Summary: **France Škrabl, Adult Catechesis Today**

The present article deals with the pastoral decision on adult catechesis, with the motives for this decision and the methodology of such catechesis. During and after the Second Vatican Council, adult catechesis has become the main form of catechesis. The motives therefor have been of social-cultural, psychological-educational and theological-pastoral nature. The basic aims of adult catechesis are religious education, introduction to Christian faith and efforts for general personal improvement. By achieving these aims the adult is assisted in overcoming infantilism and becoming a mature Christian personality, who accepts commitments in the Church and in society. The contents of adult catechesis are chosen in accordance with its aims.

⁴⁹ Prim. B. Grom, *Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung*, Patmos, Vandenhoeck & Ruprecht, Düsseldorf und Göttingen 1988; M. Bliem, *Metode, poti in oblike kateheze odraslih*, v: *CSS* 15 (1981) 107-109.

Anton Štrukelj

Dionizij Areopagit

Naš čas, ki je prenasičen z racionalističnim mišljenjem, najbrž spet postaja zrel za misli zgodnjekrščanskega mistika Dionizija Areopagita, čigar življenje in ime sta nam neznana. Njegova dela pa odmevajo skoz stoletja vse do naših dni.¹

Bistvena poteza areopagitske teologije je v tem, da nas vodi od vidnega, spoznavnega, od pojmovno-dojemljivega k dejanskemu bistvu stvari. Dionizijeva himnična teologija nas povede od imen, ki jih Sveto pismo in človeški razum dajeta Bogu, do mističnega zrenja Njega, ki ga nobeno ime ne more izreči. Dionizij je eden očetov zahodne duhovnosti. Poleg Avgušтина je porok Tomaža Akvinskega v odločilnih teoloških vprašanjih. Njegova veličastna zasnova krščanskega mišljenja ostaja usmerjujoča tudi za naš čas.

»Oče krščanske mistike«

Med grškimi cerkvenimi očeti po kalcedonskem koncilu (leta 451) zavzema odlično mesto Dionizij Areopagit. Pod tem imenom je v drugi polovici 5. stoletja neznan avtor spisal vrsto sijajnih del, ki so imela za srednjevško mistiko odločilni pomen. Dejansko gre za izposojeno ime, kajti po Apostolskih delih (17. pogl.) je apostol Pavel v Atenah spreobrnil moža s tem imenom. Omenjeni spisi slonijo na poznem novoplatonizmu. Njihov avtor se je opiral na Plotina² (203-269, utemeljitelj neoplatonizma) in Prokla³ (410-483, pomembnega zastopnika antike). V osnovne pojme in v miselne ter izrazne oblike novoplatonizma je vnesel svetopisemske in cerkvene motive. Njegov mistični način govorjenja o Bogu je ustrezal potrebi, ki je slovstvo cerkvenih očetov v celoti ni dovolj upoštevalo (izvzeti je treba Gregorja iz Nise). Tako so spisi, ki so se pojavili v teološki diskusiji nekako leta 530, v glavnem veljali za pristna dela njihovega umišljenega

¹ Pri nas je o njem pisal G. Kocjančič, *Estetika. Sv. Dionizij Areopagit, O nebeški hierarhiji I-IV*, v: *Nova revija* 145/146, 139-150; G. Kocjančič, *Sv. Dionizij Areopagit: O lepem, v: Tretji dan* 23 (1994), 27-29; prim. A. Louth, *Izvori krščanskega izročila. Od Platona do Dioniza*, Hieron, Ljubljana 1993, 218-243.

² H. F. Müller, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster 1926.

³ H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.

pisca. Šele v renesansi, v 15. stoletju, je Lavrencij Valla izrazil dvom o njihovi pristnosti. K razjasnitvi teh vprašanj je veliko prispeval J. Stiglmair.⁴

Fenomen

Dionizij je edini primer v teologiji in celo v vsej duhovni zgodovini, ki je kljub svoji veličini in velikemu vplivu skrnil svojo istovetnost. Tega mu današnji (zlasti nemški) svet učenosti ne more odpustiti. Z velikim zaničevanjem so mu dodajali vzdevek Psevdo. Dokazovali so mu odvisnost od Plotina in Prokla, odrekli so mu izvirnost mišljenja in ga imeli za ponarejevalca.

Kdor pa nepristransko in brez predsodka pusti, da nanj deluje to ogromno delo, bo spoznal dve stvari: najprej, da je ta pisatelj bolj kakor drugi »nedeljiv« in da se njegova oseba povsem istoveti z njegovim delom, z drugimi besedami, da on sam ni »pseudonim« koga drugega. Nato pa bo spoznal, da se iz te enote med osebo in delom izliva takšen sijaj svetosti, da nikakor ne more veljati za »ponarejevalca« in še manj za premetenega »apologeta«, ki se poslužuje kakega trika.

Glede prvega je treba reči, da je prav njegova nedeljivost tista značilnost, ki je Dionizijevo teologijo ob vseh novoplatonskih in krščanskih, aleksandrijskih in kapadočanskih vplivih napravila za originalno celoto s takšno močjo, da se mu noben kasnejši veliki teološki mislec ni mogel izmakniti. Da bi se prepričali o tej konstruktivni značilnosti, je potrebno prisluhniti le zvoku njegove genialne samozavesti, ki združena z globoko ponižnostjo zveni skoz vse njegovo delo, zlasti v njegovih pismih. Dionizij velja za »očeta krščanske mistike«.

Ob drugem vprašanju, če je bil namreč Dionizij ponarejevalec, je treba biti kar najbolj previden. Mu mar škodujemo, če dokažemo, da ni bil Pavlov spreobrnjenec in učenec, da se ni dopisoval z apostolom Janezom, s Titom in Polikarpom, da ni bil pri Marijini smrti, da svojih spisov ni pošiljal Timoteju, da ni doživel sončnega mrka v egiptovskem Heliopolisu ob Kristusovi smrti? Mar ni celotni fenomen tega sirskega meniha okrog leta 500 na povsem drugi ravni? Na ravni specifično dionistične ponižnosti in mistike, ki hoče kot oseba povsem izginiti, da bi z vso močjo živel samo za Božje naročilo. Postavitev njegovega poslanstva v kraje in čase Janeza in Pavla očitno ustreza neki nujnosti, ki se ji moramo pokoravati. Ne vidimo, kdo je Dionizij, če ne moremo videti te njegove vloge. Dejansko moramo biti veseli, da se je avtorju posrečilo za tisoč let izginiti za Areopagitom in da je tudi pozneje pač za vedno skrnil svoje obličje. Ali bi mogel kdaj povedati več, kakor je povedalo njegovo delo?

Za Dionizija je zelo značilno odklanjanje apologetike. Zavračal jo je, ker se z njo človek spusti na raven napadalca, »če pa je resnica pravilno razvita, tedaj ne pusti nobenega prostora več za oporekanja kateregakoli nasprotnika. Vse, kar se ne ujema popolnoma s to resnico, se bo s samo njeno navzočnostjo samo od sebe izročilo. Prepričan o tem načelu, ki ga imam za pravega, se nisem nikoli spustil v nikakršno polemiko niti z Grki (filozofi) niti z drugimi nasprotniki.«⁵

⁴ J. Stiglmair, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch 1895. Ostalo slovnstvo navaja R. Roques, *Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste*, SC 58bis, Cerf, Paris 1970.

⁵ Ep 7, 1077 C – 1080 A.

Za Dionizija ima veljavo povsem drugačna kategorija; ne gre mu za dokazovanje, ampak za povelečevanje. Cerkevno obhajanje Božjih skrivnosti v nadčasovnosti je liturgija in »vsa Areopagitova teologija je zanj eno samo dejanje svete liturgije. Ker pa je liturgija tudi človeško, cerkveno dejanje, s katerim povelečujemo Boga in se zahvaljujemo za njegovo razodetje, imajo v njej odločilno vlogo kategorije estetičnega in umetnosti: komaj kakšna teologija je bila od estetičnih kategorij tako prežeta kakor Areopagitova liturgična teologija.«⁶

Himnična teologija je za Dionizija metodologija teološkega mišljenja in govorjenja. V svoji razpravi *Božje hvalnice* razlaga Dionizij angelske speve iz Svetega pisma: Izaijevo trikrat sveto pesem, angelske vzklike pri Ezekijelu (3, 12) in očarljive hvalnice Razodetja. Vsa teologija je zanj povelečujoča hvalnica Božjih skrivnosti. Nebeške hvalnice so pravzor in zgled vseh bogoslužnih pesmi. V nebesih je bogočastje popolnoma dovršeno, zato more postati ideal hvalnice stvarstva, zlasti pa Cerkve in posameznika v njej. Nebeška liturgija postane teološka metoda.

Objektivni hierarhični red je oblika Božjega razodevanja. Cerkev je srce sveta in zemeljska predstavitev nebeškega dvora. Svetobežnost tudi najvišji mistiki ni mogoča ne dovoljena. Tudi če je zemeljska podoba, se pravi konkretna Cerkev, pomanjkljiva, za Dionizija to nikoli ni razlog, da bi razlikoval med mesnim javljanjem institucije in med duhovnim jedrom »potujočega Božjega kraljestva«.

Dionizijev opus

Brez dvoma je Dionizijevo krščansko mišljenje odgovor na teologijo njegovega časa. Prvotni Corpus Dionisianum obsega štiri razprave in deset pisem. Spis *O Božjih imenih* obravnava Božja imena, ki so razodeta v Svetem pismu; iz teh imen želi priti do spoznanja Božjih lastnosti in Božjega bistva ter se približati Bogu, ki je sicer brez imena, a ima vendar mnogo imen.

Dvojno delo *O nebeški hierarhiji* in *O cerkveni hierarhiji* nadaljuje opis duhovnega sveta, s katerim se je spoprijel že prvi spis. V *Nebeški hierarhiji* avtor govori o nevidnem svetu in našteva redove angelov, ki zavzemajo mesto med Bogom in Cerkvijo. Ista struktura se ponovi v *Cerkveni hierarhiji*. Pisec obravnava tri zakramente (krst, evharistijo in maziljenje), tri duhovniške stanove (škof, duhovnik, diakon) in tri podrejene stanove (menihi, kristjani, katehumeni oz. spokorniki). Dodatek govori o pogrebu in krstu otrok. Četrta razprava *O mistični teologiji* uči o mističnem zedinjenju duše z Bogom; duša se odpove vsaki lastni dejavnosti in hotenju, da bi izkusila neposredno zedinjenje z Bogom kot ekstatično doživetje. *Deset pisem* je naslovljenih na moše apostolskega časa. V njih se avtor večkrat sklicuje na svoje večje razprave. Omenjenim pristnim spisom so bili večinoma v začetku srednjega veka dodani še nekateri drugotni spisi, ki služijo zgolj legendarnemu okrasju in pripovedništvu.⁷

Poglejmo še nekatere značilnosti Dionizijevih del. Dionizij kot prvi zbira v Svetem pismu posejana omenjena imena, razporeditve in vrste angelov in iz tega zgradi *Nebeško hierarhijo* angelskega sveta. Ta svet se sestoji iz trojice angelskih

⁶ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit II/1*, Johannes Verlag Einsiedeln 1969, 147-214, tu 157.

⁷ H. Kraft, *Einführung in die Patrologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1991, 236 s.

zborov, zgornjih, srednjih in spodnjih, ki se razvrščajo po treh stopnjah očiščevanja, razsvetljenja in zedinjenja. Vsak red se spet razdeli v trojice, kajti »vsaka hierarhija ima v sebi spet prvi, drugi in tretji red«.⁸

Zborom angelskega sveta, torej nebeški hierarhiji, Dionizij nato v drugem spisu dostavlja *Cerkveno hierarhijo*. Nebeški red se ponovi v Cerkvi v simbolih, zakramentih in podobah, v pol duhovnih, pol vidnih oblikah, ki duhovna dogajanja zgornje sfere hkrati odsevajo in zastirajo. Vsa cerkvena hierarhija je odsev nebeške.⁹ Škof, »dovršitelj«, ki je vreden neposrednega razsvetljenja po višji duhovni sferi, posreduje svoje spoznanje redu duhovnikov in diakonov. Cerkvena hierarhija se spet razdeli na tri stopnje popolnih, to je menihov in asketov, laikov in končno katehumenov. Tudi zakramenti se razvrščajo v trojico krsta, evharistije in birme.

V spisu *O mistični teologiji* se avtor naposled dvigne tudi nad te najvišje prvine bivanja in najobičajnejše vsebine mišljenja: bit, življenje, dobrota, enost itd. ter pokaže, kako nič od tega ne more izraziti in pojmovno približati dejanskega Božjega bistva, kakršno v resnici je. Mistično zedinjenje se izvrši s tem, da duh ne pusti za seboj samo območja vidnega in predstavljivega sveta, ampak tudi območje mišljenja in onkraj vseh pojmov in vsega spoznanja »prodre v temino, v kateri prebiva Bog«. Posamezne misli Dionizij natančneje izpelje v svojih desetih *Pismih*.¹⁰

Sporočilo za danes

Kaj ima Areopagitovo delo bistvenega povedati našemu času?

Prvo, kar je pri Dioniziju izrazito pomembno, je duh češčenja, ki je povezano v enoto z mišljenjem in bivanjem. Dejansko je tako: če bivanje razumemo kot deležnost pri Božjem izvoru, potem je skrivnost navzoča v vseh bitjih in ureditvah. Vsa bitja govorijo samo o njem, vsa ga razkrivajo s tem, ko ga zakrivajo; kažejo nanj s tem, ko so sama nič in so vendar v odnosu do njega kakor »žarek iz sonca, voda iz izvira«. Dionizij je izoblikoval tudi vse svoje mišljenje vse do zadnjega stavka in hvalnico Božji skrivnosti. Če vse stvari govorijo o Bogu, potem tudi njegova teologija proslavlja in slavi Gospoda. Tako kakor pesnik Hölderlin je tudi teolog tu ves prevzet nad svetostjo Božje navzočnosti. Dionizij je za krščanski Vzhod in Zahod postal veliki učitelj poklonitve (proskineze) duha pred Bogom in povečujočega mišljenja. Dejstvo, da so ga po stoletjih vedno znova odkrivali, ljubili in občudovali, je morda najboljši dokaz za izvirnost njegove duhovne moči.

Drugo, kar nas pri njem nagovorja, je poimenovanje Božje dobrote (agathon) kot pralepote (kalon). Strmenje in občudovanje sta osnova religioznega mišljenja. Duh strmi nad ustvarjenimi bitji in še veliko bolj nad presvetlo Božjo temino, katere luč je lepota. Za vsemi zastori pojmovnosti in snovnosti duh od-

⁸ B. Altaner, *Patrologia*, Marietti 1981, 538-543; tu je navedeno veliko slovstva. Glej uvod, ki ga je napisal R. Roques: *Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste*, SC 58bis, Cerf, Paris 1970; S. Lilla, *Ps. Dionigi l'Areopagita, Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*, Città nuova editrice, Roma 1993.

⁹ Eccl. hier. VI, 6.

¹⁰ Prim. E. von Ivánka, *Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren*, Johannes Verlag Einsiedeln 1990, 7-31.

kriva neustvarjeno pralepoto. Iz vsega Dionizijevega opusa sije duh krščanske celovitosti. V vsem dosega ravnovesje med simbolično in mistično, med cerkveno in kozmično, med zemeljsko in nebeško teologijo. Teologija namreč ni tisto, kar se človek nauči iz teoloških učbenikov, pa naj bodo še tako »znanstveni«. Teologija je navsezadnje podarjeno znanje, pri katerem je odločilna svetost ali dragocenost oseb. Bližina izkustva Boga in izkustva pralepote, bližina estetike in religije terja prav to svetost. V območju cerkvene svetosti so nedvomno veliki zastopniki očarljivosti, ker se jih je dotaknila večna lepota. Te zastopnike bi mogli imenovati svete estete. Eden od njih je Dionizij, drugi Janez od križa.

Liturgična sinteza

Značilnost teologije je »sveto merilo«, njen zvok pa je »sveto slavje«. Vse je odeto v sveto zagrinjalo: svet prav tako kakor Cerkev in njeni zakramenti, hierarhija v nebesih in na zemlji; toda vse je zastrto le zato, da bi nas bolj uvažalo in približevalo neizrekljivi skrivnosti. Teologija je v bistvu iniciacija, uvajanje. Teologija je v podobah razodetja koncentrični red med nebesi in zemljo, angeli in ljudmi v hvalnici pred prestolom Nevidnega: beseda, ki se nadaljuje v vedno širšem odmevu, okoli središča molka; zvok okoli bistvene, nedostopno zakrite tišine. Ta molk za Dionizija gotovo ni prazno molčanje nekrščanske mistike, ampak enovita prabeseda, ki je onkraj vseh zvonečih besed; čim dlje sega njen odmev, toliko več besed potrebuje za svoje prevajanje. Saj celo angeli zastajajo za izrazom, ljudje pa potrebujemo še veliko več besed.

Beseda, ki je oznanjena navzven, mora v sebi varovati tihoto, če hoče biti resnična. To se pravi: teološka liturgija mora biti v bistvu kontemplativna. Namen zakramentalne liturgije je duhovno izvrševanje tistega, kar se obhaja v simbolih. Zemeljska liturgija zato nujno terja, da je hierarh (škof) dovršen v kontemplaciji Božjih resničnosti. Z obhajanjem svetih skrivnosti, s posvečevanjem in oznanjevanjem sicer prihaja k ljudstvu, a hkrati ostaja v kontemplaciji. Tudi v tem se odraža nepretirganost med nebeško in zemeljsko liturgijo.

Dionizij pojmuje kristjanovo svetost kot sad sozvočja hierarhičnega reda, poznanja razodetja in apostolskega delovanja (taxis — episteme — energiea). V tem trozvočju je človek prosojen za Boga in odprt za izvrševanje Božje volje. Zgled in vzor takšnega ravnanja je po Dioniziju prav hierarh, ki je v hoji za Jezusom poklican za »glasnika Božjih sklepov«. S popolno razpoložljivostjo za Boga in s priličenjem Božji volji pride hierarh do tega, »da ne želi ničesar, kar Bogu popolnoma ne ugaja in kar ni v skladu z Božjimi odredbami«. Kot liturg ne izreka nobene prošnje, za katero ni prepričan, da ustreza zveličavni Božji volji. Ničesar ne izbira samovoljno, ampak svojo izbiro kot orodje polaga v Božjo izbiro, kakor Peter, kateremu je bila izročena oblast ključev, da zavezuje in razvezuje tudi v nebesih. Molitev je torej popolna izročenosť Bogu. Prav zato se pusti tem bolj učinkovito »voditi« in »navdihovati« Božji volji.

Zato naj bo ta zapis posvečen ljubljanskemu nadškofu in slovenskemu metropolitu dr. Alojziju Šuštarju, čigar geslo je »Dei voluntatem facere«.

Povzetek: Anton Štrukelj, Dionizij Areopagit

Dionizij Areopagit zavzema osrednje mesto med grškimi cerkvenimi očeti po kalcedonskem koncilu. Dionizij je edini primer v teologiji in tudi v vsej duhovni zgodovini, ki je kljub svoji veličini in vplivu skrnil svojo istovetnost. Štiri obsežne razprave, nekaj manjših spisov in deset pisem je njegova dragocena dediščina, ki je bogatila in v veliki meri zaznamovala številne kasnejše krščanske pisatelje.

Bistvena značilnost areopagitske teologije je v tem, da nas vodi od vidnega in spoznavnega, od pojmovno dojemljivega k dejanskemu bistvu resničnosti. Od imen, ki jih Sveto pismo in človeški razum dajeta Bogu, nas Dionizijeva liturgično-himnična teologija povede do mističnega zrenja Njega, ki ga nobeno ime ne more izreči. Duh češčenja in poveličevanje Božje lepote sta notranje jedro in gibalo njegove izvirne teološke misli, ki ima veliko aktualnost tudi danes.

Summary: Anton Štrukelj, Dionysius the Areopagite

Dionysius the Areopagite takes up a central position among the Greek Church fathers after the Council of Chalcedon. He represents the only case in theology and in all spiritual history that a man of the highest quality and inestimable influence has been able to hide his identity. Four extensive treatises, some smaller writings and ten letters represent a precious legacy that has enriched and strongly marked numerous later Christian writers.

Areopagitic theology is mainly characterized by leading from the visible, discernible and understandable in the abstract to the true essence of reality. Dionysius' liturgical-hymnal theology leads from the names given to God by the Bible and human intellect to a mystical vision of the One not to be expressed by any name. The spirit of worshipping and praising Divine beauty are the core and motive of his original theological thought being of topical interest today as well.

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

B. Košir , Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev	3
<i>New Regulation on the Office of Churchwardens</i>	
K. Bedernjak , Človekova krepost med osebo in družbo	21
<i>Human Virtue between Person and Society</i>	
A. Lah , Ljubezen, izvirna resnica družine.....	59
<i>Love as the Original Truth of the Family</i>	
V. Papež , Zakonik cerkvenega prava in Katekizem Katoliške Cerkve	129
<i>Code of Church Law and Catechism of Catholic Church</i>	
I. Rojnik , Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji.....	143
<i>Parish Catechesis and School Classes about Religion</i>	
A. Mlinar , Splav in etične dileme onkraj splava.....	159
<i>Abortion and the ethical Questions beyond Abortion</i>	
I. Štuhec , Današnje labilno razmerje med osebo in naravo	177
<i>Contemporary Delicate Balance between Person and Nature</i>	
F. Rode , Spor in sprava	257
<i>Conflict and Reconciliation</i>	
I. Štuhec , Osebni in strukturni greh – osebna in skupna odgovornost	271
<i>Personal and Structural Sin, Personal and Common Responsibility</i>	
M. Turnšek , Greh in krivda, priznanje in odpuščanje	287
<i>Sin and Guilt, Confession and Forgiveness</i>	
B. Dolenc , Sprava kot osebna in skupnostna naloga	303
<i>Reconciliation as Personal and Community Task</i>	
D. Ocvirk , Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe	321
<i>Tolerance and Identity or the Other as a Shortcut to Oneself</i>	
A. Seigfried , Božje ljudstvo kot eklezialna podoba milosti.....	337
<i>People of God as an Ecclesiastical Image of Grace</i>	
I. Štuhec , Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja	391
<i>Moral-Theological Views of Dr. Alojzij Šuštar</i>	
J. Juhant , Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama	397
<i>Ideational Role of the Bishops Rožman and Tomažič in the Life of Slovenians between the Two World Wars</i>	
B. Košir , Odnosi med Cerkvijo in državo	413
<i>Relations between Church and State</i>	
J. Krašovec , Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 44-66.....	427
<i>Odpuščanje in klic h pokori v Izaija 44-66</i>	
A. Mlinar , Teologija miru in pojem »pravične vojne«.....	451
<i>Peace Theology and the Concept of »Just War«</i>	
D. Ocvirk , Vidiki poslanstva v džaganatu.....	487
<i>Aspects of Mission in Juggernaut</i>	
J. Plevnik , Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1-11.....	507
<i>Times and Seasons of the Lord's coming 1 Thess 5,1-11</i>	
F. Rozman , Binkošti in govorenje v jezikih.....	519
<i>Pentecost and Speaking in Tongues</i>	

M. Smolik , Pol stoletja prenavljanja bogoslužja.....	529
<i>Half a Century of Renewed Liturgy</i>	
A. S. Snoj , Perspektive homiletičnega oznanjevanja	539
<i>Prospects of Homiletic Preaching</i>	
C. Sorč , Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju.....	555
<i>Reincarnation in the Light of Christian Teaching on Resurrection and Eternal Life</i>	
V. Škafar , Katehumenat nekdaj in danes.....	579
<i>Former and Modern Catechumenate</i>	
F. Škrabl , Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze.....	601
<i>Adult Catechesis</i>	
A. Štrukelj , Dionizij Areopagit	619
<i>Dionysius the Areopagite</i>	

PREGLEDI

Reviews

R. Valencič , Janez Oražem (1910-1994).....	71
A. S. Snoj , Valter Bruno Dermota (1915-1994)	79
A. Mlinar , Reinhard Löw (1949-1994)	83
M. Smolik , Jakob Ukmar, častni doktor Teološke fakultete.....	87
E. Škulj , Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani	95
F. Oražem , Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva.....	183
R. Pietsch , Temeljne poteze filozofije Pamfila D. Jurkeviča	193
A. Mlinar , Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu	201
A. S. Snoj , Kongres evropskih predavateljev katehetike	225
A. S. Snoj , Življenje in oznanjevanje v postmoderni	227
M. Smolik , Nemška katoliška leksikografija	233
B. Košir , Teološka fakulteta v študijskem letu 1993 - 1994.....	239
H. Oshima , Japonska religija: Šinto-budistična kombinacija	349
A. Mlinar , Stvarjenje in odrešenje v delih Georgesa Bernanosa	357
M. Smolik , Biblicist in prevajalec Anton Jehart (1881-1948).....	381

OCENE

Book Reviews

F. Rozman , G. Molin, Das Geheimnis von Qumran	111
F. Rozman , C. Tomić, Začetki Cerkve – Peter, prvak apostolov	115
F. Rozman , C. K. Barrett – C. J. Thornton, Texte zur Umwelt des neuen Testament	117
A. Mlinar , C. Schönborn – A. Görres – R. Spaemann, Zur Kirchlichen Erbsündenlehre.....	119
A. Mlinar , A. Avguštin, Zakonski stan in poželenje	124
M. Špelič , M. Dulaey, Victorin de Poetovio, premier exéget latin	241
A. Mlinar , J. Römelt in B. Hidber (izd.), In Christus zum Leben befreit ..	244
J. Šimenc , A. Dulles, Models of Revelation	247
J. Šimenc , A. Dulles, Models of the Church	251
M. Smolik , J. G. Davies, Pilgrimage yesterday and today.....	255
M. Smolik , F. J. Brems, Marien-Wallfahrtsorte in Europa	256
A. Mlinar , F. Böckle: Ja zum Menschen	385
J. Štupnikar , Kodeks etike medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov Slovenije	388

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina d. o. o., Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- I. Štuhec**, Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja 391
Moral-Theological Views of Dr. Alojzij Šuštar
- J. Juhant**, Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama. 397
Ideational Role of the Bishops Rožman and Tomažič in the Life of Slovenians between the Two World Wars
- B. Košir**, Odnosi med Cerkvijo in državo 413
Relations between Church and State
- J. Krašovec**, Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 44-66 ... 427
Odpušcanje in klic h pokori v Izaija 44-66
- A. Mlinar**, Teologija miru in pojem »pravične vojne« 451
Peace Theology and the Concept of »Just War«
- D. Ocvirk**, Vidiki poslanstva v džaganatu 487
Aspects of Mission in Juggernaut
- J. Plevnik**, Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1-11 507
Times and Seasons of the Lord's coming 1 Thess 5,1-11
- F. Rozman**, Binkošti in govorjenje v jezikih 519
Pentecost and Speaking in Tongues
- M. Smolik**, Pol stoletja prenavljanja bogoslužja 529
Half a Century of Renewed Liturgy
- A. S. Snoj**, Perspektive homiletičnega oznanjevanja 539
Prospects of Homiletic Preaching
- C. Sorč**, Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju. 555
Reincarnation in the Light of Christian Teaching on Resurrection and Eternal Life
- V. Škafar**, Katehumenat nekdanj in danes. 579
Former and Modern Catechumenate
- F. Škrabl**, Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze 601
Adult Catechesis
- A. Štrukelj**, Dionizij Areopagit 619
Dionysius the Areopagite

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- J. Juhant, redni profesor na Teološki fakulteti
B. Košir, docent na Teološki fakulteti
J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti
A. Mlinar, docent na Teološki fakulteti
D. Ocvirk, izredni profesor na Teološki fakulteti
J. Plevnik, redni profesor na Regis College
F. Rozman, redni profesor na Teološki fakulteti
M. Smolik, redni profesor v pokoju
A. S. Snoj, izredni profesor na Teološki fakulteti
C. Sorč, izredni profesor na Teološki fakulteti
V. Škafar, docent na Teološki fakulteti
F. Škrabl, docent na Teološki fakulteti
A. Štrukelj, izredni profesor na Teološki fakulteti
I. Štuhec, docent na Teološki fakulteti

