

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LETO 1989 / ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec BLAGOSLOV — PREKLETSTVO IN OBNOVA
K. Bedernjak PRAVIČNOST KOT OSEBNA VREDNOTA
A. Pirš EKUMENIZEM IN ZEDINJENJE KRISTJANOV
J. Ramovš DELO ŽUPNIJSKEGA SODELAVCA
B. Košir SLUŽBA ŠKOFOVIH VIKARJEV
V. Dermota ZAKRAMENT SPRAVE

POROČILA
OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

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

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

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 49

LJUBLJANA 1989

Jože Kraševc

Blagoslov — prekletstvo in obnova v

3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1—10

Znano je, da je v pisanih virih celotnega starega Bližnjega Vzhoda mnogo stičnih točk, tako v tematskem kakor v formalnem pogledu. Med takšne primere spadajo mezopotamski pravni teksti in egiptovske, hetitske ter akadske pogodbe iz Sirije in Asirije. Obe vrsti besedil, posebno pa pogodbe, se končujejo z zelo podobnimi obljubami, zagotovili ali željami uspevanja oziroma pogodb, in grožnjami kazni oziroma prekletstva vse do uničenja za tiste, ki ne izpolnjujejo zakonov in obveznosti pogodb.

Ker je vsebina pojmov »lojalnost« in »nelojalnost« v vseh različicah po vsem svojem bistvu antitetična, je razumljivo, da je izrazita tudi antiteza med posledicami nasprotujočih si zadržanj, to je med nagrado oziroma blagoslovom in kaznijo oziroma prekletstvom. To temeljno nasprotje je v pogodbah porajalo nekaj klasičnih antitez v tematskem in formalnem pogledu. Takšen primer je pogodba med hetitskim kraljem Hatusilisom in faraonom User Maat Rejem. V sklepnem delu imamo vzorno antitezo v zaporedju prekletstvo // blagoslov brez uporabe teh pojmov:

Glede teh besed, ki so na tej srebrni plošči Hatijske in Egiptovske dežele: tistega, ki jih ne bo držal, bo tisoč bogov Hatijske dežele in tisoč bogov Egiptovske dežele uničilo njegovo hišo, njegovo deželo in njegove služabnike. Toda tistemu, ki bo držal te besede, ki so na tej srebrni plošči, najsi bodo Hatijci ali najsi bodo Egipčani, in jih ne zanemarjajo (?), bo tisoč bogov Hatijske dežele in tisoč bogov Egiptovske dežele pripomoglo, da bo zdrav in bo živel, skupaj s svojimi hišami, svojo (deželo) in svojimi služabniki.¹

Podobno se končuje pogodba med hetitskim kraljem Mursilisom in amorejskim kraljem Dupi Tešubom:

Te besede pogodbe in zaprisege, ki so zapisane na tej plošči — če Dupi Tešub ne bi spoštoval teh besed pogodbe in zaprisege, naj ti bogovi zaprisege uničijo Dupi Tešuba skupaj z njim samim, njegovo ženo, njegovim sinom, njegovim vnukom, njegovo hišo, njegovim mestom, njegovo deželo in skupaj z vsem njegovim imetjem. Toda če bo Dupi Tešub spoštoval te be-

sede pogodbe in zaprisege, ki so zapisane na tej plošči, naj ga ti bogovi zaprisege varujejo z njim samim, njegovo ženo, njegovim sinom, njegovim vnukom, njegovim mestom (in) njegovo deželo.²

Ta dva primera sta vendarle izjema glede skladnosti v razmerju med obsegom antitetičnih delov.³ Večinoma je odlomek, ki zadeva grožnje prekletstva, daljši in bolj razčlenjen kakor njegovo nasprotje. Hamurabijev in Lipit Ištarjev zakonik sta razčlenjena v tri dele: prolog, zbirko zakonov, epilog. V obeh zakonikih imamo v epilogu v pogojni formulaciji izraženo željo, naj bo lojalni deležen »blagoslova«, nelojalni pa »prekletstva«, s to razliko, da je v Lipit Ištarjevem zakoniku negativni del le malo daljši kakor pozitivni, v Hamurabijevem pa odlomek o blagoslovu zaobsega le sedem vrstic (XXVI, 7—13), medtem ko je odlomek o prekletstvu prese- netljivo dolg (XXVI, 20—XXVIII, 90). Hamurabi poziva za sankcijo domala vse znane bogove, naj prestopnika kaznujejo v skladu s svojo pristojujnostjo.⁴ V hetitski pogodbi med Supiluliumom in Kurtivazo imamo na koncu v pogojni formulaciji zaporedje prekletstvo // blagoslov, pa je kljub temu odlomek o prekletstvu enkrat daljši kakor odlomek o blagoslovu.⁵

Akadske pogodbe iz Sirije in Asirije se končujejo celo brez odlomka o blagoslovu, grožnje prekletstva pa so od primera do primera zelo različno dolge. Pogodba med Nikmepo iz Alalakha in Ir IMom iz Tunipa ima na koncu sorazmerno kratko napoved kazni za prestopnika.⁶ Še krajši je sklep pogodbe med Idrimijem in Pili- jem.⁷ V nasprotju s tema dvema primeroma ima pogodba med asirskim kraljem Ašurnirarijem V. in arpadskim kraljem Mati'ilujem zelo dolgo grožnjo kazni v po- gojni formulaciji (III, IV, V, VI).⁸ Sorazmerno dolga je dalje izjava, naj bogovi kaznuje- jo prestopnika s prekletstvi, v pogodbi asirsko-babilonskega kralja Esarhadona s tirskim kraljem Baalom.⁹ Najbolj značilno pa je v tem pogledu dolgo besedilo po- godb o podložništvu kralja Esarhadona z Ramatajem iz Urakazabanuja. Besedilo se začneja z zaprisego pred vsemi bogovi. Vsebina pogodbe je podana na kratko (4./41—50), potem sledi izredno dolga grožnja kazni v pogojni formulaciji: če po- godbenik ne bo upošteval vseh obveznosti pogodbe, ga naj zadene kazen vseh bogov v skladu z njihovo pristojujnostjo (4./5/ — 106./665/).¹⁰

Po tem pregledu mesta antiteze blagoslov // prekletstvo z zelo različnim raz- merjem med nasprotnima poloma v kulturnem in religioznem svetu starega Bliž- njega Vzhoda se zdi toliko bolj razumljivo, da imamo podobne primere tudi v he- brejski Bibliji.¹¹ Gre za tri tovrstna besedila v podobni funkciji. V Eksodusu imamo na koncu Knjige zaveze podano grožnjo in obljubo brez značilne antitetične sheme (23,20—33). Levitik ima na koncu Svetostne postave (26,3—39), Devteronomij pa na koncu parenetične spodbude k poslušnosti pravnim določilom in sploh Jahvejevi volji (28,1—68) vzorno antitetično shemo v pogojni obliki: poslušnost // neposluš- nost = blagoslov // prekletstvo. V obeh primerih je grožnja prekletstva mnogo daljša kakor obljuba blagoslova.

2 Mz 23,20—33 nima izrazite zgradbe in tudi sicer ne daje dovolj tehtnih razlo- gov za posebno obravnavo. Toliko bolj izstopata v antitezi v 3 Mz 26 in 5 Mz 28. Besedili sta si v tematskem pogledu podobni, kljub temu so hitro opazne tudi na- slednje razlike: prvič, v 3 Mz 26 je nagovor v 2. in 3. osebi množine, v 5 Mz 28 v 2. osebi ednine; drugič, v 3 Mz 26 se ne pojavlja besedišče blagoslov // prekletstvo kakor v 5 Mz 28, temveč drugi izrazi obljube in grožnje; tretjič, motivi so večinoma različni. Očitno je torej, da gre za dve različni obdelavi iste teme.¹²

V 3 Mz 26 so posebnost največjega pomena vrstice 40—45, ki za primer prizna- nja in zadostitve krivde prinašajo obljubo za obnovo zaveze. Iz tega je razvidno, da

je 3 Mz 26 skrbno sestavljena zgradba s tremi členi: blagoslov prekletstvo obnova. V 5 Mz 28 tretjega člena ni, zato je očitno, da 30,1—10 velja kot ustrezno dopolnilo antiteze v 28. poglavju Devteronomija. Takšnega tretjega člena ne pozna nobeno nebiblično besedilo, ki prinaša obljubo blagoslova in grožnjo prekletstva.

Obseg pričujoče študije ne dopušča izčrpane literarnokritične analize besedil. Poleg tega velja poudariti, da v komentarjih in posebnih študijah ne manjka različnih teorij, ki dokazujejo meje literarne kritike. Končno navedeni nebiblični primeri antiteze blagoslov // prekletstvo opozarjajo, da je treba upoštevati predvsem sedanji obseg in zgradbo besedil z vsemi sestavnimi deli, če hočemo odgovoriti na temeljna teološka vprašanja, ki so značilna za zaporedje poslušnost neposlušnost zadostitev za krivdo oziroma spreobrnjenje — blagoslov prekletstvo sprava in obnova.

I. Antiteza 3 Mz 26,3—13"14—39

Besedilo v 3 Mz 26 je zelo jasno razčlenjeno v pet neenakih delov:

1—2 Prepoved izdelovati podobe in zapoved praznovati soboto ter spoštovati svetišče.

3—13 Pogojna formulacija obljube: Ako bo Izrael spolnjeval Gospodove zapovedi, bo deležen vseh vrst dobrin.

14—39 Pogojna formulacija grožnje: Ako Izrael ne bo spolnjeval Gospodovih zapovedi, ga bodo zadele najrazličnejše nadloge.

40—45 Ako bo Izrael po prestani kazni priznal svojo krivdo, bo Gospod obnovil zavezo z njim.

46 Sklepna predstavitev zakonov, sodb in postav.¹³

Uvodna prepoved in zapoved (v. 1—2) sta bistvenega pomena za razumevanje celotnega poglavja, ker pokaže, kaj je osnova vseh treh glavnih delov besedila. Prvi del antiteze (v. 3—13) je po zgradbi zelo preprost. Gospod sam v direktnem nagovoru v drugi osebi množine najprej izrazi pogoj, potem pa vse do konca navaja razne vrste blagoslova: Gospod bo dal dež ob svojem času, sadove zemlje in drevja na polju (v. 4), obilje in varnost v deželi (v. 5), mir pred sovražniki in hudimi zvermi (v. 6), uspeh nad sovražniki (v. 7—8); razširil in razmnožil bo svoje ljudstvo ter potrdil zavezo z njim (v. 9); uživali bodo stare pridelke (v. 10); postavil bo svoje prebivališče med njimi in jih ne bo mrzil (v. 11), prebival bo med svojim ljudstvom (v. 12), ki ga je rešil iz Egipta (v. 13). V tematskem pogledu ta odlomek zelo močno spominja na Ezk 34,25—31; 37,26—27. Podobnost je tako velika, da je upravičeno sklepati na skupna starejša izročila, ki so v redakcijskem procesu dobila različne oblike in poudarke.¹⁴

Negativni del antiteze (v. 14—39) je trikrat daljši kakor pozitivni, zato je tudi mnogo bolj razčlenjen. Že uvodni pogojni stavek je daljši kakor v prvem delu (v. 3). V vrstici 14 beremo:

Ako pa me ne boste poslušali in ne spolnjevali vseh teh zapovedi, ako boste moje postavne zaničevali in moje zapovedi mrzili, tako da ne boste spolnjevali vseh mojih zapovedi in tako kršili mojo zavezo...

Poleg tega se pogojni stavek, ki utemeljuje grožnjo z nadlogami, v krajšem obsegu in v spremenjeni obliki pojavi še štirikrat (v. 18.21.23.27). To ponavljanje služi poudarku, da nobena vrsta nadloge ne pride brez resnega razloga, obenem pa omogoča stopnjevanje v navajanju različnih vrst kazni: Po prvem primeru nepo-

slušnosti (v. 14—15) Gospod brez posebnega poudarka grozi s kaznijo (v. 16—17), po naslednjih štirih pa grozi s sedemkratno kaznijo:

Ako me potem še ne boste poslušali, vas bom za vaše grehe sedemkrat kaznoval (v. 18; podobno v v. 21.23.27).

Števniki »sedemkrat« ima v našem besedilu očitno simboličen pomen; označuje obsežnost in popolnost božje kazni.¹⁵ Kar v našem besedilu Gospod sam grozi svojemu ljudstvu, v Ps 79,12 ljudstvo v stiski pričakuje od njega za svoje sovražnike:

Povrni našim sosedom sedemkrat v naročje zasramovanje, s katerim so te sramotili, o Gospod.

Stopnjevanje v grožnji s kaznijo razodeva zelo pomemben teološki razlog. Namen kazni je vzgoja za spreobrnjenje. Normalno bi bilo, da bi neposlušno ljudstvo uvidelo svojo zablodo in se vrnilo k svojemu Bogu, ko ga zadene kazen, toda besedilo predpostavlja vztrajanje v neposlušnosti, to je upornost, zato mora prvi nadlogi slediti težja, da bi bila vzgoja k spreobrnjenju bolj učinkovita. Med drugim za vzgojni namen kazni govori uporaba korena *ysr*, ki v raznih oblikah označuje vzgojo. V našem besedilu zavzema ta koren precej vidno mesto (v. 18.23.28). Stopnjevanje v napovedi kazni končno kaže, da Izraelov Bog ne pozna kompromisov. Ljudstvo se mora spreobrniti, če hoče obstati; vztrajanje v upornosti neizbežno vodi v prepad.

Koliko si tematsko ustrezata antitetična dela? V prvi vrsti velja poudariti, da obstaja tematska in oblikovna ustreznost v navajanju pogoja za prejem dobrin (v. 3) in razloga za nastop nadlog (v. 14.18.21.23.27). Vzporejanje obljube dobrin in grožnje kazni kaže, da je tematska ustreznost precej velika, toda vrstni red, obseg in besedišče je bolj ali manj različen. Očitna je antiteza med vrsticami 4—5 (prim. v. 10) in 19—20 (prim. tudi v. 16—26.29). V vrsticah 4—5 beremo:

... vam bom dajal dežja o svojem času in zemlja bo dajala svoj obrod in drevice na polju bo dajala svoj sad. Mlatev vam bo segala do trgatve in trgatav bo segala do setve in jedli boste svoj kruh do sitega in v svoji deželi varno prebivali.

Izrek kazni v vrsticah 19—20 pa se glasi:

Strl bom vašo drzno prevzetnost in storil, da bo nebo nad vami kakor železo in vaša zemlja kakor bron. Zaman se bo trošila vaša moč: vaša zemlja ne bo dajala obroda in drevice na polju ne bo dajala sadu.¹⁶

Med vrsticama 4 in 20 je antiteza celo popolna:

4 ... *wēānatēnēh hā'āres yēbēūlāh wē'ēs haššādeh yittēn priyō*

20 ... *wēlō' tittēn 'arsekem' et-yēbūlāh wē'ēs hē'āres lō' yittēn piryō*

Obljuba »Dal bom mir (*šālōm*) v deželi, da boste lahko počivali in ne bo nikogar, ki bi vas strašil (*wē'ēn maharīd*)...« (v. 6a) ustreza grožnji pustošenja sovražnikov (v. 17.25—26.29.39) in nenadne groze (*behālāh*) (v. 16). Obljuba »... pregnal bom hude zveri iz dežele« (v. 6b) ustreza razširjeni grožnji v vrstici 22: »Poslal bom nad vas divje zveri, da vas oropajo otrok, pokončajo vašo živino in zmanjšajo vaše število, da bodo vaše ceste puste.« Obljuba »... in meč ne pride v vašo deželo« (v. 6b) ustreza grožnji: »Poslal bom nad vas meč, da bo maščeval kršitev zaveze« (v. 25). Obljuba vrstic 7—8 ima ustreznico v vrsticah 17 in 36—37. V vrsticah 7—8 beremo: »Podili (*radap*) boste svoje sovražnike in pdali bodo pred vami pod mečem. Pet izmed vas jih bo podilo sto, in sto izmed vas jih bo podilo deset tisoč in vaši sovražniki bodo padali pred vami pod mečem.« V vrsticah 17 in zlasti 36—37 beremo ravno nasprotno, prav tako s ponavljanjem glagola *rādap*. Obljuba o razširitvi in razmnoživi (v. 9) ustreza predvsem grožnji izgnanstva in propadanja med tujimi narodi (v. 38—39). Obljuba »Postavil bom svoje prebivališče (*miškān*) med vami in vas ne

bom mrzil (*wēlō'-tig'al napšī 'etkem*)...« (v. 11—12) ustreza grožnji: »Podrl bom vaše višinske oltarje in razdejal vaše sončne stebre in vrgel vaša trupla na trupla vaših malikov in vas bom mrzil (*wēgā'alāh napšī 'etkem*). Vaša mesta bom spremenil v razvaline in opustošil vaša svetišča (*'et-miqdēšēkem*) in ne bom maral vonja vaših daritev« (v. 30—31). Retrospektiva v vrstici 13a delno ustreza grožnji v vrstici 33, vrstica 13b pa ustreza vrstici 37b. V vrstici 13b beremo: »Zlomil sem kambe vašega jarma in vam dal hoditi pokonci (*wā'ōlēk 'etkem qōmēmīyyūt*)«; v vrstici 37b pa je rečeno: »Ne boste vzdržali pred svojimi sovražniki (*wēlō'-tihyeh lākem tēqūmah lipnē 'ōyēbēkem*)«.

Neposredna zveza med poslušnostjo in obljubo na eni strani ter med neposlušnostjo in nadlogami na drugi strani kaže, da oba dela antiteze v celoti temeljita na povračilnem načelu. Vendar v drugem delu pride to načelo še drugače do veljave: kar trikrat celo v smislu talionskega prava: vrstice 14—16.23—24.27—28. Pogojnemu stavku v vrsticah 14—15 sledi grožnja *'ap-'anī 'e'ešeh zō't lakem* — »vam bom tudi jaz to storil«. V grožnji ne gre za kakršnokoli kazen, temveč za takšno, ki ustreza načinu in meri neposlušnosti ter nezvestobe; tako pride popolnoma do veljave povračilna božja pravičnost. Na talionsko načelo spominja uporaba istega besedišča v pogojnem stavku vrstice 15 in med grožnjo kazni v vrstici 30:

15 ... *wēim 'et-mišpātay tig'al napšēkem* — »in ako bo vaša duša mrzila moje sodbe«

30 *wēgā'alāh napšī 'etkem* — »bo moja duša mrzila vas«

V vrsticah 23—24 pride talionsko načelo še bolj izrazito do veljave:

Ako se mi tudi s temi rečmi ne boste dali posvariti, temveč mi boste nasprotovali (*wahalaktem 'immī qerī*), bom tudi jaz vam nasprotoval (*wēhalaktī 'ap-'anī 'immākem bēqerī*) in vas bom tudi jaz (*gam-'ānī*) sedemkrat udaril za vaše grehe.

Le z majhnimi razlikami se ta izjava ponovi v vrsticah 27—28. Poleg tega prihaja do veljave v vrsticah 40—42; tukaj Gospod predpostavlja, da bo ljudstvo po prestani kazni priznalo svojo krivdo:

Ako pa potem priznavajo svojo krivdo in krivdo svojih očetov, ki so jo s svojo nezvestobo zakrivili proti meni, in kako so mi nasprotovali (*wē'am 'ašer-hālēkū 'immī bēqerī*), tako da sem tudi jaz njim nasprotoval (*'ap-'anī 'ēlēk 'immām bēqerī*) in jih privedel v deželo njihovih sovražnikov; in če se potem njihovo neobrezano srce poniža in bodo za svojo krivdo zadostili (*wē'āz yirsū 'et-'awōnām*), se bom spomnil svoje zaveze z Jakobom, spomnil zaveze z Izakom in zaveze z Abrahamom in spomnil dežele.

Končno velja opozoriti na vrstici 34—35, ki kažeta, zakaj je v uvodnem delu (v. 2) poudarjena zapoved praznovati soboto. Edino ustrezno bi bilo, da ljudstvo v obljubljeni deželi svobodno, z veseljem in iz hvaležnosti praznuje soboto. Če te zapovedi ne bo upoštevalo, temveč bo s kršenjem te zapovedi delalo nasilje nad svojo deželo, ki kliče po počitku, bo za kazen moralo v izgnanstvo. Tedaj bo v domači deželi prišel do veljave sobotni počitek. V vrsticah 34—35 pride povračilno načelo do veljave z ustreznim besediščem:

Tedaj bo dežela dobila nadomeščene svojo sobote (*'āz tirseh hā'āres 'et-šabbētōtēha*), ves čas, ko bo opustošena in boste vi v deželi svojih sovražnikov; tedaj bo dežela počivala in nadomestila svoje sobote (*'āz tišbat hā'āres wēhirsāt¹⁷ 'et-šabbētōtēhā*). Vso dobo, ko bo opustošena, bo imela sobotni počitek, ki ga ni imela ob vaših sobotah, ko ste v njej prebivali.

Kako neizprosna je zahteva po povračilu, je razvidno predvsem iz vrstic 41 in 43. Ponovna božja naklonjenost ne predpostavlja samo priznanje krivde. Vrstica 41 prinaša izjavo: ... *wē'āz yirsū 'et-'awōnām* — »(če) bodo tedaj zadostili za svojo krivdo«. V vrstici 43 pa beremo, kaj se mora zgoditi, preden se bo Gospod spomnil svoje zaveze, ki jo je sklenil z očaki:

Toda (poprej) mora biti dežela od njih zapuščena in dobiti povračilo za svoje sobote (*wētires*¹⁸ *'et-šabbētōtēhā*), med tem ko leži zapuščena brez njih; in oni morajo zadostiti za svojo krivdo (*wēhēm yirsū 'et-'awōnām*), ker so zaničevali moje sodbe in mrzili moje zakone.¹⁹

Raziskovanje razmerja med antitetičnima deloma odpira širše obzorje bibličnih izročil, v okviru katerih je nastajalo naše besedilo. Med drugim prihajajo na dan tudi pomembne stične točke med 3 Mz 26 in 5 Mz 28. Vrstica 1 našega besedila spominja na 2 Mz 20,4 in 3 Mz 19,4. Vrstica 2 je v celoti zastopana tudi v 3 Mz 19,30. Kakor je bilo že rečeno, obstaja precej stičnih točk med vrsticami 3—13 in Ezk 34,25—31; 37,26—27. Izraz *wē'ēn maharīd* (v. 6) najdemo tudi v 5 Mz 28,26; Joz 17,2; Jer 7,33; 30,10; 46,27; Ezk 34,28; 39,26; Mih 4,4; Nah 2,12; Sof 3,13; Job 11,19. K vrsticam 9 in 11—12 najdemo vsebinske ustreznice v 2 Mz 29,45—46; 5 Mz 26,17—19; Ezk 37,26—27. V vrstici 9b je pomemben izraz *wahaqī motī 'et-bērī tī 'ittēkem*, ki se razen v 4 Mz 8,18 in Ezk 16,60.62 v isti kombinaciji glagola *qwm* (hif.) in samostalnika *bērīt* pojavlja samo še v duhovniškem viru: 1 Mz 6,18; 9,11.17; 17,7.19; 2 Mz 6,4.²⁰

V drugem antitetičnem odlomku (v. 14—39) velja poudariti najprej sorodnost med vrstico 16 in 5 Mz 28,22, med vrstico 17 in 5 Mz 28,25, med vrstico 19b in 5 Mz 28,23. Vrstica 22 se v veliki meri sklada z Ezk 5,17 (prim. 2 Kr 17,25—26). Motiv meč, kuga in lakota (v. 25—26) spominja predvsem na Jer 14,12; 24,10; Ezk 5,12-17; 6,11—12. Vrstica 29 ima vsebinsko ustreznico v besedilu večjega obsega v 5 Mz 28,53—57 (prim. Jer 19,9; Ezk 5,10; Žal 2,20; 4,10). Vrstica 30 ima zelo ozko ustreznico v Ezk 6,3—6, vrstica 31 spominja na Jer 4,7; 6,20; 7,21; 9,10; Ezk 6,6; 12,20; Am 5,21—23; 7,9, vrstica 32 na Jer 18,16; 19,8, vrstica 33 na Iz 1,7; Jer 7,34; 22,5; Ezk 22,23. V našem besedilu je izrednega pomena glagol *rāsāh* II v qalu (v. 34a/ = 2 Krn 36,21/.41.43/dvakrat/) in hifilu (v. 34b). Pomen glagola je »pay off, get restituted«. ²¹ V tem pomenu se glagol enkrat pojavi v nifalu (Iz 40,2).

2. Antiteza 5 Mz 28,1—14//15—68

Pisatelj tega besedila nastopa kot govornik in se k svojemu ljudstvu obrača neposredno v drugi osebi ednine; ljubi ponavljanje ključnih izjav in besed, obenem pa teži k variacijam. Izhodišče in težišče njegovega nagovora je diametralno nasprotje med pojmom blagoslov in prekletstvo. To temeljno nasprotje pa daje izjemno veliko možnosti za iskanje različnih vidikov nasprotja. V okviru obsega odlomka o blagoslovu (v. 1—14) govornik do skrajnosti izrabi možnosti antitetičnega sloga, tako da domala vsi elementi tega dela dobijo bolj ali manj direktne antitetične ustreznice v odlomku o prekletstvu. Zaradi antitetične razčlenitve kljub veliki nesorazmernosti obeh delov našega besedila obstaja med njima določena simetrija.

Da sta pojma blagoslov in prekletstvo v tem besedilu osrednja, med tem ko se v 3 Mz 26 sploh ne pojavita, ima zelo tehtne razloge. V Devteronomiju je blagoslov eden izmed značilnih vidikov obljube nagrade za poslušnost Gospodu oziroma za izpolnjevanje njegovih zapovedi (11,27; 14,29; 15.4.6.10.18; 23,21; 24; 19,28,1—4;

30,16.19).²² Povračilno načelo daje odlično možnost, da se beseda blagoslov pojavlja tudi skupaj z besedo prekletstvo in služi kot osnova za antitetične strukture. V 11,26—29 beremo:

Glejte, danes polagam pred vas blagoslov in prekletstvo; blagoslov: če boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, ki vam jih danes dajem; prekletstvo, če ne boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, temveč boste krenili s pota, ki vam ga danes zapovedujem, in hodili za tujimi bogovi, ki jih niste poznali. Ko pa te pripelje Gospod, tvoj Bog, v deželo, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last, položi blagoslov na goro Garizim, prekletstvo pa na goro Ebal (prim. 27,11—13).

V 28,1—68 pisatelj postavlja v nasprotje blagoslov za primer poslušnosti (v. 1—14) in prekletstvo za primer neposlušnosti (v. 15—68). V 30,19 pa beremo:

Danes kličem za pričo proti vam nebo in zemljo: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod.

Besedišče prekletstva se zunaj teh antitez pojavlja še v dodekalogu 27,15—26, ki velja kot liturgični ceremonial izročila v Sihemu, in v 30,20.26.²³

Zgradba prvega dela (v. 1—14) je dokaj preprosta. Besedilo se začne s pogojnim stavkom z zaporedjem štirih členov: pogoj/obljuba/obljuba/pogoj; to zaporedje razodeva torej hiastično zgradbo:

1a pogoj: Ako (*'im*) boš vestno poslušal glas Gospoda, svojega Boga, ter skrbno spolnjeval vse njegove zapovedi, ki ti jih danes dajem,

1b obljuba: potem te bo Gospod, tvoj Bog, povzdignil visoko nad vse narode na zemlji.

2a obljuba: In prišli bodo nadte vsi ti blagoslovi in te dosegli.

2b pogoj: ako (*ki*) boš poslušal glas Gospoda, svojega Boga.²⁴

Temu uvodu sledi zagotovilo različnih vrst blagoslova (v. 3—13a), na koncu (v. 13b—14) pa se ponovi navajanje pogoja za prejem blagoslova:

... ako boš poslušal zapovedi Gospoda, svojega Boga, ki ti jih danes dajem, in jih vestno spolnjeval in ne krenil od nobene izmed besedi, ki vam jih danes zapovedujem, ne na desno ne na levo, da bi šel za drugimi bogovi ter jim služil.

Zagotovilo blagoslova v osrednjem delu (v. 3—13a) ima dva oddelka. V prvem (v. 3—6) govornik v obliki pasivnega participa (*barûk*) v neosebni slogu zagotavlja blagoslov v vseh pogledih. Odlomek ima jasno ritmično zgradbo:

Blagoslovljen boš v mestu

in blagoslovljen na polju.

Blagoslovljen bo sad tvojega telesa

in sad tvoje zemlje in sad tvoje živine,

plod tvoje govedi in plod tvoje drobnice.

Blagoslovljen bo tvoj sadni koš in tvoje nečke.

Blagoslovljen boš pri svojem prihodu

in blagoslovljen pri svojem odhodu.

Uporaba besed, ki delno sestavljajo nasprotne pare, ima v tem kontekstu očitno vlogo merizma za izražanje celote. Posebno zanesljiva je meristična vloga parov mesto/polje, ki ima vrednost abstraktnega pojma »povsod«, in prihod/odhod, ki označuje vso človekovo dejavnost. Navedeni sadovi predstavljajo vse vrste sadov. Govornik s tem retoričnim obrazcem blagoslova govori torej o blagoslovu v vseh pogledih.²⁵ V drugem oddelku obljube blagoslova (v. 6—13a) govornik zago-

tavlja, da bo Gospod porazil sovražnike, z blagoslovom zajamčil uspeh delu, Izraela naredil za sveto ljudstvo, ga obsul z dobrotami, da bo nadkrilil vse narode. V celotnem osrednjem delu imamo vrsto retoričnih prvin, ki se ponovijo v opisu prekletstva v izvirni antitetični vlogi.

Odlomek o prekletstvu je štirikrat daljši, kakor je odlomek o blagoslovu, zato je razumljivo, da tu ne najdemo le idejnih in formalnih antitetičnih ustreznic k odlomku o blagoslovu, temveč tudi vrsto novih motivov in podob. Različnost motivov, posebno pa velika neproporcionalnost v razmerju do prvega dela, nekaterim razlagalcem daje pobudo za domnevo, da je sedanji obseg besedila nastal zaradi zaporedne razširitve prvotnega besedila, ki naj bi bilo krajše in v celoti bolj simetrično v razmerju do prvega dela.²⁶ Toliko bolj velja, da je treba po eni strani upoštevati vse jezikovne in strukturalne prvine celotnega besedila, po drugi pa vzporednice v nebibličnih pravnih zbirkah in pogodbah.

Kako izrazito je antitetično razmerje med obema deloma, je razvidno predvsem iz uvodov v oba dela, ker si skoraj popolnoma ustrežata tako v navajanju pogoja kakor posledic. V vrstici 15 imamo diametralno nasprotje vrstic 1—2. Še bolj neposredno razvidna pa je antiteza med obrazcem o blagoslovu v vrsticah 3—6 in med obrazcem o prekletstvu v vrsticah 16—19. V manjšem obsegu ustreza sklepu prvega dela (v. 13b—14) sklep prve polovice drugega dela (v. 45—46). Uvod in sklep prvega dela odlomka o prekletstvu (v. 15—46) sestavljata lepo hiastično zgradbo:

15a Ako ne boš poslušal glasu Gospoda, svojega Boga, da bi vestno spolnjeval vse njegove zapovedi in zakone, ki ti jih danes dajem,

15b potem bodo prišla nadte vsa ta prekletstva in te dosegla.

45a In prišla bodo nadte vsa ta prekletstva, te preganjala in dosegla, dokler ne boš uničen,

45b ker (*kī* namesto *īm*) nisi poslušal glasu Gospoda, svojega Boga, da bi spolnjeval njegove zapovedi in zakone, ki ti jih je zapovedal.²⁷

Med navedenim uvodom (v. 15) in vmesnim sklepom (v. 45) imamo še vrsto motivov iz odlomka o blagoslovu v izrazito antitetični vlogi. Med vrsticama 7 in 25 obstaja skrajno antitetično razmerje:

7 Gospod bo porazil pred teboj tvoje sovražnike, ki se vzdignejo zoper tebe; po enem potu bodo prišli zoper tebe, po sedmih potih bodo pred teboj pobegnili.

25 Gospod te bo porazil pred tvojimi sovražniki; po enem potu boš prišel nad nje, po sedmih potih boš pred njimi pobegnil...

Izraznost te antiteze je toliko večja, ker je že vsak odlomek sam v sebi antitetično sestavljen: prihod po enem potu // beg po sedmih, tj. mnogih potih. Podobna notranja antitetična razčlenjenost obstaja v vrsticah 43—44, ki sta v diametralnem antitetičnem razmerju z vrsticama 12b—13a, kjer govornik zagotavlja blagoslov z obljubo:

... tako da boš lahko mnogim narodom posojeval, sam pa ne boš jemal na posodo. Gospod te bo naredil za glavo in ne za rep, tako da boš samo zgoraj in ne boš spodaj...

V vrsticah 43—44 pa beremo:

Tujec, ki bo bival v tvoji sredi, bo stopal nadte više in više, ti pa se boš pogrezal niže in niže. On ti bo posojal, ti pa mu ne boš posojal; on bo glava, ti pa rep.

Vrstica 43 ne velja kot antiteza samo v razmerju do vrstice 13a, temveč tudi v razmerju do vrstice 1b, ki prinaša obljubo, da bo Gospod v primeru poslušnosti

Izraela povzdignil visoko nad vse narode na zemlji (prim. tudi v. 9—10). Znotraj prve polovice odlomka o prekletstvu se pojavita še dve skupini antitetično sestavljenih izjav (v. 30—31.38—41), ki pa nimajo ustreznice v odlomku o blagoslovu.

V odlomku o prekletstvu so zaradi velikega obsega besedila mnogo bolj kakor v odlomku o blagoslovu prišle do veljave značilnosti retorike, to je živahnost pripovedovanja, ponavljanja istih motivov in besed, razširitve nekaterih motivov. Grožnja prekletstva obsega domala vse vrste nesreč, ki jih je človek starega Bližnjega Vzhoda skozi tisočletja doživljal: grozovite neozdravljive kužne bolezni, sušo, lakoto, stiske vojska vse do pojava kanibalizma, izgnanstvo. V tem zaporedju je jasno razvidna težnja po stopnjevanju. V vrsticah 20—26 govornik grozi s popolno neuspešnostjo pri delu, s kužnimi boleznimi, s skrajno sušo in s popolnim porazom v spopadu s sovražniki. V vrsticah 27—37 napoveduje nastop grozljivih bolezni, blaznost, bojzljivost, splošno neuspešnost, ropanje sovražnikov in sramotno izgnanstvo. V vrsticah 38—44 je govor o uničenju vseh vrst pridelkov in o podložništvu tujim gospodarjem v lastni deželi. V vrsticah 45—48 govornik prekinja navajanje nesreč, da ponovno poudari razlog nesreč, to je neposlušnost Gospodu in njegovim zapovedim. Vrstici 45—46 velja razumeti kot sklep prve polovice odlomka o prekletstvu, vrstici 47—48 pa kot uvod v drugo polovico. Najbrž ni naključje, da v vmesnem sklepu v zvezi s temo o poslušnosti govornik ne uporablja pogojno členico *ʾim* kakor v uvodih (v. 1.15; prim. v. 58), temveč vzročno členico *kī* (v. 45) in *tahat ʾašer* (v. 47). Po dramatičnem opisu grozovitih nesreč jih tako govornik kakor poslušalec lahko doživita tako rekoč kot preteklo dejstvo, zato se kar sama po sebi ponuja vzročna členica;²⁸ končno govornik govori pod bolečim vtisom trajne Izraelove neposlušnosti.

Drugi del odlomka o prekletstvu ima dva večja oddelka: vrstice 49—57; 58—68. V prvem govornik grozi z vpadom neznane sovražne sile, ki bo povzročila tako skrajno stisko, da bodo matere v brezupni lakoti uporabljale lastne otroke. Drugi oddelek se začne s pogojnim stavkom: »Ako ne boš vestno spolnjeval vseh besed te postave, ki so zapisane v tej knjigi...« in grozi z najhujšimi boleznimi, izgnanstvom brez miru in pokoja, in končno celo s povratkom v suženjstvo v Egipt. S tem je zelo razločno dosežen višek vsesplošne idejne antiteze med odlomkom o blagoslovu, ki zagotavlja božjo bližino in naklonjenost, in med odlomkom o prekletstvu, ki se končuje z grožnjo popolne zavrženosti v deželi, iz katere je nekdaj Gospod hotel Izraela rešiti za vselej: »Gospod te bo na ladjah nazaj popeljal v Egipt, po potu, o katerem sem ti rekel: Ne smeš ga več videti. In tam vas bodo prodajali vašim sovražnikom za sužnje in dekle, pa nikogar ne bo, ki bi te kupil« (v. 68).

V drugem delu odlomka o prekletstvu (v. 47—68) sicer nimamo neposrednih antitetičnih ustreznice k odlomku o blagoslovu kakor v prvem (v. 15—46), toda v vrsticah 62—63 prihaja do veljave dvojna popolnoma izvirna antiteza, ki izraža nasprotje med stanjem blagoslova in med stanjem prekletstva. Besedilo se glasi:

Tako vas bo ostalo le malo ljudi, medtem ko vas je bilo mnogo, kakor zvezd na nebu, ker nisi poslušal glasu Gospoda, svojega Boga. Kakor se je Gospod veselil nad vami, da vam stori dobro in vas namnoži, tako se bo Gospod veselil nad vami, da vas pokonča in vas uniči.

Domneva, da je drugi del odlomka o prekletstvu (v. 47—68) kasnejša razširitev besedila, se opira predvsem na temo o izgnanstvu. Opis izgnanstva naj bi veljal kot *vaticinium ex (post) eventu(m)*; odseval naj bi izkustvo babilonskega izgnanstva. Vendar ta domneva spregleda vsaj tri pomembna dejstva: prvič, da je izgnanstvo bilo v celotnem starem Bližnjem Vzhodu tako splošen pojav, da je vsak narod moral

računati z njim, če je bil na tem, da ga prevlada močnejša sila; drugič, da se motiv o izgnanstvu pojavlja v obeh delih odlomka o prekletstvu (v. 32.36—37.64—68); tretjič, da v nekaterih pravnih tekstih in pogodbah starega Bližnjega Vzhoda obstajajo vzporednice k celotnemu obsegu našega besedila.²⁹

Določene razlike v motivih med prvim delom (v. 15—46) in drugim delom (v. 47—68) lahko naredijo vtis, da je odlomek o prekletstvih heterogen. Toda natančnejše branje kaže, da temu ni tako, ker ga povezuje ponavljanje nekaterih motivov in ključnih izrazov. Značilno je ponavljanje motiva o grozljivih boleznih (v. 21—22.27—28.35.59—61) in opisa sovražnikovih vpadov, vojn ter izgnanstva (v. 29—34.36—37.48—57.64—68). Še bolj očiten povezovalni element pa so trije sinonimni glagoli: *nkh* v hifilu — »udariti« (v. 22.27.28.35; prim. 59); *'bd* v qalu — »poginiti« (v. 22) in hifilu — »uničiti« (v. 20.51); *šmd* v nifalu — »biti iztrebljen« (v. 20.24.45.51.61) in hifilu — »iztrebiti« (v. 48.63). Korena *'bd* in *šmd*, se ponavljata skozi celoten odlomek o prekletstvu in nesporno pričata za enotnost celotnega oddelka. Obenem dajeta vsem grožnjam izredno težo, kajti skozi celoten odlomek se z majhnimi variantami (v. 20.21.22.24.45.48.51.61.63) kakor refren ponavlja sklep »... dokler ne boš uničen«.³⁰

3. Obljuba sprave in obnove

a) 3 Mz 26,40—45

V prvem oddelku smo med drugim ugotavljali, da se v 3 Mz 26,14—39 grožnja kazni za primer neposlušnosti stopnjuje. V vrsticah 36 in 39 je govor samo še o »preostalih« (*hanniš'ārīm*), vrstica 39 pa tudi za te napoveduje uničenje:

Tisti izmed vas, ki bodo še ostali, bodo hiralali zaradi svoje krivde (*yimmaqqu ba'awōnām*) v pokrajinah svojih sovražnikov. Tudi zaradi krivd svojih očetov bodo z njimi vred hiralali (*w'ap ba'awōnōt 'abōtām 'ittām yimmaqqu*).³¹

Toliko bolj preseneča tretji del našega besedila (v. 40—45), ker naznanja veliko preokretnico. Nagovor ni več direkten v 2. osebi množine; Gospod govori neosebno v 3. osebi množine. Pričakovali bi, da se tudi ta del začne s pogojno členico kakor prvi (v. 3) in drugi del (v. 14), ki se členi v pogojno formulirane oddelke (v. 18.21.23.27), toda v resnici se odlomek začne z običajnim vav consecutivum: *w'hit-waddū 'et-'awōnām w'et-'awōn 'abōtām ...* Zaradi tega ta uvodni stavek nekateri pregajajo pogojno, drugi v smislu navadnega povednega stavka: »Toda če bodo priznali svojo krivdo in krivdo svojih očetov...; Potem bodo priznali svojo krivdo in krivdo svojih očetov...«³²

Razlika v interpretaciji tega uvodnega stavka vsekakor zasluži večjo pozornost, kakor se morda zdi. Če ga prevedemo pogojno, je direktno poudarjena pogojna narava celotne obljube, ki sledi temu stavku. Do sprave in obnove lahko pride samo v primeru, če bo ljudstvo, ki je prestalo zaslužno kazen, spoznalo in priznalo svojo krivdo. Obljuba je po vsem svojem bistvu pogojna, kakor je pogojna obljuba blagoslova v prvem delu (v. 3—13) in grožnja kazni v drugem delu (v. 14—39). Če stavek prevedemo kot navaden povedni stavek, se odpira druga možnost interpretacije; sklepamo lahko, da bo teža kazni zagotovo dosegla svoj vzgojni namen, to je spoznanje in priznanje krivde. Takó postane dokončno jasno, zakaj se grožnja kazni v drugem delu stopnjuje. Gospod hoče svoje ljudstvo obvarovati pred uničenjem s tem, da ga s trdo pokoro vodi na pravo pot; s kaznijo ga tako rekoč prisili k spreobrnjenju. Prevod našega uvodnega stavka v smislu povednega stavka torej predpostavlja, da je bila Gospodova vzgojna kazen učinkovita.

Mar to pomeni, da v tem primeru v 3. delu našega besedila ni treba razumeti Gospodove obljube pogojno? Ravno nasprotno. To nam kaže že stopnjevanje grožnje v 2. delu besedila. S ponavljanjem pogojnega stavka v vrsticah 18.21.23.27 Gospod poudarja, da je spreobrnjenje nujen pogoj za prenehanje kazni, kajti če kaznen ne bo dosegla svojega vzgojnega namena, bo sledila še hujša, vse do morebitnega uničenja. Drugič, obljuba v 3. delu končno velja ostanku ostanka (prim. v. 36.39); temelji torej na zgodovinskem izkustvu o ostanku pravičnih oziroma tistih, ki so sposobni, da spregledajo. Tretjič, obljuba v vrsticah 42—45 je dana skupaj z izjavo, da mora ljudstvo poprej zadostiti za svojo krivdo (v. 43):

Toda (poprej) mora biti dežela od njih zapuščena in njene sobote nadomeščene s tem, da je opustošena, ko so oni proč, in ti morajo zadostiti za svojo krivdo (*yirsū 'et'awōnam*), zato ker so zametali moje zapovedi in moje postave mrzili.

Bolj enoumno kakor s to izjavo ni mogoče povedati, da je Gospodova obljuba sprave in obnove pogojna.

To seveda ne pomeni, da si je mogoče objekt božje obljube zaslužiti, tako rekoč odkupiti. Neskončna razlika med Stvarnikom in človekom, pobuda z božje strani in vsebina obljube so v nasprotju z vsako ideologijo o zasluženju s človeške strani. Bog obljublja dobrine, ki preprosto presegajo človeške zmožnosti zaslužnja, zato vedno veljajo kot dar. Toda človek lahko vsak božji dar, vsako božjo ponudbo in končno tudi zavezo sprejme ali zavrže.³³ V tej možnosti se kaže skrivnost njegove svobode, to je možnost poslušnosti in neposlušnosti. Glede tega morajo biti biblična izročila konstantna, čeprav je ta ali oni vidik v tej ali oni okoliščini, v tem ali onem kontekstu bolj ali manj izrecno izražen. Sicer bi bile temeljne teološke postavke v pravem nasprotju.³⁴

Konstantnost ima svoje osnove v kontinuiteti med stvarjenjem in odrešenjsko zgodovino. V tej zgodovini Bog daje pobudo in to pomeni stalno ponudbo darov za človeka. Ponudba zaveze določenemu rodu pomeni jamstvo njene veljave tudi za prihodnje rodove. To je bistvenega pomena, ko se zavezno ljudstvo znajde v skrajno kritični situaciji, kakršna je bilo npr. babilonsko izgnanstvo. Takrat se ne predpostavlja samo nujnost spoznanja, da je nastala nesreča zaradi krivde ljudstva, temveč tudi zavest, da Bog končno ne more popolnoma zavreči svojega ljudstva. Ta zavest pride v vrstici 44 na dan kot pravo zmagoslavje:

Pa tudi tedaj, ko bodo v deželi svojih sovražnikov, jih ne bom zavrgel (*mā'as*) in jih ne mrzil (*gā'al*), tako da bi jih celo pokončal in pretrgal svojo zavezo z njimi; kajti jaz, Gospod, sem njihov Bog.

Za vestransko pravilno vrednotenje te izjave ne zadostuje, da imamo pred očmi primarnost, neodvisnost, absolutnost božjega odrešenjskega načrta v njegovem najglobljem bistvu in v celotnem obsegu. Upoštevati je treba še dve dejstvi na človeški strani: izkustvo, da nikoli ne odpadejo vsi, temveč le določeno, večje ali manjše število; drugič, da je kljub veljavi kolektivnega povračila zaradi človeške svobode za poslušnost in neposlušnost za Boga vendarle vedno odločilno individualno povračilo. Grožnja kazni vse do uničenja velja torej samo za tiste, ki so resnično odpadli in se ne marajo spreobrniti.

Primarnost božjega odrešenjskega sklepa in njegova konstantnost na eni strani, izkušnje z manjšino pravičnih in tistih, ki se na kaznen odzivajo s pokoro ter spreobrnjenjem, na drugi, narekuje pri prerokih v najbolj kritičnih okoliščinah obljubo obnove v bližnji ali daljnji prihodnosti (prim. predvsem Jer 31,31—34). V našem

besedilu pa budi spomin na zavezo z očaki in z Izraelovimi rodovi na Sinaju. V vrsticah 41b—42 beremo:

... in če se potem njihovo neobrezano srce (*l^ebābām he'ārēl*)³⁵ poniža in če tedaj za svojo krivdo zadoste (*w^e'āz yirsū 'et-'awōnām*), se bom spomnil svoje zaveze (*w^ezākartī 'et-b^erītī*) z Jakobom, spomnil zaveze z Izakom in zaveze z Abrahamom in spomnil se bom dežele.

Podobno se glasi vrstica 45:

In spomnil se bom njim v prid zaveze s predniki (*b^erīt rī'šōnīm*), ki sem jih izpeljal iz egiptovske dežele pred očmi narodov, da bi jim bil Bog; jaz sem Gospod.

Obljuba »spomina« na zavezo na dveh različnih mestih daje pobudo za različne domneve glede zgodovine besedila. Najprej se ponuja vprašanje, ali sta obe vrstici del prvotnega besedila. Sklepna vrstica pogojne obljube blagoslova (v. 13) je precej močna osnova za sklep, da je treba dati prednost vrstici 45 pred vrstico 42.³⁶ Notranja povezava med razmerami v egiptovskem suženjstvu in v babilonskem izgnanstvu je očitna. Izročilo o rešitvi ljudstva je torej klasična osnova za upanje, da bo isti Bog rešil svoje ljudstvo tudi iz babilonskega izgnanstva. Ta dialektika označila upanja je posebno značilna za Drugega Izaijo. Vendar to ne pomeni, da je »spomin« na zavezo z očaki odveč. Nasprotno, saj s tem obljuba bistveno pridobi, ker je odsev bolj očitne nepretrgane zaveze med Jahvejem in njegovim ljudstvom. Drugi Izaija je čutil potrebo, da gre še dalje nazaj vse do stvarjenja. Povezovanje stvarjenja in novega izhoda je osišče njegovega sporočila v upanju. V tem je izviren, enkratno. Vendar med našim avtorjem in Drugim Izaijem obstaja stičišče glede samega izhodišča. Osnovni pogoj za uresničitev obljube obnove je zadostitev krivde. V 3 Mz 26,41.43 beremo, da bo ljudstvo poprej moralo zadostiti za krivdo (*yirsū 'et-'awōnām*). Drugi Izaija poleg našega avtorja edini pozna to besedišče in se zaveda, da se je to že zgodilo. V Iz 40,2 beremo:

Govorite Jeruzalemu na srce

in mu kličite,

da je njegova tlaka dokončana,

da je njegova krivda poravnana (*kī nirsāh 'awōnāh*),

ker je prejel iz Gospodove roke

dvojno kazen za vse svoje grehe.

Naš pisatelj ne poudarja božje absolutnosti s teologijo stvarjenja, ki je značilna za Drugega Izaijo, pač pa na koncu besedila uporablja obrazec '*anī yhw*h — »Jaz sem Gospod«. S tem je izražena Gospodova absolutnost v vsakem pogledu; v danih okoliščinah to pomeni absolutno zvestobo njegovim obljubam v zvezi z zavezo, ki jo je že davno sklenil s svojim ljudstvom.³⁷ Spomin na preteklost je temelj upanja za sedanost in prihodnost.

b) 5 Mz 30,1—10

V klasični dobi hebrejskega monoteizma je morala vera v absolutno božjo zvestobo priti v polnosti do veljave. Zato grožnja z uničenjem tudi v najbolj kritičnih trenutkih ni mogla zapreti vsake možnosti za prihodnost zaveznega ljudstva. Ker 3 Mz 26 v tretjem delu (v. 40—45) odpira tako čudovita vrata upanja, toliko bolj 5 Mz 28 deluje nenavadno. Če je prvotno besedilo obsegalo le antitezo blagoslov // prekletstvo, je moralo priti do podobnega dopolnila kakor v 3 Mz 26,40—45. V Devteronomiju v resnici obstaja besedilo, ki v jezikovnem in tematskem pogledu

pomeni nadaljevanje 28. poglavja: 30.1—10. Tudi tu je nagovor v 2. osebi ednine, medtem ko v vmesnem poglavju 29 Mojzes ljudstvo nagovarja v 2. osebi množine. V besedilu prihajata dalje precej do veljave isto besedišče in slog kakor v 28. poglavju. Uvod (30,1) je podoben, kakor je uvod odlomka o blagoslovu (28,1) in o prekletstvu (28,15): *wēhāyāh kī-yābō'ū*... Ta uvod povezuje bistvene prvine obeh prejšnjih uvodov, zlasti osrednji besedi blagoslov in prekletstvo. V 30,9a je obljuba blagoslova deloma izražena z istimi besedami kakor v 28,4.11.18. V 30,9b se pojavlja motiv in besedišče o Gospodovem veselju, ki ga poznamo že iz 28,63. V 28,63 beremo:

Kakor se je Gospod veselil nad vami, da vam stori dobro in vas namnoži, tako se bo Gospod veselil nad vami, da vas pokonča in uniči.

V 30,9b beremo nasprotno:

... kajti Gospod se te bo v tvojo srečo zopet veselil (*kī yāšūb yhw h lāšūs 'ālēkā l'tōb*), kakor se je veselil tvojih očetov.³⁸

Te stične točke med 28. poglavjem in 30,1—10 so dovolj trdna podlaga za domnevo, da sta besedili delo istega avtorja in sta bili morda sestavljeni hkrati.³⁹ Večji del eksegetov se nagiba k sklepu, da 30,1—10 že predpostavlja izkustvo izgnanstva, vendar ta smer razlage ni tako varna, kakor se morda zdi. Za previdnost obstaja več razlogov: Prvič, neodvisnost temeljnih teoloških postavk od določenih okoliščin in njihova univerzalna veljava; drugič, Ozejeva knjiga mnogo pred izgnanstvom kliče po spreobrnjenju, poleg grožnje neusmiljene kazni pa stavi v ospredje zagotovilo absolutne božje zvestobe in usmiljenja; tretjič, 3 Mz 26 povezuje zaporedje blagoslov /prekletstvo/ obnova;⁴⁰ četrtič, 5 Mz 4,29—31 podobno kakor 30,1—10 pretrga nagovor z 2. osebi množine z 2. osebo ednine.

Tematske in jezikovne podobnosti med 5 Mz 4,29—31 in 30,1—10 najlaže razložimo, če v obeh primerih sklepamo na istega avtorja.⁴¹ Razporeditev besedil v okviru celotne knjige Devteronomija ne more biti naključna. Odlomek 4,29—31 je na začetku, 30,1—10 pa na koncu osrednjega dela knjige. Iz tega je razvidno, da poslušnost in spreobrnjenje spadata skupaj; ker je poslušnost vedno pomanjkljiva, mora spreobrnjenje veljati za najpomembnejše sporočilo Mojzesove oporoke. Če je bil odlomek 30,1—10 sestavljen hkrati kakor 28. poglavje, je lahko prav tema o spreobrnjenju razlog, da ne sestavlja več enote z 28. poglavjem, temveč se pojavi posebej v sklepnem poglavju pareneze in ima torej toliko večji pomen.⁴²

V 4,29—31 beremo:

Od tam boš potem iskal Gospoda, svojega Boga, in ga našel, če ga boš iskal z vsem srcem in z vso dušo. Ko boš v stiski in te zadene vse to, se boš poslednje dni vrnil h Gospodu, svojemu Bogu (*wēšabtā 'ad-yhw h 'elōhēkā*), in boš poslušal njegov glas. Kajti Gospod, tvoj Bog, je usmiljen Bog (*kī 'ēl rahūm yhw h 'elōhēkā*); ne bo te zapustil in ne bo te pokončal in ne bo pozabil zaveze (*wēlō' yīškah 'et-b'erit*), ki jo je s prisego sklenil s tvojimi očeti.

V 30,1—10 je tema o spreobrnjenju še bolj vidna kakor v 4,29—31. Beseda *šwb* ima hiastično vlogo, ker se na začetku (v. 2a) in na koncu (v. 10b) pojavi v navadnem pomenu spreobrnjenja, in sicer v pogojni formulaciji. V vrstici 8a ima ta beseda nekoliko drugačno vlogo.

Spreobrnjenje je osnovni pogoj za ponovno Gospodovo naklonjenost. Ta vzročna zveza je tako poudarjena, da pisatelj z isto besedo *šwb* označuje tudi

vračanje Gospoda k svojemu ljudstvu (v. 3. dvakrat.9). Pogojni formulaciji v vrsticah 1—2 sledi v vrstici 3 obljuba, da bo Gospod spremenil usodo svojega ljudstva, se ga usmilil⁴³ in ga zopet zbral izmed vseh ljudstev. Obljuba obnove predpostavlja globlji božji poseg v samo bit ljudstva. V 5 Mz 10,16 (prim. Jer 4,4) Gospod roti: »Obrežite torej svoje neobrezano srce in ne bodite več trdovratni!« V 3 Mz 16,41b pravi v pogojni formulaciji »... in če se potem njihovo neobrezano srce poniža...« V 5 Mz 30,6 pa beremo obljubo o samem božjem delu:

Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda,
da boš ljubil Gospoda, tvojega Boga, z vsem srcem in vso dušo,
da boš mogel živeti.⁴⁴

4. Teološki pomen besedil

Analiza besedil 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1—10 je pokazala predvsem, da obstaja med njima veliko soglasje glede teme, mesta in pomena v širšem kontekstu in zgradbe; razlike v besedišču in slogu niso bistvene. Primerjava naših besedil z mestom in vlogo teme o blagoslovu in prekletstvu na koncu nebibličnih pravnih zbirk in pogodb kaže, da so podobnosti celo v širokem kulturnem in religioznem okviru starega Bližnjega Vzhoda zelo velike. Toliko bolj velja poudariti, da pozna samo Biblija tretji člen, to je možnost pokore v kazni in obljubo obnove. Ob teh ugotovitvah se hočeš nočeš vprašujemo po razlogih podobnosti in razlik med nebibličnimi in bibličnimi dokumenti.

a) Podobnosti zaradi univerzalnosti izkušenj in izraznih oblik

Pravne zbirke in pogodbe nalagajo določene dolžnosti, ki navadno niso in prijetni jih je včasih zelo težko izpolniti. Zato je razumljivo, da jih človek v vseh časih in kulturah krši. Spričo tega se zakonodajalec oziroma pogodbeni partner vedno srečuje z vprašanjem, kako utemeljiti izpolnjevanje obveznosti, da bi zakon oziroma pogodba dosegla svoj namen. Najbolj naravna utemeljitev je obljuba dobrin ob poslušnosti oziroma lojalnosti in grožnja kazni ob neposlušnosti oziroma nelojalnosti. Nesporno je zgodovinsko izkustvo, da so pozitivne obljube za zvestobo manj učinkovite kakor grožnje s kaznijo za nezvestobo. Za oboje je razlog v tem, da se človek po naravi izogiba vsemu, kar zahteva napor in nevšečnosti. Obljuba nagrade težko prepriča, ker navadno zahteva naporno pot. Človek zlahka dobi vtis, da nagrada ni sorazmerna s pogoji, ki jih je treba za nagrado izpolniti. Po drugi strani pa izbira lažje poti razloži, zakaj se človek tako zelo boji kazni, da izpolnjuje vrsto zakonov in obljub, čeprav bi jih najraje prekršil oziroma prelomil. V tem je dovolj varna osnova za razlago, zakaj je obseg grožnje kazni na splošno mnogo večji kakor obseg obljube.

Obljuba oziroma grožnja je seveda bolj ali manj učinkovita glede na to, kako velika je avtoriteta, ki nalaga dolžnosti hkrati z obljubo nagrade ali grožnjo kazni. Videz je, da ima človeška avtoriteta večjo veljavo kakor božanska, kajti svetni vladar in sodnik lahko nagrajuje ali kaznuje z zelo določenimi dobrinami oziroma kaznimi, delovanje božanskih sil pa je težko določati; posebno težko je ugotoviti, ali je sreča v resnici nagrada za zvestobo do božanskih zakonov in nesreča kazen za nezvestobo. Toda ta videz zdrži le v kratkoročni perspektivi, to je v času, ko je človeška avtoriteta dovolj močna, da popolnoma obvladuje podložnike. V dolgoročni perspektivi ima vso prednost božanska avtoriteta. Prvič zato, ker je

tajna, medtem ko človeška avtoriteta prej ali slej premine. Drugič, zaradi bolj ali manj tesne povezave z naravnimi silami; človek tudi v najbolj prvobitnih religijah organsko občuti zvezo med božanstvi in naravnimi silami, pred katerimi se čuti nemočnega. Tretjič, zaradi trajnosti in »kozmične« narave božanske avtoritete; vedno ostane skrivnostno odprto vprašanje, ali ni razlog za uspevanje skladnost s kozmičnim oziroma božanskim redom, razlog nesreče pa kršenje tega reda.

Kako globoko je v človeški naravi zakoreninjena zavest o trajnosti božanske avtoritete, o večji ali manjši presežnosti božanskih bitij, o njihovi tesni povezanosti s kozmičnim redom in končno o njihovem vplivu na človeško življenjsko usodo, dokazuje vsa zgodovina človeštva. V vseh religijah in kulturah lahko glede doživljanja božanstva in temeljnih izraznih sredstev ugotovljamo iste ali vsaj zelo podobne osnovne poteze. Toliko bolj je razumljivo, da človeški zakonodajalec in pogodbeni partner iščeta končno v božanstvu osnovo svoje avtoritete. V pogodbah včasih kličejo za pričo kar vse bogove in celo nebo in zemljo; poudarjena je želja, naj vsi bogovi nagrajujejo oziroma kaznujejo tistega, ki ga obvezujejo zakoni oziroma pogodbe.

Orientalisti, eksegeti in klasični filologi radi poudarjajo družbeno, »kolektivno« in magično pojmovanje blagoslova in prekletstva v starem Bližnjem vzhodu in v grško-rimskem svetu.⁴⁵ Takšno pojmovanje naj bi bilo značilno tudi za zgodnji Izrael. Vendar pri tem le malo upoštevajo globlje razloge za izjave o blagoslovu in prekletstvu na splošno in posebej v kultu, to je človekov naravni čut za ugotavljanje vzročne zveze med skladnostjo z moralnim redom in uspevanjem na eni in med kršenjem moralnega reda ter nesrečami vseh vrst na drugi strani. Kako prvobiten in univerzalen je ta čut, je razvidno predvsem iz skrajnosti, kakor je fatalistično pojmovanje človeške krivde.

Ugotavljanje naravnih osnov in univerzalnosti izjav o blagoslovu in prekletstvu je bistvenega pomena za metodologijo v primerjalnem veroslovju. Po eni strani je vedno treba upoštevati možnost, da so zelo podobne literarne oblike v različnih kulturah nastale samodejno. Po drugi je jasno, da je medsebojno vplivanje med kulturami tem lažje, čim bolj se določene izjave in njihove literarne oblike skladajo z naravno danostjo, s splošnim človekovim izkustvom, njegovim čutenjem in z zakonitostjo njegovega izražanja. Stari Bližnji vzhod je bil glede medsebojnega kulturnega vplivanja idealno področje, ker je geografsko dokaj enoten; v Siriji in Palestini pa so se sploh križale razne kulture. Spričo tega se zdi zelo normalna domneva, da se je pogojna formulacija antiteze blagoslov // prekletstvo udomačila v Kanaanu, še preden so prišli Izraelovi rodovi.⁴⁶

Nobenih načelnih ovir torej ni za domnevo, da besedili 3 Mz 26,3—39 in 5 Mz 28 bolj ali manj prinašata tvarino iz predizraelskega obdobja. V zvezi z antitezo 5 Mz 28,1—14//15—68 velja to možnost poudariti toliko bolj, ker obseg obljube blagoslova in grožnje prekletstva ni v skladu z razmerjem med obema temama v Devteronomiju kot celoti. Devteronomij je edina biblična knjiga, v kateri pozitivni vidik povračila prevladuje nad negativnim. Ker je v sklepnih antitezi razmerje obratno, obstaja toliko večja upravičenost za sklepanje na skupno izročilo naše antiteze v starem Bližnjem vzhodu.

b) Razlike zaradi različnih izhodišč in ciljev

Čim večja je splošna tematska in formalna podobnost med besedili različnih narodov, jezikov, kultur in religij, tem bolj tehtni morajo biti razlogi za razlike. V

našem primeru je največja razlika v tem, da poznajo nebiblična besedila samo antitezo blagoslov // prekletstvo, ne pa možnosti obnove. Nekatere druge razlike so manj očitne, a je prav v njih ključ za odgovor na vprašanje, zakaj pozna samo hebrejska Biblija možnost obnove. V nebibličnih besedilih je subjekt zakonov oziroma pogodb človeška avtoriteta, kralj ali kakšen drug veljak, zato tudi on govori o blagoslovu in prekletstvu; to pomeni, da v železni obliki roti bogove, naj v primeru lojalnosti tistega človeka nagradijo, v primeru nelojalnosti pa kaznujejo. V Bibliji pa je Jahve sam zakonodajalec in tisti, ki sankcionira poslušnost oziroma neposlušnost, zato ni govor o blagoslovu oziroma prekletstvu v optativni, temveč v indikativni obliki;⁴⁷ to pomeni, da bo človek deležen blagoslova ali prekletstva, če bodo izpolnjeni ustrezni pogoji. Obljuba o ne velja oziroma grožnja očitinsamo za določen primer, temveč vedno ohranja enako veljavo, ker je Jahve stvarnik in gospodar vse zemlje.

Različnost v izhodišču zakonodaje pomeni seveda različnost v namenih. Namen nebibličnih zakonikov in pogodb ni toliko izpolnjevanje zakonov zaradi njihove resničnosti in zaradi blaginje tistega, ki ga obvezujejo v pokorščini oziroma lojalnosti, temveč bolj ali celo izključno podpira formalno avtoriteto zakonodajalca oziroma partnerja pogodbe. Zakonik v prvi vrsti velja kot zakonodajalčev spomenik (stela), pogodba kot jamstvo njegove oblasti ali oblasti njegovih naslednikov. Obljube blagoslova ali groženj prekletstva torej ne morejo biti toliko obramba zakona oziroma poudarjanje moralne obveznosti dane besede, pač pa obramba določenih človeških interesov.⁴⁸ Največji vzrok je ogroženost, strah. Prav v tem pa je tudi odgovor na vprašanje, zakaj nekateri samo grozijo s kaznijo, zakaj je grožnja kazni skoraj vedno daljša kakor obljava blagoslova: ogrožen človek se brani z grožnjo.

Ker zakonodajalec ali pogodbeni partner nima nobenega jamstva, da ne bo vsaj po njegovi smrti vstal kdo drug in uveljavil druga merila, ne more nobene človeške avtoritete rotiti, naj prestopnika kaznuje. Zato mu pride toliko bolj prav avtoriteta bogov. Kako zelo potrebuje to najvišjo avtoriteto, je najbolj jasno razvidno iz tega, da večinoma kar vse bogove kliče za pričo in jih roti, naj kaznujejo prestopnika. Avtorji zakonov in pogodb imajo pred očmi nesporno avtoriteto bogov v čustvovanju ljudi, zato lahko računajo: grožnja, da bodo bogovi kaznovali, bo učinkovito in trajno budila strah pred posledicami morebitne neposlušnosti ali nelojalnosti.

Če je namen zakonov oziroma pogodb v prvi vrsti človeški interes, seveda ne more priti v poštev tretji člen, to je rehabilitacija prestopnika, ki ga je zadela kazen. Tisti, ki se čuti ogroženega, si le želi, da bi bil prestopnik dokončno uničen; ko je stela uničena ali pogodba poteptana, je vsa zadeva končana. Kdo bo maščeval prelomitev zaveze, kakor želi poražena človeška avtoriteta? Tedaj tudi bogovi molčijo. Toda morda tudi proti zakonodalčevemu pričakovanju preživijo in ohranijo trajno veljavo zakoni, ki se tičeje večne zahteve po pravičnosti in zvestobi v človeški naravi.

Kaj je namen bibličnih pravnih zbirk, Svetostne postave in Devteronomija, je znano. Ker je zakonodajalec absolutni in sveti Bog, ki kot stvarnik pomeni edino jamstvo za obstoj Izraelovega rodu in drugih narodov, to je edino jamstvo za kontinuiteto zgodovine, ne more biti namen zakonov nič drugega kakor obstoj in sreča zaveznega ljudstva. Temu namenu ustrezna je tudi narava zakonov: tu gre za najbolj temeljna vprašanja človeškega življenja v razmerju do sveta, človeka in Boga. Zavračanje zakonov ne more prizadeti Zakonodajalca, pač pa lahko le tistega,

ki se je oddaljil od vira življenja in zašel iz poti, ki edina vodi v življenje.

Ker je Jahve tako zakonodajalec kakor sodnik, namen zakonov pa izključno blaginja zaveznega ljudstva v življenjski skupnosti z njim, je seveda vedno odprt za tiste, ki spoznajo svojo zablodo in se želijo vrniti. Vrnitev pa pripravlja Bog sam prav s kaznijo. Zavezno ljudstvo največkrat šele takrat ugotavlja večno resničnost Jahvejeve postave, kadar okuša sadove svoje neposlušnosti. Trpljenje ga usposablja za spreobrnjenje, za vrnitev k svojemu Bogu. Ker sta neposlušnost in pokora pod težo kazni najbolj značilni dialektiki v razmerju Izraela do svojega Boga, je popolnoma logično, da imata obe naši besedili tretji člen, to je obnovo. Če 5 Mz 30,1—10 ni napisala ista roka kakor 5 Mz 28, to ne pomeni, da pisec 5 Mz 28 izključuje možnost obnove. Ta možnost ni zadeva tega ali onega avtorja; to je temeljni postulat hebrejskega razodetja, absolutnega monoteizma. Če je druga roka naknadno dodala to besedilo, je izrecno poudarila to, kar je bilo hebrejskemu verniku znano na osnovi spoznanja o njegovem Bogu.

Tretji oddelek govori o pokori, spreobrnjenju in obnovi ter je vrh obeh besedil. Tu prihaja na dan pravo brezno, ki loči biblična besedila od nebibličnih.⁴⁹ V bibličnih besedilih ni pomembno predvsem vprašanje, kaj se zgodi, kadar zavezno ljudstvo prelomi zavezo; odločilno je vprašanje, kaj bo storilo, ko ga bodo zadele nesreče zaradi njegove krivde. Se bo spreobrnilo? Biblični pisatelj ve, da noben greh ni usoden, ker je Bog daleč nad silami sveta. Dalje ve, da med materialnim in osebno-duhovnim svetom ni sorazmerja; pomembno je le pravilno človekovo osebno razmerje z njegovim Bogom. Zato se vedno zaveda, da je Bog pripravljen odpustiti krivdo in spokorjenemu povratniku podeliti dobrine, ki si jih sam ne more pridobiti. Blagoslovi, ki jih je deležen zvesti oznanjevalec Gospodove postave, so na voljo tudi tistemu, ki spozna brezizhodnost stranpoti in se vrne.

Po vsem tem je jasno, da je glavni razlog razlik med nebibličnimi in bibličnimi besedili biblični personalizem. Bog ni samo absolutni gospodar kozmičnih zakonov, temveč tudi zakonov, ki urejajo duhovno-osebno življenje. Zaradi tega hočejo zakoni doseči ne samo stvarne, temveč še bolj duhovno-osebne dobrine: zvestobo in ljubezen. V tem je tudi edini razlog, zakaj sta možni spreobrnjenje in obnova. Kar ni možno v kozmičnem, je možno v duhovno-osebno-osebnem redu. Samo tu je rešitev iz magije in fatalizma vseh vrst.⁵⁰ Šele tu lahko pride do veljave polna, vsa resnica človeškega življenja v razmerju do sveta, človeka in Boga.

Povzetek: Jože Krašovec, Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 = 30,1—10

Znamenite pravne zbirke in pogodbe starega Bližnjega vzhoda se redno končujejo z obljubo blagoslova za tiste, ki bodo izpolnjevali obveznost zakonov ali pogodb, in z grožnjo kazni prekletstva za tiste, ki bodo ravnali v nasprotju z njimi. Blagoslov in prekletstvo sta izražena v pogojni formulaciji. Navadno nastopata paralelno v antitetičnem razmerju; vendar je obseg oddelka o prekletstvu skoraj vedno mnogo daljši kakor oddelek o blagoslovu, včasih pa prihaja do veljave samo grožnja prekletstva. V hebrejski Bibliji obstajata dve antitezi blagoslov // prekletstvo v podobni vlogi: 3 Mz 26,3—13//14—39 na koncu Svetostne postave, 5 Mz 28,1—14//15—68 na koncu parenetične spodbude k poslušnosti Gospodovi postavi. Izredne podobnosti med nebibličnimi in bibličnimi primeri, zlasti glede mesta na koncu besedil pravne narave, eksegete upravičeno nagiba k sklepu, da gre za skupno staroorientalsko izročilo. Toliko bolj velja poudariti razlike med nebibličnimi in bibličnimi primeri. Najpomembnejša razlika je v tem, da nebiblični primeri brez izjeme poznajo le

antitezo blagoslov // prekletstvo ali le grožnjo prekletstva, v bibličnih primerih pa sledi tej antitezi še tretji člen: obljuba sprave in obnove za primer spokornosti in spreobrnjenja zaveznega ljudstva (3 Mz 26,40—45; 5 Mz 30,1—10). To razliko pogojujejo različna izhodišča in nameni enih in drugih dokumentov. V nebibličnih primerih gre za zaščito človeških interesov, ne pa etično-religioznih načel ali vrednot. Zakonodajalec ali tisti, ki sklepa pogodbo, je vedno človeška avtoriteta, vendar pa kliče bogove za pričo in za sankcijo; zato ni nobenih osnov za spravo, kadar je zakon ali pogodba prekršen. V bibličnih primerih je Gospod sam zakonodajalec in sodnik. Namen njegove zaveze in postave je izključno življenje in uspevanje zaveznega ljudstva. Namen kazni je spreobrnjenje, da bi lahko ljudstvo živelo v pravilnem zaveznem razmerju z Gospodom. Zaradi razlik v izhodiščih in namenih obstajajo tudi pomembne razlike v formalnem pogledu. V nebibličnih primerih sta blagoslov in prekletstvo izražena v optativni, v bibličnih pa so vsi trije členi izraženi v indikativni obliki. Težišče pričujoče razprave je raziskava navedenih besedil in sintetično-primerjalna valorizacija njihovega teološkega pomena.

Summary: Jože Krašovec, Blessing/Curse and Restoration in Lev 26 and Deut 28 and 30.1—10

Important compendiums of laws and contracts of the Ancient Near East regularly close with a promised blessing for those fulfilling their obligations and with threatened curses for those acting against them. In the Hebrew Bible there are two antitheses of blessing and curse in a similar function: Lev 26.3—13//14—39 at the end of the Law of Holiness and Deut 28.1—14//15—68 at the end of the appeal to keep God's commandments and statutes. Due to the extraordinary similarity between the biblical and non-biblical examples, the exegetes assume a common Ancient Oriental origin. It is, however, very important to emphasize the differences. Non-biblical examples only know the antithesis of blessing and curse or even just the threat of a curse, whereas in biblical examples this antithesis is followed by a third element: a promise of reconciliation and restoration if the people repent (Lev 26.40—45; Deut 30.1—10). This difference is based on the different starting points and aims of the documents. In non-biblical texts human interests are to be protected by a human legislator, whereas in the Bible ethical and religious principles are in question and God himself is the legislator and the judge. His intention is that his people might repent and live according to the covenant.

¹ Prim. S. Langdon — A. H. Gardner, *The Treaty of Alliance between Hattušili, King of the Hittites, and the Pharaoh Ramesses II of Egypt*, v: *JEA* 6/1 (1920), 196—197; J. B. Pritchard (izd.), *ANET* (1969), 201.

² Gl. J. Friedrich, *Der Vertrag Muršiliš' II. mit Duppi—Tešup von Amurru*, v: *MVAG* 31 (1926), 24—25; *ANET*, 205.

³ Obstaja pa še nekaj podobnih primerov antiteze v drugih hetitskih pogodbah. Gl. E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv vom Boghazkoi*, *Boghazkoi-Studien* 8, J. C. Hinrich, Leipzig 1923, 2—37: *Vertrag zwischen Šubbiluliuma, König von Hatti, und Mattiuaza, König von Mitanni* — antiteza prekletstvo (Rs. 59—69) // blagoslov (Rs. 70—75); 36—57: *Vertrag zwischen Mattiuaza, König von Mitanni und Šubbiluliuma, König von Hatti* — antiteza v 2. osebi prekletstvo (Rs. 25—34) // blagoslov (Rs. 35—39 + antiteza v 1. osebi prekletstvo (Rs. 44—53) // blagoslov (Rs. 53—62); 58—71: *Vertrag zwischen Šubbiluliuma, König von Hatti, und Tette, König von Nuhašši* — antiteza prekletstvo (Rs. IV,48—52) // blagoslov (Rs. IV,53—57); 70—75; *Vertrag zwischen Šubbiluliuma, König von Hatti, und Aziru, König von Amurru* — antiteza prekletstvo (Rs. 13—16) // blagoslov (Rs. 17—20).

⁴ Gl. *ANET*, 161, 178—80.

⁵ Gl. *ANET*, 206.

⁶ Gl. *ANET*, (531—32).

⁷ Gl. *ANET*, (532).

⁸ Gl. ANET, (532—33). Prim. tudi aramejski steli Sfire I in II, ki pa poznata tudi obljubo blagoslova za primer lojalnosti. Tu gre za državno pogodbo med Bar Gajajem iz KTK in arpadskim kraljem Mati Elom. Gl. H. Donner — W. Rölling, *KAI*, Nr. 222—224. Večji del stele I A (*KAI* 222 A) je izrek v pogojni formulaciji, naj bogovi, ki so bili priča pogodbe, morebitno prelomitev pogodbe kaznujejo s prekletstvi vseh vrst (A 14—42); v steli I C (*KAI* 222 C), kjer so vrstice 9—14 poškodovane, imamo najbrž antitezo blagoslov (C 9(?)—16) // prekletstvo (C 17—23). Besedilo stele II (*KAI* 223 A, B, C) je skoraj v celoti grožnja s prekletstvi v pogojni formulaciji; izjema je le odlomek B 4—7, ki prinaša obljubo blagoslova.

⁹ Gl. ANET, (533—34).

¹⁰ Gl. ANET, (534—41). Celotno besedilo v klinopisu, transliteraciji in angleškem prevodu podaja D. J. Wiseman, *The Vassal—Treaties of Esarhaddon*, v: *Iraq* 20 (1958), Part I, str. 1—99; Pl. 1—53. Prim. pripombe v R. Borger, *Zu den Asarhaddon—Verträgen aus Nimrud*, v: *ZA* 54 (1961), 173—96. Poleg pravnih zbirk in pogodb velja upoštevati tudi napise na babilonskih mejnikih (*kudurrēti*) in spominskih ploščah (*narē*). Gl. zlasti kritične izdaje besedil: F. E. Peiser, *Keilschriftliche Bibliothek II, I*, izd. E. Schrader, H. Reuther, Berlin 1892, 154—63, 175—83; isti, *Keilschriftliche Bibliothek IV*, izd. E. Schrader, Reuther & Reichard, Berlin 1896, posebno str. 56—99; L. W. King, *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum*, British Museum..., London 1912. Prim. F. C. Fensham, *Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah*, v: *ZAW* 75 (1963), 155—75. Napisi na mejnikih oziroma spominskih ploščah izvirajo iz obdobja kasitskih kraljev tretje babilonske dinastije. Ti napisi potrjujejo podelitev zemljišč višjim kraljevim uradnikom in služabnikom. Pravnemu delu redno sledi grožnja s prekletstvi za vsakega, ki bi kakor koli posegal v pravice novih lastnikov. Pravna jena pod varstvo bogov, ki so upodobljeni dočela glede lastništva so postavna ploščah.

¹¹ Glede mesta in pomena teme o blagoslovu in prekletstvu ali samo o prekletstvu v starem Bljznjem vzhodu in v hebrejski Bibliji prim. J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, v: *ZDMG* 79 (1925), 20—100 — v dopolnjeni izdaji: *Aproxymata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, BZAW 81, A. Töpelmann, Berlin 1961, 30—113; M. Noth, *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch*, v: *In piam memoriam Alexander von Bulmerincq*, Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga. VI. Band Nr. 3, E. Plates, Riga 1938, 127—45 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 6, C. Kaiser, München 1966, 155—71; S. Gevirtz, *West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law*, v: *VT* 11 (1961), 137—58; F. C. Fensham, *Maledictions and Benedictions in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, v: *ZAW* 74 (1962), 1—9; isti, *ZAW* 75 (1963), 155—75; D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, BO 16, Pontifical Biblical Institute, Rome 1964; R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, v: *OFS* 14 (1965), 122—54; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Clarendon Press, Oxford 1972; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AB 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, 172—87.

¹² Prim. S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1973, 304; M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 171; H. Graf Reventlow, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, BZAW 82, W. de Gruyter, Berlin 1962; D. R. Hillers, n. d., 30—42.

¹³ Glede zgradbe in nastajanja besedila v celoti ali v oddelkih prim. zlasti H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht*, WMANT 6, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1961, 142—61; M. Noth, *Das dritte Buch Mose*, 171—76; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes*, BBB 19, P. Hanstein, Bonn 1963, 148—63; K. Elliger, *Leviticus*, HAT 1/4, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966, 360—79; N. Lohfink, *Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev. 26,9.11—13*, v: *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, izd. H. Gese — H. P. Rüger, AOAT, Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag, Kevelaer/Neukirchen—Vluyn 1973, 129—36; P. Buis, *Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'Alliance? Etude de Lv. 26,3—45*, v: *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et Théologie*, par C. Brekelmans, J. Duculot/Leuven University Press, Gembloux/Leuven 1974, 131—40; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, Hodder and Stoughton, London. 1979, 324—34. Za večino razlagalcev je značilno, da jih bolj zanima, kdaj je nastajalo besedilo, kakor njegova zgradba v sedanjem obsegu. K. Elliger natančno analizira celotno besedilo pod literarnokritičnim vidikom. Ko poskuša pokazati različne plasti besedila, prihaja do sklepa, da je njegovo prvotno jedro bil liturgični formular, sestavljen v metrični obliki. Besedilo bi naj služilo za obhajanje velikega jesenskega praznika.

¹⁴ Prim. K. Ellinger, n. d., 364—67, 373—74; N. Lohfink, n. d., 129—36.

¹⁵ Prim. M. Noth, *Das dritte Buch Mose*, 174.

¹⁶ Stavek »da bo nebo nad vami kakor železo in vaša zemlja kakor bron«, mora biti ustaljeno izrazno sredstvo za označevanje skrajne suše, kajti v podobni obliki se pojavi tudi v 5 Mz 28,23 in v Asarhadonovi pogodbi, vrstice 528—532. Za interpretacijo te podobnosti gl. D. R. Hillers, n. d., 41—42.

¹⁷ Hebrejsko-samaritanska verzija ima tu obliko *wēhirsētāh*. Gl. A. F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch des Samaritaner. Leviticus*, A. Töpelmann, Giessen 1915.

¹⁸ Hebrejsko-samaritanska verzija ima tudi tu obliko *wēhirsētāh*.

¹⁹ Konec vrstice 43 ima isto besedišče kakor začetek vrstice 15, le da je kombinacija drugačna. Vrstica 15a se glasi: »Ako boste moje zakone zaničevali (*mā'as*) in moje sodbe mrzili (*gā'al*)...«; vrstica 43b pa: »... ker so zaničevali moje sodbe in mrzili moje zakone«.

²⁰ Glede posledic te ugotovitve v tekstni kritiki našega besedila gl. N. Lohfink, n. d., 129—36, zlasti str. 131—34.

²¹ R. Kilian, n. d., 152, v zvezi s tem pomenom korena *rsh* dobro ugotavlja, da vrstice 34—35 in 41,43 ni mogoče presojati neodvisno ene od drugih.

²² Prim. 15,14, kjer se beseda blagoslov ne pojavlja v zvezi s povračilom, in 24,13, kjer je subjekt blagoslova človek.

²³ Za prekletstvo ne obstaja samo en koren kakor za blagoslov (*brk*), temveč kar trije: *qll* v samostalniški obliki *qēlālāh* (11,26,28,29; 27,13; 29,26; 30,19), *lh* v samostalniški obliki *'ālāh* (29,20), *'rrv* glagolski obliki *'ārūr* (27,15—16 dvanajstkrat; 28,16—19 šestkrat). Besedišče in izrazne oblike blagoslova in prekletstva v hebrejski Bibliji obravnavajo S. H. Blank, *The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath*, v: *HUCA* 23/1 (1950—51), 73—95; J. Scharbert, »*Fluchen*« und »*Segnen*« im *Alten Testament*, v: *Biblica* 39 (1958), 1—26; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.

²⁴ Prim. J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26, P. Hanstein, Bon 1967, 137.

²⁵ Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BO 33, Biblical Institute Press, Rome 1977, 83, 129. J. G. Plöger, n. d., 174—85, za par prihod/odhod navaja še druge možnosti pomena, vendar se zaveda, da je vloga merizma precej verjetna.

²⁶ Prim. J. G. Plöger, n. d., 130—217: III. Teil: Dt 28, posebno str. 130—136: *Der gegenwärtige Stand der Forschung*.

²⁷ Prim. J. G. Plöger, n. d., 138.

²⁸ Vendar tu ne kaže spregledati, da ima členica *kī* lahko tudi pogojni pomen. Prim. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut biblique pontifical, Rome 1923, § 167; J. G. Plöger, n. d., 137 (op. 29).

²⁹ Gl. tabelo v D. J. McCarthy, n. d., 173—74.

³⁰ D. J. McCarthy, n. d., 172—87, prepričljivo poudarja retorično naravo našega poglavja, kar pomeni ponavljanje, živahnost pripovedi in razširitve določenih motivov. Zato ne vidi razlogov za domnevo o naknadnih dodatkih in za postulat o enotnosti sloga. Poudarja tudi skladnost z vsebino in osnovno zgradbo Devteronomija. Za naše poglavje na str. 179—80 predlaga označitve zgradbe.

³¹ Besedna zveza *nmq b'wn*, ki se drugo pojavlja samo še v Ezk 4,17; 24,23, jasno kaže, da beseda *'awon* pomeni ne samo krivdo, temveč tudi kazen. Prim. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, G. Mohn, Gütersloh 1965, 185—256, zlasti 251—54: *'awon im Rahmen des Ganzheitsdenkens und das Übersetzungsproblem*.

³² Targum Onkelos in Septuaginta začeta odlomek s povednim stavkom: »In priznali bodo (potem) svoje grehe...« Tako tudi večina novejših prevodov. Vulgata naš stavek povezuje z drugim delom celotnega besedila: »... donec confiteantur iniquitates suas...«. *RSV* prevaja v pogojni obliki: »But if they confess their iniquity...«. Tako prevajata tudi *Zürcher Bibel* in *NIV*. *NEB* ne sledi ne eni ne drugi varianti, temveč prevaja: »But though they confess their iniquity..., I will defy them...«.

³³ Prim. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 157, v zvezi z obravnavo obljube zaveze z Abrahamom v duhovniškem viru 17. poglavja Geneze; isti, *Theologie des Alten Testaments I*, C. Kaiser, München 1966, 242—44, v zvezi s pogojno formulacijo obljub v Devteronomiju.

³⁴ Presenetljiva je trditev N. Lohfinka, n. d., 134—36, da izročilo duhovniškega vira v primerjavi z Devteronomijem pozna le brezpogojne obljube zaveze. Na str. 135 govori celo o »von Jahwe ohne jede Bedingung für ewig gegebenen Verheissungen«. Dejansko ni mogoče govoriti o brezpogojnosti božjih obljub, kadar gre za določene primere človeške usode, pač pa, ko gre za obstoj zgodovine in sveta, ki ne more biti odvisen od človeka.

³⁵ *Lēbāb 'arēl* se pojavi samo tu, toda v 5 Mz 30,6 beremo: »Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda, da boš ljubil Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo, da boš mogel živeti.« Prim. Jer 4,4.

³⁶ Prim. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, v: *ThZ* 16 (1960), 268—80 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, ThB 19, C. Kaiser, München 1963, 205—16, posebno 277 (ThB, 214).

³⁷ Prim. K. Elliger, n. d., 379.

³⁸ Ta motiv se sicer pojavlja samo še v Jer 32,41.

³⁹ Na osnovi navedenih jezikovnih in tematskih stičnih točk med 5 Mz 28 in 30,1—10 na to možnost opozarja H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, v: *ZAW* 73 (1961), 181. H. W. Wolff obenem opozarja, da obe besedili močno spominjata na Jeremijevo knjigo. M. Noth, *Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 18/2, M. Niemeyer, Halle (Saale) 1957, 16, meni, da je cel glavni del Devteronomija, to je 4,44—30,20, starejši, kakor je devteronomistična zgodovina, vendar v ozadju »Trostrede« 30,1—14 že vidi situacijo izgnanstva (str. 17).

⁴⁰ H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, 157—60, zavrača dokaj razširjeno mnenje, da je vsaj vrstice 40—45, če že ne celotno 26. poglavje Levitika, treba datirati v čas izgnanstva, in poudarja predvsem univerzalne značilnosti greha in pokore.

⁴¹ Prim. H. W. Wolff, n. d., 183.

⁴² Prim. H. W. Wolff, n. d., 183.

⁴³ Glede teme o božjem usmiljenju gl. tudi 5 Mz 4,31; 13,18; Jer 12,15; 33,26.

⁴⁴ Glede mesijanske obljube novega srca prim. Jer 31,33; 32,39—40; Ezk 11,19; 36,26—27.

⁴⁵ Prim. E. von Lasaulx, *Studien des klassischen Alterthums*, G. J. Manz, Regensburg 1854, 159—77; *Der Fluch bei Griechen und Römern*; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen I*, W. Hertz, Berlin 1882, 47—155: Die religiösen Voraussetzungen der Sittlichkeit (na str. 85—92 je govor o mestu in pomenu prekletstva); E. Zieberath, *Der Fluch im griechischen Recht*, v: *Hermes* 30 (1895), 57—70; isti, *Neue attische Fluchtafel*, v: *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 2, Göttingen 1899, 105—35; G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, A. Fontemoing, Paris 1904, 557—79: *La responsabilité collective dans la religion* (na str. 566—72 je govor o mestu in pomenu prekletstev v pravu); S. Mowinckel, *Psalmstudien. V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Videnskapselskapets Skrifter II, Historisk. filosofisk Klasse 3, J. Dybwad, Kristiania 1924, ponatis P. Schippers, Amsterdam 1966; J. Hempel, n. d., 20—110 oz. 30—113; R. Thurnwald, *Fluch. A. Allgemein*, v: *Reallexikon der Vorgeschichte III*, W. de Gruyter, Berlin 1925, 391—98; R. Thurnwald — K. Galling, *Segen. A. Allgemein. B. Balästina-Syrien*, v: *Reallexikon der Vorgeschichte XII*, W. de Gruyter, Berlin 1928, 5—12; Lyder Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Historisk-filosofisk Klasse; J. Dybwad, Oslo 1932; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, *BZAW* 67, A. Töpelmann, Berlin 1938, 32—67 + 216—24: *Kollektivismus und Individualismus*; H. S. Blank, n. d., 73—95; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, *BBB* 14, P. Hanstein, Bonn 1958; T. C. Vrienzon, *An Outline of Old Testament Theology*, B. Blackwell, Oxford 1966, 20—21.

⁴⁶ Med drugimi na to možnost opozarja D. R. Hillers, n. d., 78, 86. Ta domneva se končno lahko opira tudi na obstoječe dokumente iz sirsko-kanaankega kulturnega kroga, to je na aramejske pogodbene tekste is Sfira (gl. op. 7).

⁴⁷ To razliko dobro ugotavlja S. Mowinckel, n. d., 113.

⁴⁸ Presenetljivo je, da F. C. Fensham edini podaja to ugotovitev. Gl. *ZAW* 75 (1963), 173—74.

⁴⁹ To razliko dobro vidi F. C. Fensham (gl. *ZAW* 75 / 1963 /, 174); za primer navaja 2 Sam 16,12 in malo apokalipso v Iz 31,9—20.

⁵⁰ Prim. H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, 158; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, 32—67: *Kollektivismus und Individualismus*, zlasti str. 65—67; F. C. Fensham, *ZAW* 75 (1963), 174—75.

Karel Bedernjak

Pravičnost kot osebna vrednota

Uvod

Škofovska sinoda v Rimu l. 1971 je v svoji listini O pravičnosti v svetu zapisala: »Delo za pravičnost in sodelovanje pri preobrazbi sveta se nam zdita bistvena dela tistega oznanjevanja evangelija, ki je poslanstvo Cerkev za zveličanje človeškega rodu in za osvoboditev od slehernega zatiranja.« Cerkev se je tega poslanstva zavedala, vendar ga ni zmeraj zadosti in enako uresničevala. Različno se je trudila za odpravo posledic krivic, ki so jih povzročali različni družbeni sistemi in krivični odnosi, dasi ne vedno z enako dobro voljo in usposobljenostjo. Na socialna vprašanja je postala posebno pozorna v času svojih velikih socialnih okrožnic, začevši z *Rerum novarum* (Leon XIII.) do najnovejše *Sollicitudo rei socialis* (Janez Pavel II.).

Danes sde Cerkev z vsemi svojimi razpoložljivimi sredstvi prizadeva za mir v svetu. Dobro se zaveda, da je mir božji dar, hkrati pa ve, da oblikovanje človeške skupnosti in mir med narodi nista avtomatsko dejstvo, ki bi samo po sebi prišlo, ampak sta plod sodelovanja vseh ljudi in narodov, sad svobodnega odločanja, ki si prizadeva za odstranitev vseh manipulirajočih in krivičnih struktur. Cerkev si torej prizadeva za pospešeno preosnovo vse človeške družbe. V sodobnem cerkvenem razmišljanju je čedalje bolj navzoča misel, ki jo je izrekel Blaise Pascal: »Tedaj je človek, ker ni mogel najti pravice, našel silo.«¹

Res je sicer, da ob sedanjem osveščanju Cerkev o družbenih vprašanjih našega časa stopa v ospredje razmišljanje o socialni pravičnosti in o tem, kako jo oznanjevati. Po drugi strani pa moralni pedagogi dovolj poudarjajo, da družbene pravičnosti ni brez osebne pravičnosti in morale.² Socialne kreposti gotovo sodijo v okvir osebnega moralnega življenja. Pravična družba temelji in nastaja samo ob pravičnih posameznikih. Pravični odnosi predpostavljajo pravične človeške osebe. Preosnova človeške družbe korenini v moralnem preoblikovanju in zorenju človeške osebe in njenega notranjega jedra.

Politični sistemi pogosto vsrkavajo posameznika in takó ta tone v totalnost, medtem ko v krščanstvu posameznik preneha biti del političnega organizma in

postane celota ter vrednost sama na sebi. Evangelij daje prednost osebi, vendar se ta mora odpirati celotni skupnosti.

Krivične družbene razmere današnjega sveta in zavest Cerkve, da pomaga odstranjevati krivične odnose, podžigajo tudi moralno teologijo, da razmišlja in pogloblja vprašanje krščanske pravičnosti. Svet je potreben pravičnosti, Cerkev pa mu mora o njej na poseben način prepričevalno spregovoriti.

Avtor razprave meni, da je treba le malo več razmišljati o osebni pravičnosti, pa ne zato, ker družbena pravičnost ne bi bila pomembna, pač pa, ker družbene pravičnosti ni mogoče doseči brez osebne in notranje pravičnosti. Obe se namreč med seboj prepletata in dopolnjujeta. Ločitev ene od druge je mogoča samo v teoretičnem razmišljanju, ne pa v moralnem življenju. Vsaka pravičnost je naravnana na osebno in družbeno dobro. Med individualno in splošno dobrino je sicer razlikoval tudi sv. Tomaž, vendar je menil, da sta med seboj tesno povezani.³

Namen pričujoče razprave je namreč pokazati na tisto notranje krščansko moralno vedenje, ki mu pravimo pravičnost, na katerem temelji pravična dužba. Želi pokazati, da resnična krščanska pravičnost izvira iz Kristusovega dela opravičenja. Razmišljanje o osebni krščanski pravičnosti ne more obiti Kristusa, saj ga že Izaija napoveduje kot tistega, ki ne bo opešal, ne podlegel, dokler ne utrdi na zemlji pravice (Iz 42,4).

O pravičnosti govorimo znotraj krščanske moralne teologije. Pojem pravičnosti je že zelo star in so ga ponovno obdelali z različnih vidikov, zato se na prvi pogled zdi, da ni potreben ponovnega razmišljanja, poglobljanja in ne aktualizacije. Vendar razvoj življenja in filozofske ter teološke misli zahteva, da ga ponovno obdelujemo in samo pravičnost postavljamo v nov kontekst življenja. Moralna teologija mora o pravičnosti ponovno razmišljati ne samo zato, ker o njej govori cerkveno učiteljstvo, temveč preprosto zato, ker je današnje življenje, v katerem je treba uresničevati pravičnost, zelo zapleteno in problematično. Zaradi industrializacije in mehanizacije jemlje človeku vsebino in marsikaj, o čemer v preteklosti ni bilo potrebno niti razmišljati, npr. čisto okolje, potreba po preventivnem zdravljenju, možnost družbene samopotrditve. Novejši način življenja človeka sili, da razmišlja o pravicah, ki mu jih jemlje družba ali oblast. Človek čedalje bolj pogreša tisto, kar so mu dolžne iz pravičnosti nuditi družba, oblast, ustanove, sistem in strukture. »Današnji človek je na poti k bolj dovršenemu razvoju svoje osebnosti in k vedno rastočemu odkrivanju in uveljavljanju svojih pravic« (CS 41, 1).

Življenje današnjega človeka širi tudi obseg pravičnosti. Tudi dolžnosti posameznika in družbe do človeka so številnejše in raznovrstnejše. Sodobna družba je ekonomsko naravnana in gleda tudi na pravičnost predvsem z ekonomskega vidika; vendar teološko obravnavanje pravičnosti ne more ostati samo ob njeni ekonomski vsebini. Cerkev se mora ukvarjati s krščansko pravičnostjo kot osebno vrednoto.

Razprava si zastavlja vprašanje: ali je dovolj znotraj krščanstva in moralne teologije govoriti o tisti vsebini pravičnosti, o kateri razpravljajo filozofi grškega in rimskega sveta. Ugotovitev je na dlani, da tisti pojem ni zadosten za krščansko etiko. Krščansko moralno življenje temelji na Kristusovem odrešenjskem delu. Zato pomeni uresničenje krščanskih kreposti nadaljevanje in poglobljanje Kristusovega odrešenja. Krščanska krepost pravičnosti zgubi svojo vsebino, če ji odmislimo njeno odrešenjsko perspektivo.

Pričujoča razprava hoče predvsem pokazati, kaj pomeni krščanska krepost pravičnosti, s katero se kristjan vgrajuje v odrešenjsko dogajanje. Zato ne bomo

toliko govorili o etiki pravičnosti, pač pa predvsem o teologiji pravičnosti. Razprava želi vsaj nekoliko potrditi, da je krščanstvo v razumevanju pravičnosti presešlo Aristotelovo zlato sredino, dejavno indiferentnost stoikov in Kantov kategorični imperativ. V razpravi nas toliko ne zanima pravičnost v ekonomsko socialnem smislu, pač pa bomo svojo pozornost posvetili pravičnosti, kolikor je ta osebna moralna vrednota. Gre za pravičnost, ki bi se naj uresničevala v okviru krščanstva, s Kristusovo milostjo in v duhu evangelija. To naj bi bila pravičnost, ki jo živi novi človek, s katero se vključuje v delo za novo zemljo in novo nebo.

Razprava bo razdeljena na šest poglavij: Zgodovinski prerez (I), Pravičnost kot moralnoteološki pojem (II), Pravičnost sama v sebi (III), Pravičnost kot osebna vrednota (IV), Pravičnost gradi človeka in prenavlja svet (V), Skrb za pravičnost (VI).

I. Zgodovinski prerez

Ni mogoče govoriti o pravičnosti v današnjem razumevanju teologije, če se n kaj je vplivalo na to razumevanje. Brez zadostnega poznavanja zgodovinskih dejstev ni mogoče prav razumeti, kako se je razvijal nauk o pravičnosti. Vsebina tega moralnoteološkega pojma je bila dokaj in včasih celo preveč odvisna od kulturnih in političnih gibanj znotraj in zunaj krščanskih krogov. Seveda različne filozofske smeri vsaka po svoje razlagajo, kako in koliko so vplivali politični sistemi in strukture na etično in moralno mišljenje. Vsekakor je treba priznati medsebojno odvisnost ekonomsko-političnega modela družbe na eni ter filozofsko in moralnoteološko interpretacijo družbenih odnosov na drugi strani. Tega dejstva se Cerkev posebej zaveda v zadnjem času, ko so izšle okrožnice Mater et Magistra (Janez XXIII.), Populorum progressio (Pavel VI.), Octogesima adveniens (Pavel VI.) in koncilski dokument Gaudium et spes.

1. Pravno in filozofsko razumevanje pravičnosti

Zdi se, da je še zdaj znotraj krščanske miselnosti dokaj sledov starogrškega pojmovanja. Če hočemo uvideti razliko med novejšim bibličnim pojmovanjem pravičnosti in razumevanjem pravičnosti pri grških filozofih, moramo na kratko predstaviti njihov nauk. Vemo, da je grška Aristotelova filozofija vplivala na teologijo sv. Tomaža Akvinskega. Zato zasledimo tudi v njegovem učenju o pravičnosti sledove Aristotelove etike.

Podoba je, da se je pravičnost že od začetka javljala kot moralna stvarnost z dvema obrazoma, po eni strani kakor subjektivna vrednota človekovega osebnega življenja, na drugi pa kakor objektivno načelo družbenopolitičnega življenja. Glede na to osnovno postavko so se v zgodovini oblikovali različni pogledi na pravičnost. Individualistično personalistična filozofija poudarja subjektiven vidik pravičnosti, socialistično kolektivistična miselnost pa vidi v pravičnosti le družbeno in politično pravilo medčloveških odnosov, ekonomsko materialistično naziranje pa razume pravičnost kot pravilno razdelitev osnovnih dobrin. Tako je npr. bila tudi v merkantilistični družbi zelo razvita menjalna pravičnost.⁴

Tudi v starogrški filozofiji so razumeli pravičnost kot individualno dobro. Platon jo je imel kot stanje individualnega duha, kot notranji red in harmonijo subjekta, ki obvlada samega sebe, kot nekaj, kar ga dela lepega in dobrega. Platonov pojem pravičnosti ostaja bolj na ravni teorije in kontemplacije. Po Platonovem pojmovanju je mogoče priti do sreče in se zamakniti v idejni svet samo

s krepostnim življenjem. Glavna krepost je pravičnost. Zanj je pravičnost v tem, da vsak vestno opravlja svojo poklicno dolžnost, ne posega na področje drugih in jim ne krati njihovih pravic. Ta je tudi v skladnosti treh kreposti: modrosti, poguma in zmernosti. Človek je pravičen do sebe in do drugih, če vsak izmed treh delov duše deluje tako, kakor zahteva njegova posebna krepost.⁵

Drugače Aristotel. V njegovi etiki pomeni pravičnost elitno krepost, saj na podlagi nje modrec izbira ravnotežje med preveč in premalo. V primerjavi s Platonom je po Aristotelu pravičnost praksa, ki se uveljavlja v času in prostoru.

V Aristotelovi etiki zavzema posebno mesto razprava o pravičnosti; tej posveča 5. knjigo svoje Nikomahove etike. Zanj pomeni pravičnost krepost, ki v sebi združuje vse druge kreposti. V tem pogledu se Aristotel ujema s Platonom, zanj je pravičnost ena od štirih podlavitnih kreposti, ki deli članom skupnosti dobrine glede na njihove vrednosti in zasluge. Pomeni pa tudi sposobnost, da z enakim razdeljevanjem dobrin ustvarja ravnotežje v družbi. Prva deluje po geometrijskem zaporedju, druga pa po aritmetičnem. V širšem smislu pa pravičnost pomeni zakonitost, ki v državni skupnosti ustvarja blaginjo. Pojem pravičnost je vsekakor socialno določen. Ta krepost se vedno nanaša na drugega, bodisi na posameznika ali družbo.⁶

Aristotel v razumevanju pravičnosti vnaša princip sredine. Pravičnost je sredina med povzročanjem in prenašanjem krivice. Pravičen je tisti, ki ostane v zakonu. V Aristotelovi podobi pravičnosti se združujeta dva vidika: zakonitost in enakost. Zato vsaka nepravilnost deluje kot nezakonitost in neenakost.⁷ Tako pojmovana pravičnost ureja medčloveške odnose na temelju enakosti. Namen pravičnosti je uresničevati družbeni red na podlagi zakona. Pitagorejcem gre zahvala, da se je takšna pravičnost uveljavila v trgovskih poslih.

Tudi v rimski filozofiji je pravičnost pomenila princip, ki je uravnaval človekove odnose do bližnjega in navdihoval zakone, ki so zagotavljali ravnotežje v skupnosti.⁸ Pravičen je enako dober. Za Aristotelom ponavlja Cicero: »In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur; haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.«⁹ Rimski pravnik Ulpian pa je takole opredelil pravičnost: »Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.« Ta pa se je tudi v nekem pogledu naslanjal na grškega filozofa Platona. Ulpianova opredelitev pravičnosti odseva juridično pojmovanje etike. Zanj je človekova volja sedež pravičnosti. To je subjektivna stran pravičnosti. Stvar, ki jo je treba dati kot vsakemu svoje, pa je objekt pravičnosti in predstavlja nekaj, kar je zunaj človeške osebe, pa naj bo to predmet ali dejanje.¹⁰

Juridično pojmovanje je dolga leta odmevalo tudi v krščanski teologiji, saj je omenjeno opredelitev pravičnosti prevzel tudi sv. Tomaž Akvinski.

2. Judovsko razumevanje pravičnosti

Pri Judih je imela pravičnost velik pomen za medčloveške odnose in za notranje človeško življenje. Kakor Stara zaveza so tudi Judje posantična povezava med medčloveškim in znotrajčloveškim področjem življenja. Pravičnost je tista krepost, ki ohranja družbeni red z zakonodajo in pravom. Pravična sodba (mispat sedeq) ustvarja harmonijo med človekom in družbo. Na znotrajčloveški ravni, kadar gre za etično odprtost, za nesebično nagnjenje do moralno dobrega, pomeni »sedeq« izhodišče, iz katerega posameznik deluje v smislu ljubezni do bližnjega. Takó sodna dejavnost kakor osebno vedenje izvirata iz pravičnosti. Sodna praksa se ne

zadovoljuje samo z navajanjem nepristranskega prava. Pravičnost v sodbah terja tudi konflikte v nasprotju s kompromisom. Sodniki si morajo prizadevati za pravičnost in se upirati kompromisom (prim. 5 Mz 16,20).

Osebnostno vedenje se kvalificira po meri pravičnosti. Ljubezen do bližnjega se začneja z oblikami pravičnosti. Dobrotnik, ki pomaga revnemu in potrebnemu, dosega blaginjo in spopolnjuje svojo osebnost. Po drugi strani pa je dobrodelnost izraz družbene blaginje. V ta namen so uvedli zbiranje in razdeljevanje miloščine. Skrb za potrebne je imela v rabinskem mišljenju veliko ceno. Za posameznika je pomenila nujen pogoj za doseg večnega življenja.

Rabinsko razumevanje pravičnosti sloni na teologiji, ki pripisuje Bogu dva atributa hkrati: Elohim — lastnost sodnika, Jahve — lastnost usmiljenja. Bog se predstavlja kot tisti, ki plačuje dobro in kaznuje slabo. Človek, ki se zaveda svoje nezadostnosti in umrljivosti, bo moral zaupati v božjo pravičnost, ker se bo bal Boga. Po drugi strani pa so Judje gledali usmiljenega Očeta, do katerega smejo gojiti zaupanje. Primer takšnega popolnega zaupanja je Abraham. Veroval je Gospodu in ta mu je to štev v pravičnost (1 Mz 15,6).

Judovski rabini so usmiljenega in dobrotnega Boga imeli za zgled, ki ga je treba posnemati. Bog zahteva od svojega ljudstva, da spremeni svoja pota, saj morajo postati božja (prim. 5 Mz 10,12). Abraham je zaupal in šel po božji poti, zato velja za vse rodove zgled pravičnosti. Osrednja misel o pravičnosti je izražena v stavku: »Pravični pa bo živel v svoji veri« (Heb 2,4). V rabinski teologiji je pravični veljal za božjega posnemovalca in božjega človeka, njegovo življenje pa je bilo v luči božje sodbe zaslužno. Osebnostno življenje pravičnega utrjuje moralno moč v boju zoper zla nagnjenja. Molitev pravičnega vpliva na božje usmiljenje in pri Bogu kliče po njegovi milosti. Pravični v posnemanju Boga prinaša dela rešitve. V očeh skupnosti bo pravični živel tudi po smrti. V nebeškem kraljestvu bo pravični zasedel mesto blizu božjega sedeža. Za judovsko pravičnost so značilna dela, po katerih se človek odrešuje.

Pavel pa tako pravičnost odklanja, češ: kdor tako misli, sebe dela enakega Bogu. Boga obravnava kot sebi enakega, s katerim se lahko opraviča, ga slepi in se z njim lahko dogovarja. V takem odnosu človek usodno zgreši bistvo Boga, ker ga obravnava kot del tega sveta, kot malika.¹¹

3. Stara zaveza

a) Božja pravičnost

Pravno pojmovanje pravičnosti odseva tudi v Stari zvezi. Tudi tukaj pomeni ta krepost splošno krepostno vedenje in skladnost z deontološko normo. V tem smislu je pravičnost pojmovana kot božji pridevek, kolikor je Bog zvest normi, ki uravnava zavezo z izvoljenim ljudstvom in kolikor je pripravljen prizadeti tiste, ki ga zaničujejo. Tako je tudi človek pravičen, kolikor usklaja svoje življenje z zakonom, ki ga je dal Bog izvoljenemu ljudstvu. Tako starozavezno pojmovanje pravičnosti izvira iz božje pravičnosti. To pa so razumeli kot Jahvejevo vedenje v skladu z zavezo, a človekovo kot vedenje Izraela v skladu z isto zavezo.

Izpeljanke iz korena »sedaqah« Boga najprej predstavljajo kot najvišjega sodnika. Kot sodnik je Bog posebej predstavljen v zgodovinskih spisih (prim. 2 Mz 23,7; 1 Mz 18,18—33; 1 Kr 8,32; 2 Kron 6,23). V tej zvezi pravičnost pomeni dinamičen

pojem, ker se bolj nanaša na božje ravnanje kakor na njegovo bit. V tem razumevanju pa pomeni božja pravičnost tudi mogočno in zmagovito božjo pomoč izvoljenemu ljudstvu (prim. Sod 5,11).

Drugje pa si predstavljajo božjo pravičnost kot načelo maščevanja: za pravičnega odrešenje (Jer 9,13), za krivčnika pa kazen in uničenje (Iz 5,16). Druga stran božje pravičnosti sta milost in obljuba zvestobe (prim. 5 Mz 32,4). Tudi preroki vidijo v Bogu pravičnost, ker rešuje (prim. Dan 9,7; Iz 41,10; Jer 23,6; 33,16). Dalje pomeni božja pravičnost resničnost, ki jo je treba dojeti v veri (Jer 12,1), ki ni dana vsem ljudem, ampak se je treba zanjo vedno znova truditi. Božja pravičnost ni človekova pravica, ampak predvsem dar, za katerega mora prositi Boga (Job 9,15). Jeremija pa uči, da je božja pravičnost nekaj, kar naj Izraelci pričakujejo kot odrešenjsko dobrotno ob koncu časov (Jer 31,31).

Pojem božje pravičnosti vsekakor pomeni osebni odnos Boga do svojega ljudstva v vseh okoliščinah njegovega bivanja. Označuje božjo dobroto, vsestransko rešitev, zmago, zvestobo, stanovitnost in pravilnost božjega ravnanja. Božja pravičnost ne dopušča, da bi bili pozitivni zakoni formalistični. Nekateri res obravnavajo posamezne zakone kot sredstvo za uravnavanje zunanjih medsebojnih odnosov, vendar v tem primeru ne morejo imeti norme pravičnosti.¹²

b) Človekova pravičnost

Starozavezni spisi predstavljajo človekovo pravičnost najprej v pravnem smislu. Že izraelska zakonodaja zahteva od sodnikov neoporečnost v opravljanju službe (prim. 3 Mz 19,15.35; 5 Mz 1,16; 16,18.20). Preroki pogosto in javno obsojajo nepravične sodnike, lakomne kralje in izkoriščanje revežev ter napovedujejo takim kazni (prim. Am 5,7; Iz 5,7.23; Jer 22,13.15). Hkrati pa isti omenjajo religiozni vidik. Vsaka nepravičnost je tudi žalitev svetega Boga. Kazen za krivčnost je mnogo večja od kazni za druge grehe. Preroki ponovno spodbujajo k pravičnosti (prim. Oz 10,12; Jer 22,3).

Človekova pravičnost pa pomeni tudi celotno človekovo vedenje v skladu z božjim zakonom (prim. 5 Mz 6,25; 1 Mz 18,17; Ez 3,16—21; 18,5—24). Pozneje pomeni pravičnost tudi različno nagrado za pravično ravnanje. Kdor si prizadeva biti pravičen in dobrohoten, najde življenje, pravičnost in čast. V psalmu 24,3 pravičnost, prejeta od Boga, ne pomeni nič drugega kakor božji blagoslov, s katerim je Bog nagradil romarja. V poznejših spisih pa pomeni, da je pravičen tisti, ki se zavzema za prave odnose med ljudmi. Pri pravičnosti v strogem smislu gre za prave odnose med dvema človekoma (Job 8,3; Prid 5,7; Sir 33,30; Modr 1,1—15). V nekaterih spisih pa pravičnost pomeni tudi miloščino, zato je v tem smislu pravičnik dober in plemenit človek (Tob 7,6; 4,6—9). Ne gre pa zanikati, da v poznejših spisih Stare zaveze pomeni tudi človekova pravičnost strogo izpolnjevanje božjih zapovedi in božje postave, ki pa se pogosto spreminja v legalistično raumevanje morale starozaveznega človeka. Takšno pojmovanje pravičnosti so prevzeli farizeji, pri njih dobiva pravičnost predvsem pravno vsebino. Kdor skrbno izpolnjuje božjo postavo, bo nagrajen z božjo pravičnostjo.¹³

4. Nova zaveza

Koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu v svojem govorjenju o pravičnosti ne navaja preveč bibličnih tekstov. Iz tega še ne moremo sklepati, da Sveto pismo malo govori o pravičnosti. Že smo nakazali, kako pojmuje in poudarja pravič-

nost Stara zaveza. Obe zavezi pogosto omenjata pojem pravičnosti, ki se pa po svojih vsebinskih vidikih precej razlikuje od splošnega razumevanja pravičnosti današnjega človeka. Biblični pojem pravičnosti se precej razlikuje od poganskega razumevanja. Biblično pojmovanje vnaša teološko vsebino. V starozaveznem pojmovanju pravičnosti stoji v središču Bog, v novozaveznem pa osrednje mesto zavzema Kristus, saj ga že prerok Izaija predstavlja kot tistega, ki bo imel pomembno nalogo glede pravičnosti. »Dal sem nanj svojega duha, da bo narodom oznanil pravico« (Iz 42,1). »Ne bo opešal, ne bo podlegel, dokler ne utrdi na zemlji pravice« (Iz 42,4).

Nobena filozofija ali religija ni tako povzdignila človeka in pravičnost kakor krščanstvo. Medtem ko nekrščanske etike predstavljajo pravičnost kot abstrakten ideal, kot čast, mero in lepoto ali kot sad človeške vzgoje, vidi biblična moralna teologija pravičnost v okviru človekovega odnosa do Boga. Biblično moralna neoporečnost ni juridična in formalna, pač pa zmeraj temelji na globokem razmerju med človekom in Bogom. Nova zaveza ponovno poistoveti pojem pravičnosti s pojmom svetosti (prim. Mt 1,19). Sv. Jožef je bil pravičen, v svoji globini svet, ker je bil pripravljen izpolniti vse svoje dolžnosti. V tem pogledu Nova zaveza nadaljuje smer Stare zaveze, v duhu katere postane človek po svoji pravičnosti deležen božje pravičnosti. Evangelij namreč odklanja različnost med zunanjim izpolnjevanjem božjih zapovedi in notranjim razpoloženjem, kar je bilo značilno za farizejsko prakso (prim. Mt 23,28). »Zato vam pravim, če vaša pravičnost ne bo večja kakor pismoukov in farizejev, nikoli ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5,20). V priliki o farizeju in cestinarju (prim. Lk 18,9—17) zavrača Jezus farizejevo pravičnost, ki jo hoče ta doseči s svojimi deli, pohvali in ovrednoti pa pravičnost cestinarja, ker se v svoji ponižnosti zaveda svoje grešnosti in se odpira za Boga in njegovo milost.

Pravičnost je predvsem mir, tega pa more nakloniti samo Bog. Kristus ima pred očmi človekovo pravičnost, po kateri se uresničuje božje kraljestvo, vendar ta pravičnost ni sad le človekovega prizadevanja v smislu humanističnih teženj, ampak sad njegove zaslužene milosti.

Temelj novozavezni pravičnosti je Kristusovo odrešenjsko delo. Brez njegove milosti, ki pa pomeni začetek nove notranje pravičnosti, ni mogoče izvrševati pravih zunanjih dejanj in oblik pravičnosti. Zato je krščanska pravičnost popolnejša (prim. Mt 5,20), ker izvira iz milosti, zaslužene na križu. Dejanja pravičnosti izhajajo iz novega življenja, po katerem Kristusov učenec postane »nova stvar«.

Kaj pomeni po Kristusu »vaša pravičnost«? V čem je ta pravičnost drugačna in boljša? V priliki o cestinarju in farizeju je Kristus poudaril, da je pravičnost dar božje dobrotljivosti. S tem pa je obsodil samozadostnost človeka, ki hoče postati pravičen le z lastno močjo in odklanja vsako pomoč ter zdravilo od zgoraj. Človek, ki je prepričan, da je pravičen in popoln, in se ne zaveda svoje grešnosti, nima potrebe, da bi se obrnil na Odrešenika. Njemu odrešenik ni potreben. Takšen ne bo mogel razumeti Kristusovih besed: »Nisem namreč prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9,13).

Sv. Pavel poudarja razliko med judovsko in krščansko pravičnostjo. Jud je dosegal pravičnost s svojimi deli (prim. Flp 3,6; Rim 10,3; 4,2). Ta mu je pomenila predvsem izpolnjevanje postave (prim. Rim 10,5; Flp 3,9). Toda pravičnost, ki jo dosežemo z vero v Jezusa Kristusa, je pravičnost, ki je iz Boga in sloni na veri (prim. Flp 3,9). To je dar božjega usmiljenja. Kristijan je opravičen ne iz svojih del, ampak se mu vera šteje v pravičnost (prim. Rim 4,2—4). Pavel preprosto kaže, da je človek lahko opravičen brez del (Lagrange). Opravičenje smo prejeli zastonj po njegovi

milosti, po odrešenjskem delu Jezusa Kristusa (prim. Rim 3,24). Pavel močno poudarja, da sta odrešenje in opravičenje božji dar, ki ga nismo mogli doseči s svojo močjo (Ef 2,8).

Da bi doumeli novozavezni pojem pravičnosti, moramo pristaviti, da je opravičenje osrednje dejanje božjega odrešitvenega načrta, ki ima svoj izvor v božjem usmiljenju, zvestobi in vsemogočnosti. Bog nas je opravičil, to kaže, da je tudi on sam pravičen in usmiljen in da želi svojo pravičnost posredovati svojim izvoljenim. In ta pravični Bog nastopa kot pravičnost povsod in vedno. Njegovo delo opravičenja se pričinja zdaj na zemlji in se bo nadaljevalo do konca časov ter prešlo v transcendenco in poslednje čase. Pravični je bival in trpel na zemlji, da bi krivične pripeljal nazaj k Bogu (prim. 1 Pt 3,18). Toda Kristus ni samo oznanjeval pravičnost, temveč je sam postal »božja modrost, pravičnost, posvečenje in odrešenje« (1 Kor 1,30). Kakor je po enem človeku prišel greh na vse ljudi, tako sta milost in dar pravičnosti prišla na tiste, ki verujejo, po enem Jezusu Kristusu (prim. Rim 5,17). Po Kristusu začnemo bivati kot »nova stvar« (2 Kor 5,17), kot novo stvarstvo. Staro je prešlo, novo pa začne bivati novo kakovost, nove, pravičnejše odnose. Po Kristusu so odnosi obnovljeni in postavljeni v obnovljeno pravičnost. Človek je po Kristusu obnovljen, »ki ga je Bog ustvaril v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24). Po krstu je kristjan potopljen v Kristusa, umit in opravičen v njegovem imenu in v Duhu našega Boga (prim. 1 Kor 6,11).

Kristjan stopi v tesno bivanjsko zvezo z Odrešenikom in tako postane deležen božje pravičnosti. Opravičenje v Kristusu pomeni dve stvari: v objektivnem redu je izvedena zadostilna sprava in v subjektivnem smislu je človek deležen sadov odrešilne smrti, ko se v veri odpira Kristusu, svojemu Odrešeniku. Pavel ponovno poudarja, da človeka opravičuje vera v Jezusa Kristusa, ne pa dela (prim. Gal 2,16). Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi, ki je sam sebe dal v odkupnino za vse (1 Tim 2,5.6). In kakor se je Abrahamu vera štela v pravičnost, tako tudi kristjan doseže svojo pravičnost po veri v Jezusa Kristusa in v njegovo besedo.

Po opravičenju prične kristjan živeti novo, kakovostno življenje, ki ni nič drugega kot udeležba božje pravičnosti. Ta za človeka pomeni v prvi vrsti nedolžnost, ki v dušo vnaša mir in prijateljstvo z Bogom, nekaj, kar nasprotuje grehu. Pavel omenja mir kot prvo posledico opravičenja (prim. Rim 5,1). Po opravičenju začne v nas prebivati Kristus (prim. Gal 2,20). Takó pravičnost pomeni ne samo osvoboditev od greha in smrti (prim. Rim 8,2), temveč novo življenje (Rim 6,4), udeležbo na njegovem božjem življenju (Rim 5,21). Kdor je opravičen po Kristusovi milosti, postane dedič večnega življenja (Tit 3,7).

Ta notranja bivanjska sprememba je bistvena prvina opravičenja po veri v Jezusa Kristusa. Grešnik sprejme drugačno življenje, drugačno dinamiko, drugačno osnovo za svoje zunanje delovanje. Kristusova milost pomeni za človeka prvo in temeljno pravičnost in samo po tej postane kristjan deležen večnega življenja. Zato se pravični smejo imenovati tudi sveti.¹⁴

Iz tega pa jasno sledi, da se krščansko pojmovanje pravičnosti nikakor ne more ločiti od Kristusovega odrešenjskega dela. Saj je samo Kristusova odrešenjska milost temelj prave krščanske pravičnosti in dejanj, ki izvirajo iz te kreposti. Krščanska pravičnost, ki je v prvi vrsti dar, je notranja in ontološka stvarnost, božje posnovljenje, novo rojstvo, novo življenje, nov red, nova struktura in novi odnosi, popolnejše bivanje novega človeka, iz katerega prihajajo nove besede, nova dejanja in nove odločitve v smislu ljubezni do Boga in do človeka.

Nova zaveza pozna poleg odrešenjskega vidika pravičnosti še njen moralni smisel. Pridevnik pravičen uporablja za iste ljudi, ki jih hoče moralno pravilno ovrednotiti. Luka imenuje pravična Zaharija in Elizabeto, čeprav še nista bila Kristusova učenca (prim. Lk 1,6). Pravičen je bil sv. Jožef, ker ni hotel osramotiti Marije (Mt 1,19) in starček Simeon (Lk 2,25), Jožef iz Arimateje (Lk 23,50) in stotnik Kornelij (Apd 10,22). Luka omenja stotnika, za katerega je Kristus veljal za pravičnega človeka. V omenjenih primerih pomeni biti pravičen moralno neoporečen in pripravljen izpolnjevati vse božje zapovedi ter predpise. Po Mateju je Jožef pravičen, ker je ves odprt za Boga in je pripravljen izpolniti sleherni božji ukaz. Bil je pravičen, ker je pristal na božji ukaz, da vzame k sebi Marijo, V tem primeru je sicer pravičnost religiozna krepost, ker se bolj nanaša na pravo razmerje do Boga. Pravičen je zato, ker je pripravljen izpolniti božjo voljo.

Kristus v govoru na gori blagruje tiste, ki so žejni pravice in zaradi nje preganjani; takih je namreč nebeško kraljestvo (prim. Mt 5,6-10). Sv. Matej pogosto omenja pravičnost; tu je treba pojem razumeti v verskem, ne v pravosodnem smislu. Tudi v tem kontekstu pravičnost pomeni celotno izpolnjevanje vseh božjih zapovedi, človekovo neoporečnost pred Bogom in je sad ter odsev božje neoporečnosti, s katero vlada svet in ljudi. Božja pravičnost se pa tako spreminja v božje usmiljenje. Vsekakor se Matejevo razumevanje pravičnosti naslanja na starozavezni pojem pravičnosti.

V Jezusovem času Judje niso razumevali pravičnosti v pravnem smislu, temveč v religioznem. Tedaj je izvrševanje pravičnosti pripadalo Rimljanom, saj se je tudi Kristus pojavil v svoji religiozni vlogi, ne pa kot družbeni reformator ali narodni preroditelj. Ni toliko manjkalo družbene pravičnosti, bolj so pogrešali religiozno (hinavščina, licemerstvo in formalizem). Za Jezusa pomeni pravičnost urejeno bogovdanost in s postavo urejeno moralno življenje. Jezus je izpopolnil starozavezno pravičnost, saj je vse izpolnil, kar je zahtevala božja volja. Pri Mateju pomeni beseda pravičnost novo in popolno zvestobo božji volji. Zato Jezus tudi svoje učence opozarja, da mora biti njihova pravičnost drugačna od farizejske (prim. Mt 5,20).

V govoru na gori gre Kristus do jedra Mojzesove postave. Zato priporoča: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). To pa pravzaprav pomeni biti pravičen. Popolnost in pravičnost sta pri sv. Mateju dejansko poistoveteni. Takšno pravičnost kot popolno izpolnjevanje božje volje je zahteval Jezus od svojih učencev. V tem smislu pa je uporabljal besedo pravičnost evangelist tudi na drugem mestu.¹⁵

Biblična pravičnost vsekakor zadeva razmerje človeka do Boga. Človekova pravičnost izvira iz božje pravičnosti. Pravičen je tisti, ki se s svojim bivanjem in s svojimi dejanji odziva na božjo pravičnost, ta pa se mu javlja kot klic k svetemu življenju. Božja pravičnost se človeku razodeva kot dobrota, ljubezen in usmiljenje, a pravičnik se nanjo odziva s svojo vero, zaupanjem, zvestobo in s pravičnimi deli. Osebni temelj človeške pravičnosti je vera v božji dar, in sicer najprej ustvarjenja, potem rešitve in varstva ter končno odrešenja v Kristusu. Zakon pravičnosti se podreja transcendentalnemu zakonu božje dobrote in zvestobe. Iz tega pa sledi sklep, da je božja pravičnost edina norma človeške pravičnosti.¹⁶

Zato pa lahko dodamo, da je svetopisemski nauk najzanesljivejše vodilo za pravo krščansko razumevanje pravičnosti. O krščanski pravičnosti v resnici ne moremo govoriti, dokler se njena vsebina ne oblikuje po božjem razodetju tako Stare kot Nove zaveze.

5. Patristično razumevanje pravičnosti

Problem uglašenja med grškimi filozofskimi refleksijami in bibličnimi interpretacijami je odmeval pri cerkvenih očetih tudi v razumevanju pravičnosti. Vpliv stoicne filozofije je bil pri nekaterih očetih odločilen, zato so tudi ti obravnavali pravičnost kot eno izmed poglavitnih kreposti, manj pa kot teološko ali pa kristocentrično naravnost človekove moralnosti. Cerkvem očetom ni bilo lahko pojem pravičnosti grško-rimskega sveta obogatiti z biblično vsebino. Zgodnje krščanstvo si je sicer prizadevalo, da bi preželo pogansko miselnost z duhom razodetja, ki ga je ponudil Kristus. Cerkev je skušala ponuditi na vprašanja takratne kulture, osebnega in družbenega življenja odgovore, ki so bili prežeti z razodetjem, pa je kljub temu še precej časa imelo grško-rimsko razumevanje pravičnosti odločilnejši vpliv od krščanskega razodetja. Ta prepletenost grške in biblične primesi v razumevanju pravičnosti je opazna pri večini cerkvenih očetov.

Za Klemena Aleksandrijskega pomeni pravičnost eno izmed štirih poglavitnih kreposti. Človek ima naravno zasnovo za pravičnost. Do popolne pravičnosti pa vodi samo Logos, ker je on sam povsem pravičen. Popolno pravičnost doseže najprej resničen gnostik. Kristus je opravičen, ker je Sin absolutno pravičnega Očeta.¹⁷

Origen ne vidi asketičnega ideala v pravičnosti, ampak v hlabrosti. Ta je najvišja krepost. Človek sicer prejme po naravi klico pravičnosti, vendar to ni dovolj, temveč si mora prizadevati, da jo razvije. Mora slediti Jezusovemu zgledu, ki je učitelj božje pravičnosti. Človeška pravičnost se ne more naslanjati le na Kristusov nauk, temveč tudi na njegovo osebo. Pravičnost stoji v središču Origenove duhovnosti.¹⁸

Za Ciprijana je pravičnost potrebna človeku, če hoče imeti zasluženje pri Bogu. Dejanja pravičnosti in usmiljenja pomagajo, da se mu po krstu izbrišejo grehi.

Biblično usmerjen je Krizostom. Zanj je pravičnost v izpolnjevanju vseh zapovedi. Zapoved pa vendar je zadostuje za človekovo opravičenje, potreben mu je Kristus, ker je dosegel najvišjo stopnjo pravičnosti. Odrešenemu se pravičnost podeljuje po božji milosti.¹⁹

Po Ambrožu je pravičnost krepost, ki uravnava dolžnost do Boga in bližnjega in je ena od poglavitnih kreposti. Imenuje jo tudi mater drugih kreposti. Ambrož ne izhaja iz filozofskih postavk, pač pa vidi izvor pravičnosti v Kristusu. Postava sicer vsebuje pravičnost, vendar je ne povzroča ona, ampak sveti krst. Temelj pravičnosti je torej teološki. Zato ponavlja za sv. Pavlom, da je človeku pravičnost podarjena po veri (prim. Gal 3,18). Sv. Ambrož sicer trdi kakor Cicero, da je pravičnost ena izmed poglavitnih kreposti, vendar se od njega razlikuje v tem, da ji pripisuje teološko vsebino.²⁰

V istem smislu nadaljuje sv. Avguštín. Pravičnost je poglavitna krepost, ki zajema vse družbene lastnosti in uravnava druge kreposti. Bog je neomejena ideja pravičnosti. Sklicuje pa se na sv. Pavla. Pravičnost je dar, s katerim Bog obdaruje človeka. Ona ne prihaja iz postave niti iz naravne zmožnosti, ampak iz vere in milosti božje. Ker noben človek na zemlji ni brez greha, zato se vsak le približuje pravičnosti. Uresničuje relativno pravičnost; ta obstaja v želji, da nikomur ne stori nič slabega in dela dobro tistemu, za katerega mora skrbeti. Zanj pomeni torej krepost, ki vsakemu daje svoje.²¹

Biblični pojem pravičnosti je bil po patrističnem prepričanju osnova za pravo družbo, ki je teoretično urejena; Bog jo je ustanovil, izvolil in oblikoval. V Novi zavezi velja za takšno družbo Cerkev. Zato Nova zaveza v nasprotju s Staro tudi opravičenost sprejema kristološko in odrešenjsko. Novozavezno božje ljudstvo gradi in oblikuje svoje odnose na biblično pojmovani pravičnosti. Kakor se Stara

zaveza spolnjuje v Novi, tako se mora tudi pojem pravičnosti iz Stare zaveze spolniti z novo odrešenjsko vsebino.

Svetna in cerkvena družba se morata razlikovati tudi v razumevanju in uresničenju pravičnosti. Zato Cerkev nikakor ne more prevzeti razumevanje pravičnosti od grško-rimske filozofije, marveč mora ves svoj nauk o človekovi moralnosti snovati na Svetem pismu in svetopisemski nauk ponuditi kot svojstven prispevek k modrosti življenja tako posameznika kakor družbe. Krščanstvo mora nekako popravljati pogansko razumevanje pravičnosti tako po vsebini kakor po interpretaciji posameznih pojmov.²²

6. Razumevanje pravičnosti pri poznejših teologih

Tudi za popatristične teologe je značilno, da so v razumevanju pravičnosti ohranjali filozofske vplive. Pravičnost so še zmeraj obravnavali z drugimi poglavitnimi krepostmi. Za Beda Častitljivega je pravičnost celota kreposti.²³

Alkuin je gledal na pravičnost kot na tisto vedenje, ki vsaki stvari pripisuje njeno vrednost. Pravičnost postane duševna odlika civilizirane družbe. Obsega božje češčenje, človeško dostojanstvo in družbeni red.²⁴

Albert Veliki v svoji Nikomahovi etiki razlikuje med zakonsko in milostno pravičnostjo. Pomeni mu vedenje do drugega. Zanj zakonska ali civilna pravičnost ni isto kakor moralna pravičnost. Civilna pravičnost zadeva predvsem odnose do drugega, zanemarja pa vertikalno razsežnost v smeri Boga.²⁵

Sv. Tomaž Akvinski povezuje pravičnost z religijo, kolikor ta vsebuje to, kar je človek dolžan dati Bogu. Razlikuje splošno pravičnost (*iustitia generalis*), ki jo pojmuje kot objektivno normo družbenih odnosov, od posebne pravičnosti (*iustitia particularis*), ki pomeni subjektivni izraz te objektivne norme. To subjektivno pa dalje deli v dve vrsti: menjalna in razdelilna (*comutativa, distributiva*). Namen in svojstveni predmet pravičnosti je uravnavati odnose z drugimi. Razlikuje se od drugih kreposti, kakor sta npr. vera in pobožnost, vendar ostaja z njimi v tesni zvezi.²⁶ Ta drugi je lahko individualna oseba ali pa družba. Posebna pravičnost je podrejena splošni pravičnosti, saj sta obe naravnani končno k skupnemu dobremu. Sv. Tomaž imenuje splošno pravičnost tudi legalno pravičnost, ki pa se ne more vsa izčrpati v določanje pozitivnih zakonov, kajti skupno dobro je zavarovano tudi z naravnim zakonom. Pravne odredbe ne smejo nasprotovati naravnemu zakonu. Medtem ko pozitivni zakoni konkretizirajo dejanje posebne pravičnosti, splošna pravičnost ne zgubi svoje trdnosti. Kakor se skupno dobro ne izčrpava v posameznem dobru, tako tudi splošna pravičnost ohranja svojo vrednost v odnosu do posebne pravičnosti. Ta pa dobiva svojo normo in navdihnjenje iz splošne pravičnosti.²⁷

Sv. Tomaž je že v prvem členu svojega razpravljanja o pravičnosti to opredelil kot »constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens«. ²⁸ Za Tomaža se ob vprašanju pravičnosti odpira vprašanje naravne pravice, ki izvira iz Boga. Pravičnosti ni brez pravice, ta pa je lahko naravna in pozitivna. Obe pa sta v končni stopnji naravnani na skupno dobro. Za uresničitev skupnega dobrega ni dovolj, kar zahteva moralna pravičnost, potrebne so tudi pozitivne odredbe, ki opredeljujejo zakonsko pravičnost. Za uresničenje takšne pravičnosti pa je potrebna objektivna moralna norma družbenega in moralnega delovanja. Ta pa temelji v Bogu.

Po Tomaževem mnenju je pravičnost posameznika naravnana k drugemu, kolikor ima ta svoje pravice. V njej priznava in spoznava človek svojega bližnjega. Nasprotno pa krivičnost pomeni zanikanje življenja drugega.

V isti smeri gredo veliki moralisti, kot so npr. Molina, Lugo in Concina. Tudi zanje pomeni pravičnost uresničenje objektivnih pravic in pospeševanje družbenega reda.

Slovenski moralist v Gradcu A. Luby iz 18. stol. opredeljuje pravičnost takole: »Iustitia est communitativa, quae servat proportionem arithmeticae, seu aequalitatem, rei ad rem et dati ad acceptum, ut scilicet unicuique datur secundum merita, vel necessitatem.«²⁹

Dominikanec Prümmer razlikuje tri vrste pravičnosti: 1. pravičnost v najširšem smislu, ki jo Sveto pismo istoveti s svetostjo; 2. pravičnost v širokem smislu, ki je sad Kristusovega odrešenja, in 3. pravičnost v ožjem smislu besede, ki je po njegovem ena izmed poglavitnih kreposti. To pa opredeljuje v smislu sv. Tomaža, ki je povzel Ulpianovo opredelitev. Prümmer obravnava pravičnost predvsem pod filozofskim vidikom.³⁰

Prav tako misli in obravnava Noldin. Zdi se, da ima pred očmi krepost pravičnosti le kot naravno človekovo moralno odliko. Pravičnost pomeni zanj moralno kakovost, ki človeku omogoča, da daje drugemu, kar mu gre, do česar ima pravico. Materialni objekt pravičnosti vidi predvsem v zunanjih in gmotnih dobrinah.³¹

Za klasično moralno teologijo na sploh lahko rečemo, da ji je šlo v razumevanju pravičnosti predvsem za stvari, manj pa za medosebne odnose. Pod vplivom grške filozofije ji je pomembno, kakšno mero je treba imeti pri stvari, ki se daje drugemu. Takšno poudarjanje stvari in zunanjih dejanj v razumevanju pravičnosti zapušča vtis brezosebnosti. Vsekakor vsi avtorji do najnovejšega časa gledajo pravičnost pod vidikom stvari. Personalne razsežnosti do novejšega časa ni bilo.

Osebnostno noto v pravičnosti vidi Häring; ta ugotavlja, da grški in rimski avtorji niso vedeli, da je prva in temeljna krepost ljubezen. Po njihovem pojmovanju postavlja pravičnost v red stvari in stvarne vrednote, ne pa človeka; ta je bil zanemarjen. Häring pa poudarja, da ljubezen ureja notranje in medosebne odnose, jaz odpira za »ti« in vidi v njem vir osebnih vrednot. Pravičnost se javlja v odnosu jaz-ti, pomeni pravi red dobrin in pravic posameznika in družbe. Ponavlja za sv. Tomažem, da je vsakemu treba dati po sorazmerni enakosti, kar pomeni, da se pravičnost mora ozirati na dostojanstvo in moč osebe.³²

Tudi Günther začne svoje izvajanje o pravičnosti s pravico. Toda njegov pojem pravice ne ostaja na naravni ravni, pač pa ga obogati s kristološko in soteriološko razsežnostjo. Uresničenje pravičnosti mora upoštevati nove človeške razmere, ki jih je ustvaril Kristus s svojim odrešenjem. Nedopustno je gledati na človekovo dostojanstvo brez te nove soteriološke razsežnosti. Kajti tudi človekove pravice so po Kristusu obnovljene, prečiščene in poglobljene. Kristusova beseda pomaga bolje spoznavati temeljne pravice človeka.

Ljubezen in pravičnost sta bistveno različni kreposti, vendar sta med seboj tesno povezani, kajti brez ljubezni ni krščanske pravičnosti. Pravičnost drugega sprejema kot različnega, ljubezen pa gre dalje, presega lasten subjekt in prehaja v edinstvo z bližnjim. Ljubeči človek sprejema drugega kot drugi jaz. Z njim se poistoveti, čuti in trpi.³³

Med sodobnimi filozofskimi tokovi naj omenimo samo marksistično razumevanje pravičnosti. Hegel je pravičnost razumel skrajno individualistično. V drugo skrajnost je zavil marksizem. Za marksiste je pravičnost politična norma. Individualna pravičnost je mogoča samo, kolikor se spreminja v politično, ker ta absorbira vsa načela in namene posamične zavesti. Vse moralne in druge vrednote se podrejajo razrednemu boju.

7. Pravičnost v nekaterih novejših cerkvenih dokumentih

Do 19. stol. je Cerkev enotno gledala na pravičnost. V 19. stol. pa se oblikuje nov pojem — socialna pravičnost. Pojem socialne pravičnosti izraža novo objektivno normo družbenih odnosov. Najprej se je razširil v Nemčiji in Franciji. Ta pravičnost skrbi, da se izpolni tisto pravo, ki ga imata družba in posameznik že po svoji naravi. To pravičnost je posebej začel poudarjati papež Pij XI. v okrožnici *Quadragesimo anno*. O dolžnosti socialne pravičnosti pa je še prej govoril Leon XIII. v okrožnici *Rerum novarum*, vendar bolj v okviru ekonomske dejavnosti. Ta okrožnica pravzaprav pomeni prelomnico v cerkvenem učenju o pravičnosti. V njej dobiva pojem pravičnost predvsem socialno razsežnost. Okrožnica Janeza XXIII. *Mater et Magistra* ima pred očmi predvsem pravice do zemeljskih dobrin, medtem ko okrožnica istega papeža Pacem in terris govori o človekovih pravicah tudi do drugih dobrin, npr. do moralnih vrednot. Življenje v družbi je stvarnost duhovnega reda. Temelj reda v družbi je Bog. Mir na zemlji je mogoče uresničiti na pravičnem redu, ki je ves moralne narave. V okrožnici Pavla VI. *Populorum progressio* pojem socialne pravičnosti dobiva planetarne razsežnosti. Papež razmišlja o razvoju vseh narodov kot o pogoju za dosego svetovnega miru. »Od Boga hoteni red prinaša popolnejšo pravičnost med ljudmi« (76). V isti smeri nadaljuje okrožnica *Octogesima adveniens*.

2. vatikanski zbor želi v svoji konstituciji *Gaudium et Spes* vse vernike spodbuditi, da si bolj prizadevajo za pravičnost. Sviri nas pred individualistično etikoj: tukaj ne gre več samo za pravično razdelitev ekonomskih dobrin. V ospredje stopa spoštovanje človeške osebe. Izvor enakosti ni samo enaka človeška narava, ampak odrešenost vseh v Kristusu. Koncil govori o pravicah osebe, ki jo je treba v danih ekonomskih in duhovnih razmerah uresničiti. Pravičnost v človeškem življenju zahteva dostojanstvo osebe (29). V koncilskem učenju je izhodišče človekovih pravic vrednotenje človeka po tem, kar je, ne po tem, kar ima in uživa (35). Namen pravičnosti ni samo tehnični napredek, ampak gre predvsem za napredek človeka kot osebe. Koncil je v pojmu pravičnost razvil in poudaril krščansko vsebino. In ta vsebina se mora zaradi Kristusa močno oplajati z ljubeznijo. Vendar popolne pravičnosti tukaj na zemlji ne bomo dosegli, vrednote božjega kraljestva, kakor so svetost, ljubezen, svoboda, mir in pravičnost se javljajo tukaj na zemlji v skrivnosti, svojo dovršitev pa bodo dosegle ob Gospodovem prihodu (39,3).

V duhu koncilskega učenja razmišlja o pravičnosti škofovska sinoda l. 1971 v svoji listini *O pravičnosti v svetu*. Listina vidi utemeljitev zahteve po pravičnosti v Bogu in Kristusu. Kristus je s svojim trpljenjem prinesel opravičenje in ljubezen, zato za vsakega kristjana predstavlja razlog, temelj in vzor resnične človeške pravičnosti in ljubezni do Boga in človeka. Jasno je, da se tudi ta dokument ne omejuje na pravičnost v ekonomskem smislu.

8. Povzetek

Skozi zgodovino je vsekakor mogoče zaznati razvoj teološkega razmišljanja o kreposti pravičnosti. Res smo naredili le prerez, vendar je mogoče že iz tega razbrati glavne smeri. Videli smo, da je imela precejšen vpliv na teološko razmišljanje o pravičnosti grška in rimska filozofija. Patristika je sicer poskušala v filozofske okvire vnesti teološke in biblične prvine, vendar ne tako uspešno, da se poznejši teologi ne bi bili ponovno približali grški filozofiji. Dokaj filozofsko so se lotevali razumeti pravičnost znotraj katoliške teologije do novejšega časa. Osebe in medo-

sebni odnosi v razumevanju pravičnosti so postali pomembnejši kakor mera in stvar šele v najnovejšem teološkem razmišljanju.

Tako subjekt kakor objekt sta vse do novejšega časa ostajala brez kristološke in soteriološke razsežnosti. Ta dva vidika sta poudarjena šele pri novejših moralistih. Materialni objekt pravičnosti so bile predvsem stvari, zato je bilo največ prostora v razmišljanju o pravičnosti posvečenega ekonomskim vrednotam, medtem ko o duhovnih, moralnih in osebnih niso dovolj govorili, da si bi morala pravičnost uresničevati tudi te.

Prav zato pojem krščanske pravičnosti zasluži, da ga teologija ponovno obdela in predimenzionira ter postavi v drugačno, novejšo luč. Zdi se, da bo treba tudi pravičnost nekoliko bolj gledati v luči biblične teologije, in to pod personalističnim in soteriološkim vidikom. Naslednje poglavje bo skušalo zasledovati ta namen.

¹ Misli, Celje (MD) 1977, 297.

² Prim. Gatti G., *Educazione morale etica cristiana*, Torino (Elle Di Ci) 1985, 218—253.

³ S. Th. II—II, q. 58, a. 7.

⁴ Prim. Romić J., *U vremenu s Kristom*, Zagreb (KS) 1976, 165—167.

⁵ Povzeto po Janžekovič J., *Filozofski leksikon*, Celje (MD) 1981, 200—201.

⁶ Prim. *Nikomahova etika*, V, 1130 a.

⁷ Isto, 1030 b, 8.

⁸ Prim. O'Callaghan D., *Il significato della giustizia, v: Il rinnovamento della teologia morale*, Brescia (Ed. Queriniana) 1967, 199.

⁹ De officiis, I, 7.

¹⁰ Povzeto po O'Callaghan D., n. d., 30—38.

¹¹ Prim. Fnikel A., *Gerechtigkeit II*, v: *Theologische Realenzyklopädie XII*, Berlin—New York 1984, 411—414.

¹² Prim. Krašovec J., *La justice de Dieu dans La Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Paris 1986, 355.

¹³ Prim. Dufour X. I., *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 956—967.

¹⁴ Prim. Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament I*, Paris (Gabalda) 1965, 165—175.

¹⁵ Prim. Rebić A., *Blaženstva*, Zagreb (KS) 1986, 44—48.

¹⁶ Krašovec J., Isto, 327.

¹⁷ Prim. Gerechtigkeit, v: *TRE XII*, Berlin—New York 1984, 421.

¹⁸ Prim. prav tam.

¹⁹ Prim. In Mt, Hom, 12,1; PG 57,203.

²⁰ Prim. De officiis I, 28; PL 16,66—76.

²¹ Prim. *De libero arbitrio I*, 90; *Civitas Dei XXI*, 4,4; PL 41, 115, 289—296.

²² Prim. Kerber W., *Gerechtigkeit*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1981, 32—37.

²³ Prim. *De tabernaculo III*, 14; PL 91, 772.

²⁴ Prim. Ps. Alcuin, virt et vit., 35; PL 101, 944.

²⁵ Prim. Super Eth. V,3,376.

²⁶ Prim. S. Th. II—II, q. 57, a.1.

²⁷ Prim. Isto, q. 5, a.7.

²⁸ Isto, q. 58, a.1.

²⁹ Luby J., *Theologia moralis in systeme redacta*, Gradec 1782, 275.

³⁰ Prim. *Manuale theologiae moralis II*, Barcinone—Friburgi—Romae (Herder), 1961, 65—72.

³¹ Prim. De principiis theologiae moralis, Oeniponte (Pustet) 1910, 303—311.

³² Prim. *Das Gesetz Christi III*, München—Freiburg 1967, 44—60.

³³ Prim. *Chiamata e risposta III*, Roma (Ed. Paoline) 1977, 82—122.

Andrej Pirš

Ekumenizem in zedinjenje kristjanov

Razdeljenost kristjanov je nedopustno pohujšanje in sramota. Je zlo, zoper katerega se je potrebno boriti. To so rane na Kristusovem telesu.¹ Kristus sam je povezal verovnost evangelija in edinost kristjanov. Jezusovi želji, da bi bili vsi eno, sledijo besede: »Da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21).

Prizadevanje za edinost je utemeljeno v Sv. pismu. Spada k poslanstvu slehernega kristjana. Puščati vendar to področje bi pomenilo izneveriti se božji besedi, izneveriti se božjemu naročilu.

Odlok o ekumenizmu govori o dveh poteh do zedinjenja. Koncilsko besedilo se glasi: »Jasno je, da se delo priprave in sprave tistih posameznikov, ki želijo popolno občestvo s katoliško Cerkvijo, po svoji naravi razlikuje od ekumenskega dela; vendar ni med obojima nikakega nasprotja, saj oboje izhaja iz čudovitega božjega odrešenjskega sklepa« (E 4). Tudi po drugem vatikanskem koncilu ne moremo in ne smemo izključevati prestopov posameznikov. To je še vedno zakonita pot. Sveti Duh deluje, kjer hoče in kakor hoče. Kolikor kak posameznik spozna, da je poklican v polno vključitev v katoliško Cerkev, mu je potrebno to omogočiti in ga pripraviti na ta sprejem. Obrednik Uvajanje odraslih v krščanstvo ima posebno poglavje za sprejem že veljavno krščenih v polno občestvo katoliške Cerkve.²

Takšno spreobrnjenje je neredkoma povezano z velikimi žrtvami. Če beremo življenjepise spreobrnjenec (npr. Newmana), vidimo, kako trnova je bila njihova pot. Včasih je potrebno zapustiti vse: prijatelje, dosedanji način življenja in mišljenja. Ob takem spreobrnjenju se posameznik vključi v enega od katoliških obredov.

Od take priprave in sprejema posameznika se razlikuje ekumenizem, ki je druga pot do zedinjenja kristjanov. V ožjem pomenu pomeni ekumenizem prizadevanje za zedinjenje vseh kristjanov, to je tistih, ki verujejo v sv. Trojico in v Kristusa Odrešenika. V širšem pomenu pa besedo ekumenizem uporabljajo danes tudi za nekristjane. Včasih pomeni izraz zlasti pozitiven odnos do drugih verstev; odnos, ki je tako značilen za drugi vatikanski cerkveni zbor. V tej razpravi uporabljam besedo v njenem ožjem pomenu.

Ekumenizem pomeni dejavnosti in pobude z namenom, da bi pospeševale edinost. Na prvem mestu so prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici glede ločenih bratov. Dalje je pod ekumenizmom mišljen dialog med dobro poučenimi izvedenci, pri tem vsak globlje razlaga

nauk svojega občestva in jasno pokaže, kaj je za tisti nauk značilno. Ekumenizem vključuje sodelovanje pri različnih nalogah za skupni blagor, kakor to zahteva sleherni krščanska vest (E 4). Na to področje spada npr. skupni boj zoper splav in boj za druge etične vrednote ter povezanost v dajanju pomoči potrebnim. Včasih naj bi tudi skupno molili.

Poskušali bomo odgovoriti na nekatera vprašanja, kot so: odnos do ekumenizma pred koncilom in po njem. V čem je razvoj in kaj je ostalo nespremenjeno? Skušali bomo nakazati sestavne prvine ekumenizma in vpliv, ki ga ima ekleziologija. Končno bi se bilo potrebno vprašati in odgovoriti, kaj je dejansko namen ekumenizma, in morda še glede tega, kako ga doseči.

1. Ekumenizem pred koncilom, med njim in po njem

Če le nekoliko pozorneje pogledamo, opazimo glede ekumenizma razvoj. Nekakšen mejnik je nastop papeža Janeza XXIII.³ Ob tem razvoju se pojavljata dve temeljni vprašanji: V čem je ta razvoj in ali je kaj organskega in v skladu s prejšnjim. Sprašujemo se torej glede upravičenosti in pravilnosti tega razvoja. Z drugimi besedami: Ali je nadaljevanje s prejšnjim ali pa gre preprosto za prelom in nasprotje med predkoncilskim in (po)koncilskim gledanjem.

Bistvo razvoja na ekumenskem področju je lepo opisal papež Pavel VI. pri splošni avdienci 22. januarja 1969. To je bilo sredi molitvene osmine za edinost kristjanov. V tem govoru je poudaril, da moramo tudi katoličani spremeniti svojo miselnost. Odpovedati se moramo preveč poudarjenemu zgodovinsko pogojenemu razpoloženju glede obrambe do ločenih kristjanov. »Ne smemo se več zadovoljevati s preprosto in izključno obrambno usmeritvijo... Ponižno moramo priznati del moralne krivde. Ceniti moramo to, kar se je dobrega od krščanske dediščine ohranilo in razvijalo pri ločenih bratih. Moliti moramo, veliko in iz srca, da bi zaslužili njihovo spravo. S spoštovanjem in modrostjo, ki je lastna težkim in zahtevnim zadevam, moramo ponovno vzpostaviti prisrčne in prijateljske stike z brati, ki so do sedaj še ločeni od nas.«⁴

Od prevelikega ustavljanja ob razlikah smo prešli k prenosu težišča na skupne stvari. Porasla je zavest, da imamo marsikaj skupnega. Opustili smo polemike in odkrili dialog. Ob poudarjanju skupnega se bolj zavedamo dostojanstva ločenih bratov in tistega, kar nas povezuje. Lep je razvoj v tem pomenu, da katoličani presežejo svojo izključno obrambno usmeritev in prvi iščejo stike z ločenimi brati.

Sprašujemo se, ali je ta ekumenska usmerjenost res nekaj povsem novega in ali ni bila v vsaj nekoliko skromni obliki navzoča že tudi pred drugim vatikanskim koncilom in pred Janezom XXIII.

Izraz ekumenizem je nastal šele v našem stoletju.⁵ Dejansko pa je bila ekumenska usmeritev vseskozi navzoča. Koncila v Lyonu (1274) in Ferrari—Florenči (1439) sta še posebno tesno povezana z ekumenizmom. To sta vesoljna koncila in imata kot taka trajno veljavo. Upoštevati ju je potrebno še posebej pri pogovoru s pravoslavnimi. Vseskozi so bili ekumensko usmerjeni zlasti svetniki. Peter Kanizij je npr. v vseh protestantih hotel gledati le ločene brate.⁶ Po tridentinskem koncilu so nastale razne unije.

V prejšnjem stoletju se je sprožilo ekumensko prizadevanje pri protestantih, in sicer zlasti na osnovi misijonskega delovanja ter s tem povezanega pohujšanja zaradi razdeljenosti. O tem pohujšanju so govorili na svetovnih misijonskih konferencah 1878 in 1888 v Londonu ter 1900 v Münchnu, zlasti pa 1910 v Edinburgu. To zadnjo konferenco je vodil Charles Brent, škof episkopalne Cerkve. Leta 1921 so usta-

novili mednarodni svet za misijone. 1925 je švedski nadškof Nathan Söderblom v Stockholmu vodil konferenco ekumenskega gibanja Life and Work (življenje in delo). 1927 je bila prva svetovna konferenca Faith and Order (vera in cerkvena ureditev) v Laussani. 1938 so sklenili, da se bosta obe veji protestantskega ekumenskega gibanja združili v Svetovni svet Cerkev. Zaradi začetka druge svetovne vojne se je to zgodilo šele 1948 v Amsterdamu. V New Delhiju se je v to ekumensko gibanje vključil tudi mednarodni svet za misijone. Tako je stanje ekumenizma med protestantskimi Cerkvami.⁷ Zaradi vsega tega so začeli znotraj različnih vej protestantizma postajati bolj strpni in ekumenski.⁸

Znotraj katoliške Cerkve si oglejmo samo delovanje zadnjih papežev. Leon XIII. (1878—1903) je 5. maja 1895 določil, naj v devetdnevnic pred binkoštni molijo za edinstvo kristjanov z namenom, da bi se ločeni bratje ponovno povezali s sedežem sv. Petra.⁹ Pij X. (1903—1914) je decembra 1909 potrdil molitveno osmino od 18. do 25. januarja za zedinjenje kristjanov, ki sta jo leto pred tem vpeljala anglikanica M. Spencer Jones in Louis Wattson, kasnejši pater Paulus.¹⁰ Benedikt XV. (1914—1922) je ustanovil posebno rimsko kongregacijo za katoličane vzhodnega obreda in poseben papeški Institut za orientalske študije. Nanj so mogli priti študirat tudi pravoslavni.¹¹ Pij XI. (1922—1939) je v okrožnici *Ecclesiam Dei* poudaril, kako pomembni so v prizadevanju za edinstvo zgledi in sveto življenje, predvsem pa ljubezen.¹² Pij XII. (1939—1958) je v okrožnici *Mystici corporis sicer* poudaril prednost katoliške Cerkve glede darov in pomočkov, a takoj dodal: »Z neprestanimi molitvami k Duhu ljubezni in resnice jih (ločene brate) s povzdignjenimi in odprtimi rokami pričakujemo, ne kot tujce, ampak kot sinove, ki se vračajo v lastno in očetovo hišo.«¹³ Osnovna misel Pija XII. je, da Sveti Duh deluje tudi pri ločenih kristjanih, čeprav ne tako polno kakor v katoliški Cerkvi.¹⁴ V okrožnici *Mediator Dei* je isti papež izpovedal, da so vsi krščeni v nekem splošnem pomenu udje skrivnostnega Kristusovega telesa.¹⁵ Navodilo sv. oficija glede ekumenizma *Ecclesia Catholica* z dne 5. junija 1948 svari sicer pred indiferentizmom in irenizmom, a priznava, da je ekumensko prizadevanje (vključeno je tudi tisto pri protestantih) sad posebnega delovanja Svetega Duha; postavlja načelo, naj teologi razpravljajo kot enaki z enakimi in v jedru uredi vprašanje glede skupnega delovanja na socialnem področju.¹⁶

Razvoj od nastopa Janeza XXIII. (1958—1963) bolj poznamo.¹⁷ Janez XXIII. je 5. junija 1960 ustanovil tajništvo za edinstvo kristjanov. To tajništvo je vodil kardinal Augustin Bea. Njega je kasneje Pavel VI. večkrat postavil za zgled pravega prizadevanja za ekumenizem, ker se je pogumno in v zvestobi katoliškemu nauku loteval dela za edinstvo.¹⁸

Prav kardinal Bea pa je bil tisti, ki je vseskozi dokazoval, da je glede ekumenskega prizadevanja razvoj, sicer zakonit, saj temelji na kontinuiteti z učenjem papežev pred Janezom XXIII. Ko npr. opisuje ekumensko prizadevanje Janeza XXIII., trdi, da kaže njegovo delovanje na ekumenskem področju mogočen, naravnost eksploziven, vendar vedno pristen razvoj.¹⁹ Isto moremo trditi tudi za čas med koncilom in po njem. Smernice ekumenskega prizadevanja je bolj natančno začrtal Pavel VI. (1963—1978) s svojo prvo programsko okrožnico *Ecclesiam suam*; v nji je močno naglasil dialog. 2. vatikanski koncil je ekumensko prizadevanje uvrstil med svoje prvenstvene naloge (B 1) in to okronal s teoretičnimi in praktičnimi navodili v odloku o ekumenizmu. Tudi papeža po koncilu sta imela v zvestobi koncilu ekumensko prizadevanje za eno svojih temeljnih poslanstev. Janez Pavel II. je v svoji prvi okrožnici zapisal: »Delati moramo za edinstvo in ne podlegati težavam, ki se na tej

poti pojavljajo ali množe; sicer ne bomo zvesti Kristusovi besedi in ne bomo uresničili njegove oporoke. Ali smemo to tvegati?»²⁰

Govoriti moremo tudi o razvoju, ki je nastal pod vplivom Svetega Duha, in sicer v takšno smer, da se Cerkev vedno bolj zaveda, kaj pomeni ekumenizem, in mu posveča vedno več pozornosti. 2. vatikanski koncil je močno spodbudil v tej smeri.²¹ Med koncilom in po njem je bilo veliko navdušenje; to danes zaradi naporne in počasnejše poti, kot so nekateri pričakovali, pojenjuje in ponekod prehaja že v pesimizem. A kljub vsemu je sad razvoja ta, da ostaja tudi danes ekumenizem eno temeljnih poslanstev Cerkve.

Čeprav opazimo na področju ekumenizma precejšen razvoj, pa vendarle razlike niso tako velike, kakor jih včasih nekateri prikazujejo. Videli smo že, da je ekumenska usmerjenost navzoča tudi že pred koncilom. Gotovo obstaja sprememba nekaterih poudarkov. Pri tem pa je marsikdaj odnos med predkoncilsko in pokoncilsko usmerjenostjo podoben odnosu med pozitivom in negativom, med kalupom in odlitkom. Pred koncilom so npr. govorili o razliki med razkolniki in krivoverci. S tem je bilo samo negativno povedano, da je vendarle marsikaj skupnega in da je ta stopnja skupnega različna. Koncil je opustil to predkoncilsko izražanje, ni pa v bistvu opustil vsebine tega izražanja, saj pozitivno meni, da smo s pravoslavnimi bolj povezani kakor s protestanti. (Sicer pa novi zakonik ponovno uporablja izraze krivo-verstvo, odpadništvo, razkolništvo /kan. 751 /). Na splošno je predkoncilsko govorjenje o razlikah predpostavljalo tudi skupna izhodišča. Podobno pa danes poudarjanje skupnega ne more in ne sme spregledati razlik.²²

Preden si ogledamo, kaj je kljub vsemu razvoju isto, se vprašajmo, kaj je tisto počelo, ki vpliva na razvoj, in kaj je pogoj, da poteka organsko in zakonito. Zdi se, da sta delovanje Svetega Duha in pa konkreten položaj tisti gonilni sili, ki pospešujeta razvoj ekumenskega duha. Ob sekularizmu, razdrobljenosti v svetu in množičnem odpadu od vere ter večji možnosti komuniciranja je še posebno potrebno pričevanje edinosti. Jamstvo pravega organskega razvoja pa je pravilno razmerje med resnico in ljubeznijo.

2. Odnos med resnico in ljubeznijo

O zakonitem ekumenizmu in njegovem razvoju moremo govoriti samo v okviru medsebojne povezanosti ljubezni in resnice. Morda je eden od premikov tudi ta, da sta pastoralno usmerjeni 2. vatikanski koncil in pokoncilski razvoj močno poudarjala pomen ljubezni. Brez ljubezni ni ekumenizma. Šele dialog ljubezni ustvarja možnosti za dialog resnice.²³ Časovno ima dialog ljubezni prednost pred dialogom resnice. To pa nikakor ne pomeni, da dialog resnice ni več pomemben. Dialog ljubezni mora voditi k dialogu resnice. To je poudaril Janez Pavel II. na prvem splošnem zasedanju kardinalskega zbora 6. nov. 1979. Dejal je, da more samo tista pot služiti delu za ekumenizem, tj. k obnovi edinosti, ki jo razumemo v prvem pomeni kot povezanost v ljubezni; to pa bolj v globini razumemo dalje kakor stopnjuje se srečevanje v polnosti resnice z vsemi tistimi, ki z nami verujejo v Kristusa.²⁴

Brez resnice ni katoliškega ekumenizma. »Nikakor (delo za edinost) ne pomeni in ne more pomeniti, da bi se odpovedali zakladom božje resnice ali jih kakorkoli okrnili.«²⁵ Ekumenizem je poklican, da stalno ohranja ravnovesje med ljubeznijo in resnico.

Med dialogom ljubezni in dialogom resnice lahko seveda nastajajo tudi napetosti in kratki stiki. Tako napetost srečujemo že v Sv. pismu, in sicer ob sporu, ki je

nastal med Petrom in Pavlom (Gal 2,11—14). Peter je tu bolj predstavnik dialoga ljubezni, Pavel dialoga resnice. Prav sta imela oba. Gledala sta vsak iz svojega zornega kota. Ta svetopisemski odlomek nam še posebno jasno kaže, kako morata biti dialog ljubezni in dialog resnice medsebojno povezana in nikoli v sporu.

a) *Dialog ljubezni*

Dialog ljubezni pomeni, da katoliška Cerkev išče prijateljskega stika s predstavniki drugih krščanskih skupnosti. Na osnovi tega dialoga ljubezni so bili povabljeni na 2. vatikanski koncil kot opazovalci ločeni bratje. Na osnovi tega dialoga ljubezni so se srečevali najvišji predstavniki pravoslavnih, anglikancev in raznih protestantskih skupnosti s papežem. Na osnovi tega dialoga je bilo 7. decembra 1965, na dan pred slovesnim sklepom koncila, preklicano izobčenje med pravoslavnimi in katoličani (med Carigradom in Rimom). V sklop tega dialoga ljubezni so uvrščena najrazličnejša srečanja predstavnikov ločenih bratov s papežem v Rimu in na njegovih apostolskih potovanjih po svetu.

Dialog ljubezni vključuje nekatere kreposti. Prvi sta ponižnost in krotkost. Po eni strani moramo biti katoličani pripravljeni priznati tudi svojo krivdo. Po drugi strani pa se moramo zavedati, da smo obdarjenci. Vedno znova si moramo skupaj z apostolom narodov zastavljati vprašanje: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kór 4,7). Dejstvo, da imamo polnost zveličavnih sredstev, je dar in ne naša zasluga. Vendar pa prava ekumenska ponižnost nikakor ne pomeni zaničevati in prezirati zaklade, ki jih imamo. Krepost ponižnosti izključuje duha gospodovalnosti in prezira drugih. Zahteva iskreno spoštovanje do sogovornika. »Ne spodobi se, da bi bil naš pogovor zbadljiv, jedko žaljiv za druge.«²⁶ Dialog ljubezni je poklican, da postopoma odpravlja razne psihološke težave, ki so zgodovinsko pogojene. Gre za to, da pozabimo razne neprijetne zgodovinske dogodke in premagujemo neutemeljene predsodke.

Druga krepost dialoga ljubezni je potrpežljivost; Pavel VI. jo imenuje »ekumenska krepost«.²⁷ Ljubezen nas priganja, da nikoli ne obupamo in se ne predajamo malodušju. Vedno znova smo dolžni začenjati in čakati milostni »kairos« božjega delovanja. Z nepotrpežljivostjo in neučakanostjo ekumenizmu več škodujemo kakor pa koristimo (prim. E 24).

Dialog ljubezni vključuje tudi pravo pojmovanje svobode. Po pravici trdi Janez Pavel II., da je od pravega umevanja svobode veliko odvisen ekumenizem.²⁸ Resnica sama je tista, ki človeka obvezuje, in resnica ima svojo notranjo logiko. Zato je izključena vsaka oblika prozelitizma in nasilja.²⁹ Upoštevanje svobode je ravno tista meja, ki razmejuje ravnanje med prozelitizmom in ekumenskim duhom.

b) *Dialog resnice*

Svoboda je povezana tudi z resnico. Danes razumejo svobodo nekateri v tem pomenu, da vsak dela, kar hoče, da je kratko in malo prost vseh norm, načel, obveznosti, prost tudi resnice same. To ni prava svoboda. V Sv. pismu je rečeno: »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jn 8,32). Prava svoboda je povezana z dolžnostmi, obvezuje k sprejetju resnice in je naravnana na Boga. Kristus ni v prvi vrsti »svoboda od«, pač pa »svoboda za«. Človek je res svoboden, a je hkrati dolžan sprejeti resnico, ji slediti in zanjo celo trpeti.

Kako pomemben je dialog resnice, se zavedajo tudi protestanti. D. Bonhoeffer je dejal: »Kjer bi ena Cerkev iskala edinost z drugo zunaj zahtev, ki jih postavlja

resnica (Wahrheitsanspruch), tam bi bila resnica zatajena, tam bi Cerkev sama sebe izdala.«³⁰ Pred kompromisi in irenizmom na ekumenskem področju je svaril tudi K. Barth.³¹

Če prebiramo papeževe nagovore (zlasti Pavla VI. in Janeza Pavla II.) predstavnikom ločenih bratov, zasledimo poleg poudarka skupnih stvari vedno znova tudi izraženo željo po popolni edinosti. Vsi ti nagovori so eno samo prebujanje želje po popolni edinosti. S tem pa je vključno povedano, da popolne edinosti še ni, in je hkrati dana spodbuda, da se eni in drugi resno lotijo stvari, ki jih ločujejo. Želja po popolni edinosti, če je le pristna, mora vključevati željo po dialogu resnice. K. Barth je po pravici trdil: »Samo tedaj, če jasno vemo, zakaj nismo edini, bomo odkrili poti za zedinjenje.«³² Dialog resnice izključuje irenizem, vključuje pa stvarno soočenje z doktrinalnimi in kanoničnimi težavami.³³ Praktično obstaja dialog resnice v tem, da strokovnjaki obeh strani kritično pregledajo sporne točke in postopoma premagajo nesoglasja.

Dialog resnice mora upoštevati trinitarično-inkarnatorično načelo. To je osnova ekumenizma resnice. Šele kadar to sprejmemo, moremo odgovoriti na vprašanje, kaj je glede ekumenizma nespremenljivega.

Trinitarično-inkarnatorično načelo

Jezus sam je molitev za edinstvo kristjanov postavil v okvir svojega odnosa do Očeta in s tem vključno v trinitarični okvir: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama« (Jn 17,20). Kristus, druga božja oseba, si je prevzel človeško naravo. »In Beseda je človek postala in se naselila med nami« (Jn 1,14). Obe resnici, troedinost Boga in učlovečenje božjega Sina, sta velikega pomena za pravo razumevanje ekumenizma.

Sv. Trojica

Jezusova edinstvo z Očetom in Svetim Duhom odkriva v svoji globini napetost med enostjo in različnostjo. Je en Bog, a so tri božje osebe. Kakšen vpliv ima to na pojmovanje ekumenizma? V sv. Trojici utemeljena dvojica »enost—različnost« uzakonja različnost liturgij, teoloških smeri, zakonodaj, duhovnosti. Vendar pa mora biti ta različnost vedno v službi enosti. Načelo povezanosti »enost—različnost« omogoča zakonito pluralnost (mnoštvo) in izključuje napačni pluralizem. Praktično to pomeni, »da različnost v Cerkvi ne le ne škoduje njeni edinosti, ampak jo še bolj razodeva« (VC 2). Za vzpostavitev popolne edinosti morajo ločeni bratje sprejeti res samo »potrebne reči« (Apd 15,28) in morejo pri tem mirno ohraniti druge, sebi lastne značilnosti (prim. E 18).

Kljub enakosti dostojanstva vseh treh božjih oseb pa je vendar tudi v sv. Trojici neki notranji red. Nanj so še posebno pozorni pravoslavni. Oče je večni prvi prazivir vsega. Tudi to dejstvo naj bi pomagalo pravoslavnim, da bi lažje sprejeli papežev primat, katoličanom pa, da bi iskreno sprejemali različnost.³⁴

Učlovečenje

Če skrivnost sv. Trojice zelo jasno osvetljuje zlasti odnos med enostjo in različnostjo, pa skrivnost učlovečenja pojasnjuje še posebno povezanost vidne in duhovne sestavine Cerkve.

»Po globoko segajoči analogiji primerjamo (skrivnost Cerkve) skrivnosti učlovečene božje Besede. Kakor namreč božja Beseda uporablja kot živ organ odrešenja

privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, podobno uporabljaja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja» (C 8). Cerkev ima poleg svoje duhovne tudi vidno razsežnost, ki ima podobno poslanstvo kakor Kristusova človeška narava. Tudi vidna organizacija in ureditev Cerkve je nekaj pomembnega. Cerkev je nekak zakrament (C 1), tj. vidno znamenje nevidne milosti. Na osnovi učlovečenja more sv. Avguštin govoriti o Cerkvi kot »totus Christus« (celotni Kristus).

Vidna razsežnost, do skrajnosti izpeljano načelo učlovečenja se razodeva tudi v službi primata. Na to opozarja zlasti Leon XIII. v svoji okrožnici *Satis cognitum*, ki je izšla 29. junija 1896.

Tega inkarnatoričnega načela kljub mnogim pozitivnim premikom protestanti še danes ne upoštevajo dovolj.³⁵

Vpliv ekleziologije

Človek se sprašuje, zakaj je toliko različnih pogledov na ekumenizem danes, ko je koncil vendarle podal dovolj jasna načela. Odgovor je potrebno med drugim gotovo iskati v različnih pogledih na Cerkev.

Najprej gre za čisto osnovno vprašanje. Ali je Kristus ustanovil Cerkev ali ne? Če je ni, je Cerkev človeško delo in tedaj ekumensko delo ni vezano na nobene pozitivne božje določitve. V tem primeru je ekumenizem samo stvar dogovora in medsebojnega spoštovanja. Ekumenizem je tedaj samo človeško delo in molitev ni potrebna.

Navadno so odstopanja v ekleziologiji manj radikalna. Včasih pretirano poudarjajo pnevmatološko sestavino, drugič zopet skoraj izključno le sociološki vidik. Obe skrajnosti pomenita deformacijo in preprečujeta pristen, do konca izpeljan ekumenizem. Samo prečiščena ekleziologija more odgovoriti na vprašanje, kaj je dejansko namen ekumenskega prizadevanja. Zato ni naključje, da je ravno 2. vatičanski koncil, ko je odgovarjal na vprašanje o bistvu Cerkve, hkrati podal tudi jasna načela glede ekumenizma. Že pri prejšnjih papežih se ekumenizem pojavlja v okviru ekleziologije. To velja tako za okrožnico *Satis cognitum* Leona XIII., kakor tudi za *Mystici corporis* Pija XII.

Na osnovi prave ekleziologije moremo ločene brate postaviti na pravo mesto, tj. določiti stopnjo njihove povezanosti s katoliško Cerkvijo. Zaradi krsta so udje Cerkve, vendar ne popolno.³⁶ Ta stopnja povezanosti je različna pri protestantih in pri pravoslavni.

Krize glede pravega umevanja ekumenizma so v bistvu redno krize ekleziologije.

3. Dialog kot sinteza resnice in ljubezni

O dialogu je obširno in praktično razpravljajal papež Pavel VI. v okrožnici *Ecclesiam suam* in s tem je dialog postal sestavni del koncilске in pokoncilске usmerjenosti. Ravno dialog pa je kraj, kjer se morata povezovati in zlivati v eno samo živo celoto ljubezen in resnica. Samo ob upoštevanju obeh sestavin moremo govoriti o pravem odrešitvenem dialogu.³⁷

Odrešitveni dialog je zahtevna stvar. Za tak dialog je potrebna velika mera modrosti in poguma.

Dialog je področje, kjer se srečujeta dolžnost oznanjevati in dolžnost varovati neokrnjen nauk.³⁸ Dialog omogoča skrbnemu gospodarju, da prinaša iz svojih za-

kladov staro in novo (prim. Mt 13,52). Dialog omogoča srečevanje božje misli in mišljenja drugače mislečih. Preden koga privedemo k polnosti vere, se mu moramo približati in z njim govoriti. Približujemo se jim s tem namenom, da bi razumeli njihovo dušo in bi jim nudili polnost darov resnice in milosti. Dialog je utemeljen v razgovoru, ki ga Bog z ljudmi čudovito začena in z njimi v mnogoteri obliki nadaljuje. Vsa odrešenjska zgodovina je zaznamovana s tem dialogom med Bogom in ljudmi. Ta razgovor je vzor vsega dialoga. Ker je Bog ljubezen, nas mora k razgovoru voditi samo goreča in iskrena ljubezen. Pri tem pa je potrebno z vso zvestobo ohranjati Kristusov nauk. Glede ekumenskega dialoga vzklika Pavel VI.: »Ničesar si namreč tako ne želimo kakor to, da bi jih (ločene brate) objeli v popolni edinosti vere in ljubezni.«³⁹

4. Duhovni ekumenizem

Jezus je izrekel željo po edinosti z molitvijo: »Da bodo vsi eno« (Jn 17,21). Delo za edinstvo presega naše moči. Seveda pa milost ne odpravlja našega prizadevanja. Odlok o ekumenizmu govori o spreobrnjenju srca, o svetosti in o zasebnih ter javnih molitvah. Vse to imenuje s skupnim izrazom duhovni ekumenizem. »To spreobrnjenje srca in to svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinstvo kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja; po pravici moremo to imenovati duhovni ekumenizem« (E 8). Verniki pospešujejo ekumenizem v meri svetosti svojega življenja (E 7). To je uvidel že praktično usmerjeni Pij XI. v okrožnici *Ecclesiam Dei*.⁴⁰

Načelo duhovnega ekumenizma moremo opredeliti tudi negativno: Če ni osebne spreobrnjenja, svetosti in molitve, ni ekumenizma. Ob sekularizmu, mlačnosti in permisivni morali je možna samo protiekumenska usmerjenost (in to navkljub obilici besed o edinosti).

Ob tem morda nekoliko zaslutimo odgovornost katoličanov in resnost Pavlovega opomina: »Ne veste, da malo kvasu vse testo okisa?« (1 Kor 5,6). Ena največjih težav ekumenizma danes je v tem, da so odpovedali v svojem življenju iz vere mnogi katoličani. Že sv. Tomaž je dobro videl, da vzrok razkolov niso samo razlike na doktrinalnem področju, ampak tudi na ravni človekovega delovanja.⁴¹

Edinosti in svetosti ni mogoče ločevati.

5. Ekumenizem in evharistija

Namen ekumenskega gibanja je obnoviti edinstvo med vsemi kristjani (ZCP can. 755). Ta edinstvo pa se kaže v rednem, zakonitem skupnem obhajanju evharistije. To je možno, kadar je dosežena edinstvo v veri, v zakramentih in v zunanji ureditvi. Samo pod določenimi pogoji so možne izjeme. Izjeme so možne na osnovi dopolnjevanja in prepletanja dvojnega načela, in sicer načela podeljevanja milosti in načela pričevanja edinosti.⁴² To izredno skupnost v svetih stvareh urejata ekumenska pravilnika iz l. 1967 in 1972. Pri tem je potrebno upoštevati koncilsko navodilo, ki je bilo dano celo glede pravoslavskih: »Skupnost pri svetih obredih (*communicatio in sacris*), ki krši edinstvo Cerkve ali pa vključuje pravo priznavanje zmote ali nevarnost oddaljitve od vere, nevarnost pohujšanja in verske brezbriznosti, je po božji postavi prepovedana« (VC 26). Koncil je postavil naslednje pogoje: 1. veljavnost zakramentov; 2. posameznik mora sam zaprositi in biti ločen v dobri veri; 3. navzoča mora biti nujna potrebnost za zveličanje; 4. odsotnost lastnega duhovnika; 5. izključena mora biti formalna oklenitev zmote in izključeno mora biti pohujšanje.

Že Pavel VI. je začel nastopati zoper zlorabe, ko so nekateri iz izjeme napravili pravilo in v bistvu s tem zanikali evharistijo kot izraz edinosti. Papež je dejal: iluzorno zaupajo, da bodo s skupnim obhajilom ustvarili edinost.⁴³ Taka lahkomišelnost in nemodra gorečnost škodujeta resničnemu napredku edinosti (prim. E 24).

6. Kako doseči namen

Povsem jasno je nakazan po 2. vatikanskem koncilu namen ekumenizma, prav tako potrebna sredstva oziroma sestavine ekumenizma. Glede tega, kako doseči ta namen, pa obstaja odprtost. Trije pogoji še vedno veljajo: edinost v veri, v zakramentih in v ureditvi. Ločeni bratje bodo morali pač sprejeti tudi papežev primat, ki je gotovo ena najbolj spornih točk v ekumenskih pogovorih. Vendar tudi to ni nemogoče. Sčasoma se bo vedno bolj izoblikovala zavest potrebnosti papeža kot temelja edinosti. Po pravici pravi sv. Hieronim, da bi v Cerkvi sčasoma nastali brez papeža tolikeri razkoli, kolikor duhovnikov bi bilo.⁴⁴

Skrivnost je, katere skupnosti ločenih bratov se bodo odločile za ponovno vzpostavitev edinosti. Skrivnostno in nam neznano je, kako poteka njihova pot. To je delo Svetega Duha in človekovega sodelovanja. Če bi se za ponovno edinost odločile večje skupnosti, tudi danes niso izključene nove unije, saj te puščajo največjo možno svobodo in ohranitev lastnih značilnosti. Kardinal Bea je npr. kot predsednik tajništva za edinost kristjanov na začetku koncila kratko in malo enačil ekumensko in uniatsko prizadevanje.⁴⁵ Zdi pa se, da ekumenizem presega uniatsvo v tem pomenu, da hoče doseči zedinjenje vseh kristjanov in se ne zadovoljuje samo z določeno unijo.

Vendar koncil ne govori glede tega, ali naj bi nastale nove unije ali naj bi se vključile v že obstoječe ali pa v latinski obred. Pušča svobodo. Koncil jasno govori: »Vse (delne) Cerkve imajo torej enako dostojanstvo, tako da nima zaradi obreda nobena izmed njih prednosti pred drugimi; vse uživajo iste pravice in imajo iste dolžnosti, tudi kar se tiče oznanjevanja evangelija po vsem svetu pod vrhovnim vodstvom rimskega papeža« (VC 2). Vsi obredi in vse delne Cerkve imajo enako dostojanstvo in zato niti ni tako bistveno, kam bi se vključili, ali pa bi nastala nova unija tistih, ki bi želeli popolno edinost. Pomembno je le, da bi to popolno edinost čimprej dosegli.

Povzetek: Andrej Pirš, Ekumenizem in zedinjenje kristjanov

Glede ekumenizma opazimo med koncilom in po njem velik razvoj, vendar je ta razvoj v popolnem soglasju in usklajen s predkoncilsko usmerjenostjo. Vsak pravi ekumenizem mora upoštevati uravnoteženost med dialogom ljubezni in dialogom resnice. Cilj ekumenizma je redno zakonito skupno obhajanje evharistije. Ta cilj je mogoče doseči samo ob resnem prizadevanju za duhovni ekumenizem.

Summary: Andrej Pirš, Ecumenism and Unity of Christians

In the field of ecumenism an important development can be noticed during and after Vaticanum II, which, however, is completely in accordance with the orientation before Vaticanum II. Any real ecumenism must be based on a balance between the dialogue of love and the dialogue of truth. The aim of ecumenism is to celebrate the Eucharist together regularly and lawfully. This aim can only be achieved by serious endeavours for spiritual ecumenism.

- ¹ L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970, 626.
- ² *Uvajanje odraslih v krščanstvo*, Ljubljana 1978, 131ss.
- ³ A. Bea, *Der Ökumenismus im Konzil*, Freiburg—Basel—Wien 1969, 35.
- ⁴ *Insegnamenti di Paolo VI.*, VII, 1969, Tipografia Poliglotta Vaticana 1970, 852s.
- ⁵ S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, Celje 1986, 64.
- ⁶ Prim. A. Bea, *Die Einheit der Christen*, Freiburg—Basel—Wien 1963, 49.
- ⁷ A. Bea, 17s.
- ⁸ Prim. K. Barth, *Zerrissene Kirche*, v: *IKZ* 16 (1987) 17—21, tu 21. K. Barth je kot reformirani evangeličan izraz »sestrinska Cerkev« uporabljal samo za druge protestantske skupnosti, ne pa za katoličane.
- ⁹ A. Bea, *Der Ökumenismus*, 21.
- ¹⁰ A. Bea, n. d., 22.
- ¹¹ A. Bea, n. d., 24.
- ¹² Pij XI., *AAS* 15 (1923) 291—307.
- ¹³ F. Grivec, *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa*, Ljubljana 1944, 160 (št. 104).
- ¹⁴ A. Bea, *Die Einheit*, 24.26.
- ¹⁵ Pij XII., *AAS* 39 (1947) 555.
- ¹⁶ A. Bea, *Der Ökumenismus*, 30s.
- ¹⁷ A. Bea, n. d., 35ss.
- ¹⁸ *Insegnamenti di Paolo VI.*: 1967, 188; 1969, 855.
- ¹⁹ A. Bea, *Der Ökumenismus*, 35.
- ²⁰ Janez Pavel II., *Redemptor hominis*, št. 6, v: *Cerkveni dokumenti* 2, 8.
- ²¹ Janez Pavel II. na ekumenskem srečanju v Buenos Airesu 12. aprila 1987, v: *L'Osservatore Romano* (italijanska tedenska izdaja) 16. april 1987, 27.
- ²² Problematika je nakazana v razpravi: L. Scheffczyk, *Offene Fragen im heutigen ökumenischen Lehrgespräch*, v: *Una sancta (Zeitschrift für ökumenische Begegnung)* 1975, 197—203, tu 197.
- ²³ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, VIII, I 1985, Libreria Editrice Vaticana 1985, 578.
- ²⁴ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, 2 1979, 1052. 1064; *Insegnamenti* I, 1980, 340.
- ²⁵ Janez Pavel II., *Redemptor hominis*, št. 6, v: *CD* 2, 9.
- ²⁶ Pavel VI., *Ecclesiam suam*, Ljubljana 1965, 46 (št. 83,2).
- ²⁷ *Insegnamenti di Paolo VI.*, V 1967, 191s.
- ²⁸ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, II, 2 1979, 1065.
- ²⁹ *Insegnamenti di Paolo VI.* 1967, 192.
- ³⁰ L. Scheffczyk, *Offene Fragen im heutigen ökumenischen Lehrgespräch*, v: *Una sancta* 1975, 203.
- ³¹ K. Barth, *Zerrissene Kirche*, v: *IKZ* 16 (1987) 17—21, tu 19.
- ³² K. Barth, n. d., 20.
- ³³ Pavel VI. 28. aprila 1967 tajništvu za edinost kristjanov, v: *Insegnamenti di Paolo VI.*, 1967, 191.
- ³⁴ Več o tem glej: W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, v: *IKZ* 16 (1987) 2—8, zlasti 7. O sv. Trojici kot vzoru tudi: *Insegnamenti di Paolo VI.* 1966, 745; *Insegnamenti* 1972, 1181.
- ³⁵ L. Scheffczyk, *Offene Fragen*, v: *Una sancta* 1975, 199.
- ³⁶ A. Bea, *Die Einheit*, 24.
- ³⁷ *Ecclesiam suam* št. 75; št. 91; št. 113.
- ³⁸ *Ecclesiam suam* št. 66.
- ³⁹ *Ecclesiam suam* št. 113.
- ⁴⁰ Pij XI., *Ecclesiam Dei*, v: *AAS* 15 (1923) 291—307.
- ⁴¹ »Sunt autem proprie schismata, quando, vel propter diversam fidei confessionem, vel propter diversas sententias de agendis, homines unius collegii in diversas separantur partes« (*S. Thomae Aquinatis S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria I.*, Taurini 1929, 224).
- ⁴² Več o tem: L. Scheffczyk, *Aktuelle Aspekte des ökumenischen Dialogs über die Kirche*, v: *MThZ* 25 (1974) 260—270, tu 263.
- ⁴³ *Insegnamenti di Paolo VI.* 1968, 854.
- ⁴⁴ *Ecclesiam suam* št. 114.
- ⁴⁵ A. Bea, *Die Einheit*, 27.40.

Jože Ramovš

Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi

Vsebino naslova lahko razčlenimo v naslednja gesla:

- sodelavčevo delo je apostolsko,
- njegovo apostolsko delo je sodelovanje,
- njegovo apostolsko delo je delo za ljudi in
- njegovo apostolsko delo je delo z ljudmi.

Prvo geslo — sodelavčevo delo je apostolsko — je osrednje pastoralno teološko dejstvo. Sodelavec je namreč vsakdo, ki v župnijskem občestvu zavestno in zavzeto opravlja osnovne tri naloge krščanske vere: 1. bogočastje, to je osebno duhovno poglobljanje in občestveno slavlje, 2. oznanjevanje, to je spontano življenjsko krščansko pričevanje med ljudmi pa tudi izrečno versko informiranje drugih in 3. služenje potrebnim, to je osebno dobrodelnost in sistematično karitativnost, o tem pa smo deloma že govorili drugje.¹ Vse troje, liturgija, martirija in diakonija, kakor se po grških tujkah tudi imenuje, pa je med sabo neločljivo povezano, ugotavlja Šuštar.²

V tej razpravi ne bodo razčlenjevali teološkega dejstva, da je delo župnijskega sodelavca apostolsko, ampak ga predvidevali; tokrat se namreč posvečamo njegovim antropološkim praeambulam. V okviru celotne pastoralne teologije župnijskega sodelovanja seveda zahteva to vprašanje osrednjo razpravo. Z antropološkega vidika pa je to načelo povezano z našim tretjim geslom, kajti če rečemo, da je sodelavčevo delo apostolsko, s tem tudi povemo, da je delo za ljudi.

Tudi o drugem geslu — sodelavčevo apostolsko delo je po svojem bistvu sodelovanje — smo že govorili v navedeni razpravi. Sicer pa je to ena od osnovnih razpoznavnih značilnosti Uskovniških tednov,³ ki se celo imenujejo »tečaji za sooblikovanje župnijskih sodelavcev«, njihovo trajno geslo pa je: Učenci smo vsi enaki. Tale in omenjena razprava o župniji prihodnosti kot občestvu skupin sta namreč nastajali prav v okviru teh tednov.

Geslo, da je sodelavčevo apostolsko delo po svojem bistvu sodelovanje, je vsebinsko povezano s četrtim: kakovost dela za ljudi je namreč pri apostolskem

sodelovanju pravzaprav odsev kakovosti sodelovanja, kakor bomo ugotavljali pozneje.

V teje razpravi se torej omejujemo na antropološko razčlenitev tretjega in četrtega gesla. Drugih vsebin, ki jih vključuje naslov, s tem ne omalovažujemo, pač pa jim pripravljamo ustrezen prostor, saj je tematika, ki jo bomo razčlenjevali sedaj, v današnji pastoralni situaciji, nujna praeambula celotne pastoralne teologije.

1. Župnijski sodelavec dela za ljudi

Delo župnijskega sodelavca, pa naj gre za duhovnika, redovnika ali laika, sodi med dejavnosti, ki jih označujemo kot delo za ljudi. Take dejavnosti opravljajo tudi zdravstveni, vzgojni in izobraževalni, socialni, upravni in podobni poklici ter prostovoljni sodelavci na teh področjih, ki se zadnje čase čedalje bolj uveljavljajo. Seveda ima pastoralno delo, najsi je poklicno ali ljubiteljsko, nekatere posebnosti, zlasti tiste, ki izhajajo iz njegove teološke razsežnosti. Kolikor pa gre za metodično plat, veljajo zanj iste zakonitosti kakor za vse druge vrste dela z ljudmi.

Pri antropološkem razčlenjevanju te vsebine so pomembna zlasti tri vprašanja: odkod izvira veselje do dela za ljudi in kako vpliva na sodelovanje, kako se primer- no usposobiti za uspešno delo za ljudi in kaj je ustrezno plačilo za to delo. Ustavimo se po vrsti pri vsakem od njih.

a) *Veselje do dela za ljudi*

Med osebnostjo kakšnega človeka in njegovim veseljem do določenega dela, poklicno izbiro in uspehom pri opravljanju tega dela je zakonito razmerje. Seveda pa ne moremo izbire poklica ali odločitve za opravljanje določenega dela pripisovati samo osebnostno psihološkim razlogom. Na to namreč vpliva tudi marsikaj drugega, na primer družinsko ali družbeno usmerjanje v določen poklic v otroštvu, družbeni ugled in položaj tega poklica ali dela, gmotne možnosti za študij in usposabljanje, težavnost dela pa tudi študija in usposabljanja zanj, dostopnost kraja študija, zaslužek v poklicu in podobno. V primeru poklicnega ali ljubiteljskega dela za ljudi vplivajo našteti in drugi socialni vidiki bolj na odločitev za poklic oziroma delo, medtem ko pozneje na samo delo bolj vplivajo zavestni in podzavestni osebnostni vzgibi; med njimi je veselje do dela značilno in eno od najbolj pomembnih. Ta vprašanja sem temeljiteje razčlenjeval za socialno delo, toda tudi v našem primeru veljajo v glavnem iste zakonitosti.⁴

Razmerja med veseljem do dela za ljudi in z njimi, med zadovoljstvom pri tem delu, med njegovo objektivno delovno uspešnostjo ter med osebnostjo človeka, ki to delo opravlja, je največ preučevala psihoanaliza. Zakonitosti je odkrivala bolj v podzavestnih globinah kakor v zavesti. Med najbolj znanimi raziskovalci tega vprašanja je W. Schmidbauer; ta na temelju svojih terapevtskih izkušenj pri poklicnih stiskah ljudi v takih poklicih govori o boleznem »pomočniškem sindromu«.⁵

Psihoanalitično spoznanje pravi, da veselje do dela za ljudi korenini v posebnih človekovih potrebah, te pa naj bi poganjale zlasti iz podzavestne stiske, ki jo ustvarjajo vozli nerešenih ali slabo rešenih odnosov iz otroštva in mladosti. Ko človek dela za druge in jim pomaga, naj bi bil to njegov odnosni obrambni mehanizem, s katerim v resnici skuša pomagati bolj sam sebi kakor drugim. To pa mu redno ne uspeva, ampak se še bolj zavozlava in skuša še bolj bolešno odvracati pozornost s sebe na druge.

V teh spoznanjih je gotovo veliko resnice, nujno pa jih je treba dopolniti z drugimi vidiki. Psihoanaliza dela predvsem z bolestinimi in bolnimi ljudmi, zato tudi odkriva predvsem zle korenine veselja do dela za ljudi, ki pa so na žalost res pogoste. Če hočemo priti tudi do zdravih korenin veselja za delo z ljudmi, se moramo najprej vprašati: Ali bi bilo v preteklosti možno človeštvu in posamezniku preživeti, če ne bi bili ljudje delali tudi za ljudi? Je možno to delati uspešno brez veselja do tega dela? Odgovor je pri obeh vprašanjih enoumno nikalni.

Veselju do dela za ljudi, ki korenini v nerešenih vzlih človekove odnosne preteklosti, je po obliki na las podobno tisto veselje za to delo, ki izhaja iz zdravih korenin, ko se na primer mlad človek močno enači z vzornikom, ki je dobro opravljal to delo. Obema primeroma je skupno, da je v razvoju osebnosti nastala »praznina«, ki kliče od znotraj po zapolnitvi in dograditvi z osebnim delom za ljudi. Sicer je zelo različno, ali je vzrok navdušenje ali pa podzavestna stiska, obojemu pa je skupna globinska osebnostna potreba po dograjevanju svoje osebnosti z delom, ki se kaže kot veselje do dela za ljudi. V prispodobi bi lahko rekli, da sta potreba po delu za ljudi in veselje do tega dela redno tudi izraz neke »zareze« v človekovem jazu; ta je lahko nastala zaradi frustriranih bivanjskih razvojnih potreb v otroštvu, zaradi socialnega utiranja v tovrsten poklic, zaradi enačenja s takšnim vzornikom ali iz kakih drugih razlogov; vsekakor pa je v tesni povezavi s socialno zgodovino in značajskimi sposobnostmi tega človeka. Ta zareza potem kliče po takšnem celjenju, ki ga človek doživlja kot potrebo in veselje do takšnega dela. To dejstvo samo po sebi niti dobro niti slabo.

Odločilno pa je tole: ali človek, ki dela za ljudi, to počne zgolj iz notranje nuje kot odziv na potrebo ali pa se za to svobodno odloča, kolikor gre zgolj za nujen odziv, najsi so njegove korenine bolne ali zdrave, to ni pravo človeško dejanje, ker ni svobodno. Marsikdaj je verjetno tako tudi pri delu za ljudi; v začetku najbrž pogosteje in še bolj pri odločitvi za tak poklic ali delo. Pozneje pa človek pri svojem delu zori; to pomeni, da se čedalje bolj ozavešča in presega nujnost s svobodnimi odločitvami, v nasprotnem primeru pa se čedalje bolj zapleta v bolešno nezadovoljstvo s sabo in svojim delom. Morda bi ta spoznanja strnili v tri točke:

1. Pomembno je, da pri človeku, ki dela za ljudi, niso osebnostne zavozlanosti in primanjkljaji prehudi in preveč bolestin. Če se namreč v to delo usmeri človek, ki ima sicer veselje do njega, je pa preveč značajsko zveržen ali zakrnel, so njegovi obrambni mehanizmi že tako močni in utirjeni v rigidnost, da jih bo težko uvidel in presegel. Sprva mu bo delo za ljudi verjetno zadostovalo za sprotno odstranjevanje svoje notranje stiske, pri delu pa ne bo dosegel pravega uspeha. To mu bo postopoma še pomnožilo stisko in nezadovoljstvo, ljudi, ki zanje dela, pa bo začel sovražiti. Tudi v tej smeri je verjetno treba iskati razloge za pokvarjenost in strašne poklicne odklone posameznikov pri zdravstvenem, verskem vzgojnem in podobnih delih.

2. Veselje do dela za ljudi v začetku najbrž redno korenini v osebnostnih potrebah po preseganju nedorečenosti v otroštvu ali mladosti, pa naj gre za nezdravo vzgojno ozračje ali pa za enačenje z vzornikom. To je normalna osnova za uspešno, pošteno in ustvarjalno opravljanje tega dela. Kdor dela za ljudi, je z njimi v odnosu, osnovno spoznanje odnosne psihodinamike pa je, da je zdrav in trden tisti odnos, ki zadovoljuje obe strani,⁶ v našem primeru človeka, ki dela za ljudi, ker pri tem tudi sam zori, in tiste, ki zanje uspešno dela.

3. Pomembno je, da se človek, ki dela za ljudi, čimbolj ove korenin svojega veselja za to delo. Od nekdanj je veljalo, da je temeljna življenjska naloga ljudi, ki dela-

jo za druge, da spoznajo sami sebe. Če človek res počeno in vedno globlje spoznava sam sebe, si pridobiva potrebno skromnost, da se pri svojem delu za ljudi ne povzdiguje nadnje, saj je živ primer, da je enako človek kot oni, z druge strani pa stvarno osnovo za delo na sebi za nenehno preseganje svojih slabih strani. Samo tako bo lahko pri svojem delu pristen in do konca iskren. Čim bolj bo preraščal svoje prvotne obrambne potrebe po delu za ljudi in mu bo popuščalo tovrstno veselje do dela, tem bolj bo naraščalo veselje, ki se rojeva iz uspehov pri delu za ljudi, to je veselje iz sodoživljanja z ljudmi in iz doživljanja moralne pravilnosti vsakokratnih odločitev za to delo.

b) Usposabljanje za uspešno delo za ljudi

Ljudje delamo za druge tudi v vsakdanjem življenju. V temeljnih človeških skupinah, to je v družini, zakonu, med prijatelji in v dobri delovni tovarišiji je velik del sožitja pravzaprav delo drug za drugega v najpristnejšem pomenu besede. Tudi v sekundarnih skupinah je precej tega. Ko tukaj govorimo o delu za ljudi, pa mislimo na poseben namenski odnos, to je na poklicno ali ljubiteljsko delo za ljudi, v našem primeru na apostolskem področju; isto pa velja tudi za vzgojno in izobraževalno, zdravstveno, socialno in podobna področja.

Delo za ljudi v tem pomenu se razlikuje od vsakdanjega sožitja zlasti po tem, da ga človek opravlja strokovno, to je, da se za svoje delo za ljudi posebej usposablja in ga tako vsebinsko kot metodično bolje obvlada. V katere smeri naj se usposablja župnijski sodelavec za svoje delo za ljudi? Menim, da sta pomembni zlasti naslednji dve:

1. Lastno človeško zorenje. Človek, ki dela za ljudi, se mora posebej prizadevati za razvoj nekaterih svojih osebnostnih lastnosti, kot so: čut moralne odgovornosti, vedno globlje poznavanje sebe, odprto doživljanje soljudi, zdrava lastna samozavest, odpornost proti razočaranjem, občutljivost za čustva drugih in za njihove doživljajske poteke, jasno in razumljivo govorjenje, upoštevanje obrambnih mehanizmov pri sebi in pri drugih, razpoznavanje vzratnih sporočil na svoje delo, čut za situacijo, sproščenost, pristnost in podobno. Seveda nima nihče teh lastnosti že takoj popolnoma, pač pa mora biti vanje v osnovi usmerjen in si jih nenehno zavestno pridobivati. O samooblikovanju osebnosti župnijskega sodelavca se lahko zelo veliko naučimo iz Trstenjakove Pastoralne psihologije.⁷

2. Dodatno izobraževanje. Za vsakega župnijskega sodelavca je dobro, da čim bolj poglobi svojo versko izobrazbo, gotovo pa nekoliko nad raven svoje splošne izobrazbe. Sicer pa sta smer in količina dodatne izobrazbe zelo odvisna od tega, na katerem področju sodeluje v župniji. Za katehiziranje otrok je seveda najbolje, da diplomira na katehetski šoli, za delo s pevskimi zbori je potrebna glasbena izobrazba, kakršno daje na primer orglarski tečaj, za vodenje skupin je potrebno dodatno teoretično in praktično usposabljanje v skupinskem delu in tako naprej. Treba je poudariti, da je lahko župnijski sodelavec vsakdo, ki hoče biti, kajti v župnijskem občestvu je dovolj dela za vsakega, ne glede na izobrazbo in vse druge značilnosti. Omeniti moramo tudi to, da samo izhodiščna in dopolnilna izobrazba nista še nič, z druge strani pa ne more počeno apostolsko sodelovati nihče, ki bi si lahko pridobil dodatno izobrazbo, pa si je ne. Prav tako spada v moralni kodeks župnijskega sodelavca, da se za svoje delo za ljudi izobražuje in usposablja vse življenje.

c) Plačilo za delo za ljudi

Pri delu za ljudi, pa naj je poklicno ali ljubiteljsko, je vprašanje plačila preizkusni kamen. Pred očmi ne bomo imeli samo denarnega ali kakega drugačnega gmotnega plačila, ampak celotno širino možnih koristi od tega dela.

Najprej nam pride na misel denarno plačilo za delo za ljudi ali pa vsaj temu ustreznega gmotna dobrina, skratka, plačilo, s katerim se človek v celoti ali delno preživlja. Temeljno antropološko vprašanje je, ali je možno dobro delati za ljudi samo za materialno plačilo. Verjetno ne, kajti to delo se vedno dogaja v ontološkem odnosu, ki ga po Bubru imenujemo jaz-ti⁸ in ne z rabnim odnosom jaz-ono; vse, kar je možno naročiti, kupiti in plačati pa je po svoji naravi rabni odnos jaz-ono. To vprašanje se posebno zaostri pri poklicnih pastoralnih delavcih, čeprav je redno njihovo in nasploh vsako delo za ljudi slabše plačano kakor enako zahtevno delo v drugih poklicih. O materialnem plačilu ljubiteljskih župnijskih sodelavcev je na Uskovniškem tednu '86 več razpravljal Jerebic.⁹

Druga vrsta plačila za delo za ljudi je odnosna uporaba drugih, to pa sem že omenjal pri razpravljanju o veselju do tega dela. V tem primeru sodelavec dela zelo zavzeto in za nič na svetu ne bi hotel denarnega plačila. Tudi njegovi zavestni nameni so morda zelo čisti. Vendar pa sam čuti globoko nezadoščenost, drugi ob njem pa nelagodje; nekaj je nepristnega. V skrajnejših primerih pa je lahko tak človek za vse okrog sebe izjemno neprijeten in težaven, zlasti s svojo vsiljivostjo. Problem leži res bolj v podzavestnih globinah kakor v jasnih namenih zavesti. Tak človek je ranjen v svoji globini, verjetno že od otroštva naprej. V njem so zavozlani medčloveški odnosi ali pa so bila utirjana napačna sožitja z drugimi, ki mu nikoli ne prinesejo prave sprostitev in veselja. Tak človek se trudi za druge, vendar pa tisti, ki zanje dela, čutijo, da mu gre v resnici bolj zase kakor zanje; njegovi sodelavci čutijo, da ne morejo doseči z njim sozvočja, saj jih skuša obvladovati, jim nagajati, jih prizadeti ali pridobiti za svoje pomočnike. Skratka, tak človek ne dela, ker bi se za to odločil zaradi samega dela, ampak ga k delu sili lastna napetost, ki si jo tako lajša. Poleg te pretežno podzavestne uporabe drugih v svojo korist pa je seveda možna tudi zavestna uporaba, obe pa se raztezata od najbolj vsakdanjih in nedolžnih oblik do najhujšega zlorabljanja ljudi. Tako podzavestna kot zavestna uporaba drugih v svojo korist — odnosna psihodinamika je poimenovala to odnosne obrambne mehanizme — je posebna oblika plačila za delo, saj ima od njega prvinsko korist tisti, ki dela, ne pa tisti, za katerega dela. Seveda ostaja ta oblika plačila vedno na ravni odnosa jaz-ono, prav tako kot materialno plačilo, če ne še bolj. Poudariti je treba, da nekaj plačila te vrste ždi skoraj v vsakem človekovem početju, ker smo pač ljudje. Odločilno je, da si tega ne tajimo in se ne šopirimo s slabostmi, kakor bi bile odlike, in da seveda to ne prevladuje.

Tretja oblika plačila za delo za ljudi je zavest, da človek, ki to dela, ob tem sam zori in se uresničuje kot človek. Tak človek čuti, da nikjer drugje ne bi toliko pridobil kakor pri tem delu. Ta zavest gre lahko tudi čez meje zemeljskega življenja, ko računa, da s tem največ naredi za svojo večno nebeško polnost. Nikakor ne mislim trditi, da je takšno mišljenje zgrešeno, vendar pa tudi ni do konca ustrezno; ostaja namreč še vedno privezano na svoj lastni pomol, torej egocentrično, kakor so bile vse dosedanje oblike plačila, ki sem o njih govoril.

Ostaja nam še zadnja oblika plačila za delo za ljudi. Njeni posebnosti sta: celosten odnos s stvarnostjo in svobodna zavestna odločitev za pošten odnos z njo. Pri apostolskem sodelovanju pomeni to troje: 1. kristjan naj čim globlje doživlja ljudi v svoji okolici in se kot človek na to kar najustrezneje odziva, med drugim tudi z

delom zanje, 2. dojema naj bistvo krščanskega verovanja, saj po notranji nuji zahteva dejavno sodelovanje v občestvu božjega ljudstva oziroma delo za ljudi; in 3. pozna naj svoje zmožnosti, s katerimi lahko pomaga drugim, se za to zavestno odloča, resnično dela za ljudi in se usposablja za svoje delo. Samo v tem primeru je človek v pristnem dialogu s stvarnostjo, saj pri svojem delu ne ostaja sebično priklenjen sam nase, ampak odgovarja na potrebe stvarnosti s svojim delom; kot odziv na njegovo delo za ljudi pa se mu vrača iz stvarnosti uvid, da v resnici dela prav in nekaj dobrega. Samo to plačilo je na odnosni ravni jaz-ti in samo v tem primeru je zadovoljstvo ob delu nepreklicno in globoko človeško. Seveda pa moramo tudi tu poudariti, da tako delo skoraj ne obstaja v čisti obliki, ker smo ljudje in imamo nenehno prepletene rabne odnose s čistim odnosnim doživljanjem stvarnosti. Zato je ta vrsta plačila lahko povezana z vsemi prejšnjimi oblikami in jim daje smisel; kjer pa je sploh ni, je delo za ljudi nekaj bolnega ali pa človeško pokvarjenega.

2. Župnijski sodelavec dela z ljudmi

Župnijski sodelavec, ki dela za ljudi, dela tudi z ljudmi, in sicer v dvojnem smislu: z drugimi župnijskimi sodelavci in z ljudmi, za katere poklicno ali ljubiteljsko dela s svojim apostolatom.

Ko govorimo o župnijskih sodelavcih, namreč s tem tudi povemo, da sodelovati pomeni delati skupaj z drugimi, torej delati z ljudmi. V resnici je sodelovanje župnijskih sodelavcev med seboj, začeniši od župnika do zadnjega sodelavca, človeški in božji preizkusni kamen glede pristnosti apostolskega dela. Po človeški plati lahko rečemo, da slabo sodelovanje med župnijskimi sodelavci zgovorno priča o nezdravih vzgibih njihovega dela. Z verskega vidika pa je dobro občestvo med sodelavci znak njihove pristne nadnaravne ljubezni in pōrok za apostolsko učinkovitost.

Delo z ljudmi je za župnijskega sodelavca tudi vse tisto, kar dela za ljudi kot apostolski sodelavec. V besedah delati za ljudi se namreč skriva past popredmetenja. Ko rečem, da delam za ljudi, to še ne kaže nobene razlike od tega, če rečem, da delam za avto, za hišo, za napredek in podobno. In vendar je avto predmet, ki nima svoje zavesti, nima svojih namenov, se sam nič ne odloča, človek, ki zanj dela, pa je človek v istem pomenu, kakor sem jaz, ki zanj delam. Avto, hiša, napredek so predmeti mojega dela zanje, brž ko pa postane moj predmet človek, pomeni, da ga ne jemljem več resno kot človeka, ki ima svojo lastno zavest, lastne namene, se sam odloča, ali pa vsaj ne jemljem vsega tega tako resno kakor pri sebi, ali kot jemljem resno sebe kot človeka. Popredmeteno in postvarelo delo za ljudi človeka razčlovečuje, in sicer obe plati, tiste, za katere dela, ker jih ponižuje, njega, ki zanje dela, pa zato, ker se pri takem početju kaže kot nadčlovek, to pa se je vedno izkazalo za nekaj najbolj nečloveškega in protičloveškega. Torej je bistvena razsežnost slehernega pravega dela za ljudi prav delo z ljudmi, torej dialoško sodelovanje z njimi tako, da bogati obe strani in nobene ne ponižuje.

Pri apostolskem delu za ljudi, pa naj je versko poučevanje ali pa dobrodelnost, so popredmeteni in neosebni odnosi usodni. Današnja verska kriza je verjetno precej prav posledica popredmetenega apostolskega dela za ljudi in z njimi v stoletjih, ko je bila Cerkev tesno povezana s posvetno oblastjo in se je navzela preveč sociološkega pristopa do ljudi, apostolsko delo pa je bilo skoraj popolnoma institucionalizirano in profesionalizirano. Dober katoličan in eden od vodilnih sodobnih poznavalcev človeške duševne stiske, E. Ringl, je eno svojih zadnjih knjig naslovil *Izguba vere po verski vzgoji*.¹⁰

Po vsem tem je jasno, da apostolsko župnijsko sodelovanje ni možno, če človek ne zna ali ne zmore delati z ljudmi, to je sodelovati. Zastavljamo si torej vprašanje, kaj preprečuje ali ovira ljudi, da ne znajo ali ne zmorejo med seboj dobro sodelovati?

Pri odgovoru ne moremo ostati samo pri zunanjem videzu sožitja med ljudmi, celo ne samo pri njihovem medsebojnem občevanju, ki je eden od glavnih nosilcev sožitja, ampak moramo iti prav do izvira človekovih medsebojnih odnosov in njegovega vedenja, to je, v doživljajski svet vsakega posameznega sodelavca.

Ključni pojem, ki nam lahko pomaga razrešiti vprašanje, je dvojna narava človekovih odnosov, o kateri govori Buber v svojem delu *Jaz in ti*.¹¹ V človekovi zavesti se kaže ta dvojnost kot polarnost odnosnega in rabnega doživljanja.¹²

Človek dojema sam sebe, soljudi in celotno stvarnost v svoji zavesti celostno in neposredno z vsemi svojimi sposobnostmi oziroma z vsem svojim bitjem; pravimo, da doživlja. Doživlja pa lahko osebno, dialoško, ustvarjalno, odprto, celostno, čuteče, spontano, spokojno in nenasilno, praznično, ontološko, usmerjeno v bistveno — s Frommom bi dejali »biti«. ¹³ Takšno doživljanje stvarnosti je odnosno. Na nasprotnem doživljajskem polu pa je predmetno, monološko, v ponavljanje naravnano, zaprto, razdeljeno, zgolj razumarsko, preračunljivo, samovoljno in nasilno do stvarnosti, usmerjeno v obrobno ali po Frommu v »imeti«, zgolj funkcionalno, delavniško in profano. Imenujemo ga rabno doživljanje stvarnosti.

Ta dva vidika doživljanja stvarnosti se v skrajnih polaritetah med seboj izključujeta in gre v tem primeru za doživljajsko patologijo, medtem ko je razvito in uravnoteženo človekovo doživljanje komplementarna sprega obeh, enkrat bliže temu, drugič drugemu polu. Dandanes zelo prevladuje rabno doživljanje nad odnosnim. Za sodelovanje pa sta neobhodni zadostna kakovost in količina odnosnega doživljanja. Tu upravičeno parafraziramo Buba: brez rabnega doživljanja človek ne more preživeti, kdor pa doživlja samo rabno, ni več človek.¹⁴

Pri našem razpravljanju o sodelovanju oziroma o delu z ljudmi pa je pomembno še eno spoznanje, in sicer, da sta človekovo doživljanje in njegovo ravnanje medseboj popolnoma odvisni. Ravnanje je zunanja, vidna posledica doživljanja. Če kdo doživlja stvarnost pretežno rabno, se bo tako tudi obnašal in delal, če pa jo doživlja tudi dovolj odnosno, bo odnosno tudi govoril; takó bo stopal v odnose z drugimi ljudmi in z naravo — in enako seveda tudi z Bogom — in bo končno tako tudi delal.

Bežno se bomo ustavili pri treh vidikih dela z ljudmi oziroma pastoralnega sodelovanja, kjer sta posebej izpostavljena odnosno doživljanje in ravnanje.

a) Odnosno doživljanje ljudi

Po vsem, kar sem pravkar povedal, je jasno, da sta delo z ljudmi in sodelovanje z njimi po svoji naravi v okvirih odnosnega doživljanja. Kolikor je pri tem rabnega doživljanja, gre za tržni odnos ali pa za hoteno ali nezavedno uporabljanje drugih v svoje namene; o tem sem govoril v prejšnjem poglavju pri razpravljanju o plačilu za delo za ljudi. Tukaj bomo izpostavili samo še eno spoznanje.

Doživljanje drugih ljudi je zrcalna slika doživljanja samega sebe.

Sebičen človek navidez ljubi sebe, druge pa skuša izkoriščati. Sebe naj bi torej doživljal odnosno, druge pa rabno. Pa ni tako. Rabno doživlja najprej sebe. Njegovo človeško jedro ni usmerjeno v kakovost, pač pa je takó količinsko razpršeno, da hlata le po količinskem povečanju. V prisposodbi: je kot kozolec s trhlimi stebri, ki ne more služiti svojemu namenu, to je sušenju žita in sena, pač pa se nagiblje, da ga morajo z vseh strani čimbolj podpreti. In še druga vsakdanja prisposodba: maščoba

v telesu je nekoliko potrebna, če pa mastnim celicam s pretiranim hranjenjem posečamo preveč skrbi, se razbohotijo in dobijo oblast nad celotnim prehranjevanjem in celo življenjem tega človeka — vsak debeluh ve, kaj pomeni biti suženj lastni nenasitni maščobi.

Rabno doživljanje drugih je torej v osnovi le posledica rabnega doživljanja sebe. Nezmožnost za pristno sodelovanje z drugimi je le izraz takega odnosa do samega sebe, ki je v nasprotju z lastno človeško naravo. Zato se skrb za dobro sodelovanje z drugimi začne s spoznavanjem samega sebe in lastnih doživljajskih globin, temu pa mora seveda slediti spreminjanje neustreznega doživljanja samega sebe.

b) Odnosno občevanje z ljudmi

Občevanje, s tujko komuniciranje, je vse, kar v svojem odnosu z drugimi ljudmi počnemo ali pa opustimo, najsi bo z besedami ali molkom, z mimiko in gestami, s pobudami ali pasivnostjo, z vedenjem in ravnanjem, z navzočnostjo ali z odsotnostjo. Z vsem svojim bitjem sočloveku sporočamo kaj o sebi in svojem odnosu do njega. Zato je Watzlawick, eden najbolj znanih sodobnih raziskovalcev medsebojnih odnosov, postavil temeljni aksiom: ni možno, da bi ne komunicirali.¹⁵

Po tem aksiomu župnijski sodelavec torej oznanja vero vedno in ne le v tistem trenutku, ko na primer vodi skupino ali uči verouk. Zato je z vidika občevanja njegova prva skrb biti vedno navzoč, to je misliti, govoriti, vesti se in delati pošteno, po vesti in znanju. To je obenem tudi osnovna moralna dolžnost apostolskega sodelavca.

Pri občevanju pogosto nastajajo nesporazumi: besede ali vedenje enega razumejo drugi drugače, kot jih on. Vso metodiko pri učenju dobrega sožitja lahko strnemo v dva stavka:

1. Govoriti in vesti se moram tako, da me bodo drugi razumeli čimbolj podobno, kot razumem to sam.

2. Drugega moram tako poslušati in opazovati, da ga bom razumel čimbolj podobno, kakor dojemam svoje govorjenje in vedenje on.

V teh dveh kratkih stavkih je vsa modrost dobrega občevanja, veliko pa tudi dobrega sodelovanja in lepih medčloveških odnosov. In malokaj se je v življenju teže naučiti kakor modrosti v govorjenju in poslušanju, kajti kdor se ne pregreši z jezikom, je popoln človek.

Pri razpravljanju o občevanju župnijskega sodelavca smo seveda posebej pozorni na verski vidik: koliko je v njegovih besedah in v njegovem vedenju verskega. Če imamo pred očmi metodično in etično zahtevo po pristnosti občevanja, ki smo jo omenili malo prej, se to vprašanje spremeni v drugo: kje in kako naj si župnijski sodelavec oblikuje svojo versko izkušnjo? S tem pa smo pri zadnji točki naše razprave.

c) Odnosno sožitje z ljudmi

Omenili bomo en sam vidik odnosnega sožitja župnijskega sodelavca z ljudmi, in sicer tistega, ki se nanaša na oblikovanje verske izkušnje.

Verska izkušnja je tisto, čemur navadno pravimo kar vernost kakšnega človeka: torej življenjski skup vsega verskega doživljanja, vse verske vzgoje in navad, vsega verskega znaja in ravnanja, kakor se kaže v njegovem vsakdanjem doživljanju in vedenju. Če govorimo o apostolatu, je njegov namen vedno omogočiti ljudem versko izkušnjo.

Ustavimo se najprej pri splošnem razmisleku o verski izkušnji. Odkod človeku verska izkušnja?

Temeljni pogoj, da človek sploh lahko pride do verske izkušnje, je naravnost človekove narave nanjo — človeška narava je med drugim tudi religiozna. To dejstvo moramo povedati tudi teološko: osnovni pogoj za človekovo versko izkušnjo je božja milost, z njo Bog omogoča človeku občevanje in sožitje s sabo in se za to tudi dejavno zavzema.

Naslednja vitra človekove verske izkušnje je socialna: vera je iz oznanjevanja. Človek pride do verske izkušnje po človeku — sredniku, ko v njegovem govorjenju in ravnanju prepozna pristno versko izkušnjo.

Tretji nosilni steber človekove verske izkušnje pa je njegovo zavestno osebno versko poglobljanje, to pa se spet dogaja v nenehni dialektiki med božjim, osebnim v globini lastnega srca in socialnim v verskem občestvu.

Z našim razpravljanjem je naravnost povezano predvsem to, tretje.

Socialno domovanje verskih izkušenj so temeljne človeške skupine: družina, zakon, prijateljska združba, trdna delovna tovarišija in podobne. V njih je človek duhovno doma, brez obrambe sprejema od drugih, kar potrebuje, in jim nepreračunljivo daje na voljo vse, kar je in kar ima, v njih je njegovo doživljanje najbolj uravnoteženo pri nihanju med rabnim in odnosnim.

Najgloblje človeške izkušnje je možno med seboj občiti samo v temeljnem človeškem odnosu, kakršen je v urejenih temeljnih človeških skupinah. Značilna takšna izkušnja je ljubezen; kdor ljubi in je ljubljen, je v družini, zakonu, med prijatelji, med dobrimi sodelavci. Tu se ljubezni naučimo, tu ljubimo, tu smo je deležni, tu se je od nas učijo drugi.

Popolnoma enako kot z ljubezensko je tudi z verskimi izkušnjami: v temeljnem človeškem odnosu jo pri kom začutimo tako, da se nas osebno dotakne, v moči verske izkušnje krščanskega občestva zori naša vera. Dobro krščansko občestvo pa je sestavljeno iz številnih temeljnih verskih skupin, pa najsi so to verne družine, sorodstva in sosedstva, kakor je bilo pri nas v preteklosti, ali pa temeljne verske skupine na bratsko prijateljskih temeljih, kakor je bilo v začetku krščanstva, kakor je v misijonskih razmerah. Kakor kaže, bo edino možno tudi v današnjih razmerah, ko so temeljne človeške skupine, zlasti družina, v globoki transformacijski krizi, versko življenje in sožitje pa v sekulariziranem ozračju razmajano.

Zaradi tega je danes temeljno apostolsko poslanstvo župnijskega sodelavca prav skupinsko pastoralno delo, po katerem v naših razmerah najlaže nastajajo dobre temeljne verske skupine. Tu pa se naš krog razpravljanja o apostolskem delu za ljudi in z njimi sklene, kajti oboje postane eno, pa še to se začinja pri duhovnem delu na samem sebi, to je na sistematičnem poglobljanju lastnega verskega doživljanja. Zato je za vsakega, ki pastoralno dela s skupinami, najpomembnejše, da tudi sam pripada temeljni verski skupini, kjer je tako duhovno doma, da brez obrambe prejema iz verske izkušnje drugih in te do konca pristno daje drugim na voljo; seveda verske izkušnje na ravni župnijskega sodelavca.

S temi spoznanji smo tudi pri srčiki odgovora na vprašanje: Zakaj ljudje ne znajo ali ne zmorejo sodelovati? — Skušajo spreminjati druge, namesto da bi ostali pri sebi, skušajo poučevati druge, namesto da bi jim dali na voljo svojo osebno versko izkušnjo.

Naj sklenemo z nazornim Laingovim spoznanjem o tem, kako je možno spremeniti vedenje drugega do mene.¹⁶ Vedenje drugega, tudi versko, je zunanji izraz njegovega doživljanja; če želim spremeniti njegovo vedenje, moram spremeniti

njegovo doživljanje. To pa je človekova najbolj sveta osebna last. Možno ga je sicer spreminjati z manipulacijo, s silo ali kako drugače, dandanes že skoraj po želji, toda to ni več njegovo osebno doživljanje, ampak slep odziv na dražljaj. Za trgovino ali politiko je tako neosebno in nečloveško odzivanje čisto ustrezno, nikakor pa ne za vero, ljubezen in podobne globoke človeške izkušnje, ki temeljijo na človekovi svobodi. Torej ostaja vprašanje, ali imam kako možnost vplivati na drugega v tem smislu, da bo sam svobodno spremenil svoje doživljanje mene in s tem svoje vedenje do mene. Odgovor je pritrdilen. Spremeniti moram svoje vedenje do njega, da me bo drugače doživljal. Toda moje vedenje je spet rezultat mojega doživljanja. Tako se krog sklene: odnos drugega do mene in njegovo vedenje lahko človeško spremenim tako, da sam spreminjam svoje doživljanje; če začnem jaz drugega lepše doživljati, se bom do njega tudi lepše vedel, s tem me bo on začel drugače doživljati in se tudi on do mene drugače obnašati. Seveda tudi ta obrazec ni dokončen kalup, drugi se lahko v svoji svobodi odloči tudi za hudobno odzivanje, vendar pa, kolikor moremo dobro vplivati na drugega, je možno samo po tej poti. Ta obrazec je torej tudi ključ človeškega deleža pri apostolskem delu in obenem skrivnost dobrega medčloveškega sodelovanja.

Povzetek: Jože Ramovš, Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi

Razprava razčlenjuje dve glavni antropološki razsežnosti pri apostolskem delu župnijskega sodelavca, in sicer njegovo delo za ljudi in njegovo delo z njimi.

V prvem delu se posveča:

1. Psihološkem vprašanju veselja do dela za ljudi, kjer skuša najti rešitev v dilemi, da je veselje do tega dela nujno za sodelovanje, obenem pa pogosto izvira iz boleznih duševnih vzgibov,

2. usposabljanju za delo za ljudi, kjer ugotavlja nujno nenehnega človekovega zorenja in lastnega ozaveščanja ter trajnega multidisciplinarnega izobraževanja in

3. plačilu za delo za ljudi, kjer med različnimi možnostmi materialnega, psihičnega, socialnega in duhovnega plačila izlušči merila o pravem plačilu za župnijsko sodelovanje in sploh za delo za ljudi.

Drugi del razpravlja o delu župnijskega sodelavca z ljudmi. Pri tem, ali župnijski sodelavec dela samo za ljudi ali pa v resnici tudi z njimi, gre meja ločnica med pristnim odnosnim, dialoškim in krščanskim apostolskim delom in med bolj ali manj patološko samoprevaro in — morda nezavedno — manipulacijo z drugimi. Avtor posebej razčlenjuje tri razsežnosti dela z ljudmi: odnosno doživljanje ljudi, odnosno občenje z njimi in odnosno sožitje z njimi, v katerih je zajeta tudi bistvena vsebina dobrega sodelovanja.

Summary: Jože Ramovš, Apostolic Activity of Parish Collaborator For People and With People

The paper analyses two basic anthropological dimensions of the apostolic activity of a parish collaborator, i.e. his work for people and his work with people.

In the first part the author deals with the questions of finding pleasure in working for people, of qualifying for this work and of proper recompense.

The second part covers the work of the parish collaborator with people, especially three dimensions thereof: relational reception of people, relational communication with them and relational coexistence. They represent the essential contents of good collaboration.

- ¹ Prim. Ramovš J., *Župnija prihodnosti kot občestvo skupin*, v: BV 47(1987), str. 127—143.
- ² Prim. Šuštar A., *Pomen diakonije v pastoralni*, v: BV 38 (1978), št. 4, str. 398.
- ³ Uskovniški tedni kot intenzivni osemdnevni tečaji za sooblikovanje župnijskih sodelavcev potekajo od leta 1986, s tem da sta bila leta 1987 in 1988 zaradi zanimanja prirejena vsak po dvakrat zapored. Predavanja izidejo vsako leto v zborniku. Glej: *Uskovniški teden '86 in Uskovniški teden '87* (Uskovniški teden '88 je pred izidom), oba uredil Jože Ramovš, izdal Župnijski urad Cerknica.
- ⁴ Prim. Ramovš J., *Socialni delavec in alkoholizem*, Ljubljana (Delavska enotnost) 1988, str. 64—70.
- ⁵ O tem govori zlasti v knjigah *Die hilflosen Helfer*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1977 in *Helfen als Beruf*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1983.
- ⁶ O odnosni psihodinamiki pri nas največ piše P. Brajša v svojih delih, na primer *Človek, spolnost, zakon, Psihodinamika samoupravnega vedenja in drugih*.
- ⁷ Trstenjak A., *Pastoralna psihologija*, Celje (MD) 1987.
- ⁸ Prim. Muber M., *Princip dialoga*, Ljubljana (2000) 1982.
- ⁹ Glej Jerebic I., *Laični sodelavec v župniji*, v: *Uskovniški teden '86*, str. 98—99.
- ¹⁰ Ringl E., Kirchmayr A., *Religionsverlust durch religiöse Erziehung*, Wien-Freiburg-Basel (Herder V.) 1986.
- ¹¹ Buber M., *Jaz in ti*, v n. d., 3—96.
- ¹² Glej Ramovš J., *Doživljanje temeljno človekovo duhovno dogajanje*, disertacija, Ljubljana (Teološka fakulteta) 1986, str. 76—80.
- ¹³ Fromm E., *Haben oder Sein*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1976.
- ¹⁴ Prim. Buber M., n. d., 26.
- ¹⁵ Prim. Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D., *Menschliche Kommunikation*, Bern-Stuttgart-Wien (Hans Huber V.) 1980, 50—53.
- ¹⁶ Prim. Laing R. D., Phillipson H., Lee A. R., *Interpersonelle Wahrnehmung*, Frankfurt am Main (Suhrkamp V.) 1971, 20.

Borut Košir

Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidiakonov v Ljubljanski nadškofiji

Uvod

V Zakoniku cerkvenega prava, razglašenem leta 1983, najdemo številne novosti, ki so rezultat razvoja v pravnem sistemu Cerkve in njenih potreb za delovanje v sodobnem svetu; te so dobile svojo potrditev v odlokih II. Vatikanskega cerkvenega zbora. Tudi strukture v Cerkvi beležijo vedno nove predelave, da potem bolje ustrezajo položaju in nalogam, ki jih ima Cerkev v določenem zgodovinskem trenutku. Mnoge izmed novih oblik pravzaprav niso popolnoma nove, pač pa predstavljajo določeno modifikacijo starih, v času spremenjenih in mnogokrat tudi preživelih struktur.

V Ljubljanski nadškofiji najdemo silno staro in mnogokrat predelano obliko ozemeljske podstrukture, to je arhidiakonat. V svojem času je bil ta v Cerkvi močno razvit in je zavzemal pomembno mesto. Arhidiakoni so v določenem zgodovinskem trenutku v svoji velikokrat neobrzdani želji po oblasti prestopili tisto mejo, ki jo je bilo še mogoče spraviti v ravnovesje s strukturo celotne Cerkve, medtem ko naj bo harmonična in vsakem pomenu besede. Zato je bila služba arhidiakonov s splošno cerkveno zakonodajo močno omejena in naziv arhidiakona je od tedaj pomenil bolj častno službo kakor dejansko oblast. Takšno reformo je izvedel predvsem tridentinski cerkveni zbor.¹

V Ljubljanski škofiji je škof A. B. Jeglič leta 1901 ponovno uvedel arhidiakonate kot ozemeljsko podstrukturo, ki naj bi pomagala k lažjemu obvladovanju teritorija razsežne škofije.² Arhidiakonati v Ljubljanski nadškofiji delujejo do danes. V zadnjem času je bila služba arhidiakonov tako preoblikovana in na novo določena, da so ti pridobili eno izmed najpomembnejših mest v škofijski upravi. Ob tem pa je treba ugotoviti, da niti v starem niti v novem zakoniku ni nikakršne omembe te, nekdanje tako pomembne ustanove.

Pri tem nas zanima, ali morda zakonik pozna kakšno ustanovo, ki je arhidiakonat, kakor živi v Ljubljanski nadškofiji, močno blizu; in če jo pozna, ali je morda takš-

na ustanova poimenovana s kakšnim drugačnim imenom, v bistvu pa gre za isto stvar. V tem primeru bi dal stari arhidiakonat osnovo kakšni drugi, modernejši obliki v ozemeljski ali kakšni drugačni organizaciji delnih Cerkva. V tej novi obliki bi lahko našli sledi starega in tudi vse posodobitve, ki jih zahteva sodobni trenutek.

Prepričani smo, da je najbližja oblika arhidiakonatu služba škofovih vikarjev, ki jo novi zakonik ureja skupaj s službo generalnih vikarjev v kanonih 469—481. V tej kratki raziskavi hočemo primerjati službo škofovih vikarjev in službo arhidiakonov ter ugotoviti, ali moremo v partikularni zakonodaji postaviti službi arhidiakonov za temelj tiste določbe splošnega prava, ki urejujejo službo škofovih vikarjev.

1. Služba škofovih vikarjev v Zakoniku cerkvenega prava

Služba škofovih vikarjev je v zakonodaji nova. Osnove za svoj obstoj najde v določilu II. Vatikanskega koncila:

»Kadar pa to zahteva pravilno vodstvo škofije, more škof imenovati enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo po samem pravu na določenem delu škofije ali pri določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda tisto oblast, ki jo obče pravo daje generalnemu vikarju.«³

Določilu koncila sledi tudi Zakonik cerkvenega prava:

»Kadar je za dobro vodstvo škofije potrebno, more krajevni škof postaviti tudi enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo v določenem delu škofije ali v določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda ali glede določene skupnosti oseb isto redno oblast, ki jo ima po splošnem pravu generalni vikar po določbi naslednjih kanonov.«⁴

Iz kanona je razvidno, da imajo škofovi vikarji prav tako kot generalni vikarji redno oblast, ki pa je nadomestna, ker jo bodisi generalni vikar ali škofov vikar izvršuje ne v svojem, pač pa v škofovem imenu.⁵ Prav tako tudi velja, da vodstvena oblast škofovih vikarjev ne zajema področij zakonodajne in sodne oblasti, pač pa samo izvršno.⁶ Razlika med eno in drugo službo, ki je tudi glavni znak razločevanja med tema, so omejitve oblasti škofovih vikarjev, bodisi na določen teritorij, na določeno vrsto opravil, določene osebe itd.⁷

Službi generalnega vikarja in škofovega vikarja sta v zakoniku tako tesno povezani, da ju ne moremo ločiti med seboj. Zato kakršna koli študija ene izmed obeh nujno pritegne tudi drugo; le obe namreč sestavljajo med seboj celoto, ki jo je treba imeti pred očmi za razumevanje posameznih polovic. Apostolski sedež obema službama v mejah pristojnosti, ki jih po samem pravu imata, daje vsa pooblastila, ki jih navadno daje škofom.⁸ Krajevni škof pa ima seveda tudi v tem primeru vso svobodo pridržati si opravila, ki jih želi opraviti sam.⁹

Razlika med službo generalnega in škofovega vikarja ne obstaja v naravi oblasti, na kateri deležita. Eden kot drugi imata redno oblast, ki izhaja iz službe; ta oblast pa vendar ni lastna, ker je ne opravljata v svojem, pač pa v škofovem imenu, ki jima je takšno službo podelil. Kot smo že omenili, je razlika med obema v neomejenosti ali omejenosti te oblasti na področju neke delne Cerkve. Medtem ko ima generalni vikar oblast nad celotnim škofijskim ozemljem,¹⁰ izvršuje svojo oblast škofov vikar samo za primere, za katere mu je bila podeljena.¹¹ Prav tako je razlika med obema službama v dejstvu, da je krajevni škof generalnega vikarja dolžan imenovati,¹² imenovanje škofovih vikarjev pa je pridržano škofovi razsodnosti in objektivnim okoliščinam, ki takšno imenovanje svetujejo ali pa tudi ne.¹³

Škofovi vikarji morejo torej biti imenovani:

1. za določen teritorij (teritorialna omejitev službe),
2. za določeno vrsto opravil (funkcionalna omejitev službe),
3. za vernike določenega obreda, določeno skupino oseb (personalna omejitve službe).

Medtem ko generalni vikar nadomestuje in predstavlja škofa v vsej škofiji, ga škofov vikar nadomestuje ali predstavlja le na enem izmed zgoraj omenjenih področij.¹⁴

Kadar škofov vikar ni posvečen v škofa, je imenovan za določen čas.¹⁵ Škof je tudi popolnoma svoboden pri izbiri kandidatov za službo generalnega ali škofovih vikarjev. V rednih primerih zakonik svetuje škofom ordinarijem, naj pomožne škofove imenujejo za generalne ali vsaj škofove vikarje.¹⁶ Kadar pa je v škofiji škof pomočnik ali pomožni škof, ki ima posebna pooblastila,¹⁷ je takšnega škofa ordinarij dolžan imenovati za generalnega vikarja.¹⁸

Oblast generalnega in škofovega vikarja ugasne pod enakimi pogoji:

1. ko preteče čas naročila,¹⁹
2. z odpovedjo,²⁰
3. z odstranitvijo,²¹
4. z izpraznitvijo škofovskega sedeža,²²
5. kadar se prekine služba krajevnega škofa, razen če ima ta škofovsko dostojanstvo.²³

Zakonik podaja tudi pogoje, ki jih mora izpolnjevati kandidat, ki naj zasede službo škofovega vikarja. Tudi v tem primeru sta obe službi izenačeni med seboj:

1. Generalni ali škofov vikar naj bosta duhovnika, stara vsaj trideset let,²⁴
2. naj bosta doktorja ali licenciata cerkvenega prava ali teologije ali vsaj resnično izvedena v teh vedah,²⁵
3. priporočati ju mora zdrav nauk, neoporečnost, razumnost in izkušnost v vodstvu.²⁶
4. Nikomur, ki je kanonik penitenciarij ali škofov sorodnik do četrtega kolena, ne more biti podeljena nobena od omenjenih služb.²⁷

Zakonik poudarja, da so škofovi vikarji, kar velja tudi za generalne vikarje, v strogi odvisnosti od škofa ordinarija. Zato so mu dolžni poročati o vseh važnih stvareh, ki zadevajo škofijo, in tudi o načrtih, ki jih želijo uresničiti. Zakonik tako prepoveduje zgoraj omenjenim osebam storiti kar koli, kar bi bilo v nasprotju z voljo krajevnega škofa.²⁸ V tem smislu je treba tudi razlagati določilo, da niti generalni niti škofov vikar ne moreta podeliti kakšne ugodnosti, ki jo je krajevni škof odklonil.²⁹

Kot smo pokazali, obravnava zakonik službo škofovega vikarja skupaj s službo generalnega vikarja. Največja razlika med obema, kar je tudi razločevalno znamenje med eno in drugo službo, je v omejitvi službe škofovega vikarja na določeno področje oziroma določene osebe, služba generalnega vikarja pa se razteza nad vso škofijo. Področje oblasti škofovega vikarja mora biti natančno določeno, da ne bi pozneje prihajalo do nejasnosti, do kam sega oblast katerega izmed njih. Pazljivost pri tem škofom naroča tudi Pastoralni direktorij za škofove. V nasprotnem primeru more namreč v praksi prihajati do zmede in nejasnosti.³⁰

2. Služba škofovega vikarja v Ljubljanski nadškofiji

Nova služba škofovega vikarja je bila uvedena tudi na področje Ljubljanske nadškofije. Drugi ljubljanski pomožni škof Jože Kvas³¹ je bil namreč sprva imenovan

za škofovega vikarja za vso škofijo, s posebno skrbjo za mesto Ljubljana. Potem pa, ko je bil imenovan za generalnega vikarja, je prenehal biti škofov vikar, novi pa ni bil imenovan.³² Za našo študijo je zanimivo predvsem prvo imenovanje, in sicer glede na začrtane meje oblasti, ki so pripadale imenovanemu škofovemu vikarju. Res je, da je bil škofov vikar imenovan s posebno skrbjo za mesto Ljubljana, kar je v skladu z določilom zakonika, da morejo biti škofovi vikarji imenovani za določeno področje; po drugi strani pa se je njegova oblast raztezala na celotno področje nadškofije. V tem smislu je bil škofov vikar Jože Kvas hkrati tudi generalni vikar, saj je bil imenovan za vikarja celotne nadškofije. Praktično je torej ljubljanska nadškofija imela dva generalna vikarja, kar pa tudi ni v popolnem nasprotju z določili novega zakonika.³³

Mesto Ljubljana kot slovenska prestolnica predstavlja kar velik del božjega ljudstva, ne samo tistega, ki pripada ljubljanski nadškofiji, pač pa vsej slovenski metropoliji. Zaradi tega bi mogel biti eden izmed pomožnih škofov imenovan kot vikar za mesto Ljubljana brez drugih obveznosti. Po drugi strani pa je nadškofija zadosti velika, da se ji mora pastoralno nujno posvečati več škofov, če naj bo primerno oskrbljena. Ako torej obsežnost nadškofije, število prebivalcev ali kakšni drugi razlogi to priporočajo, bi kazalo izvesti možnost, ki jo daje zakonik v kan. 475, § 2 in imenovati več generalnih vikarjev, ki imajo po sami službi oblast nad celotnim teritorijem kakšne škofije. Ob tem pa je treba reči, da se v takšnem primeru težko izognemo hkratnosti pristojnosti, saj bi bila dva ali več generalnih vikarjev na enakem nivoju enako pristojni, kar pa lahko privede do zmede. Iz tega vidika tudi dopuščena možnost o imenovanju več generalnih vikarjev, kakor to daje omenjeni kanon, ni dorečena. Manjka namreč red pristojnosti v vrsti generalnih vikarjev, ki bi se mogli znajti na področju kakšne škofije. V ljubljanski nadškofiji je bil izveden poskus problem rešiti tako, da je bil en pomožni škof imenovan za generalnega vikarja, drugi pa za škofovega vikarja s pristojnostjo za vso škofijo, čeprav je bil ta del imenovanja v nasprotju s temeljno razsežnostjo službe škofovega vikarja, namreč omejenostjo na določeno področje.

Kan. 406, § 2 zahteva od škofa ordinarija, naj svoje pomožne škofove postavi za generalne vikarje ali škofove vikarje, ki so odvisni od njegove oblasti. Tudi tu postavlja vse imenovane na isto raven. Posredno pa daje možnost krajevemu škofu, da s svojo oblastjo, od katere so imenovani odvisni, oskrbi red v pristojnostih, čeprav razen lastne oblasti v določilih splošnega prava nima za to nikakršnega določila, na katerega bi se mogel opreti. Lahko se torej znajde v dokaj veliki težavi, ker ravna zoper določila splošnega prava o splošnosti oblasti generalnih vikarjev na področju neke škofije, saj mora v primeru urejevanja pristojnosti, ki predpostavlja neki precedenčni vrstni red, omejiti oblast enega na račun drugega.³⁴ Brez avtentične razlage omenjenega kanona torej po vsej verjetnosti ne bo mogoče zadovoljivo rešiti zgoraj predloženega problema.

3. Primerjava službe škofovega vikarja s službo arhidiakona

Na začetku smo rekli, da želimo ugotoviti, ali ima služba arhidiakonov, kakor je realizirana v ljubljanski nadškofiji danes, kakšno zaslombo v morebitni podobni službi, ki jo obravnavajo tudi določila splošne zakonodaje. Ta se s službo arhidiakonov že od tridentinskega cerkvenega zbora, ki ji je vzel vsakršno veljavo, ne ukvarjajo več. Rekli smo tudi, da moremo najti najbolj slično obliko v službi škofovih vikarjev. Ko smo si ogledali predpise ZCP, ki se nanašajo na službo škofovih vikar-

jev, smo dolžni primerjati obe službi med seboj in ugotoviti točke, ki ju zbližujejo oziroma razdvajajo.

V eni izmed prihodnjih razprav si bomo natančneje ogledali samo službo arhidiakonov, njihove pravice, dolžnosti, način imenovanja, idr. Danes bomo podali samo nekaj osnovnih podatkov, ki so potrebni, da dosežemo postavljeni namen.

Arhidiakone imenujejo zelo podobno ali kar enako kakor škofove vikarje. Imenovanje je prepuščeno svobodni nadškofovi odločitvi. Kakor kaže sedanja praksa, je krog oseb, izmed katerih so izbrani arhidiakoni, dokaj ozek. Čeprav ne velja več določilo ZLŠ, da so arhidiakoni imenovani izmed stolnih kanonikov³⁵ in da more nadškof izbrati za to službo tudi kakšnega drugega usposobljenega duhovnika,³⁶ še vedno ostaja v veljavi stara praksa. Arhidiakoni so imenovani iz vrst ljubljanskih stolnih kanonikov.³⁷

Arhidiakoni so imenovani za določeno območje, za določeni arhidiakonat.³⁸ Na ta način je uresničena teritorialna omejitev, ki je predvidena za službo škofovih vikarjev.³⁹

Kot smo videli, je imenovanje arhidiakonov pridržano svobodni nadškofovi izbiri. Niso predvideni posebni primeri, ki jih poznamo v primeru škofovih vikarjev.⁴⁰ Prav tako pa morejo biti s službe po isti svobodni presoji tudi odstranjeni, ponovno brez omejitev za posebne primere, ki jih pozna zakonik za službo škofovih vikarjev.⁴¹ Določilo splošnega prava, naj bodo škofovi vikarji, ki niso škofje, imenovani za določen čas,⁴² najde vzporedbo v določilu, ki je zapisano v »Pastoralni službi arhidiakonov«, naj bodo ti imenovani za čas petih let,⁴³ ki pa pozneje ni bila realizirana. Arhidiakoni so imenovani za nedoločen čas.⁴⁴

O pogojih, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za službo arhidiakonov, ni posebnih določil. Ker pa so vsi člani stolnega kapitlja, veljajo zanje predpisi, ki jih morajo izpolnjevati kandidati, če hočejo postati člani tega kapitlja.⁴⁵ To so posredno tudi pogoji, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za službo arhidiakonov; samo posredno zato, ker ni natančnejših navodil o takšnih pogojih, ki direktno zadevajo arhidiakone. O teh in posebnih pogojih svobodno presoja ordinarij.

Arhidiakoni so dolžni delati v strogi povezavi z nadškofom,⁴⁶ kar velja tudi za škofove vikarje.⁴⁷

Ali lahko iz povedanega torej sklenemo, da sta si službi arhidiakonov, kot je uresničena v Ljubljanski nadškofiji, in služba škofovih vikarjev popolnoma identični? Prav tako, da smo imeli v določenem trenutku v nadškofiji poleg enega imenovanega škofovega vikarja še šest škofovih vikarjev — arhidiakonov; in sedaj, ko nimamo nobenega imenovanega škofovega vikarja, kljub temu šest škofovih vikarjev — arhidiakonov? Prav gotovo ne! Največja razlika med enimi in drugimi je namreč v naravi oblasti, ki so je deležni eni in drugi.

Oblast škofovih vikarjev je po svoji naravi identična z oblastjo generalnih vikarjev, čeprav omejena na določeno področje. Njihova oblast je redna, ki pa ni lastna in je omejena le na področje izvršne vodstvene oblasti. Škofovim vikarjem torej po naravi pripada ista oblast, kakor jo imajo krajevni škofje, čeprav za določeno področje in ne za primere, ki si jih je škof ordinarij pridržal in za katere je potrebno imeti poseben mandat istega ordinarija.

O vsem povedanem v službi arhidiakonov ni nobene sledi. Tako ne stopajo v področje, ki ga splošno pravo urejuje kot službo škofovega vikarja. Nimajo torej redne oblasti, ki bi izhajala iz njihove službe. Njihova oblast je le izvršna poverjena oblast, ki jo more poveriti tisti, ki jo ima kot redno oblast.⁴⁸

4. Ugotovitve naše raziskave

Naša kratka raziskava je pokazala, da vsekakor moremo iskati in najti vzporedbe med službo arhidiakonov, kakor je trenutno organizirana v Ljubljanski nadškofiji, in službo škofovih vikarjev, kakor jo urejuje zakonik cerkvenega prava. V službi arhidiakonov najdemo vse rekvizite, ki pripadajo službi škofovih vikarjev, razen najpomembnejšega, to je redne oblasti, ki enim pripada, drugim pa ne.

Aktualna postavitev službe arhidiakonov v takšni obliki, kakor se predstavlja, kaže na potrebo po škofovih vikarjih, ki bi bili odgovorni za posamezna področja v škofiji, ki jih imenujemo arhidiakonati. Nekako bi lahko rekli, da je reorganizacija službe arhidiakonov, ki je bila najbolj začeta z dokumentom Pastoralna služba arhidiakonov iz leta 1980,⁴⁹ ostala na pol poti. Vse značilnosti službe škofovih vikarjev torej najdemo tudi v službi arhidiakonov. Zadnji korak pa ni bil narejen. Osebe, ki so nosilci službe arhidiakona, niso opremljene s primerno oblastjo, da bi mogle biti tudi pravno kos velikim odgovornostim, ki so jim zaupane. Kakor hitro bi bila ta vrzel izpolnjena, bi bila tudi teritorialna ureditev Ljubljanske nadškofije oziroma njena razdelitev na različna področja postavljena na trdne pravne temelje, saj bi posameznim delom z redno oblastjo v imenu nadškofa ordinarija načelovali arhidiakoni. Po našem mnenju bi bilo treba — po vsem tistem, kar je bilo že storjenega — narediti še zadnji korak: imenovati arhidiakone za škofove vikarje za posamezne arhidiakonate. To pa seveda ne pomeni, da bi morala biti opuščena imena, kakor sta arhidiakon in arhidiakonati, če spadajo k posebnostim zgodovinskega in organizacijskega razvoja Ljubljanske nadškofije.

Povzetek: Borut Košir, Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidiakonov v Ljubljanski nadškofiji

Avtor najprej opiše službo škofovih vikarjev po določilih ZCP, obseg in meje njihove oblasti: imenovani so za določen teritorij, za določeno vrsto opravil ali za določeno skupino vernikov. Primerjava služb škofovih vikarjev in arhidiakonov pokaže, da sta skoraj identični, z razliko, da slednji nimajo redne oblasti, ampak le poverjeno. Avtor predlaga, da bi bili arhidiakoni v Ljubljanski nadškofiji imenovani za škofove vikarje področij, ki jim že načelujejo.

Summary: Borut Košir, Office of Bishop's Vicars as the Basis for Legal Treatment of the Office of Archdeacons in the Archdiocese of Ljubljana

The author first describes the office of bishop's vicars according to the regulations of the Code of Church Law: they are appointed for a certain territory, for a certain kind of duties or for a certain group of the faithful. A comparison between the offices of bishop's vicars and of archdeacons shows that they are practically identical with the only difference that the latter do not have regular but only delegated power. The author suggests that the archdeacons in the Archdiocese of Ljubljana should be appointed bishop's vicars for the areas they already administer.

¹ O pomenu arhidiakonov v posameznih škofijah prim. *De officio archidiaconi*, in *Decretales Gregorii IX*, lib. 1, tit. XXIII (AE. FRIEDEBERG, *Corpus Iuris Canonici II*, coll. 150—153); o omejitvi njihove oblasti, kakor jo je izvedel tridentinski cerkveni zbor pa se je tridentinskega cerkvenega zbora: Sessio XIV. c. 13. de ref; sessio XXIV. c. 3. de ref; sessio XXIV. c. 20. de ref; sessio XXV. c. 3. de ref; sessio XXV. c. 14. de ref.

² Prim. ŠK/LIST 1901, 57.

³ Š 27.

⁴ ZCP, kan. 476.

⁵ Prim. ZCP, kan. 131, & 2.

⁶ Prim. ZCP, kan. 135, & 1.

⁷ Prim. ZCP, kan. 476; 479, & 2.

⁸ »Generalni in škofov vikar imata v področju svoje pristojnosti tudi stalna pooblastila, ki jih je škof podelil apostolski sedež, pa tudi izvršujeta reskripte, razen če ni izrečno določeno kaj drugega ali pa je bila oseba krajevnega škofa namenoma izbrana.« ZCP, kan. 479, & 3.

⁹ Prim. ZCP, kan. 479, & 1—3.

¹⁰ »V vsaki škofiji mora krajevni škof postaviti generalnega vikarja, ki mu po določbi naslednjih kanonov z redno oblastjo pomaga pri vodstvu celotne škofije.« ZCP, kan. 475, & 1.

¹¹ »... ki imajo v določenem delu škofije ali v določeni vrsti opravil ali glede vernikov določenega obreda ali glede določene skupnosti oseb isto redno oblast, ki jo ima po splošnem pravu generalni vikar...« ZCP, kan. 476

¹² »V vsaki škofiji mora krajevni škof postaviti generalnega vikarja...« ZCP, kan. 475, & 1.

¹³ »Kadar je za dobro vodstvo škofije potrebno, more krajevni škof postaviti tudi enega ali več škofovih vikarjev...« ZCP, kan. 476.

¹⁴ Prim. tudi A. Abate, *La sacra gerarchia nel nuovo Codice di diritto canonico*, v: *La nuova legislazione canonica*, Urbaniana University Press, Roma 1983, 229.

¹⁵ »... škofov vikar, ki ni pomožni škof, naj se imenuje le za nekaj časa, ki mora biti določen v listini o imenovanju.« ZCP, kan. 477, & 1.

¹⁶ »Če ni bilo v apostolskem pismu določeno kaj drugega, in ob upoštevanju predpisa v & 1, naj krajevni škof pomožnega škofa ali pomožne škofove postavi za svoje generalne ali vsaj škofove vikarje...« ZCP, kan. 406 & 2.

¹⁷ Prim. kan. 403, & 1—3.

¹⁸ »Škofa pomočnika in tudi pomožnega škofa, ki ga omenja kan. 403, & 2, naj krajevni škof postavi za generalnega vikarja;...« ZCP, kan. 406, & 1.

¹⁹ Prim. kan. 481, & 1.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. upoštevajoč kan. 406 in 409.

²² Ibid.

²³ ZCP, kan. 481, & 2.

²⁴ ZCP, kan. 477, & 1.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Prim. ZCP, kan. 478, & 2.

²⁸ »Generalni in škofov vikar morata krajevni škofu poročati o pomembnih zadevah, ki jih je treba opraviti in ki so opravljene, nikdar pa naj ne delata proti volji in namenu krajevnega škofa.« ZCP, kan. 480.

²⁹ »Če je generalni ali škofov vikar komu odklonil ugodnost, pa jo je ta pozneje izprosil od škofa, ne da bi navedel odklonitev, je neveljavna; če pa je ugodnost odklonil krajevni škof, je od generalnega ali škofovega vikarja brez škofove privolitve ni mogoče izprositi, tudi če se odklonitev omeni.« ZCP, kan. 65, & 3.

³⁰ Prim. *Pastoralni direktorij za škofove*, št. 202.

³¹ Jožeta Kvasa je imenoval za škofa škofije Calama v severni Afriki papež Janez Pavel II, dne 13. maja 1983. (AAS /1983/ 664).

³² Za škofovega vikarja je bil imenovan z dekretom z dne 12. junija 1983, za generalnega vikarja pa z dekretom št. 1461/88. Funkcijo škofovega vikarja za mesto Ljubljana je sprejel novoimenovani arhidiakon I. arhidiakonata Rafko Lešnik z dekretom št. 1440/88. Ni bil pa imenovan tudi za škofovega vikarja za mesto Ljubljana.

³³ »Na splošno velja pravilo, da se postavi samo en generalni vikar, razen če obsežnost škofije ali število prebivalcev ali drugi pastoralni razlogi svetujejo kaj drugega.« ZCP, kan. 475, & 2.

³⁴ »Če ni bilo v apostolskem pismu določenega kaj drugega, ... naj krajevni škof pomožnega ali po-

možne škofove postavi za svoje generalne ali vsak škofove vikarje, ki so seveda odvisni od njegove oblasti...« Prim. ZCP, kan. 406, § 2.

V vsaki škofiji mora krajevni škof postaviti generalnega vikarja, ki mu po določbi naslednjih kanonov z redno oblastjo pomaga pri vodstvu celotne škofije.« ZCP, 475, § 1.

³⁵ ZLŠ, art. 133.

³⁶ Prim. *Pastoralna služba arhidiakonov*, v: *Sporočila 1980*, 54.

³⁷ Prim. Okrož. 1981, 78; *Letopis Cerkve na Slovenskem 1985*, 54—59.

³⁸ Prim. *Ibid.*

³⁹ Prim. ZCP, kan. 476.

⁴⁰ Prim. ZCP, kan. 406.

⁴¹ Prim. ZCP, kan. 409.

⁴² Prim. ZCP, kan. 477.

⁴³ Prim. *Pastoralna služba arhidiakonov*, v: *Sporočila 1980*, 54.

⁴⁴ Prim. dekret o imenovanju novih arhidiakonov z 10. julija 1981, ki se konča s klavzulo: »Ta odlok stopi v veljavo dne 1. avgusta 1981 in ostane v veljavi do preklica.« Okrož. 1981, 78. Arhidiakoni so torej imenovani za nedoločen čas.

⁴⁵ Prim. *Statut*, v: *Ljubljanski stolni kapitelj*, Ljubljana 1984, art. 2.

⁴⁶ Prim. Zapisnik seje Konference arhidiakonov z 24. septembra 1981, v: ARHIV/NADŠKOF/ARH.

⁴⁷ Prim. ZCP, kan. 480.

⁴⁸ »Redno izvršno oblast je mogoče poveriti tako za posamezno dejanje kakor tudi za skupino primerov, razen če pravo izrečno določa kaj drugega.« ZCP, kan. 137, § 1.

⁴⁹ *Sporočila*, 1980, 54—55.

Valter Dermota

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

Uvod

1. Vzgojno sredstvo

Vzgojna sredstva so povezave psiholoških in socioloških dejavnikov v delovne enote, s katerimi dosegamo vzgojne cilje. Tako je okolje vzgojno sredstvo, ki s pomočjo nagona po posnemanju in težnje po uveljavitvi vodi k socializaciji ali prevzemanju vedenjskih vzrocev družbe, v kateri gojenec živi. Podobno je med drugim vzgojno sredstvo nagrada, saj iz želje po imetju ali pohvali spodbuja gojenca k naporom, da dosega uspehe, zaradi katerih si zasluži nagrado. Še bi lahko naštevali vzgojna sredstva, ki jih imamo na voljo — nad šestdeset jih je — in z njimi uresničujemo vzgojne cilje.

V krščanski vzgoji poznamo poleg naravnih vzgojnih sredstev, s katerimi dosegamo naravne vzgojne cilje, še nadnaravna, z njimi pa uresničujemo nadnaravne cilje krščanske vzgoje. Ker naravna vzgojna sredstva dostikrat pomagajo tudi uresničevati nadnaravne cilje, jim krščanska vzgoja pripisuje izreden pomen in jih skrbno goji in uporablja. Odličnost krščanske vzgoje se kaže predvsem v izrednem prizadevanju krščanskih vzgojiteljev, da čim bolj izkoristijo in izpopolnijo naravna vzgojna sredstva, ki rabijo tudi za doseganje nadnaravnih ciljev.

2. Zakramenti kot vzgojno sredstvo

Zakramenti so znamenja, ki jih je ustanovil Jezus Kristus; po njih deli Bog ljudem svoje darove ali milosti. Pri zakramentu je treba razlikovati čutno znamenje in milost, ki jo podeljuje Bog. Čutno znamenje je vedno kakšen predmet ali dejanje, ki ga lahko spoznamo z našimi čuti. Milost pa je božje delovanje v korist tistega, ki sprejema zakrament. Čutno znamenje dojemamo z naravnimi človeškimi spoznavnimi zmožnostmi, božjega delovanja pa ne dojemamo z naravnim spoznanjem, temveč samo z vero.

Čutno znamenje, npr. oblivanje z vodo in izgovarjanje besed »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«, zaznavamo s sluhom in vidom; sestavljeno je iz zgolj čutno zaznavnih dejanj in sredstev. Toda pri krstu mora biti tudi namen, da s tem dejanjem storim tisto, kar dela Cerkev. Oblivanje z vodo, izgovarjanje krstnega besedila in namen delati to, kar dela Cerkev, morajo biti hkratni in izvedeni čimbolj dovršeno. Vendar so stopnje dovršenosti lahko različne. To pa je človeška sestavina, od nje pa je odvisna veljavnost ali neveljavnost krsta.

Zaradi veljavnosti krsta si moramo prizadevati, da čimbolj dovršeno izvajamo zakramentalna znamenja. Ko oblivamo, čimbolj razločno zgovorimo besede in imejmo čimbolj jasen namen delati to, kar dela Cerkev; to je tudi vzgojna značilnost krsta. Ko se trudimo za dovršenost teh dejanj, sami sebe vzgajamo v natančnem izvrševanju določenih dejanj. To pa je vzgoja. S tem da natančno vršimo za krst nujno potrebna dejanja, se vzgajamo; torej je krst tudi vzgojno sredstvo.

3. Nekateri zakramenti imajo za materialni predmet duševne deje

Vsak zakrament ima materijo ali snov, iz katere je sestavljen, in formo ali besedilo, s katerima postavimo vidno znamenje božje milosti in daru. Za krst smo že videli, da je materija oblivanje z vodo, besede »jaz te krstim« pa forma. K temu pride od božje strani božji dar ali milost. Gre torej za oblivanje z vodo, kar je materialno dejanje, in izgovarjanje krstnega besedila, ki ga slišimo.

Pri zakramentu sv. zakona pa je materija, iz katerega sestoji zakrament kot znamenje božjega daru, duševni dej odločitve (spoznanje razuma in pristanek volje), da hoče tukaj pričujočo žensko vzeti za ženo in tukaj pričujočega moškega za moža. To je treba izjaviti pred pričami z glasnim »da«. Materija zakramenta je pristanek, zelo zamotano sestavljen duševni dej, in forma pogodba med moškim in žensko, da si postaneta mož in žena; to se izraža z »da«. Če ni pristanek, tudi ni zakramenta, ker manjka materija. Če kdo lahko dokaže, da njegov pristanek ni bil pravilen zaradi pomanjkanja spoznanja — ker se je motil v osebi ali ni vedel, kaj je zakon; ali da ni bilo svobodne volje, ker so ga kakor koli prisilili, zakona ni bilo. Zato je za veljavnost zakona potrebno toliko popolno dejanje, da je lahko opredeljeno kot »zavesten prostovoljen pristanek«.

Vzgoja za zakrament zakona med drugim tudi zahteva, naj prihodnje zakonce usposobimo, da bodo veljavno sklenili zakon. To pa pomeni, da jih natančno poučimo o vsebini zakona; tako bodo vedeli, kaj zakon je, in bodo sposobni svobodno se odločiti in bodo pristali brez vsakega zunanega siljenja. Prizadevanje, da bi ljudi usposobili za veljavno sklepanje zakona, imamo lahko v tem smislu za vzgojno sredstvo.

4. Sprava-spoved-pokora sestoji iz petih duševnih dejev

Zakrament zakona sestoji iz enega duševnega deja, to je iz pristanek, spoved pa iz pet duševnih dejev: izpraševanja vesti, kesa ali obžalovanja, trdnega sklepa, predstavitve ali obtožbe svojih grehov božjemu namestniku spovedniku in pokore. Psihologija nam pove, da sta zlasti obžalovanje ali kes in trden sklep zaradi pove-zave spoznavnih, motivacijskih in emocionalnih sestavin zelo zapletena in iz mnogih duševnih dejev sestavljeni dejanji, ki jih človek nekoliko dovršeno lahko izvede še le v svoji zreli dobi.

Kljub vsem težavam Cerkev zahteva, da gre kristjan, kakor hitro začne razumsko presojeti, to je okoli sedmega leta, enkrat na leto k spovedi (IV. lateranski koncil

1215, pa tudi Dodatek k Splošnemu katehetskemu pravilniku iz leta 1971). Cerkev pri tem računa na pomoč vzgojiteljev v veri, to je staršev in katehetov. Otrok pri sedmem letu je komaj prišel k pameti in začel duševno živeti, zato razen pokore verjetno zares ni sposoben, da bi se dobro spovedal. Lahko pa si pod spretnim vodstvom staršev ali drugih sorodnikov pa tudi katehetov izpraša vest, obudi kesanje in naredi trden sklep, da bodo ti deji že osnova za veljavno spoved.

Trditev nekaterih psihologov, da otrok ni sposoben smrtnega greha, ker se še ne zaveda sam sebe, pa ne odvzema možnosti, da otrok spozna kakšno dejanje za smrtni greh, pa ga kljub temu prostovoljno stori in s tem tudi zagreši smrtni greh. To je trajno izročilo Cerkve; mnenje tega ali onega psihologa, ki postavlja kakšne nove pogoje, npr. zavest samega sebe ga ne more omajati ali biti vzrok, da bi spremenili cerkveno prakso. Cerkev postavlja samo spoznanje in svobodno odločitev.

5. Kateheza mora otroku pomagati, da se bo veljavno kesal in naredil trden sklep

Hoteli so se izogniti težavam pri pripravah otrok na spoved v zgodnji mladosti, zato so se pojavila prizadevanja, da bi prestavili spoved na poznejšo dobo pri dvanajstih ali celo štirinajstih letih. Toda Cerkev je v že omenjenem Dodatku k Splošnemu katehetskemu pravilniku leta 1971 to odločno zavrnila.

Ker so materialni predmet spovedi storjeni grehi, ki se jih človek kesaja, in sklene, da jih ne bo več storil, sta tako kesanje kakor sklep nujno potrebna. Če ju ni, tudi zakramenta spovedi ni. Zato morajo starši in kateheti otroku pomagati, da si dobro izpraša vest, se zave svojih grehov, se jih kesaja in trdno sklene, da teh dejanj ne bo več storil. V življenjepisu sv. Janeza Boska beremo, kako je mati Marjeta vsakega od svojih sinov posebej pripravljala na spoved, kako je z njimi vadila dobro spoved in kako se je sama spovedovala ter prosila spovednika, naj dečka, ki bosta za njo prišla k spovedi, skrbno posluša. Kajti čeprav sta že pripravljena na spoved, bi vendar lahko bilo kaj pomanjkljivo in narobe (Memorie biografiche di San Giovanni Bosco /MB I, 153/).

Ko govorimo o spovedi otrok, moramo predvsem misliti na veljavnost takih zgodnjih spovedi, kajti če ni kesanja in trdnega sklepa, tudi ni zakramenta spovedi. Za dostojanstvo zakramenta se moramo potruditi in otrokom pomagati, da se dobro pripravijo. S tem jim bomo omogočili, da bo zakrament veljaven.

Zaradi dostojanstva in svetosti zakramenta morajo kateheti otroke toliko usposobiti, da bodo vsaj nakazali njihovi starosti in duševnemu razvoju primerno kesanje in trden sklep, če ga že ne bodo mogli popolnoma izvršiti.

6. Instrumentalizacija zakramenta spovedi ali dostojanstvo zakramenta spovedi

Naslov tega poglavja je: Zakrament sprave kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema. Sredstvo ali instrument je vedno orodje, s katerim kaj naredimo. Namen zakramenta spovedi je sprava z Bogom, odpuščanje grehov in pridobitev izgubljene posvečujoče milosti božje. To so visoki religiozni cilji, ki zdaleč presegajo vsak še tako plemenit cilj, pa najsi bo tudi vzgoja človeka. Ali smemo potem zakrament spovedi uporabiti kot cilj vzgoje volje in utrjevanje delovnih navad v obliki čednosti in kreposti?

Iz povedanega je razvidno, da je spoved zakrament; ta sestoji iz čisto človeških dejev: Izpraševanja vesti, kesanja, trdnega sklepa, pogovora s spovednikom kot božjim namestnikom v sodbi in zadoščevanje. Če ni te materialne osnove, potem

tudi ni zakramenta. Težavo povzročata predvsem kesanje in trden sklep. Če teh dveh ni, tudi zakramenta ni, če pa se kdo spove, je zakrament neveljaven.

Vzgojiteljeva naloga je rešiti veljavnost zakramenta z usposabljanjem za kes in trden sklep. To dela tako, da vzgojno pomaga dosežati dej kesanja in trdnega sklepa. Učitelj uči gojenca, kako naj se iz srca kesaja in trdno sklene nič več grešiti, da bo spoved veljavna; vzgojno vpliva na gojenca za opravljanje teh dveh dejev. Doseči hoče veljavnost zakramenta; to pa doseže tako, da gojenca pripravi do resničnega kesanja in do trdnega sklepa. To je vzgojni učinek, ki se ga sicer veseli, ni pa bil njegov prvotni cilj.

Gre za navidezno instrumentalizacijo ali uporablanje spovedi za vzgojne cilje, ker je dejanje z dvojnimi učinki: prvi učinek je veljavnost zakramenta, drugi pa je čim popolnejši dej kesanja in trdnega sklepa.

1. Sv. Janez Bosko in zakrament spovedi

1. Vsebina podiplomskega študija v Cerkvenem konviktu v Turinu

Po nasvetih svojega spovednika sv. Jožefa Cafassa je novomašnik Janez Bosko 1841 stopil v Cerkveni konvikt v Turinu in tam nadaljeval svoje šestletne bogoslovne študije, ki jih je od 1835 do 1841 opravljal v bogoslovni šoli turinske nadškofije v Chieriju. Turin je bil v prvi polovici 19. stoletja mesto, ki je dalo kar štiri kanonizirane svetnike: sv. Jožefa Cottolenga, ustanovitelja Hiše božje previdnosti, sv. Jožefa Cafassa, očeta na smrt obsojenih, sv. Janeza Boska, očevta in učitelja mladine industrijske dobe, in sv. Dominika Savia, učenca sv. Janeza Boska. Poleg njih je bila še vrsta drugih velikih pastoralnih delavcev, ki so umrli v duhu svetosti in so bili povezani s Cerkvenim konviktom. Novomašnik Janez Bosko se je v triletnem podiplomskem študiju izpopolnil zlasti v cerkvenem govorništvu in spovedovanju po navodilih sv. Alfonza Liguorskega. Študij je dopolnjeval tako, da je obiskoval zavetišča za fante in dekleta, poglobljevalnice in ječe za mladostnike, med katerimi je bilo mnogo na smrt obsojenih. Sv. Jožef Cafasso ga je uvajal v pastoralo spovedi velikih grešnikov, zlasti še fantov, obsojenih na vešala. S tem je imel pretresljive izkušnje.

Poleg zakramenta spovedi se je izpopolnjeval še v »zakramentu božje besede« ali pridiganju preprostem ljudstvu v misijonih, na duhovnih vajah, tri- in devetdnevnicah in ob slovesnih župnijskih praznikih. Zakrament božje besede je bil tako usmerjen, da je vodil k spreobrnjenju, katerega vidni znak je bila dobro opravljena spoved. Don Bosko je bil neutruden v spovedovanju in je ure in ure, pozno v noč in zgodaj zjutraj prebil v spovednici.

2. Posebna božja razsvetljenja

Don Bosko je imel dar branja vesti. Često so prihajali k njemu k spovedi ljudje, ki so bili duhovno zapuščeni. Čeprav so bili očitni grešniki, so trdili, da nimajo česa spovedati se. V takih primerih jih je don Bosko prosil za dovoljenje, da jim je on povedal njihove grehe, jih spodbudil k kesanju, razpoložil trden sklep in jim dal zakramentalno odvezo. Včasih so se fantje spovedovali z najboljšo voljo, a so pozabili velike grehe. Don Bosko jih je opozoril in jim z njihovim dovoljenjem opisal okoliščine in dejanje greha. Dostikrat se je zgodilo, da so prihajali k njemu spovedanci, ki so poznali njegov izredni dar in ga prosili, naj jim on izpraša vest, ker se bodo tako bolje spovedali. Don Bosko je videl v dušo svojih spovedancev in vedel za njihovo notranje razpoloženje.

3. *Od treh besed na prižnici naj bosta dve o spovedi*

Značilna za sv. Janeza Boska so njegova videnja, ki jih je v svoji skromnosti imenoval »sanje«. Toda te so bile sestavni del in veliko tudi voditeljice njegovega življenja. V enih izmed takih sanj je srečal blizu svojega rojstnega kraja Becchijev štiridesetletnega moža in se spustil z njim v pogovor o svojem vzgojnem delu. Ta skrivnostni človek mu je rekel: »Don Bosko! Dam vam zelo pomemben nasvet: od treh besed na prižnici naj bosta dve o dobro opravljeni spovedi.« Don Bosko je potem pripomnil: »Nisem se popolnoma držal njegovega nasveta, ker bi me ljudje ob nenehnem ponavljanju iste teme ne poslušali, opomin pa sem imel za namig iz neba, ki hoče dati spovedi svojo učinkovitost in dostojanstvo« (Memorie biografiche VI, 903).

Don Bosko je priporočal, naj ljudje dobro opravljajo spoved (pri tem je poudarjal zlasti izpraševanje vesti, kesanje in trden sklep) ne samo na prižnici, temveč tudi v zasebnem pogovoru. Zaradi svoje šegavosti in pristnega kmečkega humorja je bil zaželen gost tako pri preprostih kakor pri izobraženih, pri revnih kakor bogatih. Spretno je znal vplesti v razgovor tudi spoved in povabiti navzoče, da jo opravijo. To je šlo tako daleč, da so ga nekateri prosili, da bi jih obiskal, vendar jim ne bi govoril o spovedi (MB VIII, 35). Nekoč mu je znanec položil na mizo revolver in rekel: »Ob prvi besedi o spovedi vas ustrelim« (MB IV, 164).

Don Bosko je redno spovedoval tako gojence kakor svoje sobrate redovnike salezijance. Zaradi nekaterih nerednosti in nepredvidnosti je sv. sedež leta 1903 to odpravil, vendar tedaj, ko je don Bosko še živel, te prepovedi ni bilo. Zato je imel o spovedi ne samo obširno teoretsko znanje, temveč tudi pastoralno izkušnjo.

4. *Don Boskovi posebni nasveti spovednikom*

1. Zelo težko je spovedovati otroke. Don Bosko je dejal: »Pri svojih šestdesetih letih se vedno bolj zavedam, da je spovedovati otroke zelo težka in zapletena zadeva« (MB XI, 3). To je izjavil potem, ko se je v triletnem podiplomskem študiju posebej posvečal prav spovedi, ko je imel že veliko izkušenj z mladimi jetniki in na smrt obsojenimi prestopniki in ko je že trideset let skoraj noč in dan spovedoval. Seveda tu ne gre avtomatično za dajanje odveze, temveč za spoved, ki je spreobrnjenje in spremenjenje življenja; to bi spoved vedno morala biti. Otroci naredijo tisto, za kar jih navdušijo. In če jih zna kdo navdušiti za spoved, gredo tudi k spovedi. Ali otrok s tem, ko gre k spovedi, pove nekaj prestopkov in se kesa, že opravi spoved, se torej kesa in naredi trden sklep na osnovi temeljitega izpraševanja vesti? Don Bosko je po tridesetih letih začel o tem zelo dvomiti.

2. O neveljavnosti spovedi v otroških letih. Nekoč je don Bosko rekel v zapurnem krogu: »Petdeset od sto fantov, ki stopijo v naš zavod, potrebuje splošno spoved« (MB XII, 91; XIII, 270). To pomeni, da se polovica fantov, preden je prišla v don Boskov zavod, ni veljavno spovedovala. Zato je treba vse spovedi v splošni spovedi popraviti in izboljšati. Glavni vzrok neveljavnih spovedi je pomanjkljivo izpraševanje vesti, sram pred spovednikom in pomanjkanje kesa ter trdnega sklepa. Pri tem si je don Bosko pomagal s sanjami o zankah, ki jih nastavlja hudobni duh: kakor lovec nastavlja zanke divjadi, tako hudi duh nastavlja zanke, da se otroci in odrasli neveljavno spovedujejo. Te zanke so: zamolčanje težkih grehov, pomanjkanje obžalovanja, odsotnost trdnega sklepa in neizvrševanje spovednikovih nasvetov (MB VI, 356).

II. Nadnaraven organizem krepi naravno osnovo duševnega življenja

1. Prispodoba o divjaku na trti

Naj mi bo dovoljeno uporabiti prispodobo divjaka na trti.

Na začetku našega stoletja so iz Severne Amerike prinesli peronosporo ali nižjo vrsto zajedalskih gliv, ki so skoraj popolnoma uničile evropske vinograde. Bolezen so ustavili, ko so iz Amerike uvozili divjake te trte in nanje cepili domače vrste trto. S tem se je okrepila podlaga in zvečala odpornost proti bolezni.

Nekaj podobnega lahko vidimo pri naravi in nadnaravi. Nadnarava se krepi ob dobro razviti naravi in dobro razvita nadnarava pomaga pri rasti narave. V našem primeru dobiva človekovo duševno življenje dopolnilo v nadnaravi božjega otroštva in nadnarava božjega otroštva je toliko bolj učinkovita, kolikor bolj je razvita osnova človekovega duševnega življenja.

2. Zakrament spovedi zaposli celo vrsto nadnaravnih kreposti, ki imajo osnovo v človekovih duševnih sposobnostih

Pokazali smo že, kako je zakrament spovedi izredno zahteven zakrament in terja celo vrsto visoko kakovostnih dejev, ki jih je otrok na začetku zavestnega življenja pri sedmih letih le redko sposoben. Pri tem so na delu nadnaravne sposobnosti ali kreposti, te pa so spet odvisne od naravnih duševnih usposobljenosti.

1. Božje kreposti vere, upanja in ljubezni. Kakor daljnogled in drobnogled dopolnjujeta oko in mu pomagata, da vidi oddaljene ali majhne predmete, kakor različni ojačevalci omogočajo oglušelemu ušesu, da sliši glasove, tako vera usposablja razum, da more spoznavati dejstva božjega reda in pristati na resnice, ki jih je Bog razodel. Pri spoznanju z vero sodeluje tudi razum: ta povezuje človeka s celotno osebnostjo in ga dela odgovornega za svoje odločitve. Prav tako nadnaravna božja krepost upanja zaposluje voljo in motivacijo, človek pa z njima pristane na božje obljube. Ljubezen deluje na človekovo bitno osnovo in jo prek pristanka celotne osebnosti povezuje v Bogu. Tu gre za najbolj izjemne človeške deje, lahko rečemo, za najvišje dosežke, ki jih človek zmore. Človek, ki popolnoma izvršuje dejanja čednosti vere, upanja in ljubezni, mora iz pogojenosti naravnih človeških dejev v službi božjega delovanja dosegati najvišje dosežke tudi z vidika zgolj človeške psihologije. Pri krščanskih ljudeh je sorazmerno malo izrednih dosežkov; temu je krivo pomanjkanje duhovnih vodnikov, ki bi znali zvezo narava-nadnarava pravilno aktivirati. Kakor hitro se pojavi usposobljen duhovni vodja, nadnarava v povezavi z nadnaravo odlično deluje in prinaša neslutene sadove. O tem priča don Boskov Oratorij v Turinu, kjer je bilo po besedah velikega vzgojitelja »na stotine fantov, ki so prekašali celo Dominika Savia«.

2. Glavne čednosti modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti. Gotovo je danes na svetu mnogo pravičnosti, saj skoraj o nobeni drugi človeški zadevi ne govore več kakor prav o človekovih pravicah. Tudi srčnosti je obilo, kar se kaže v junaštvih za najrazličnejše cilje. Tudi modrost, se zdi, dobiva svojo veljavo, kakor kažejo sporazumevanja velikih sil o omejitvi ali odstranitvi atomskega orožja. To pomeni, da so naravne postavke za kardinalne — stožerne nadnaravne kreposti modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti veliko dane. Ko govorimo o teh glavnih, kardinalnih čednostih, imamo pred očmi celotnega človeka z njegovimi fiziološkimi, biološkimi in nagonskimi osnovami. Popoln človek mora biti srčen; pravičnost zahteva odpo-

ved in omejitev osebnosti; modrost ima pred seboj celoten spektrum človeškega dogajanja in zmernost zadeva vse osnovne sile človeške biti.

Ko se človek s pomočjo božje kreposti vere zave neskončne resničnosti božjega sveta in se njegovo srce vneme v upanju na brezmejno božjo ljubezen, potem vse to, kar nam narava daje s področja človeške modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti, dobi nova obzorja in se raztegne v nepregledne razsežnosti. To božjo resničnost naše naravne osnove modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti nekako »potegnejo za seboj« in jih silijo k hitrejšemu, vztrajnejšemu in temeljitejšemu delovanju. Človek tudi v docela zemeljskih zadevah čisto drugače misli, čuti in se odloča. Če mu uspe zaposliti nadnaravne vidike modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti, potem dobijo tudi zgolj človeške osnove teh kreposti svojo moč in se močneje razvijajo. 4. oktobra 1987 je papež Janez Pavel II. prišel k blaženim šestnajstletno Antonijo Mesino iz Orgosola na Sardiniji in šestindvajsetletno Pierino Morosini iz Fiobbia pri Bergamu, ki sta kot toliko drugih deklet po zgledu sv. Marije Goretti dali življenje, da sta ohranili čistost. Taka srčnost je bila mogoča samo zaradi nadnaravnih in božjih kreposti, ki sta jih gojili vse od svojih detinskih let.

3. Podobno velja za darove Svetega Duha in blaženosti. Tu z ene strani delujejo najgloblje sile osebnosti, o katerih razpravljajo različne struje globinskih psihologij, z druge pa izredni božji darovi, ki jih srečujemo pri mistikih. Tudi don Bosko je o tem veliko razmišljal, ker je vse to sam doživljal in je imel opraviti s temi pojavi pri svojih gojencih.

Spoved kot zakrament sproži delovanje nadnaravnih in naravnih usposobljenosti.

a) Izhodišče je vera. Treba je verovati, da je Bog, da je pravičen sodnik, da dobro plačuje in hudo kaznuje. Bog je sicer pravičen, obenem pa neskončno usmiljen in ljubi svoje posinovljene otroke, čeprav so zašli s prave poti.

b) Upanje na neizmerno božje očetovsko usmiljenje, ki je pripravljeno odpustiti greh, sprejeti grešnika v prvotno ljubezen in ga imeti za svojega otroka.

c) Ljubezen. Človek v luči vere in upanja obnovi svojo ljubezen in naveže tesne stike s svojim Stvarnikom, ki ga je od večnosti ljubil. Vsi ti deji, ki pripravljajo spoved, zaposlijo duševne deje, o katerih smo govorili pod 1.

č) Modrost kot pravilno ocenjevanje danosti življenja vzpostavlja pravilen red v vsem, kar sestavlja človekovo življenje: začetek in cilj vsega je Bog, pot je dana v božjih zapovedih in skušnjava, ki je zavedla človeka v greh, je pretirano prikazana neresnična dobrina.

d) Pravičnost daje človeku spoznati, kar je božjega in kar je človeškega, in ga razpoloži, da daje Bogu, kar je njegovega, in zase ohrani tisto, kar je Bog zanj določil.

e) Srčnost daje pogum, da človek premaga človeške ozire in uporablja tiste ustanove, v našem primeru spoved, ki jo je Bog postavil za spravo med sabo in ljudmi.

f) Zmernost pomaga človeku pravilno presojati med bojznijo in resničnim položajem. Bog deluje zaradi ljubezni in je zato vsak pretiran strah neupravičen.

Vse te kreposti se opirajo na naravne duševne usposobljenosti. Ko deluje nadnaravni del kreposti, mora sodelovati tudi naravna osnova. S tem da deluje, se krepi. Človek postaja tudi na zgolj naravni ravni bolj spreten in usposobljen. Kako včasih občudujemo krščanske žene in matere številnih otrok, kako modro in odgovorno vodijo svoje družine. Jasno je, da to ni zgolj človeško delo, temveč je božjega izvora ali sad delovanja med naravo in nadnaravo, med človeškim in božjim.

III. Dovršenost človeških dejev omogoča izvršitev zakramenta

1. Človeška osnova božjega delovanja

Pokazali smo že, kako je materija zakramenta človekov dej pristanka v zakramentu zakona in pet dejev izpraševanja vesti, kesanja, trdnega sklepa, predložitve grehov spovednikovi sodni oblasti in pokora pri spovedi. Sedaj bomo skušali razložiti dovršenost pet dejev spovedi, ki je potrebna za veljavnost zakramenta. Iz tega bomo tudi videli, kako zakrament spovedi pomaga človeku rasti v njegovi človečnosti ali humaniteti.

Zgodovina nam kaže, da je znanost človeška dejavnost, ki se je razvila skoraj izključno v Evropi. To velja zlasti za tako imenovane duhovne vede ali vede duha. Začelo se je v antični Grčiji, prešlo v druge dežele ob Sredozemskem morju in se ustalilo v srednji in severni Evropi. Ko so germanska in slovanska ljudstva sprejela krščanstvo, so med drugim prevzela tudi zakrament spovedi. Ta je zahteval sistematično razmišljanje o sebi v izpraševanju vesti, vsestransko ovrednotenje svojega dela v kesanju, predvidevanje ali načrtovanje prihodnosti v trdnem sklepu, razgovor o svojem delovanju z bolj ali manj usposobljenim vodnikom in prevzem opravljanja obče koristnih dejanj v zadoščenje za pristajanje na človeške slabosti. Ta, sicer religiozna vadba, je slonela na negovanju zelo zamotanega duševnega življenja; prebivalce Evrope, ki so množično sprejeli krščanstvo in s tem tudi zakrament spovedi, pa je usposabljala za vedno večja duhovna dejanja, jih vzgajala v človečanstvu in vodila k zrelosti. Vsekakor je bilo mnogo odvisno od vodnikov učiteljev in od učencev vernikov, toda ljudje so imeli v rokah sredstvo, ki jim je pomagalo, da so rasli v svoji duhovnosti, ob še večji zavzetosti in strokovnosti pa bi bili dosegli še dosti več.

Ljudstva Evrope so duhovno dozorevala prav ob spovedi. S tem so dozorevale tudi za razvoj znanosti ugodne okoliščine, dasi se začetniki prenekateri znanosti niso imeli za kristjane. Toda zrasli so iz krščanskega izročila o gojitvi človeškega duha. Isto velja tudi za vsakega posameznega človeka, ki z zakramentom spovedi goji svoje duševno življenje in človečanstvo.

2. Izpraševanje vesti

1. Vest je predvsem sodba o nravni vrednosti dejanj. Pove nam, ali je dejanje dobro, se pravi primerno, da ga izvršimo, ali slabo, se pravi neprimerno, zato ga ne smemo izvršiti. Tej presoji dejanja kot dobrega-primernega ali slabega-neprimernega sledi svobodna odločitev bodisi za dobro bodisi za slabo. Vest je potem tista, ki človeka postavi za začetnika dobrega dejanja, in to dejanje odobrava ali za začetnika slabega dejanja in ga zaradi tega kara. Temu pravimo tudi »očitki vesti«.

2. Vest ocenjuje dejanja v skladu z normo, to je z božjimi in cerkvenimi zapovedmi. Te so utelešene v navadah, za otroke pa v ukazih njihovih staršev. Dejanje, ki je v skladu z normo delovanja, je dobro, dejanje v nasprotju z normo pa je slabo.

Otrok se nauči norme delovanja iz ukazov, spodbujanj, odobravanj, nagrajevanja za dobra dejanja, in iz prepovedi, odvracanja, karanja in kaznovanja za slaba dejanja.

Otrok se v tako imenovani predšolski dobi, ko njegove razumske funkcije še niso usposobljene za delovanje, priuči norm vedenja in je pri sedmih letih, ko pride k pameti, že usposobljen, da se »z jasnim spoznanjem« in »svobodno odločitvijo« opredeljuje za svoja dejanja. Otrok je sposoben moralne odgovornosti, ker

je hotel svobodno storiti, kar je v skladu z dolžnostjo, ali se je odločil za tisto, kar je prepovedano ali slabo.

Najnovejše raziskave in ugotovitve Piageta in Kohlberga dajejo slutiti, da sedemletni otrok, zlasti še otrok našega časa, ki mu manjka jasno uvajanje v moralno življenje, še ni odgovoren za svoja dejanja. Morda to velja za določene primere, vendar je uporaba razuma, ki se začne okoli sedmega leta, in uporaba svobodne volje, ki temu sledi, tudi začetek moralne odgovornosti. Vzgojitelj mora otroku pomagati, da to svojo moralno odgovornost izpopolni in goji in da otroka ne prepušča samemu sebi.

To pa seveda ni mogoče v današnji družbi, ko sta oba starša poklicno zaposlena, zato se ne moreta posvetiti vzgoji otrok, temveč to dolžnost prelagata na ramena vzgojnovarstvenih ustanov, kot so jasli, otroški vrtci in šola, kjer pa je nemogoče individualno vodstvo, kot je to v družini. Taki otroci si pri sedmih letih verjetno zares z veliko težavo izprašajo vest, ker niti ne poznajo moralnih norm niti jih vzgojitelji niso individualno spremljali pri njihovih dejanjih in ocenjevali moralne vrednosti njihovih odločitev.

Stalna praksa in izročilo Cerkve, ki sta osnova za katehetsko delo — in ne kake duhovite domislice še tako uglednih teologov — pa jemljeta sedmo leto kot začetek sposobnosti za moralno odgovornost in s tem tudi za razločevanje med odpustljivim in smrtnim grehom; to pa zopet pomeni obveznost spovedi.

3. Odgovornost in krivda. Človek se zaveda, da je začetnik ali avtor dobrega ali slabega dejanja. Ker pa se je za dejanje svobodno odločil, je zanj tudi odgovoren. Ugotovitev odgovornosti za slabo dejanje se imenuje krivda. To lahko povzroči »grizenje« ali očitek vesti, češ: zakaj si to storil, ko bi bil namesto slabega lahko storil dobro. Boj človeka s samim seboj zaradi krivde je mojstrsko opisal Dostojevski v romanu *Zločin in kazen*.

Vest, tako pred dejanjem kakor po njem, poznanje norm delovanja, odločanje za dobro ali slabo dejanje, odgovornost in krivda so osnovni dejji človekovega življenja in sestavljajo človekovo srečo in tragiko. Vse to se začne s sedmim letom, ko pride otrok k pameti in začne biti moralno odgovoren, torej sposoben za dobro ali slabo, za dejanja po božji volji ali proti njej oziroma greh.

Vzgojitelji bi morali zastaviti vso svojo vzgojno spretnost in otroku pomagati, da bi čimbolj popolno izvršil ta dejanja in tako v svoji človečnosti rasel v milosti pri Bogu in pri ljudeh. Milost pri Bogu pa bi se jasno pokazala v velikem daru sprave ali spovedi.

3. Kes ali obžalovanje

Kes ali obžalovanje je dejanje razuma in volje, ko se človek prepozna za začetnika slabega dejanja in si želi, hoče, da ga ne bi bil storil. V določenih primerih je ugotovitev razuma povezana z močnimi neprijetnimi čustvi, ki lahko prevpijejo voljo pri zavračanju slabega dejanja. Vendar čustvo, ki sicer dopolnjuje obžalovanje, ni nujno kes ali obžalovanje.

Za kes ali obžalovanje velja, da se do kraja razvije šele v zreli dobi, seveda s pogojem, da ga vadimo od začetka, ko je otrok že sposoben, da ga izvrši, to je od sedmega leta. Verjetno bo kes ali obžalovanje bolj poskus ali dobra volja, da bi se kesal, kakor pa resnično obžalovanje. Vendar tudi že to zadostuje za zakrament spovedi.

4. Trden sklep

Trden sklep je predvsem dejanje odločitve-volje, da bomo storili ali opustili določeno dejanje ali sklop dejanj (npr. odločitev za poklic). Sestavljen je iz spoznanja dejanja ali sklopa dejanj, motivacije ali naštevanja razlogov za dejanje ali proti njemu in iz odločitve.

Človek je le v redkih primerih sposoben doseči »čisti« trden sklep, se pravi odločitev volje za dejanje, ki ga spoznava razum. Navadno sodelujejo podzavestni dejavniki, kot so izkušnje iz preteklosti, navade, doživetja, nagoni, prijetna in neprijetna čustva; cela vrsta nerazumskih ali iracionalnih motivov.

Otroci so močno pod vplivom iracionalnih dejavnikov. In ker so tudi razumski razlogi, ki jih podpira vera, razmeroma razviti, je zelo težko izvedljiv trden sklep, ki je sicer pogoj za zakrament spovedi. Nujno potrebna je pomoč odraslega človeka, ki z otrokom »vadi« trden sklep.

Seveda pa velja za trden sklep isto kakor za vsako težko dejanje: čim težje je dejanje, tem večja je potreba po pomoči, in tem večji je učinek za napredovanje duševnega življenja, če ga kljub težavam dosežemo.

5. Pogovor s spovednikom

Izraz »spovednik« niti približno ne oriše vloge, ki jo ima človek, ki sprejema izpoved. Spoved je predvsem sodno dejanje, v njem spovednik kot božji namestnik ali v božjem imenu sprejema izpoved ali predložitev osebne krivde, ugotavlja kesanje in trden sklep in daje po božjem pooblastilu odvezo ali odpuščanje grehov. Pogosto pozabljajo ta docela nadnaravni vidik spovedi in spovednika kot zastopnika božje sodne oblasti in upravitelja božjega usmiljenja. Zakrament sicer deluje ex opere operato, to je zato, ker so bila postavljena zakramentalna znamenja, vendar sta učinkovitost in korist mnogo manjši. Navadno je spovednik tisti, ki nalaga pokoro, kaj svetuje in deli odvezo. Verjetno je takšno pojmovanje spovednika posledica premajhne zavesti o njegovi nalogi in vlogi in je tako za spovednika kakor za spovedanca vzrok, da slednji omalovažuje zakrament. Morda tudi zaradi tega danes tako vidno upada zakrament spovedi.

Spovednik mora izpovedane grehe moralno oceniti, preveriti kesanje in dati odvezo. Predvsem pa mora spovedanca opozoriti, kako bo v prihodnje lahko preprečil grehe s tem, da se bo izogibal priložnosti. To jasno določeno spovednikovo nalogo pogosto zanemarjajo ali pozabljajo.

Vendar velja pravilo: spovedanec se spoveduje in spovednik posluša, oceni grehe in da v božjem imenu odvezo. Spovednik sicer lahko pomaga spovedancu pri izpraševanju vesti, pri kesanju ali pri trdnem sklepu, dolžan pa ni. Zato je treba spovedance dobro pripraviti na spoved, da bodo sami postavili in izpolnili vse pogoje dobre spovedi. To pa predpostavlja dobro spovedno katehezo.

6. Pokora

Če primerjamo sedanjo pokoro — kot peti dej zakramenta spovedi — z nekdanjo spovedno prakso, vidimo, da je pokora izgubila svojo pastoralno in vzgojno učinkovitost prav zaradi zanemarjanja zadoščevalnega ravnanja po spovedi. Res je spoved zakrament, za katerega je potrebna božja milost, ki si jo izprosimo z molitvijo, toda potrebno je tudi človekovo sodelovanje. Zdi se, da sedanja praksa spovedi računa bolj na božjo milost kakor na človekovo sodelovanje.

Verjetno bo treba mnogo bolj izrabiti vzgojno učinkovitost ustrezne pokore. Ta je v dejanjih, ki so posredno ali neposredno v zvezi z grehi, ki se jih je spovedanec obtožil. To je ena izmed velikih možnosti, ki jih ne znamo zadosti izrabiti.

7. Obširno področje vzgojnega delovanja

Navadno imamo pouk in poučenje za glavno nalogo vzgoje. Toda zbiranje in kopičenje informacij (zemljepis, prirodopis, zgodovina m. d.) daje samo možnost za razvoj spomina. Prav tako miselni predmeti (matematika, fizika, kemija) urijo samo razum. Človek pa mora predvsem pravilno presojati in ustrezno odločati. Tej tako pomembni nalogi, ki je od nje odvisen uspeh ali neuspeh v življenju, pa odmerjamo malo ali celo nič prostora in časa.

Kako hitro in temeljito raste v humaniteti — človečnosti otrok, ki je navajen, da gre vsak teden ali vsaj vsaka dva tedna k spovedi in ga pri tem vodi in podpira izkušeni katehet, ki ga zna dobro pripraviti na posamezne sestavne deje spovedi: na izpraševanje vesti, obžalovanje, sklep, pogovor s spovednikom kot božjim namestnikom in pokoro.

Ker je celotno dogajanje zakramenta — gre za pravo dogajanje v petih dejanjih — povezano s sakralnostjo in zato izrazito resnobno, so zunanje okoliščine zelo pripravne za skoraj popoln vzgojni postopek.

Don Bosko je po nadnaravnem razsvetljenju in iz lastne izkušnje poznal učinkovitost dobro opravljene spovedi in jo je zato stalno priporočal. Pri katehezi je uvajal gojence v pravilno pripravo — izvedbo petih psihičnih dejev — in v pridigah je spodbujal k pobožnemu prejemanju zakramenta. Sicer pravi, da ni vzel dobesedno nasveta, ki ga je dobil od zgoraj, naj od treh besed na prižnici dve posveti spovedi, vendar nam njegovi življenjepisci pravijo, da je razmeroma največ časa pri vzgoji posvečal prav spovedi.

8. Dvojna korist in učinkovitost spovedi

Zakramentu spovedi pripada prvo mesto med sredstvi milosti in sprave z Bogom. Toda spoved kot sredstvo milosti je veliko odvisna od dovršenosti človeških duševnih dejev, iz katerih je sestavljena. V nadnaravnem pogledu je spoved toliko bolj učinkovita, kolikor boljše so opravljeni duševni deji, iz katerih sestoji, se pravi od izpraševanja vesti, obžalovanja, trdnega sklepa, pogovora s spovednikom in opravljenih pokore.

V čisto naravnem, v našem primeru vzgojnem smislu, pa sta prav vadba in izvedba omenjenih peterih duševnih dejev silno zahtevna in vedno dostopna za izpopolnjevanje. Težko je temeljito si izprašati vest, še težje je kesati se grehov, ker smo razžalili Boga (popolno kesanje) ter sami sebi naredili veliko škodo; izredno zamotano je narediti trden sklep, ko iz izkušnje vemo, da smo ga že tolikokrat prelomili, in poznamo svojo slabost ter pomanjkanje vztrajnosti.

Toliko večji so pa potem vzgojni uspehi in rast osebne popolnosti, če le dosežemo določen napredek. Na tem področju in s tem sredstvom so možni celo hitri in pospešeni uspehi, če pride spovedanec v roke izkušnemu, gorečemu in spretnemu spovedniku. Gre za sodelovanje katehetov, ki otroka pripravljajo na spoved, s spovednikom, ki sprejema izpoved. Če tako kateheti kakor spovednik z zakramentom in z otrokom pravilno ravnajo, potem je dober napredek v čednosti in vzgojni učinek spovedi skoraj zagotovljen.

9. Beseda o »brisanju table«

Iz šole vsi poznamo brisanje table. Najprej jo od vrha do tal popišemo s formulami, napisi, stavki in izreki. Komaj bi našli še nepopisan košček površine. Potem pa tablo zberemo in zopet imamo pred seboj prazno površino. Pri takem ravnanju se tabla v globino prav nič ne spremeni. Površina je tako prepleskana, da z lahkoto po njej pišemo in napisano tudi z lahkoto odstranimo. Takšna, se zdi, je dostikrat tudi naša spoved ali spoved naših veroučencev. Spovednik napravi nad spovedancem križ in zdi se, da je vse zbrisano. Spremenilo pa se ni nič in spet je vse kakor prej pripravljeno, da se popiše ali v našem primeru naredi iste grehe, napake in pomanjkljivosti.

Pri spovedi sta posebno pomembna kesanje in trden sklep. Od tod prihajajo spreobrnjenja in spreminjanja življenja. Spoved je ustanovljena zato, da nam pomaga pri napredovanju v božji ljubezni in ne le, da nas od časa do časa spravi z Bogom, da potem spet lahko pademo in moramo ponovno k spovedi. Kes in trden sklep sta poseg v globino duše in bi morala nujno povzročati spreobrnjenje.

IV. Zakrament spovedi v službi svetosti

1. Svetost je mogoča v vseh stanovih in vsaki starosti

Sv. Frančišek Saleški, od katerega si je sv. Janez Bosko »izposodil« ime za svojo redovno družbo — salezijanec, je v smislu tridentinskega cerkvenega zbora (1545—1563) napisal asketsko delo Filoteja. V njem je pokazal, da je svetost mogoče doseči v vseh stanovih in poklicih in da je božja volja, »da se posvetimo« (1 Tes 4,3) v vsakem kraju in vsakem času.

Sv. Janez Bosko je šel še dalje. Vedno znova je zatrjeval, da je svetost mogoča v vsaki starosti, tudi v otroški in mladostni dobi. Napisal je molitveni priročnik Prèskrbljeni mladenič, da bi dal mladim v roke »učbenik«, po katerem bi mogli postati sveti.

2. Sv. Janez Bosko, navduševalec za mladinsko svetost

Sv. Janeza Boska je vezalo globoko prijateljstvo s sv. Jožefom Cafassom ne le zato, ker sta bila doma iz istega kraja in bila skoraj iste starosti (Cafasso je bil štiri leta starejši), temveč zlasti zaradi goreče želje, da bi postala svetnika.

Ko je sv. Jožef Cafasso leta 1860 umrl, je don Bosko najprej v obširnih pogrebnih govorih proslavil njegov spomin in potem napisal še življenjepis, ki je pozneje služil kot pomemben dokument pri procesu, ko so Cafassa razglasili za svetnika. Don Bosko se je ustavil zlasti pri sklepih, ki jih je don Cafasso naredil na dan mašniškega posvečenja 21. septembra 1833. Takole poroča: »Novomašnik Jožef Cafasso je pokleknil pred Križanega in govoril: 'Gospod, ti si moja dediščina (Ps 15,5). To je moja izbira, zanjo sem se prostovoljno odločil na dan svojega mašniškega posvečenja. Da, moj Bog, ti si moja dediščina, moja radost, življenje mojega srca na veke (Ps 72,25). Pa ne samo to. Ves hočem biti tvoj, o Bog, in postati svet, kakor ti zahtevaš. In ker ne vem, ali bo moje življenje dolgo ali kratko, ti prisegam, da želim postati svet takoj. Naj si svet izbira nečimrnost, veseljačenje, časti, zemeljske veličine, jaz nočem drugega, ne želim in se ne trudim za drugo, kakor da bi postal svet. S tem da bom postal svet, bom najsrečnejši med vsemi ljudmi. Zato hočem postati svet, svet čimprej in čim večji svetnik'« (MB I, 281).

Ko je bil Janez Bosko 5. junija 1841 posvečen za duhovnika, je ob koncu duhovnih vaj sklenil zelo podobno, kakor je storil Cafasso ob svojem mašniškem posvečenju. Toda duhovnik Janez Bosko ni ohranil načrta o osebni posvetitvi, temveč je postal, kakor smo že povedali, velik oznanjevalec svetosti z molitvenim priročnikom Preskrbljeni mladenič in zlasti v spodbudnih govorih svojim gojencem. Prav eden izmed takih spodbudnih govorov o svetosti je navdušil Dominika Savia, ki je 1845 kot trinajstleten fant stopil v don Boskov Oratorij, da se je odločil postati svet. Don Bosko je skoraj dobesedno ponovil sklepe sv. Jožefa Cafassa in jih strnil v: »Bog želi, da postanemo sveti; lahko je postati svet; vsak izmed vas naj postane svet.« Mnogi gojenci so vzeli nasvet resno, Dominik Savio pa ga je tudi izvršil.

3. Glavno sredstvo svetosti sta spoved in duhovno vodstvo

Don Bosko se je zavedal izredne vzgojne učinkovitosti zakramenta spovedi. Pri tem je imel pred seboj dva namena: skušal je preprečiti spovedi kot »brisanje table«, ki so verjetno tako površne, da so neveljavne. S tem bi preprečil omalovaževanje zakramenta in vzgajal svoje gojence z dobrim izpraševanjem vesti, kesanjem, trdnim sklepom, z dobro spovedjo in pokoro.

Pot k svetosti zajema dva vidika: preprečevati greh in pridobivati krepost, ne žaliti Boga in vedno bolj rasti v ljubezni do Njega. Zato je treba odpraviti greh in si pridobiti čednost.

Prvi korak na poti svetosti je izpraševanje vesti. Z njim določimo svoje mesto pred Bogom in pot, ki smo jo prehodili na poti čednosti. Nato moramo ugotoviti osrednjo napako, ki je glavni vzrok padcev in nepopolnosti. To napako je treba za vsako ceno odpraviti, hkrati pa si pridobiti čednost, ki nam je najbolj potrebna. Navadno je to ljubezen. Izpraševanje vesti, bodisi vsakdanje, bodisi ob spovedi, je najlepša priložnost, da ugotovimo padce, predvsem pa vzrok padcev, ki je navadno glavna napaka, in uvidimo potrebo po čednosti, ki jo najbolj potrebujemo.

Naslednji korak je obžalovanje grehov, ki smo jih storili z našimi padci zaradi glavne napake. Prepričati se moramo, da je bilo naše ravnanje nepravilno in nehvaležno do Boga in nam je zato žal, da smo to storili.

Obžalovanje vključuje že trden sklep, da ne bomo več storili dejanja, ki se ga kesamo.

S temi razpoloženji stopimo pred spovednika in mu razodenemo svoj položaj: naštejemo grehe-padce, nakažemo vzrok, izrazimo obžalovanje in prepustimo vse njegovi sodniški oblasti. Spovednik preveri naše duhovno razpoloženje, da primerne nasvete, nas odveže grehov in naloži pokoro.

Za napredek v duhovnem življenju je pomemben trden sklep; tega od spovedi do spovedi preverjamo in tako dolgo obnavljamo, dokler greh oziroma padci ne izginejo iz našega duhovnega življenja.

Podoben potek velja za pridobivanje čednosti. Če spovedanec resno dela, se spovednik kmalu spremeni iz razsodnika v duhovnega vodnika, ki pomaga spovedancu, da si pridobi najprej glavno čednost ljubezni, utrdi upanje in poživi ljubezen. Nato preide k moralnim čednostim, ki jih s pomočjo glavnih utrjuje v učinkovitosti. Temu sledi že zelo visoka stopnja, ko se kdo vadi v darovih Svetega Duha in blaženostih. Tu smo pa že skoraj pri vrhu duhovnega življenja.

Sklep

Predstavili smo mesto in vlogo zakramenta spovedi v preventivnem sistemu vzgoje sv. Janeza Boska. Pokazali smo, kako in zakaj je zakrament spovedi izredno težak za otroka in poln odgovornosti za vzgojitelja, ki pripravlja otroka na spoved.

Obenem pa je zakrament spovedi izredno učinkovit, če mladega vernika spremljamo v njegovi pripravi, zlasti pri obujanju kesanja in zavzemanju stališča do duhovnih dejavnikov v trdnem sklepu.

Ker so duševni deji, ki predstavljajo osnovo zakramenta spovedi, tako zahtevni, je tudi njihov učinek velik, seveda če so ustrezno izvedeni.

Zakrament spovedi, v katerem sodelujeta božja milost in človeška zavzetost, je lahko eno izmed glavnih sredstev v prizadevanju za svetost, ki je dolžnost vsakega kristjana. V tem smislu postane vzgojno sredstvo preventivnega sistema tudi sredstvo za obče krščansko napredovanje v svetosti. To pa je tudi ena izmed zaslug, ki jih je don Bosko s preventivnim sistemom pokazal in dokazal krščanskim vzgojiteljem.

Bibliografija

Bosko Janez, — Vita del giovanetto Savio Domenico, Paravia, Torino 1858.

— Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele, Paravia, Torino 1861.

— Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco, Torino, Tipografia del Orat. di S. Franc. di Sales, 1864.

— Biografia del sacerdote Giuseppe Cafasso, Torino, Paravia 1861.

Braido Pietro, Il sistema preventivo di Don Bosco, Zürich 1964.

Desramaut Francis, Don Bosco und das geistliche Leben, Wien 1971.

Schepens Jacques — Beichte und Eucharistie in der erzieherisch-pastoralen Praxis don Boscos, Ensdorf 1988

— Gedenkjahr 1988, Ensdorf 1987.

Stella Pietro — L'Eucaristia nella spiritualità italiana da metà Seicento ai prodromi del movimento liturgico, v: Barbaglio, Eucaristia memoriale del Signore e sacramento permanente, Quaderni di Rivista liturgica, Torino, Leumann 1967.

— Alle fonti del catechismo di S. Pio X. v Salesianum 23 (1961).

Caviglia Alberto, Opere e scritti di Don Bosco, IV. vol., Torino 1943.

»Pridi k nam tvoje kraljestvo«

*Dokument četrtega evropskega ekumenskega srečanja, Erfurt 1988**

Zahvaljujemo se našemu nebeškemu Očetu, da nas je po svoji ljubezni, razodeli v Jezusu Kristusu, z močjo svojega Duha vodil do tukaj po poti srečanja kljub naši slabosti in ločitvam.

UVOD

1. Smisel in namen našega srečanja

»Pridi k nam tvoje kraljestvo« (Mt 6,10; Lk 11,2): Ta prošnja, izrečena v poslušnosti do Gospodovega nauka, izraža najgloblji smisel srečanja, ki smo ga kot zastopniki in zastopnice Konference evropskih Cerkev in Sveta evropskih škofovskih konferenc doživeli v Erfurtu (Nemška demokratična republika) od 28. septembra do 2. oktobra 1988. V nadaljevanju naših prejšnjih srečanj v Chantillyju (Francija) 1978, Lögumklostru (Danska) 1981 in Rivi del Garda/Tridentu (Italija) 1984 smo se hoteli bolje spoznati, skupno izpovedovati enega Gospoda našega življenja in si od njega izprositi tisto milost, ki nam jo more samo on podeliti, namreč, da pride k nam njegovo kraljestvo. Prošnja za božje kraljestvo nas je spodbudila k temu, da bi razločneje videli svojo nevero in svojo nemoč v razmerju do že začetega in hkrati obljubljenega nastopa božjega gospostva med nami in v nas. Ta prošnja nas je vodila k temu, da premislimo stvarnost ljudi v tej Evropi, kateri pripadamo; zdi se, da je Evropa v svoji zgodovini in v svoji sedanjosti prepojena z zapletenim tkivom znamenj sprejemanja ali odklanjanja kraljestva Gospoda, ki prihaja. Ta prošnja nas je prisilila k temu, da se močneje zavzamemo za služenje božjemu kraljestvu.

Mesto Bonifacija in mladega Lutra

K prošnji za prihod božjega kraljestva nas je spodbudilo tudi to, da smo se sešli v mestu, ki je tesno povezano s pričevanjem vere sv. Bonifacija in z izobraževanjem Martina Lutra. V Erfurtu je Bonifacij položil pomembne temelje za poglobitev in širjenje krščanske vere in za organizacijo Cerkev v Evropi svojega časa. V Erfurtu se je pripravljaj za svojo prihodnjo nalogo Luter in se dal prežeti z ljubeznijo do božje besede. Tam je postal »pričevalec evangelija, učitelj v veri in klicar k duhovni prenovi«. ¹ Po zgledu Bonifacija in Lutra smo skupaj prisluhnili božji besedi v upanju,

da bomo mogli s tem božjemu gospostvu v razgibani evropski stvarnosti našega časa pripraviti pota za nas in naš čas z obnovljeno zavzetostjo, tudi če je med nami v krščanskem nauku vrsta neodstranjenih razlik. Vendarle črpamo skupno upanje iz nam vsem skupne nicejsko-carigrajske veroizpovdi. To nam je ponovno prišlo v zavest ob sklepu tretjega evropskega ekumenskega srečanja 1984 v Tridentu.

Tisočletnica pokristjanjenja Rusije

Naše srečanje poteka v letu, ko obhajamo tisočletnico pokristjanjenja Rusije. To krepi našo zavest, da krst zedinja vse evropske kristjane, od Vzhoda do Zahoda. Hkrati nas to nagiba, da se Bogu zahvaljujemo za trajno pričevanje vere, utemeljene v tem krstu.

V socialistični deželi

Dejstvo, da smo se v svoje veselje poleg tega prvokrat zbrali v eni od evropskih socialističnih dežel marksističnega kova, v Nemški demokratični republiki, je bilo za nas vse nagib, da na novo okrepimo našo vero v skrivnostna, a zvesta pota božje milosti, ki je ni mogoče omejiti na obzorja tega sveta. Poklicani smo, da z evangelijem služimo celotni Evropi in da uporabimo vse možnosti za dialog med verujočimi in neverujočimi. Svoboda vesti in vere je neobhodno potreben osnovni pogoj za sleherno skupno delovanje.

2. Božje kraljestvo med »že zdaj« in »še ne«

Prošnja »Pridi k nam tvoje kraljestvo« predvsem razločno pove, da božje kraljestvo ne nastane iz nas, marveč prihaja k nam; in da ni sad mesa ali krvi, marveč svoboden dar, ki prihaja od zgoraj; da je to božje kraljestvo. Značilno je, da besedna različica pri Luku ta nam znani stavek nadomešča z naslednjim: »Tvoj Sveti Duh naj pride na nas in nas očisti.« Edinole Gospod je tisti, ki uveljavlja svoje gospostvo in daje, da pride. Brez pridržka je treba podkrepiti prednost Gospoda samega pred sleherni človeško pobudo, podkrepiti njegovo absolutno gospostvo nad slehernim načrtom in slehernim uresničevanjem, ki se ga moremo lotiti. »Soli Deo gloria« — Edinole Bogu slava. Dejstvo, da smo mi tisti, ki kličemo Boga za prihod njegovega kraljestva, nam hkrati daje zavest naše odgovornosti v razmerju do kraljestva, ki prihaja, do možnih nasprotovanj in nujno potrebnega sprejetja. Prošnja za božje kraljestvo nas priganja, da gremo sami iz sebe ven, da bi izvedli tisto spreobrnjenje (metanoia), ki je od začetka povezano z oznanjevanjem evangelija (prim. Mr 1, 15). To spreobrnjenje nas odpira za Boga in prek njega svetu in nam omogoča, da gremo »extra muros« (onkraj zidov) k celotnemu stvarstvu, ki je zaznamovano z že začetim in hkrati obljubljenim prihodom božjega gospostva. Kraljestvo, ki naj pride, nam je že podarjeno v Jezusu Kristusu: Sveti Duh že deluje v svetu, čeprav greh neprestano zavrača ljudi ali hromi njegovo delovanje. »Revelatum, sed tectum cruce« (Luter): to je sedanje stanje božjega kraljestva — razodeto, a še zastrto s težo križa, že zdaj navzoče, a vendar še ne v polnosti uresničeno. Nasproti absolutni prednosti božje pobude stoji napetost človeške zgodovine med »že zdaj« in »še ne« božjega kraljestva.

I. GOSPOSTVO BOGA, KI JE PRIŠEL, KI PRIHAJA IN KI BO PRIŠEL

3. Kraljestvo pripada Očetu: božje gospostvo

Izraelov Bog je kralj (prim. Iz 6,5): vlada svet in zgodovino (Ps 93,1 s; 93,3ss; 103,19; Jer 10,7—10 itd.) in njegovo kraljestvo ne bo imelo konca (prim. 2 Mz 15,18). Jezus sam bo priznal to vesoljno Očetovo gospostvo: »Oče, posvečeno bodi tvoje ime, pridi tvoje kraljestvo« (Lk 11,2). Jezusov Oče — v enkratnem in izključnem odnosu, ki prihaja do izraza v besedi »Aba«, ki jo Nazarečan naslavlja na Boga (prim. Mr 14,36) — je naš Oče, čigar otroci postanemo v njegovem Sinu. Vse prihaja od Boga Očeta, ki je vse stvari ustvaril po Kristusu in zanj (prim. Kol 1,17): vse je naravnano na to, da se vrne k Očetu, ko bo Sin vse združil v enoto in podvrigel Očetu in bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15,28). Oče, brezzačetni začetek božjega življenja, je v večni ljubezni tudi prvi izvir vsega, kar obstaja, in poslednji konec vsega življenjskega gibanja: Bog je prihodnost sveta. Kolikor bolj ustvarjena bitja povečujejo Boga, toliko bolj bodo dovršena v svojem bitju. Prošnja »Pridi k nam tvoje kraljestvo« terja torej od tistega, ki jo izgovarja, duha zahvaljevanja, duha, ki ga nagiblje, da zahvaljevaje spoznava vsak dar, ki prihaja od Očeta (prim. 1 Kor 7,7), in pristno prizadevanje, da bi v vseh stvareh iskal božje veličastvo (1 Kor 10,31). Absolutnemu božjemu gospostvu ustreza naravnost hvaležno spremljajočega srca (contemplatio) kot temeljna predpostavka, da bi postavili svoje življenje v službo bližajočega se božjega kraljestva (actio).

4. Po Sinu: božja Beseda kot kriterij in vir

Očetovo gospostvo se uresničuje v izvrševanju Sinovega poslanstva. Sin je prvotna stvarjenjska božja Beseda: »Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj« (Kol 1,16), »in brez Besede ni bilo nič ustvarjeno« (Jn 1,3). Sin je učlovečena večna Beseda (prim. Jn 1,14), kraj, v katerem je prišlo božje kraljestvo v zgodovino. Jezus je prišel »v Galilejo; oznanjal je božji evangelij in govoril: Čas se je dopolnil in božje kraljestvo je blizu. Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,14 s). V Jezusu Kristusu je zasijala pobuda Boga, ki vzpostavlja svoje kraljestvo med ljudmi, ko gre tako daleč, da iz ljubezni do nas izroči v smrt svojega Sina (prim. Jn 3,16 in Rim 8,32). V njem je dan kriterij, merilo, na podlagi katerega prepoznavamo znamenja božjega kraljestva, ki je navzoče v zgodovini. V Kristusovem poveličanem telesu sta postala vidna novo nebo in nova zemlja kot obljuba poveličanja celotnega stvarstva. Zares, »Jezus Kristus, kakor nam je izpričan v Svetem pismu, je božja Beseda, ki jo moramo poslušati, ki ji moramo zaupati in ji biti poslušni v življenju in smrti.«² Prositi za prihod božjega kraljestva pomeni, da postanemo poslušni učenci in dejavne priče božje Besede — ki je Jezus Kristus —, in sicer s tem, da sebe in naše Cerkve stalno postavljamo pod sodbo evangelija; božje ljudstvo, seme božjega kraljestva, je stvaritev Besede (creatura Verbi), ki pod božjo Besedo »obhaja Kristusove skrivnosti za odrešenje sveta.«³

5. V Svetem Duhu: ki deluje v Cerkvi in v zgodovini

Očetovo kraljestvo, ki je v Jezusu Kristusu že oznanjeno in podarjeno, se uveljavlja v zgodovini po moči Svetega Duha: On kliče v naših srcih: »Aba, Oče« (Gal 4,6; Rim 8,15). Sveti Duh nas uči, kaj naj prosimo. Pripravlja božjemu kraljestvu pot v srcu vernikov in v potekanju zgodovine. Zdihovanje Duha prešinja zdihovanje ce-

lotnega stvarstva in naše lastno zdihovanje (prim. Rim 8,18—27), da bi se spolnila Očetova volja in da bi prišlo božje kraljestvo. Tako Sveti Duh nekako v sedanosti vnaprej ostvarja prihodnost božje obljube (2 Kor 1,22: »predujem«, »poroštvo«): Zato moramo izpovedovati vero, da je božje kraljestvo kot kraljestvo veličastva Očeta, Sina in Svetega Duha v svetu že navzoče v Jezusu Kristusu po moči Svetega Duha. Božje ljudstvo, ki ga razsvetljuje božja beseda, more s pazljivim razločevanjem prepoznati znamenja tega kraljestva, kjer koli se pokažejo. Z druge strani pa dejstvo, da je božje kraljestvo že v svetu, ne pomeni, da je svet že božje kraljestvo: Božje kraljestvo ostaja prihodnja stvarnost. Zato nas je Gospod učil, naj prosimo Očeta: »Pridi tvoje kraljestvo.« S svojo odvisnostjo od svojega Gospoda in z delovanjem Svetega Duha v svetu je celotno božje ljudstvo orodje, ki služi rasti božjega kraljestva. Naloga Cerkve v določeni zgodovinski situaciji svojega bivanja obstaja v tem, da vodi človeka kot posameznika in kot družbo kakor tudi celotno stvarstvo na pot novih nebes in nove zemlje božjega kraljestva v Kristusu. Svet je določen dokončno ne za smrt, ampak za življenje, ko bo preobražen po podobi telesa križanega, vstalega in poveljane Kristusa v kraljestvu Boga Očeta. Na tej podlagi morejo kristjani utemeljevati zaupanje ljudi na prihodnost sveta in njihovo lastno prihodnost. V moči Svetega Duha so kristjani priče in nositelji upanja sveta.

6. Troedinost Boga in božje kraljestvo

Tako nas prošnja za božje kraljestvo vodi v oživljajoče razmerje do troedinega Boga: ne le zaradi tega, ker prosimo za Očetovo kraljestvo, ki se uresničuje po Kristusu v Svetem Duhu, ampak tudi zato, ker se v Svetem Duhu po Sinu obračamo na Očeta. Trojica, ki jo kličemo, je že navzoča, in vendar njeno veličastvo še ni navzoče v svoji polnosti, in srce vernikov je napolnjeno s hrepenenjem, upanjem in predanostjo. Prošnja za božje kraljestvo, molitev, ki se prej udejanja v Bogu kakor pa v odnosu do njega, in ki je v Svetem Duhu po Sinu usmerjena na Očeta, nam daje izkušati bližino troedinega Boga do našega vsakdanjega zavzemanja za graditev obljubljenih prihodnosti po Gospodovi volji ter nam pomaga spoznavati, kaj je že bilo dano in kaj se od približanja božjega kraljestva med nami še ni izpolnilo.

II. »BOŽJE UPANJE JE MED VAMI« (Lk 17,21): ZNAMENJA UPANJA IN NASPROTJA V NAŠI EVROPI

7. Z evangelijem skladno razločevanje

Spoznavanje z razločevanjem, ki ga tu poskušamo, ne terja, da bi izčrpno dojeli zapletenost evropske stvarnosti. V luči naše vere v troedinega Boga in v moči Duha, ki deluje v zgodovini, naj bo to skromen izraz naše skrbi in naše povezanosti s konkretnim življenjem kristjanov vseh veroizpovedi in izročil, še več, z vsemi ljudmi Evrope, kamor nas je Gospod postavil, da bi izprosili prihod njegovega kraljestva. Izhajamo iz odrešenjskega božjega načrta o zdravem, dobrem in srečnem človeštvu v pomirjenem vesoljstvu ter iz obljube božjega miru (šalom), zato hočemo izslediti znamenja upanja, ki kažejo v to smer; hočemo pa tudi imenovati nasprotja, ki se postavljajo po robu, da bi prišlo božje kraljestvo. Že zdaj navzoče božje kraljestvo se nam kaže v prepletenosti svetosti in greha, »skrivnosti pobožnosti« in »skrivnosti hudobije« (»mysterium pietatis« in »mysterium iniquitatis«), katerih kompleksnost prepoveduje vsako lagodno poenostavljanje analize ali načrtovanja.

8. Znamenja upanja

»Božje kraljestvo ni jed in pijača, ampak pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu« (Rim 14, 17); učinek navzočnosti božjega kraljestva je svoboda (prim. 2 Kor 3, 17). Pod tem vidikom se kaže med znamenji upanja, ki jih moremo ugotoviti v zvezi s prihajanjem božjega kraljestva v naši Evropi, predvsem rastoča prizadevanja po pravičnosti, miru in svobodi ter vedno močnejša zavest glede pravic in dolžnosti moža in žene v družbi in Cerkvi. Proces emancipacije, ki je značilen za novi vek, prav posebej v Evropi, ima v tem tudi dobre učinke, ki se kažejo tudi v različnih oblikah demokracije na naši celini in v poskusih, da bi te oblike izboljšali. Danes obstaja široko soglasje v prizadevanju po miru in po razorožitvi ter v prizadevanju za ohranitev in izboljšavo stvarstva. Zmanjševanje časovnih in zemljepisnih razdalj z modernimi komunikacijskimi sredstvi terja in pospešuje prav tako razvoj krepkejše solidarnosti na mednarodni ravni, prav posebej v razmerju vprašanj, kakor so lakota, izžemanje in rasizem. V območju cerkvenega življenja, kjer se zdi, da povsod raste potreba po dejavni in odgovorni udeležbi, nas pot, ki jo je doslej prehodilo ekumensko gibanje, priganja, da se pogumneje lotimo prenove Cerkev v duhu evangelija, takšne prenove, ki približuje Cerkev Gospodovi volji in jih s tem zbližuje tudi med seboj. Na splošno vlada vtis, da se zlasti pri mladih ljudeh v različnih veroizpovedih izraža nova potreba po duhovnosti, pri tem pa je nov poudarek postavljen na romarsko, potujočo naravo Cerkev. Ta potreba po duhovni prenovitvi je spodbuda za stalno spreobračanje k evangeliju. Tako bi mogli spoznati naše ločitve in nasprotja, ki so pogosto bolj kulturne in zgodovinske vrste.

9. Nasprotovanja

Poleg teh znamenj upanja so tudi znamenja nasprotovanja zoper prihod božjega kraljestva: Ločitev med Severom in Jugom v svetu in med Vzhodom in Zahodom v Evropi je globoka rana na poti k uresničevanju edinosti človeštva; kršenje človekovih pravic, še vedno veliko oboroževanje in trgovanje z orožjem, še vedno strahotno jedrsko ogrožanje, zaostrovanje socialnih razlik v mnogih deželah, velika brezposelnost, brezdomstvo, popolna negotovost glede prihodnosti pri mladih ljudeh, izkoriščanje najslabotnejših, težave priseljencev, rasizem v teoriji in praksi, pretirani individualizem, ki iz naše družbe pogosto napravlja bivanje osamljencev drugega poleg drugega, razbitje mnogih zakonov in družin, odrinjenje ali izoliranje starih ali prizadetih ljudi, preziranje človeškega življenja kakor tudi življenja sploh, na vseh ravneh in v vseh oblikah; vsi ti pojavi so izraz takšnega zmanjšanja kakovosti življenja, ki vzpostavlja močan odpor zoper prihod božjega kraljestva. Egoizem, ki je bolj ali manj zakoreninjen v vsakem človeku, in egoizem družbenih grupacij kakor političnih in gospodarskih središč oblasti brez dvoma odločilno prispeva k temu nasprotovanju zoper božje kraljestvo. Očitno naraščajoča brezbriznost mnogih ljudi za evangelij in cerkveno življenje nastaja tudi na podlagi teh sil, nasprotujočih božjemu kraljestvu, ki jih ljudje občutijo kot prevladujoče. Na religiozni in cerkveni ravni v ožjem pomenu je mogoče opaziti preživetje oziroma ponoven nastop oblik konfesionalizma, sektaštva, fundamentalizma in prozelitizma, ki je v protislovju z vsem napredovanjem ekumenske zavesti in zahteve po neprestanem prenavljanju posameznih ljudi in Cerkev. Poleg tega je vzrok za hromitev življenja v skupnostih pogosto tudi neokretnost, klerikalizem, pomanjkljiva pristojnost v duhovnem in teološkem območju kakor tudi prilagajanje političnemu in kulturnemu sistemu. In končno se ne redko dogaja, da si povsod navzoči sekularizacijski proces družbe

privzema obliko ideološkega sekularizma in religiozne brezbržnosti v splošnem okviru praktičnega in teoretičnega materializma, ki prepaja velik del evropskih kultur. Ta materializem se kaže tudi v nastajanju novih malikov, ki so znamenja za izgubo resničnega čuta za sveto.⁴

10. Kristjani kot ljudje na meji

Spričo teh znamenj upanja in teh nasprotovanj so kristjani pozvani, da molijo za prihod božjega kraljestva in tako dejavno sprejemajo vase stalno delovanje božjega Duha v celotnem stvarstvu. Pri tem se vsekakor zavedajo, da ni njihovo mesto le na eni strani: solidarni z živeto človekostjo in hkrati v zavesti glede absolutne prednosti (prioritete), ki pripada božji pobudi, doživljajo — zaznamovani z neprosojnostjo stvarnosti in tako globoko potopljeni vanjo —, kako pogosto nimajo poguma, da bi to stvarnost presojali v luči neminljivega kriterija, ki je Jezus Kristus sam, in da bi se orientirali ob tej sodbi. Kristjani vedo, da so kot verniki vedno na meji, ker so poklicani k temu, da bi bili hkrati zvesti sedanjemu svetu in prihodnjemu svetu, in ker so neprestano izpostavljeni nevarnosti, da bi popustili skušnjavam spiritualizma ali pa sekularizma. Kljub temu jih prošnja za prihod božjega kraljestva priganja, da bi pričevali o upanju, ki ne razočara, in da bi s tem vatlom merili pravilnost glede ravnanja in življenjskih odločitev ter si prizadevali za trajno spreobračanje in prenavo. Toda ali ni ta naravnost k ponižnosti in začasnosti, k neprestanemu iskanju in stalnemu novemu začenjanju ravno značilnost kvasu, soli zemlje? Ali niso Cerkve Evrope, ki skupno izrekajo prošnjo »Pridi k nam tvoje kraljestvo«, poklicane k tej naravnosti?

III. PRIČE PRIHODNJEGA BOŽJEGA KRALJESTVA: ZAVZEMANJE EVROPSKIH CerkVA ZA PRIHOD BOŽJE OBLJUBE

11. Cerkev in božje kraljestvo

H kakšnemu zavzemanju nas priganja prošnja za božje kraljestvo spričo znamenj upanja in nasprotovanja, ki jih moremo ugotavljati v naši Evropi? Božje ljudstvo ve, da se ne more istovetiti z božjim kraljestvom, saj je le njegova kal in prvina. A ve tudi, da ni tuje božjemu kraljestvu, ker je na poseben način njegovo znamenje in orodje v zgodovini. Kristjani morajo vedeti, da so v službi božjega kraljestva, ki ga bo Bog sam uresničil v vsej njegovi polnosti, kadar in kakor bo hotel. Tudi če se imajo v odnosu do obljubljenega prihodnosti za uboge romarje, morejo vendarle spoznati, kje in s katerimi sredstvi Sveti Duh udejanja bližanje božjega kraljestva. Božja beseda, zakramenti, sestrsko občestvo — vse to sestavlja rodovitna tla za prihajanje božjega kraljestva, iz katerega se Cerkev rojeva in živi. Iz tega bo zajemalo potujoče božje ljudstvo moč za izpolnitev svoje naloge v službi božjega gospodstva, ki prihaja, v njegovi polnosti. »V luči Svetega duha, ki sije v Cerkvi po evangeliju in zakramentih, premaguje Kristus sam moč zla v vsakem verniku in ga spet napravlja podobnega Bogu.«⁵

12. Nasproti preteklosti: »Confessio laudis et peccati« (izpovedovanje hvale in greha)

V odnosu do preteklosti zahteva ta naloga, da izpovedujemo in priznavamo velika dela, ki jih je Bog izvršil in krščanski zgodovini naše Evrope. To so neštevilni

dokazi ljubezni, upanja in vere, ki so določali pot naših dedov. Ti dokazi nas nagibljejo k temu, da priznavamo čudovito Gospodovo zvestobo skozi stoletja v naši zgodovini. A tej »confessio laudis« (izpovedi hvale) je treba dodati nič manj potrebno »confessio peccati« (izpoved greha): Cerkve priznavajo vse preveč človeška nasprotovanja, ki so se v njih upirala prihodu božjega kraljestva in se mu često še danes upirajo; dalje priznavajo bolečo zgodovino svojih ločitev, ideološke in politične zaplete, ki so včasih vplivali na njihovo navzočnost v svetu. Skupaj s prošnjo za prihod božjega kraljestva govorijo z besedami, ki jih je učil Gospod: »Odpusti nam naše dolge« (Lk 11,4). In skupno spoznavajo, da so poklicane k medsebojnemu odpuščanju, da bi bile znamenje in orodje za spravo v tej razcepljeni Evropi: »Pridi tvoje kraljestvo... Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« (Lk 11,4).

13. Nasproti sedanjosti: evangeliziranje, sprava, diakonija

Nasproti sedanjosti se zavest, da smo poklicani k službi sprave glede na prihod božjega kraljestva, povezuje z zahtevo po solidarnosti in po zavzemanju za pravičnostjo v prid vseh. To je vidik, ki ga ne smemo zanemarjati, kakor kaže Gospodova molitev v dveh prošnjah posebno razločno: »Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji« (Mt 6,10) in »Daj nam danes naš vsakdanji kruh« (Lk 11,3). To pomeni glede na naše soljudi poslanstvo za »diakonijo«, za služenje človekovemu dostojanstvu, socialni in gospodarski pravičnosti, spoštovanju in razvijanju stvarstva: Cerkve so udeležene pri zdihovanju stvarstva, ki teži po tem, da bi bilo rešeno suženjstva pokvarjenosti in bi bilo deležno svobode in poveličanja božjih otrok (Rim 8,21). V tej perspektivi je treba razumevati služenje sprave ne samo glede na edinstvo med ločenimi kristjani, ampak tudi kot služenje stvári miru, sodelovanja, razoroževanja, medsebojnega zaupanja med ljudstvi in narodi. Cerkve so poklicane, da postanejo kvas sprave v tej razcepljeni Evropi. Oznanjevanje prihajajočega božjega kraljestva, ki je kraljestvo pravičnosti in miru, prinaša posebno nujno nalogo, evangelizacijo v sekularizirani evropski družbi, ki je v veliki meri odtujena evangeliju.

V luči prihajajočega božjega kraljestva morajo Cerkve pred Bogom, Gospodom njihovega življenja, in okrepljene s Svetim Duhom, spoznati odgovornost za skupno pričevanje in za solidarno prizadevanje pri izoblikovanju vesti, ki je odprta za dialog z vsemi, prav posebej z verujočimi drugih religij, začeniši z dialogom z Judi in muslimani, a ne da bi pri tem zanemarjali spoprijemanje z ideologijami in različnimi kulturnimi tokovi.

14. Nasproti prihodnosti: prošnja in naloga

V razmerju do prihodnosti je naloga Cerkva, ki prosijo za prihod božjega kraljestva, določena s takšnim živim duhom spreobrnjenja in molitve, ki nekako pritegne božjo prihodnost v sedanjost ljudi: »Pridi tvoje kraljestvo... Ne vpelji nas v skušnjava, temveč reši nas hudega« (Mt 6,10—13). Cerkve, pripravljene na trajno očiščevanje in prenavljanje, prosijo za milost trdne vere, dejavne ljubezni, nepremagljivega upanja, ki naj iz njih napravijo učinkovito orodje za prenavljanje in znamenje zaupanja v tej stari in mnogoplastni Evropi. Prošnja za prihod božjega kraljestva jih priganja, da pričakujejo izpolnitev božjih obljub za svoje brate in svoje sestre in da plačajo najvišjo ceno za to, da bi to upanje postalo stvarnost v življenju ljudi. Cerkve vedo, da ta cena ne bo drugačna kakor tista, ki jo je plačal njihov Gospod in Učitelj. Pot, ki vodi k prihajanju božjega kraljestva, je neizprosno zaznamovana s

križem, a ta pot je tudi edina pot pristnega krščanstva. Sv. Bernard izraža to z besedami, ki jih je rad imel in navajal Luter: Cerkve spoznavajo, da »je grenkoba Cerkve velika ob preganjanju, večja ob ločitvi, a najhujša v navideznem miru«. ⁶ Eshatološka naravnost, ki izraža pričakovanje božjega kraljestva, onemogoča vsako kratkovidno sprejemanje izpolnitve v Cerkvah ali družbi in neprestano spodbuja k spreobrnjenju ter k požrtvovalnosti. »Ker čakamo nove zemlje in novih nebes, kjer bo prebivala absolutna pravičnost, se tukaj in danes (hic et nunc) borimo za prerojenje ter prenovo človeka in družbe.« ⁷ Prihodnjega kraljestva ni mogoče zgraditi poceni, ampak za visoko ceno ljubezni, ki je pripravljena na samopredanost. Dosedanja nesposobnost kristjanov, da bi storili, kar pripada njim samim in bi živeli medsebojno v edinosti in miru, napravlja prizadevanja Cerkva za mir v svetu neredko neverodostojna. Zato je neobhodno potrebna postavka pri zavzemanju Cerkva za mir in pravičnost, da se še močneje prizadevajo za lastno edinost, za lastni mir in pravičnost v Cerkvah in med Cerkvami.

Zato evropski kristjani v zavesti tako svoje slabosti kakor veličine in zahtevnosti njim zaupane naloge ne prenehajo v skupni pokorščini do Gospodove besede moliti z besedami:

Oče naš, ki si v nebesih,
posvečeno bodi tvoje ime,
pridi k nam tvoje kraljestvo,
zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji.
Daj nam danes naš vsakdanji kruh
in odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom
in ne vpelji nas v skušnjava, temveč reši nas hudega« (Mt 6,9—13).
Tvoje je kraljestvo, tvoja je oblast in slava vekomaj.

Gospodova molitev nam je izziv, ko predlagamo te premisleke kristjanom Evrope v upanju, da bodo pobuda in pomoč. Svoje sestre in brate v veri vabimo, da sprejmejo naše besede, jih napravijo za predmet premišljevanja, za predmet osebne in skupne molitve, jih vzamejo za izhodišče poglobljenega izpraševanja vesti v ozračju dialoga in skupnega iskanja. Upamo, da jih bo to moglo privedi do spreobrnjenja in prenove v Svetem Duhu, kakor tudi do določenega prizadevanja v Cerkvi in družbi. Spoštljivo in s pristno naklonjenostjo bi se radi obrnili na žene in može naše celine, ki se ne prepoznajo več v krščanski veri. Ali ne bi mogle nekatere tu predložene misli postati predmet pogovora z namenom, da bi medsebojno tesneje sodelovali? Prepričani smo, da sta vzajemno razumevanje in skupno zavze-manje za boljše življenje vsem v korist. To povabilo polagamo v roko Gospodarja življenja: On, ki pozna srca, nam bo pomagal uresničiti, kar smo z njegovo pomočjo spoznali. On naj nam odpre pota za sodelovanje z vsemi v pričakovanju njegovega kraljestva, ki bo za vse kraljestvo pravičnosti in miru.

Prevedel Tone Štrukelj

* Prinašamo prevod dokumenta četrtega evropskega ekumenskega srečanja, ki sta ga priredila Konferenca evropskih Cerkva (KEK) in Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE) od 28. septembra do 2. oktobra 1988 v Erfurtu v Nemški demokratični republiki.

¹ »Začenjamo ga skupno vrednotiti kot pričo evangelija, učitelja v veri in klicarja k duhovni prenovi.« *Verständigung über Luther, Eine katholisch—lutherische Erklärung zum Lutherjahr*, v: Herder Korrespondenz 37 (1983) 383.

² Iz prve teze *Theologische Erklärung von Barmen*, z dne 31. maja 1934, ki je nastala v ozračju krščanskega odpora zoper nacionalsocializem.

³ »Sub Verbo Dei Ecclesia mysteria Christi celebrat pro salute mundi«: Naslov »Relatio finalis« škofovske sinode dvajset let po 2. vatikanskem koncilu (1985).

⁴ Z mnogoplastnostjo sekularizacije v zvezi z evangelizacijo prim. analize 6. simpozija evropskih škofov, Rim, 7.—11. oktober 1985.

⁵ Naš Credo vir upanja, dokument 3. evropskega ekumenskega srečanja, Riva del Garda, 1984, št. 11; Slovenski prevod v: BV 45 (1884) 65—78.

⁶ »Amaritudo Ecclesiae sub tyrannis est amara; sub haereticis est amarior, sed in pace amarissima«: Berhard von Clairveaux, Sermones super Cantica Canticatorum 33,16; PL 183, 959, nav. v: WA 3,420, komentar k Ps 68.

⁷ Iz sklepa 3. vsepravoslavne predkoncilske konference, 20. 10.—6. 11. 1986, »Prispevek Pravoslavnih Cerkva k uresničenju miru, pravičnosti, svobode, bratstva in ljubezni med narodi, kakor tudi k odpravi rasne in druge diskriminacije«, P. VIII. 2.

Teološka fakulteta v akademskem letu 1987—1988

V akademskem letu 1987—1988 je opravljal službo dekana izredni prof. dr. Rafko Valenčič, službo prodekana pa izredni prof. dr. Stanko Ojnik za oddelek v Mariboru. Dne 27. junija 1988 je bil prof. Valenčič v Mariboru na seji plenarnega fakultetnega sveta ponovno izvoljen za dekana TF za dobo dveh let.

Predavatelji in slušatelji

V akademskem letu 1987—1988 je na TF predavalo 40 predavateljev: 2 redna profesorja, 6 izrednih profesorjev, 7 docentov, 18 honorarnih predavateljev, 3 asistenti, 4 predavatelji živih jezikov. V petek 2. oktobra 1987 je dr. Ciril Sorč opravil akademski kolokvij za naslov habilitiranega docenta. V sredo 13. januarja 1988 je bil docent dr. Jože Krašovec imenovan za izrednega profesorja. V sredo 13. aprila 1988 je dr. Marijan Peklaj opravil akademski kolokvij za naslov habilitiranega docenta. V četrtek 5. maja je bil dr. Anton Mlinar izvoljen za asistenta pri katedri za moralno teologijo, docentu dr. Cirilu Sorču pa je bil odobren enoletni študijski dopust. V ponedeljek 27. junija 1988 sta bila dr. Ivan Štuhec in dr. Karel Bedernjak izvoljena za asistenta pri katedri za moralno teologijo, dr. Borut Košir za asistenta pri katedri za cerkveno pravo, mag. Julka Nežič za asistentko pri katedri za liturgiko.

V sredo 9. marca 1988 je v sedemindesetem letu starosti zaradi kapi umrl upokojeni redni profesor filozofije dr. Janez

Janžekovič. Pokopan je bil v Ljubljani na Zalah v ponedeljek 14. marca. Pogrebne slovesnosti je vodil veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je imel tudi mašno homilijo. Somaševali so mariborski škof dr. Franc Kramberger, ljubljanski pomožni škof msgr. Jože Kvas, dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič, prodekana prof. dr. Jože Krašovec in prof. dr. Stanko Ojnik in predavatelja filozofije prof. dr. Anton Stres ter docent dr. Janez Juhant. Po maši so se v cerkvi Vseh svetih od pokojnega profesorja poslovili: mariborski škof dr. Franc Kramberger, dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič, prof. dr. Marko Kerševan s Filozofske fakultete v imenu Društva visokošolskih profesorjev ljubljanske univerze (Kerševanov in Valenčičev govor sta objavljena v: *Tretji dan*, april 1988, letnik XVII, številka 7 (126), str. 8—9), Primož Hainz v imenu SZDL. V sredo 16. marca 1988 je veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar v kapeli TF v krogu profesorjev in slušateljev TF za pokojnega prof. Janžekoviča opravil mašo za dušnico. Po maši je akad. prof. dr. Anton Trstenjak prosto podal izviren oris življenja in delovanja pokojnega prijatelja.

Na TF se je vpisalo 182 rednih in izrednih slušateljev: 52 iz ljubljanske nadškofije, 35 iz mariborske škofije, 22 laikov, 19 iz koprške škofije, 15 frančiškanov, 14 salezijancev, 5 kapucinov, 5 lazaristov, 5 minoritov, 3 redovnice, 3 iz drugih škofij, 2 cistercijana, 2 jezuita. Število po letnikih je bilo naslednje: I. — 41, II. — 31, III. — 34, IV. — 15 v Ljubljani

in 5 v Mariboru, V. — 26 v Ljubljani in 12 v Mariboru, VI. — 12 v Ljubljani in 2 v Mariboru, VII. — 3 v Ljubljani in 1 v Mariboru.

V soboto 19. marca 1988 se je v planinah smrtno ponesrečil bogoslovec II. letnika Peter Bajec iz Ljubljane — Moste. Pokopan je bil na Žalah v sredo 23. marca. Pogrebne slovesnosti je v krogu profesorjev in študentov TF ter velikega števila vernikov vodil škof msgr. Jože Kvas. V ponedeljek 28. marca 1988 je bila na TF komemoracija, ki so jo pripravili študenti in prof. dr. Anton Stres.

Tomaževa proslava

Proslava zavetnika TF sv. Tomaža Akvinskega je bila v ponedeljek 7. marca 1988. Ob 9. uri je bilo v ljubljanski stolnici slovesno bogoslužje, ki ga je vodil veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Ob 10.30 je bila v fakultetni avli akademija, ki so jo pripravili pevci pod vodstvom zborovodje profesorja Jožeta Trošta in docenta dr. Alojzija Slavka Snoja. Zbor bogoslovcev je najprej zapel skladbo *Jacobus Gallus, Praeparate corda vestra*. Potem je dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič pozdravil goste: vse slovenske škofe, vključno nadškofa dr. Franca Perka iz Beograda, predstavnike TF v Beogradu prof. dr. Dimitrije Kaleziča, asistenta mag. Radomira Popoviča in dva študenta, predstavnike TF v Zagrebu doc. dr. Vladimira Zagoraca in dva študenta, vse profesorje, uslužbence in študente TF v Ljubljani, druge goste in posebej abituriente iz Vipave. Po pozdravu je dekan podal še nekaj misli, kaj pomeni praznovanje Tomaža Akvinskega. Po dekanovih besedah je študent podal odlomek iz eseja o govorništvu A. M. Slomška, Beseda je naših misli obraz. Potem je nastopil docent dr. Alojzij Slavko Snoj s slavnostnim predavanjem z naslovom *Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha*. Predavanje je objavljeno v *BV* 48 (1988), 167—173. Po predavanju je študent prebral odlomke Janeza Bosca, *Odprto pismo mladim*, oktet pa je zapel Tebje pojem (iz vzhodne liturgije).

Štirje teologi so prejeli diplomu druge stopnje, to je naslov magistra teologije z ustrežno specializacijo: p. Karel Gržan, član

slovenske kapucinske province, p. Tomislav Jurič, p. Ivo Orlovac, p. Marko Oršolič, vsi trije člani Frančiškanske province Bosne Srebrne iz Sarajeva. 25 študentov TF je prejelo diplomu prve stopnje, to so tisti, ki so uspešno končali petletni filozofsko-teološki študij in pastoralno leto. Iz ljubljanske nadškofije: Janez Cevec, Anton Jamnik, Miha Lavrinec, Janez Novak, Jože Štupnikar, Franc Vidmar; iz mariborske škofije, mariborski oddelek TF: Branko Brezovnik, Jože Čonč, Janez Ferencek, Janez Furman, Stanislav Koštric, Peter Leskover, Janez Maučec, Jožef Pasičnjek, Martin Pečnik, Jože Rajnar, Ivan Suhoveršnik, Borut Zemljič; iz koprške škofije: Jože Jakopič, Aleksander Skapin, Bogomir Trošt; iz salezijanske družbe: Blaž Cuderman, Stojan Kalapiš, Janez Potočnik; iz misijonske družbe: Anton Ovtar. Poleg teh so štirje dvignili diplomu TF med letom.

Med proslavo sta dva študenta TF prejela Tomaževo nagrado: Anton Gnidovec za diplomsko nalogo *Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju*; Marija Krajnc za diplomsko nalogo *Župnija v sodobnem svetu*.

Proslavo so zaključili pevci s skladbo profesorja Jožeta Trošta *Sej, meči seme v srca ljudi*.

Magisterij in diplomske naloge

Magister teologije je postal samo eden, in sicer Janez Pogačnik. Magistrsko nalogo z naslovom *Organizacija delne cerkve pod vidikom teorije upravljanja* je napisal pod vodstvom prof. dr. Franceta Perka. 6. junija 1988 je opravil magistrski izpit iz fundamentalno-dialoške skupine.

Diplomske naloge so dokončali in uspešno zagovarjali naslednji slušatelji (v oklepaju je naveden mentor): Marijan Banič, *Pastoralna usmerjenost 2. vatikanskega koncila 1965—1985* (prof. dr. Jože Rajhman); Martin p. Krizolog Cimerman, *Antropološka in teološka izhodišča - navodila o daru življenja* (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Vinko Čonč, *Molitve pri umirajočih* (prof. dr. Marijan Smolik); Marjan Čuden, *Oznanjevalna govorica v predšolski dobi* (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); p. Pavo Dominkovič, *Krist da — Crkva ne* (prof. dr. Anton Strle); Vladimir Durič, *Cerkev in delavstvo v času od njegovega nastanka do okrožnice Rerum novarum* (doc. dr. Janez Juhant); Jože Filej, *Jezus raz-*

pošlje dvainsedemdesetere (Lk 10,1—16) (hab. doc. dr. Marijan Peklaj); Jože Furman, Roman Dostojevskega »Bratje Karamazovi« in krščanska duhovnost (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Janez Görgner, Psihiatrična in krščanska skrb za duševno bolne in motene osebe (hon. pred. p. dr. Marijan Šef); Zvone Horvat, Skrb za slušno prizadete (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Jože Ilijaš, Aids kot medicinski in etični problem (prof. dr. Rafko Valenčič); Ciril Istenič, France Mihelčič — duhovnik, govornik in pisatelj (Oris njegovega dela s poudarkom na homiletični reviji, Se-javec) (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Janko Ivančič, Deško vzgajališče na Selu (prof. dr. Valter Dermota); Janez Jasenc, Eksegeza psalma 78 (prof. dr. Jože Krašovec); Zoran Kodela, Premišljevalna molitev (dr. Alojzij Pirnat); Primož Kovač, Ustanovitev kapucinskega samostana v Škofiji Loki (prof. p. dr. Metod Benedik); Štefan Kožuh, Človekov odnos do stvarstva (Ekološki problemi v luči teologije) (hab. doc. dr. Ciril Sorč); Ivan Kranjec, Zgodovina rožnega venca (hon. pred. dr. Stanko Lipovšek); Roman Kušar, Eksegeza psalma 104 (prof. dr. Jože Krašovec); Andrej Lampret, Cottolengova ljubezenska služba ubogim in njegovo zaupanje v božjo previdnost (prof. dr. Vekoslav Grmič); Milan Matjaž, Kristjan pred zgodovino (Filozofski in teološki pristop k zgodovini) (dr. Alojz Pirnat); Janez Mihelčič, Terezija Avilska — učiteljica kontemplativne molitve (prof. dr. France Oražem); Franc Murko, Nekateri vidiki podobe duhovnika v Pastoralnem vodilu sv. Gregorija Velikega (doc. dr. Ivan Pojavnik); Jože Muršec, Pastoralna alkoholizma (hon. pred. p. dr. Marijan Šef); Jože Osredkar, Gospod pa me rešuje iz smrti (doc. dr. Drago Ocvirk); Alojz Petrič, Strah in beg pred smrtjo (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Ivan Platonjak, Odrešenje kot zadostitev (Problem Anzelmove teorije zadostitve danes (dr. Avguštin Lah); Marjan Plohl, Meško in njegov odnos do naroda in domovine (prof. dr. Stanko Janežič); Jože Plut, Cerkev v Cerkovni ordningi (Ali je Trubarjevo pojmovanje Cerkve res samosvoje?) (prof. dr. Franc Perko); Lucijan Potočnik, Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu (Oris ekleziologije in poskus ponovnega ovrednotenja) (prof. dr. Franc Perko); Milan Pregelj, Cerkevno življenje v srbski pravoslavni Cerkvi (prof. dr. Franc Perko); Tomaž Prelovšek, Krajevna in

vesoljna Cerkev pri škofu Antonu Martinu Slomšku (prof. dr. Franc Perko); Božidar Rustja, Versko-teološka misel v delih Alojza Rebule (prof. dr. Anton Strle); Vid Stanovnik, Cerkev in kultura v pismih in govori papeža Janeza Pavla II. (doc. dr. Drago Ocvirk); s. Aleša Stritar, Avdiovizualna diamontaža v katehezi (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj); Stanko Šemrl, Človek — spolno bitje (Predzakonski spolni odnosi in dostojanstvo človeka) (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Janez Trepel, Cerkev v Stranjah (akad. prof. dr. Emilijan Cevc); Franc Trstenjak, Pastoralna krsta v mariborski škofiji po II. vatikanskem koncilu (hon. pred. dr. Stanko Lipovšek); Miro Tržan, Uporabnost simbola pri oznanjevanju (doc. dr. Alojzij Slavko Snoj).

Simpoziji, tečaji, predavanja in druge dejavnosti ter dogodki

V okviru znanstvene izmenjave med teološkima fakultetama v Regensburgu in Ljubljani sta 14. oktobra 1987 na TF v Ljubljani predavala prof. dr. Norbert Brox, Začetki Cerkve in njih pomen za današnji čas, in doc. dr. Kurt Küppers, Obhajanje eharistije kot znamenje vere. Drugi dan sta predavanja ponovila na oddelku v Mariboru.

21. in 22. oktobra 1987 je TF priredila simpozij o Janezu Evan. Kreku. Predavatelji so nastopili po naslednjem vrstnem redu v avli TF: dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič, Uvodna beseda; prof. dr. Metod Benedik, Krek in njegov čas; doc. dr. Janez Juhant, Osebnost Janeza Evan. Kreka; prof. dr. Franc Rozman, Krek in Sveto pismo; prof. Mirko Mahnič, Krekovo leposlovno delo; prof. dr. Janko Prunk, Krekova politična misel in delo; mag. Anton Bozanič, Krški škof Anton Mahnič in Janez Evan. Krek; dr. Janez Gril, Krekovo socialno delo. 4. in 5. novembra 1987 so vsi predavatelji ponovili predavanja v škofijski avli v Mariboru. Udeležba je bila v obeh središčih dokaj dobra.

Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja je v dneh 9.—13. novembra 1987 na univerzi gostoval interdisciplinarni znanstveni simpozij: Reformacija na Slovenskem. Med predavatelji so nastopili tudi nekateri profesorji TF po naslednjem vrstnem redu: Vekoslav Grmič, Trubarjeva teološka antropologija; Jože Rajhman, Pogledi katoliške teologije na slovensko reformacijo; Marijan

Smolik, Odrpta vprašanja glede besedil slovenskih protestantskih cerkvenih pesmi; Francè Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino; Metod Benedik, Izzvenevanje reformacije v prvi polovici 17. stoletja.

8. decembra 1987 je prof. dr. Jože Krašovec imel na TF v Regensburgu predavanje Klic po pravičnosti v 1 Mz 18,16—33.

10. decembra 1987 je na povabilo slušateljev laikov na TF v Ljubljani predaval mariborski škof dr. Franc Kramberger o škofovski sinodi 1987 v Rimu, ki je obravnavala vlogo laikov v Cerkvi in družbi.

Januarja 1988 je bil z nekaterimi pripombami potrjen statut TF. Posebna komisija (doc. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Stanko Ojnik, prof. dr. Franc Perko, dekan prof. Rafko Valenčič) je pripravila predloge za dopolnitev: o vlogi SPŠK, velikega kanclerja, o statutu mariborskega oddelka in vlogi krajevnega ordinarija, o zaključnem izpitu po I. ciklusu, o ureditvi pastoralnega letnika, o programu za 2. cikel, o inštitutih in tečajih.

V dneh 11.—25. februarja 1988 je prof. dr. Jože Krašovec vodil 13. študijski biblični seminar v Sveti deželi. Prvo takšno študijsko potovanje je bilo septembra 1974. Razen lansko leto, ko se se seminarja udeležili duhovniki in laiki izobraženci, so udeleženci vsakokrat predvsem šestoletniki (včasih izjemoma petoletniki) TF. Vsakokrat gostujemo v Maison d'Abraham ob Oljski gori. Voditelj seminarja J. Krašovec za vsako skupino povabi tudi nekaj profesorjev Hebrejske univerze in (ali) drugih ustanov v Jeruzalemu, da predavajo o posebno aktualnih temah, ki zadevajo Sveto deželo, Sveto pismo, judovstvo, krščanstvo in islam v Sveti deželi.

Februarja 1988 je bil na enotedenskem študijskem dopustu v Regensburgu hab. doc. dr. Ciril Sorč.

11. marca 1988 je bil v Ljubljani informativni dan, ki se ga je udeležilo 35 kandidatov. V Mariboru je bil informativni dan »Odrpta vrata« 23. aprila in se ga je udeležilo okrog 200 kandidatov.

6. in 7. aprila 1988 je v Ljubljani in Mariboru potekal tradicionalni teološki tečaj. V tem letu je bila osnovna tema: Marija v življenju Cerkve in slovenskega naroda. Po dekanovi uvodni besedi so nastopili naslednji predavatelji: dr. Francè Rozman, Marija v

Svetem pismu (referat); dr. Zmaga Kumer, Odsev svetopisemskega sporočila o Mariji v slov. ljudski pesmi (koreferat); dr. Ciril Sorč, Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva (referat); dr. Avguštin Lah, Sodobna teologija (teologi) o Mariji (koreferat); dr. Metod Benedik, Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti (referat); dr. Emilijan Cevc, Značilne upodobitve Matere božje v slovenski umetnosti (koreferat); dr. Alojzij Slavko Snoj, Oznajevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes (referat); Jože Vidrih, Kritično razmišljanje o marijanskih ljudskih pobožnostih (koreferat). Prvi dan je bilo v Ljubljani okrog 300, v Mariboru 120 udeležencev; drugi dan v Ljubljani 220, v Mariboru 80.

16. maja 1988 so na TF v Ljubljani predstavili zgod. zbornik o C. Attensu.

19. maja 1988 je doc. dr. Janez Juhant na TF v Regensburgu predaval; tema predavanja: Janez Evan. Krek (1865—1917) in Mahatma Gandhi (1869—1948), dve etični osebnosti na prelomu stoletja.

27. maja je na TF v Ljubljani predaval primorski rojak dr. Karel Bonutti, profesor ekonomije na univerzi v Clevelandu (ZDA). Tema predavanja: Nova okrožnica Janeza Pavla II. Sollicitudo rei socialis (O skrbi za socialno vprašanje) in dokument ameriških škofov o ekonomskih vprašanjih.

29. maja 1988 je imel prof. dr. Vekoslav Grmič na TF v Regensburgu predavanje: Teologija osvoboditve kot izziv za evropsko teologijo.

V dneh 13.—16. septembra 1988 je bil v Đakovu VIII. medfakultetni ekumenski simpozij. Med drugimi so nastopili naslednji slovenski predavatelji: opat. prof. dr. Anton Nadrah, Evharistija v veri in življenju katoliške Cerkve; doc. dr. Anton Štrukelj, Evharistija kot daritev; asis. dr. Alojz Pirnat, Evharistija kot gostija; prof. dr. Stanko Janežič, Interkomunija s katoliškega vidika; doc. dr. Drago Ocvirk, Evharistija in evangelizacija; hon. pred. dr. Stanko Lipovšek, Oblikovanje obreda kot izraz inkulturacije.

Prof. dr. Vekoslav Grmič je imel poleg že omenjenih naslednja predavanja: 15. 12. 1987 je v Budimpešti na mednarodnem simpoziju sodeloval z referatom Nemoralnost atomskega oboroževanja; 17. 12. 1987 na simpoziju filozofskega društva v Ljubljani: Problemi poslovne morale; 21. 12. 1987

na simpoziju Filozofske fakultete v Ljubljani; Bariere teološke govornice; 30. 5. 1988 v Salzburgu za visokošolce; Birokratizacija evangelija; 29. 6. 1988 na univerzi v Ljubljani: Teološka antropologija v Brzijskih spomenikih.

Prof. dr. Jože Rajhman je predaval: 21. 12. 1987 na simpoziju filozofske fakultete v Ljubljani: Med profanim in sakralnim; 6. 7. 1988 na simpoziju za tuje slaviste v Ljubljani: Slovenski protestantizem kot odločilna stopnja slov. narodne zavesti.

V škofijski avli v Mariboru so bili štirje biblični večeri: 27. 10. 1987: Pomen svetopisemskega poročila o stvarjenju (J. Krašovec, M. Peklaj); 12. 1. 1987: Greh na začetku (J. Krašovec, mladinci s pantomimo); 22. 3. 1988: Teološki problemi svetopisemskega poročila o vesoljnem potopu (J. Krašovec); 24. 5. 1988: Svetopisemsko poročilo o babilonskem stolpu ter Sodomi in Gomori (J. Krašovec). 19. 1. 1988 sta predavala Janez Stanič in prof. dr. Stanko Janežič: 1000 let ruskega krščanstva; 21. 1. 1988 dr. Vlado Struk, Marta Horvat, Ludvik Jošar, dr. Vinko Potočnik: Naroda sprava; 17. 3. 1988 prof. Boris Podrecca: Sakralna arhitektura. P. dr. Marijan Šef je imel dve predavanji: 15. 12. 1987: Vera in medicina v službi človeka; 18. 4. 1988: Evtanazija ali ljubezen do umirajočih.

V dneh 20.—24. junija 1988 so imeli prevajalci Svetega pisma Stare zaveze v Mariboru seminar pod vodstvom predsednika koordinacijskega odbora prof. dr. Jožeta Krašovca. Poleg slovenskih prevajalcev se ga je udeležil predstavnik Združenih bibličnih družb iz Stuttgarta dr. Rudolf Kassühlke in nekateri prevajalci iz drugih jugoslovenskih republik.

Knjižnica

V knjižnici TF v Ljubljani je novi sodelavec Slavko Kimovec dobil dekret za pomožnega knjižničarja. Franc Milavec je popisal vse dotedanje diplomske in licencijske naloge. V načrtu je seznam za objavo v *BV*. V tem letu imajo knjižničarji precej dela s pregledom fonda pokojnega prof. Janžekoviča. Vedno bolj je občutna prostorska stiska, zato je treba misliti na preureditev sedanjih prostorov in na odkup sosednje stavbe. Knjižnica dobi vsako leto okrog 1000 novih knjig in nad 200 revij.

Teološka knjižnica v Mariboru je škofijska, toda v prvi vrsti služi profesorjem in študentom TF. Uslužbenci so naslednji: vodja knjižnice France Planteu, knjižničarka s. Emanuela, ki dela v izposoji in pri računalniku, 2 honorarni sodelavki za urejanje periodik in inventarizacijo. S. Emanuela je bila en mesec na izpopolnjevanju v UKM in na dveh tečajih v Ljubljani v NUK in v CK. Knjižnica je odprta za bralce od ponedeljka do petka od 7.—15. ure. Knjižnica je že drugo leto v novih prostorih in je že dobila podobo, v kakršni se bo razvijala v naslednjem desetletju. Knjižni fond je postavljen po univerzalni decimalni klasifikaciji. Vključena je v knjižnično mrežo univerzalnih knjižnic in z njimi oblikuje skupni centralni katalog. Knjige starega in novega fonda ves čas vpisujejo v inventarno knjigo, označujejo s postavitveno signaturo po UDK in ta se vnaša v računalniški spomin na Tehniški fakulteti v RCUM. V inventarno knjigo je doslej vpisanih okrog 19.000 knjižnih enot, v računalnik pa je bilo do konca meseca junija 1988 vnesenih 730 knjižnih enot. Velik del fonda še čaka na signaturo. V tem letu je bilo nabavljenih 1.423 knjig (nakup, darovi, zamenjave). V knjižnico prihaja okrog 178 naslovov periodik, v časopisni čitalnici jih je 275, v glavnem skladišču 636. V skladišču pod dvorano so spravljene neobdelane knjige, ki so lansko leto prišle iz Švice. Te knjige je letos začel urejati dr. Alojz Pirnat. V levo veliko knjižno skladišče se selijo knjige starejšega fonda in se obdelujejo po enakem vzorcu kakor knjige novejšega fonda. Skupaj s škofijskim ekonomom knjižnica pripravlja vse potrebno za usposobitev knjigoveznice. Predvidena je tudi nastavitve knjigovezjinje. Pripravljajo opremo knjižnice z estetskimi napisi, obvestili bralcem, razstavnimi vitri-nami v avli.

Inštitut za zgodovino Cerkve

Vodja dolžnosti je bil izredni prof. dr. Metod Benedik. Inštitut je pripravil za tisk Oris zgodovine Cerkve na Slovenskem; delo je napisalo več zgodovinarjev. Knjigo bo izdala Mohorjeva družba. Delno je pripravljeno gradivo za 10. številko *Acta Ecclesiastica Sloveniae*. Inštitut je od Raziskovalne skupnosti Slovenije dobil znatno finančno po-

moč, ki jo bo predvidoma porabil za študij o goriškem nadškofu Attemsju.

Teološko-pastoralni tečaj

Sestra Karmen Ocepek vodi tečaj za ljubljansko nadškofijo in koprsko škofijo. V tem študijskem letu so bila predavanja v Ljubljani, Kranju, Novem mestu, Kopru in Novi Gorici. Vpisanih je bilo 189 slušateljev, v ljubljanski nadškofiji 144, v koprski škofiji 45. Tretji letnik je uspešno končalo 25 slušateljev za ljubljansko, 11 za koprsko škofijo. Dr. Vinko Potočnik je vodil tečaj za mariborsko škofijo. Vpisanih je bilo 101 slušatelj. Predavanja so bila v Mariboru, Murski Soboti, Ptujju, Celju in na Ravnah. Diplomsko je prejelo 22 slušateljev.

Orglarski tečaj

V Ljubljani je bilo vpisanih 188 učencev, med letom jih je zapustilo 12. Razpored po letnikih je naslednji: I. letnik 28, II. letnik 22, III. letnik 16, IV. letnik 6. V pripravnico je k pouku klavirja in teorije hodilo 50 učencev. Ostalih 54 se je učilo samo orgel. V Mariboru je bilo vpisanih 113 učencev, med letom jih je zapustilo 20. Pouk na inštrumentih je potekal v Mariboru, Celju, Slovenj Gradcu, Ljutomeru in Ptujju. Ob koncu šolskega leta so imeli slušatelji uspešen in dobro obiskan nastop. Sobotni pouk sta obiskovala I. in II. letnik; prihodnje leto bodo trije letniki. Zaživel pa bo tudi podiplomski pouk iz orgel in kompozicije. V Novi Gorici se je za I. letnik prijavilo 13, za II. letnik 15, za III. letnik 17 učencev. Zaradi pomanjkanja učnega kadra so bila predavanja za večino predmetov vsakih 14 dni po dve uri, pouk pa je potekal vsako soboto.

Jože Krašovec

Alojz Rebula, *Jutri čez Jordan*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 319 str.

To je roman, ki ima za osnovo izhod Izraela iz Egipta. Vsebinsko obsega razpon od druge do pete knjige Mojzesovega peteroknjžja, posvečen pa je »novemu slovenskemu prevodu celotnega sporočila (namreč svetopisemskega) od Geneze do Apokalipse«. Roman torej oživlja najbolj veličastno obdobje judovske zgodovine; obdobje, ko je bilo ljudstvo rešeno egiptovske sužnosti in s tem narodne duhovi in je postalo pod Sinajem »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6). Rešitev iz Egipta je prebudila v ljudstvu vero v Boga rešitelja. Z njo ga je Bog »privedel k sebi« (2 Mz 19,4), zato je rešitev najprej versko dejanje. To se kaže tudi v tem, da sveti pisatelj ni natančen zapisovalec zgodovinskih dogodkov, saj niti tega natančno ne pove, kod so šli Izraelci prek Rdečega morja in kod jih je vodila pot v Kanaan; čeprav navaja okrog petdeset krajev, jih do danes ni bilo mogoče natančno določiti. Sveti pisatelj je ta veličastni podvig popisal zato, da je pokazal, kako je bil Bog pobudnik in izvršitelj izhoda in je kljub krajevnim in zgodovinskim pomanjkljivostim tako resničen, kakor je resnično ustoličevanje koroških vojvod. Če že sveti pisatelj ni natančen zgodovinar, kako naj bo pisatelj, ki na podlagi njegovega poročila piše umetniško pripoved? Izhod je bil pisatelju Alojziju Rebuli samo navdih za umetniško stvaritev, vendar tako, da je z njo oživil svetopisemsko pripoved v vsej življenjski razsežnosti, v njeni trpkosti in veselosti, razočaranju in upanju, upiranju in brezpogojni poslušnosti.

V zgodovinski okvir izhoda je vpeta pripoved o mladem, dvajsetletnem Izraelcu Absalomu, pisarju v Amonovem svetišču v Hahet-Amu ob libijski meji. Od kočijaža, ki je prinašal pošto iz Memfis, je zvedel, da je Izrael pod Mojzesovim vodstvom odšel iz Egipta proti deželi Obljube. Globoka pripadnost svojemu ljudstvu in želja, da bi bil tudi sam deležen dežele Obljube, mu je na-

vdihnili odločitev, da je krenil za njim. Šel je v Gesen in mu od tam natančno sledil, dokler ga ni dohitel pri Rafidimu in se pod Sinajem pridružil svojemu, to je Zabulonovemu rodu. Ker pa pohod po Sinaju ni potekal tako hitro kakor prehod prek Rdečega morja in je puščava mnoge ubijala, so se mnogi začeli upirati Mojzesu. Absalom je bil celo pobudnik upora. Ker pa se upor ni posrečil, je z ljubljenko Lijo sklenil sam potovati proti deželi Obljube, toda namesto proti vzhodu, sta potovala proti zahodu in se znašla ob morju. Pri nabiranju polžev sta padla v roke gusarjem, ki so ju odpeljali na Kreto, kjer ju je kot sužnja kupil razumen gospodar in jima je dal v uporabno celo majhno hišo in vrt. Tam sta dobila sina Elidada, medtem ko je Lija na porodu umrla. Oče je sam vzgajal sina v zavednega Izraelca z željo, da bi vsaj on nekoč prišel v deželo Obljube, če že njemu ne bo dano. Po očetovi smrti se je Elidad s prijateljem Sebastom, tudi Izraelcem, ki sta se spoznala v šoli umetnika Kinegirasa, res odpravil v deželo Obljube. Pridružila sta se svojemu ljudstvu, ko je ravno žalovalo za umrlim Mojzesom; prav tisti dan, ko je Jozue napovedal ljudstvu: *Jutri gremo čez Jordan*.

Seveda ne mislim presojeti umetniško stran knjige. Zanima me le, kako je izrabljena biblična tema, na kateri sloni Rebulova pripoved. To pa ni lahka naloga, ker je umetnik svoboden in svobodno gradi svojo pripoved na biblični osnovi. Odveč bi bilo od njega pričakovati zgodovinsko natančnost, saj umetniška pripoved ni znanstvena razlaga izhoda. Prav tako bi mu delal krivico, če bi ocenjeval to, česar v knjigi ni, temveč jo je treba presojati iz njenega namena. Knjiga je leposlovna stvaritev na temelju izhoda.

Ker pa je Sveto pismo božja knjiga, zato edinstvena med vsemi knjigami na svetu, je tudi njegova uporaba edinstvena, kar pomeni, da tudi umetnik dela napačno, če pripoveduje nekaj, kar je v nasprotju s Svetim pismom. Taka pripoved bi bila lahko po sebi še vedno velika umetnina, vendar v svoji zasnovi zgrešena, ker je tudi skozi umetnino

mogoče brati Sveto pismo. Rebulova umetnina ga nam omogoča, vendar ne z besedami, saj ni njegova interpretacija, ampak ko ga oživlja v vsej njegovi življenjski razsežnosti.

Črka Svetega pisma je v Rebulovi pripovedi oživila. Pohoda, kakor imenuje izhod Izraela iz Egipta in njegovo potovanje skozi Sinaj, ne opisuje, temveč prikazuje. Ljudi zdaj izčrpava puščava, da negotujejo in se upirajo. V njihovem negotovanju večkrat razberemo tudi sebe, ko negotujemo celo nad Bogom, če se nam ne obrne prav kolo sreče. V tem je svetopisemska pripoved še posebno aktualizirana. Ni samo preteklost, temveč tudi sedanjost.

In kakor je resnično to negotovanje, saj odmeva tudi v poznejših svetopisemskih knjigah, posebno modrostnih, — ne zakrnite svojih src kot v Meribi, kot ob dnevu Mase v puščavi, ko so me vaši očetje skušali, preskušali so me, da si so videli moja dela (Ps 95,8b—9) — tako je tudi res, da je bilo navdušenje nad rešitvijo iz Egipta večje. Morda je to prešibko naglašeno, posebno v času, ko smo od razvpih demokracij vedno večji sužnji. Takrat je šlo za rešitev izpod take oblike sužnosti, da je prav ta rešitev postala pozneje zgled vsake rešitve, tudi rešitve iz hudobije in greha. Šlo je za svobodo, v kateri je človek našel, ne samo prostor pod soncem — Izrael deželo Obljube — temveč tudi notranjo svobodo, ki je v človeku toliko, kolikor je v njem prostora za Boga. In Bog je prav z rešitvijo iz Egipta ljudstvo »privedel k sebi« (2 Mz 19,4).

Tudi življenje v puščavi je opisano tako, kot ga človek doživlja v njej. Vse, kar je povedano, drži. Ljudstvo je bilo lačno, žejno, utrujeno, naveličano, uporno. Znašlo se je v enoličnih krajih, pod vročim soncem, sredi kačjega zaroda. Pollaščal se jih je obup. Mnogi so mislili na vrnitev v Egipt. Celo samomori so se godili. Zavoljo njih je izginjal cvet naroda. Čeprav Sveto pismo ne omenja niti enega primera, so ti prikazani kot množični pojav. V njih spet lahko odkrivamo naš čas, morda še posebno naš narod, saj smo v tem Slovenci na vrhu evropske lestvice. To je umetniška aktualizacija Svetega pisma in ta je v tem, da vnaša naš čas v Sveto pismo, medtem ko znanstvena vnaša Sveto pismo v naš čas.

Puščava je vsekakor kraj groze, različnih nevarnosti, bridkosti in strahu, vendar je bila takrat tudi kraj posebne božje bližine. Izrael se nikoli v zgodovini ni tako zelo povezal z Bogom, kakor se je med štiridesetletnim bivanjem v puščavi. V vsej poznejši zgodovini ni bila vera v Boga rešitelja nikoli več tako živa, pristna in trdna, kot je bila v puščavi. To je bila doba neskaljene ljubezni med Bogom in njegovim ljudstvom. Podobna je bila ljubezni zaročencev, zato so preroki v časih verske popustljivosti radi spominjali ljudi na vero, ki so jo imeli v puščavi: »Spominjam se miline tvoje mladosti, ljubezni tvoje zaročne dobe, ko si hodil z menoj v puščavi, v deželi, kjer se ne seje« (Jer 2,2).

Tega pa, ševeda, ne povedo puščavska tla. Vera je bila v srcih ljudi, ki so živeli v puščavi. Morda je prav to hotel povedati Rebul, ko prikazuje glavnega junaka vsega nestrpnega, naveličanega in upornega. Nosil je v sebi božjo obljubo Abrahamu, da bo dal njegovemu potomstvu deželo, v kateri tečeta mleko in med, toda to obljubo je bilo treba še preveriti. Bog hoče, da postanemo vredni obljub. Tu pa glavni junak odpoveduje. V njegovem vedenju pa spet lahko odkrivamo sebe, ko Bogu stavimo merila. Želimo hitro, učinkovito in zlasti po naši meri prikrojeno božjo pomoč. Radi bi daј-dam vero, zato odpovedujemo, se zatekamo drugam, obupujemo. V knjigi je res veliko sodobnega sveta. V njej se skozi prizmo Svetega pisma zrcali naš čas in njegove tegobe, tudi duhovne, zato ima večjo sporočilno vrednost kot znanstveno pojasnjevanje najbolj slavnega obdobja judovske zgodovine.

V tem smislu moramo razumeti tudi številne anahronizme. Izraelci niso v noči, ko so šli iz Egipta, »jedli s prepasanimi ledji, z obuvali na nogah in palico v roki jagnje, spečeno na ognju z glavo in nogami vred, opresnike in grenka zelišča« (44). Kako naj bi v noči, ko se je tako mudilo, da se kruh še skvasiti ni mogel, obhajali pasho? Tako so dejansko obhajali spomin na rešitev iz Egipta. Obhajali so ga s pashalno (velikonočno) večerjo, vendar takó, kot pravi Rebul, samo, dokler so bili na poti v deželo Obljube. Ko pa so prišli vanjo, so pasho jedli sede (prim. Lk 22,14), ker zdaj niso bili več sužnji, temveč svobodni.

In Mojzesu tudi nihče ni mogel reči Rogatež (130). To je izraziti krščanski stvor, oprt na nerodnem vulgatinem prevodu. Mojzesovi sodobniki so vedeli za poseben pojav na obrazu svojega voditelja. Vedeli so to, kar beremo v hebrejskem izvirniku, namreč da je zaradi srečanja z Bogom »žarela koža njegovega obličja« (2 Mz 34,29). Tako pravi zanj tudi prvi prevod Svetega pisma v tuj jezik, grška Septuaginta. Hieronim pa je uporabljal drugačno predlogo, namreč Akvilov prevod. Ker pa je hebrejščina imela takrat samo soglasnike, je bilo mogoče soglasniško skupino *qm* prebrati tako, da so vrinili dolgi a (*qames*) in dobili besedo *qaran* — žareti ali široki ē (Segōl) in dobili besedo *quren* — rog. V Hieronimovi predlogi je zadnje, zato je stavek prevedel v latinščino »njegovo obličje je bilo *rogato*«. Pod vplivom njegovega prevoda je sloviti Michelangelo izklesal Mojzesov kip tako, da mu je naredil rogova na glavi. Ta kip je v cerkvi sv. Peter v vezeh v Rimu. Ker se vsa vsebina knjige razteza na čas potovanja Izraela skozi Sinaj, gotovo nihče ni takrat rekel Mojzesu *Rogatež*.

Če kritično oko že stika za nepravilnostmi, mora pa tudi priznati, da je v knjigi veliko več dobrega, gledano tudi z zahtevnega svetopisemskega stališča. Najprej preseneča, da se je pisatelj znal tako zelo živeti v svetopisemski svet in njegovo miselnost. To spričuje že izrazje. Večkrat se izraža v tipični svetopisemski govorici, na primer: bilo je v mesecu grozdja (13); že tri žetve so bile mimo, kar sem ga moral zapustiti (18); zdaj je bil mesec klasja (32), čeprav bi *rabotne priganjače* (14) že lahko zamenjal z bolj razumljivim izrazom. Zelo lepe so triade, na primer triada o ne manjši vrednosti Izraela: »Tako je: Izraelec je dejansko manj vreden! Zapoved NE UBIJAJ mu dejansko trže meč iz rok, medtem ko ga nevrnik ob njem ohranja. Ampak ta manjvrednost je videz. Zakaj če Izraelec nima v roki meča, ima ob sebi Gospoda vojská. Prav tako ga nič ne dela manjvrednega zapoved NE LAŽI, zakaj ob sebi ima Gospoda resnice. Tudi zapoved NE PREŠUŠTVUJ ne spravlja Izraelca v manjvrednost ob nevrniku, ki ga v njegovi poti nič ne omejuje, saj ima ob sebi Gospoda veselja. Zato sem rajši za izraelsko manjvrednost kot za navidezno nevrnikovo večvrednost« (161). Imena, tako krajevna kakor

osebna, pa žal nihajo med starim in novim prevodom Svetega pisma. Medtem ko pravi po novem *Mordehaj* (16), ohranja po starem *Madijan*, namesto *Midjan* (20). Usklajenost imen bi veliko pripomogla k boljšemu razumevanju Svetega pisma, ker bomo Rebulovo knjigo brali kot dobrodošlico novemu prevodu.

Če šele v zadnjem času dobivamo domače komentarje posameznih svetopisemskih knjig, smo toliko bolj veseli tudi prvega slovenskega romana, ki ima svetopisemsko temo za osnovo. V njem je Sveto pismo umetniško posodobljeno. Je pa tudi dokaz, kako močno je njegovo sporočilo, saj še vedno navdihuje umetnike, da ob njem ustvarjajo. Rebulov roman vsem priporočam, čeprav bodo od njega imeli največ tisti, ki Sveto pismo tudi poznajo.

Francè Rozman

Celestin Tomić, *Začeci židovstva*. Provincijalat hrvatskih franjevca konventualaca, Zagreb 1988, 224 str.

To je že osma knjiga, v kateri Celestin Tomić, profesor Stare zaveze na zagrebški katoliški teološki fakulteti, obravnava starozavezno zgodovino odrešenja. Čeprav pravi v predgovoru, da z njo zajema čas od babilonskega suženjstva do Kristusa (5), dejansko zajema čas babilonske sužnosti (586—539) in še kakih sto let za njim, tako da se vsebina knjige ujema z naslovom *Začetki judovstva*. Ker pa so ti začetki tudi razcvet judovstva in temeljna usmeritev Judov do nastopa nove zaveze, knjiga dejansko opisuje judovsko duhovnost od babilonske sužnosti do Kristusa. Knjiga zajema obdobje, v katerem so nastala naslednje starozavezne knjige: Ezra in Nehemija, Drugi in Tretji Izaija, Agej, Zaharija, Malahija, Abdija, Joel in Jona ter modrostne knjige Job, Psalmi, Pregovori in Visoka pesem. Te so nastala proti koncu babilonske sužnosti in še kakšnih sto let po njej, torej v času, ko je bilo končano starozavezno razodetje in so starozavezne knjige, vključno z Mojzesovim peteroknjžjem, dobile obliko, ki jo imajo danes.

Tega obdobja pa Tomić ne opisuje kot zgodovinar, saj niti imena zadnjega Judovega kralja, ki ga je Nebukadnesar odvedel v babilonsko sužnost, ne pove (7). Tudi reči, da je Nebukadnesarjeva vojska l. 586 razdeljala Jeruzalem in tempelj, je preveč splošno. Dogodek je preveč pomemben, da bi ga tako hitro odpravili, pa tudi zato je pripovedovanje presplošno, ker danes natančno vemo, v katerem letnem času se je to zgodilo, celo katerega meseca in dneva v mesecu, in kako se je to zgodilo. Tudi Babilon je preveč splošno prikazan. Iz pripovedovanja ni jasno, ali je mišljeno mesto Babilon ali kraljestvo Babilon, ne kje ob babilonskih rekah oziroma rečnih kanalih so bili razseljeni judovski izgnanci. Današnji bralec bi morda rad vedel, s katero današnjo državo Bliznjega Vzhoda se pokriva Babilon. Vse to bi pripomoglo, da bi bolj živo in konkretno umeval narodno nesrečo judovskega ljudstva, vendar se Tomić pri tem ne ustavlja, čeprav pozneje veliko bolj natančno in živo predstavlja nastop in bojne podvige perzijskega kralja Kira (558—529) in njegovih naslednikov Kambiza (529—522), Darija I. (522—486), Kserksa I. (486—465), Artakserksa I. (465—423). To velja tudi glede na časovno zapovrstnost zelo zamotano vračanje Judov iz babilonske sužnosti pod vodstvom Šesbacarja (538), Zerubabela (morda okrog 525), Nehemija (445—433 in 430) in Ezdre (398).

Tomićevo pripovedovanje je usmerjeno predvsem k notranjemu življenju judovskih izgnancev. Potem ko prikaže njihovo življenje v novih okoliščinah, razkriva duhovne silnice, ki so vplivale na nastanek novega Izraela. Babilonsko suženjstvo je bilo pomembno obdobje odrešenjske zgodovine. Ljudstvo je šele v izgnanstvu spoznalo svojo narodno nesrečo. Sprva je bilo zlomljeno, kakor da jih je Bog zapustil, po delovanju prerokov, zlasti Ezekielja in Drugega Izajaja, pa se je duhovno spet osvestilo. Zdaj se je začelo šele prav zavedati svoje izvoljenosti. Na novo je odkrilo Jahveja in življenjsko moč vere vanj. Vera v razodetega Boga je zdaj postala njih življenjska silnica, tako da ljudstvo ni le preživelo narodne katastrofe, kajti drugi narodi so v podobnih okoliščinah propadli, temveč je izšlo iz nje duhovno pomlajeno in prerajeno. Nastal je novi Izrael.

Tomić prikazuje na podlagi knjig tega obdobja duhovno prerajenje Izraela. Njegova največja vrednota je vera. V njeni luči je prepoznal tudi svoje mesto v svetu, zato se je po zlomu narodne samostojnosti še bolj oklepal. Vera v enega Boga je bilo edino, kar mu je preostalo od nekdanje slave in tisto, po čemur se je razlikoval od drugih. V tem spoznanju se je ljubosumno otepal vsega tujega. To se je pokazalo tudi v Ezdrovem nastopu proti mešanim zakonom, čeprav je čedalje bolj uvideval, da mora to svojo izrednost posredovati tudi drugim. To so naglašali posebno preroki Ozej, Jeremija in Drugi Izajaja. Biti mora »luč poganskim narodom« (prim. Iz 49,6), kar je bilo uresničeno v Jezusovem evangeliju.

Prav tako je uvideval, da je popolna podrejenost božji volji, poslušanje božje besede in dosledno spolnjevanje postave več vredno kot žgalne daritve. Ker ni bilo skupnega svetišča, so se zbirali po skupinah, poslušali branje božje besede, se vanjo poglobljali in tako duhovno prerajeni tudi veliko molili. Božjo besedo so zavzeto proučevali, vestno prepisovali in se z njo duhovno bogatili. Po zatonu preroštva se je uveljavila nova smer, ki je ljudem približevala bogastvo božje besede, jih duhovno izgrajevala in dajala utrip vsemu duhovnemu življenju. Ta smer je porajala pismouke in modrece, ki so ljudi učili modrega vsakdanjega življenja. Tako so prava vera, zavzeto poslušanje božje besede in dosledno spolnjevanje postave temeljne značilnosti poeksilskega Izraela in ker je ta usmerjenost vezana predvsem na Judov rod, ki je edini preživel babilonsko suženjstvo, se imenuje judovstvo.

Z vrnitvijo v domovino pa vseh preskušeni ni bilo konec. Pojavile so se nove, kajti domovina ni sprejela izgnancev z odprtimi rokami. Nastala je napetost med izgnanci in tistimi, ki so ostali doma. Le-ti so se med tem razodeti veri zelo oddaljili. Ker so bili med izgnanci večinoma ubožni in se zaradi trdosrčnosti tistih, ki niso bili v sužnosti, njihovo stanje ni popravilo, se je vedno bolj zastavljalo vprašanje, zakaj morajo prav Bogu zvesti toliko trpeti. Na to vprašanje odgovarja Jobovo trpljenje. Tomić podaja izvrstno analizo Jobove knjige in z razlago te knjige osvetljuje problem trpljenja. Sprejeti trpljenje v luči vere, je druga temeljna značilnost judovske poeksilske duhovnosti.

Samo ob premišljevanju božje besede in presojanju življenja v svetlobi božje besede se človek nauči prav živeti. Tega ga naučijo posebno modri izreki knjige Pregovorov in druga modrostna književnost, ki je nastala v tem času. Ker veren človek ve, da ne hodi v prazno, mu prav vera v preizkušnjah vliva upanje, da je Bog res z njim. To spoznanje je tako močno, da celo prehaja v pesem. Tako je nastala zbirka najlepših verskih pesmi, Psalterij, s katerimi človek slavi Boga in se mu zahvaljuje.

Tomičeva knjiga *Začetki judovstva* res ni svetna zgodovina izvoljenega naroda, ampak zgodovina njegove duhovnosti. V bistvu je Tomičeva knjiga skrbna analiza svetopisemskih knjig poeksilske dobe in razčlenitev njihovega sporočila, zato prej duhovno branje kakor zgodovina, ki nas seznanja z najbolj bitnimi vprašanji vere, kot so: resnično notranje spreobrnjenje, nerazumljivost trpljenja, posebno trpljenje pravičnega in pristno slavljenje Boga.

Francè Rozman

Janez Keber, *Leksikon imen*, Mohorjeva družba Celje 1988, 480 str.

Leksikon imen je obsežen seznam in razlaga osebnih, to se pravi krstnih oziroma rojstnih imen — mestoma tudi iz njih izpeljanih krajevnih imen — ki jih danes uporabljajo na Slovenskem. Čeprav je seznam zelo obsežen, ne zajema vseh imen, kar je tudi razumljivo, saj ta še vedno nastajajo. Med taka spadajo zlati modna imena, npr. Debona, Priska in imena, ki so znana samo v enem kraju, npr. Sikst (dokaj znano v Predosljah nad Kranjem, morda zato, ker je tamkajšnja župnijska cerkev posvečena temu svetniku), Nazarij, Norbert, zato je razumljivo, da teh ni v leksikonu. V njem tudi ni meniških imen, čeprav bi bila taka, ki so znana iz zgodovine slovenske književnosti, npr. Romuald, le dobrodošla. Potemtakem drži, da je pisatelj »upošteval večino na Slovenskem znanih in uveljavljenih imen, prav tako tudi njihove različice«, kakor sam pravi v predgovoru (5), ne pa vseh. Knjiga pa zato ne zgubi svoje

vrednosti, ker so imena, ki jih vsebuje, natančno in vsestransko razložena. Ker s statistično natančnostjo navaja pogostnost posameznih imen in njihovih različic, lahko ob imenu, ki ga v leksikonu ni, takoj uvidimo, da je res osamljen primer na Slovenskem.

Leksikon ima, poleg *predgovora* (5—8), v katerem pisatelj pojasnjuje njegov nastanek, *uvod* (9—84) in osrednji del z naslovom *imena* (85—404) ter njemu pridružen *indeks imen in priimkov* (405—444), *indeks izimenskih in drugih besed in izrazov* (445—465) in *koledar v leksikonu obravnavanih imen* (467—479).

V uvodu obravnava vse teme v zvezi z imeni, torej tisto, s čimer se ukvarja imenoslovje. Najprej govori o pojavu imen v zgodovini in vrsti imen (9—14), nato pa o pogostnosti imen na Slovenskem, torej imena v številkah (14—16). Pri tem si je pomagal s podatki Zavoda za statistiko SRS iz l. 1971 in 1980 in ugotovil, da je daleč najbolj pogosto slovensko ime Marija (146184 oseb nosi to ime) in za njim Franc (77603 moški nosijo to ime). Pri tem postreže tudi s podatki, katero ime je najbolj pogosto v posameznih delih Slovenije, npr. na Gorenjskem: Mojca, Nataša, Barbara, Mateja, v Pomurju pa: Simona, Lidija, Nataša. Sledi poučno razpravljanje o dajanju oziroma izbiranju imen (morda bi bilo bolje reči: o izbiranju in dajanju imen), pri čemer nas tudi seznanja s pravnimi predpisi pri dajanju imen otrokom, katerih starši niso znani oziroma, če kdo želi spremeniti svoje ime (16—23). Glasovna podoba imen (23—28) pa kaže tudi na različice imen, ki jih je pri nekaterih imenih res veliko. Nadalje o pomenu imen (28—29) in jih zvršča na slovanska (29—31), hebrejska (31—33), grška (33—34), latinska (34—37) in germanska (37—40). Posebno govori o ženskih imenih, o njih samostojnosti in izpeljavi iz moških imen (40—41), o priimkih (41—45) in krajevnih imenih, izvedenih iz osebnih imen (45—49). Končno še govori o uvrščanju nesvetniških imen v koledar (50—53) ter frazeologiji iz osebnih imen (53—75), ki ne kaže samo na zakoreninjenost nekaterih imen, temveč tudi na njihovo funkcionalnost, saj so bila imena tudi znanilci letnih časov, del na polju, oznaka sadežev, številnih navad in običajev, tako da razodevajo tudi življenje in kulturo naroda. Še več. S pogostnostjo imen kaže Keber utrip naroda in njegovo

narodno zavest. Medtem ko so na začetku naše zgodovine prevladovala slovenska imena — okrog 400 jih je izpričanih — so se s pokristjanjenjem začela uveljavljati tuja, zlasti germanska imena, od katerih so se nekatera tako udomačila, da so postala čisto slovenska. Ob prebujenju narodne zavesti na prehodu iz 19. v 20. stol., so se, iz odpora do germancizacije, začela uveljavljati slovanska, posebno ruska in srbska, imena. Vzporedno s tem lahko rečemo, da so pogosta nesvetniška imena v povojnem času, znamenje razkristjanjenja, tako da ima njegov leksikon ne le leksikalno, temveč tudi raziskovalno naravo.

To celovito seznanjenje z vsem, kar je v zvezi z imeni, je res pravi uvod v leksikon. Zdaj postane ta šele prav razumljiv in uporaben. Imena navaja v leksikonu po abecedi, kar je vsekakor bolje, kot če bi jih tako, kakor so v koledarju, ne samo zato, ker je v koledarju pogosto na en dan več imen, temveč tudi zato, ker mnogi ne vedo, kje v koledarju je njihovo ime. To tudi takrat ni vnaprej jasno, če je ime zelo znano, npr. Janez, ker je več svetnikov, ki nosijo to ime, npr. Janez Krstnik, Janez Evangelist, Janez Nepomuk, Janez della Salle, Janez Kapistran, Janez od Križa... in ker ni vedno jasno, če so starši izbrali prav tisto ime, ki je najbližje rojstnemu dnevu; lahko so šli daleč naprej ali celo nazaj, zato je abecedna razvrstitev res najbolj primerna. Vseh imen, geselskih in podgeselskih, je več kot 1200. Če pa upoštevamo še vse različice imen, ki so natisnjene ležeče, jih je približno 4000, čeprav seznam imen s tem še ni do kraja izčrpan.

Imena obravnava po določeni shemi. Ravna se po témah, ki jih obravnava v uvodu, čeprav pri vsakem imenu ne pride vse v poštev. Najprej navaja ime v njegovi temeljni ali osnovni obliki in kaže na njegovo pogostnost. To izpriča s statistiko. Ob imenu navaja tudi vse različice, ki jih je ponekod zelo veliko. Te nastajajo z okrajšavo osnovnega imena, npr. Fran iz imena Franc, s podaljšavo: Frančišek ali ljubkovanjem: Franci, istega imena. Med različice sodijo tudi narčne oblike imena.

Za razmišljujočega človeka je zelo poučno razpravljanje o izvoru imen, čemur pravimo semantika. Ob tem se razkrije temeljni pomen imena, ki ima navadno veliko sporočilno vrednost, čeprav je v obliki, ki jo

ima ime danes, večkrat popolnoma zakrit ali pozabljen. Kdo bi pomislil, da se v imenu Olga skriva beseda *svet* (nem. heilig). Seveda je do izvirnega pomena imen mogoče priti samo s temeljitim znanjem jezikov, posebno tistih, iz katerih izhajajo imena. V tem se Keber izkaže izvrsten poznavalec jezikov in dober etnograf. To velja posebno za njegovo znanje modernih in klasičnih jezikov, manj pa za orientalske, posebno svetopisemske jezike. Zato je prav pri ugotavljanju izvirnega pomena svetopisemskih imen največ pomanjkljivosti, čeprav imajo ravno svetopisemska imena redno veliko sporočilno vrednost, saj v Svetem pismu ime res izraža bistvo tistega, ki ga nosi. Zato moram opozoriti na nekatere spodrsiljaje. Opozoril bom na pravi pomen samo najbolj znanih svetopisemskih imen.

Za ime *Adam* pravi, da ga razlagajo kot »zemljan« (88), vendar je bolj pravilno »zemljak«. *Adam* izhaja iz hebrejske besede *'adamah*, kar pomeni prst, zemlja, in ker pravi Sveto pismo za prvega človeka, da je vzet iz zemlje (prim. 1 Mz 3,19), mu rečemo zato, ker je iz zemlje narejen »zemljak«. Isto razberemo o človekovem izvoru iz latinščine: *homo* — človek, prihaja od besede *humus* — prst, zemlja. Če ime *Mojzes* izvajamo iz glagola *mašah*, in navadno ga res iz njega izvajamo, potem *Mojzes* ne pomeni »iz vode rešen« (31), temveč »tistega, ki rešuje iz vode«, ker je *mošeh* aktivni deležnik sedanjega časa oblike *kal* (samoglasnika *o* in *e* sta značilnost aktivnih deležnikov) in ne trpni deležnik. Končno se pa taka razlaga imena tudi ujema z bistvom Mojzesovega poslanstva. On je bil tisti, ki je po božjem navdihu rešil Izraela iz vode Rdečega morja, zato »tisti, ki rešuje iz vode«. Hebrejska oblika za *Evo* ni *Havvá*, temveč *Havvah* in ne izhaja iz besede *hayoh* (169), temveč *hajjah*, kar pomeni živeti, življenje, zato se imenuje »mati vseh živih« (1 Mz 3,20). *Gabriel* ne pomeni »božji človek« ali »Bog je močen« (184), temveč »božji mož« ali »božji junak«. Ime je sestavljeno iz samostalnika *geber* — mož, vendar bolj v smislu junak, korenjak, in okrajšave božjega imena *Elohim*, ki je sestavina tolikerih svetopisemskih imen in se glasi *El*, zato pomeni *Gabriel* »božji junak«. Prav tako *Zaharija* ne pomeni »Bog je dober«, temveč »Bog se spominja« (hebr. *Zaharjah* — *zakar* — spominjati se + okrajšava

božjega imena Jahve, *jah*), namreč obljub, ki jih je dal očakom in jih je z nastopom nove zaveze začel uresničevati. Ime *Matej* ni »zloženo iz hebrejskih besed *matt* »človek« in *jahon* »bog«, torej ima pomen »človek od boga« (285), temveč iz trpnega deležnika glagola *natan* — dati, ki se v nifalu glasi *matt*, kar pomeni *dan*, pa tudi samostalnik *dar*, in besedice *jah*, ki je okrajšava imena Jahve, zato pomeni Matej »dan od Boga« ali še bolj dobesedno »Bogdan« oziroma »Božidar«. Iz istih sestavin je tudi ime Matija, samo da se prva sestavina *matt* končuje na *i*, ki je svojilni zaimek za prvo osebo ednine, zato se sestavina glasi *matti* — moj dar je Bog, torej ni čisto isto kot Matej in ne »sestavljeno iz hebrejskih besed *matt* »človek« in *jahon* »bog« (287). Tudi ime Peter ni »prevedeno iz hebrejskega imena Kefa« (321), temveč iz aramejskega.

Ob tej spodrsljajih bi rad omenil še nekaj netočnosti, ki se že dolgo ponavljajo pri nas, čeprav so ob tolikšnem napredku biblične znanosti in velikega zanimanja za Sveto pismo že pravi anahronizem.

Abraham, praoče Judov, zanesljivo ni »živel 2000 let pred n. š.« (87), temveč 1800 let, čeprav se mnogim še to zdi prezgodaj, posebno če so bili Izraelci le 400 let v egiptovski sužnosti in ne 450 let, kakor pravi apostol Pavel (prim. Apd 13,20). Danes vemo precej zanesljivo, da so šli Izraelci iz Egipta l. 1250 pred Kr. in če so tam tujčevali 400 let, so prišli v Egipt 1650 pred Kr. Od tega leta do Abrahama je 150 let predolga doba, zato moramo reči, da je Abraham živel v 18. stoletju pred Kr. Prav tako ne drži, da je »Daniel eden od štirih t. im. velikih prerokov« (142), ker moramo razlikovati knjigo, ki se imenuje Danijel, in to sploh ni prerokba, temveč apokalipsa, od Daniela, ki je »živel v času, ko so bili Judje v babilonski sužnosti, in je med drugim znan po tem, da je rešil po krivem obdolženo Suzano« (142), kar res drži. Prav tako ne drži, da bi bil Andrej križan na križu, podoben črki X (108). Tak križ se prvič omenja v 10. stoletju, prva slika takega križa pa je iz 14. stoletja. Iz prvega stoletja po Kr. je znan samo križ v obliki črke T in štirirami križ, ki ga mi najbolj poznamo, čeprav je bil ta takrat zelo redek. Peter tudi ni umrl mučeniške smrti l. 64 in Pavel ne l. 65, temveč oba l. 67. Oba sta zanesljivo pretrpela mučeništvo istega leta, čeprav ne istega dne in

istega meseca v letu. V Novi zavezi tudi ni nikjer rečeno, da je Matej, bivši cestinar in poznejši apostol, napisal prvi kanonični evangelij, zato trditev, da je »Matej po Novi zavezi pisec po njem imenovanem evangeliju« (285), ne drži. Pa tudi za Matija ni nikjer rečeno v Novi zavezi, da je bil »eden izmed 70 Jezusovih učencev« (287), pač pa, da je bil z apostoli vse »od Janezovega krsta do dne, ko je bil Jezus vzet od nas« (Apd 1,22), kar je bil pogoj, da so ga apostoli kandidirali za volitve namesto odpadlega Juda Iškarijota.

Pogosto je nerodno ali preveč strnjeno izražanje vzrok nejasnosti svetopisemskih resnic. Tako stavek »Mihael je prvi od treh glavnih angelov« (293), ne pove glavnega o Mihaelu. Mihael ni prvi od treh angelov, ne po svoji odličnosti, ne po vlogi, ki jo je imel v odrešenjski zgodovini in ne po tem, odkar vemo zanj. O njem zvemo šele iz zadnje knjige Svetega pisma, Janezovega Razodetja (12,7sl.), medtem ko je Rafael znan že iz Stare zaveze (Tob 5,5sl.) in je po vlogi, ki so jo imeli nadangeli najpomembnejši Gabriel, ker nastopa v zvezi z Odrešenikovim prihodom na svet; pač pa je Mihael eden od treh glavnih angelov, ki so znani po imenu, kajti vsi drugi angeli nimajo imen. Tudi o Dioniziju Areopagitu čudno beremo, »da je bil domnevni prvi atenski škof, ki ga je spreobrnil Pavel« (148), kar pomeni, da ga je Pavel spreobrnil kot škofa, medtem ko je res, da je Dionizij Areopagit eden redkih Atenčanov, ki ga je spreobrnil Pavel, ko je deloval v Atenah (prim. Apd 17,34), kaj pa je bilo z njim pozneje, pa Sveto pismo ne pove. Napaake pa so tudi v premalo natančnem pisanju svetopisemskih imen. Tako očaku, ki je dosegel najvišjo starost, ni ime Metuzalem (72), temveč *Matusala* (1 Mz 5,25—28) ali po novem *Metušael*.

Pri razlagi svetopisemskih imen, hebrejskih, aramejskih in grških, bi bilo bolj umestno, da bi takoj navedel izvorno obliko in jo razložil, ne pa najprej povedal, kako se ime glasi v latinščini oziroma v grščini, če je ime izvorno hebrejsko ali aramejsko, čeprav je res, da smo vsa ta imena dobili prek latinščine. Načeloma razlagamo vsako ime najprej v njegovi izvorni obliki, zato bi moral pri imenu *Barnaba* takoj povedati, da je aramejskega izvora in sestoji iz besed *bar* — sin in *nahba*' (ne: nabha!) — tolažba, zato »sin tolažbe«, ali pri imenu *Polikarp*, da je grške-

ga izvora in razložil njegovi sestavini: *polus* — mnog + *karpus* — sad. Po takojšnji razlagi izvorne oblike ni bilo bolj vidno, kako se je ime spreminjalo od izvorne oblike prek prevodov do današnje oblike.

Leksikon je zbor velikega znanja: jezikovnega, ko razlaga izvorni pomen; zgodovinskega, ko raziskuje izpričanost imen v pisnih dokumentih: urbarijih, matičnih knjigah, književnosti in etnografskega, ko navaja frazeologijo imen, ki precej razkriva življenje v preteklosti. Imena ne označujejo samo oseb, temveč tudi življenjske oblike naroda, zato poznati ime ne pomeni samo vedeti za njegovo vsebino, ki ima navadno veliko sporočilno vrednost, temveč tudi poznati utrip naroda, ki so ga izražala imena, zato leksikon imen ne bi smel manjkati pri nobenem izobraženem Slovencu.

Francè Rozman

Albert Görres/Walter Kasper, *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Quaestiones disputatae* — Editiones Herder Herder, Freiburg 1988; 174 strani.

Eugen Drewermann (1940) je študiral filozofijo v Münstru, teologijo v Paderbornu in psihoanalizo kot gost na Kliniki za nevrozna obolenja v Tiefenbrunn pri Göttingenu. Hkrati je bil (1968—1969) znanstveni asistent na Teološki fakulteti v Paderbornu, kjer je doživel študentske nemire 1968. Svoje globinskopsihološke študije v Tiefenbrunnu je moral predčasno prekiniti. Dušnopastirsko prakso si je pridobil kot semeniški prefekt, vzgojitelj, kot kaplan v župniji in študentski duhovni vodja. Sredi sedemdesetih let si je kot duhovni vodja visokošolskega ekumenskega krožka pridobil sloves umerjenega praktika, ki je skušal razblinjeno gibanje zopet navezati na Cerkev. Bil je nezadovoljen s pastoralno prakso katoliške Cerkve, bodisi tiste, ki se je naučil med svojimi bogoslovnimi študiji, bodisi te, ki je bila v dušnopastirski praksi. Zato se je odločil za novo pot: s pomočjo globinske psihologije, deloma Freudove, z večine pa Jungove, skuša na novo razlagati krščan-

stvo. V ta namen se je lotil silnega dela in v desetih letih izdal naslednja dela: *Strukturen des Bösen* v treh delih 1979/80, *Der tödliche Fortschritt* 1981, *Krieg und das Christentum* 1981, *Psychoanalyse und Moraltologie* v treh delih, *Angst und Schuld, Wege und Umwege der Liebe, An den Grenzen des Lebens* 1982/84, *Tiefenpsychologie und Exegese* 1984/85 in celo vrsto drugih člankov v različnih revijah. Neki člankar je v *Die Zeit* 5. 8. 1988 zapisal o Drewermannu, da je »nepošten, ker tako hitro in toliko piše, da njegovi kritiki ne dohajajo njegovega tempa in ne morejo biti na tekočem, kako on sedaj misli«. Med mladimi duhovniki in aktivnimi katoliškimi laiki je Drewermann naletel na silno odobravanje in nenavadno navdušenje. Ker so njegovi pogledi zelo izvorni in njegove napovedi močno obetavne, njegova razlaga krščanstva pa v mnogočem predrzna in dostikrat na robu ali celo čez rob pravovernosti, je Nemška škofovska konferenca osmerim strokovnjakom s področja dogmatike, eksegeze, zgodovine, etike, religiozne filozofije, duhovne teologije, kulture in globinske psihologije poverila nalogo, naj vsak s svojega stališča pove svoje mnenje o Drewermannovem poizkusu, da razlaga krščanstvo z vidika globinske psihologije. Tako je nastala knjiga z naslovom *Globinsko psihološka razlaga vere?* s podnaslovom *Vprašanja Evgenu Drewermannu*.

Drewermannovo učenje lahko na kratko povzamemo takole: Krščanstvo kot svetovna religija sloni na svetopisemskih knjigah Stare in Nove zaveze, ki ju razlaga s pomočjo razuma in logičnega mišljenja grške filozofije. Razum je popolnoma odrinil čustvo, podzavest, nagone, osnovne in gonilne sile človeške duše, racionalna filozofska metoda pa osnovna doživljanja prastrahu in tegobe, ki se kažejo v sanjah, mitih, pravljicah. V novejšem času se je razumarstvu in filozofski metodi pridružila še zgodovinsko-kritična metoda v razlaganju Svetega pisma, ki vidi v bibličnih tekstih samo okostenele kamenite usedline zgodovinskih zapisov ter jih po svojih načelih enostransko razlaga brez dojemanja resnične vsebine in življenja, polnega bogastva. To, kar nam nudijo razum, filozofska metoda in zgodovinsko kritična eksegeza, je samo petina — ali še manj — neizmernega bogastva in lepota nepoznanega zaklada krščanstva. Drewermann

skuša nepoznane štiri petine nepoznanega krščanstva pokazati sodobnemu svetu s pomočjo globinske psihologije in tako dati krščanstvu nov polet in življenjski zagon.

1. Globinskopsihološko premišljevanje krščanstva (Walter Kasper) 9—26

Profesor dogmatike na univerzi v Tübingenu Walter Kasper jemlje v pretres Drewermannovo trditev, da pripoved o padcu prvih staršev 1 Mz 2 in 3 nima namena govoriti o izvirnem grehu, zaradi katerega je potrebno odrešenje s trpljenjem in smrtjo Jezusa Kristusa, temveč o prastrahu kot bolezni človeške psihe. Pri tem izhaja iz Kierkegaarda, ki trdi, da je strah-tegoba osnovno človekovo občutje. To ni bojazen pred nečem, temveč strah zaradi brezosnovne svoje eksistence ali celo bojazen svobode pred samo seboj. Nevroze kot duševne bolezni so jalovi poskusi, da premagamo tegobo. Prastrah je mogoče obvladati samo z religioznim zaupanjem, ki je v izkušnji, da nas Bog brezpogojno sprejema. Samo v Bogu more človek najti zavarovanost. Drewermann se odločno upira svojemu učitelju ateistu Freudu, ki razlaga religijo kot prisilno nevrozo. Prav obratno: do nevroz prihaja predvsem tam, kjer skuša človek živeti brez Boga, kajti vsi osnovni spori človeške biti krožijo okoli osrednjega vprašanja, v kakem odnosu je človek do Boga. Zato gre krščanstvu edino za to, da bi se zopet naučilo »pese milosti proti strahu in zaupanja proti obupu«. To je izredno pomembna naloga, kajti premagovanje prastrahu in tegobe je prav za modernega človeka osrednji problem. V tegobi se človeška eksistenca postavi na mesto Boga.

Tu se zastavlja odločilno vprašanje: je osrednja vsebina krščanskega sporočila premagovanje - osvoboditev od tegobe - strahu ali odrešenje od greha? Je greh prisilno nevrozen odgovor na strah-tegobo, ali pa je strah-tegoba, kot svobodno izbran odklon od Boga, posledica greha? Drewermann tu ne ve odgovora ali noče jasno izraziti svoje misli. Za krščanstvo pa je odgovor prav na to vprašanje osnovnega pomena.

Naslednje vprašanje zadeva razodetje. Krščansko izročilo vidi v razodetju samoodkrivanje Boga človeku v zgodovini božjega

ljudstva, kakor je ohranjeno v Svetem pismu. Gre za zgodovinsko dejstvo, da Bog sporoča človeku, kdo je On (Bog) in v kakšnem odnosu je do človeka (odrešenje). Drewermann pa meni, da je religija vsebovana v arhetipih človeške duše in ne v dobivanju spoznav od zunaj. Razodetje ni svobodno dogajanje, ki prihaja človeku od zunaj, temveč samodejno odkrivanje globin svoje duše. Razodetje ne poteka z besedo (Besedo), temveč s pomočjo sanj, ki projicirajo arhetipe z religiozno vsebino v zavest. Najvišje razodetje Boga, Jezus Kristus, je povzetek mitoloških podob v najčistejši obliki. Drewermann ne razlikuje med religijo kot zgodovinskim dejstvom, ki prihaja iz razodetja v Stari in Novi zavezi in splošnim človeškim pojavom. Zanj je religija sestavni del strukture zavesti, je psihologija, ki projicira mitologijo v sanjah. Sanje so prostor božjega izkustva. Značilnost krščanstva ni novo samostojno razodetje Boga človeku, temveč posebna razlaga mitov, ki jih človek nosi v sebi. Jezus Kristus 'božji Sin' je arhetipski simbol, s katerim so povezane vse izkušnje, položene v dušo vsakega človeka. Kdor pravi, da veruje v Jezusa Kristusa, trdi, da je naredil vse religiozne izkušnje človeštva. Zgodovina razodetja ni drugo kot druga stran izkušnje religioznega doživljanja, kot ga izkušajo vsi ljudje.

Znotraj takega pojmovanja je naloga duhovnika in dušnega pastirja podobna nalogi terapevta, ki ne uči, ne poučuje, temveč ustvarja ozračje zaupanja, v katerem človek v samem sebi odkriva dejstva, na katerih sloni njegova eksistenca, saj človek nosi v sebi Boga, ki ga sprejema, kakršen je, in daje smisel njegovemu življenju.

Kasper zastavlja vprašanje: je mogoče z globinsko psihologijo razložiti odrešenje? Pri tem ne gre samo za občutje, da deluje samoodrešilne sile, temveč, da se odrešenje tudi dejansko izvrši. Biblično zgodovinsko poročilo o odrešenju jemlje človeka v njegovi popolni svobodi, da se odzove božji ponudbi, ki prihaja od zunaj. Človek lahko s svobodno odločitvijo — to bi bilo treba postaviti na mesto arhetipov — sodeluje pri odrešenju, to pa se samo iz sebe ne more izvršiti. Drewermann ima toliko idej in je tako poln dobre volje, da za zdaj še ne more uskladiti svoje zvestobe Cerkvi s svojimi deloma genialnimi uvidi — intuicijami.

Rudolf Schnackenburg, profesor Svetega pisma na univerzi v Münchnu, razpravlja o Drewermannovem napadu na zgodovinsko kritično metodo pri razlagi Svetega pisma in krščanstva pod naslednjimi vidiki: 1. Vsega kriva zgodovinska kritična metoda, 2. Visokohvaljena globinskopsihološka razlaga, 3. Selekcija in redukcija (izbira in zmanjševanje), 4. Biblična vera iz razodetja in arhetipska božja ponotrženost, 5. Jezus Kristus edini posrednik odrešenja ali simbolični lik z osebnimi potezami?, 6. Sanje vesoljne svetovne religije in 7. globinska psihologija bogati ter ogroža razlago Svetega pisma.

Zelo jasno in prijetno pisan prispevek Rudolfa Schnackenburga lahko povzamemo na kratko takole:

Božje sporočilo ali razodetje Boga človeku je podano s sredstvi, s pomočjo katerih more človek priti do spoznanja in izkušnje Boga in tega, kar je povezano z Bogom (odrešenje). Sporočilo je lahko podano v govorjeni (zapisani) besedi, v znamenjih (prilikah, simbolih, podobah, mitih, sanjah) ali dogodkih (zgodovina). Bog se prilagaja pri svojem sporočilu človeku, takšnemu, kakor ga je on sam ustvaril. Toda človek ni vedno enak, temveč se razvija in spreminja. Zato se mora Bog pri svojem sporočanju razodevanju človeku prilagojevati njegovi usposobljenosti za sprejem sporočila. To predpostavlja več pogojev: 1. sedaj, konec 20. stoletja, sprejemamo božje sporočilo, ki je bilo dano ljudem pred več kakor šest tisoč leti, ko so bile okoliščine življenja v mnogočem drugačne; če hočemo zvedeti, kaj nam je takrat Bog razodel o sebi, moramo natančno poznati okoliščine časa, v katerem je bilo sporočilo dano. To skuša storiti eksegeza ali razlaga Svetega pisma z zgodovinsko kritično metodo; 2. ker je sporočilo pisano v razumljivi govorici — drugače ne bi bilo sporočilo — vsak razume tisto, kar more. To pa ne pomeni, da je v sporočilu podano samo tisto, kar more razumeti določen človek ali določena skupina ljudi. Sporočilo ima vedno naravnosten pomen in poleg tega še takega, ki ga lahko spoznamo s spoznavno-logično obdelavo, ker je tudi vsebovan v sporočilu. V krščanskem svetu

uporabljamo zlasti filozofijo, ki s pomočjo razuma in zakonitosti spoznanja z razumom (oboje je dal človeku Bog) razpoznavamo, kaj nam je Bog razodel; 3. krščanski človek je s krstom soudeležen božje narave in božjega življenja, od Boga pa prejema tudi posebno luč za razumevanje božjega sporočila. Zato moramo poleg razmišljanja o božjem sporočilu na osnovi zgodovinsko kritičnega postopka in filozofije upoštevati tudi božje razsvetljenje, ki ga mi pripisujemo Svetemu Duhu. Tako, z božjo lučjo osvetljeno razodetje potem Cerkev, ki jo zlasti po Kristusovem vnebohodu vodi Sveti Duh, potrjuje ali popravljeno sprejema.

Drewermann se opira na globinsko psihologijo C. G. Junga in hodi drugačno pot. Meni, da se je človekova religiozna izkušnja zbrala v tisočletjih razvoja v človekovi podzavesti in se strnila v podobe, ki jih vsak človek podeduje od svojih staršev v tako imenovanih arhetipih-pralikh. Tudi je možno, da je Bog od začetka človeka tako ustvaril, da so bili vanj položeni ti arhetipi in so zato vsi ljudje religiozni ter nosijo v sebi religijo kot neodprt, nepoznan zaklad. Drewermann meni, da dela katoliško oznanjevanje veliko napako, ko skuša s pomočjo zgodovinskega razodetja, ki je ohranjeno v Svetem pismu, spoznati Boga in osnovati religijo, ko je vendar vsak človek nositelj razodetja, saj ga nosi shranjenega v religioznih arhetipih svoje psihe. Namesto da bi teologija hodila po poti biblične eksegeze, naj bi z globinsko psihologijo brala razodetje, ki ga nosi vsak človek v podzavesti v svojih religioznih arhetipih. Ker imajo vsi ljudje enake religiozne arhetipe, bi tako morala prej ali slej nastati ena, vseobča univerzalna religija.

Drewermann in z njim njegovi navdušeni somišljeniki vidijo v novi globinskopsihološki razlagi biblije in celotnega krščanstva nove možnosti za pravičen dostop k veri — ne od zunaj k človeku, temveč iz notranje globine navzven. Pri tem pa pozabljajo: 1. globinskopsihološki prikaz C. G. Junga je ena izmed hipotez ali podmen, ki nima nobene resne znanstvene utemeljitve niti na področju globinske psihologije, kaj šele v psihologiji, filozofiji, teologiji in zgodovini; 2. Jungova in s tem Drewermannova razlaga je samo ena znanstveno nepotrjenih in ne-preverjenih razlag. Mogoče je genialna, mogoče tudi zanimiva in privlačna, vendar pa

zato še nikakor ni resnična in zlasti še znanstveno utemeljena; 3. popolnoma neutemeljeno je pričakovanje, da bo krščanstvo zaradi vabljevih podob in Drewermannovih vizij zapustilo svojo dvatisočletno trnjevo pot, ki ga je pripeljala do današnjega časa in zvesto razlagalo Kristusovo odrešenje ter šlo za dokaj vprašljivimi sanjami vidca iz Paderborna.

3. Razodetje kot zgodovinsko dejstvo in gnostično ogrožanje (Ernst Dassmann) 49—67

Drewermannu često očitajo, da zastopa gnostična stališča; to je mogoče povzeti iz posameznih navedkov iz njegovih del, pa tudi iz naslovov člankov kot npr. Treba je začeti s sanjami in ne z besedo (Orientierung 49/1985/194). Odkar so pri Nagu Hammadiju v Gornjem Egiptu odkrili celo knjižnico gnostičnih del najrazličnejših struj, precej dobro poznamo to gibanje in religiozno-filozofsko miselnost, ki je grozila uničiti nastajajoče krščanstvo, ter mu pomagalo, da se je Kristusov nauk izoblikoval v svetovno religijo. Gnoza (spoznanje ali spoznavanje) je eklektično mišljenje, sestavljeno iz staroegiptovskih, babilonsko-asirskih in perzijskih spoznanj, zrastle je na tleh helenistične kulture, ki skuša po Teodotovih besedah dati odgovor na eksistenčno vprašanje: »Kaj smo bili? Kaj smo postali? Kje smo bili? Kam nas je vrglo? Kam hitimo? Česa se osvobajamo? Kaj je rojstvo? Kaj je ponovno rojstvo?« Gre za nujno, nesvobodno dogajanje, ki človeka vodi prek samega sebe k nadčloveku in hoče človeka ozdraviti od odtujenosti. Osnovno izkustvo gnostika je negativno gledanje na svet in želja po odrešenju. V okviru svojih ontičnih možnosti razvija gnostik svoje odrešenje, kolikor se razvezuje povezave s svetom in zbira sile pnevmatike, da se sprosti navezanosti na svet. Ker povzroča človekovo zapletenost s svetom nevednost, poteka odrešenje z osveščanjem-gnozo resničnega izvira lastne biti in odkrivanja človekovega cilja. Značilno za gnozo je prepričanje, da samoodrešenje poteka s pomočjo spoznanja-gnoze začetka svoje biti in odkrivanja človekovega cilja. Gnoza ne potrebuje nikakega odrešenika od zunaj, ker lahko človek z gnozo odreši

sam sebe. To je krščanstvu nasproten nauk, ker to z zgodovino odrešenja — ta dosega višek v odrešeniku Jezusu Kristusu in je opisano v Svetem pismu — prinaša odrešenje od Boga kot njegov največji dar človeku in človeštvu.

Drewermann z razlago arhetipov človeške psihe, med katerimi ima arhetip Jezusa Kristusa odločilno in najodličnejše mesto, odrešuje človeka tegobe in strahu pred svojo lastno bitjo in ga osvobaja omejenosti, ki mu prihaja od njegove telesnosti.

Moderni človek z veseljem prisluhne Drewermannovim izvajanjem, ker v smislu sodobnega scientizma pričakuje boljšo prihodnost od boljšega poznanja zakonitosti narave, saj bo potem mogel obvladovati sile in energije sveta. Ali pa v prepričanju Marxove materialistične evolucije po Heglovi dialektiki teze, antiteze in sinteze z gotovostjo ve, da bo svet sam iz sebe premagal nepopolnosti in pomanjkljivosti, ki tarejo človeštvo danes. V obeh primerih gre za samoodrešenje. Drewermann ponuja to samoodrešenje z razlago arhetipov, ki so že pričujoči v človeku, ali s pomočjo znanosti — scientia ali prek dialektične materialistične evolucije. Povsod gre za odrešenje od znotraj, brez vsakega odrešenika od zunaj, kakor ga stavi krščanstvo.

Drewermann se odločno brani očitka, da je njegov nauk gnoza. V besednem pomenu mogoče ne, ker mu gre predvsem za psihoanalitično razlago Svetega pisma, dejansko pa s samoodkrivanjem v sebi obstoječih sil in ne v moči odrešenja od zunaj, razglašča samoodrešenje, to pa je konec koncev gnoza.

4. Psihoanaliza in krščanska stiska / K razpravi z Evgenom Drewermannom iz moralno-teološkega vidika (Fugger Franz) 67—80

Krščanska etika in moralna teologija sta zgrajeni na osnovi »zdravega« ali »normalnega« odnosa med Stvarnikom in stvarjo-človekom. Stvarnik si je človeka zamislil, ga hotel in ustvaril. Hkrati mu je dal pravila ali zakone, po katerih naj uresničuje božjo stvariteljsko zamisel: če se ravna takó, živi moralno. To zamisel so ljudje s filozofijo

(človeška narava, naravno pravo) odkrili ali pa je Stvarnik sam razodel svojo zamisel v desetih božjih zapovedih in zapovedi ljubezni. Drewermann upošteva zgolj razumska dejstva, zato tej etiki očita racionalizem, neupoštevanje globinskopsiholoških danosti in odmik moralke od celotnega krščanskega nauka.

Drewermann slepo prevzema od Kierkegaarda (Strah in trepet 1843, Bolezen za smrt 1848) skrajno dialektično stopnjevano tegobo človeške eksistence, to pa nujno vodi k sprejetju božjega bivanja (tudi Drewermannu je bivanje Boga odločilna postavka). V luči freudovske razlage prvih dveh poglavij Biblije se je človek ločil od Boga (krščanska razlaga pravi: človek je grešil; greh mu je prinesel kazen in potrebo zadoščevanja; Bog pošlje na svet svojega sina za odrešenje človeka; Bog človeka ne zavrže, temveč ga odrešuje), zato je človekova eksistenca brez osnove, vržena v nič. Ta zavrženost v nič budi v človeku eksistenčni strah in tegobo. V tem strahu in tegobi človek ne odloča svobodno. Človek je v svoji eksistenci bivanjsko »bolan«. Zato človekovo odločanje ni moralno opredeljivo: človeka je treba najprej »ozdraviti« eksistenčnega strahu in tegobe. Zdravljenje (terapija) poteka s prepričevanjem, da Bog človeka sprejema takega, kakršen je, da Bog odobrava, človek pa more biti tak, kakršen je, če le ne škoduje drugemu.

Greh ne prihaja iz neskladnosti človekovih dejanj z moralnimi normami (kazuistika določa, ali je storjeno dejanje v skladu s pravili), temveč iz odločitve za Boga ali proti njemu, za njegovo voljo ali proti njej. To pa je že religiozen odnos in ne samo moralen. Vse moralno je tudi že religiozno. Tu pa se Drewermann kljub svojemu stališču o sovpadanju moralnega z religioznim prizadeva za samostojnost moralnosti, za neodvisnost od religioznega.

Drewermannu gre zasluga, da je pokazal na globinske eksistenčne emocije strahu in tegobe, ki nezavestno vplivajo na človekovo moralno vedenje. To je še zelo neraziskano področje, ker sta tako filozofska kakor teološka etika—moralke z razumom gradili na racionalni človeški naravi. Vendar stoji tudi Drewermann samo na začetku dolgega procesa, ki se odpira in bo pripeljal do neslute-

nih novosti, verjetno zelo različnih od tistih, ki jih je nakazal.

5. *Resnica in zgodovina — mit in oseba / religiozno filozofske pripombe k Drewermannovi globinskopsihološki razlagi krščanstva / (Jörg Splett) 81—96*

Religiozno-filozofske opombe, s katerimi so povezane fundamentalno teološka (osnovna teologija) razglabljanja, zadeva razumsko znanstveno utemeljevanje religije, v našem primeru krščanstva. Drewermann se pri tem mnogo bolj naslanja na mit kakor na logos — znanost. To nakazuje temeljit zasuk ali celo preobrat v utemeljevanju krščanstva.

Mit pomeni »končno veljavno dejstvo, ki ga človek sprejema v celovitosti svoje osebe z vsemi svojimi sposobnostmi: čustvovanjem, hotenjem, delovanjem in spoznanjem.« Človek ne spozna samo s čuti—razumom, temveč s celovitostjo svoje biti. Logos pomeni s čuti—razumom pridobljeno znanje brez sodelovanja drugih človekovih sposobnosti, kot so čustva, hotenje in delovanje. V zgodovini znanosti je Grk Platon (427—347) verjetno največji filozof—znanstvenik vseh časov uporabljal za razlago sveta in človeka tako mite kakor logos ali zgolj razumsko znanost, medtem ko je Platonu enakovreden učenec Makedonec Aristotel (384—322) zavrzel mite in razlagal svet in človeka zgolj razumsko-znanstveno (v ta namen je napisal Organon, ki velja še danes za osnovo logičnega spoznanja). Platonov način in razlaganju sveta, človeka in tudi religije je prešel v krščanstvo prek aleksandrijske šole, Avgušтина in frančiškanske miselnosti, Aristotelov način mišljenja pa prek antiohijske šole, Tomaža Akvinca in papeža Leona XIII.; ta je uveljavil tomizem vse do današnjega časa. Drewermann sicer izhaja iz tomizma, pa se zaradi psihoanalize in z njo povezanimi globinsko psihološkimi razlagami, ki slonijo na arhetipih kot usedlinah mitov v človekovi duši, odločno zavzema za celostno obravnavanje religije in verovanja, ki je v svojem bistvu mitološka, ne pa racionalna. Razsvetljenstvo je pripeljalo racionalizacijo v poznavanju sveta do skrajno enostranskega poznanja sveta z golim razumom in je veliko pričujoča tudi v sodobni teologi-

ji. Prav ta racionalizacija teologije, ki ne upošteva mitoloških prvin celostnega spoznanja sveta, človeka in Boga, je v veliki meri predmet Drewermannove kritike.

Jörg Splett skuša resnico, ki je zajeta v mitih, obogatiti z zgodovinskimi dejstvi tudi na področju religije (miti so večni, obče veljavni, brezčasovni, zgodovina pa podaja osebe, dogodke in medsebojne povezave, ki so časovno in prostorno določeni in omejeni) in z osebnim dostojanstvom človeka, ki obstaja v individualnosti, enkratnosti, neponovljivosti, samostojnosti v nasprotju s splošnimi liki mitov, ki veljajo vedno, povsod in za vse enako.

6. Eksegeza in globinska psihologija z vidika duhovne eksegeze (Josef Sudbrack) 98—114

Zgodovinsko kritična metoda skuša določiti objektivni pomen Svetega pisma, to je tisto, kar je mogoče razbrati iz jezikovne analize besedila in iz zgodovinskih ter kulturnih okoliščin dobe, v katerih je nastala.

Mitična razlaga skuša odkriti globok in skrit pomen Svetega pisma, ki je skrit za jezikovnimi in zgodovinskimi dejstvi, tisto, kar je Bog hotel sporočiti ljudem.

Globinskopsihološka razlaga skuša odkriti osebno prizadetost, ki se zbudi v človeku, ko znamenja in simboli Svetega pisma budijo v človeku arhetipe in mu pomagajo, da razbere razodetje, kakor ga nosi sam v sebi.

Duhovna eksegeza pa skuša v Svetem pismu razbrati božje razodetje sporočila o Jezusu Kristusu. Sporočilo o Jezusu Kristusu je posredovala inspiracija (božji navdih svetopisemskemu piscu) in nujno vodi k izkustvu Jezusa Kristusa ob srečanju v branju navdihnjenega Svetega pisma. To omogoča osebni stik z Jezusom Kristusom, ker je v moči inspiracije zagotovljen religiozen odnos do Boga.

Drewermann s svojo eksistenčno prizadetostjo mogoče doseže religiozno izkušnjo, ki je pa nikakor ne moremo istovetiti z značilno krščansko religiozno izkušnjo.

7. Krščanstvo — religija, ki jo napačno razumejo? (Bürkle Horst) 115—132

Bürkle Horst, strokovnjak v vedi o religijah (Religionswissenschaftler), skuša razčistiti Drewermannovo pojmovanje religije nasploh in zlasti še krščanstva v odnosu do drugih, posebno azijskih religij (budizem, taoizem).

Pri ocenjevanju ustreznosti in koristnosti religije Drewermann uporablja kriterije ali merila, ki si jih je sam izmislil: Kakšna religija je toliko »dobra«, »ustrezna« in »resnična«, kolikor more prispevati in povzročiti duševno človekovo uravnovešenost (zdravje). Ker so vsi ljudje eksistenčno neuravnovešeni zaradi eksistenčnega strahu pred uničenjem, je tista religija »dobra« ali »boljša«, ki omogoča osebnostno harmonijo globinskih sil in s tem človekovo osnovno uravnovešenost. Za Drewermanna je biblična religija iz navedenih razlogov polna proizvodov nadjaza, kakor so tabuji mišljenja, pretenj, kazni, prisil, omejitve jaza in ponižanj na področju nagonskih, posebno spolnih javljanj. Vse to so ovire za uresničenje celostne osebnosti in eksistence. To je zlasti v naši dobi, ki teži za individualnim zadovoljstvom, uresničenja osebnosti in integraciji nezavestnih plasti psihe v nasprotju s človekovimi osnovnimi težnjami danes.

Boj proti hudemu v človeku je predvsem boj proti eksistenčnemu strahu in zmaga nad hudobijo je zmaga nad strahom. Mir je mogoč samo v spravi in harmoniji s samim seboj ali ga pa ni. Biblična religija pa strah kvečjemu stopnjuje, namesto da bi ga odpravljala.

Azijske religije dajejo boljše terapevtske možnosti: kitajski taoizem z izravnavo nasprotij in indijski budizem s svojo potjo k lastni sredini. Krščanstvo kot biblična religija se od teh religij lahko marsičesa nauči. Ta »razvojna pomoč« naj bi bila v večji globini in širini zamisli in možnostih, ki po Drewermannovo daleč presegajo predstave in možnosti pridige na gori.

Drewermannovo ocenjevanje vrednosti religij na osnovi terapevtske učinkovitosti za premagovanje in »zdravljenje« eksistenčnega strahu je čisto osebno in v skladu z njegovo celotno teorijo. O tem smo že govorili in ne bomo ponavljali glede neutemeljenosti njegovih izvajanj. Kar zadeva katoliško ocenjevanje drugih religij, pa je stališče katoliške Cerkve jasno nakazano v Izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev (2) 2. vati-

kanskega cerkvenega zbora, ki pravi, da so različna nekrščanska verstva »odsvit božje resnice, ki razsvetljuje vse ljudi«, nikakor pa ne resnica sama, kakor bi to hotel prikazati Drewermann.

8. *Obnovitev krščanstva s pomočjo globinske psihologije? (Görres Albert) 133—174*

Naslov knjige, ki jo predstavljamo, se glasi *Globinsko psihološka razlaga vere?* in zadnji prispevek k njeni predstavitvi ima naslov *Obnovitev krščanstva s pomočjo globinske psihologije?* Avtor tega članka je Albert Görres, ki je tudi soizdajatelj celotnega dela. Tako naslov knjige kakor tudi naslov zadnjega prispevka stojita pod vprašajem; to pomeni, da se vprašujemo, ali je mogoče bodisi krščanstvo bodisi vero obnoviti z globinsko psihologijo. In Görres to odločno zanika.

Görres je najprej študiral psihologijo v Jungovem seminarju in šoli, delal več let skupaj z dvema Jungovima učencema, študiral literaturo o analitični (Jungovi) psihologiji in uporabljal to metodo, dokler mu je služila v terapevtski praksi. Napisal je več monografskih del in veliko člankov v sodelovanju s Karlom Rahnerjem (147). Gre za strokovnjaka, temeljitega poznavalca Junga in njegove globinskopsihološke šole, ki jo jemlje Drewermann za pomoč pri obnovi krščanstva in »učiteljico, h kateri naj bi šli v verovanjsko šolo«. Priznava, da je njemu in Rahnerju zlasti branje Drewermannove osnovne knjige *Hudobija* neizmerno koristila. Prav iz želje, da bi tudi iz drugih Drewermannovih del dobil isto korist, je vsa njegova dela temeljito preštudiral.

Görres pa ni študiral samo Drewermannovih del, temveč tudi ocene njegovih knjig od leta 1985, ko je Drewermann s svojimi skrajnimi stališči do krščanstva in zaradi izrednega odziva katoliških izobražencev in mladih duhovnikov zbujal splošno zanimanje. Vodilne katoliške in tudi nekatoliške revije so objavile svoje ocene. Samo *Herder-Korrespondenz* se je z Drewermannom že večkrat ukvarjala. To dejstvo Görres posebno poudarja, da ne bi kdo mislil, da je ocena, ki jo daje, samo njegovo osebno mnenje (142).

Drewermann svetuje krščanstvu, naj gre v šolo h globinski psihologiji in se »da poučiti«. Görres zastavlja izhodiščno vprašanje: ali sploh obstaja kaka globinskopsihološka znanost ali enotno globinskopsihološko prepričanje ali globinskopsihološka šola, ki bi jo priznavali? Zdi se, da Drewermann ne pozna del Rudolfa Allersa (1922) do Grünbauma (1984), s celo vrsto znanstvenikov, kot so Moser, Zimmer, Wiessenhütter itd, ki kažejo, da podajajo različne globinskopsihološke šole zelo uporabne uvide in so postale last antropologije, vendar ne more biti govora o kaki znanosti s preverljivimi metodami, ki bi mogla trditve ponovno ugotoviti. Najhuje pa je, da si globinskopsihološke šole med seboj nasprotujejo in je razen podzavesti in nezavesti ter metod svobodnih asociacij, introspekcije, razlage sanj in hipnoze vse drugo predmet nasprotujočih si razlag.

Drewermann je brez dvoma karizmatična osebnost. Karizma pa ni znanost, temveč osebni čar, notranja sila in v določenih primerih tudi energija, ki izhaja iz osebnosti. Taki darovi so nekaj izrednega. Karizmatična osebnost lahko s svojo osebno učinkovitostjo in govorniškimi darom poslušalce prepriča o čemer koli, tudi o učinkovitosti in nenadomestljivosti globinske psihologije v Jungovem smislu. Vendar njegov uspeh ne potrjuje, da je resnična teorija, ki jo zagovarja, pač pa izpričuje njegov osebni čar. Krščanstvo pa ni stvar izbranec, temveč revežev, obrobnikov, zavržencev, bolnih, se pravi večine ljudi, med njimi pa so tudi modri, pravični, sveti, pošteni in zdravi. Drewermann si želi idealno, popolno, dovršeno in brezgrešno Cerkev. To je končni namen, ne pa že dejansko stanje. Brez dvoma postanejo mnogi kristjani boljši, so pa tudi taki, ki zaradi svoje slabosti ne napredujejo. Vendar zaradi tega Cerkev, ki si prizadeva ljudi napraviti boljše, ne smemo zametati, ker se potem nihče ne bo trudil za to.

Görresov članek je prepoln človekove modrosti, globokega poznanja človeka in sodobnega položaja krščanstva, da bi bilo koristno, da bi ga dobili v slovenskem prevodu.

Valter Dermota

Carlo M. d'Attems *primo arcivescovo di Gorizia 1752—1774*, vol. I., Studi introduttivi, Gorizia 1988, 190 strani, 3 karte. Na naslovni strani barvna reprodukcija nadškofovega portreta, ki ga hrani co. Douglas Attems (Lucinico — Gorica).

L'Istituto per la storia sociale e religiosa je 8. aprila letos (1988) v Gorici priredil okroglo mizo, posvečeno osebi, delu in pomenu prvega goriškega nadškofa Karla Mihaela Attemsa. V nabito polni dvorani Attemsove palače v Gorici so predavateljji predstavili obsežen raziskovalni program, pri katerem so sodelovali zgodovinarji iz Italije, Slovenije in Avstrije. Goste je najprej pozdravil predsednik inštituta, *prof. Fulvio Salimbeni*. »Proučevanje dokumentacije, ki nam bo pomagala osvetliti življenje in delo nadškofa Attemsa, je za Gorico izrednega pomena,« je dejal. »Skoraj dveletno sodelovanje italijanskih, slovenskih in avstrijskih zgodovinarjev pri projektu Attems je namreč postavilo Gorico nekako v središče srednjeevropskega prostora. S svojim delom na kulturno znanstvenem področju uresničujemo cilje, ki so si jih naše dežele postavile v okviru programa Alpe—Jadran.«

Prof. Gabriele De Rosa (Rim) je nato v prvem predavanju poudaril, da so raziskave osebnosti, življenja in dela goriškega nadškofa Attemsa izredno pomembne za boljše poznavanje (kot je rekel) »evropskega konteksta 18. stoletja«. *Prof. Bogo Grafenauer* je orisal socialno-kulturni položaj Slovencev v goriški nadškofiji v času nadškofa Attemsa, *dr. France M. Dolinar* je opozoril na pomen arhivskih virov o nadškofu Attemsu za slovensko zgodovino, *prof. Grete Klingenstein* (Graz) je razkrivala povezavo med ekonomijo, državno birokracijo in mednarodno cerkveno politiko v kompleksu terezijanskih in jožefinskih reform v takratni Avstriji, *don Luigi Tavano* pa je nakazal »evropsko dimenzijo« Attemsove osebnosti.

Okrogla miza je opozorila na dva velika projekta, ki potekata vzporedno. Prof. De Rosa je dal že pred leti pobudo za *kritično izdajo vizitacijskih zapisnikov* nadškofa Attemsa, za katere pravi Alessandra Martina, da so pravi »zgodovinski spomenik goriške cerkve. Nobeno drugo pričevanje ni tako nadrobno, vestno in prežeto s tolikšno življenjsko skušnjo, da bi iz njega bolje spoz-

nali gnotne in moralne razmere krajevnega prebivalstva« (39). Ali kot je zapisal De Rosa v uvodni predstavitvi knjige Carlo M. d'Attems, *primo arcivescovo di Gorizia 1752—1774* (Gorizia 1988): »To dokumentarno gradivo je izrednega zgodovinskega pomena, če želi kdo spoznavati ne le stopnjo kulture in mišljenja krajevnih prebivalcev, temveč tudi zapletena vprašanja cerkvene organizacije, ki je morala uskladiti v okviru tridentinskih predpisov številna izkustva in tradicije podložnikov. Branje poročil o teh vizitacijah nas čedalje bolj potrjuje v prepričanju, da je mogoče ustvarjati zgodovino, privlačno zaradi njenih družbenih prepletov, z gradivom, ki bi mu lahko rekli duhovni zemljepis. Kajti opisuje nam potovanja, ki so hkrati stvarna in duhovna, miselna in kulturna ter jih označujejo katekizmi, znanstvena teorija, čaranja, molitve in pobožnost. Ne gre torej za cerkveno zgodovino, marveč za takšno zgodovino, v kateri nam področje pravnih uredb pomaga razumeti, tudi prek nasprotij, verovanja in miselnosti večnarodnostne stvarnosti sredi političnih razmer habsburškega reformizma, ki pa ji je to okolje hkrati nedomače« (11—12).

Kot lahko zasluhimo iz prispevkov v navedeni knjigi, je bil nadškof Attems v mnogih pogledih izjemna osebnost. Prof. De Rosa upa, da bo na mnoga vprašanja, ki jih je zastavila okrogla miza in so nakazana v navedeni knjigi, mogel dati odgovor *znanstveni simpozij*, ki ga L'Istituto per la storia sociale e religiosa načrtuje oktobra letos (od 6. do 8. 10. 1988) v Gorici. Ohranjeni vizitacijski zapisniki jasno pričajo, da je bil nadškof Attems v prvi vrsti »dušni pastir« — kot navadno pravimo. Osnovna značilnost njegove škofovske službe je bila stik z ljudstvom, »kar dokazujejo njegovi pogostni pastirski obiski. Pri tem ni spregledal nobenega okraja svoje obširne škofije. Obiski so mu odkrili težave in stvarne duhovne potrebe vernikov. Vizitacije niso potekale v birokratskem in notarskem duhu, marveč z vzgojnimi prijemi. Nadškof je želel, naj božja beseda pride do vernikov neposredno, zato je navadno govoril v njihovem materinem jeziku. Poleg italijanskega je uporabljal tudi slovenski, nemški in furlanski jezik«, je zapisala A. Martina v biografskem orisu nadškofa Attemsa (38—39). Zato so seveda ti vizitacijski zapisniki izjemnega pomena tudi za zgodov-

vino dežel, ki jih opisujejo. Najbolj prav za slovensko zgodovino, saj je v tem času (z izjemo župnij ljubljanske škofije) goriška nadškofija segala vse do Drave.

Nič čudnega torej, če je L'Istituto per la storia sociale e religiosa v Gorici pobudo prof. De Rosa za kritično izdajo vizitacijskih zapisnikov nadškofa Attemsa navdušeno sprejel. Od začetka (december 1986) so k sodelovanju povabili tudi kolege iz Slovenije in Avstrije. Na sestankih znanstveno organizacijskega odbora smo pregledali obsežno gradivo Attemsovih vizitacij (25 zvezkov velikega formata), izdelali enotna načela za transliteracijo teksta in kritične opombe.

Dogovorili smo se, da bo uvodna študija vsakokrat objavljena v vseh treh jezikih (italijansko, slovensko, nemško). Po teh enotnih načelih bo vsaka dežela objavila tekste tistih vizitacij, ki zadevajo njihovo ozemlje, tako da bo ob koncu nastala enotna zbirka vseh Attemsovih vizitacijskih zapisnikov.

Zaradi teritorialne razsežnosti goriške nadškofije na današnjem slovenskem ozemlju čaka slovenske zgodovinarje najboljše delo. Prvi sadovi se že kažejo. Prof. Ožinger (PA Maribor) je že obdelal dve vizitaciji celjskega arhidiakona (1751 in 1756, 410 tipkanih strani). Italijanski kolegi so obljubili izdelati neke vrste vodnik po arhivskih virih v Gorici, ki kakor koli zadevajo osebnost in delo nadškofa Attemsa. Svojo obljubo so izpolnili s knjigo, ki so ji dali podnaslov *Studi introduttivi* (slovenski prevod *Uvodna raziskovanja* je nekoliko ponesrečen). Izdajateljja knjige, L'Istituto per la storia sociale e religiosa in L'Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei sta se potrudila, da sta oba pripovedna teksta, uvodno razmišljanje prof. De Rosa in življenjepisa nadškofa Attemsa, ki ga je napisala Alessandra Martina, prevedena še v slovenščino in nemščino in tako dosegljiva najširšemu krogu bralcev, ki jih ta tematika zanima.

Gabriele De Rosa je v svojem uvodnem zapisu (*Presentazione* 7—9, slovenski prevod Drago Butkovič 11—13, nemški prevod Brigitte Hammer Pagana 15—18) podal oceno Attemsa kot škofa in cerkvenega kneza ter ovrednotil pomen njegovih vizitacijskih zapisnikov kot zgodovinskega vira. Njegova ocena je polna navdušenja. Nadškofa Attemsa postavlja ob bok najvidnejšim pred-

stavnikom italijanskega reformnega episkopata.

Ob njegovih zanosnih besedah, tudi v osebnem pogovoru z njim na sestankih znanstveno organizacijskega odbora za objavo Attemsovih vizitacijskih zapisnikov, pa sem včasih vendarle pogrešal kritično soočanje Attemsovih prizadevanj za obnovo verskega in npravnega življenja v goriški nadškofiji s podobnimi prizadevanji njegovih sodobnikov škofov. V čem se pravzaprav goriški nadškof Attems loči od svojega daljnega sorodnika ljubljanskega škofa Ernesta Amadeja Attemsa (1742—57), ki je v petnajstih letih svojega škofovanja v Ljubljani prav tako večkrat prepotoval vso škofijo, obiskal sleherno cerkev, se pogovarjal z duhovniki in ključarji kot predstavniki laikov, odpravljaj napake in gradil npravno in versko življenje v svoji škofiji po načelih tridentinskega koncila? Le da je bila seveda njegova škofija bistveno manjša. Ni ga sicer bremenila služba metropolita, teritorialna in juridična razdrobljenost njegove škofije pa ga je včasih postavljala pred skorajda nerešljive probleme. Sedem zvezkov njegovih vizitacijskih zapisnikov priča o podobni pastoralni vnemi kot pri njegovem goriškem sorodniku. Zato so vizitacijski zapisniki ljubljanske škofije nedvomno izredno dopolnilno gradivo vizitacij takratne goriške nadškofije. Pomagajo nam namreč zapolnili vrzeli v slovenskem prostoru v času goriškega nadškofa Attemsa in jih bomo pri izdaji njegovih vizitacijskih zapisnikov nujno morali upoštevati.

Še bolj zanimiva je seveda primerjava z drugim ljubljanskim škofom, namreč Janezom Karlom Herbersteinom (1772—87). Herbersteina je evropsko in slovensko zgodovinopisje v veliki meri po krivici ožigosalo kot janzenista in »najbolj radikalnega jožefinca«. Če odmislimo cerkvenopolitične zaplete, v katerih se je Herberstein znašel zaradi nemogočih cerkvenoupravnih razmer ljubljanske škofije, je Herberstein v svoji pastoralni vnemi celo bolj »tridentinski« ali če hočete »boromejski« kot Attems sam, ki velja za vzor cerkvenega kneza in škofa. Zato bo ob proučevanju vizitacijskih zapisnikov goriškega nadškofa Attemsa vsaj za slovenski prostor nujno pritegniti tudi Herbersteinove vizitacijske zapisnike.

V drugem prispevku je *Alessandra Martina* (Carlo Michele dei conti d'Attems. Profilo biografico, 19—31, slovenski prevod Drago Butkovič 33—44, nemški prevod Eva Uekermann Sciarillo 45—58) orisala življenje in delo nadškofa Attemsna na podlagi goriških arhivskih virov. V svojem prikazu Martina večkrat poudarja, da je zgodovinopisje popolnoma prezrlo nadškofov delež v cerkvenem, političnem, kulturnem in socialnem življenju Goriške, čeprav je praktično na vseh teh področjih oral ledino ali vsaj zapustil za seboj trajne sledove. Tako je na primer leta 1753 v nadškofijskem dvorcu odprl zastavljalnico, da bi revne obvaroval odeduških obresti. Leta 1754 je prav tako v nadškofijskem dvorcu odprl prvo goriško tiskarno. Leta 1756 je v Gorici odprl bolnico sv. Rafaela za revne in zapuščene otroke. Z ustanovitvijo semenišča leta 1757 pa je Gorica dobila tudi svojo prvo višjo šolo. Vse to je italijansko in avstrijsko zgodovinopisje resda prezrlo. Tudi drži, da nadškof Attems ni dobil mesta v Slovenskem biografskem leksikonu. Ni ga pa spregledalo slovensko zgodovinopisje. Josip Gruden npr. kar obširno spregovori o njem v svoji Zgodovini slovenskega naroda (966/7). Opozoriti velja tudi na prispevek prof. Franceta Kralja v Primorskem slovenskem biografskem leksikonu (I. snopič, Gorica 1974, 22—24), v njem je podal še vedno najbolj zaokrožen oris nadškofovega življenja in dela tudi pod vidikom njegovega pomena za zgodovino slovenskega naroda. Več kot očitno je, da Martina njegovega prispevka ne pozna, čeprav se njene sodbe v veliki meri krijejo s sodbami prof. Kralja.

V drugem delu knjige je registrirano celotno arhivsko gradivo v goriških arhivih, ki zadeva nadškofa Attemsna in njegov čas. *Chiara de Nicolo* (Archivio arcivescovili di Gorizia, 61—72; Fondo archivistico Attems—De Grazia, 83—88) je izdelala neke vrste arhivski vodnik po tistih fondih in zbirkah v Nadškofijskem arhivu in v knjižnici nekdanjega semenišča v Gorici, ki hranijo arhivsko gradivo nadškofa Attemsna. Vsi avtorji so v svojih prispevkih najprej kratko predstavili ustanovo, ki gradivo hrani. Sledi kratak opis fonda, časovna opredelitev arhivskega gradiva, njegova ureditev in stanje ohranjenosti. Nato so še podrobno navedeni vsi pomembnejši dokumenti ali serije, ki hranijo

večjo količino gradiva o Attemsnu. Podobno je *Alessandra Martina* (Archivio della famiglia Attems, 89—95) obdelala družinski arhiv rodbine Attems, ki ga hrani zadnji potomec te rodbine, co. Douglas Attems v kraju Lucinico pri Gorici. *Luigi Tavano* (Manoscritti della biblioteca civica di Gorizia, 97—99) pa je v mestni knjižnici v Gorici poiskal rokopise, ki zadevajo nadškofa Attemsna.

Prispevek *Lucije Pillon* (Atti delle visite pastorali, 109—175) daje knjigi vrednost izredno dragocenega priročnika vsem, ki se soočajo z obsežnim gradivom Attemsovih vizitacij. V kratkem zgodovinskem zapisu o vizitacijah (111—113) najprej zvemo, da je nadškof Attems večkrat prehodil vso škofijo. Na poti je vsako leto prebil približno šestdeset dni. Nekatere dele nadškofije je obiskal tudi večkrat. Pillon nato opozarja na nekatere posebnosti v zapisnikih, kot so npr. jezik, poimenovanje krajev in oseb ter gradivo, ki je priključeno vizitacijskim zapisnikom (pisma, prošnje, odloki, sezname klera in podobno...). V katalogu vizitacijskih zapisnikov (115—119) navaja vseh 25 rokopisnih knjig vizitacijskih zapisnikov, ki jih hrani Nadškofijski arhiv v Gorici. Podatki so naslednji: signatura, opis materiala, število strani (nepopisane liste navede posebej), velikost knjige, časovno obdobje vizitacije, kdo jo je opravil, krajevna opredelitev, stanje ohranjenosti in seznam prilog. Najbolj obsežen del njenega prispevka pa je imenski seznam oskrbovanih duhovnij (121—165). Gre za topografsko kazalo po abecednem redu krajev. Na prvem mestu je vedno današnja oblika kraja, nato pa so kronološko navedene vse oblike kraja, kot so zapisane v posameznih vizitacijah — vedno z natančno navedbo vira in strani v viru. Seznam krajevnih imen (179—190) upošteva nato oblike imen vseh treh jezikovnih področij in pomaga najti zaželeni kraj tako v katalogu kot v posameznih vizitacijskih zapisnikih.

V zadnjem prispevku je *Luigi Tavano* (Cronotassi degli arcidiaconi di Gorizia, 179—190) podal kratek zgodovinski pregled goriškega arhidiakonata in njegov pomen, nato pa navedel osnovne življenjske podatke za goriške arhidiakone od Hyeronima Catta (1574—76) do Sertoria del Mestri (1724—1750).

Tekste poživijo tri zgodovinske karte (v slovenskem prevodu pomotoma prevedeno

Majhni zemljevidi), ki prikažejo politično administrativni položaj avstrijskih provinc na ozemlju goriške nadškofije (103), goriško nadškofijo v času nadškofa Attems (105, gre za priredbo karte, ki jo je objavil J. R. Kušej v svoji knjigi *Joseph II. und die äussere Kirchenverfassung in Innerösterreich*, Stuttgart 1908) in ozemlje goriške nadškofije v Furlaniji (107).

Na splošno lahko rečemo, da so delavci goriškega inštituta opravili pomembno delo in da bo knjiga izredno dragocen pripomoček vsem tistim, ki se pod različnimi vidiki soočajo s študijem goriškega nadškofa Attems, njegove dobe ter zgodovine narodov, ki so živeli na ozemlju obsežne goriške nadškofije. Naglica v končnem delu redakcije knjige je verjetno botrovala nekaterim tiskovnim napakam in premalo izpiljenim prevodom. Vendar to ne more zmanjšati pomena, ki ga ima knjiga o Attems tudi za slovenskega bralca in slovensko zgodovinske pisje.

France M. Dolinar

Luigi Tavano, Predstavitev knjige o goriškem nadškofu Karlu Attems 16. maja 1988 na TF v Ljubljani

V lepo ubrani cerkvi sv. Karla, ki jo je dal Carlo Michele d'Attems zgraditi z namenom, da bi bila njegova »domus presbyterialis«, je na plošči iz črnega marmorja krepko zapisano: »Karl Erzbischof von Görz. Der grosse Mann lebt in der Geschichte.« Živi v zgodovini: toda v kateri?

Ne v publikacijah o avstrijski Cerkvi ne v biografskih repertorijih ni zaslediti večje odmevnosti o osebnosti in delu prvega goriškega nadškofa.

Pa se vendarle v njegovi zgodovinski dogodivščini vrstijo in prepletajo podatki resnično evropske razsežnosti — če se sklicujemo na zgodovino: in sicer ne samo na zgodovino ene največjih evropskih škofij tistega časa, ki je obsegala šest avstrijskih dežel — od Drave do Jadrana z devetsto tisoči verniki slovenskega, nemškega, italijanskega in furlanskega jezika — ampak tudi na

zgodovino, ki zajema dve inštituciji, kakršni sta bili habsburška država in rimska Cerkve.

Molk o Attems in njegovem delu postavlja v ospredje nekatera vprašanja o zgodovinski raziskavi, ki se danes končno loteva odkrivanja in preverjanja dejstev ob številnih virih v dunajskih in rimskih arhivih, a so skoraj še neraziskani. V tej zvezi bi bilo pravzaprav primerno dati nekaj pojasnil.

Med januarjem in oktobrom leta 1759 je »affaire d'Aquilée« kar dvajsetkrat omenjena v mednarodni kroniki časopisa *Gazette de Cologne*, ki je izhajal dvakrat tedensko v francoščini, tiskali pa so ga v Kölnu. Ustanovitev goriške škofije, povezana z različnimi težavami, je bila eden najpomembnejših dogodkov tudi na ravni javnega mnenja. Dva sta bila protagonista v tistem času v pravdi, ki je leta in leta pogojevala politiko Dunaja, svetega sedeža, beneške republike in celo pariškega dvora: Benedikt XIV. in cesarica Marija Terezija. Šlo je zares za zelo sitno zadevo, tako da je ob njenem uspešnem koncu kardinal Nereo Corsini (z bulo »Iniuncta nobis«) podaril papežu priložnostno sliko o dogovoru, delo Placida Costanzija, ki naj bi visela v galeriji na Kapitolu.

Mož, ki mu je bila zadeva poverjena najprej kot apostolskemu vikarju in zatem kot goriškemu škofu, je predstavnik avstrijskega plemstva, rojen pa na križpotju mediteranskega in srednjeevropskega prostora, latinskega in slovanskega. Študiral je pri jezuitih v Gradcu, v Collegio dei Nobili v Modeni in v zavodu Alla Sapienza v Rimu. Bil je v prijateljskih stikih z Estenzijci, s kardinali Porcia, Imperiali in Gentili. Štirindvajset let star je postal prošt na Švabskem, nato kanonik v Baslu, v nenavadno pomešanem okolju med katoliško in protestantsko skupnostjo. Njegovi vzgoji mednarodnega značaja povsem ustreza izjemnost škofije, kakršna je bila goriška, ki je nastala in bila krščena po neposrednem posegu papeža in cesarice. Vanj se upirata z različnimi motivacijami bodisi reformatorska zavzetost Benedikta XIV. in državni reformizem Marije Terezije: to sta dva podatka, ki ju stalno srečujemo v pastoralni zavzetosti Carla Micheleja d'Attems, zlita v sakralno predstavo zgodovine. Attems je tudi ob navdušeni zavzetosti škofa za svojo škofijo imel stalne stike z evropskim dogajanjem tistega časa — tako na diplomatskem kakor na teološkem področju.

Spodbujal je Marijo Terezijo, naj posreduje v sporu med svetim sedežem in parmsko vojvodino. Osebnost je posredoval pri cesarici in ji svetoval, naj bi imela stalne odnose z Rimom. Večkrat je posegel v dolgoletna diplomatska pogajanja o ukinitvi jezuitskega reda. Bil je pobudnik zanimivega poskusa za zedinjenje z rusko Cerkvijo, in to bodisi na petrograjskem dvoru kakor na Dunaju in v Rimu.

Že ob njegovi smrti je postalo jasno, da je njegova življenjska pot vredna spomina in zgodovinskega razmisleka: in res so se v nekaj letih pojavile kar štiri pobude, da bi se zbrali dokumenti o njem, v predvidevanju, da bi napisali njegov življenjepis. Njegov brat Lodovico, cesarski general, nam je zapustil zbirko civilnih in cerkvenih aktov, ki jih je bil posvetil nečakom, sinovom brata Sigismonda, znanega literata in zgodovinarja. Goriški duhovnik Michele Grandi je zbral številne dokumente za njegovo biografijo. Nadškofijski slušatelj Pietro Barbarigo je napisal o njem obsežen rokopis. Toda temu vprašanju se je sistematično posvetil baron Francesco de Grazia, ki je bil dvajset let v prijateljskih stikih s škofom. Krenil je v tri smeri: zbral je zapise (med temi tiste Agostinovega sina barona Francesca Codellija, ki ga imajo za »ustanovitelja« goriške škofije, in pa zapise predstojnika minoritov v Novem mestu); zbral je nadškofovo dopisovanje (tako se je ohranilo stopetdeset Attemsovih pisem stiškemu opatu Francu Ksaveriju baronu de Tauffererju, izredno zanimivih za versko in socialno zgodovino Slovenije). Predvsem pa velja poudariti, da je on dal prepisati stotine dokumentov nadškofijskega arhiva in zelo številne avtografske nadškofove zapise (med temi govore in homilije v petih jezikih). Poleg tega imamo v rokopisu delo, ki ga je napisal de Grazia in obsega tristo dvainštirideset strani, z naslovom *Idea d'un buon pastore* (Predstava dobrega pastirja).

Toda vse to gradivo je ostalo do danes skoraj neizkoriščeno. Dva kratka biografska zapisa sta bila natisnjena v Gorici l. 1783 v delu Gerolama Guelmija o avstrijskih Attemsih in pa v delu Carla de Morellija, v katerem avtor dokumentira splošno priznavanje spomina na škofa še v osemdesetih letih. To pa je vse premalo, če pomislimo na

vire. Preteči sta morali dve stoletji, da so jih začeli izkoriščati.

Tu se ponovno zastavlja vprašanje, zakaj je molk tako hitro zagnil Attemsovo osebnost. Raziskava o njem se pričinja pravzaprav z dogodivščino, povezano z njegovimi posmrtnimi ostanki. Pokopan je bil v cerkvi sv. Karla; ko pa je bila cerkev v jožefinski dobi razsvēčena, so njegove posmrtno ostanke prenesli v stolnico; njegova grobnica pa ni bila zaznamovana z njegovim imenom, zato se je kljub raziskavam izgubila vsaka sled o njem.

Trije dogodki, ki so si v kratkih presledkih zvrstili na Goriškem, so v bistvu zbrisali spomin na Attemsa. Predvsem sprememba takratne klime v avstrijski Cerkvi z nastopom jožefinizma v cerkveni politiki in v škofijskem pastirovanju, ki se je oddaljevalo od rimskega, kakršno je praktical Attems. Zatem dramatični dogodki, povezani z njegovim naslednikom, grofom Rodolfom d'Edlingom, ki ga je Jožef II. prisilil, da se je škofiji odpovedal in umrl v izgnanstvu v Lodiju. In nazadnje dejstvo, da je bila goriška nadškofija v okviru preureditve škofij v Notranji Avstriji l. 1788 ukinjena. Tako se je zbrisala tudi podoba velike in kompleksne Attemsove škofije.

Ni golo naključje torej, če goriški prošt Pier Antonio Codelli piše o Sigismondu Attemsu, ne da bi sploh omenil brata Carla Micheleja, čeprav je bil nanj zelo navezan.

Ko so po treh letih ponovno ustanovili goriško nadškofijo, čeprav prostorsko omejeno na Goriško in gradiščansko grofijo, se je njeno življenje v Napoleonovem dvajsetletju skoraj povsem ohromilo. Toda tudi ko se je škofija kasneje opomogla, jo je še vedno trl pozni jožefinizem, ki ni bil v skladnosti s spominom na Attemsa: zato je razumljivo, zakaj zasledimo v Wurzbachovem *Biographisches Lexicon* — v šestdesetih knjigah od leta 1859 dalje — pod geslom o Attemsih sicer ime brata Sigismonda in drugih družinskih članov, ne pa imena Carla Micheleja. Tudi v *Realenciklopädie* je zabeležen Ottokar Attems, knezonadškof v Sekauu, ne pa naš goriški.

Ob začetku tega stoletja se je zdelo, da se je ponovno obudila pozornost zgodovinarjev do Attemsa. Leta 1907 je v Vidmu izšla brošura z naslovom *Gli ecclesiastici di casa Attems* (Cerkveni dostojanstveniki At-

temsove rodbine). Istega leta je z globokim čutom za zgodovino postal pobudnik zgodovinske publikacije Frančišek Borgija Sedej, ki ga je bila kvalitetno izoblikovala dunajska šola. Publikacija je začela obravnavati obdobje od šestnajstega stoletja dalje, vendar do Attemsa ni segla. Nekaj let kasneje je Gruden posvetil v svoji Zgodovini slovenskega naroda nekaj strani tudi Attemsu. Vendar gre za že znane podatke.

Nove institucionalne okoliščine po prvi svetovni vojni so pretrgale stoletne vezi med Goriško in srednjeevropskim prostorum. Goriška škofija se je nehote, pač po sili razmer, znašla odtrgana od velikih kulturnih središč tistega časa. Slovenska historiografija ni mogla imeti zaradi tedanjega nacionalističnega ozračja stikov z Goriško in se je raje usmerila v raziskovanje svojega narodnega preporoda. Za avstrijske zgodovinarje se je Goriška umaknila s prizorišča, saj ni bila več navezana na večnarodno območje, ki ji je bilo lastno. Kar zadeva italijansko zgodovino, vemo vsi, kako je ignoriralo etnično in kulturno stvarnost drugih narodnosti: ni pač znalo pogledati prek obzorja monolitsko unitarne države. Obstoj nemške škofije, kakršna je bila briksenška, ali pa pretežno slovenske, kakršna je bila goriška, ni zbujal zanimanja, prej bi lahko rekli, da sta škofiji povzročali nadležno komplikacijo tudi v sami italijanski Cerkvi.

V tistih desetletjih je Pastor v 16. zvezku svoje Zgodovine papežev, in sicer v obsežnem poglavju o sporu zaradi Ogleja, Attemsa le bežno omenil. Zgodovinar Pio Paschini se je omejil na omembo razmer v šestnajstem stoletju kot predhodnih časov goriške škofije. V svoji Zgodovini Furlanije je primerno orisal probleme, povezane z ustanovitvijo nadškofije. Nasprotno pa se pojavlja občasno beneško-videmska težnja zgodovinarjev, ki obžalujejo, da je bil oglejski patriarhat ukinjen, ne da bi sploh pomislili tudi na drugačne razloge: kot da bi se Oglej in patriarhat istovetila s Furlanijo in da bi moral patriarhat pripadati izključno slednji; dejansko pa gre za versko in zgodovinsko imovino, ki jo imajo goriško, kranjsko, štajersko in koroško občestvo prav tako za svojo. Preučevanje Attemsove škofije, ki je z enakim duhom zajemala tako različna območja in kulturna izročila, nas opozarja tudi na korektnost zgodovinskih izhodišč.

Če je vse to res, se morda ne bo zdela lokalnopatriotska in omejevalna želja, da bi raziskava in preučevanje vrnila Attemsovi naravni evropski fiziognomiji in škofiji, ki kaže biti danes razdvojena med molkom in cenzuro, tisto pomembnost in problematnost, ki sta hkratna z evropskimi dogodki in problemi, v katerih je videti, da je bil Attemso soudeležen in pogosto tudi protagonist. Gre za nalogo, kateri se naša duhovna in znanstvena zavest ne misli odreči.

Forum Katholische Theologie 4 (1988), št. 3

Dogmatik Leo Scheffczyk obdeluje v prvi razpravi odnos med naravo in milostjo, pri M. J. Scheebnu in K. Rahnerju (161—179). Pri tem vprašanju gre v bistvu hkrati za odnos med svetom in Bogom, znanjem in vero, filozofijo in teologijo, svetnim in bogoslužnim (svetim). Gre za odnos med stvarjenjem narave in nadnaravno obdarovanostjo te narave z milostjo. To je bil eden glavnih problemov celotnega 19. stol. in ohranja svojo pomembnost tudi v 20. stol. Scheeben (1835—1888) je kot neosholastik usmerjen bolj spekulativno in K. Rahner bolj eksistencialno ontološko.

Pri Scheebnu zasledimo določen razvoj, vendar je zanj vseskozi značilen organski odnos med naravnim in nadnaravnim. V tretji knjigi svoje velike dogmatike (1877) povsem jasno pove, da človeška narava nima dvojnega končnega cilja. Odnos med naravo in nadnaravnim ontološko pojasni s primerom odnosa med dušo in telesom, med materijo in formo. Oboje (narava in milost) si je stvarnik hkrati zamislil in oboje je naravnano eno na drugo. To pomeni, da človeška narava brez milosti ni več prava narava, ampak le še okrnjena narava, brez forme (lika) in življenja. V takem stanju je podobna telesu, ki je ločeno od duše. Zato ostaja tudi padli človek vedno naravnani na milost. Pri opisu tega odnosa misli Scheeben na habitualno milost, na ustvarjeno milost (*gratia creata*). Ko govori o neustvarjeni milosti (*gratia increata*), uporablja osebnostne kategorije v odnosu do sv. Trojice in do hipostatičnega zedinjenja. Človek je že od stvarjenja naprej naravnani na nadnaravni cilj. Scheeben poudarja hkrati povezanost narave in milosti, po drugi strani pa tudi njuno različnost.

K. Rahner sprejema dinamiko naravnosti človekovega duha na absolutno v tistem pomenu, kakor so to umevali P. Roussetot (+1915) in J. Maréchal (+1944). V nasprotju s Heideggerjevo tezo o končni transcendenci človekovega mišljenja je po Rahnerju človekovo mišljenje že od vsega začetka naravnano na absolutno Bit, tj. na Boga samega. Rahner govori o nadnaravnem eksistencialu. Zdi pa se, da je pri njem zabrisana razlika med naravnim in nadnaravnim redom. To vodi do trditve, da je vsak človek vsaj anonimen kristjan. Bog je neke vrste forma sleherne človekove biti. Za Rahnerja je filozofija že vključno teologija, religija že vključno krščanstvo... V osnovi pri Rahnerju milost ni novo stvarjenje, ampak splošna in univerzalna človekova določenost. Milost in narava sta pri Rahnerju tako tesno povezani, da je le težko še videti možnost medsebojnega razlikovanja. To pomeni, da je teologija možna le kot izrečna filozofija, krščanstvo kot absolutna religija. Pri tem nauku je vprašljivo, ali so dovolj upošteevane meje izkušnje (izkustva) v odnosu do vere in razodetja.

Oba, Scheeben in Rahner, imata več skupnih točk: oba pojasnjujeta odnos med naravo in milostjo iz Svete Trojice, kristologije in eshatologije. Oba poudarjata povezanost med naravo in milostjo. So pa tudi velike razlike med obema. Scheeben poudarja pri tem odnosu Boga, Rahner človeka. Pri Scheebnu je jasna razlika med milostjo in naravo, pri Rahnerju ne. Pri Scheebnu je res morda nevarnost ekstrinsecizma, pri Rahnerju pa je nevarnost intrinsecizma.

Josef Seifert je napisal pomembno razpravo »Resnica—filozofija— zgodovina« (180—202). Avtor obravnava odnos med večnostno (brezčasno) in zgodovinsko razsežnostjo filozofije. Razprava je pomembna, ker v bistvu odgovarja tudi na vprašanje o zgodovinski pogojenosti verskih resnic in njihove trajne obveznosti.

Dilthey, Husserl in Heidegger ne priznavajo večnih resnic, in to vodi v historicizem, zgodovinsko pogojenost vsega. Dejansko pa je zgodovina posredovalka filozofskega spoznanja resnice, ki ni vezana na čas. Idoli zgodovine (idola historiae), kot npr. razizem, so vir zmot in ideologij. Določene meje postavlja filozofiji jezik, terminologija in kultura. Filozofija pomaga zgodovini, da se ob

posameznem delu ne prezre celota. Kdor je res dober filozof, se ne bo obračal po vetru kakor Machiavelli, ampak bo zvest večnostnim resnicam v vseh razsežnostih. Historični relativizem, ki se razglašča za povsem novo in edino pravo filozofijo, dejansko pokoplje sam sebe, kajti v svoji osnovi je to skepticizem, relativizem in agnosticizem. Ob koncu svoje razprave zatrjuje Seifert, da je nujno potrebno priznavati prvo počelo. Brez njega postane nemogoča celo razvidnost (evidenca) lastnega jaza.

Georg May iz Mainza je obdelal s pravnega vidika povišanje cerkva v bazilike (203—217). Opisan je postopek in pogoji.

Philipp Schäfer iz Passaua analizira delo katoliško-evangelizemske komisije, ki je od l. 1981 do 1985 obravnavala vprašanja glede opravičenja, zakramentov in cerkvene službe (218—232). Teologi so preverjali, koliko so še utemeljena nasprotna stališča, ki so nastala v času razkola. V prispevkih teologov je na splošno navzoča težnja po iskanju skupnega jezika, vsestransko osvetljevanje nastankov reformacije in spoštljiv odnos drug do drugega. Nekatera sporna vprašanja danes niso več aktualna, na splošno pa so še vedno pomembne razlike pri vseh zgoraj navedenih temah. Opazne razlike so tudi med teologi znotraj evangeličanskih in znotraj katoliških vrst.

Sledijo recenzije s teološkega in moralnega področja.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 4 (1988), št. 4

Četrta številka je posvečena analizi stanja vere v Nemčiji in nanizani so nekateri konkretni odgovori.

Generalni vikar augsburške škofije Eugen Kleindienst kljub vsem mejam, ki jih ima statistika, pokaže v razpravi »Bližina in oddaljenost od Cerkve v luči statistike« (243—248) glavne črte, ki odkrivajo kritično stanje vernosti v Nemčiji. Nedeljsko mašo obiskuje povprečno 25% katoličanov (največ v škofiji Regensburg, 37,6%, najmanj v zahodnem Berlinu, 13,6%). Še po letu 1950 je bil reden povprečen obisk nedeljskih maš 51% katoličanov, vsaj za glavne praznike pa se je sv. maše udeležilo še dodatno najmanj 24% katoličanov. Po l. 1965 pa je opazen

dramatičen padec. Od l. 1973 dalje je upadanje občutno manjše, a se do danes še ni ustavilo. V stalnem porastu so izstopi iz katoliške Cerkve. L. 1985 jih je bilo 60202, 4000 več kakor l. 1983. V škofiji Augsburg se je l. 1987 število izstopov več ko podvojilo glede na l. 1981. Podoben položaj je v drugih škofijah. Posebej zaskrbljujoče je, da izstopajo predvsem mladi (od 18—30 leta 45% in od 30—40 leta 26% glede na celotno število tistih, ki so izstopili). Avtor analizira sestav obiskovalcev nedeljske maše in navaja, da je več ko polovica stara nad 55 let in da je dve tretjini žensk. Mladi od 6—20 letom so navzoči globoko pod povprečjem. Duhovniških kandidatov in mašniških posvečenj je v zadnjih letih rahlo več, a še zdaleč ne zadosti.

Burkhard Haneke je napisal razpravo o vzgoji (249—261). Sprašuje se, ali ni kriva za kritično stanje mladih tudi premalo dosledna verska vzgoja. V kasnih šestdesetih letih se je pojavila tako imenovana kulturna revolucija, ki je bila usmerjena zoper vsako avtoriteto in je zagovarjala popolno svobodo. Borila se je zoper vsako vezanost. Avtor se pridružuje mnenju Theodorja Litta, ki trdi, da takšna načela pomenijo padec v barbarstvo. To vodi k brezcilnosti, k relativizmu vsega, k razosebljenju; in poveča se vpliv »so-vzgojiteljev« (moda, duh časa...). Prava vzgoja pomeni vedno reševanje iz nekakšnih verig lastnega jaza, gradi pravi odnos do bližnjega ter se podreja resnici. Vzgoja mora imeti pogum usmerjati k temu, kar bi moralo biti. Kriza vzgoje je pogojena tudi s krizo vrednot. Mnogim ni več jasno, k čemu naj bi usmerjali mlade. Nujno potrebno je sprejeti objektivne vrednote. Prava vzgoja vodi k resnici, sreči in miru. V tem kritičnem položaju mora Kristus ponovno postati aktualen pri vzgojnem prizadevanju. Upoštevati je

gotovo potrebno, da je vera dar, a vendar naj bi vzgoja pripravljala tla za sprejem in nato za zvestobo temu daru.

Leo Scheffczyk je napisal članek »Nova evangelizacija kot izziv Cerkvi ob oznanjevanju Janeza Pavla II.« (262—281). Nova evangelizacija zahteva predvsem človekovo notranje spreobrnjenje in ne le zunanje reforme.

Anton Ziegenaus pa prikaže zakrament sprave kot žarišče spreobrnjenja (282—287). Avtor, ki je sicer dogmatik, a aktiven tudi v dušnem pastirstvu, prikaže porazno stanje glede prejetanja tega zakramenta v Nemčiji, obenem njegovo potrebnost; tudi spodbuja k oživitvi tega zakramenta. Dotakne se tudi problema nevrednega prejetanja obhajila. Res je čudno, da svetopisemski odlomek I Kor 11,27 ss nikoli ne pride na vrsto pri branju božje besede ne ob nedeljah ne za praznike ne ob delavnikih. Avtor navaja zanimiva besedila Bonhoefferja in drugih protestantov, ki se zavzemajo za obnovitev spovedi znotraj protestantizma. Ziegenaus meni, da bi morali v prvi vrsti najprej duhovniki bolj pogosto prejemati ta zakrament.

Sledi kratko poročilo o izsledkih dr. Heinricha Brauna iz Augsburga in njegovih kolegov, ki na osnovi biokemičnih raziskav trdijo, da celotno človeštvo izvira iz enega para, ki naj bi živel v severni Afriki pred 200.000 leti.

Francois Reckinger iz Kölna komentira zelo vprašljivo napisano knjigo sedemnajstih avtorjev o službi v Cerkvi. Njihova skupna teza je, da služba prvotno ni imela duhovniške narave in da ni božjeppravna, ampak se je kasneje iz baze razvila v zgolj sociološkem procesu.

Sledijo še recenzije s področja splošne zgodovine, moralke, dogmatike in fundamentalne teologije ter cerkvene zgodovine.

Andrej Pirš

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Jože Krašovec

- Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in
5 Mz 28 + 30,1—10 3
*Blessing/Curse and Restoration in Lev 26 and
Deut 28 and 30.1—10*

Karel Bedernjak

- Pravičnost kot osebna vrednota 25
Justice Viewed as a Personal Value

Andrej Pirš

- Ekumenizem in zedinjenje kristjanov 39
Ecumenism and Unity of Christians

Jože Ramovš

- Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in
z ljudmi 49
*Apostolic Activity of Parish Collaborator For People
and With People*

Borut Košir

- Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo
službe arhidiakonov v ljubljanski nadškofiji 61
*Office of Bishop's Vicars as the basis for Legal Treatment
of the Office of Archdeacons in the Archdiocese of Ljubljana*

PREGLEDI (Surveys)

Valter Dermota

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

PREVODI (Translations)

- »Pridi k nam tvoje kraljestvo«. Dokument četrtega evropskega
srečanja KEK in CCEE v Erfurtu (T. Štrukelj) 83

POROČILA (Reports)

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1987/88 (J. Krašovec) 93

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Alojz Rebula, *Jutri čez Jordan* (F. Rozman) 99
Celestin Tomić, *Začeci židovstva* (F. Rozman) 101
Janez Keber, *Leksikon imen* (F. Rozman) 103
A. Görres/W. Kasper, *Tiefenpsychologische Deutung des
Glaubens?* (V. Dermota) 106
Carlo M. d'Attens *primo arcivescovo di Gorizia 1752 — 1774*
(F. M. Dolinar in L. Tavano) 113
Forum Katholische Theologie 4 (1988),3 (A. Pirš) 118
Forum Katholische Theologie 4 (1988),4 (A. Pirš) 119

