

NADŠKOF GEORG GÄNSWEIN

Predstavitev: kardinal Robert Sarah, Moč tihote

Dragi gospod kardinal Sarah, nocoj imam čast, da spregovorim pred Vami in poslušalci, ki so nocoj zbrani v Vašo čast tukaj v knjižnici zavoda Anima. Pri tem se – če smem enkrat začeti zelo osebno – poln začudenja oziram nazaj na svoje tihe mladostne sanje, da bi nekoč postal kartuzijan po pravilu svetega Bruna.

Iz tega ni bilo nič, kakor vsi veste. Človek obrača, Bog pa obrne. Če ga pri tem ne oviramo, se moremo vedno znova samo uščipniti za lice, ker vidimo, kako Bog redno prekaša naše najbolj smeje sanje – in tudi različne želje, na katere si sami nikoli ne bi upali niti pomisliti. Tako se mi dogaja tudi danes, ko smem – kako naj rečem: kot nekakšen neprostovoljni redovniški brat – iz samostana *Mater Ecclesiae* stopiti pred Vas kot pismoñoša, ki Vam prinaša svojevrstno pismo (*sui generis*) papeža Benedikta XVI. Zaslužni papež (*Papa emeritus*) s tem pismom pretrga svoj molk, da bi počastil prav tistega duha in velike tihote svetega Bruna, kateremu sem jaz hotel nekoč posvetiti svoje življenje.

Prav ta duh pa skoraj na vsaki strani veje iz najnovejše knjige kardinala Saraha, čeprav pisec ne izhaja iz Kölna ob Renu kakor sveti Bruno, ampak iz obrobja Cerkve, kakor bi mogli misliti, če gledamo iz Rimu, namreč iz Conacryja v pretežno muslimanski Gvineji.

V tem smislu Cerkev sploh nima in ne pozna nobenega obrobja. Njeno srce in središče je povsod tam, kjer pred tabernakljem

noč in dan gori večna luč. Iz tega središča prihaja kardinal Sarah in tudi duh, ki je zaznamoval ta nocojšnji pogovor z njim.

Dovolite mi kot pismonoši še nekaj osebnih besed, preden Vam preberem Spremno besedo devetdesetletnega svetega očeta iz samostana *Mater Ecclesiae* v vatikanskih vrtovih. Pred dvema letoma me je založnik Bernhard Müller povabil, naj napišem predgovor za knjigo »Bog ali nič« izpod peresa kardinala Saraha.

Tudi to knjigo sem smel takrat predstaviti v zavodu Anima, in sicer 20. novembra, ko se Cerkev po naključju spominja svetega Gelazija iz Afrike. Na njegov god leta 2011 je papež Benedikt XVI. sprejel nadškofa Saraha v kardinalski zbor.

Danes pa se po naključju spominjamo *Marije Pomagaj*, Božje matere kot Pomočnice kristjanov. V obeh primerih pa gotovo nima svojih prstov zraven samo naključje. Kajti tokrat Bernhard Müller res ni mogel tako preprosto naprositi mene ali zaslužnega papeža za Spremno besedo k nemški izdaji nove knjige kardinala Saraha. To presenetljivo besedo papeža, ki se je umaknil in stopil vstran, moremo zato danes še enkrat dojeti samo kot popolnoma svobodno odločitev in suvereno dejanje Benedikta XVI.

Razloge za to moramo iskati v knjigi sami. Papa emeritus je seveda obe knjigi prebral najprej v francoščini, torej v jeziku, ki mu za latinščino leži na srcu in jeziku bolj kakor vsak drug tuji jezik. Če sem v svojem predzadnjem večernem pogovoru še označil kardinala Saraha za »radikalnega«, ker pojem »radikalen« kliče v spomin latinsko besedo *radix* (korenina), se mi zdaj njegova nova knjiga zdi še radikalnejša.

Kajti zdaj se mi zdi, kakor da je kardinal svoje korenine pognal tako rekoč še globje, k samim »vodnim vrelcem« krščanskega bivanja, o katerih je nekoč govoril kardinal Joseph Ratzinger.

Ta globina je tihota.

To je tisti nadvse dragoceni prostor Cerkve, ki ga ogroža pozabljenje, prostor, ki so ga že cerkveni očetje in pozneje sveti Bruno prepoznavali kot prednostno Božjo »sobo za obiske«. O tem prostoru pripoveduje zlasti nocojšnji pogovor z Nicolasem Diatom, ki v marsikaterem pogledu spominja na znamenite *Misli*

(*Penseés*) Blaisa Pascala. Zato nas tudi ne preseneča, da so v Franciji v Perpignanu tej knjigi prav v teh nemirnih dneh podelili nagrado »*Prix Spiritualités d'aujourd'hui*« – in da v Španiji, kjer družba tako željno išče novo usmeritev, ta knjiga brez sleherne reklame doživlja že tretjo naklado.

Kajti verjetno prav tega duha kartuzijanov iz tistega edinega reda na svetu, ki ga ni bilo nikoli potrebno prenoviti (!), Cerkev danes potrebuje bolj kakor vse drugo. Potrebuje ga za revolucijo tihote v nujno potrebni prenovi Cerkve v glavi in udih, saj že desetletja celo na oltarju »ni več središče križ, ampak mikrofon«, kakor kardinal Sarah lakonično pripominja na nekem mestu. Kako naj sicer Cerkev drugače kakor s takšnim zares radikalnim obratom k svojemu središču spet ustreza Kristusovemu naročilu, naj bo »sol zemlje in luč sveta«?

Mimo te pripombe pa nisem tu zato in tudi nisem poklican, da bi novo kardinalovo knjigo presojal literarno. Zato mi dovolite samo nekaj osebnih vtisov in dva ali tri navedke, preden pridem k svoji najpomembnejši nalogi ta večer. »*Moč tihote*« je seveda zelo moderna knjiga, pa vendar zadane ton in melodijo štirinajstega in šestnajstega stoletja, ko se kardinal Sarah zaupno pogovarja z Janezom Taulerjem iz Alzacije ter Janezom od Križa iz Kastilije, Španije. Vedno neustrašeno, zmeraj tudi vedro in kritično. In vedno povsem neideološko, ko navaja svetega Avguština in kardinala Godfrieda Daneelsa iz Bruslja, ki velja za eno velikih liberalnih figur katoliške Cerkve naših dni.

Kardinal Sarah se pri tem nikoli ne upogiba. Seveda nikoli ne prikriva, da se ima tudi za ohranjevalca v najboljšem besednem pomenu; je človek, ki po besedi papeža Janeza XXIII. noče varovati pepela zakladov Cerkve, ampak njihov žar, ki nas vse ogreva in oživlja, predvsem v bogoslužju svetih skrivnosti. A ne le to.

Na nekem mestu se mi zdi, da skoraj mimogrede od nog do glave preobrne težak in sorazmerno moderen očitek teodiceje – torej vprašanja, kako more Bog dopustiti trpljenje – v njenih mnogih odgovorih. Kardinal pripoveduje o srečanju z ihtočim muslimanskim otrokom, ki toži s solzami v očeh: »Ali obstaja

Alah? Zakaj je dopustil, da so umorili očija? Zakaj ni storil ničesar, da bi preprečil ta zločin?» »Bog se v svojem skrivnostnem molku kaže v solzah trpečega otroka«, odgovarja Robert Sarah, »in ne v svetovni ureditvi, ki obljublja, da bo posušila te solze. Bog ima svoj skrivnosten način, da nam je blizu v naših preizkušnjah.« Tiha Cerkev ne onemi, ampak nasprotno postaja misijonarska iz te globine. To pride čudovito do izraza na tistem mestu, kjer kardinal pesniško in hkrati stvarno poroča o bogoslužju kartuzijanov in reče: »Gregorijansko petje se ne odvraca od tihote. Prihaja iz nje in spet vodi vanjo. Rekel bi celo, da obstaja iz tihote.«

Kako presunljivo doživetje, ko »z menihi v Veliki kartuziji v večerni poltemi poje pri večernicah veliko pesem *Salve Regina*! Zadnji toni drug za drugim umirajo v otroški tihoti in ogrinjajo naše zaupanje Devici Mariji.« Tu se sklepa krog mojih mladostnih sanj.

Knjiga je – kakor bi rekel psalmist – »polna zrn kakor granatno jabolko«, polna takšnih stavkov, kar tu in tam ne izključuje ponavljanja. Tako je tudi pri dobrem učitelju, ki se zaradi gole izvirnosti nikoli ne izogiba kakšnim ponavljanjem.

Kardinal Sarah samo v teh pogovorih kar sedemkrat spregovori o tako imenovani lectio divina. To je tista stara navada, da kakšno svetopisemsko mesto okušamo in preudarjamo, kakor to delamo v krščanstvu od Origena do naših dni. O tem kardinal pravi: »Ura premišljevanja lectio divina je odlična priložnost, da se obračamo samo na Boga. Na popoln način odseva bogastvo tihote.«

Zaradi mene bi mogel o tem govoriti še sedemkrat – ali sedemkrat sedemkrat. A na koncu je ta knjiga zame postala nekakšna lectio divina, ki bi jo od srca rad priporočil vsem tukaj navzočim in po možnosti mnogim, mnogim bralcem. Knjiga je seveda nič manj kakor povabilo, še več, navodilo k svetosti in radikalni prenovi svetosti Cerkve iz njenega središča.

V jedru ta knjiga vsebuje – če tako hočete – anahronizem par excellence (najodličnejšo nesodobnost). Vendar smo kot kristjani zgrešili svojo poklicanost, če nismo anahronistični in nesodobni. Iz izvirov prvega stoletja razvija prvo Petrovo pismo in prav tako Janezovo Skrivno razodetje sijočo teologijo, ki kristjane samoumev-

no vidi kot tujce na tem svetu in v vsakem času. Njihova edina in poslednja in prava domovina je v nebesih.

V hrupu teh dni in v neurju nenehnih poročil v besedi in sliki, mi ni treba poudarjati, kako osamljen je glas in klic kardinala Saraha po tihoti, vsaj za liturgično obhajanje Cerkve. Toda preroki so vedno osamljeni. Kljub temu je Bog Abrahama, Izaka in Jakoba od Samuelovih in Davidovih dni vedno na novo klical nove preroke, za vedno nove in za rešitev življenja nujne popravke usmeritve Izraelskega ljudstva na njegovi romarski poti skozi čas. Kardinala Roberta Saraha tudi v tej knjigi ne morem videti drugače kot preroka, ki na nekem mestu apodiktično reče: »Tihota je postava božjih načrtov«.

S tem hočem priti k svoji najpomembnejši nalogi tega dne. Po protokolu papeške hiše sem smel danes dopoldne v Vatikanu sprejeti in pozdraviti predsednika Združenih držav, kakor večina od vas ve. Večja čast pa mi je, kakor moram pošteno priznati, in naloga, ki si je ne znam predstavljati trajnejše in pomembnejše, naloga, da zdaj izpolnim svojo dolžnost kot pismonoša, in Vam zdaj preberem tisto Spremno besedo, v kateri zaslužnemu papežu uspe protislovje, da pretrga svoje molčanje, zato da bi povelečeval molčanje in tihoto, ki jo kardinal Sarah tako slavi v svoji knjigi.

Zveni skoraj kakor »kvadratura kroga«, ki si jo upa s temi besedami Benedikt XVI., papež, ki se je umaknil v tihoto in v molčanje. A poslušajte pismo samo, ki ga najdete kot Spremno besedo v tej knjigi, iz katere bom zdaj bral.

PAPEŽ BENEDIKT XVI.

Predgovor: kardinal Robert Sarah, Moč tihote

Odkar sem v petdesetih letih prvič prebiral pisma svetega Ignacija Antiohijskega, se mi je posebej vtisnila beseda iz njegovega pisma Efežanom: »Bolje je molčati in biti, kakor govoriti in ne biti. Dobro je učiti, če delaš, kar govoriš. Samo eden je Učitelj, ki je rekel in se je zgodilo; in kar je molče storil, je bilo vredno Očeta. Kdor ima res Jezusovo besedo, more zaslišati tudi njegovo tihoto, da bo popoln, da bo s svojo besedo deloval in bo spoznan s svojim molčanjem« (15,1s.). Kaj pomeni »zaslišati Jezusovo tihoto in ga spoznati s svojim molčanjem?« Iz evangelijev vemo, da je Jezus vedno znova preživel noči sam »na gori« v molitvi, v pogovoru z Očetom. Vemo, da njegovo govorjenje, njegova beseda prihaja iz molčanja in je mogla zoreti samo tam. Zato je očitno, da je mogoče njegovo besedo res pravilno razumeti samo, če skupaj z njim stopimo v njegovo molčanje; če se naučimo poslušati njegovo besedo iz njegovega molčanja.

Za razlago Jezusovih besed je seveda potrebno zgodovinsko znanje, ki nas nauči razumevati tedanji čas in govorico. A samo to nikakor ni dovolj, da bi Gospodovo oznanilo zares dojeli v njegovi globini. Kdor danes bere vedno debelejša komentarje evangelijev, ostane na koncu razočaran. Zve marsikaj o takratnih razmerah, kar je koristno, zve veliko hipotez, ki pa na koncu nič ne prispevajo k razumevanju besedila. Na koncu čutimo, da pri obilici besed manjka nekaj bistvenega: vstop v Jezusovo molčanje, iz katerega je

rojena njegova beseda. Če ne moremo stopiti v to molčanje, bomo tudi besedo vedno znova slišali samo z njenega površja in je zato ne bomo resnično razumeli.

Vse te misli so mi spet navdajale dušo ob branju nove knjige kardinala Roberta Saraha. Sarah nas uči molčanja – molčanja z Jezusom, uči nas prave notranje tihote, in prav s tem nam pomaga, da tudi Jezusovo besedo razumemo na novo. Seveda skoraj nič ne govori o sebi, a tu in tam nam le dovoli pogledati v svoje notranje življenje. Na vprašanje Nicolasa Diata: »Ali ste kdaj v svojem življenju pomislili, da so besede odveč, so pretežke in preglasne?«, kardinal odgovori: »... pri molitvi in v svojem notranjem življenju sem pogosto občutil potrebo po globlji in popolnejši tihoti... Dnevi v tihoti, samoti in popolnem postu so bili velika pomoč. Bili so neverjetna milost, počasno očiščevanje, osebno srečanje z Bogom... Dnevi v tihoti, samoti in postu, ko se hraniš samo z Božjo besedo, človeku omogočajo, da usmeri svoje življenje k bistvenemu« (odgovor 134, str. 56). V teh vrsticah vidimo vir, iz katerega kardinal živi, vir, ki daje notranjo globino njegovi besedi. Iz tega vira more nato tudi vedno znova videti nevarnosti, ki ogrožajo duhovno življenje prav tudi duhovnikov in škofov; s tem pa ogrožajo tudi Cerkev samo, kjer namesto besede neredko stopi klepetavost, v kateri se razpusti veličina besede. Rad bi navedel samo en stavek, ob katerem si lahko vsak škof izpraša vest: »Utegne se zgoditi, da dober in pobožen duhovnik, ko je bil povzdignjen v škofovsko dostojanstvo, hitro zapade v povprečnost in v skrbi za svetne zadeve. Tako se postopoma upeha, ker ga obtežuje breme zaupanih mu služb, ker ga žene skrb, da bi ugajal, ker je zaskrbljen za svojo oblast, svojo avtoriteto in gmotne potrebe svoje službe« (odgovor št. 15, str. 19).

Kardinal Sarah je duhovni učitelj, ker govori iz globine molčanja z Gospodom, iz notranje edinosti z njim in zato ima vsakemu od nas res kaj povedati.

Papežu Frančišku moramo biti hvaležni, da je takšnega duhovnega učitelja postavil na čelo kongregacije, ki je pristojna za obhajanje bogoslužja v Cerkvi. Tudi pri liturgiji velja isto kakor

pri razlaganju Svetega pisma, da je strokovno znanje potrebno. A tudi pri liturgiji velja, da strokovnost na koncu lahko govori mimo bistvenega, če ni utemeljena v globlji notranji zedinjenosti s Cerkvijo, ki moli in se od Gospoda samega vedno znova uči, kaj je češčenje. Pri kardinalu Sarahu, mojstru tihote in notranje molitve, je liturgija v dobrih rokah.

Vatikansko mesto, v velikonočnem tednu 2017

Benedikt XVI., papa emeritus

KARDINAL ANGELO SCOLA

Mučeništvo

»Zgodovina Cerkve, prava zgodovina Cerkve, je zgodovina svetnikov in mučencev. To so preganjani mučenci«¹. Te besede papeža Frančiška s posebno močjo spominjajo na »resen primer« krščanskega bivanja. To je pričevanje, za katero je poklican vsak kristjan, tudi ob preganjanju; pričevanje vse do prelitja krvi, če Bog to hoče. Na misel mi prihajajo besede, ki jih je H. U. von Balthasar zapisal leta 1966, a so še kako aktualne za nas: »Po Kristusovem nauku je stanje preganjanja normalno stanje za Cerkev v svetu in mučeništvo kristjana je njegov normalni položaj pričevanja. Ne kakor da bi morala biti Cerkev trajno in povsod preganjana, toda če je preganjana včasih in v nekaterih pokrajinah, naj bi se nujno spominjala, da je deležna tiste milosti, ki ji je obljubljena: ›To sem vam povedal, da se boste, ko pride ura za to, spominjali, da sem vam jaz povedal‹ (Jn 16,4)«².

V našem času je mučeništvo navzoče v številnih pokrajinah sveta, zlasti na Srednjem Vzhodu in v nekaterih deželah Afrike, kjer so mnogi preganjani in umorjeni zgolj zaradi dejstva, da so kristjani, verni ljudje ali zagovorniki pravičnosti. Balthasarjevo povabilo nas kliče, da gledamo na preganjanje kot na razsežnost, ki je vključena v samem krščanskem izkustvu. Pogosto smo govorili o pričevanju kristjanov. Presveta Trojica nam v Kristusu razodeva popolno resnico. Ta resnica se v zgodovini predaja od svobode do svobode, od človeka do človeka, ali pa tako, da so kristjani izpostavljeni vsem ljudem, vse do možnosti krvavega mučeništva.

Angelo Scola, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente*, Marsilio Nodi, Venezia 2017, 129-142. – Z avtorjevim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

Sveti Janez Pavel II. je ob bližajočem se svetem jubilejnem letu 2000 zatrdil, da »se je Cerkev prvega tisočletja rodila iz krvi mučencev: *Sanguis martyrum - semen christianorum*» (Kri mučencev je seme kristjanov) ... Ob koncu drugega tisočletja je Cerkev spet postala Cerkev mučencev³. Tudi papež Frančišek od začetka svojega papeževanja ni nehal spominjati, da »so mučenci največji zgled darovanja življenja za Kristusa. Mučenci so v dveh tisočletjih postali neskončna množica mož in žena, ki so žrtvovali svoje življenje, da bi ostali zvesti Kristusu Jezusu in njegovemu evangeliju. Tudi danes so v tolikih delih sveta mnogi, mnogi, številnejši kakor v prvih stoletjih – številni mučenci, ki dajejo svoje življenje za Kristusa; umrli so, ker niso zatajili Jezusa. To je naša Cerkev. Danes imamo več mučencev kakor v prvih stoletjih«⁴.

Kristusovi učenci in mučenci

Kako Cerkev pojmuje lik mučenca, ki spremlja vso njeno zgodovino in ga krščanske skupnosti cenijo tako visoko, da je češčenje mučencev že zelo zgodaj izpričano v bogoslužju in pobožnosti krščanskega ljudstva?⁵ Kakšen je lik mučenca, njegova istovetnost in živost?

V Novi zavezi in v mišljenju cerkvenih očetov živijo in razlagajo tisto pričevanje vernikov, ki dospe do prelitja krvi, v luči tesne povezanosti s Kristusom, za katerim verniki hodijo.

Balthasar spet spominja, da hoja za Kristusom vključuje »občestvo usode z Gospodom: «sovražstvo sveta», izključevanje iz verskih skupnosti, preganjanje «zaradi mojega imena» (Jn 15,18ss; 16,2); kdor namreč ljubi v tej pokorščini, «ni od sveta», ampak je izbran, da gre iz sveta (Jn 15,19; 17,14-16)«⁶. Zakonitost življenja vernika, ki v hoji za Učenikom deli njegovo usodo, »nasprotuje zakonitosti sveta«. Svet pa v smislu Janezovega evangelija pomeni stvarnost, ki nasprotuje Kristusu.

Temeljno merilo za razumevanje krščanskega smisla mučeništva je torej poklicanost k hoji za Jezusom Kristusom. Tako učenec

posnema Učitelja, ki je »zvesta in resnična priča« (prim. Raz 1,5; 3,14) in postane učenec Gospoda, ki »je prišel, da bi pričeval za resnico« (Jn 18,37), z evharističnim darovanjem svojega življenja na križu.⁷

Mučeništvo krvi in »prostovoljno mučeništvo«

Odnos med Kristusovim učencem in mučeništvom lepo opisujejo pisma in poročilo o mučeništvu sv. Polikarpa iz Smirne, neposrednega učenca apostola Janeza, prav tako pisma Ignacija Antiohijskega, misli mučenca Justina in Origena, da navedemo samo nekatera najpomembnejša imena.⁸ Pri teh avtorjih vidimo zlasti dejstvo, da v srcu Kristusovega učenca zori pripravljenost na mučeništvo kot dejanje popolne podaritve samega sebe Kristusu, ki ga učenec tako ljubi, da hoče hoditi po njegovih stopinjah.

Potrebno je pojasniti, da takšne pripravljenosti ne smemo zamenjevati s tako imenovanim »prostovoljnim mučeništvom«, kakor je na raznih ravneh navzoče vsa stoletja v hebrejskem in muslimanskem izročilu ter v nekaterih krščanskih strujah, ki jih je Cerkev hitro razglasila za »krivoverske«⁹. S prostovoljnim mučeništvom razumem *neposredno iskanje* smrti. Takšno dejanje je zaradi svoje korenitosti in pretiravanja mogoče primerjati samomoru, ki tako rekoč izziva svojo usmrtitev. Cerkev prvih stoletij je zanikala takšno naravnost, ki kvari pravo naravo mučeništva. Mučeništvo je pristno, če ga ne izziva oseba sama. Mučeništvo je »dar, ki ga Bog daje nemočnim«, kakor pravi rimsko bogoslužje v hvalospevu mučencem. Zato si nihče ne sme lastiti tega daru in ga še manj izzivati.

V prvotnem krščanstvu so takšno pretirano gorečnost, ki izniči temeljno naravo darovanja mučenčevega življenja, utelešale nekatere skupine sekt, zlasti tistih, ki so pripadale sekti montanistov (drugo stoletje). To je Cerkev zelo zgodaj zavrgla¹⁰ ne samo zaradi takšne naravnosti, ampak tudi zaradi skrajnega rigorizma in sklicevanja

njenih privržencev, češ da imajo neposreden odnos do Svetega Duha, ki je v bistvu zanemarjal cerkveno sredništvo.

V tej zvezi je koristno omeniti misel sv. Justina, filozofa in mučenca, ki v svojih *Apologijah* jasno opredeli preganjanje in pobijanje kristjanov kot dejanja, h katerim ščuva zlasti hudobni duh. Ta dejanja so razkrinkana kot takšna. V tem pogledu ne izstopa nikakršno navdušenje za preganjanje. Navzoča je marveč zavest, da Bog v svoji previdnosti »dopusti« takšno zlo, da bi razodel moč svoje ljubezni. Po Božji milosti se nasilna dejanja zoper kristjane spremenijo v svobodno dejanje, s katerim oseba pričuje za polnost vere in njeno brezpogojnost, ko se izroči preganjalcu. V tem smislu kristjan nikoli ne išče mučeništva naravnost. Učenec marveč dozoreva v pripravljenosti, da žrtvuje svoje življenje v zedinjenju s Kristusovo odrešenijsko daritvijo.

V tem pogledu krščansko mučeništvo jasno privzema evharistično obliko. Odnos med Kristusovo smrtjo in vstajenjem ter evharistijo osvetljuje krščanski smisel mučeništva. Kristus sam namreč s postavitvijo evharistije pred svojo smrtjo, v zakramentu že vnaprej daruje svoje telo in svojo kri. S tem v pokorščini Očetu pokaže svobodno izročitev v svoji smrti. Nasilno in nesmiselno dejanje križanja dobi v evharistiji drugačen pomen: postane dar, ki ga Kristus, popolnoma Nedolžni, napravi iz sebe za odrešenje vseh ljudi. Tukaj razumemo Jezusove besede: »Svoje življenje dam, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne vzame, ampak ga jaz dam sam od sebe« (Jn 10,17-18).

Evharistična narava smrti mučencev je lepo izpričana v hagiografskem slovstvu in v *Delih mučencev*. Benedikt XVI. v svoji posinodalni apostolski spodbudi *Sacramentum Caritatis* povzame to dejstvo izročila in spomni na mučeništvo sv. Polikarpa, škofa v Smirni: »Vse dramatično dogajanje je opisano kakor liturgija, ko mučenec sam postane evharistija. Pomislimo tudi na evharistično zavest, ki jo izraža Ignacij Antiohijski pred svojim mučeništvom: ima se za ‚Božjo pšenico‘ in želi v mučeništvu postati ‚čist Kristusov kruh‘. Kristjan, ki daruje svoje življenje v mučeništvu, vstopi v polno občestvo z velikonočno skrivnostjo Jezusa Kristusa in tako sam postane evharistija skupaj z Jezusom«¹¹.

Pravi mučenec je torej tisti, ki hodi za Kristusom, da bi pričeval zanj ter je pripravljen zanj žrtvovati svoje življenje. Tako vidimo notranjo vez med pričevanjem v širšem smislu in mučeništvom kot obliko pričevanja, ki vključuje krvavo smrt *in odium fidei*, iz *sovraštva do vere*.¹²

Tudi drugi vatikanski koncil z dogmatično konstitucijo o Cerkvi *Lumen gentium* v pomenljivem okviru poklicanosti vseh k svetosti predloži lik mučenca z ozirom na popolnost ljubezni, kot polno uresničenje hoje za Kristusom: »Že od prvih časov so nekateri kristjani bili poklicani in vedno bodo poklicani, da pred vsemi, zlasti pred preganjalci, dajejo to najvišje pričevanje ljubezni. Zato ima Cerkve mučeništvo, s katerim učenec postane podoben Učeniku, ki je prostovoljno sprejel smrt za zveličanje sveta, in s katerim se upodobi po Njem v prelitju krvi, za odličen dar in za najvišji dokaz ljubezni. Čeprav je to dano le maloštevilnim, pa je vendar treba, da so vsi pripravljeni priznavati Kristusa pred ljudmi in hoditi za njim po poti križa v preganjanjih, ki jih Cerkvi nikdar ne bo manjkalo«. ¹³

Mučeništvo in devištvo

Zelo zgovorna poglobitev krščanskega smisla pričevanja obstaja v povezavi med mučeništvom in tisto obliko hoje za Kristusom, ki jo imenujemo »devišтво«. Ta povezava je izpričana v vsej cerkveni zgodovini, že od prvih krščanskih stoletij.¹⁴ Metodij iz Olimpa (250-311) na primer vzporeja device z mučenci, ker oboji udeležujejo pristno posnemanje Kristusa.¹⁵

Posvečeno devištvo je seveda navzoče v krščanstvu že od svoje ustanovitve, v Kristusu samem. Zlasti odlomek iz Matejevega evangelija o devištvu zaradi Božjega kraljestva (Mt 19,10-12) in govor o devištvu v Prvem pismu Korinčanom (7,29-35) izpričujeta stvarnost te življenjske oblike v posnemanju Kristusa v prvi krščanski skupnosti.

Devištvo v raznih oblikah posvečenega življenja – od puščavniške in samotarske do skupnostne – pa se razvija hkrati z zmanjševanjem preganjanja s strani rimskega cesarstva. Devištvo postopno postaja korenita oblika pričevanja za Kristusa, ker posnema Kristusa ali ker v umrlem in vstalem Kristusu kaže poslednji smisel sveta in zgodovine.

Mučenec z evharističnim darovanjem svojega življenja, in deviški, ki udejanja popolno podaritev samega sebe, se odpovedujeta roditvenemu vidiku svoje spolnosti in porajanju svojih otrok, neposredno pričujeta za trdno upanje Kristusove zmage nad smrtjo. Mučenec, ki sprejme smrt, potrjuje v vstalem Kristusu poslednji smisel življenja. Tisti, ki iz ljubezni do Kristusa izberejo devištvo, pokažejo, da je v velikonočni skrivnosti rodovitnost, ki je močnejša od smrti in zmožna tudi poročenim pokazati, da je smisel porajanja življenja vstajenje in večno življenje, ki se začneja že s krstom.

Mučenec in deviški izpričujeta zavest, da »podoba tega sveta mine« (1 Kor 7,31). Zato v umrlem in vstalem Kristusu uresničujeta tisto »posest v odpovedi« (prim. 1 Kor 7,29-31), ki ga zahteva razmerje med resnico in svobodo, značilno za pričevanje.

Vsakodnevno mučeništvo

Globoka vez, ki v zgodovini krščanske duhovnosti druží devištvo in mučeništvo, se razširja na vse kristjane, ne glede na njihov življenjski stan, ker so poklicani, da povsod izpričujejo vero. S pogledom na velike oblike krščanskega pričevanja, kakor sta mučeništvo in posvečeno devištvo, razumemo, da je vsak človek poklican zlasti k »potrpežljivosti«. (Zanimivo, da je etimološki koren besede »potrpljenja« isti kot »trpljenja«). »Potrpežljivo« naj prenaša težo vsakega dne, ko doživlja čustva, delo, počitek in praznik, družbeno zavzemanje, življenje in smrt, bolezen, vzgojo, pravičnost in solidarnost. Skratka, vse je odvisno od tega, kako sprejemamo napor časa.

Sveti Pavel nam v svojih pismih govori o »vsakodnevnem umiranju« (Rim 8,36; 2 Kor 4,10s), ali o tem, da vsak dan odmiramo sami sebi, da bi se vedno bolj naučili živeti za Kristusa, ki je za vse umrl in vstal.

Na tem obzorju je mogoče razumeti vrednost pričevanja zveste, čiste in za življenje odprte ljubezni moža in žene v zakonu. V medsebojni ljubezni se žrtvujeta, vzgajata svoje otroke, se zavzemata za skupno dobro, velikodušno skrbita za potrebne, v čemer se kaže pristna ljubezen, ko se vsak dan podarjata. Krščansko pričevanje vključuje vse življenjske okoliščine. Navedel sem nekaj vidikov tistega »vsakodnega mučeništva«, ki nas vzgaja v skupnem prizadevanju za dobro. Prav v takšnih okoliščinah smo poklicani, da pričujemo za Jezusa, upanje sveta.

Ko v globini živimo takšno vsakodnevno pričevanje, razumemo, da krščanskega pričevanja ni mogoče skrčiti na dober zgled, ki morda postavlja v središče samega sebe. Pričevanje mora prispeti do poznavanja in podarjanja resnice.

Mučeništvo in samomorilski ubijalci

Ob tej točki je pomembno, da se na kratko soočimo z dokaj novim pojavom, ki grozeče potvarja tudi krščanski smisel mučeništva. V zadnjih desetletjih smo se že kar navadili poslušati, kako imajo za »mučence« tiste »samomorilske ubijalce«, ki pogosto iz verskih nagibov, najpogosteje z islamskim navdihom, ubijejo sebe in čim večje število nemočnih žrtev. Vidimo, da tisto, kar se dogaja na Srednjem Vzhodu, na Daljnem Vzhodu, v Afriki, v Združenih državah in tudi v srcu Evrope, izbira za tarčo civiliste sredi vsakdanjega okolja, recimo na železniški postaji, na letališču, v gledališču, v muzeju, v restavraciji. Zgrozimo se zlasti ob zadnjih dogodkih v Franciji in Belgiji, ker gre za zločinska dejanja, ki jih zagrešijo mladi islamisti druge ali tretje generacije, ki so se rodili in odraščali v Evropi in niso našli boljšega »ideala«, kakor da so ubili sebe in povzročili smrt, grozo in uničenje svojim sodržavljanom.

Zakaj v takšnih primerih nikakor ne moremo govoriti o pričevanju ali mučeništvu?¹⁶

Poglejmo si od blizu primer samomorilskega ubijalca. Iz kakšnega razloga se odloči za samomor in s tem hkrati ubije številne nedolžne civiliste? Takšen človek zavestno stori dejanje, ki ga ima za mučeniško dejanje, pogosto s pomočjo sorodnikov, prijateljev, pripadnikov iste veroizpovedi in s soglasjem množice.

Kakšen je kriterij za presojanje takšnega dejanja? Žrtve so očitno nedolžni civilisti. Dejstvo, da napadalec žrtvuje svoje življenje, nič ne zmanjša njegove krivde. Nasprotno, njegov domnevni pogum (ali fanatizem) še poveča njegovo krivdo in odgovornost. Samomorilski napadalec ne more biti pričevalec-mučenec zato, ker se zavestno odloči prizadejati trpljenje žrtvi, jo ubije in hkrati uniči tudi sebe.

Ni mučenec tisti, ki izbere svojo smrt, da bi povzročil smrt drugih. Njegova domnevna svoboda, ki ga pripelje do jasnega in norega dejanja hkrati, tragično izniči svobodo drugih oseb. Samomorilsko dejanje, ki seje smrt, ne more biti dejanje pričevanja in mučeništva. Nasprotno, napravi ga krivega za lastno smrt in smrt drugih.

Vidimo, kako to vprašanje dramatično postavi v ospredje dvojico resnica/svoboda. Kristusov križ, ki je najskejnejše nasprotje takšnemu samomorilcu, je največja potrditev svobode drugega. Samomorilski napadalec si domišlja, da uveljavlja resnico, ko tepta svobodo drugega in svojo svobodo, ki je vedno bistvena sestavina pričevanja. Kristusova smrt na križu, kakor tudi mučeništvo kristjana, zato poudarjata resnico, ki nujno vključuje svobodo in je ne more nikdar odmisлити.

Mučeništvo in odpuščanje

V izkušnji pristnega mučeništva prav žrtev kot mučenec na lastni koži sprejme trpljenje onkraj praga zla, ki je popolnoma neopravičljivo. Mučenec vključi rablja v darovanje samega sebe. Vnaprej odpušča svojemu krvniku, pogosto izrecno in zato vselej vključno. Prav to se dogaja v jedru krščanstva: Jezus Kristus, ki se

svobodno izroči Očetovi volji, na križu umirajoč podarja odpuščanje svojim mučiteljem. Tudi prvi mučenec sveti Štefan po poročilu Apostolskih del, na vrhuncu svojega darovanja, ponovi Kristusove besede na Kalvariji: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 23,34): »Gospod, ne prištevaj jim tega greha« (Apd 7,60). Odpuščanje krvniku je bilo eno od kriterijev pristnosti mučeništva tudi za prve kristjane.

Mučenec torej razkrinka proti-pričevanje samomorilskega ubijalca. A ne samo razkrinka, ampak tudi ozdravi in popravi. Medtem ko samomorilski ubijalec misli, da more uveljaviti svojo resnico, ko zanemarja trpljenje lastnih žrtev, pa mučenec, ki prestane to, kar bi moral pretrpeti tisti, ki je kriv njegove smrti, odvzame zlu njegovo nepopravljivost. V žrtvovanju mučenca je stvarno izpričana zastonjska in celovita ljubezen Trojice za vsakega grešnika. V ljubečem odnosu med Očetom in Sinom, v dramatični edinosti med obema, ki jo na križu vzdržuje Sveti Duh, žari popolnost resnice, ki z odpuščanjem sprejme in objame grešno človeštvo.

Takšna logika pričevanja je jasno izpričana v primeru menihov v Tibirniiji v Alžiriji, umorjenih pred dvajsetimi leti. Pravo pričevanje mučenca se jasno vidi, ko beremo presunljivo oporoko priorja Christiana-Marie de Chergéja, ki jo je napisal kakšno leto pred pokolom. Žrtev vnaprej podarja odpuščanje storilcu, ko zavestno potrdi izbiro, da ne zapusti kraja in razmer, ki so vključevale stvarno možnost mučeništva.¹⁷

Mučeništvo in cerkveno občestvo

Ob koncu bi rad spomnil na novejši primer štirih sester matere Terezije iz Kalkute, ubitih v Jemnu. V njem sije druga bistvena sestavina krščanskega mučeništva: občestvenost.

Te sestre so velikodušno sprejemale najbolj uboge in jim stregle brez kakršnega koli razlikovanja. Prav nekaj dni pred usmrtenjavo so jih resno opozorili, da so v življenjski nevarnosti. A sestre so se odločile, da ostanejo *skupaj* na kraju svojega poslanstva. Njihova

skupna pripadnost Cerkvi je omogočila takšno pričevanje. Hoja za Kristusom vse do mučeništva je vedno »ostajanje skupaj«, je priznavanje, da pripadamo Kristusu v moči Svetega Duha, poklicani, da sestavljamo eno samo telo.

Nekaj mesecev pred svojim mučeništvom so te sestre napisale svojim sosestram v Rim zelo stvarno pismo, ki je odražalo popolno zaupanje v previdnost in svobodno odločenost, da žrtvujejo svoje življenje za blagor drugih:

»Vojaška letala noč in dan preletavajo in odmetavajo bombe, medtem ko vojaki na tleh napadajo z vso silo. Me klečimo pred izpostavljenim Najsvetejšim in prosimo usmiljenega Jezusa, naj varuje in brani naše uboge in podeli mir temu narodu. /.../ Nas pet sester z ljubečim zaupanjem in popolno predanostjo hitimo v našo hišo za uboge, tudi kadar je hudo bombardiranje. Včasih se zatečemo pod drevesa, misleč, da je to Božja roka, ki nas varuje, in nato spet hitro tečemo k našim ubogim, ki nas pričakujejo vedro. /.../

Nekdo pozvoni pri naših vratih. Mož, ki ga ne poznamo. Prišel je svežega kruha kljub streljanju in bombardiranju. Pustil je kruh in odšel. S solzami v očem moremo reči le: «Hvala, Jezus!» /.../ Zahvaljujemo se Gospodu. To je nekaj primerov ljubeče Božje previdnosti. Bog se nikoli ne pusti prekositi v velikodušnosti, dokler ostajamo z Njim in z ubogimi.

Ko so huda bombardiranja, se skrijemo pod stopnice, vseh pet, vedno skupaj. Skupaj živimo, skupaj umrjemo, z Jezusom, Marijo in našo Materjo /Terezijo/«¹⁸.

Na obrazu teh pričevalcev žari sijaj vstalega Kristusa, žari možnost novega upanja, zagotovljenega človeku in človeški družini. Dokler bodo na zemeljskem obličju takšne žene in moške, ki hodijo za Kristusom do prelitja krvi, neutrudni v podarjanju drugim, zlasti ubogim; dokler bo vsaj ena takšna žena ali en takšen mož, ne bo mogoče govoriti o »postkrščanstvu«.

Opombe

- ¹ Frančišek, Homilija pri sveti maši, 21. aprila 2015.
- ² Hans Urs von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Johannes Verlag Einsiedeln ³1968 mit Nachwort, 14; Glej Anton Strle, H.U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa, v: BV 39(1979)105-110.
- ³ Janez Pavel II., Tertio millennio adveniente, 37.
- ⁴ Frančišek, Nagovor ob angelovem češčenju, 23. junij 2013.
- ⁵ Prim. Basilio di Cesarea (329-379), I martiri, Città Nuova, Rim 1999.
- ⁶ H. U. von Balthasar, Gloria. Un'estetica teologica, VII. Nuovo Patto, Jaca Book, Milano 1977, 233.
- ⁷ Glede odnosa med Kristusovimi učenci in Cerkvijo glej A. Falcetta, From Jesus to Polycarp (69-155): Reflections on the origins of Christian Martyrdom, v: Cristianesimo nella storia, 27/1 (2006) 67-98.
- ⁸ »Martirio«, ad vocem, v: A. Di Bernardino, Dizionario Patristico e di antichità cristiane, II. Casale Monferrato 1984, 2133-2154: »Testimonianza«, ad vocem, v: isti, n. d., 3436ss. Prim. G. Caldarelli, Atti dei martiri, Paoline, Alba ²1985.
- ⁹ O vsej tej problematiki glej A. Melloni, Il martirio volontario e le sue interpretazioni: un'introduzione, v: Cristianesimo nella storia, 27/1 (2006) 9-15.
- ¹⁰ Prim. A. R. Birley, Voluntary Martyrs in the Early Church: Heroes or Heretics?, v: Cristianesimo nella storia, 27/1 (2006) 99-127.
- ¹¹ Benedikt XVI., Sacramentum Caritatis, 85.
- ¹² Origen to slovesno pove: »Kdorkoli pričuje za resnico, bodisi z besedami ali z dejanji ali pa si prizadeva za takšno pričevanje, se po pravici lahko imenuje pričevalac (martyr). Toda skupnost bratov, ki jo je prevzela moč duha tistih, ki so se borili za resnico ali krepost do smrti, je sprejela navado, da prihrani ime pričevalca (martyres) v polnem pomenu tistim, ki so pričevali za skrivnost prave vere s prelitjem krvi«, Origen, In Johannem, II, 210.
- ¹³ Lumen gentium, C 42. Mučenec torej ne umrje za kakšno idejo, ampak za osebo Jezusa Kristusa. Balthasar pravi: »Mučenec ne umre za idejo, pa naj bo še tako vzvišena, za človekovo dostojanstvo, svobodo, solidarnost z zatiranimi (vse to je lahko navzoče in ima neko vlogo). Toda mučenec umre z Nekom, ki je že prej umrl zanj«, H. U. von Balthasar, Mučeništvo in poslanstvo, v: Neue Klarstellungen, Johannes Verlag Einsiedeln 1979, 158-173.
- ¹⁴ Prim. K. Baus, Le Origini. La Chiesa apostolica e subapostolica. Vita e letteratura cristiana. Dalle persecuzioni all'avvento di Cristo (I-IV sec.), zv. 1: Storia della Chiesa (H. Jedin), Jaca Book, Milano 1978, 378-385.
- ¹⁵ Prim. Metodio d'Olimpo. La verginità (Simposio delle dieci vergini), VII, 3.
- ¹⁶ Prim. A. Scola, Quale fondamento? Note introduttive, v: Communio 180 (2001) 14-28.
- ¹⁷ Glej oporoko: Ch.-M. de Chergé, Testamento, v: L'Oss. Rom, 1. junij 1996.
- ¹⁸ »Pričevanje, *martyrium*, za Kristusa, a v imenu Cerkve, kot Njegove resnične predstavnice. Kdor pričuje, s krvjo ali ne, a vedno z vsem svojim bitjem, govori in deluje ne zase, ampak v osebi Cerkve, in persona Ecclesiae. Cerkve je navzoča v tem posamezniku, ki predstavlja njeno ime z izrecnim naročilom ali ne, morda tam, kjer si upajo ostati samo nekateri ali pa edino on sam«, H. U. von Balthasar, Teodrammatica, III. Le persone del dramma. L'uomo in Cristo. Jaca Book, Milano 1983, 417.

BERNHARD KÖRNER

Med arhivom in življenjskim procesom

Razvoj pojmovanja izročila

»Spominjam vas, bratje, na evangelij, ki sem vam ga oznanil in ste ga tudi sprejeli ter stojite trdni v njem. Po njem ste na poti rešitve, če se trdno držite besede, ki sem vam jo oznanil, razen če ste zaman sprejeli vero. Izročil sem vam predvsem to, kar sem sam prejel ...« (1 Kor 15,1-3). V teh nekaj vrsticah apostola Pavla je naznačeno, kar je temeljno za krščanstvo; izhaja iz povezave dogodkov, ki jo razumemo kot Božje razodetje in izvor vere – in izročanja tega razodetja v času naprej od roda do roda.

1. Izročilo kot posledica razodetja v zgodovini

Ker se je razodetje uresničilo v zgodovini in je v tem smislu preteklost, se je nujno postavljalo in se postavlja vprašanje, kako more biti to, kar se je nekoč zgodilo, danes sedanjost, ki udejanja vero in odrešenje. Odgovor na to vprašanje je v krščanskem nauku in teologiji pod naslovom »izročilo«. Kar se je v preteklosti zgodilo enkrat za vselej, to ostaja v zgodovini navzoče v moči dogajanja življenja in besede, ki se razteza prek stoletij.

Za krščanstvo je torej značilno »načelo izročila«.¹ To je prav tako samoumevno, kot je bilo skozi vso zgodovino povezano s

Bernhard Körner, rojen 1949 v Celovcu, redni profesor za dogmatiko na univerzi v Gradcu. Je konzultor papeške Kongregacije za katoliško izobraževanje, dopisni član Papeške teološke akademije in predsednik Ekumenske komisije za graško škofijo. V Gradcu je tudi stolni kanonik. – Članek »Zwischen Archiv und Lebensprozess. Die Entwicklung des Traditions-Begriffs« je iz nemške revije Communio, maj-junij 2017 prevedel Marijan Peklaj.

spopadanjem in je sprožalo potrebo po pojasnjevanjih.² Že Irenej Lyonski (+ 2. st.) je natančneje določil misel o izročilu v obravnavanju in zavračanju gnoze. Proti do tedaj neznanim naukom, ki so sebe razglašali za krščanske, postavlja izročilo Cerkve, ki postane merilo, kaj je pristno krščansko. Poleg tega izročilo poveže z idejo nasledstva: zaporedje škofov postane jamstvo za avtentični značaj izročila. Tu se mu pridruži Tertulijan (+ po 220), ki razumevanju izročila da močnejši pravni poudarek in »prisoja veljavo navadam v Cerkvi tudi v primerih, ko niso podkrepljene v Svetem pismu [...] Tu se že kaže težnja, da se izročilo uporablja kot razčiščevanje pomena določenih običajev in pogledov, ki jih ni mogoče utemeljiti drugače.«³ Tudi osnovno načelo, ki ga je ubesedil Vincenc Lerinski (+ pred 450), da lahko velja za katoliški nauk, kar so vsi vedno in povsod verovali.⁴ Pri vsem tem lahko glede prvih stoletij rečemo, da Svetega pisma in izročila niso postavljali drugega nasproti drugemu. temveč so nanju gledali kot na med seboj povezani stvari.⁵

S tem je dana osnova za stoletja, ki so sledila. V srednjem veku je bil pristop k Svetemu pismu nekaj samo po sebi razumljivega; bili so prepričani, da so v njem vse za zveličanje pomembne resnice.⁶ Vprašanje, ali obstaja kako krščansko izročilo tudi zunaj Svetega pisma, so srednjeveški teologi sicer »poznali, a je pri njih igralo le manjšo vlogo«.⁷ Kritična vprašanja in razlikovanja niso bila žgoča, »saj so čisto naivno iz tradicije živeli.«⁸ Toda bil je še drug razlog, zakaj srednji vek ni poznal poznejšega nasprotovanja med Svetim pismom in izročilom. V srednjeveškem pogledu na resničnost je bil – tako Congar – zgodovinski razvoj manj pomemben kakor pa delovanje presežnih vzrokov, kar se nenazadnje vidi v uporabi pojma *auctoritates*. Skozi daljše časovno obdobje ni le Sveto pismo veljalo za od Bog dano avtoriteto, ampak tudi izjave cerkvenih očetov, koncilov, papeških odlokov »in (bolj poredko) najboljše razprave teologov«⁹ – enako kot Sveto pismo so ta besedila označevali kot *Scriptura sacra* oz. *Divina pagina*. To razumevanje se najde vse do časa tridentinskega koncila.¹⁰ Po drugi strani pa je že Tomaž Akvinski določil jasno razlikovanje med avtoriteto Svetega pisma ter avtoriteto cerkvenih očetov in teologov.¹¹ Ta sproščeni pogled

na izročilo se spremeni ob prehodu iz 13. v 14. stoletje: »Duns Scot, Henrik Gentski in za njim Gerard iz Bologne so [...] na nov način nadaljevali preučevanje problemov teološke kriteriologije in kritike verskega spoznanja.«¹² Posebno vlogo pri tem ima vprašanje, kakšna avtoriteta pripada papežu. Zaradi proticerkvenih miselnih tokov in končno zaradi napovedovanja reformacije (John Wycliff in Jan Hus) so bili »teologi prisiljeni braniti vrednost izročil (*traditiones*) proti prvim znamenjem izključnega biblicizma ali proti kritiki Cerkve in njene zgodovinske pojavnosti.«¹³ S tem je bil dosežen tisti *status questionis* (postavitev vprašanja), ki se je v vsej ostrini pokazal v sporu z reformacijo.

2. Kritika Martina Lutra – kje najti pravo vero?

Kakor se je dogajalo v predhodnem obdobju, gre tudi v razpravah med Martinom Lutrom in katoliškimi teologi oz. tridentinskim koncilom (1545-1563) za *traditiones*, za izročila v smislu običajev oz. cerkvene prakse. Spričo cerkvenih nepravilnosti, ki jih ni mogoče tajiti, Martin Luter ugovarja s svojim programatičnim sklicevanjem na Sveto pismo. S to kritiko temeljito postavlja pod vprašaj cerkveno življenje svojega časa. Svojo kritiko ubeseduje z ostro polemiko: vse, kar nima izvora v Bogu ali za avtorja Boga, naj bi imelo hudiča za očeta.¹⁴

V ozadju te kritike stoji – tako Yves Congar – nov pogled na razmerje med Bogom in zgodovino: »Protestantska reformacija teži k temu, da bi zemeljsko navzočnost nadnaravnega omejila na Sveto pismo, kakor je hotela Božje delovanje ... omejiti na njegovo besedo.«¹⁵ In Congar nadaljuje: »Protestantsko načelo *scriptura sola* je sicer spodbudilo k izredno rodovitnemu študiju svetih besedil, vendar je odnos do Boga omejilo na vero in na spoznanje, to spoznanje samo pa na to, kar je moč pridobiti iz besedila kot takega.«¹⁶ Meni, da je bil s tem položen temelj za to, da je protestantizem postal »vera knjige«. ¹⁷ Kraj vere ni več Cerkev s svojim širokim izročilom, temveč osebni odnos do knjige.

Odgovor na cerkvenostne in teološke izzive, ki so jih postavili reformatorji, pride pozno. V *Odloku o sprejemu svetih knjig in izročil* (1546) tridentinski koncil izjavlja, da avtentično krščansko resnico in red »vsebujejo napisane knjige in nezapisana izročila [*traditiones*]« (DS 1501). Koncilska izvajanja imajo značaj načel in puščajo marsikaj odprto. S *traditiones* koncil seveda nima v misli vseh cerkvenih običajev, temveč le tiste, za katere je mogoče ugotoviti, da izhajajo od Kristusu in apostolov. Razen tega je tridentinski koncil poudaril dejavno vlogo cerkvenega učiteljstva pri razlaganju Svetega pisma (prim. DS 1507) in s tem omogočil razvoj, ki je stoletja pozneje pripeljal do enačenja izročila in papeškega učiteljstva: »La tradizione sono io – izročilo sem jaz« (Pij IX.).¹⁸

V obdobju po tridentinskem koncilu je razpravljanje kontroverzne teologije pripeljalo do tega, da se je uveljavila poenostavljena predstava o Svetem pismu in izročilu. Medtem ko je bil v Tridentu evangelij še edini vir zveličavnih resnic (prim. DS 1501), so začeli v smislu tipičnega novoveškega pozitivizma¹⁹ na Sveto pismo in izročilo gledati kot dva med seboj neodvisna »vira« (*fontes*), iz katerih more Cerkev oz. njeno učiteljstvo zajemati vsebino vere.

3. Odkritje zgodovinskosti in živo izročilo

Kakor pri drugih temah dobimo v tako imenovani katoliški Tübinški šoli tudi glede na izročilo nove poudarke. Te označuje geslo »živo izročilo«. Ta pojem ni nov,²⁰ toda s porajanjem zgodovinskega zavedanja oz. z vednostjo o zgodovinskosti vsakega spoznanja in njegove jezikovne oblike je postal v Tübinški šoli »ena od glavnih tez«.²¹ Pri tem je treba posebej omeniti Adama Möhlerja (+ 1838). Nastopi proti poenostavljanju v učbenikih in zasnuje teološko globoko utemeljen pojem izročila. Pri izročilu gre – tako Yves Congar povzema stališče tübinškega profesorja – »za določeno razumevanje celotnega prvotnega [Božjega] daru, kakor se je izoblikoval v Cerkvi, katere duša je Sveti Duh«.²² Izročilo je

torej Božje razodetje, kot je v Cerkvi navzoče in se razvija po delovanju Božjega Duha.

Tudi Henry Newman (+1890), ki je izhajal iz čisto drugačne postavitve vprašanja, je s svojim *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) (slov.: *Razvoj krščanskega nauka*, 2013) bistveno prispeval k razvoju razumevanja izročila. Kritično se sooči z Vincencom Lerinskim in njegovim *quod semper, ubique et ab omnibus creditum* (kar so vedno, povsod in vsi verovali) in samostojno predstavi, kako se je krščanski nauk razvijal nepretrgano in s prelomi. To je zasnova, ki kaže v prihodnost, ki pa se je zaradi svoje izvirnosti uveljavljala le počasi.

Končno je treba omeniti tudi jezuitsko Rimsko šolo, ki je izoblikovala pojem izročila nenazadnje z naslonitvijo na Möhlerja.²³ Omembe vredni so zlasti Carlo Passaglia (+1859), njegov učenec Clemens Schrader (+ 1875) in Johann B. Franzelin (+1886). Slednji je »nauk Rimske šole o izročilu povzel in najjasneje predstavil«. ²⁴ Podobno kot pri Möhlerju tudi pri Passagli in Schraderju to ni kontroverzna teologija, tudi ne gre za metodološka predhodna vprašanja. Ti teologi snujejo pravo »teologijo tradicije«, ²⁵ v kateri je »Kristusov evangelij, ki so ga apostoli oznanjali in izpričali,« razumljen kot tisto, za kar se v Cerkvi dalje pričuje in se v njej predaja naprej. ²⁶ Franzelin se sicer v svojem delu *De divina traditione et scriptura* (1870) navezuje na Passaglio in Schraderja, a nauk o izročilu povezuje z vprašanjem, kako je mogoče razmišljati o veri kot svobodni Božji milosti in hkrati kot razumsko sprejemljivi človekovi odločitvi. ²⁷ Pri tem je Franzelin izročilo močno povezal s cerkvenim učiteljstvom.

Kar zadeva predstavo o »živem izročilu«, je končno treba spregovoriti še o Yvesu Congarju (+ 1995). Tudi zanj je izročilo živo dogajanje, ne pa vsota stavkov; in to dogajanje je proces, ki je usmerjen naprej. Izročilo potemtakem ne zahteva le zvestobe do izvora, ampak tudi »zvestobo do prihodnosti«. ²⁸ Congar v jasni zgodovinski perspektivi razlikuje med tradicijo kot celoto in njenimi konkretnimi izrazi, izročili. ²⁹ Pri tem je za Congarja vodilni uvid ta, da izročila ni mogoče pojmovati brez človeškega subjekta, ki ga v razumevanju in formuliranju zaznamujejo konkretne biografske

in družbene okoliščine.³⁰ Zato mora »biti ,ohranjanje istega‘ nekaj drugega kakor ,ponavljanje istega‘«. ³¹ Če pa Cerkev upošteva časovne razmere, se izročilo razvija in razodeva aktualnost Jezusa Kristusa«. ³²

4. Ekumenski izziv in drugi vatikanski koncil

V 20. stoletju se je v teku ekumenskih prizadevanj samoumljivo postavilo tudi vprašanje, ali je možno, da bi v kontroveržno teološki tematiki o razmerju med Svetim pismom in izročilom dosegli zblížanje, in kako. Na katoliški strani je tako približanje poskusil narediti tübinški teolog Josef Rupert Geiselmann (+1970).³³ Zastopa tezo, da predstava, ki je prevladovala v njegovem času, da se avtentična vera deli na Sveto pismo in izročilo kot na dva vira, ni nujno prava. To utemeljuje tako, da opozarja na tridentinski koncil, ki je prvotno ugotovil, da sta resnica in nauk evangelija vsebovana delno (*partim*) v zapisanih knjigah in delno (*partim*) v nezapisanih izročilih. Koncil pa je ,*partim* – *partim*‘ nadomestil s preprostim ,*et*‘. Zato je možno zastopati pojmovanje, da so za vero bistvene izjave vsebovane v Svetem pismu.

Še med drugim vatikanskim koncilom je Joseph Ratzinger v svoji razpravi »Poskus o vprašanju pojma izročilo« dal priznanje temu Geiselmanovemu koraku, češ da pomeni »tehten stvaren napredek«. ³⁴ Obenem pa opozori na to, da je ta teza povezana z »vprašljivostmi«, »ki onemogočajo, da bi ostali pri njej«. ³⁵ Če hočemo priti naprej, moramo poseči nazaj: »oba pozitivna vira Sveto pismo in izročilo [...] moramo dojemati ob njunem notranjem viru, to je razodetju«. ³⁶ Pri tem bo postalo vidno, »da razodetje sega čez Sveto pismo« in to preseganje »imenujemo ,izročilo«. ³⁷

S Congarjem in Ratzingerjem so se pojavili novi nastavki, na katere je mogel graditi drugi vatikanski koncil. Sprva naj bi bil potrjen znani nauk o Svetem pismu in izročilu v dokumentu z naslovom *De fontibus revelationis*. V debati, ki je bila občasno dramatična, je iz osnutka nastala konstitucija o razodetju *Dei verbum* (1965), ³⁸ ki je najprej obravnaval razodetje samo in šele nato

izročilo. Tako je že v zaporedju prvega in drugega poglavja odločno zapisano strukturno razlikovanje med razodetjem in pričevanjem zanj oz. izročanjem naprej. Sveto pismo in izročilo sta podrejena razodetju in pričujeta zanj. Velikega pomena je koncilski uvid, da v razodetju in s tem v njegovem predajanju ne gre le za v stavke zajete resnice, ampak se po njem ljudem podarja Božje življenje.

V tem okviru se koncil posveča temi izročila. Takrat običajni odgovori niso več zadoščali. Zato je koncil razvil vse obsegajoč pojem predajanja (*transmissio*) razodetja, ki zajema celotno življenje Cerkev v njeni časovni razsežnosti – vključno s Svetim pismom. Cerkev torej »s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama jè, vse, kar veruje« (BR 8). Tako koncil razume izročilo kot obširno dogajanje, ki zajema ne le besedila, ampak tudi celotno življenje Cerkev in njenega bogoslužja. Res je, pozna »napredek« (*proficit*), v njej raste »razumevanje izročenih stvari in besed« (BR 8).

Koncil ne razume izročila, kot da bi to bilo nekaj samostojnega, temveč sta Sveto pismo in izročilo »med seboj tesno povezana in drug drugega deležna« (BR 9). Ni ju mogoče ločiti se pa razločno razlikujeta. Sveto pismo, pravi koncil, »je Božja beseda«, izročilo »pa Božjo besedo [...] v celoti predaja naprej« (BR 9). Če povzamemo, moramo dati prav Ratzingerju: Koncil razume razmerje med Svetim pismom in izročilom »ne v smislu mehanskega drug ob drugem, temveč v smislu organskega drug v drugem«.³⁹

Kar sta pripravili Tübinška in Rimska šola, to je drugi vatikanski koncil razvil kot široko zgodovinsko razumevanje izročila, ki ga moremo označiti za zakramentalno.⁴⁰ Raznovrstna pričevanja za vero pomenijo izročilo kot razširjen kontekst predajanja vere naprej. Nenazadnje je s tem presežena izključujoča povezava med učiteljstvom in izročilom.⁴¹ In tako je končno možna tudi kritika oprijemljivih izražanj izročila – vidik, ki ga je Ratzinger še pogrešal pri koncilu.⁴²

Na tej osnovi je tudi v ekumenskem dialogu prišlo do zblizanja stališč. Tako npr. dokument *Apostolstvo Cerkev* (2006) glede Svetega pisma in izročila govori o »obsežnem soglasju« in o »edinosti v različnosti«.⁴³ To je možno zato, ker tudi na luteranski

strani priznavajo, da ne obstajajo samo človeška izročila,⁴⁴ ampak tudi izročilo, ki je v veroizpovedih, zavračanju krivoverstev v prvi Cerkvi in izjavah cerkvenih očetov, ki so »priče pravega razlaganja Svetega pisma«,⁴⁵ obvezujoča oblika izražanja vere.

5. Izročilo, izročila in Sveto pismo danes

Razumevanje izročila ima pestro zgodovino. Ozkosti in protislovnosti poreformacijske kontroverzne teologije so bile v 20. stoletju premagane in (spet) je bil pridobljen vsestranski pojem izročila, ki omogoča organsko povezavo med Svetim pismom in izročilom. Znotraj koordinat zgodovinskega mišljenja je nastala nova paradigma, kako je mogoče pojmovati izročilo.

Prva značilnost te paradigme je razlikovanje med razodetjem in pričevanjem zanj in dalje zaporedje med *izročilom in izročili*, v katerih je izročilo mogoče konkretno zaznati. S tem je povezan uvid, da so sicer pred nami pričevanja, ne pa preprosto izročilo samo; slednje se pokaže v vzajemnem delovanju instanc in izročil, pri čemer je vsekakor treba upoštevati Sveto pismo in odločitve cerkvenega učiteljstva v njihovem specifičnem pomenu.⁴⁶ Druga značilnost tega razumevanja je *dinamični značaj* izročila. Razume se, da je zavezano zvestobi v veri, a vere in mišljenja ne zapira v preteklost. Je dogajanje, ki se odpira naprej. Pozna, pravi drugi vatikanski koncil, razvoj, in tako »Cerkev v stoletjih stalno teži k polnosti Božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo Božje besede« (BR 8).

V okviru tega razumevanja izročila je postalo mogoče, da si lahko predstavljamo tudi *zakonito soobstajanje* različnih izročil, ki pri vsej različnosti ne razdirajo enotnosti izročila. Načelno lahko dopuščamo nekaj, kar bi mogli imenovati ‚spravljena različnost‘. Vsekakor pa velja: Če s pridevnikom ‚spravljen‘ ne mislimo samo tega, da zastopniki teh izročil lahko lepo živijo drug z drugim, temveč to, da v stvari ni načelnega protislovja, potem se postavi vprašanje kriterijev. O tem pa znotraj katoliške teologije seveda še ni splošnega soglasja.⁴⁷

Ko gre za pristop k Svetemu pismu, pa zgodovinsko mišljenje učinkuje tudi nazaj. Ta uvid lahko takole ubesedimo v obliki tez: Če želimo k Bibliji pristopati kot k Svetemu pismu in s tem kot zanesljivi Božji besedi (in ne samo kot zgodovinskemu verskemu dokumentu), potem je to možno le v primeru, da izhajamo iz živega izročila, v katerem je Biblija nastala in jo vse do danes beremo kot Božjo besedo. Seveda je možno, da ljudje npr. zaradi svojih izkušenj pri prebiranju Svetega pisma intuitivno pripisujejo Bibliji teološko avtoriteto. Če pa hočemo avtoriteto Svetega pisma teološko utemeljiti, se moramo opreti na vero, ki živi v krščanskem izročilu. Prav ta vera je tista, ki Bibliji pripisuje edinstveno avtoriteto in nas spodbuja, da na to staro orientalsko knjigo, ki nam ne vzbuja le občudovanja, ampak nas tudi vznemirja, gledamo kot na Sveto (!) pismo in Božjo besedo ter od nje pričakujemo nekaj versko in človeško tehtnega.

Izročilo pa ne odpira le pristopa, ampak tudi vzdržuje razumevanje svetopisemskih besedil «v okviru», kolikor naj bi jih razumeli kot Božjo besedo. Protestantski ekseget Ulrich Luz je prepričljivo pokazal, da zgodovinsko kritična eksegeza, katere pomen ni sporen, pri razlagi Svetega pisma sama zase (!) ne daje »stabilnega smisla njegovih besedil«, ampak odkriva »hkrati osnovne dejavnike njihove destabilizacije«. ⁴⁸ To naj bi veljalo – tako Luz – posebno tedaj, kadar kdo zastopa reformacijsko razumevanje Svetega pisma in hoče razumevati Sveto pismo brez povezave z izročilom. Kot protestant Luz sprejema ta neugodni položaj. V katoliškem pogledu se kaže drugačna perspektiva, namreč rehabilitacija izročila. Proti vsaki težnji, da bi kot osnovo za teološko spoznanje uveljavljali zgolj pomen, ki ga pridobimo z zgodovinsko kritično metodo, je treba spomniti na pomen izročila. ⁴⁹ V smislu drugega vatikanskega koncila je vendar treba razumeti izročilo kot vsestranski proces aktualizacije razodetja in razlage Svetega pisma. To ne pomeni, da je treba zgodovinsko kritično razlago natanko predpisati ali naravnati, pač pa to, da je treba seči preko zgodovinskega rekonstruiranja in se odpreti k globljemu pomenu Svetega pisma kot Božje besede. Védenju o vsakokratnih kompetencah in mejah se ne smemo odpovedati. ⁵⁰

Opombe

¹ Prim. Dietrich Wiederkehr, Das Prinzip der Überlieferung, v: *Handbuch der Fundamentalthologie IV*, 100-123.

² Prim. Yves Congar, Die Tradition und die Traditionen, Bd. 1, Mainz 1962; in pregled pri Rainer Kampeling, Tradition, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, 329-341 (Lit.).

³ Kampeling, Tradition (gl. op. 2), 332-333.

⁴ Prav tam, 333.

⁵ Prim. tudi analitični prikaz v Joseph Ratzinger, Tradition – systematisch, v: LThK² 10, 293-299.

⁶ Prim. Congar, Tradition (glej op. 2), 116.

⁷ Prav tam, 116.

⁸ Prav tam, 118.

⁹ Prav tam, 122.

¹⁰ Prim. prav tam, 124.

¹¹ Prim. prav tam, 123.

¹² Prav tam, 125.

¹³ Prav tam, 128.

¹⁴ Prim. prav tam, 174.

¹⁵ Prav tam, 183.

¹⁶ Prav tam, 186.

¹⁷ Prav tam, 190.

¹⁸ Prim. Joachim Drumm, Tradition – theologie- und dogmengeschichtlich, v: LThK³ 10, 153-157, tu 154.

¹⁹ Prim. Ratzinger, Tradition – systematisch (glej op. 5), 296-297.

²⁰ Prim. Congar, Tradition (glej op. 2), 234.

²¹ Prav tam, 235.

²² Prav tam, 241.

²³ Walter Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg 1962, 588.

²⁴ Prav tam, 594.

²⁵ Prav tam, 588.

²⁶ Prav tam, 590.

²⁷ Prim. prav tam, 595.

²⁸ Tako se glasi posrečen naslov knjige, ki jo je napisal Frere Emile o Congarjevi teološki misli: *Treue zur Zukunft*, Freiburg 2014; glede izročila glej predvsem 54-80.

²⁹ Prav tam, 56-59.

³⁰ Prav tam, 59.

³¹ Prav tam, 77. Iz tega, kako Congar gleda na izročilo, sledi zelo kritičen pogled na »teologijo z Denzingerjem«. To utemeljuje ne samo s tem, kar tej teologiji manjka, ampak tudi z nezgodovinskim prikazovanjem nauka. Prim. prav tam, 72-75.

³² Prav tam, 61.

³³ Prim. Josef Rupert Geiselman, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, v: Michael Schmaus (izd.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123-206.

³⁴ Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, v: Karl Rahner – Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg 1965 (= Questiones disputatae 25), 25-69, tu 32.

³⁵ Prav tam.

³⁶ Prav tam, 33.

³⁷ Tako Joseph Ratzinger v svojem življenjepis: : *Aus meinem Leben*, Freiburg – München 1998, 130 (slov.: Iz mojega življenja. Avtobiografija, Novi svet, Ljubljana 2005).

³⁸ V nemščini je uporabljena kratica za ta dokument DV (= Dei verbum), v slovenščini pa pišemo BR (= Božje razodetje), kakor v nadaljevanju. Op. prev.

³⁹ Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, v: LTHK² 13, 498-528, 571-581; tu 523.

⁴⁰ Ta pogled zastopa Walter Kasper v: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72-100; prim. tudi isti, *Theologie und Kirche*, Mainz 1999, 51-83.

⁴¹ V BR 8 so omenjeni verniki, Cerkev, ki veruje in moli, cerkveni očetje in škofje.

⁴² Prim. Ratzinger, Kommentar (glej. op. 39), 520.

⁴³ *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit 2006 v: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 4 (2001-2010), izd. Johannes Oeldemann – Friederike Nüssel – Uwe Swarat – Athanasios Vletsis, Paderborn – Leipzig 2012, št. 449.

⁴⁴ Prav tam, št. 445.

⁴⁵ Prim. prav tam, št. 446.

⁴⁶ Prim. Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, v: isti, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, 79-104, posebno 101-104. Prim. poleg tega Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici*, Würzburg 2014, posebno 196-205.

⁴⁷ Prim. Peter Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstad 1997, 289-291.

⁴⁸ Ulrich Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, v: *New Testament Studies* 44 (1998) 317-339, tu 321.

⁴⁹ Prim. glede tega nenazadnje navodilo konstitucije o razodetju, da je treba pri razlagi Svetega pisma upoštevati »tudi živo izročilo vse Cerkve« (BR 12). To ni popuščanje tradicionalistom, temveč je hermenevtična nujnost, ko gre za značaj Svetega pisma kot Božje besede.

⁵⁰ Pri tem se je treba spomniti tudi na Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung (glej op. 46), 99 in Ratzinger, ein Versuch (glej op. 34), 60, ki govori o eksegezi in izročilu oz. cerkvenem nauku kot o obojestranski varovalni službi.

ANTON ŠTRUKELJ

Pomen izročila in cerkvenih očetov

Nemški pesnik Friedrich Hölderlin pravi: »Kdor se je najgloblje zatopil, živi najbolj živo in resnično.« Veliki teologi vedo, za kolikšne zaklade se moramo zahvaliti cerkvenim očetom in kako zelo danes potrebujemo sveto izročilo.

Papež Benedikt je v svoji katehezi (26. aprila 2006) pojasnil *izročilo kot občestvo v času*: »Izročilo je občestvo vernikov, zbranih v teku zgodovine okoli zakonitih škofov; je občestvo, ki ga hrani Sveti Duh, ko zagotavlja povezavo med izkustvom apostolske vere, kakor so jo živeli v prvotnem občestvu učencev, in med sedanjim izkustvom Kristusa v njegovi Cerkvi. Z drugimi besedami: izročilo je organska nepretrganost Cerkve, svetega templja Boga Očeta, zgrajenega na temelju apostolov, katerega drži skupaj zaključni kamen Kristus, po oživljajočem delovanju Duha: 'Potemtakem niste več tujci in priseljenci, temveč sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu. Sezidani ste na temelju apostolov in prerokov. Vogalni kamen pa je sam Kristus Jezus, v katerem se zedinja celotna zgradba, tako da raste v svet tempelj v Gospodu. Vanj se z drugimi tudi vi vzdavate za božje bivališče v Duhu' (Ef 2,19-22) V moči izročila, ki je zagotovljeno po služenju apostolov in njihovih naslednikov, voda, ki je pritekla iz Kristusove strani, in njegova zveličavna kri, dosegata žene in može vseh časov. Tako je izročilo stalna navzočnost Odrešenika, ki prihaja, da bi se srečal z nami in nas odrešil in posvetil v Duhu po služenju svoje Cerkve v Očetovo slavo. Na kratko moremo reči, da izročilo ni predajanje strani ali besed, ni zbirka mrtvih reči. Izročilo je živa reka, ki nas povezuje z izviri, je živa reka, v kateri so izviri stalno navzoči, velika reka, ki nas vodi do pristana večnosti. Ker je tako, zato se v tej živi reki vedno znova uresničuje Gospodova beseda, ki smo jo v začetku slišali

iz bralčevih ust: ‹Vedite: jaz sem z vami vse dni do konca sveta› (Mt 28,20)«¹

V šoli cerkvenih očetov

Kongregacija za katoliško vzgojo je 10. novembra 1989, na praznik sv. Leona Velikega, izdala instrukcijo *O študiju cerkvenih očetov*.² V njej je med drugim navedena misel sv. Janeza Pavla II.: »Cerkev še danes črpa moč iz življenja cerkvenih očetov. Še dandanes v veselju in žalosti svojega potovanja in vsakdanje bridkosti raste na temelju, ki so ga postavili njeni graditelji.«³

Pomembnost očetov za teologijo in še posebej za razumevanje Svetega pisma zelo jasno odseva iz nekaterih izjav dogmatične konstitucije O božjem razodetju, ko govori o vlogi in vrednosti izročila: »Sveto izročilo in Sveto pismo sta med seboj tesno povezani in drug drugega deležni ... Sveto izročilo pa božjo besedo, ki sta jo Kristus Gospod in Sveti Duh zaupala apostolom, v celoti predaja naprej njihovim naslednikom ... To je razlog, da Cerkev svoje gotovosti glede tega, kar je razodeto, ne zajema samo iz Svetega pisma. Zato je oboje treba sprejemati in ceniti z enako ljubeznijo« (BR 9).

Sveto pismo, ki mora biti »duša svete teologije« in »njen trajni temelj« (BR 24), ter sveto izročilo sestavljata neločljivo enoto, »en sam Cerkvi izročen sveti zaklad božje besede ..., ki ne moreta neodvisno obstajati« (BR 10). Zato se Cerkev tudi danes kljub neutajljivemu napredku moderne eksegeze »prizadeva, da bi čedalje globlje umevala Sveto pismo in bi svoje otroke neprenehoma hranila z božjo besedo; zato tudi primerno pospešuje preučevanje vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov in svetih bogoslužij« (BR 23).

Študij cerkvenih očetov je zelo koristen in nadvse potreben za tiste, ki jim je pri srcu teološka, pastoralna in duhovna prenova, katero je sprožil koncil ... Pri cerkvenih očetih namreč najdemo trajne vrednote, ki so temelj vsake pristne prenove. Patristična misel je izrazito kristocentrična. To poudarja sv. Janez Pavel II. z besedami: »Vstopiti v šolo očetov pomeni učiti se bolje spoznavati

Kristusa in človeka. To spoznanje, znanstveno dokumentirano in preizkušeno, bo silno pomagalo Cerkvi, ki neutrudno oznanja celotnemu stvarstvu, da je samo Kristus človekov Odrešenik.«

Patristična misel je dozorela ob stiku s problemi pastoralne službe, saj so bili cerkveni očetje večinoma redovniki in škofje. Pri očetih najdemo najboljši vzorec za katehezo, saj so nenehno poučevali katehumene in kristjane. Očetje so »stalna in trdna struktura Cerkve ter za Cerkev vseh stoletij izpolnjujejo trajno nalogo. Zato se mora vsako oznanjevanje in učenje, če hoče biti verodostojno, soočiti z njihovim oznanjevanjem in njihovim učenjem; vsaka karizma in vsaka služba mora zajemati pri živem vrelcu njihovega očetovstva« (Janez Pavel II., apostolsko pismo *Patres Ecclesiae*).

Cerkveni očetje so prednostne priče izročila. Oni so skupaj z naukom in pastoralnim delovanjem postavili prve nosilne strukture, ki ostajajo veljavne za vse čase. Očetje nam posredujejo to, kar so sami prejeli. »Cerkev so učili, česar so se v njej naučili« (Avguštin). »Tega, kar so v Cerkvi našli, so se držali; česar so se naučili, to so tudi učili; kar so prejeli od očetov, so posredovali sinovom« (Avguštin). Izročila, za katero očetje pričujejo, je živo izročilo, ki nam dokazuje enoto v različnosti ter nepretrganost v napredovanju. Izročilo, kakršno so poznali in živeli cerkveni očetje, ni monolitna, negibljiva in sklerotizirana gmota, temveč mnogoličen in življenjsko utripajoč organizem. Je praksa življenja in nauka, ki pozna na eni strani negotovosti, napetosti in previdno tipajoča iskanja, na drugi strani pa pravočasne in pogumne odločitve, ki so se izkazale za zelo izvirne in odločilno pomembne. »Verski nauk mora napredovati, ne sme pa se spreminjati,« uči sv. Vincencij Lerinski.

Joseph Ratzinger poudarja *pomen cerkvenih očetov v zgradbi vere*: Cerkevni očetje so učitelji še nerazdeljene Cerkve. Njihova teologija v prvotnem pomenu je »ekumenska teologija«, ki pripada vsem. Oni so »očetje« za celoto, ne le za en del. Zato jih smemo poimenovati »očete« v odličnem smislu, ki je lasten samo njim. Vsa nadaljnja teologija jim bo vedno znova dolgovala zahvalo že za to, da sploh je, in bo imela razlog, da znova in znova hodi v njihovo

šolo. Ukvarjanje s cerkvenimi očeti ni kataloško delo v muzeju preteklega. Cerkvni očetje so skupna preteklost vseh kristjanov. V ponovnem najdenju te skupne preteklosti je upanje za prihodnost Cerkve, je naloga za njeno in našo prihodnost.⁴

Cerkev kot razlagalka resnice

»Hvaljena bodi vedno velika častitljiva Mati, ob njenih kolenih sem se vsega naučil« (P. Claudel).⁵ Cerkev nam dan za dnem oznanja postavo Jezusa Kristusa, daje nam njegov evangelij v roke in nam pomaga, da ga razumevamo. S Karlom Barthom smo prepričani, da je božja beseda »naslovljena *na Cerkev*,«⁶ zato jo poslušamo in beremo *v Cerkvi*. »Oskrbnica božje resnice je nevesta Gospodova, Cerkev. Kakor ne moremo božje resnice meriti z razvidnostjo človeške resnice in spoznanja, tako človeška razvidnost ne more nastopati kot višja oblast zoper cerkveno pravico do resnice. Nasprotno, podrediti se mora vseobsegajoči razvidnosti božje resnice, ki živi v Cerkvi, in pustiti, da jo presoja.«⁷

»Cerkev je tista, ki nam - kljub vsej človeškosti ljudi v njej - daje Jezusa Kristusa; in samo po njej ga moremo sprejeti kot živo, polnopravno resničnost, ki mi zdaj in tukaj postavlja zahteve ter me obdarja. Henri de Lubac je to dejstvo takole izrazil: 'Ali vedo tisti, ki Jezusa še sprejemajo, čeprav Cerkev tajijo, da se morajo pravzaprav njej zahvaliti zanj? ... Brez Cerkve bi moral Kristus izpuhteti, se razdrobiti, ugasniti. In kaj bi bilo človeštvo, če bi mu vzeli Kristusa? Kaj bi bil svet brez Kristusa? Kajti samo Cerkev nam ga daje. Cerkev nam razlaga njegovo večno resnico. Ko nam Cerkev, in sicer samo ona, daje Jezusa Kristusa, ko omogoča, da je živo navzoč v svetu, ko ga v veri in molitvi ljudi vedno znova rojeva, daje s tem človeštvu luč, oporo in merilo, brez katerega si človeštva ne bi bilo mogoče več predstavljati. Kdor hoče, da je Jezus Kristus v človeštvu navzoč, ga ne more najti zoper Cerkev, marveč samo v njej.«⁸ Isto velja tudi za Kristusovo resnico. Odrešilno Kristusovo resnico more svet najti samo v Cerkvi.⁹

Središče razodetja je Jezus Kristus, večna božja Beseda (prim. Jn 1,1). Kristus je živi človek ter živi tukaj in danes. Izraz Beseda pomeni tu božjo besedo v Jezusu. Ta izpričana beseda je središčno Jezus Kristus, večna Beseda Očeta, ki si je kot Beseda privzel meso, da bi v mesu izpričeval, predstavljal in bil resnica ter življenje Boga samega.

Na to osrednje javljanje Besede je naravnano vse odrešensko razodetje, v smeri naprej prek apostolov in cerkvene zgodovine prav do poslednjih časov, v smeri nazaj pa prek postave in prerokov prav do stvarjenja, kajti Bog s svojo mogočno besedo nosi vesoljstvo (Hebr 1,3). Saj je bilo vse ustvarjeno z Besedo, za Besedo in v Besedi; Beseda stoji na konici vsega in ni samo kot božji Logos, marveč kot Sin človekov Prvi in Poslednji (Raz 1,18). Beseda razodetja je prvenstveno Sin, ki po Svetem Duhu govori o Očetu. Sveto pismo je prvenstveno delo Svetega Duha, ki kot Očetov Duh omogoča, osvetljuje in razlaga učlovečenje Sina, in kot Sinov Duh njegovo samorazlago zajema v trajne, nadčasovne oblike. Ena teh oblik je Pismo. Da, Pismo je telo Logosa, pravijo cerkveni očetje. Kako?

Učlovečenje Kristusa, njegovo utelešenje je delo Svetega Duha. V veroizpovedi molimo: »Et incarnatus est de Spiritu Sancto«. To utelešenje in učlovečenje Sina ima več razsežnosti. O Kristusovem telesu moremo govoriti z raznih vidikov. Temeljna in izvirna oblika njegovega telesa je zgodovinsko telo, ki ga je privzel iz Marije, v njem živel na zemlji in z njim šel v nebesa. Mozart je ta vidik Odrešenikovega telesa čudovito opeval: »Ave, verum Corpus, natum ex Maria Virgine, vere passum, immolatum in cruce pro homine.« Končna in kot cilj nameravana oblika njegovega utelešenja je mistično, skrivnostno (vendar zato nič manj realno) telo, Cerkev, včlenitev človeštva v zgodovinsko telo in prek njega včlenitev v Duha Kristusa in Boga. Da bi pa postalo razvidno, da zgodovinsko in skrivnostno telo nista dve bistveno različni stvari, marveč stroga enota, obstajata dve posredovalni obliki telesnosti, ki vzpostavljata prehod od prve k drugi: evharistija in Sveto pismo. Obe posredujeta enega samega učlovečenega Logosa vernikom in ga - ker je hkrati vzrok in cilj - narejata za pot (via); in sicer je

evharistija to kot božje življenje (vita), Sveto pismo pa kot božja beseda in božja resnica (veritas).

Izročilo, Sveto pismo in cerkvena služba

Izročilo, sveto pismo, cerkveno učiteljstvo: na to troje gleda kristjan kot na trojni in edini dovod, po katerem mu priteka božja beseda. Vidi tudi, kako si to troje medsebojno ne škoduje, se ne omejuje, marveč se podpira, je drugo drugemu na voljo, se potrjuje, razsvetljuje in pospešuje. Kristjan razume, da to troje skupaj stoji ali pade. Razkriva se mu v tem *funiculus triplex*, trikrat spletena vrv, ki je ni mogoče strgati.¹⁰

Izročilo, Pismo in cerkveno učiteljstvo se medsebojno prepletajo. Posameznik dobiva resničen, z božjo voljo skladen pristop do Kristusa samo v prostranem občestvu Cerkve. K temu objektivnemu spletu pa spadajo tudi: zakramenti, bogoslužje, pravni red in razlagajoča teologija. Ta tema je seveda zelo obsežna. Obdelati jo je mogoče tu samo na kratko in oziraje se stalno na središče, na Svetega Duha. In Duh je skupaj s Kristusom vrhovni Gospod izročila, Pisma in službe. V tem »trikotu« odkrivamo objektivno delovanje Duha.

Poskusimo torej te tri prvine nekoliko pobliže opisati. Izročilo – tradicija – je danes zelo obremenjena beseda. Toda tam, kjer je rodovitno in oživljajoče ter se mu ni mogoče odreči, leži izročilo veliko globlje, kakor pa skoraj vedno mislimo, kadar uporabljamo to besedo. Izročilo je v svoji pristnosti nasprotje od mehaničnega predajanja naprej že izdelanih dobrin in dosežkov, samo zaradi tega, ker »je vedno bilo tako«. Krščansko in teološko gledano obstaja neko praizročilo, to je tisto dejanje samopredaje, v katerem Kristus daje naprej svojega lastnega Duha: »tradidit Spiritum«. On sam se izroča. V evharistiji se podarja brez pridržkov. V središču krščanskega izročila je Jezus Kristus sam. On je tisti izročeni in žrtvovani.

Če izročilo ni ustvarjalen duh, tedaj je ničev. Krščanski smisel izročila združuje oba momenta: dejavnega in trpnega. V reki je

izvir. Izvir je Kristus sam. Iz njega prejemamo vse, ustno in pismeno. Irenej gleda vse v pravilni povezavi: »Tisti, ki niso deležni Duha, ne zajemajo iz prsi svoje matere (Cerkve) hrano življenja in ne prejmejo ničesar iz najčistejšega izvira, ki teče iz Kristusovega telesa.«¹¹ Vse, kar priteka iz njega - beseda, zakrament, avtoriteta, Cerkev sploh - je kot »ljubezen« izpolnitev tistega, kar je bilo v stari zavezi samo »podoba«. Od tod postane razumljivo, da je mogel Origen zgraditi nauk o »trojnem Kristusovem telesu«: fizično telo, evharistično in mistično (skrivnostno) telo, svetopisemsko telo. »Pomembno je, da ljubečo izročitev Boga samega predaja naprej časom sveta verujoča in ljubeča ter za to pooblaščen Cerkev. Izročilo (tradicija) je predajanje popolnega božjega darila naprej. In Cerkev je »varuhinja prvotnega darila« (Blondel).

Od cerkvene službe, ki prihaja izrecno iz Kristusovega naročila, ni mogoče ločiti poslanstva za pridiganje in razlaganje skrivnosti. Koncili spadajo nedvomno zraven, saj se sami zavedajo, da jih vodi Sveti Duh. Izročila (*paradosis*) bi si brez zagotavljajoče instance cerkvene službe že od začetka ne mogli zamisliti.

Kristus je edini izvir razodetja, katerega razlaga Sveti Duh v izročilu in Svetem pismu. »Izročilo in Sveto pismo ne sestavljata neodvisnih izvirov, ki bi se dopolnjevala po zunanje ... Za prve kristjane je Sveto pismo tako zelo neločljivo od izročila, da samo sestavlja njegov bistveni del; če hočemo: njegovo jedro.«¹² Isti Sveti Duh je navdihnil Sveto pismo in ga vedno razlaga. Ta pristna razlaga se dogaja samo znotraj Cerkve, ki je prav tako delo Svetega Duha. V *communio sanctorum* je Cerkev vedno mlada. Svetniki so najboljši komentar k evangeliju, ker so stvarna, živa razlaga razodete božje resnice. Kot taki pa so hkrati ljudje Cerkve.

Vloga in naloga učiteljske službe v Cerkvi je nepogrešljiva. O tem pravi Katekizem katoliške Cerkve: »Da bi Kristus ohranjal Cerkev v čistosti vere, ki so jo predali naprej apostoli, je on, ki je resnica, hotel dati svoji Cerkvi delež svoje lastne nezmotljivosti. Po 'nadnaravnem verskem čutu' se božje ljudstvo 'neomahljivo oklepa vere' pod vodstvom živega učiteljstva Cerkve (prim. C 12, BR 10).« (prim. KKC 889).

Kristus sam je podelil pastirjem Cerkve dar nezmotnosti v vprašanjih vere in nramnosti, da bi božje ljudstvo ohranilo osvobajajočo resnico. Dalje pravi katekizem: »Kadar Cerkev po svojem vrhovnem učiteljstvu kaj predlaga 'v verovanje kot od Boga razodeto' (BR 10) in kot Kristusov nauk, 'tedaj se moramo takšnih definicij oklepati s poslušnostjo vere' (C 25).« (prim. KKC 891).

»Božja pomoč je nadalje dana naslednikom apostolov, ko učijo v občestvu s Petrovim naslednikom, in na poseben način rimske-mu škofu, pastirju celotne Cerkve, kadar pri izvrševanju rednega učiteljstva predlože kak nauk, ki vodi k boljšemu razumevanju razodetja v stvareh vere in nramnosti, ne da bi prišli do nezmotne definicije in ne da bi se o tem 'dokončno' izjavili. Temu rednemu učenju verniki dolgujejo tisto 'religiozno poslušnost volje in razuma' (C 25), ki se sicer razlikuje od 'pritrditve vere', vendar pa je njen podaljšek.« (prim. KKC 891).¹³

Videli smo, kako pomembni so opisani izviri dediščine vere. Seveda obstajajo še druga sredstva za razlaganje razodete resnice. Vsa pa so darovi Svetega Duha. K objektivnim darovom Duha spadajo tudi: oznanjevanje in bogoslužje, zakramenti, cerkveno pravo in razlagajoča teologija. Neločljivi od objektivnih so subjektivni darovi: molitev, odpuščanje, izkušnja in razlikovanje duhov ter življenjsko pričevanje.¹⁴

Še beseda o nezmotnosti. Gotovost vere ni utemeljena v nezmotnosti Cerkve, marveč v *nezmotnosti resnice Boga*. Prvi vatikanski koncil je ugotovil, da verujemo »Propter auctoritatem ipsius Dei relevantis, qui nec falli nec fallere potest« (DS 3008). V pravem pomenu je torej le Bog sam nezmotljiv.¹⁵ Ni ga mogoče prevarati in on ne more varati, neprevarljiv je, nanj se je mogoče brezpogojno in popolnoma zanesti. Ker se je božja zvestoba resnici v Jezusu Kristusu izkazala enkrat za vselej za dokončno, se morejo obvezne veroizpovedi po vsebini nanašati le na to enkrat za vselej izročeno vero (Jud 3), na tako imenovani *zaklad vere, depositum fidei* (1 Tim 6,20; 2 Tim 2,14). Dogmatične vezanosti in evangeljske resnice ni mogoče nikoli načelno izigravati drugo proti drugi. Po splošnokrščanskem prepričanju, ki obstaja tako v srednjeveškem

kot v reformacijskem izročilu, se *ecclesia universalis*, vesoljna Cerkev v verovanju ne more motiti.

Toliko glede nezmotnosti. Toda danes je vprašljiva tudi avtoriteta. Kardinal Joseph Ratzinger pravi: »Važnejši kakor pojem nezmotnosti je pojem *auctoritas*, ki je iz našega mišljenja skoraj popolnoma izginil. V resnici ne more nikjer povsem manjkati, ker je temeljni pogoj občestvenega življenja.«¹⁶ Vemo, da je avtoriteta pospešujoča oblast, ki omogoča, da življenje raste. Exousia, auctoritas je pooblaščenost, dana za služenje. To velja na vseh ravneh, tudi v območju teologije. Cerkev potrebuje zdravo teologijo, ta pa potrebuje živi glas učiteljske službe. Obe služita Cerkvi v njenem prizadevanju za resnico in svobodo.

Kako bi bilo mogoče Cerkev narediti boljšo, modernejšo, sedanjemu svetu bolj prilagojeno? Vedno znova in zlasti danes se izkazuje, da je ta Cerkev, postavljena na skalo sv. Petra in oblast njegovih ključev, najboljša možna.

Cerkev kot zakrament Jezusa Kristusa

Drugi vatikanski koncil začenja temeljno besedilo o Cerkvi z besedami: »Lumen gentium cum sit Christus«. Ker je Kristus luč sveta, zato Cerkev kot zrcalo njegovega veličastva predaja naprej njegovo svetlobo.¹⁷

Na vsakem koraku doživljamo, da danes Cerkev vsi imenujejo božje ljudstvo. Toda komaj kdo bi jo hotel označiti kot zakrament. Kardinal Ratzinger pripominja k temu pojavu: »Medtem ko se je beseda 'božje ljudstvo' nanaglomoma razširila in spada danes v besedni zaklad tako škofov in župnijskih svetov kakor profesorjev in preprostih vernikov, pa besede zakrament za Cerkev nihče ne uporablja.«¹⁸ »Misel o Cerkvi kot zakramentu je šele komaj prišla v zavest.«¹⁹

V svojem premišljevanju o Cerkvi Henri de Lubac čudovito opisuje kristocentrično skrivnost Cerkve. V njegovem delu so vidne razsežnosti duha: popolno obvladanje velikega izročila tisočletij, na

katero H. de Lubac igra kakor na orgle z nepreglednim številom registrov. Poslušajmo delček te glasbe: »To naj si drznemo reči: če ne bi bila Cerkev to, kar pravi, da je, če ne bi živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa, iz vere, kakor jo je Simon Peter oznanil na poti Cezareje Filipove (Leon), bi se odvrnili od nje, četudi ne bi bili nad njo razočarani tudi samo človeško. Kajti vsa njena človeška dobra dela, ki zadevajo njeno izročilo, in vse njene obljube glede prihodnosti ne bi mogle nadomestiti strahotne praznine v središču njenega srca. Vse to ... bi bilo samo bleščeče ogrinjalo čez prevaro, in upanje, ki je položeno v naše srce, bi bilo samo sleparija. 'V tem primeru bi bili najnesrečnejši od vseh ljudi' (prim. 1 Kor 15,14-19). Če njeno bogastvo ni Jezus Kristus, potem je Cerkev bedna (Pismo Diognetu). Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa (Hipolit). Razpadljivo je njeno zidovje, če njen arhitekt ni več Jezus Kristus in če ni Sveti Duh malta za žive kamne, iz katerih je zgrajena (Origen). Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote obraza Jezusa Kristusa (Ambrozij) in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa (Avguštín). Znanost, s katero se krasi, je goljufiva, in zgrešena je modrost, s katero se lepša, če nimata obe v Kristusu svoj povzetek (Avguštín). Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni 'razsvetljena luč', ki v celoti izhaja od Jezusa Kristusa (Origen). Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus (Irenej). Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa (Leon). Celo njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja (Apd 4,12). Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«²⁰

Za bistvo in notranjo obliko Cerkve ni človeške besede, ki je ne bi bilo mogoče takoj napak razumeti. »Kristusovo telo«, »Kristusova nevesta« sta dve podobi, ki se deloma izključujeta, deloma dopolnjujeta, toda kot prispodobi. Cerkev je prostor, v katerem hoče biti polnost božje milosti v Kristusu dosegljiva za svet, prostor, ki je hkrati zaprt (zgradba) in odprt ter prehoden (poslanstvo), ki je hkrati neposredna navzočnost Jezusa Kristusa (in Boga v njem) ter tista, ki stoji pred njim.

Vsekakor pa o Cerkvi ni mogoče govoriti kakor o nekem nam tujem predmetu. Če Cerkev ni samo »telo«, marveč tudi »nevesta«, potem ni samo »nekaj«, ampak »nekdo«. Cerkev je subjekt, je oseba. Ni pravilno vprašati: »Kaj je Cerkev?« Vprašanje se mora marveč glasiti: »Kdo je Cerkev?« Če vprašanje postavimo tako, potem predpostavljamo, da je Cerkev 'nekdo' in 'nekdo' je samo oseba. Cerkev je razprostranjenost, priobčenje, v katerem se daje v delež Kristusova osebnost. Subjekt Cerkve je kratko malo Kristus.²¹

Staro izročilo je imelo navado odevati skrivnost Cerkve v simbolično govorico. Kristus je sonce pravice, edini vir luči. Cerkev kakor 'luna' v vsakem trenutku prejema od njega ves svoj sijaj. Kakor luna ponoči, tako žari Cerkev v temo tega časa in razsvetljuje noč naše nevednosti, da bi nas usmerjala na pot odrešenja. Luč, ki jo Cerkev v celoti prejema, pa je le motna svetloba. Medtem ko sonce zmeraj ostaja v svojem sijaju, pa luč Cerkve teče neprestano skozi različne mene, zdaj naraščajoča, zdaj pojemajoča - bodisi glede na njeno merljivo zunanjo razširjenost bodisi glede na njen neizmerljivi notranji žar, saj Cerkev stalno trpi zaradi spremenljivih človeških usod. Vendar pa ta luč nikoli ne pojame tako daleč, da bi povsem izginila. Včasih sicer utegne pričevanje Cerkve otemneti: sol zemlje postane plehka, to, kar je »preveč človeško« prevlada, vera v srcih omahuje - vendar pa imamo gotovost: »Svetniki se bodo vedno znova pojavljali« (Charles Péguy).²²

V Svetem pismu najdemo obilje podob in likov, po katerih govori razodetje o neizčrpni skrivnosti Cerkve. Cerkev je ovčja staja, katere edina in neobhodna vrata je Kristus. Cerkev je tudi čreda, njiva, božja hiša, božja družina, sveti tempelj, naša mati in brezmadežna nevesta brezmadežnega Jagnjeta.

Rodovitno materinstvo Cerkve

Bistvo Cerkve je ustrezno prikazano zlasti v podobi svatbe. Svatbenost med Kristusom in Cerkvijo ostane najgloblja skrivnost Cerkve, ker ta skrivnost vedno nanovo dobiva svoj izvor ob ak-

tualiteti križa. Vsa rodovitnost izvira iz te enote Duha med Kristusom in Cerkvijo. Dodatno k temu bi rad tukaj posebno poudaril materinstvo Cerkve. Romano Guardini pravi: »Če bi človeka iz prvih stoletij vprašali: Kaj pomeni v tvoji veri Cerkev? - bi morda odgovoril: Cerkev je mati, ki je rodila mojo vero. Cerkev je zrak, ki ga vera diha, in tla, na katerih vera stoji. Pravzaprav je Cerkev tista, ki veruje. Cerkev veruje v meni ... Mi današnji ljudje bi vprašanja pač ne zgrabili na ta način. Ono mišljenje moremo razumeti in ga imeti za resnično, toda mi moramo začeti drugače. Za seboj puščamo zahodni proces individualizacije, s katerim se je posameznik izločil iz neposrednih občestvenih povezav in se postavil v samega sebe. Da je bilo pri tem veliko usodnega, to pač vemo.«²³

Henri de Lubac izpoveduje: »Cerkev je moja mati, ker mi je podarila življenje. Ona je to, ker me stalno ohranja pri življenju in me, - če se tudi samo majčkeno bolj poglobim - vodi vedno globlje v življenje ... Seveda slišim vse očitke, ki se pojavljajo zoper mojo mater Cerkev. So dnevi, ko mi po ušesih zvoni od tega. Tudi nikakor ne maram trditi, da so vsi očitki neupravičeni. Toda vsi očitki in vsi tisti, ki bi jih ljudje utegnili še pridružiti, ostanejo večno brez moči nasproti očitnim dejstvom, o katerih sem pravkar govoril ...

Srečen je, kdor se je že kot otrok od lastne telesne matere naučil gledati na Cerkev kot na mater! Srečen, še srečnejši je, kogar je življenjska izkušnja, vseeno kakšne vrste, potrdila v tem začetnem pojmovanju! Srečen, kdor se nekega dne zave in potem vedno bolj zaveda nepredstavljive novosti, obilja in globine tega življenja, ki mu ga je ta mati priobčila.«²⁴ Noben kristjan ne more prerasti sinovske ljubezni do materinske Cerkve.²⁵

»Kjer je Cerkev, tam je Božji Duh in kjer je Božji Duh, je Cerkev, vsakršna milost in Duh resnice. Oddaljiti se od Cerkve pomeni zavreči Duha« in se s tem »izključiti od življenja«, trdi Irenej.²⁶ Cerkev je zakladnica, kamor so apostoli vložili resnico, ki je Kristus. Sveti Duh stalno obnavlja ta dragoceni dar in posodo, ki ga vsebuje (Irenej). »Cerkev je studenec, iz katerega prihaja posamično življenje; tla, na katerih to življenje stoji, ozračje, v katerem diha ... Cerkev je živo tekoča celota, ki prešinja posameznika.«²⁷

Če je človek ločen od tega živega območja, zunaj tega prebivališča, ostaja osamljen. Mnogi tega morda ne čutijo, ker živijo še v tem, kar je neposrednega zunaj sebe samega. Porabniška družba in množična občila so modernega človeka mnogokrat oddaljila od resnično pristnega življenja.²⁸ Ovirajo ga, da bi se zavedel lastne osamljenosti. Tako živi v stalni raztresenosti in površnosti. Strupeni duh kritike je simptomatično znamenje grenke nezadovoljnosti s samim seboj in svojim nenormalnim položajem. Prav v tem položaju postane Cerkev kot posredovalka in pristna razlagalka resnice rešitev za današnjega človeka.

Poistovetenje s Cerkvijo

Resnično globino skrivnosti Cerkve je navsezadnje mogoče dojeti samo v ljubezni. Kajti brez ljubezni ne moremo navsezadnje ničesar videti, ničesar spoznati. Resnična ljubezen ni niti statična niti nekritična. Če sploh obstaja možnost kakega drugega človeka pozitivno spremeniti, potem vendarle samo, ko ga ljubimo in mu tako pomagamo, da se počasi spremeni. Ali naj bo pri Cerkvi drugače? Pristna prenova Cerkve nastane vedno iz ljubezni do Kristusove neveste.

Kaj pomeni ljubiti Cerkev? Poistovetenje s Cerkvijo zahteva od mene osebno ljubezen do nje. »Zato moram, - če sem razumel, kaj Cerkev v bistvu je -, Cerkev ljubiti in sicer ne kot nekaj 'drugega', nasproti meni stoječega, marveč kot že dano resničnost tistega, kar je v meni kot hrepenenje, zasnitek, možnost, kot polnost tistega, kar v meni obstaja vsekakor samo delno in enostransko. Tako se - če gre za bistvo in jedro Cerkve - obrazec o delnem poistovetenju naravnost preobrne: jaz, delni, dosežem popolno istovetenje s samim seboj samo po popolnem poistovetenju s Cerkvijo.«²⁹ To poistovetenje s Cerkvijo nima nič opraviti s kakšno odtujitvijo sebi. Nasprotno: to poistovetenje s Cerkvijo pomaga k najdenju samega sebe.³⁰ Ko se odreče svoji omejeni ljubezni, je kristjan osvobojen za veselje, katoliško ljubezen. Samo Cerkev more posamezniku

podeliti cerkveno, razprostranjeno bivanje. Istovetenje s Cerkvijo podarja človeku nesluteno »razprostranjenje«. To je kakor posnemanje neskončnega evharističnega razprostranjenja Kristusovega življenja, prav z utesnitvijo, ponižanjem, celo »samouničenjem« njegovega življenja v evharistiji.

»Samo toliko je mogoče reči, da bolj ko kristjan nesebično služi in se zavzema za delo, ki ga za svet Bog izvršuje v Kristusu, bolj ko morejo Bog, Cerkev in soljudje z njim razpolagati, bolj ko je njegovo srce odprto za stisko drugih, bolj ko mu je pomembna samo Kristusova stvar, odrešenje in zveličanje vseh in ne samo lastno zveličanje in blagor, čim bolj vesoljno njegova molitev k Bogu vključuje vse človeštvo in ravno najbolj zavržene od ljudi, čim bolj Bogu nudi tudi samega sebe in s svojim življenjem stoji - če je treba - tudi s svojim umiranjem na razpolago zveličavni božji volji: toliko rodovitnejši postane tak kristjan v kraljestvu milosti, toliko več sadov moreta Bog in Cerkev ter posamezni ljudje natrgati z njegovega drevesa, toliko bolj razprostranjeno in vsem dostopno postane njegovo bivanje. In potem more nekako dorasti razsežnostim Cerkve ter se poistovetiti z njenimi namerami; tako postane, kakor pravijo cerkveni očetje, 'človek Cerkve', 'anima ecclesiastica.'³¹

Tako duša, ki je bila razlaščena in same sebe oproščena za katoliško ljubezen, postane, kakor pravi Origen, »anima ecclesiastica«, duša, ki dosega cerkvene razsežnosti in pomaga sograditi Cerkev, v njenem bistvenem prostoru. Ta prostor je vedno že napolnjen z ljubeznijo Gospodove Matere in z njeno brezmejno privolitvijo in je prav zato tudi brezmejno odprt prostor.

Hvala Bogu, obstajajo taki ljudje, ki živijo zares cerkveno. Na tihem in skoraj neslišno obstajajo tudi danes preprosti verniki, ki tudi v tej uri zmede udejanjajo resnično nalogo Cerkve: božje češčenje in potrpežljivo prenašanje težav vsakdanjega življenja, opirajoč se na božjo besedo. Ostajajo v ozadju in ne povzdigujejo svojega glasu. Pristno življenje kristjana je z vstalim Gospodom skrito v Bogu (prim. Kol 3,3). Krščansko življenje je podobno luči, ki prodira v vse prostore, tudi v najtemnejše, in razsvetljuje vse. Kar

dela posamezni kristjan pri svojem služenju, to izvršuje Cerkev v svetu kot pristna razlagalka resnice.

Ob sklepu ponovimo: Kristjan v svetu se za svoje bivanje zahvaljuje najprej Bogu, pa tudi Cerkvi, ki je mater et magistra, mati in učiteljica. "Hvaljena bodi velika Mati tudi za božjo skrivnost, ki nam jo priobčuje, ko nas skozi dvojna, vedno odprta vrata svojega nauka in svojega bogoslužja uvaja vanjo! Hvaljena bodi za prizorišča krščanskega življenja, ki jih prebuja in oskrbuje, prizorišča, katerih plamen neguje! Hvaljena bodi za notranji svet, ki nam ga odkriva in nas vodi za roko, ko ga raziskujemo."³²

Opombe

¹ Benedikt XVI., Katezeze o apostolih »Ostanite v moji ljubezni«, Mohorjeva družba Celje 2008, 34s. = Insegnamenti di Benedetto XVI, II, 1, 2006, LEV 2007, 498-501.

² Kongregacija za katoliško vzgojo, O študiju cerkvenih očetov, CD 44, Družina, Ljubljana 1990, 25-52.

³ Nav. Janez Ferkolj, Prenova iz izvira. Kardinal Henri de Lubac kot interperet cerkvenih očetov in živega izročila, Ljubljana 2016, 32.

⁴ Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, v: Glaube in Schrift und Tradition, Gesammelte Schriften 9/1, Herder Verlag, Freiburg 2016, 498-521, zlasti 514 in 521.

⁵ Paul Claudel, Ma conversion, v: Contacts et circonstances (Oeuvres en prose), Pléiade 1965, 1012.

⁶ Prim. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, 261.

⁷ Adrienne von Speyr, Kostet und seht, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1988, 110.

⁸ Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin, v: 2 Plädoyers, Kösel Verlag, München 1971, 68s. = JRGS 8/2, Freiburg 2010, 1169-1185.

⁹ John Henry Newman, Razvoj krščanskega nauka, Mohorjeva družba, Celje Ljubljana 2013.

¹⁰ Henri de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung, Johannes Verlag Einsiedeln 1968, 221.

¹¹ Adv. haer. III 24,1.

¹² Louis Bouyer, La Bible et l'Evangile, Lectio divina 8, Paris 1951, 11-12

¹³ Izjave cerkvenega učiteljstva glede vprašanja npravnega življenja so velikokrat predmet razprav. Jasno stališče o tem glej J. Piegsa, Lehramt-Gehorsam-Gewissen, v: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 162-174; A. Ziegenaus, Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramtes, v: pr. t., 175-187.

¹⁴ Glej k temu: Hans Urs von Balthasar, Theologik, Bd. III. Der Geist der Wahrheit, Johannes Verlag Einsiedeln 1987, 294-380.

¹⁵ Prim. Mansi 52, 1214 A-B.

¹⁶ Joseph Ratzinger, Zur „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“, v: *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 99s. = JRGS 9/1, Freiburg 2016, 689-707, tu 698s.

¹⁷ Prim. Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, v: *IkZ Communio* 15 (1986) 40-52, tu 51. = JRGS 8/1, Herder, Freiburg 2010, 258-282, tu 281.

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Die Kirche als Heilssakrament*, v: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Kösel Verlag, München 1982, 47. = JRGS 8/1, Herder, Freiburg 2010, 244-257, tu 245s.

¹⁹ Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, v: *IkZ Communio* 15 (1986) 41-52, tu 51. = JRGS 8/1, Herder, Freiburg 2010, 258-282, tu 281.

²⁰ Henri de Lubac, *Die Kirche*, 195-197.

²¹ Glej Hans Urs von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, v: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag Einsiedeln 1971, 148-202.

²² Glej Henri de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*, Johannes Verlag Einsiedeln, 21990, 33s.

²³ Romano Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1935, 147 (v novi izdaji Mainz 1983, 73).

²⁴ Henri de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*, 18s.

²⁵ K celoti glej: Janez Ferkolj, *Prenova iz izvira. Kardinal Henri de Lubac kot interperet cerkvenih očetov in živega izročila*, Ljubljana 2016.

²⁶ Adv. haer. III 24,1 (PG 76,762 C): »Christus et Ecclesia, id est caput et corpus, una persona est.«

²⁷ N. d., 154; 77.

²⁸ Prim. O. B. Roegele, *Gibt es Wahrheit in den Medien?*, v: *IkZ Communio* 16 (1987) 320-333.

²⁹ Hans Urs von Balthasar, *Die Kirche lieben?*, v: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag Einsiedeln 1974, 162-200, tu 197.

³⁰ Prim. Joseph Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche*, v: *Mit der Kirche leben*, Herder, Freiburg 1977 = JRGS 8/1, Herder, Freiburg 2010, 178-192.

³¹ Hans Urs von Balthasar, *Die marianische Prägung der Kirche*, v: *Maria heute ehren* (hrsg. von W. Beinert), Herder, Freiburg 1977, 263-279, tu 271s. (Ponatis v: Joseph Cardinal Ratzinger / Hans Urs von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag Einsiedeln, 4. erweiterte Auflage 1997, 112-130).

³² Henri de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1968, 248.

JEAN DUCHESNE

Sveti Duh v živem izročilu

V francoskem slovarju Larousse izročilo pomeni »skupek legend, dejstev, naukov, mnenj, običajev, rab itd., ki se ustno prenašajo skozi dolgo časovno obdobje«. V katoliški Cerkvi je izročilo veliko več kot to. Ne gre le za »skupek nečesa« izmed vsega drugega, ampak gre za nekaj edinstvenega. Velika začetnica označuje, da gre za nekaj, kar ni popolnoma človeškega izvora.

Sveta dediščina in sveto izročilo

Izročilo dejansko ni zgolj količina znanj in delovanj, ki so se nakopičile v teku stoletij in so jih v nekem trenutku razglasili za nespremenljive. V latinski etimologiji in krščanskem besedišču izraz *traditio* ne označuje ohranjanja vsebin, potem ko so bile končno določene, temveč bolj sam pojav predajanja¹, ki oblikuje in vsebuje to, kar usmerja. Gre torej za gibanje, za dejavnost in ne za ustaljeno celoto. Sestavine, ki so se prenašale iz roda v rod, so nedvomno nepovratne in neločljive. Kljub temu je vse, kar se na ta način ohranja, tudi kot nakopičeno obogateno, ne s pridajanjem tujih in novih sestavin, temveč z vse večjo in vedno obnavljajočo se zmožnostjo sprejemanja »svete dediščine« besede (v novozavezni grščini *paratheke*), v kateri se razodeva Bog. Prav tako ne gre za arhivski dokument, saj se vse, kar je v njem napisano in oznanjeno, še naprej uresničuje.

V stoletjih se je vedno bolj kazala potrebnost, da se v učenju apostolske Cerkve² (*paradosis*³) poudarijo spoznavanje, razumevanje in vključevanje svetopisemskih besedil, ki niso bila predstavljena

Jean Duchesne, profesor in član Observatoire Foi et Culture, član uredniškega odbora francoske izdaje revije *Communio*. – Njegov članek »L'Esprit à l'œuvre« je prevedla Jasmina Rihar.

kot »trd oreh« razodetja, temveč kot strnjena zgodovina in stalna referenca snovi, ki jo Bog nenehno navdihuje. Ne moremo si predstavljati, da bi Gospod govoril, potem pa odšel in pustil, naj se ljudje znajdejo, si prisvojijo njegovo Besedo in iz nje naredijo mrtvo črko na papirju, ki jo lahko uporabljajo, kakor se jim zazdi. Že pisanje besedil, v katerih se Bog razodeva, njihovo ohranjanje in izrazi vere, ki nanje odgovarjajo, predstavljajo del izročila⁴, ne da bi bilo pri tem mogoče jasno določiti, kdaj natančno⁵ se je izročilo začelo, še manj pa, kdaj naj bi se končalo.

Ugotovitve cerkvenih zborov in cerkvenega učiteljstva so torej del iste živosti, v kateri Bogu ne zadošča, da se je pojavil, ampak stalno bdi nad tolmačenjem svoje Besede, nad sprejemanjem njenih darov in njenega širjenja. Izročilo se tu ne omejuje na ohranjanje nekega »sporočila«, ampak se skozi svoje prevode nadaljuje z izrazi, ki v vedno novih kontekstih omogočajo njegovo sprejemanje in prenos – ne kot nekaj, kar bi se preoblikovalo glede na trenutne okoliščine, ampak kot življenje, ki se posreduje in povezuje z njegovo dinamiko.

Razodetje in stvarjenje v izročilu

Celotni proces moramo prepoznati kot Božji navdih, ker mora v njem Bog nujno sodelovati, saj ga lahko prepoznavamo le toliko, kolikor se nam on da spoznati (Jn 1,1-18). To nas lahko pripelje do sklepa, da izročilo v svojem prvotnem in torej širokem pomenu besede vsebuje ne le samo-razodevanje Boga in vse, kar Cerkvi vlija duha, ampak – če lahko rečemo ‚proti toku‘ – vsebuje tudi stvarjenje samo.

Stvarjenje kot Božje delo je zagotovo dogodek, kakor je to razodetje. Vendar ta ni omejen na neko že dokončano preteklost. Bog dejansko še naprej podpira svet v njegovi biti skozi čas, ki ga je kot neotipljiv okvir dodelil prostoru in snovi (1 Mz 1,3-5 in 14-19). Enako njegova Beseda neprestano odmeva – ne le kot Stvarnik, ampak za nameček (in z enako zastojnostjo) kot beseda rešitve med ljudmi v izročilu, ki so ga prejeli prvi poslušalci in ga

je nadaljevalo in posodabljal cerkveno učiteljstvo, se pravi škofje v občestvu s Petrovim naslednikom.

Izročilo torej v sebi ne nosi in ne prenaša le zaključenega *korpusa*, ampak tudi njegovo umnost. Ta pa ostaja nedovršena do konca časov. Sicer se razvija (kot je to dobro videl Newman⁶), a to ni rezultat samo človeške kreativnosti, ki bi uporabljala surovo in zaključeno celoto razodetja pred prihajajočimi izzivi, ki so jih narekovale okoliščine. Izvirneje in bolj temeljno gre za delovanje Boga samega, ki ne živi in ne deluje le v svoji Besedi (Heb 4,12), ampak tudi v Izročilu⁷. Zato izročilo ni zgolj neko objektivno besedilo, ki je prepuščeno prostemu tolmačenju posameznika, ampak je gibanje, po katerem to, kar Bog govori in uresničuje, *ni predano* (trpni deležnik), ampak *se predaja* (v nedovršenem sedanjiku, tako v aktivni kot v povratno osebni obliki), ker Bog nenehno bdi nad tem, da bi zapovedi slišali, razumeli in jih tudi v praksi upoštevali in izvajali.

Povedano drugače, substanca razodetja (*paratheke*), ki vsebuje Stvarjenje, je neločljiva od njenega prenosa po apostolih in njihovih naslednikih (*paradosis*), se pravi od izročila, ker je vse troje Božje delo, ki sredi ustvarjenega sveta uporablja služabnike, ki jih kliče, pošilja in jim pomaga. Kanonski spisi so delo človeških rok, vendar jim je priznan navdih »od zgoraj«, torej od besede Boga samega. Podobno nauk, ustanove in norme delovanja v Cerkvi niso neki sklepi, ki bi jih sebi prepuščeni pastirji – vsak s svojo osebno omejenostjo – naredili na podlagi Svetega pisma in evangelijev, ampak jih končno ves čas upravlja Bog sam. Onkraj ohranjanja in izgovarjanja njegove besede, gre za njeno sprejemanje, tolmačenje in prenašanje v vsakdanjo rabo. Vse to pa je proces, v katerega se Bog dejavno vključuje in do katerega uresničitve sploh ne pride, če se vanj dejavno ne vključi.

Izročilo kot Božje delo

Stvarjenje, razodetje in čas Cerkve niso trije zaporedni trenutki v zgodovini odrešenja (kot si je to zamišljal Joahim iz Fiore⁸), ampak so trije neločljivi vidiki Božjega delovanja, ki so občestvo,

predajanje in (naj si drznemo predlagati) izročilo v etimološkem pomenu besede. Najprej v sebi samem, se pravi v odnosih oseb v Sveti Trojici. Potem ko se na neki način njegova notranja dinamika pozunanji s stvarjenjem sveta, kamor ne pošlje le svojega Sina, ampak njunega skupnega Duha – in to ne šele ob binkoštnem času, ampak že od prvih dni (1 Mz 1,2) pa vse do zadnjega, pri čemer gre seveda prek Sinovega utelešenja, trpljenja in vstajenja ter skozi pot Cerkve na tem svetu vse do njegove vrnitve.

Sveti Duh, ki je že vso večnost dejaven v Bogu, je dejaven tudi v času. Njegova navzočnost in vloga se postopoma razkrivata vse do polnosti razodetja ob binkošti in se nezmotljivo nadaljuje v cerkvenem izročilu. Slednje je torej neločljivo od drugih sporočil, izrazov, predajanj ali izročitev⁹, ki s tem uresničujejo občestvo¹⁰ v časnosti stvarjenja in razodetja. Vse to je ukoreninjeno v dinamiki življenja svete Trojice, ki je ne pogojuje ne prostor ne snov ne čas, saj jih ona ustvarja, se v njih javlja, deluje in se razodeva.

»V začetku« se je vsemogočna Božja beseda pojavila v stvarstvu: »Bog je rekel ... in zgodilo se je« kot odpev ponavlja prvo poglavje Prve Mojzesove knjige. Kar je na ta način zavzelo bivanjsko obliko zunaj Boga, se je hotelo osamosvojiti. Če bi bilo odtrgano od izvira, bi se vrnilo v prvotni nered. Ker pa to samo-uničujoče beganje ustvarjene svobode Božji svobodi ni odvzelo moči, je Bog posegel v ta svet tako, da je nanj poslal svojo besedo, ki se je razodela kot njegov Sin, ki je delil usodo človeka, kateremu je bila podeljena skrb za zemljo. Kot človek je živel to, kar je živel že vso večnost: občestvo z Očetom, od katerega je prejel vse in ni ničesar ohranil zase, ampak se mu je dal ves na razpolago, se pravi da je kakor On in z Njim vse podaril, hkrati pa se ni vsiljeval niti ga niso hromili različni upori proti njemu. To nam pomaga razumeti križ in vstajenje, oziroma izničenje (kenozo) in slavo, ki sta nerazvezljivo vključeni v hvalnici v Pismu Filipljanom (2, 6-11) – paradoksalna šibkost, ki je močnejša od smrti, ker ji je njena surovost tuja.

»Izročitev« besede

Sin je s tem obnovil človekovo sposobnost druženja. Dve stvari skoraj ne potrebujeta pojasnila. Da se je ta sposobnost znova vzpostavila z Bogom, saj je Bog sam že druženje. In da to zadeva tudi občestvo med ljudmi, ker to občestvo lahko uresničujejo le v Bogu in po njegovi milosti. Sin odkriva, da Bog, njegov Oče ni abstraktno, negibno bitje, ki bi ga lahko umaknili daleč v neka domnevna nebesa, ampak živi in deluje tako, da se predaja. Kaže se kot Oče, ki je spočel Sina, svojo Besedo, po kateri ustvarja in ga pošilja obnoviti in izpopolniti odnos z njegovim stvarstvom. Ko se daruje do konca, da bi izpolnil Očetovo voljo, od katerega se prejema, Sin, ki je postal človek, sredi ustvarjenega sveta ravna tako, kot je od vekomaj. S tem, ko se je utelesil, se ne spremeni. Pri tem ne podarja in ne predaja le sebe samega. Ljudem, s katerimi je postal solidaren in jih je dobesečno vgradil v svoje telo¹¹, odpre pot do svoje edinosti z Očetom brez pomešanja. S tem omogoči njihovo občestvo z edinim Bogom, ki jih kliče, naj postanejo njegovi otroci, s tem pa omogoči tudi občestvo med ljudmi v bratstvu. Strogo rečeno, je »izročitev« stvarjenjske besede za odrešenje sveta izročilo.

Ko je svoje poslanstvo – ne dokončal, ampak je v njem uspel, odkar je bil 'obujen od mrtvih' – je bil Sin 'vzet v nebo' (Mr 16,19; Lk 24,50-51; Apd 1,9-11) pred očmi učencev: odslej bo hodil pred njimi kot »voditelj«, glava neznanskega sprevoda, ki že v njem dosega svoj cilj ob Očetu vseh. Način, na katerega Bog deluje v svetu, ko pusti, da smo deležni njegovega življenja, ki ga ustvarja in obnavlja, dobi nove razsežnosti. Potem ko je deloval v Stvarstvu, se pokazal kot beseda v postavi in prerokih, je njegova beseda »postala meso« (Jn 1,14). Ko je »šel nazaj« k Očetu, ni bilo, kot da nikdar ni prišel, ampak še naprej podpira življenje ljudi tako, da z njimi deli svoje življenje: ko jim podarja kruh svoje besede, s tem ko Nova zaveza Staro zavezo bogati, ne da bi jo ukinjala, ter s tem, ko se sam daje za hrano v evharistiji. Med zadnjo večerjo (Mt 26,26-28; Mr 14,22-24; Lk 22,19-20; 1 Kor 11,23-25) je postavil način, na katerega sam sebe predaja, se pravi ne le svojo osebo,

ampak tudi svoje delovanje in dinamiko občestva in podelitve, ki ga druží z Očetom ter v katero vključuje vse, ki mu to dopustijo. Na ta način je izročilo v temelju tudi poslanstvo, ker korenini v izmenjavah med sveto Trojico, kjer Sin uresničuje, kar se od njega zahteva tako, da pošlje Duha, ki ga druží z Očetom in ki mora prav tako odigrati svojo vlogo.

Duh, ki »vodi v vso resnico«

Delovanje tretje osebe v Bogu in v svetu – Svetega Duha, se razodene polagoma (prim. KKC 728) vse do »ure« trpljenja, ko učenci slišijo o pomoči, ki jim bo poslana (Jn 14,16-26 in 16,5-15). Preden izdihne na križu, Jezus »izroči« Očetu duha, ki ga je od njega prejel, da bi izpolnil svoje poslanstvo (Jn 19,30). V nadaljevanju se bodo – po vnebohođu, kjer se zdi, da jih Jezus prepušča samim sebi in binškoštih, ko se jih Sveti Duh tudi otipljivo dotakne (Apd 2,1-11) – apostoli dejansko zavedeli, da »je bilo bolje«, da jih je Jezus zapustil (Jn 16,7), da bi lahko prejeli istega Duha, po katerem se je Sin utelesil v Devici Mariji (Lk 1,35) in je izpolnil Očetovo voljo.

Njihovi nasledniki bodo razumeli in bodo to izrazili tudi kot nujni člen vere¹², da je Duh, ki v Jezusu daje spoznati Sina, po katerem vidimo Očeta (Jn 14,9-10), nedvoumno Bog in tretja božja oseba (prim. KKC 249-256), kajti Bog se lahko pokaže, nanj pa ne moremo pokazati (Jn 1,18). Duh je dejaven v postavljanju *paratheke*: »govoril je po prerokih«, pravi nicejsko-carigrajska veroizpoved. In »uvede v vso resnico« (Jn 16,13), kajti on je poslednja skrivnost resnice, ki se razodeva proti toku *paradosis*, ki jo je Cerkev razvila skozi teologijo, katere pristnost je potrdilo cerkveno učiteljstvo v svoji obredni praksi: liturgiji in še posebno v obhajanju zakramentov in maše¹³.

Sveti Duh vanjo nujno posega (kot to prosi »epikleza« evharistične molitve, kjer je izrecno poimenovan). Sveti Duh Kristusa dejansko dela navzočega in nam omogoča, da ga prejmemo, ne da bi se ga polastili, ampak, da bi postali del njega, da bi bili deležni njegovega življenja in bi bili po njem poslani povsod po

svetu, da bi se ta deležnosti nadaljevala in bi vsak ud Telesa sodeloval v skladu z lastno poklicanostjo. Zato je izraz: »Evharistija ustvarja Cerkev in Cerkev obhaja evharistijo«¹⁴ v svoji simetričnosti presenetljiv le, če pozabimo, da gre v obeh smereh za prenašanje, se pravi za izročanje in celo za Izročilo z veliko začetnico, saj gre za delo Svetega Duha.

Enako kot Sin, ki ga je ustvaril, se Duh »zunaj« (sredi ustvarjenega sveta, kamor je bil poslan) ne more vesti drugače kot se je od vekomaj vedel v Bogu. Kakor Jezusov prihod, njegovo učenje, žrtvovanje, povelicanje in živa navzočnost sredi njegovega ljudstva »poganja« njegov odnos z Očetom, tako se način poseganja Svetega Duha med nas ravna po tem istem odnosu, ki ga je bil že predhodno deležen (če lahko tako rečemo). Kar ga loči od Očeta in Sina – hkrati pa kaže na to, da je z njima združen in v resnici Bog – je, da se le izjemoma pokaže: enkrat med Kristusovim krstom (Mt 3,16; Mr 1,10; Lk 3,22) in o binkoštih. Oba dogodka sta očitno vzgojne narave in sodita v načrt izpolnitve Božjega samorazodetja¹⁵. Sina, ki postane meso, lahko slišimo, gledamo, se ga celo dotaknemo. Ko govori in deluje v Očetovem imenu (Jn 12,45-49), daje spoznati tistega, ki ostaja zunaj dosega (Jn 1,18). Duh pa »ne bo govoril sam od sebe« (Jn 16,13).

Poosebljeno izročilo

Pod tem lahko razumemo najprej, da po zgledu Očeta Duh ostaja neviden. Ne kaže se niti se ne da slišati. Beseda je tista, ki ga mora razodeti polagoma, v istem gibanju, po katerem »pokaže Očeta« - in to že od prve zaveze (prim. KKC 703-716) se pravi še predno Beseda sama postane meso v Jezusu, sinu Device Marije in oznani, da ga bo poslal. Vendar nam njegov molk kasneje razkrije, da nasprotno od Očeta, ki nam ga razodeva Beseda, torej njegov Sin, Duh nima glasnika (če lahko tako rečemo). Ne govori ne namesto glasnika ne po njem, ampak nam daje, da lahko sprejmemo, kar govori in uresničuje. Tako vidimo, da ima tretja Božja oseba z drugo

podobne sličnosti in različnosti kot ima druga s prvo Božjo osebo: Duh je poslan, kakor je bil poslan Sin po Očetovi volji; vendar ni bil poslan z enakim namenom in na neki način ga ne nasledi, ker ostaja nedosegljiv in nem.

Ima torej posebno vlogo, ki je neločljiva od občestvene živosti, zaradi katere Bog ni neka abstrakcija, o kateri lahko ugibamo s stališča svetovnega dogajanja. Že od začetka in celo od prej (kolikor je to dojemljivo), se pravi od vse večnosti in nenehno v redu ustvarjenega sveta, je duh navzoč in deluje kot tretji, ki pričuje o tem, da Oče in Sin ne bivata v neki neplodni všečnosti zaprtih vrat, da iz njune združitve in brez menjave »izhaja« tretji, ki je enako edinstven in ki ni le povezan s tem »kroženjem« ter v njem sodeluje, ampak tudi omogoča, da smo vsega tega deležni tudi mi. Če vse prihaja od Očeta osebno (Jak 1,17) in če je Sin, ki ga daruje, njegova Beseda v osebi (Jn 1,9-13), potem je Duh predajanje v osebi: nosi sporočilo, je del njega in skrbi, da ni le sprejet, ampak tudi, da se ga naprej deli in prenaša.

Lahko rečemo tudi, da o Bogu lahko ugibamo z gledišča »velike knjige narave« in da branje njegove Besede in zgodovine Cerkve pomaga razjasniti to intuicijo. Vendar tu še ne gre za pravo védenje, ki je lahko dano le po Duhu, se pravi po njem, ki ga – če se lahko tako izrazimo – vzpostavlja njegovo poslanstvo, da to védenje deli in ga razvija v rodovitnosti tako v Bogu kot zunaj njega¹⁶. »Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh« (1 Kor 2,11). Izročilo Cerkve, po katerem poznamo Boga, je tako delo Svetega Duha, v odrešenjskem podaljšku njegovega poslanstva v osrčju svete Trojice in stvarstva.

Sklep

Duh ne uhaja iz našega dosega le zaradi svoje nesnovnosti in molka. Od stvarjenja do uresničitve vseh stvari je v zgodovini vseposod tako navzoč, da je njegovo delovanje veliki večini nerazumljivo.

Prva posledica te nevpadljivosti je, da ga je težko določiti, čeprav je njegova pomoč odločilna in nepogrešljiva, tako v zagovorništву

kot v apostolatu, pričevanju, evangelizaciji ali misijonarjenju. Da bi ga prepoznali, ga moramo dejansko prejeti in še takrat ne razodeva sebe, saj nas pritegne najprej v gibanje, ki izvira iz Boga. V govorih svetega Pavla takoj po binkoštih, čudeže, ki nastajajo, Judom, ki so o njem slišali, razlagajo kot delo Duha (Apd 2,17-18 in 33). Vseeno ta izredna znamenja ne kažejo na glasnika, ampak oznanjajo še bolj nezaslišano sporočilo, ki je vstajenje Jezusa iz Nazareta. Tistim, ki jih je »do srca pretreslo«, krst zagotavlja dar Svetega Duha, ne zato, da bi počivali, ampak da bi stali v dinamiki izročila, ki se kaže skozi obrede, bratsko ljubezen in stanovitnost v nauku apostolov (Apd 2, 37-46).

Lahko si predstavljamo, da je strašnim prepirom v preteklosti glede nadaljevanja izročila in tudi o milosti botrovalo podcenjevanje vloge Svetega Duha. Če sta sveta dediščina in nauk cerkvenega učiteljstva nekaj obvladljivega, in če so Božji darovi le prednosti brez vzajemnosti in delitve namesto da bi bili deležnost v življenju presvete Trojice, vse do njene kenotske razsežnosti, potem ostanejo le prazni poskusi, da bi izročilo prikovali kot nekaj negibnega, namesto da bi se prepustili njegovemu zanosu. Da bi ostali v tej dinamiki, se moramo začeti zavedati neopaznega delovanja zunaj Svetega Duha in ga celo poklicati po imenu – kar se objektivno uresničuje v zakramentih in liturgiji, brez katerih bi odnos z Bogom ostal nekaj subjektivnega ali nezavednega in njegovo racionaliziranje ne bi vodilo nikamor.

Simboli, po katerih tretja Božja oseba lahko postane otipljiva in se nanjo lahko obrnemo s prošnjo in jo sprejemamo, so zelo raznoliki: silovit veter in lahen piš, voda in ogenj, maziljenje z oljem in oblak in luč, pečat, roka ali prst, rešitelj ali zagovornik, golob ... (KKC 694-701). Da bi pojasnili osebnost tega mutca, ki se izraža z znamenji in *nima* tolmača, ker *on sam* tolmači to, kar Božja beseda govori in izpolnjuje, je morda še najbolj zgovorna podoba diha – dinamike svete Trojice, diha, ki ga Bog dahnil človeku, izoblikovanemu iz zemeljskega prahu (1 Mz 2,7), da bi bil ustvarjen po njegovi podobi (1 Mz 1,26-27). Dih, ki navdihuje izročilo in »dela Cerkev«, najbolj resnično in v polnosti ravno v evharistiji.

Podobno raznovrstnost najdemo v bogastvu izrazov, s katerimi lahko izrazimo izročilo: prenos, sporočanje, občestvo, navdih, oživljenje, gibanje, dinamika, razodetje, védenje, sveta dediščina, nauk, tolmačenje, prevajanje, izročitev, sprejemanje, uporaba, širjenje, poslanstvo ... Bogati pomeni nam pomagajo doumeti, da cerkveno izročilo ni le še en kulturni pojav ter, ampak da gre za delovanje Svetega Duha, ki v njej deluje od stvarjenja dalje, ki jo neutrudno posvečuje, se pravi jo prečiščuje, da bi bil v njej in po njej svet odrešen.

Opombe

¹ Latinsko slovenski slovar Frana Bradača (1980) navaja: »predaja, izročilo, poročilo« in od *tradere* »predati, izročiti, zapustiti«.

² »Apostolske Cerkve« v tem primeru ne gre razumeti v zgodovinskem pomenu Cerkve iz časa apostolov in njihovih prvih naslednikov, temveč v teološkem pojmovanju nicejsko-carigradske veroizpovedi, kjer je Cerkev prepoznana kot apostolska v svojem bistvu in takšna torej tudi ostaja v kontinuiteti enajsterice in kasnejših škofov.

³ *Paratheke* (izročilo v pomenu ‚dediščina‘) se pojavi v 1 Tim 6,20 in 2 Tim 1,14. Ohranja in posreduje jo apostolska *paradosis*, (ki to ‚dediščino‘ prenaša), v skladu s 1 Kor 11,2 in 2 Tes 2,15). Glej Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Desclée, 1990, str. 323.

⁴ Glej prve strani dela *La Bible et l'Évangile* Louisa Bouyera (1951, pon. izd. Cerf 2009). Določitev svetopisemskega kanona se je v Izročilu dogajala postopoma in je bila zapečatená šele na tridentinskem koncilu v 16. stoletju.

⁵ Čeprav nepopolno, ustvarjeni svet (katerega nastanka ne moremo natančno datirati), že razodeva Stvarnika (prim. Psalme 8, 19, 29, 104, 148, Job 12, 7-11, itn.) in Bog se daje spoznati v ‚naravi‘ (Katekizem katoliške Cerkve, KKC 286).

⁶ Glej John Henry Newman, *Razvoj krščanskega nauka*, MD Celje 2013.

⁷ Glej drugi vatikanski cerkveni zbor, *dogmatična konstitucija o božjem razodetju*, BR 7 do 10: »To izročilo, ki je od apostolov, napreduje v Cerkvi ob podpori Svetega Duha« (8, 2, tukaj se nanaša na prvi Vatikanski cerkveni zbor).

⁸ Cistercijan iz Kalabrije, ki je zgodovino delil na tri obdobja: obdobje Očeta (stvarjenje), Sina (razodetje) in Svetega Duha (do izpolnitve). Glej Henri de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, 2. del, Lethielleux, 1978 in 1980; ponatis v *Zbrana dela*, št. 27-28, Cerf, 2014.

⁹ Besede lahko le delno zaobjamejo skrivnost tega, kar teologija imenuje »procesija«, »circumincessio« in »perihoreza« itd. božjih oseb in kar hkrati prepoznava kot pogon in ključni dejavnik vse zgodovine odrešenja. Glej Emmanuel Durand in Vincent Holzer, *Les Sources* (2008) in *Les Réalisations* (2010) *du renouveau trinitaire au XXe siècle*, Cerf, zbirka »Cogitatio fidei«, št. 266 in 273.

¹⁰ V prvi številki vsake izdaje revije *Communio* je občestvo opredelil Hans Urs von Balthasar (na pobudo Adrienne von Speyr) kot dinamiko in ne kot stanje: »občestvo, zbrano za skupno nalogo«. Občestvo med ljudmi ne prihaja od njih samih niti od njihovega naravnega združevanja, ampak od Boga, ki »podarja svojo skupnost« (str. 7-8).

¹¹ Cerkev se dejansko pojavi kot »Kristusovo telo« (1 Kor 12,27; Rim 12,5; Ef 1,23; 4,12; 5,23; Kol 1,24).

¹² Dogma o sveti Trojici in o božji naravi Jezusa in Duha je vsebovana in na neki način zajeta v *paratheke*. Kasneje sta bila jasno izražena v *paradosis* velikih cerkvenih zborov 4. stoletja, potem ko jim je nasprotoval arianizem in druga krivoverstva (ki se odslej vedno znova pojavljajo v različnih oblikah).

¹³ Liturgija usmerja teologijo (in ne obrnjeno), ker Božja beseda, ki je izvir obeh, ni referenca in predmet proučevanja, ampak je živa in deluje s tem, ko jo izgovarjamo. To zaslutimo že na prvih straneh dela *Mystère Pascal* (Velikonočna skrivnost) Louisa Bouyera (1945). Prim. uvod Jean-Luca Mariona v delo *Théologie de Louis Bouyer*, Parole et Silence, 2016, str. 16-19. Sveti Duh objektivno navdihuje vse, kar se med obredom zgodi, ne da bi na to vplivali parametri, ki so subjektivni ali povezani s trenutnimi okoliščinami. Med *paratheke* in *paradosis*, moramo torej v izročilo vključiti še liturgijo.

¹⁴ Izraz sega v čas cerkvenih očetov, ki ga je ponovno odkril Henri de Lubac v svojem *Corpus mysticum* in nato v *Méditation sur l'Église* (1953).

¹⁵ Celo med spremenjenjem (Mt 17,1-9; Mr 9,2-10; Lk 9,28-36) je samo posredno izraženo, da Sveti Duh sodeluje pri prenašanju in sprejemanju istega sporočila, ki ga »glas« kasneje posreduje pri krstu: »Ta je moj ljubljeni Sin«.

¹⁶ O vlogi Svetega Duha v spoznavanju Boga glej Louis Bouyer, *Gnosis*, Cerf, 1988, str. 137sl.

GEORGIJ FLOROVSKI

Avtoriteta antičnih koncilov in izročilo očetov

Cilj te razprave je omejen in zamejen. Gre zgolj za uvod. Obe temi – vlogo koncilov v zgodovini Cerkve in vlogo izročila – so v zadnjih letih temeljito preučevali. Namen pričujoče razprave je ponuditi nekaj zamisli, ki bi lahko bile v pomoč pri nadaljnjem preučevanju dokumentiranih dokazov ter njihovemu teološkemu ovrednotenju in razlaganju. Najgloblji problem je pravzaprav ekleziološki. Cerkveni zgodovinar je namreč neizogibno tudi teolog. Posredovati mora to, kar je osebno sprejel in čemur je predan. Po drugi strani pa je obvezujoče, da se teologi zavedajo tudi širše zgodovinske perspektive, od katere je bilo razpravljanje in razumevanje o zadevah vere in nauka vseskozi odvisno. Pozorno se je treba izogibati anahronističnemu jeziku. O vsaki dobi je treba razpravljati glede na njene lastne zakonitosti.

Preučevalec antične Cerkve mora začeti s preučevanjem posameznih koncilov. Sprejemati jih mora v njihovi zgodovinski umeščenosti, na njihovem značilnem bivanjskem ozadju, ne da bi poskušal podajati kakšne opredelitve, ki bi prehitevale svoj čas. Gre torej za delo zgodovinarjev. V antični Cerkvi ni bilo »koncilske teorije«, nikakršne izdelane »teologije koncilov«, niti

Ruski teolog in zgodovinar Georgij Florovski (1893–1979), eden največjih pravoslavnih intelektualcev 20. stoletja, sintetično pojasnjuje povezavo med koncili in patrističnim izročilom. Naslov izvirnika: »The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers«, v: Georges Florovsky, Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view. Volume One in the Collected Works of Georges Florovsky (1972), str. 93–103. Članek je bil pod istim naslovom (v angleščini) prvič objavljen leta 1967 v zborniku Glaube, Geist, Geschichte: Festschrift für Ernst Benz zum Geburtstag am 17. November 1967. - Prevedel Simon Malmenvall.

utrjenih kanonskih določil. V prvih treh stoletjih so bili koncili zgodnje Cerkve občasna srečanja, sklicana za posebne namene, navadno v najtežjih okoliščinah, na katerih bi se razpravljalo o posameznih zadevah skupnega pomena. Bili so bolj *dogodki* kakor institucije. Ali, če uporabimo izjavo pokojnega duhovnika Gregoryja Dixa: »V prednicejskih časih so bili koncili občasno sredstvo brez zanesljivega položaja v okviru cerkvene uprave.«¹ Seveda, že v takratnem času je bilo splošno predpostavljeno in sprejeto, da je sestajanje in posvetovanje škofov, ki predstavljajo ali, še natančneje, poosebljajo svoje Cerkve oziroma »skupnosti«, primeren in ustaljen način izražanja in uresničevanja edinosti ter strinjanja v zadevah vere in discipline. Čut za edinost Cerkve je bil v zgodnjih časih močan, čeprav se na organizacijski ravni še ni odražal. V načelu so predpostavljali »kolegialnost« škofov, medtem ko se je že oblikoval pojem »enega škofa«, *Episcopatus unus*. Škofje nekaterih ozemelj so se srečevali za volitve in posvečenja novih škofov. Postavljeni so bili temelji za prihodnji pokrajinski oziroma metropolitanski sistem. Toda vse to je bilo bolj ali manj spontano gibanje. Zdi se, da so se »koncili« najprej pojavili v Mali Aziji ob koncu 2. stoletja, v času intenzivne obrambe pred širjenjem »novega preroštva«, to je vznesenega izbruha montanistov. V takšnih razmerah je bilo vsekakor naravno, da je bil glavni podarek postavljen na »apostolskem izročilu«, katerega branilci in pričevalci so bili škofje v svojih *paroikiai*.² Neke vrste konciliarni sistem pa je bil v 3. stoletju vzpostavljen v severni Afriki. Izkazalo se je, da so koncili najboljše sredstvo za pričevanje, izražanje in oznanjevanje skupne miselnosti Cerkve ter soglasja in enodušnosti med krajevnimi Cerkvami. Profesor Georg Kretschmar je v svoji nedavni študiji o koncilih v antični Cerkvi pravilno dejal, da je bila osnovna skrb zgodnjih koncilov prav edinost Cerkve: »Prizadevanje za pravo, duhovno edinost Cerkve je dejansko vprašanje, ki izhaja že iz Cerkve same.«³ Ta edinost pa je temeljila bolj na istovetnosti izročila in enodušnosti v veri, kakor na kakršnemkoli institucionalnem vzorcu.

Cesarski ali ekumenski koncil

Okoliščine so se spremenile s spreobrnitvijo [rimskega] imperija. Od Konstantina ali še natančneje od Teodozija naprej so splošno predpostavljali in priznavali, da se Cerkev prekriva s politično skupnostjo, to je svetovnim imperijem, ki je bil pokristjanjen. »Spreobrnjenje imperija« je univerzalnost Cerkve naredilo *vidno* kot še nikoli dotlej. Seveda to ni ničesar dodalo bistveni in notranji univerzalnosti krščanske Cerkve. Toda ta nova priložnost je pomagala njeni zunanji uveljavitvi. Prav v takšnih okoliščinah je bil sklican prvi vesoljni koncil, vesoljni koncil v Niceji. Ta je postal vzor za poznejše koncile. »Novo vzpostavljen položaj Cerkve je potreboval *ekumensko* delovanje, saj je bilo sedaj krščansko življenje živeto v svetu, ki ni bil več urejen na podlagi krajevnega načela, temveč imperija kot celote ... Ker je Cerkev vstopila na svetovno prizorišče, so se morale krajevne Cerkve naučiti, da ne smejo več živeti kot samozadostne enote (kakor so v praksi, čeprav ne v teoriji, v preteklosti povečini živele), temveč kot deli obsežne duhovne organizacije.«⁴ V nekem pogledu je vesoljne koncile, kakor so se vzpostavili v Niceji, mogoče označiti za »cesarske koncile«, *die Reichskonzile*. To je bil verjetno prvi in prvotni pomen izraza »ekumenski«, rabljenega za koncile. Na tem mestu bi bilo nesmiselno podrobneje razlagati o zapletenem in spornem problemu narave oziroma značaja tiste posebne ureditve, ki je predstavljala novo krščansko politično skupnost, teokratično *Res publica Christiana*, v kateri je bila Cerkev nenavadno združena s cesarstvom.⁵ Za naš neposredni cilj je to pravzaprav nepomembno. Koncili četrtega stoletja so bili še vedno občasna srečanja oziroma posamezni *dogodki* in njihova končna avtoriteta je bila še vedno utemeljena v skladnosti z »apostolskim izročilom«. Pomenljivo je, da se takrat, v četrtem stoletju ali pozneje, ni pojavil noben poskus oblikovanja pravne oziroma kanonične teorije o »vesoljnih concilijih« kot vira končne avtoritete s specifičnimi pristojnostmi in proceduralnimi vzorci, čeprav so bili koncili *de facto* priznani kot ustreza instanca za reševanje vprašanj vere in nauka ter avtori-

teta pri reševanju tovrstnih zadev. Nikakor ni pretirano trditi, da koncilov niso nikoli pojmovali kot kanoničnih institucij, temveč kot občasne *karizmatične dogodke*. Koncilov niso pojmovali kot sledečih si srečanj, ki bi jih morali sklicevati ob vnaprej določenih datumih. Prav tako noben koncil ni bil vnaprej sprejet kot veljaven in številni koncili so bili dejansko preklicani kljub svoji formalni veljavnosti. Dovolj je omeniti znameniti roparski koncil iz leta 449. Tisti koncili, ki so bili dejansko priznani za »ekumenske« v smislu njihove zavezujoče in nezmotljive avtoritete, so bili takoj ali z zamudo priznani ne zaradi njihove formalne *kanonične* ustreznosti, temveč zaradi njihovega *karizmatičnega* značaja – pod vodstvom Svetega Duha so pričevali o resnici v skladnosti s Svetim pismom, kakor ga je posredovalo apostolsko izročilo.⁶ Tukaj ni prostora za razpravljanje o *teoriji recepcije, sprejemanja*. Pri tem pravzaprav ni bilo *nobene teorije*. Bil je preprosto *uvid* v zadeve vere. Hans Küng je v svoji knjigi *Strukturen der Kirche* predlagal pristop, ki je v pomoč pri obravnavi tega problema. Doktor Küng sicer ni zgodovinar, a njegovo teološko shemo lahko zgodovinarji s pridom uporabljajo. Küng je predlagal, da bi morali Cerkev razumeti kot »koncil«, zbor in kot koncil, ki ga sklicuje sam Bog (*aus göttlicher Berufung*). Zgodovinske koncile, to je ekumenske ali vesoljne koncile, pa kot koncile, ki jih sklicujejo ljudje (*aus menschlicher Berufung*), kot »predstavništvo« Cerkve – sicer »resnično predstavništvo«, vendar nič več kot zgolj predstavništvo.⁷ Zanimivo je omeniti, da je podobna zamisel nastala že pred več leti pri velikem ruskem cerkvenem zgodovinarju V. V. Bolotovu, v njegovih *Predavanjih o zgodovini antične Cerkve*. Cerkev je *ecclesia*, zbor, ki ni nikoli preložen.⁸ Z drugimi besedami, končna avtoriteta – in sposobnost razločevanja resnice v veri – je vsebovana v Cerkvi, ki je resnično »Božja institucija« v pravem in natančnem pomenu besede. Od tod noben koncil in nobena »koncilsko določba« ni (božjepravna) *de jure divino*, razen kolikor je pristna podoba oziroma odraz Cerkve same. Lahko se nam zdi, da smo tu ujeti v začarani krog. V njem se lahko dejansko znajdemo, če vztrajamo pri *formalnih zagotovilih* v doktrinarnih zadevah. Toda očitno je, da tovrstna »zagotovila« ne

obstajajo in jih ni mogoče vnaprej oblikovati. Nekateri »koncili« so bili dejansko napaka, nič več kot *conciliabula*, in so bili v zmoti. Iz tega razloga so bili pozneje razveljavljeni. V tem pogledu je zgodovina koncilov četrtega stoletja zelo poučna.⁹ Izjave koncilov v Cerkvi niso bile sprejete ali zavrnjene na formalni oziroma »kanonični« podlagi. Sodba Cerkve je bila izrazito selektivna. *Koncil ni nad Cerkvijo* – to je bilo stališče antične Cerkve. Koncil je prav »reprezentacija«. To pojasnjuje, zakaj se antična Cerkev ni nikoli sklicevala na »koncilsko avtoriteto« na splošno oziroma *in abstracto*, temveč vselej na *posamezne* koncile ali še natančneje na njihovo »vero« in pričevanje. Pater Yves Congar je objavil odličen članek o »prvenstvu prvih štirih ekumenskih koncilov«. Njegovi zbrani dokazi so zelo poučni.¹⁰ Prav normativno prvenstvo Niceje, Efeza in Kalcedona, to je njihovih dogmatičnih sodb, so dojemali kot zvest in ustrezen izraz večne predanosti veri, kakor je bila nekoč posredovana Cerkvi. Poudarek zopet ni bil toliko na »kanonični« avtoriteti, temveč predvsem na resnici. To nas vodi k najbolj notranjemu in ključnemu problemu: Katera so končna *merila* krščanske resnice?

Kristus: merilo resnice

Odgovor na to vprašanje ni lahek. Pač pa je zelo preprost – *Kristus je resnica*. Vir in merilo krščanske resnice je Božje razodetje v svoji dvojni ureditvi, v svojih dveh zavezah. Vir resnice je Božja beseda. Ta preprost odgovor so radi navajali in splošno sprejemali v antični Cerkvi, prav tako so ga hvaležno sprejemali v razdeljenem krščanstvu naših dni. Toda ta odgovor ne rešuje težave, saj so ga vrednotili in razlagali na razne načine, vse do največjega razhajanja. To je pomenilo le, da se je problem premaknil korak naprej. Treba je zastaviti novo vprašanje. Kako naj razumemo razodetje? Zgodnja Cerkev ni dvomila o »zadostnosti« Svetega pisma, nikoli ni poskušala stopiti iz njega in vseskozi je govorila, da ga upošteva. Toda že v apostolski dobi se je v vsej svoji izzivalni ostrini pojavil problem »interpretacije«. Kakšno je bilo vodilno hermenevtično

načelo? Takrat ni bilo drugega odgovora, kakor le sklicevanje na »vero Cerkve«, vero in oznanilo, *kerygmo* apostolov, apostolsko izročilo, *paradosis*. Sveto pismo so razumevali izključno znotraj Cerkve, kakor je vztrajal Origen in kakor sta pred njim vztrajala sveti Irenej in Tertulijan. Sklicevanje na izročilo je bilo dejansko sklicevanje na misel Cerkve, njeno *misel*. Šlo je za metodo odkrivanja in določanja vere, kakor so jo ohranjali od vsega začetka, kakor so vedno verovali. *Stalnost* krščanskega verovanja je bilo najbolj razpoznavno znamenje njegove resničnosti – brez inovacij.¹¹ Stalnost vere svete Cerkve so mogli ustrezno dokazovati s pomočjo preteklih pričevalcev. Iz tega razloga in s tem ciljem so se v teoloških razpravah navadno sklicevali in navajali »stare« – οἱ παλαιοί. »Argument iz starodavnosti« pa so mogli navajati previdno. Občasno sklicevanje na stare čase in ustaljeno navajanje starih avtorjev je bilo lahko pogosto dvomno in celo zavajajoče. To se je dobro pokazalo že v času velike krstne kontroverze v tretjem stoletju. Prav v tistem času je bilo formalno zastavljeno vprašanje o veljavnosti oziroma avtoriteti »starodavnih običajev«. Že Tertulijan je trdil, da morajo biti v Cerkvi *consuetudines* (*navade, običaji*), ki se preverjajo v luči resnice. »*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*« (*De virginibus velandis*, I.I: »Naš Gospod Kristus je samega sebe imenoval resnica, ne običaj.«) Navedeni izrek je prevzel sveti Ciprijan in ga sprejel kartažanski koncil iz leta 256. »Starodavnost« kot taka se je pravzaprav lahko izkazala za prikrito zmoto – *nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est* (»Kajti starodavnost brez resnice je stara zmota«), kakor se glasi izrek svetega Ciprijana (*Epistolae* 74.9). Isti izrek je uporabil tudi sveti Avgustin: »*In Evangelio Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, Ego sum consuetudo.*« (*De baptismo*, III, 6.9) (»V evangeliju je Gospod rekel: ›Jaz sem resnica.‹ Ni rekel: ›Jaz sem običaj.‹«) »Starodavnost« kot taka še ni bila nujno resnica, čeprav je bila krščanska resnica notranje »starodavna« in se je bilo v Cerkvi treba upirati »inovacijam«. Po drugi strani je bil argument »iz izročila« prvič uporabljen pri herezikih, pri gnostikih, in prav njihova raba tega izraza je spodbudila svetega Ireneja, da je izoblikoval svojo koncepcijo izročila – kot

nasprotje lažnim »izročilom« heretikov, ki so bila tuja misli Cerkve.¹² Sklicevanje na »starodavnost« oziroma »izročila« je moralo biti selektivno in razločevalno. Določena domnevna »izročila« so bila preprosto napačna in zmotna. Treba je bilo najti in prepoznati »pravo izročilo«, pristno izročilo, ki bi segalo do avtoritete apostolov ter bilo priznано in potrjeno z univerzalnim *soglasjem, consensio* [krajevnih] Cerkva. Toda omenjeni *consensio* ni bil zlahka dosežen. Nekatera vprašanja so bila še odprta. Poglavitno merilo svetega Ireneja pa je bilo vseeno veljavno – izročilo, apostolsko in katoliško (oziroma vesoljno). Origen je v predgovoru k svojim *De Principiis* poskušal predstaviti smoter obstoječega »strinjanja«, ki je bilo po njegovem zavezujoče in zamejeno, in nato navedel vrsto pomembnih tem, ki morajo biti nadalje raziskane. Tudi tu je obstajala precejšnja raznolikost krajevnih izročil, v jeziku in disciplini, tudi znotraj neprekinjenega občestva v veri ter *in sacris* (občestvo v svetih rečeh, v zakramentih). Na tej točki zadostuje, če se spomnimo spora med Rimom in Vzhodom, kjer so obravnavali vprašanje o starodavnih navadah. Spomniti se je treba tudi sporov med Kartagino in Rimom ter med Rimom in Aleksandrijo v tretjem stoletju ter naraščajočih napetostih med Aleksandrijo in Antiohijo, ki so dosegle svoj tragični vrhunec in konec v petem stoletju. V tisti dobi intenzivnih teoloških sporov so se vse udeležene skupine sklicevale na izročilo in »starodavnost«. »Verige« starodavnih pričevanj so sestavljale vse strani v sporu. Tovrstna pričevanja so morali previdno izbrati in preučevati na temelju, ki bi bil jasnejši od zgolj »starodavnosti«. Nekatera krajevna liturgična in teološka izročila so bila končno opuščena in razveljavljena s pomočjo vse zajemajoče avtoritete »ekumenskega« *soglasja*. Oster spopad med različnimi teološkimi izročili se je zgodil že na koncilu v Efezu. Koncil je bil pravzaprav razdeljen na dvoje – »ekumenski« koncil svetega Cirila in Rima ter vzhodni *conciliabulum* (nepravi koncil). Sprava je bila sicer dosežena, a napetosti so ostale. Najbolj očiten primer obsodbe teološkega izročila z dolgoletnim in pomembnim ugledom, četudi krajevno omejenim, je bil vsekakor dramatični spor o treh poglavij. Na tej točki je bilo zastavljeno načelno vpra-

šanje: v kolikšni meri je pošteno in zakonito razveljaviti vero tistih, ki so umrli v miru in občestvu s Cerkvijo? O tem je tekla burna razprava, zlasti na Zahodu, in pojavili so se močni argumenti proti tovrstnemu razločevanju za nazaj. Kljub temu je poglavja obsodil peti ekumenski koncil. »Starodavnost« so premagali z ekumenskim soglasjem, *consensio* – ne glede na njegovo verjetno težavnost.

Pomen sklicevanja na očete

Pravilno je spoznanje, da je sklicevanje na »starodavnost« skozi čas spreminjalo svojo vlogo in značaj. V času svetega Ireneja ali Tertulijana je bila apostolska preteklost še blizu in v dosegu človeškega spomina. Sveti Irenej je v svoji mladosti poslušal ustni pouk svetega Polikarpa, neposrednega učenca svetega apostola Janeza. To je bil komaj tretji rod po Kristusu! Spomin na apostolsko dobo je bil še svež. Obseg krščanske zgodovine je bil kratek in omejen. Poglavitna skrb te zgodnje dobe se je nanašala na apostolske temelje, na začetno posredovanje *kerygme*, oznanila. V tistem času je izročilo pomenilo predvsem prvotno »prinašanje« ali »izročanje«. Vprašanje natančnega posredovanja je bilo dobro stoletje razmeroma preprosto, zlasti v Cerkvah, ki so jih ustanovili apostoli sami. Polna pozornost je bila vsekakor posvečena seznamom škofovskega nasledstva (prim. s svetim Irenejem ali Hegezipom), a teh seznamov ni bilo težko sestaviti. Vprašanje »nasledstva« se je izkazalo za veliko bolj zapleteno pri poznejših rodovih, bolj oddaljenih od apostolskega časa. Bilo je povsem naravno, da se je v novih razmerah od vprašanja o prvotni »apostolskosti« poudarek premaknil k problemu ohranjanja oziroma »zaklada«. Izročilo je vedno bolj pomenilo »posredovanje« kakor »prinašanje«. Še posebej pereče je postalo vprašanje o neposrednih povezavah, o »nasledstvu« – v širokem in celovitem pomenu besede. Šlo je za vprašanje zvestega pričevanja. Prav v teh okoliščinah se je prvič pojavilo formalno sklicevanje na avtoriteto očetov – bili so priče stalnosti oziroma istovetnosti *kerygme*, posredovane iz roda v rod.¹³ Apostoli in očetje

– ta dva izraza sta bila splošno in navadno združena v argumentu iz izročila, kakor je bil rabljen v tretjem in četrtem stoletju. Prav to *dvojno* sklicevanje, na *izvor* ter nezmotljivo in stalno *ohranjanje* obenem, je zagotavljalo pristnost verovanja. Po drugi strani je bilo Sveto pismo formalno pripoznano in priznано kot osnova in temelj vere, kot Božja beseda in pismo Duha. Kljub temu je ostajal problem prave in ustrezne interpretacije. Sveto pismo in očetje so bili navadno navajani skupaj, to je *kerygma* in *exegesis* (*oznanilo* in *razlaga*) – ἡ γραφή και οἱ πατέρες (Pismo skupaj z očetmi).

Navajanje ali celo neposredno sklicevanje »na očete« je bila značilna in opazna prvina teološkega preučevanja in razpravljanja v obdobju velikih splošnih oziroma ekumenskih koncilov, začnši z nicejskim. Izraz »očetje« ni bil nikoli formalno opredeljen. Občasno in sporadično je bil rabljen že pri zgodnjih cerkvenih piscih. Pogosto je pomenil preprosto krščanske učitelje in voditelje preteklih generacij. Postopno je postajal naziv za škofo – glede na to, da so bili postavljeni za učitelje in pričevalce vere. Kasneje se je ta naziv pripisoval specifično škofom na koncilih. Skupna prvina v vseh naštetih primerih je bila učiteljska služba oziroma naloga. »Očetje« so bili tisti, ki so posredovali in širili pravi nauk, učenje apostolov, tisti, ki so bili usmerjevalci in mojstri v krščanski izobrazbi in katehezi. V tem smislu se je izraz »očetje« pripisoval predvsem velikim krščanskim piscem. Treba se je zavedati, da je bil v antični Cerkvi glavni ali celo edini priročnik vere in nauka prav Sveto pismo. Iz tega razloga so bili prepoznavni interpreti Svetega pisma razumljeni kot »očetje« v najuglednejšem smislu.¹⁴ Očetje so bili predvsem učitelji – *doctores*, διδάσκαλοι. Bili so učitelji toliko, v kolikor so bili pričevalci, *testes*. Ti dve funkciji je treba ločevati, obenem pa sta medsebojno najtesneje prepleteni. »Poučevanje« je bila apostolska naloga – »učite vse narode«. Prav v tej pristojnosti je bila ukoreninjena njihova »avtoriteta«. Šlo je pravzaprav za avtoriteto v službi pričevanja. V tej zvezi je treba izpostaviti dvojje. *Prvič*, oznaka »cerkveni očetje« ima očitno *zamejujoč* poudarek – niso bili zgolj posamezniki, temveč predvsem *viri ecclesiastici*, *cerkveni ljudje* (najljubši Origenov izraz; pogosto

tudi *anima ecclesiastica*, cerkveni človek), ki so nastopali v imenu Cerkev. Bili so glasniki Cerkev, razlagalci njene vere, ohranjevalci izročila, pričevalci resnice in vere – *magistri probabiles* (hvalevredni učitelji) po oznaki svetega Vincencija [Lerinskega]. Prav v tem je bila utemeljena njihova »avtoriteta«. ¹⁵ To nas vodi nazaj h konceptu »reprezentacije«. Pokojni G. L. Prestige je pravilno zapisal: »Veroizpovedi Cerkev so zrasle iz nauka Cerkev. Splošna posledica herezij je bila bolj v tem, da je prisilila zaostritev starih resnic, kakor da bi povzročila oblikovanje svežih veroizpovedi. Tako je bila najslavnejša in najbolj ključna izmed vseh veroizpovedi, to je nicejska, zgolj nova izdaja obstoječe palestinske. Vselej je treba v spominu ohranjati še eno pomembno dejstvo. *Pravega intelektualnega dela, življenjsko pomembne razlage niso prispevali koncili, ki so sprejeli veroizpovedi, temveč teološki učitelji, ki so ponudili in razložili obrazce, ki so jih koncili prevzeli. Naposled uveljavljen nauk Niceje predstavlja poglede intelektualnih velikanov, delujočih sto let pred in petdeset let po dejanskem zasedanju koncila*«. ¹⁶

Očetje so bili resnični navdihovalci koncilov, bodisi s svojo prisotnostjo bodisi *in absentia* (v odsotnosti), pogosto celo potem, ko so že odšli k večnemu počitku. Iz tega razloga in v tem smislu so koncili navadno poudarjali, da so »sledili svetim očetom« – *επόμενοι τοις ἁγίοις πατράσιν*, kakor je izjavil Kalcedon. Drugič, avtoritativen in zavezujoč je bil prav *consensus patrum* (soglasje očetov), ne njihova zasebna mnenja ali pogledi, čeprav tudi teh ne smemo površno zanemarjati. To soglasje je bilo veliko več kakor strinjanje posameznikov. Pravi in pristni *consensus* je bil tisti, ki je odražal misel katoliške in vesoljne Cerkev – *τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα* (v skladu z duhom, mislijo vesoljne Cerkev). Na tovrstni *consensus* se je skliceval sveti Irenej, ko je dokazoval, da niti posebna »veščina« niti »slabost« govorjenja posameznih voditeljev Cerkev ne more vplivati na istovetnost njihovega pričevanja, saj je bila »moč izročila« – *virtus traditionis* – vedno in povsod enaka (*Adversus haereses*, I, 10.2). Pridiganje Cerkev je vselej enako – *constans et aequaliter perseverans* (prav tam, III, 24.1: *stalno in*

stanovitno). Pravo soglasje (*consensus*) je tisto, ki razkriva prav to večno istovetnost vere Cerkve – *aequaliter perseverans*.¹⁷

Učiteljska avtoriteta ekumenskih koncilov je utemeljena v nezmotljivosti Cerkve. Končna »avtoriteta« počiva v Cerkvi, ki je za vse čase steber in temelj resnice. Ne gre prvenstveno za kanonično avtoriteto v formalnem in specifičnem pomenu besede, čeprav so kanonične ureditve in sankcije lahko pridružene koncilskim odločitvam v zadevah vere. Gre za karizmatično avtoriteto, utemeljeno v pomoči Duha – kajti Svetemu Duhu in nam se je zdelo dobro.

Opombe

¹ Dom Gregory Dix, »Jurisdiction, Episcopal and Papal, in the Early Church«, *Laudate*, XVI (št. 62, junij 1938), str. 108.

² Škofova ozemeljska enota; ta izraz je pozneje (od srednjega veka naprej) pomenil manjšo ozemeljsko enoto oziroma župnijo (op. p.).

³ Georg Kretschmar, »Die Konzile der Alten Kirche«, v: *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, ur. H. J. Margull (1961), str. 1.

⁴ Gl. Eduard Schwartz, »Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian« (1921), ponatisnjeno v njegovih *Gesammelte Schriften*, IV (Berlin, 1960), str. 111–158.

⁵ Gl. moj članek »Empire and Desert: Antinomies of Christian History«, *The Greek Orthodox Theological Review*, HI (št. 2, 1957), str. 133–159.

⁶ Gl. V. V. Bolotov, *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi*, III (1913), str. 320; tudi njegova *Pis'ma k A. A. Kireeve*, ur. D. N. Jakšič (1931), str. 31; tudi A. P. Dobroklonski, »Vaseljenski sabori Pravoslavne Crkve. Njihov ustroj«, *Bogoslovlje*, XI (2 in 3, 1936), str. 163–172 in 276–287.

⁷ Hans Küng, *Strukturen der Kirche* (1962), str. 11–74.

⁸ Bolotov, *Lekcii*, I (1907), str. 9–14.

⁹ Prim. z Monald Goemans, O. F. M., *Het algemeene Concilie in de vierde eeuw* (Nijmegen-Utrecht, 1945).

¹⁰ »Primauté des quatre premiers conciles oecuméniques«, v: *Le Concile et les Conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise* (1960), str. 75–109.

¹¹ Za nadaljno razpravo o tej temi gl. moja članka: »The Function of Tradition in the Ancient Church«, *The Greek Orthodox Theological Review*, IX (št. 2, 1964), str. 181–200; in »Scripture and Tradition: An Orthodox Point of View«, *Dialog*, II (št. 4, 1963), str. 288–293. Prim. tudi z »Revelation and Interpretation«, V: *Biblical Authority for Today*, ur. Alan Richardson in W. Schweitzer (London in Philadelphia, 1951), str. 163–180.

¹² Gl. B. Reynnders, »Paradosis, Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée«, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, V (1933), str. 155–191; in »La polemique de Saint Irénée«, prav tam, VII (1935), str. 5–27.

¹³ Prim. P. Smulders, »Le mot et le concept de tradition chez les Pères«, *Recherches de Science religieuse*, 40 (1952), str. 41–62; in Yves Congar, *La Tradition et les traditions, Etude historique* (Pariz, 1960), str. 57.

¹⁴ Gl. v prvi vrsti J. Fessler, *Institutiones Patrologiae*, ur. B. Jungmann (Innsbrück, 1890), str. 15–57; E. Amann, »Pères de l'église«, V: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, str. 1192–1215; Basilius Steidle, O. S. B., »Heilige Vaterschaft«, *Benediktinische Monatsschrift*, XIV (1932), str. 215–226; »Unsere Kirchenväter«, V: prav tam, str. 387–398 in 454–466.

¹⁵ Prim. z Basilius Steidle, *Patrologia* (Freiburg im Breisgau, 1937), str. 9: »*Qui saltem aliquo tempore per vinculum fidei et caritatis Ecclesiae adhaeserunt testesque sunt veritatis catholicae.*« [»Pričevalci katoliške resnice so tisti, ki v vsakem času po vezi vere in ljubezni pripadajo Cerkvi.«]

¹⁶ G. L. Prestige, *Fathers and Heretics* (London, 1940), str. 8. Kurzivna pisava je moja [/avtorjeva].

¹⁷ Gl. Evzebij, *Historia ecclesiastica*, V, 28.6, ki navaja anonimni spis *Proti Artemonovi hereziji* iz tretjega stoletja. Pripisovanje tega spisa Hipolitu je dvomljivo. Gl. moj članek »Offenbarung, Philosophie und Theologie«, *Zwischen den Zeiten*, IX (1931), str. 463–480. Prim. s Karl Adam, *Christus unser Bruder* (1926), str. 116: »Konservativni duh izročila Cerkve izhaja neposredno iz njene kristocentrične temeljne drže. Izhajajoč iz te temeljne drže, se je Cerkev vselej upirala tiraniji voditeljskih osebnosti, šol in usmeritev. Tam, kjer se je zdelo, da te šole zamegljujejo ali celo ogrožajo krščansko zavest, izročeno Kristusovo oznanilo, se Cerkev ni obotavljala pohoditi niti svojih največjih sinov, kot denimo Origena, Avgušтина in, da, – tu in tam – celo Tomaža Akvinskega. Povsod tam, kjer naj temelj Kristusovega oznanila ne bi bilo več izročilo, trdno počivanje na zgodovinskih temeljih, prvotni krščanski danosti ali živi in trajni skupnosti, temveč lastna spekulacija in lastno izkustvo ter lastni ubogi Jaz, je Cerkev nemudoma izrekla svojo anatemo ... Zgodovina cerkvenih pregreh ni nič drugega kakor trmasto vztrajanje pri Kristusu, strogo izpolnjevanje Kristusove zapovedi – le eden naj bo vaš učitelj, Kristus.« Ta patetični odlomek je skorajda parafraza zadnjega poglavja (prvega) *Commonitorium* svetega Vincencija [Lerinskega], v katerem ostro ločuje med skupno in univerzalno mislijo Cerkve ter *privatae opinunculae* posameznikov. »*Quidquid vero, quamquis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit.*« [»Kdorkoli, četudi je svet in učen, četudi škof, četudi pričealec in mučenec, lahko razmišlja bodisi v imenu vseh ali v nasprotju z vsemi.«] (poglavje XXVII).

HANS MAIER

»Prisili jih vstopiti«

O teološkem opravičenju verske prisile v zahodnem krščanstvu

1. Izhodišče

Človek more moralni dolžnosti, da išče resnico in da sledi spoznani resnici odgovoriti samo v popolni svobodi. Zato je sama po sebi prepovedana državna ali cerkvena prisila v religioznih zadevah. To gledanje je bilo v krščanski teologiji razširjeno že zgodaj in je zabeleženo v mnogih besedilih cerkvenih očetov. V njih odseva osvoboditev krščanske vere od pritiska antičnih državnih kultov: namesto kolektivnega obreda je vedno močnejše stopala osebna vera posameznika.

Zato Tertulijan meni, da ima človek pravico glede religioznih reči ravnati zgolj v skladu z lastnim prepričanjem. Religija ne trpi nobenega nasilja, še najmanj pa od same religije – »nec religionis est cogere religionem«.¹ Laktancij pravi, da more voditi le v hinavščino in sprenevedanje, če kdo časti nekaj pod prisilo, česar v resnici sploh noče častiti.² V cerkvenem pravu se v stoletjih srednjega veka razvijejo ustrezna pravna načela. Tako Gracijan trdno vztraja pri tem, »da se nikogar ne sme siliti k veri« (ad fidem nullus est cogen-dus),³ in Tomaž ta stavek podkrepi z opozorilom, da je vera stvar (svobodne) volje.⁴ Temu ustrezne ugotovitve prava segajo vse do nove dobe, da, celo v sedanjost. Tako staro kot novo cerkveno pravo

Hans Maier, roj. 1931, je zaslužni profesor za politične vede Univerze München. Bil je bavarski državni minister za pouk in kulturo, od 1988 do 1999 predsednik Guardinijeve stolice v Münchnu. Ustanovni član in soizdajatelj nemške revije Communio. - Članek Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges im abendländischen Christentum, v: IkZ Communio 46 (2017) 110-122 je prevedel Jože Urbanija.

vse do danes striktno in odločno zavrača versko prisilo. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 vsebuje stavek: »Nihče nima pravice nagibati človeka k sprejemu katoliške vere proti njegovi vesti.«⁵

Prav tako ne smemo prezreti, da je v zgodovini krščanstva vedno znova obstajalo nasilje v zadevah religije, nasilje tudi »v imenu religije« - to pade v oči vsakemu opazovalcu, ki vidi pričevanja. O oblasti in nasilju v Cerkvi, o nasilnih dejanjih kristjanov, o tako imenovani »kriminalni zgodovini krščanstva«⁶ obstaja obsežna, pogosto prav polemična literatura. Zgodovine krščanstva pa danes vendarle kritično ne presojujejo samo nasprotniki in sovražniki od zunaj. Tudi med kristjani ima pomembno vlogo razprava o lastni preteklosti. Zlasti katoliška Cerkev se je v zadnjem času zavzela za mnogovrstne spodbude, da se bolj natančno raziščejo vprašljivi postopki njene zgodovine – ne v apologetski nameri, kot se je to dogajalo večinoma v prejšnjih časih, ampak zgolj zato, da se stvari razčistijo in zlo odpravi. Tako je papež Janez Pavel II. v svoji znameniti prošnji za odpuščanje 12. marca 2000 izpovedal splošno in posebno priznanje krivde za celotno preteklo zgodovino Cerkve. V razpravi je dva tisoč let cerkvenega ravnanja pri oznanjevanju evangelija. Zaključek v papeževih besedah: »... pogosto so kristjani evangelij zatajili in se ravnali po logiki sile /.../ Odpusti nam!«⁷

2. *Corpus delicti: Compelle intrare*

Med teološkimi utemeljitvami za nasilje v religioznih zadevah je postala najslavnejša svetopisemska beseda: *compelle intrare, prisili jih vstopiti*. To je nadvse oprijemljiva podoba; dokazi spremljajo celotno cerkveno zgodovino: od Avgušтина pa vse do reformatorjev, od španskih sholastikov pa vse do teologov sodobnega ljudskega misijona. *Compelle intrare* je nudila skozi daljši čas neopazno – kot se je zdelo – legitimen in nespotakljiv vstop v težavno problematiko religije – misijona - nasilja.⁸

Navedimo najprej besedilo, ki zadevajo to problematiko. Nahaja se v Lukovem evangeliju: Lk 14,16-24. Govor je o hišnem gospodar-

ju, ki pripravlja veliko gostijo in povabi nanjo mnogo gostov, toda povabljeni so se začeli opravičevati, eden je kupil hišo (v grškem prevodu: njivo) in si jo mora iti ogledat, drugi je kupil pet jarmov volov in jih mora iti preizkusiti; tretji se je oženil in zato ne more priti. »In služabnik se je vrnil in to sporočil svojemu gospodarju. Tedaj se je hišni gospodar razjezil in rekel svojemu služabniku: pojdi brž na mestne ceste in ulice in pripelji sem uboge in pohabljenе, slepe in hrome. Služabnik je rekel svojemu gospodarju: Gospod, zgodilo se je, kar si naročil, in še je prostor. Tedaj je gospodar rekel služabniku: pojdi na pota in vzdolž ograj in prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša. Kajti povem vam: Nobeden izmed onih povabljenih mož ne bo okusil moje večerje.«⁹

»...et compelle intrare, ut impleatur domus mea» je zapisano v besedilu Vulgate. Grško se glasi: καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος. »Prisili ljudi, naj vstopijo« je pač primeren izraz, ki dejansko še najbolj zadene smisel – »zwinge sie«, bi bilo preostro, »bitte sie« ali »fordere sie auf« pa bi bilo prešibko. Tako Luther¹⁰ kot tudi Allioli¹¹ in večina katoliških prevodov kot tudi skupni prevod iz leta 1972¹² uporabljajo izraz »nötigen« - beseda dobro zadene pomen latinskega *compellere* (gnati, skupaj zgna-ti) – še bolje pa grško *anankazo*, čigar pomenski spekter sega od »zwingen – prisiliti« pa vse do »überzeugen – prepričati«.

Pri grških in latinskih cerkvenih očetih ta prilika dolgo časa ni imela nobene vloge. Njena teološka raba in uporabnost se začne šele z Avguštinom – potem pa seveda zelo močno in dolgoročno intenzivno. Naj tudi tu navedemo izvirno besedilo: Avguštín kasneje kot škof v Hipponu piše leta 408 donatističnemu škofu Vincenciju: »Meniš, da se nikogar ne sme prisiliti k pravičnosti, čeprav bereš, da je hišni gospodar rekel svojemu služabniku /Vse, ki jih najdete, prisilite, da vstopijo/, in četudi bereš, da je bil tudi Savel, kasnejši Pavel pod pritiskom silnega Kristusovega delovanja spoznal in sprejel resnico ... Razumeš torej že, kakor menim, da ne gre za to, ali je kdo sploh prisiljen, marveč čemu je prisiljen, naj je to dobro ali slabo.« Mnogi heretiki, tako dokazuje Avguštín, so našli pot nazaj v Cerkev šele po prisili. »Tem primerom, ki so mi

jih predložili moji sobratje škofje, sem se uklonil.« Avguštin v tem pismu diskretno nakaže, da je prej mislil drugače. Menil naj bi, da se ne sme nikogar prisiliti k edinosti s Kristusom. Toda praktično izkustvo z donatističnim gibanjem v Severni Afriki naj bi ga poučilo o nečem boljšem. Preudarna prisila bi lahko pod določenimi pogoji prispevala k spreobrnitvi tistih, ki so se odvrnili od skupne vere – in s tem prispevala k javnemu miru.¹³

S tem je bila ustvarjena nova paradigma. Odslej so priliko o veliki gostiji razlagali izključno v opisanem pomenu.

Avguštinova razlaga je v naslednjem obdobju predvsem v ravanju s tistimi, ki so se oddaljili od Cerkve, pri obravnavi herezij in heretikov razvila širok, pogosto usoden učinek. Pri tem so bile kmalu prekoračene tudi meje, ki se jih je bil Avguštin še držal in hotel držati – saj je vendar smrtno kaznovanje heretikov odločno zavračal tudi v svojih kasnejših letih. V krivoverskih procesih srednjega veka pa je vendarle starokrščanska odpoved telesnemu kaznovanju heretikov postopno izginjala. (Prva usmrtitev heretikov na Zahodu je bila leta 385 na cesarskem dvoru v Trierju). Popustljivost zgodnejšega obdobja, ki se je usmerjala po biblični prispodobitvi o plevelu med pšenico in je biblično svetovala potrpežljivost (»Pustite oboje rasti do žetve«) se je vse bolj pozabljala. Na njeno mesto stopi sodniški decizionizem, ki je v heretikovi skrnitvi Boga in širitvi takšnega nauka videl neposredno in takojšnjo hudodelstvo.¹⁴

Tako je mogel Joseph Höffner v svoji knjigi »Kolonialismus und Evangelium« že leta 1947 ostro obsoditi Avguštinovo novo interpretacijo *compelle intrare*: »Te stavke so predajali naprej iz stoletja v stoletje; bili so sprejeti v Gracijanove Dekrete; služili so za opravičenje krivoverskih kaznovanj, inkviziciji in podjarmljenju Indijancev še v 16. stoletju.«¹⁵

3. Kolonializem in krščanstvo

K spodbudi za kolonialno ekspanzijo od 14. stol. naprej zagotovo še vedno spada krščanski poziv »Pojdite po vsem svetu«, skrb

za spreobrnjenje narodov – poslej seveda prepleteno z drugimi prvinami. To so: splošna radovednost v razkrivanju sveta, raziskovanje morskih poti do drugih kontinentov, iskanje mističnega Eldorada, zlate dežele, iskanje začimb, sužnjev, pustolovščin.¹⁶ V kolonialnem obdobju je bil krščanskemu misijonarju skoraj neizogibno za petami vojak, osvajalec, trgovec, upravitelj. Krščanski misijon se je vedno neločljivo povezoval z drugimi, posvetnimi cilji. Osredotočen je bil evropsko in je takšen še dolgo ostal. V novodobni vatikanski upravi so Congregatio de Propaganda Fide dolgo, vse do 20. stoletja skoraj izključno obvladovali Evropejci.¹⁷

Težišče teološke razprave se je v tem času preneslo v javno pravo, v *ius gentium* – na vprašanje ravnanja z domorodci Novega sveta, njihovih pravic in dolžnosti. Joseph Höffner je pokazal, da je krutost boja proti domorodcem v Novem svetu sovpadala tudi z zaostritvijo nauka o »pravični vojni«. Vse to so pripravljali že v času križarskih pohodov. Tako je učil že papež Inocenc IV. (1243-1254), da bi papež mogel ukazati nevernikom, da krščanskim oznanjevalcem vere omogočijo dostop v kraje pod njihovo oblastjo – in če zavračajo pokorščino, naj se jih prisili s posvetno silo. Možna utemeljitev za pravično vojno ni bila torej nič več samo krivica poganov nasproti kristjanom, marveč krivica (nevere) do Boga. Teoretično so s tem »odnos do poganskih ljudstev obravnavali kot trajno vojno stanje«.¹⁸

Proti temu zoženju in zaostritvi svetopisemske besede »Prisili jih!« se je vedno znova dvigal protest tudi med krščanskimi teologi in pravniki. Prav v Španiji je bilo za časa kolonializacije tega polno – pomislimo na boj Las Casasa proti ukrepom osvajalcev (konkvistadorjev) in na Vitorijev razvoj nove kolonialne etike. Toda potrebno je bilo še veliko časa, da se je začela Cerkev ločevati od nič več religiozno podjetnega kolonializma, ki je medtem postajal bolj in bolj profan.

Dejansko je bil ta cilj dosežen šele v poznem 19. in 20. stoletju. V tem času so začeli papeži, začeni z Leonom XIII., združevati kolonializem in misijon. Še kar uspešno so začeli osvobajati misijon od posvetnih vplivov in ga graditi z domačo duhovščino.¹⁹

V naslednjem obdobju se je Cerkev dosledno širila v svetovnih razsežnostih, nič več osredotočena le na Evropo. Sestava kardinalskega kolegija – do 1961 še z italijansko večino – se je temeljito spremenila, prav tako se je spremenilo škofovstvo prej tako imenovanih misijonskih dežel. Hanno Helbling je 1981 to razliko takole opisal: »Pred tridesetimi leti je misijonski škof evropskega ali ameriškega porekla, ko je obiskal Rim, vstopil s spremstvom drugačne barve polti v palačo Kongregacije De Propaganda Fide na Španskem trgu. Danes prihaja tja ,domorodni« krajevni škof pred svojim belim tajnikom in svetovalcem.«²⁰ Helbling pravi, da smo se »poslovlili od stare misijonske miselnosti.« To je posledica dejstva, da je v katoliški Cerkvi Tretji svet dosegel raven nekdanjega »Prvega sveta«. V skladu s tem se misijonska kongregacija od leta 1988 tudi nič več ne imenuje »de Propaganda Fide«, ampak »za evngelizacijo narodov«. Paternalistični evropski poudarek v imenu misijonske centrale je stvar preteklosti.

4. *Compelle intrare – tudi v reformaciji?*

Bolj mimogrede, v obliki ekskurza, naj se na tem mestu vprašamo o prispevku reformacije k naši temi. Kako so reformatorji gledali na razmerje do resnice in svobode, na problem varovanja in širitve vere? Obstaja tudi reformatorski »compelle intrare«?

Na vprašanje je treba odgovoriti z razlikovanjem.²¹ Luter je poudarjal svobodo dejanja vere, obenem pa se je trdno držal absolutne zahteve evangelija. »Toleranca« - beseda latinskega izvora, je bila zanj stvar ljubezni, potrpežljivega razumevanja, ne pa stvar vere, ki je »intolerantna« in mora takšna ostati. Tudi Calvinu pomeni »tolerantia« področje praktičnega sobivanja, je »mansuetudo animi« (blagost duha), pot sredine med preveliko strogostjo in vse odpuščajočo milino. Ni pa mogoče trpeti malikovanja, vraževerja in magije, tudi ne osrednjih nauk krščanske vere, kot je dogma o Sveti Trojici. V tem smislu je Calvin, kot je znano, opravičeval usmrnitev španskega zdravnika Serveta leta 1553 v Ženevi.

Če je bil stari protestantizem z nekaj izjemami še čisto na tleh enotno-skupne vere in njene obvezne veljave v javnem življenju,²² pa se je državna praksa pod pritiskom okoliščin kmalu začela odmikati od tega ravnanja. Bistri duhovi so vedno bolj spoznavali, da v sporu med katoličani in protestanti ne gre za tradicionalni verski spor med večino in heretično manjšino, s katerim se je teologija že od Avgušтина naprej (da, že od Pavla) vedno znova soočala. Primerljivi sta marveč močni verski skupnosti, ki si nasprotujeta – in se obe sklicujeta na krščansko dediščino. Protestanti in katoličani ne morejo drug drugega, kar se kmalu pokaže, niti izriniti, niti uničiti, niti spreobrniti, tako da morajo nujno drug z drugim ohranjati mir, verski mir – vsaj do takrat, ko bo moral skupni koncil razrešiti problem »razdvojene religije«.²³

Augsburški verski mir je bil v državi odločilni korak k dejanski toleranci med katoliško in luteransko veroizpovedjo. Z njim se še ni začelo vzpostavljanje splošne verske svobode. Njegov cilj je bil: »ne verska svoboda, ampak verska dvojnost«, kakor se je izrazil Gerhard Anschütz. Toda augsburški verski mir kljub tedanjemu pojmovanju vendarle vsebuje določbe, ki dajejo nekaj prostora osebni odločitvi, kot na primer pravico, da se z ženo in otrokom proti plačilu davka lahko izseliš (24).²⁴ Bistveni napredek pride stoletje zatem, ko so se umirile strasti v tridesetletni vojni: Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO) je razširil krog svobodnega prakticiranja religije. V 5. pogl. §31 in 32 IPO je določeno, da naj drugače verujoči stanovi, ki so v »normalnem letu« 1624 opravljali exercitium religionis po katoliški ali augsburški veroizpovedi, to obdržijo tudi v bodoče; tiste, ki pa tega nimajo, ali hočejo v bodoče prestopiti v drugo veroizpoved, pa naj deželni gospod »potrpežljivo prenaša« (patienter tolerantur). V svobodi vesti – tukaj se v državnem pravu pojavi pojem conscientia libera – naj gojijo svojo domačo pobožnost ter v sosednjem območju lahko prisostvujejo javnemu bogoslužju.²⁵

Ob takšen ozadju je moral ta »compelle intrare« v evangeličanskem območju postopoma zbledeti, kakor pričuje kasnejši dogodek iz prve polovice 18. stoletja. Pod predsedstvom teologa in kanclerja Christopha Matthäusa Pfaffa je Wolfgang Ludwig Liesching, iz

Göpingena izhajajoči tübingeški ustanovitelj, 21. marca 1731 zagovarjal v disputaciji na tübingeški univerzi tezo »De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissentientibus«.²⁶ Izhodišče je bilo zopet besedilo iz Lukovega evangelija »Velika gostija« in osrednje navodilo »ἀνάγκασον εἰσελθεῖν« - »Compelle ad intrandum«.

Besedilo²⁷ je bilo razloženo popolnoma v smislu izročila: družinski oče je Bog sam; služabnik, ki kliče povabljen, je Kristus z apostoli, hiša je Cerkev, velika gostija je milost, povabilo je oznanilo evangelija. Prvi povabljeni, ki povabilo prezirajo, so Judje, naslednji so kristjani iz vseh narodov, ki sledijo klicu služabnika. To vse, kot pravi komentator, lahko z lahkoto spoznamo in primerjamo z drugimi vzporednimi mesti v Novi zavezi.²⁸

Osrednja teza besedila je razvita že na začetku: izraza ἀνάγκωζω in compellere, tako avtor, je treba razlagati strogo v smislu »emfatično in nujno povabilo«, *invitatio emphatice & instantissime facienda*, - vendar pa nikakor ni mišljena prisila in nasilje. Tudi istovetenje »služabnika« s svetno silo je napačna razlaga evangeljske prilike; mišljeni so Kristus in apostoli; ti pa ne bi nikdar s svojimi pridigami povezovali zunanje sile ali celo orožja (vim externam vel carnalia arma). Razumljivo je, da so s tega izhodišča kritično gledali na vso zgodovino tega »compelle intrare« in jo označili kot zmoto, ki so jo že zdavnaj ovrgle boljše izkušnje s tolerančnimi pravili.²⁹ V zgodnjem obdobju reformacije so proti heretikom res uporabljali silo, a to razlagajo kot posamezen primer, ki ga ni mogoče očitati protestantski skupnosti kot celoti.³⁰

5. Sklep: boj za versko svobodo na drugem vatikanskem koncilu

Dlje kot v protestantizmu se je ta »compelle intrare« obdržal v katoliškem svetu. Seveda so uporabljali silo za varovanje religije od 19. stoletja naprej samo še v katoliških državah – in tudi tu nikakor ne na splošno in neomejeno. Ko je Pij IX. leta 1864 v svojem »Syllabusu« skupaj z drugimi »zmotami časa« obsodil tudi versko svobodo,³¹ je skušal francoski škof Dupanloup vsebino tega besedila omehčati s širokosrčno razlago. Razlikoval je tezo od hipoteze: kot splošno načelo (teza) verska svoboda ne bi bila sprejemljiva; kot hipoteza pa pod posebnimi zgodovinskimi pogoji, na primer v religiozno raz-

deljeni deželi, bi bila vsekakor opravičljiva. Tako zasnovan zagovor, ki ga je bil papež sicer vesel, je bil seveda problematičen in ni dolgo trajal. Odprl je okna in vrata oportunizmu in večpomenskosti. V Parizu je glede na precej posvetno življenje nuncija Chigija hitro zaokrožila šala: »Teza je, če nuncij razglasi, da je treba Žide sežgati; hipoteza pa, če je pri gospodu Rothschildu opoldne na kosilu.«³²

Zadnjič in odločilno so se v zadnjem času spoprijeli v katoliškem svetu glede sile za zaščito in širitev vere na drugem vatikanskem koncilu ob razglasitvi verske svobode. Razprava na 80. generalni kongregaciji septembra 1964 je postala preizkus razcepitve stališč; o nobenem besedilu drugega vatikanskega koncila, tudi ne o enako sporni Pastoralni konstituciji Cerkev v sodobnem svetu (*Gaudium et spes*) ni bilo slišati v koncilski dvorani toliko žolčnih odmevov in oporekanj.³³

Večina koncilskih očetov je sicer že od začetka zagovarjala izjavo o verski svobodi. Toda nasprotujoča manjšina je bila močna, ker se je mogla opirati na izjave papeškega cerkvenega učiteljstva, ki so bile nesporno povsem nasprotne osnutku besedila - in to v nepretrganem sosledju pričevanj od časa francoske revolucije pa vse do papeževanja Leona XIII. Opozarjali so, da bi bile v tej razglasitvi izenačene pravice tistih, katerih vest se moti in tistih »s pravo vestjo«. Zmota pa nima nobene pravice nasproti objektivni pravici resnice. »Shema je zmotna v pretiravanju, ker trdi, da bi bil vreden spoštovanja tisti, ki sledi svoji vesti, četudi se moti« - tako kardinal Ottaviani. Škof Marcel Lefèbvre je obsodil besedilo v celoti, »ker ni utemeljen na Kristusovi pravici in pravici Cerkve.«³⁴

Toda do besede je prišla tudi nasprotna stran. Opozorila je, da se praksa Svetega sedeža glede konkordata že dolgo časa približuje principom verske svobode. Kardinal Heenan, nadškof v Westminsteru, je opozoril na razmere v Angliji in predstavil sliko državne cerkve - anglikanske -, ki je glede svoje uradne držbe tolerantna do drugače vernih. Njegove besede so postale pomembne, ker natančno opišejo položaj pluralistične družbe: »Dandanes Velike Britanije nikakor ne moremo videti kot katoliške. Cerkev v Angliji je uradno državna Cerkev, na vrhu katere je kraljica. V resnici

pa mnogi naši sodržavljeni ne prakticirajo nobene religije. Kljub temu pa se ima večina Angležev za kristjane. V Angliji so otroci večinoma krščeni, ljudje se hočejo večinoma cerkveno poročiti, in skoraj vsi imajo krščanski pogreb. Seveda so ob tem tudi ljudje, ki ne priznajo nobene religije. Imamo torej pluralistično družbo, v kateri je kljub vsemu religija zasebno ali uradno spoštovana. Četudi je Cerkev v Angliji državna Cerkev, je državljanom drugih veroizpovedi zagotovljena popolna verska svoboda. Zato daje država na primer katoliškim šolam bistveno pomoč in v celoti pokrije plače njihovim profesorjem, tudi če so duhovniki ali redovniki. Toda – in tako je prav – katoliške šole uživajo iste pravice in imajo iste dolžnosti kot šole angleške Cerkve.«³⁵

Tehtnica je krepko nihala med zagovorniki in nasprotniki izjave o verski svobodi. Shema je bila večkrat predelana. O mnogih posameznih vprašanjih se je na novo razpravljalo. Pojmi kot strpnost, prisila, vest, meje verske svobode, so bili precizirani. Oktobra 1964 je bila oblikovana tretja različica besedila. Novembra naj bi sledilo glasovanje. Toda nasprotniki dokumenta so dosegli preložitve. To je pri večini sprožilo veliko nezadovoljstvo, ki je dalo zamaha številnim peticijam papežu Pavlu VI. Vendar je bil za besedilo ta prisilni premor koristen. Dokončna različica besedila – že šesta – je bila po nadaljnjih predelavah in bistvenem skrajšanju, poenostavitvi in strnitvi več kot eno leto zatem, 7. decembra 1965, sprejeta na koncilu – in zdaj z veliko večino: 2308 placet, 70 non placet.³⁶

Odslej naprej ni bila verska svoboda, potem ko je postala uradni naslov cerkveno učiteljskega dokumenta, v katoliški Cerkvi nič več sporna, bila je dokončno priznana. Bilo je, kot je to izrazil koncilski svetovalec – Joseph Ratzinger – leta 1965: »konec srednjega veka, in konec Konstantinskega obdobja.«³⁷

Pozitivno je nedvomno bilo to, da se je drugi vatikanski koncil lotil te teme in kljub močnim nasprotovanjem pripeljal do konca, pozitivno je bilo, da sta bila preseženi dvoumnost in podvajanje – vsa pravica za resnico, za zmoto pa največje potrpljenje; Pozitivna je bilo predvsem izpoved človekove svobode in dostojanstva in trezna ocena države, ki je v novem gledanju koncilskih očetov izgubila

težo skrbi za zveličanje, hkrati pa je bila usmerjena na njeno pravo poslanstvo, ohranjanje prava in miru in skrbi za javno dobro.

Zgodovinar bo gotovo izrazil obžalovanje: da zaradi turbulentenc pri svetovanjih in glasovanjih³⁸ - in pač tudi zaradi načelnih pomislekov - ni prišlo do izjave, ki je bila v začetku kot uvodni del načrtovanega zgodovinskega vprašanja (*Quaestio historica*).³⁹ Predstavljala in izražala naj bi razgibano zgodovino tega *Compelle intrare*«,državnega patronata nad Cerkvijo, podreditev »svobode« pod »resnico«, na pol sprejete in pogosto nazaj vzete tolerance; to bi seveda bilo možno le, če bi se v tekstu zgodil prelom, odklon od prejšnjih navad, odkrita menjava paradigem. Toda čas za to očitno še ni dozorel. Za koncilske očete je bilo naporno, da ugovore proti starejšim cerkvenim izjavam in stališčem sicer ne tajijo ali prekrivajo - ampak o njih vseeno odprto ne razpravljajo. Vse je dajalo vtis kontinuitete, doslednosti. Priznanje zgodovinske krivde, ki jo je moral izreči papež Janez Pavel II. 35 let kasneje na prvo postno nedeljo leta 2000, je bilo 1965 še popolnoma zunaj splošnih predstav.

Navsezadnje: da se Cerkev more motiti in to tudi pove, ni več noben tabu. In tako smemo upati, da bo izpostavljeno *Quaestio historica* (zgodovinsko vprašanje) nekega dne s cerkvene strani ponovno sproženo!

Opombe

¹ TERTULLIAN, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591), 498.

² LACTANTIUS, *Epitome*, c. 54.

³ *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

⁴ TOMAŽ AKVINSKI, *Summa theologica* II-II, 10, 8.

⁵ CIC can. 748 § 2. Tukaj: Winfried AYMAN, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Aymans-Mörsdorf III), Paderborn 2007, 8 f.

⁶ Tako istoimensko delo v treh delih, avtor: Karlheinz DESCHNER, Reinbek 1986-1990; za kritiko prim. Hans Reinhard SEELIGER, *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg ²1993.

⁷ Sporočilo za medije Nemške škofovske konference: *Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. Allgemeines Gebet, Schuldbekentnis und Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst am 12.3.2000 in St. Peter in Rom*.

⁸ Karl Heinz CHELIUS, *Compelle intrare*, v: Augustinus-Lexikon 1, Basel 1986–1994, 1084 s.

⁹ Nemško besedilo: Joseph Franz von ALLIOLI, *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata, Neuausgabe Colmar 1942, 219.

¹⁰ Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1968, Das Neue Testament, 100.

¹¹ Glej op. 9.

¹² Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, 6. Aufl., Stuttgart 1975, 151.

¹³ Ep 93 Ad Vincentinum (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: Alfred Hoffmann, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe* = Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, KemptenMünchen 1917, 333–384 (citati 338, 349 s.).

¹⁴ Arnold ANGENENDT je v svoji nedavno objavljeni knjigi *Toleranz und Gewalt* imenoval v srednjem veku v Cerkvi običajno, v zgodnji novi dobi izpopolnjeno prakso usmrtnitve heretikov »christlichen Sündenfall« (krščanski padec človeka). Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster,² 2007, 245.

¹⁵ Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier² 1969, 45.

¹⁶ Eberhard SCHMITT, *Die Anfänge der neuropäischen Expansion*, Idstein 1991; Urs BITTERLI – Eberhard SCHMITT (izd.), *Die Kenntnis beider »Indien« im frühneuzeitlichen Europa*, München 1991; Thomas BECK – Annerose MENNINGER – Thomas SCHLEICH (izd.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815*, Darmstadt 1992; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; Eberhard SCHMITT, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg 1992; Friedrich-Karl von HUTTEN, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541*, Hildburghausen 1996; Klaus KOSCHORKE (izd.), »Christen und Gewürze«. *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998; Jürgen OSTERHAMMEL, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; Markus A. DENZEL (izd.), *Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

¹⁷ Congregatio de Propaganda Fide je 1622 ustanovil papež Gregor XV. za katoliško misijonsko dejavnost. Leta 1962 je obsegala 577 škofij, 6 opatij nullius, 114 apostolskih vikariatov, 93 apostolskih prefektur in 3 misije sui iuris; prim. Nikolaus KOWALSKY, *Propaganda-Kongregation*, v: Lexikon für Theologie und Kirche, zv. 8, Freiburg 1963.

¹⁸ Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier² 1969, 42 ss., 62ss.

¹⁹ Te namere je vseboval že program, ki ga je zasnoval Francesco Ingoli, prvi tajnik Kongregacije de Propaganda Fide (1622–1649), sistematično pa so bile lahko realizirane šele potem, ko se Cerkve po koncu cerkvene države leta 1871 ni več naslanjala na tradicionalno evropsko zaščito.

²⁰ Hanno HELBLIN, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978*, Frankfurt 1981, 63.

²¹ K temu: Klaus SCHREINER – Gerhard BESIER, *Toleranz*, v: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, 445–605, posebnost 472–494.

²² Ernst Walter ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965, 11

²³ Dietmar WILLOWEIT, *Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, v: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, izd. Carl A. HOFFMANN u.a., Regensburg 2005, 35–50; Martin HECKEL, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, München 2007.

²⁴ Prim. Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, 118 ss., poudarja, da Ius emigrandi 1555 med veroizpovedmi ni bil sporen.

²⁵ WILLOWEIT, *Religionsrecht* (s. Anm. 23), 47ss; HECKEL, *Religionskonflikt* (glej op. 23), 25ss.

²⁶ V nadaljevanju citirano po UB München Sig.4° Theol. 2896. Za opozorilo na ta tekst se zahvaljujem Klausu Schreinerju.

²⁷ *Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissentientibus...*, Tubingae 1732.

²⁸ *Commentariolus* § 1; navedeno med drugim vzporedno mesto pri Mt 22, 1 ss.

²⁹ *Commentariolus* §§ 4, 5. – Gegenüber offenkundigen Atheisten, Spinozisten, Deisten gilt es freilich auch nach Meinung des Autors die «Grenzen der Toleranz zu ziehen» (limites tolerantiae ponere), so §6 – ohne dass genauer gesagt wird, was mit ihnen zu geschehen habe.

³⁰ *Corollarium I*; tu je bil z ognjem in mečem pokončan heretik Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus erwähnt mit dem entschuldigenden Zusatz: «facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici.»

³¹ Text: ASS 3 (1867). 168–176; prim. Hans MAIER, *Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition*, v: Krzysztof Michalski (Hg.), *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1996, 75–106; Hubert WOLF, *Der Syllabus*, v: *Kirche im 19. Jahrhundert*, izd. Manfred WEITLAUFF, Regensburg 1998, 115–139.

³² Félix-Antoine-Philibert DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865; Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952, 252.

³³ Jerome HAMER – Yves CONGAR (izd), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph de Smedt u.a.*, Paderborn 1967 passim; prim. posebej tam vsebovane komentarje Pietra Pavana, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar und Pierre Benoit; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)*, v: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, izd. Peter HÜNERMANN und Bernd Jochen HILBERATH, Band 4, Freiburg 2005, 125–218.

³⁴ Hamer-Congar (glej op. 33), 86 s.

³⁵ N. d., 87.

³⁶ N.d., 115.

³⁷ Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, nav. Konrad HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, v: *Stimmen der Zeit* 130 (2005), 809–819 (817).

³⁸ Skupaj 32 glasovanj o shemi glede verske svobode. Dokumentirano pri Hamer-Congar (gl. op. 33), 118–120.

³⁹ Odpravljeno je bilo v četrtem izdaj koncilskega besedila; n.d., 102.

KLAUS VON STOSCH

Nenasilje v Svetem pismu in Koranu

Sveta besedila monoteističnih verstev danes niso na posebno dobrem glasu. Nasilje, ki je v njih, odbija številne sodobnike in tudi njihova podoba Boga se zdi zelo ambivalentna. Ta vrsta skepse je navzoča v posebno priostreni obliki v tako imenovanem novem ateizmu. Tako na primer piše Richard Dawkins v svoji uspešnici *Bog kot zablada*: »Bog Stare zaveze je morda najbolj zoprni lik v vsej književnosti: ne le da je ljubosumen, še ponosen je na to; je zamerljiv, nepravilen, mahnjen na oblast in ne zna odpustiti; je maščevalen, krvoločni izvajalec etničnega čiščenja; sovraži ženske, boji se homoseksualcev, je rasist, detomorilec, storilec več genocidov, pobija lastne sinove, širi kužne bolezni, je megaloman, sadomazohist in muhasto zloben nasilnež.«¹ V sodobni kritiki religije je moč najti veliko podobnih navedkov. Tisti, ki se nanašajo na Koran, so še bolj razširjeni in so že davno pridobili vpliv daleč preko krogov radikalnih kritikov religij.

V tem položaju se mi ne zdi obetavna strategija, ki hoče potencial nasilja v Svetem pismu relativizirati s tem, da skuša poudariti, kako nesprejemljiva so koranska besedila. Nasprotno lahko pokažemo na številnih primerih, da spotakljiva mesta v Koranu, ki govorijo o nasilju, pogosto izhajajo iz svetopisemskih izročil in jih dopolnjujejo; zato bi bilo zgrešeno, če bi hoteli eno knjigo izigravati z drugo. In tudi koranski odlomki z nasiljem, ki nimajo predloge v Bibliji, hermenevitično postavljajo podobna vprašanja kot odlomki z nasiljem v Svetem pismu. Smiselno je torej, da koranska in biblijska besedila o nasilju v islamski in krščanski teologiji obravnavamo s

Klaus von Stosch, rojen 1971, je profesor za katoliško teologijo in njeno didaktiko ter predsednik Središča za primerjalno teologijo in znanost o kulturi na Univerzi Paderborn. Članek »Gewalttexte in Bibel und Koran«, v: *IkZ Communio* 46 (2017), 140–149 je prevedel Marijan Peklaj.

podobnimi metodami. V nadaljevanju bom to predstavil na zgledih, ko bom posvetil pozornost središčnima besediloma nasilja, enemu iz Svetega pisma, drugemu iz Korana, in pri tem predstavil in sistematiziral običajne strategije za pomirjanje (pacifikacijo). Obe besedili pripadata središčnim delom vsake od svetih knjig, zato se ni mogoče izvleči z zmanjševanjem pomena.

1. Prvi zgled: Poziv h genocidu

Na središčnem mestu Peteroknjižja stoji v Peti Mojzesovi knjigi (Devteronomiju) tole: »Ko te Gospod, tvoj Bog, pripelje v deželo, v katero greš, da jo vzameš v last, in pred teboj prežene mnoge narode: Hetejce, Girgašéjce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce, sedem narodov, številnejših in močnejših od tebe, in ti jih Gospod, tvoj Bog, izroči in jih boš premagal, jih odločno pokončaj z zakletvijo!« (5 Mz 7,1-2a). Če se človek vpraša, kaj natančno je mišljeno z izrazom »pokončati z zakletvijo«, dobimo nedvoumno pojasnilo na drugih mestih v Svetem pismu. Tako tudi prerok Samuel od Savla zahteva, da z zakletvijo uniči Amalečane: »Zdaj torej pojdi in udari Amáleka! Pokončajte z zakletvijo vse, kar je njegovega! Ne prizanašaj mu, temveč usmrti moža in ženo, otroka in dojenčka, vola in ovco, kamelo in osla!« (1 Sam 15,3). Za tem je Bog zavrzel Savla, ker je usmrtil samo celotno ljudstvo, zraven pa prizanesel kralju in živini (1 Sam 15,8-11). Pri pokončanju z zakletvijo gre torej za neposreden Božji poziv k popolnemu genocidu, ki zajema tudi vse živali, torej za tako skrajni uničevalski bes, ki presega človekove predstavnosti. Če torej skušamo razumeti naše besedilo iz Pete Mojzesove knjige, naj bi Izraelci iztrebili kar sedem ljudstev. Zdi se torej, da Bog poziva k sedemkratnemu genocidu. Grozovitejšega obsega nasilja si pravzaprav ni mogoče predstavljati in spričo takih besedil lahko razumemo, kako Dawkins lahko pride do svoje drastične sodbe. Kako pa moderna eksegeza obravnava taka besedila? Na voljo so trije načini, ki jih uporabljajo vedno znova.

Najprej je treba seveda postaviti zgodovinsko vprašanje o tem, ali se je ukazani genocid dejansko zgodil. Že samo besedilo oddaja signale namišljenosti, ki kažejo na to, da to ni bilo nikoli mišljeno kot zgodovinski opis dejstev. Imena naštetih ljudstev namreč kažejo na področje domišljije in jih lahko označimo za »psevdoetnična razmejitvena poimenovanja«.² Število sedem je očiten nezgodovinski namig na polno število ljudstev. Fiktivnost postane še jasnejša, ko pogledamo besedilo v njegovem sobesedilu. Če nadaljujemo branje zgoraj navedenega biblijskega mesta, dobimo tole: »Ne sklepaj z njimi zaveze, ne prizanašaj jim in ne stopaj v svaštvo z njimi: svoje hčere ne dajaj njegovemu sinu in njegove hčere ne jemlji za svojega sina!« (5 Mz 7,2b-3) Nazadnje omenjena zahteva nas nujno spravi v slabo voljo. Če bi dejansko od sovražnih ljudstev pobili vse do zadnjega, če bi torej uresničili zapovedano pokončanje, si je težko predstavljati ženitve in možitve s pripadniki iztrebljenih ljudstev. V nadaljevanju poglavja je velik poudarek na tem, naj Izraelci porušijo vse bogočastne kraje in naprave nasprotnikov, da ti ne bi mogli več darovati svojim bogovom. Tudi tako ravnanje bi bilo odveč, ko ki se dejansko izvedlo pokončanje »z zakletvijo«. Vse to pomeni, da že samo besedilo odkriva vednost, da se v njem zahtevano dejanje ni uresničilo. Če ta prva spoznanja o notranjem pomenu besedila soočimo z arheološkimi ugotovitvami, se sum o namišljenosti besedil še okrepi. Ni namreč nobenih arheoloških dokazov za tako nasilno osvajanje dežele, o kakršnem, kot se dozdeva, v tako strašnih podobah poročajo 5 Mz 7 in številna druga mesta v Svetem pismu.

Vzemimo na primer znamenito zavzetje Jerihe, ki ga vse do danes radi opevajo in se tudi predstavlja kot uničenje z zakletvijo. Mnogim od nas so že od otroštva domače besede iz Joz 6,20-21: »Tedaj je ljudstvo zagnalo bojni krik in zatrobili so na rogove. Ko je ljudstvo slišalo glas roga, je zagnalo velik bojni krik. Obzidje se je sesulo zaradi njega in ljudstvo je stopilo v mesto, vsak na svojem kraju, in mesto zavzelo. Potem so po zakletvi pokončali vse, kar je bilo v mestu; od moža do žene, od mladeniča do starca, vola, ovce in osla z ostrim mečem.« Kölnski profesor za Staro zavezo Andreas Michel je v zvezi s tem trdno prepričan, da Jeriha, o kateri v Jo-

zuetovi knjigi piše, da je bila pri osvajanju dežele prvo kanaansko mesto zahodno od Jordana, ki so ga Izraelci zavzeli in razrušili, »v vprašljivi pozni bronasti ali zgodnji železni dobi sploh ni obstajala kot utrjeno naselje«. ³ Torej arheološke najdbe potrjujejo signale namišljenosti, ki so v samih besedilih. To pa pomeni, da Bog Stare zaveze sploh ni izvršil grozot, ki ga morajo bremeniti, ko se z njimi soočijo ljudje modernega mišljenja.

Toliko bolj smo kajpada zmedeni ob dejstvu, da so svetopi-semska besedila tako vznemirljivo nasilna. Jan Assmann na primer upravičeno opozarja, da se tudi nasilje, o katerem se le govori in je izmišljeno, lahko uporablja za opravičevanje realnega nasilja. Zato je zgodovinsko dokazovanje, da se kaj v resnici ni zgodilo, le skromna tolažba. ⁴ In tudi Richard Dawkins v svoji kritiki, ki je navedena na začetku, meri vendar na Boga Stare zaveze kot literarni lik.

Na tem mestu pa se oglasi druga eksegetska strategija, ki jo vedno znova opažamo, ko gre za besedila o nasilju. Mogoče je priti do tega, da besedila o nasilju sploh niso uperjena proti zunanjim sovražnikom, temveč služijo iskanju istovetnosti na znotraj in ho-čejo prispevati k izoblikovanju lastnega verovanja. V tem primeru je oblika nasilja v besedilih povezana s tem, da so nastala v času, ko je bila ta istovetnost ogrožena in je potrebovala motive, ki bi jo predramili, da bi ljudje v svoji skupini držali skupaj. Taka besedila so torej odzivanje na nasilje, ki so ga prestali, in ventil za tiste, ki spričo tega nasilja sicer ne morejo več zbrati poguma.

Če pogledamo na besedilo našega zgleda iz Pete Mojzesove knjige, je na tem mestu treba vedeti, da po soglasni sodbi eksegetov to ni kako vladarsko besedilo iz časa izraelskih kraljev, temveč je odziv na doživeto nasilje v času imperialistične vojne politike Asircev ali na travmatično izkušnjo izgnanstva. Najbrž je celo eno od besedil, nastalih po izgnanstvu, ki predeluje spopadanje med povratniki iz Babilona in Judi, ki so ostali doma, v času po letu 538. Pri tem so pisci notranje konflikte v sporu o lastni istovetnosti projicirali navzven in jih predelali s konstruiranjem pripovedi o nasilju. ⁵

V nobene primeru torej ne gre za besedilo sile, ampak za izmišljilje z nasiljem, delo ponižanega ljudstva, ki se počuti kot žoga, s

katero se igrajo svetovne sile tedanjega časa, in si želi pridobiti moč za upor proti njim. Namen besedil o nasilju je pomagati Izraelu, da bi našel sam sebe in ponovno postal igralec v zgodovinskem dogajanju. Reinhold Bernhardt primerja funkcijo domišljije o nasilju v tej zvezi z nasiljem v akcijskih filmih, ki so prav tako lahko ventil za človeška izkustva nasilja in morejo prispevati k temu, da jih ljudje v sebi predelajo.⁶ Nasilje teh besedil torej ni uperjeno navzven, temveč navznoter. Ni destruktivno, temveč produktivno. Hoče dati glas tistim, ki ga v zgodovini drugače ne morejo povzdigniti.

Tretja in poslednja eksegetska strategija, ki bi jo želel omeniti vsaj na kratko, je, da neprijetna mesta v besedilu relativiziramo s tem, da usmerimo pozornost na pričevanje celotnega Svetega pisma. S krščanskega stališča bi lahko govorili o biblični hermenevtiki, ki gleda Kristusa kot središče in opozarja na to, da je Bog enkrat za vselej razodel svojo moč v Jezusu Kristusu kot moč ljubezni. Naj torej beremo katero koli mesto v Svetem pismu, moramo imeti pred očmi ravno to središče. Toda že znotraj Stare zaveze je mogoče nasilniškim besedilom postaviti nasproti preroška videnja o miru, na katera vedno znova naletimo na primer v poznejših besedilih Izaijeve knjige (npr. Iz 65,25). Če to zadnjo strategijo izmikanja primerjamo z drugo, ima slednja prednost v tem, da na samih inkriminiranih mestih odkriva pozitivno vrednost potenciala nasilja. Tako odlomkov, ki imajo obliko pripovedi o nasilju, ni treba skrivati za drugimi mesti, ampak jih lahko vidimo v njihovi lastni vrednosti. Nasilje se v tem pristopu izkazuje kot moč, ki ni zgolj nekaj negativnega. V določenem položaju – vsaj v obliki pripovedi – more sprostiti pozitivne spodbude. Ali je možno tudi v pogledu na Koran opaziti kaj podobnega?

2. Drugi zgled: Poziv k pobijanju nevernikov?

Eno najpomembnejših mest v Koranu, ki jih sedaj teroristi Islamske države uporabljajo za opravičevanje svojega nasilja proti nemuslimanom, je tako imenovana vrstica meča iz ene zadnjih

razodetih sur Korana. Tam se bere: »In ko minejo sveti meseci, pobijte tiste, ki pripisujejo božanstvo čemu drugemu poleg Boga, kjer koli jih najdete; naredite jih za ujetnike in jih oblegajte in prežite nanje na vsakem možnem kraju. Če pa se pokesajo, začnejo moliti in opravijo očiščujoče dajatve, naj gredo po svoji poti. Kajti glej, Bog odpušča, je usmiljen« (Q 9:5). Če gledamo ta verz sam zase, učinkuje kot poziv k pobijanju tistih, ki niso muslimani, če se ne spreobrnejo k islamu. In dejansko ga tudi Islamska država razume natanko tako. Z drugimi koranskimi verzi, ki so precej bolj miroljubni, teroristi opravijo tako, da so zanje razveljavljeni s tu navedenim verzom, ki je bil izdan pozneje. Vendar se ne glede na to, ali je dovoljeno tako izigravati ene verze Korana proti drugim, postavlja vprašanje: Ali je ta vrstica meča v resnici poziv k nasilju proti nemuslimanom?

Tudi v tem primeru nam pomaga, če uporabimo zgoraj preizkušene strategije. Najprej torej sprašujemo, ali se je nasilje, ki nas tu zanima, dejansko dogajalo v času, o katerem govori Koran, namreč za življenja preroka Mohameda. Popolnoma enako kot pri 5 Mz 7 tudi tu najprej pomaga, če natančneje analiziramo literarno obliko in kontekst svetega besedila. Že uvodne besede našega verza kažejo na to, da ga je treba brati v povezavi z določenim zgodovinskim položajem – namreč po preteku svetih mesecev – in torej v sobesedilu.⁷ Kaj torej lahko ugotovimo, če našega verza ne beremo atomistično izoliranega, ampak v kontekstu njegove sure?

Sura 9 se začne s tem, da Bog ukine pogodbo, ki so jo sklenili muslimani in malikovalci. S tem je že od prve vrstice sure jasno, da niso mišljeni vsi malikovalci oziroma politeisti, temveč gre samo za določeno skupino, namreč skupino tistih, s katerimi je bila že sklenjena pogodba. Iz sedmega verza se enoumno razume, da so dotlej muslimani sklenili pogodbo le z meščani Meke, tako da so lahko v začetnem delu besedila devete sure samo oni označeni kot »malikovalci«. Torej besedilo ne meri na primer na kristjane, ki so v Meki vsekakor igrali obrobno vlogo, ampak so mišljeni politeisti, ki so tu označeni kot malikovalci. Tudi ne gre za vse politeiste, ampak samo za čisto določeno skupino.

Seveda se kljub temu sprašujemo, zakaj Bog dovoljuje, da se tako kruto ravna s to skupino. Iz 10. verza sledi, da se prebivalci Meke ne držijo ne pogodbe ne odnosa varovanja in vedno znova prelamljajo sprejete sporazume. A meščani Meke si niso naložili le krivde preloma pogodbe, ampak so poskušali tudi muslimane odvrniti od njihove vere in so spremenili sveta znamenja v denar (Q 9:9). To, da Bog poziva k boju, je torej odgovor na ravnanje meščanov Meke, ki so prelomili sklenjeno pogodbo in svoje prislege ter napadali muslimane zaradi njihove vere (Q 9:12). Celo tako daleč gredo prebivalci Meke, da hočejo ponovno izgnati Mohameda in njegove privržence (Q 9:13). Gre torej za poziv k samoobrambi, ki je obenem grožnja pogodbenim partnerjem. Saj Koran omenja tudi tiste meščane Meke, ki ostajajo zvesti pogodbi in muslimani glede njih ostajajo zavezani sklenjenemu sporazumu o premirju (Q 9:4).

Na začetku verza o meču se vendar vidi, da je treba počakati z izvršitvijo, dokler ne potečejo sveti štirje meseci. S tem se Koran navezuje na izročilo arabskih poganov, ki štiri mesece v letu razglša za svete in je v njih prepovedano vsako bojevanje. Tako so se želeli zoperstaviti stalnim medsebojnim spopadom in maščevalnim vojnim pohodom. Koran spoštuje to izročilo in s tem daje prebivalcem Meke še nekaj časa za to, da bi opustili svojo sovražnost (Q 9:2).

Zgodovinsko ozadje za ta spor se kaže v verzih 17–19. Poganski meščani Meke so očitno še vedno nadzorovali muslimanske romarske kraje in jih izkoriščali za to, da so tam sovražno delovali proti muslimanom in jih od tam pregnali. Verzi torej pozivajo muslimane, naj sami prevzamejo nadzor nad romarskimi kraji in se uveljavijo proti tistim, ki jih tam nadlegujejo in jih goljufajo. Da pa ni možno, kljub bojeviti govorici verza o meču, da bi pri tem spopadanju z meščani Meke šlo za njihovo pokončanje, se vidi v 14. in 15. verzu. Verza namreč vztrajata, da je cilj boja proti meščanom Meke, da bi ozdravili njihova srca od jeze. Znova naj bi se naučili, kako je treba biti predan Bogu, ki jih vedno rad sprejme. Želja, da bi se ti ljudje spreobrnili, torej ni povezana toliko z dejstvom, da še niso muslimani, ampak s tem, da so se osramotili s svojim neetičnim ravnanjem in so že zato potrebni spreobrnjenja.

Seveda pri modernem pogledu na zadevo ostaja vprašljivo to, da naj bi poganske Arabce tudi z nasilnimi sredstvi pripravili do tega, da bi spremenili svoje obnašanje. Toda tu predstavljena samoobramba muslimanov zaradi varovanja romarjev je tudi iz modernega vidika popolnoma prepričljiv razlog za uporabo nasilja. To postane še bolj jasno, če si ogledamo zgodovinsko ozadje verza.

Po klasični islamski eksegezi je bil ta verz izdan kmalu po tako imenovanem premirju iz Hudaibiyje. Pred tem dogodkom je Mohamed zmagal v bitki proti prebivalcem Meke v tako imenovanem boju v jarku leta 627. Očitno se je po tem uspehu ukvarjal z mislijo, da bi Meko zavzel s silo. Zaradi Božjega posega se je vendar odpovedal oboroženemu pohodu in želel priti v Meko miroljubno, da bi tam opravil romarske obrede, ki naj bi mu jih bil naročil Bog. Vendar so ga meščani Meke zadržali in ga niso hoteli spustiti v Meko. V manjšem kraju Hudaibiyya v neposredni bližini Meke so meščani Mohamedu in njegovim privržencem preprečili nadaljevanje poti. Namesto da bi spet poskusil situacijo rešiti z oboroženim spopadom, se je z njimi pogajal in dosegel premirje. Pogodba je sicer vsebovala določbo, da se za leto 628 odpove romanju v Meko. Zato pa je bil muslimanskim romarjem zagotovljen varen prehod za leto 629 in naslednja leta. Mohamed je sporazum spoštoval in je leta 628 opravil le simbolično romanje v samem kraju Hudaibiyya, naslednje leto pa je imel namen spet priti brez orožja kot romar.

Verz o meču pričuje, da so muslimani ob neoboroženem romanju leta 629 doživeli, da so prebivalci Meke prelomili pogodbo; očitno so prevarali muslimane. Najprej je gotovo, da so meščani Meke proti njim nastopili sovražno. Poleg tega pa se zdi, da so ti meščani, namesto da bi razumeli dejanski smisel romanja in ga omogočali, razumeli kupčevanje okoli Kaabe kot širjenje muslimanskega trgovskega prostora.

Pravkar predstavljena besedila z začetka devete sure torej pomenijo poslednji poziv meščanom Meke, naj prenehajo s sovražnim delovanjem. Hkrati pa je v njih muslimanom priznana pravica, da po preteku svetih mesecev prevzamejo nadzor nad romarskimi kraji. S tem je Mohamed opustil namen, da bi s silo zavzel Meko. Božji

poseg je torej treba razumeti kot poziv, da bi zdaj sami prevzeli varovanje romarjev, ker so se prebivalci Meke leta 629 izkazali kot ljudje, ki prelamljajo pogodbe in tudi ne spoštujejo dostojanstva romarskega kraja. Verz o meču je torej pripravljala muslimansko zavzetje Meke leta 630.

Ali je pri tej osvojitvi prišlo do nasilnih ekscesov, ki jih, kot se zdi, zahteva ta verz? Zgodovinsko gledano je to več kot neverjetno. Nekateri izreki preroka Mohameda (t. i. *hadis*) sicer poročajo o tem, da je Mohamed osebno ukazal usmrtiti štiri ali pet prebivalcev Meke, ker so žalili njegovo čast. Toda ti izreki so vse preveč očitno ukoreninjeni v politični teologiji 9. stoletja, da bi bili zgodovinsko verodostojni. Veliko bolj je verjetno, da je zavzetje Meke zgodilo čisto mirno in so prebivalci Meke povečini prostovoljno prestopili v islam. Nič ne kaže na to, da bi bili nasprotniki, ki se niso hoteli spreobrniti, usmrčeni. Tudi pri nadaljnjem širjenju islama v desetletjih in stoletjih, ki so temu sledila, nikoli niso tako razumeli verza o meču, da bi morali pobiti nemuslimane, če se niso hoteli spreobrniti. Nasprotno, muslimanski osvajalci so imeli celo interes, da bi na zavzetih območjih čim več ljudi ostalo nespreobrnjenih, kajti pravne določbe Korana so jim dovoljevale, da so od judov in kristjanov pobirali višje davke. Torej jim je še prav prišlo, če so podvržena ljudstva ostala zvesta svoji stari veri.

Verz o meču je imel torej čisto zastraševalno funkcijo in je bil pri tem izredno uspešen. Nasilje zoper drugače verujoče, ki ga danes iz njega izvaja Islamska država, ne ustreza ne zgodovinskim okoliščinah njegovega izvora ne temu, kako so ga razumeli med širitvijo islama v prvih stoletjih. Povrhu pa nasprotuje številnim drugim besedilom Korana, ki se zavzemajo za miroljubno sožitje med muslimani in nemuslimani. Fundamentalističnemu pojmovanju, ki verz o meču izpostavlja zato, ker naj bi bil razodet pozneje, je treba postaviti nasproti to, da celo v čisto nazadnje razodeti suri prihaja do veljave, kako visoko Koran ceni krščanstvo. Kajti prav v zadnjih besedilih te sure hvali kristjane zaradi njihove ponižnosti (Q 5:83) in obred Gospodove večerje potrjuje kot od Boga dano krepitev v veri ter povezovanje z Jezusom (Q 5:109–115).⁸

3. Povzetek primerjave

Ko opazujemo hermenevtično obravnavanje verzov iz Svetega pisma in Korana, ki smo ju izbrali kot zgleda, v moderni eksegezi obeh verstev, moremo prepoznati tri vzporedne načine pacifikacije enega in drugega nasilnega potenciala. Najprej se z natančno zgodovinsko raziskavo pokaže, da se nasilje, kakor je v besedilu predstavljeno oz. se z njim grozi, sploh ni zgodilo. V Svetem pismu je nasilje v našem besedilu, ki smo ga vzeli kot zgled, čisto domišljjsko; v Koranu se z njim grozi. V obeh primerih pomaga že natančno branje sobesedilo enega in drugega z nasiljem zaznamovanega verza, da pridemo do prve pomiritve njegove vsebine.

Dodatno se v obeh primerih dá ugotoviti, da nasilni besedili svetih knjig sploh nista usmerjeni proti zunanjim sovražnikom, temveč je njun namen, da pomagata najti istovetnost na znotraj. Tudi v Koranu nasprotniki niso kristjani in judje, temveč pripadniki lastnega plemena, ki so se v času, ko jim besedilo grozi, delno že spreobrnilo v islam, vendar pa so zdaj kljub temu še naprej mislili le na lastno korist. Sveti besedili hočeta na tem mestu ljudi predramiti in v obeh primerih podpreti prizadeti skupini, ki ju nagovarjata. Prispevati hočeta k temu, da bi ti skupini našli svojo istovetnost, kar naj bi z grožnjami in grozečimi pripovedmi zamajalo tradicionalne elite in namesto tega ustvarilo novo istovetnost skupnosti oz. ljudstva, ki ima za osnovo sodelovanje vseh.

Besedila, ki se zdijo naklonjena nasilju, so torej odziv na nasilje, ki so ga pretrpeli, in ventil za ljudi, ki spričo tega nasilja drugače niso več sposobni zbrati poguma. Če besedili pogledamo bolj podrobno, odkrijemo, da gre za domišljjsko nasilje enega in drugega ogroženega ljudstva, ki samo sebe doživlja kot žogo, s katero se igrajo svetovne sile njunega časa, in želita pridobiti moč, da se jim upreta. Dejstvo, da so Arabci iz svojega svetega besedila že zelo kmalu dobili toliko moči, da so sami postali taka svetovna sila, kaže na trajno ambivalenco tudi nasilja, ki je v začetku čisto domišljjsko.

Tudi krščanstvo ni prosto tega dejanskega prisvajanja svojih normativnih besedil, ki jih razlagajo v njihovi nasilni obliki. Ne

le starozavezna, ampak tudi novozavezna besedila so v zgodovini krščanstva uporabljali za to, da bi utemeljevali uporabo nasilja. Ko na primer Jezus v Mt 10,34 pravi: »... nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč«, to ni bil dovolj velik razlog le za križarje, da so sami z mečem v roki krenili v boj. Če si kristjani prizadevamo, da bi svetopisemska besedila varovali pred takim zlorabljanjem, se moramo veseliti, če tudi muslimani poskušajo koranska besedila zagovarjati pred razlagami, ki v njih vidijo spodbujanje k nasilju.

Opombe

¹ Richard Dawkins, *Bog kot zablada*, Modrijan, Ljubljana 2007, 41.

² Andreas Michel, Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7,1–6, v: Hamideh Mohagheghi – Klaus von Stosch (izd.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn in dr. 2017 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 10), 33–50, tu 36. Izvajanju tega besedila sledi glavni del dokazovanja v tem odlomku.

³ Prav tam.

⁴ Prim. Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, v: Peter Walter (izd.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 2005 (QD 216), 18–38.

⁵ Prim. Michel, Gewalt (glej op. 2), 45–49.

⁶ Prim. Reinhold Bernhardt, Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte, v: Mohagheghi – von Stosch, Gewalt in den Heiligen Schriften (glej op. 2), 13–31, tu 22.

⁷ V nadaljevanju uporabljam nekatere odlomke iz moje knjige; prim. Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 141–144.

⁸ Prim. Klaus von Stosch, Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran, v: isti, – Mouhanad Khorchide (izd.), *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie 21), 15–44.

NATAŠA POLAJNAR FRELIH

Muzej krščanstva na Slovenskem

*Osrednji državni muzej za sakralno premično kulturno dediščino
v Sloveniji*

Muzej krščanstva na Slovenskem, ki je od leta 2006 državni muzej, ima prostore v delu *Cistercijanske opatije Stična*. Nahaja se v renesančni Stari prelaturi in v delu baročne stavbe ob potoku (Nova prelatura), ki na severovzhodu zapirata veliko vzhodno ali t. i. gimnazijsko dvorišče stiške opatije. Muzej obsega 1793 m² in ima dve nadstropji. V prvem nadstropju je poleg posameznih zbirk na ogled stalna razstava *Življenje za samostanskimi zidovi*, v drugem pa *Zgodovina krščanstva na Slovenskem*. V pritličju muzeja so trije razstavniki prostori za občasne razstave in video dvorana, v kateri izvajamo tudi predavanja in pedagoške delavnice. V t. i. Hlapčevski hiši, ki stoji na severnem cerkvenem dvorišču, ima muzej restavratorsko delavnico. Specializirana je predvsem za konservacijo in restavracijo slik in lesene polihromirane plastike. Zaposleni z nasveti pomagamo tudi zbirateljem sakralne premične kulturne dediščine, ki je po župnijah, samostanih in pri zasebnikih. V muzeju nas je zaposlenih pet uslužbencev: direktorica, kustos, dokumentalist, restavratorica in poslovna sekretarka.

Poslanstvo muzeja

Muzej krščanstva na Slovenskem je muzej, ki sledi več kot 1700 let staremu verskemu izročilu na območju Slovenije. Krščanstvo je skozi stoletja ustvarilo izjemno materialno in duhovno zapuščino,

ki znotraj muzejskih aktivnosti dobiva nove dimenzije. Na eni strani muzej predstavlja različne zbirke premične sakralne kulturne dediščine, na drugi strani pa prinaša historični pregled družbenih tokov, v katerih je imelo krščanstvo pomembno vlogo. Muzej z razstavami, publikacijami in različnimi prireditvami komunicira z javnostjo, ker se zaveda, da krščanstvo ni samo del historičnega konteksta, ampak ima svoje mesto tudi v sodobni družbi.

Posebno pozornost namenja izobraževanju mladih, saj je aktualni medkulturni dialog tudi dialog med različnimi verstvi. To je dialog, ki je v današnjem svetu vse bolj prisoten in bo imel v prihodnosti človeštva odločilno vlogo.

Da imamo Slovenci nacionalni muzej premične sakralne kulturne dediščine – Muzej krščanstva na Slovenskem, je zasluga mnogih vplivnih mož in žena, nekdanjih in sedanjih zaposlenih v muzeju, dobrotnikov ter prijateljev muzeja. Največjo zaslugo zanj pa ima zagotovo zaslužni stiški opat p. dr. Anton Nadrah, ki je stiški samostan vodil med letoma 1979 in 2007. Prisluhnil je ideji dr. Emilijana Cevca o *»razstavi, ki bi prikazovala zgodovino krščanske misli in aktivnosti na celotnih slovenskih tleh od prvih začetkov v pozni antiki pa vse do današnjih dni /.../«*¹. Opat Nadrah je imel vizijo in pogum. Bil je vztrajen, požrtvovalen in pronicljiv sogovornik. S svojo nesporno avtoriteto je znal prepričati in pridobiti velik krog muzeju naklonjenih sogovornikov in podpornikov.²

Pot do primerne ureditve statusa muzeja pa je bila žal zelo dolga. Obdobje med letoma 1980 in 1991 v zgodovini stiškega muzeja zaznamujejo dolgotrajna prizadevanja opatiije za vrnitev po drugi svetovni vojni odvzetih prostorov, zbiranje gradiva za nastajajoči muzej, snovanje idejnih konceptov, celovita obnova muzeju namenjenih prostorov, zbiranje denarja, številni sestanki, pisanje prošenj itn.

Leta 1983 so stiški menihi za razstavno dejavnost uredili prvi dve sobi v drugem nadstropju Stare prelature. 5. novembra 1983 so tam slovesno odprli razstavo likovnih del cistercijana p. Gabrijela Humka. To je bila prva razstava stiškega muzeja. Čez slabi dve leti so bili urejeni tudi prostori v prvem nadstropju muzeja. 30. maja

1985 so slovesno odprli prvo večjo razstavo ob 850-letnici Stične.³ Nastajajoči muzej je pridobival tudi vedno več predmetov. Samostan je poskrbel za obnovo slik iz svoje zbirke, junija leta 1986 je muzeju daroval veliko etnoloških predmetov Anton Grašič iz Naklega. Istega leta so prepeljali v muzej obsežno kulturnozgodovinsko zbirko starin Leopolda Kozlevčarja iz Slovenske vasi pri Šentrupertu.

Leta 1990 je stiški samostan za vodjo muzeja zaposlil prvega zunanjega sodelavca.⁴ 10. maja 1990, ob praznovanju 900. obletnice rojstva sv. Bernarda, je bilo med drugim odprtje prvih dveh sob Stiškega muzeja – Slovenskega verskega muzeja v drugem nadstropju muzeja. Na ogled so postavili razstavo o zgodovini krščanstva na Slovenskem v pozni antiki in v času pokristjanjevanja našega prostora.

15. januarja 1991 je deset ustanovnih članov ustanovilo Društvo prijateljev Slovenskega verskega muzeja.⁵ To je za stiški muzej pomenilo naslednji pomemben korak: začetek financiranja s strani Ministrstva za kulturo, kadrovska krepitev, umestitev stiškega muzeja med slovenske muzeje. Vodstvo muzeja je prevzela Jana Cvetko. V muzeju sta se zaposlili kustosinja in restavratorka.⁶ Delo v muzeju je steklo še hitreje, dani so mu bili formalni in boljši finančni pogoji za njegov obstoj in razvoj. Kljub temu pa ta status še vedno ni bil najbolj primeren za muzej, ki je »rasel« dalje. Vedno več je bilo obnovljenih prostorov, stalni razstavi sta dobivali svojo končno podobo, na leto smo postavili vedno več občasnih razstav, obisk se je večal. Formalnopravno pa je muzej še vedno deloval v okviru Društva prijateljev Slovenskega verskega muzeja, kar za njegov nadaljnji razvoj ni bilo dovolj. Resnejše težave se nastopile leta 2003 zaradi novega Zakona o društvih.

26. novembra 2001 je Slovenska škofovska konferenca ustanovila Zavod Slovenski verski muzej na podlagi Pisma o pastoralni vlogi cerkvenih muzejev (Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkev, 15. avgusta 2001).⁷ Delovanje muzeja je tudi v tem obdobju financiralo Ministrstvo za kulturo. Slovenski verski muzej je kot posebni muzej opravljal javno službo na področju premične sakralne dediščine v Republiki Sloveniji.⁸

Čeprav tudi v tem obdobju financiranje muzeja in formalno-pravni status nista bila zadovoljivo rešena, smo štirje stiški muzealci z vso zavzetostjo in odgovornostjo do dediščine delali dalje. S sredstvi Ministrstva za kulturo, z moralno in strokovno podporo stiškega opata p. Antona Nadraha ter drugih vplivnih podpornikov muzeja ter z vztrajnim kolektivom je muzej tudi v teh letih lepo napredoval. Leta 2003 smo prejeli za razstavo *Zgodovina krščanstva na Slovenskem* strokovno muzeološko Valvasorjevo priznanje in nagrado Josipa Jurčiča Občine Ivančna Gorica. Leto kasneje smo se s to razstavo predstavili tudi strokovni javnosti v Dubrovniku na mednarodnem srečanju *The Best in Heritage*. Muzej je bil tedaj tudi vključen v The Excellence Club.

A v »zraku je še vedno bila napetost«. Za nadaljnji obstoj muzeja v Stični, ki je v tem času neformalno že prerasel v nacionalni muzej, je bilo potrebno storiti še korak dlje in ustanoviti državni muzej. To se je zgodilo 5. oktobra 2006, ko je Vlada Republike Slovenije ustanovila Muzej krščanstva na Slovenskem.⁹ Od tedaj dalje je muzej v Stični državni muzej, ki hrani nacionalno bogastvo in opravlja državno javno službo na področju premične sakralne kulturne dediščine in žive dediščine v Republiki Sloveniji. S svojimi zbirkami in razstavami vidno prispeva k ohranjanju premične sakralne kulturne dediščine, razvijanju zavesti o dediščini, k njenemu vrednotenju in popularizaciji. Soustanovitelj muzeja je Slovenska škofovska konferenca.

Zbirke Muzeja krščanstva na Slovenskem

Muzej bogatijo zbirke premične sakralne kulturne dediščine z okoli 27.000 predmeti, ki so v lasti muzeja ali v hrambi. Po velikosti gotovo izstopa zbirka starin Leopolda Kozlevčarja, ki šteje čez 1700 umetnostnozgodovinskih, kulturnozgodovinskih in etnoloških predmetov. Večjo zbirko so prispevale tudi uršulinke iz Škofje Loke. V njej so umetnine od 17. do 20. stoletja, zbirka tekstilij, relikviarijev in voščenih figuric, fond liturgičnega posodja in cerkvene opreme. Temelj muzejskega fonda v Stični pa predstavlja zbirka

stiškega samostana, ki šteje okrog 900 umetnostnozgodovinskih, liturgičnih in etnoloških predmetov. Izpostavimo lahko zbirko likovnih in kiparskih del, knjižno gradivo, liturgično posodje in relikviarije. Dragocen in pomemben je tudi arhivski fond stiškega rojaka, salezijanskega duhovnika Karla Ceglarja, o misijonarju Frederiku Ireneju Baragi in drugih slovenskih misijonarjih ter knjižnica slovenskega verskega izseljeniškega tiska iz Amerike, Argentine in Avstralije. Ceglarjev fond šteje okoli 5000 enot.

Stalni razstavi

V prvem nadstropju muzeja je od leta 2006 na ogled stalna kulturnozgodovinska razstava *Življenje za samostanskimi zidovi*. Na njej predstavljamo bogato, 881 let dolgo zgodovino stiškega samostana, ki je najstarejši še delujoči samostan na Slovenskem. S svojo prisotnostjo je skozi stoletja močno vplival na verski, kulturni in gospodarski razvoj obsežnega dela današnje Slovenije. Pod okriljem te mogočne ustanove so bili konec 12. stoletja napisani znameniti Stiški rokopisi, v 15. stoletju pa je bil napisan za razvoj slovenskega jezika izjemno pomemben *Stiški rokopis*.

V drugem nadstropju muzeja je od leta 2002 na ogled obsežna stalna razstava *Zgodovina krščanstva na Slovenskem*. Zanj smo prejeli Valvasorjevo priznanje Slovenskega muzejskega društva in nagrado Josipa Jurčiča Občine Ivančna Gorica. Razstava je postavljena kronološko. Obiskovalca seznani z začetki krščanstva na naših tleh v 3. stoletju in ga popelje skozi zgodovino, dolgo približno 1700 let, vse do jubilejnega leta 2000.

Obe stalni razstavi sta zanimivi za domače in tuje goste. Prav lepo se vključujeta tudi v slovenski šolski program, saj predstavljata številne vsebine, ki so del učnih načrtov v osnovnih in srednjih šolah pri pouku slovenščine, zgodovine, umetnostne vzgoje, družbe, verstva in etike.

Poleg obeh stalnih razstav je v muzeju na ogled več zbirk. Z zbirko liturgičnega posodja in liturgičnih oblačil obiskovalca se-

znanjamo s krščanskim obredjem daritve in češčenja. Muzej hrani izjemno in dragoceno zbirko voščenih figuric in relikviarijev. Na ogled so predmeti, ki jih je nekdanje slovensko ljudstvo nosilo domov z raznih romanj, jih hranilo v spomin na osebne in cerkvene praznike, si jih podarjalo, jih darovalo v zahvalo. S pridobivanjem gradiva za zbirko sakralne likovne umetnosti 20. in 21. stoletja sledimo razvoju sakralne likovne umetnosti v današnji čas. Od leta 2012 smo pridruženi vseslovenskemu projektu Rastoča knjiga, ki spodbuja nacionalno zavest in intelektualno ustvarjanje.

Občasne razstave

Na leto pripravimo tri do štiri občasne razstave. Z njimi seznanjamo javnost s sakralno kulturno dediščino, sodobno likovno umetnostjo, praznujemo jubileje, odzivamo pa se tudi na aktualna dogajanja v Cerkvi v Sloveniji in na vlogo krščanstva v sodobni družbi.

Pedagoška dejavnost

Muzej krščanstva na Slovenskem je kmalu po ureditvi statusa in preobrazbi v javni zavod napredoval tudi na področju pedagoške dejavnosti.¹⁰ Prvi korak k temu je bila dopolnitev klasičnega (vodenega) ogleda muzeja in samostana Stična z delovnimi listi *Kdo so cistercijani*. Pokazalo se je, da osnovnošolske skupine iz tretje triade zelo rade posežejo po njih, ker jim omogočajo poglobljeno razumevanje cistercijanskega meniškega reda, ki že skoraj devet stoletij bistveno vpliva na celotno slovensko ozemlje.

Poleti leta 2009 smo izvedli prvo pedagoško delavnico z naslovom *Pisarski mojster Bernard*, ki vse do danes ostaja najbolj obiskana in prepoznavna. Osnovna ideja te kaligrafske delavnice je slonela na želji, da obiskovalcem približamo znamenite romanske stiške rokopise, ki so konec 12. stoletja nastajali v samostanski pi-

sarski delavnici. Sledila je ustvarjalna delavnica *Blišč srednjeveških inicialk*, kjer se udeleženci seznaniijo s poklicem srednjeveškega knjižnega slikarja in se v njem tudi preizkusijo. Ker je bila tudi ta ustvarjalna delavnica dobro sprejeta, se je kmalu pojavila potreba po nadgraditvi za starejše osnovnošolce. Nastala je nova ustvarjalna delavnica z naslovom *Poklic: iluminator*. V okviru delavnice *Svetla stran temačnega srednjega veka* se lahko v pisarskih sposobnostih preizkusijo tudi starejši. Teoretični del kaligrafske delavnice pa spodbuja razmislek o stereotipni predstavi »temačnega« srednjega veka. Edina pedagoška delavnica, katere tema niso stiški rokopisi, je ustvarjalna delavnica z naslovom *Poišči – opazuj – ustvarjaj*. Delavnica, ki jo izvaja naša restavratorka, otroke popelje v svet umetnosti in restavriranja. Udeležba na različnih delavnicah se je v zadnjih letih precej povečala, kar kaže, da se obiskovalci muzejev nedvomno želijo učiti tudi izkustveno. V muzeju bomo morali zato tudi v prihodnje razmišljati o novih pedagoških delavnicah in dejavnostih, s katerimi bomo zaposlili obiskovalce in popestrili njihov obisk.

Restavratorska dejavnost

V restavratorski delavnici izvajamo konservatorske, restavratorske in preventivne posege na predmetih iz muzejskih zbirk. Delavnica je opremljena za konserviranje in restavriranje slik in lesene polihromirane plastike. Veliko posegov je opravljenih tudi na tako imenovanih kompozitnih predmetih, ki so izdelani iz več različnih materialov. Poleg tega skrbimo še za čiščenje tekstila in tiskov na papirju. Posvečamo se tudi izboljševanju pogojev hranjenja in pregledovanju predmetov (še posebno tekstila) po depojih. Občasno opravimo posege na manjših nabožnih premetih za zunanje naročnike. Da bi javnost obveščali o pomenu fizičnega ohranjanja kulturne dediščine, prirejamo tudi dneve odprtih vrat, učence osnovnih šol pa po dogovoru sprejememo tudi zunaj tega datuma in jim predstavimo restavratorsko dejavnost.

Nagrade in priznanja

V muzeju smo za svoje strokovno delo do sedaj prejeli naslednji nagradi in priznanje:

Za stalno razstavo *Zgodovina krščanstva na Slovenskem* Valvasorjevo priznanje Slovenskega muzejskega društva za leto 2002 in nagrado Josipa Jurčiča Občine Ivančna Gorica.

Za knjigo Tadej Trnovšek, *Zaklad pisarja Bernarda*, Stična 2011 je naš kustos prejel zlato hruško v kategoriji odličnih mladinskih knjig.

Muzej je včlanjen v mednarodni strokovni klub The Excellence Club, ki deluje v okviru strokovnega združenja *The Best in Heritage* v Dubrovniku. V to mednarodno skupino muzejev je bil vključen leta 2004 zaradi nagrajene stalne razstave *Zgodovina krščanstva na Slovenskem*.

Prepoznavnost muzeja doma in v tujini

Muzej so si ogledali že mnogi domači in tuji turisti, učenci in dijaki, strokovna združenja, društva, upokojenci, romarji, družine in posamezniki. Obiskali so nas že številni visoki gostje iz cerkvenega in političnega sveta. K temu nedvomno pripomore izjemna lokacija, saj je muzej v delu starodavne stiške opatije, ki je še edina delujoča cistercijanska opatija na Slovenskem in prvovrsten romanski kulturni spomenik.

Glede na to, da predstavlja šolska mladina dobro polovico vseh obiskovalcev, izvajamo poleg rednih vodstev po muzeju in delu samostana tudi poseben pedagoški program. Naše misli pa so vseeno ves čas usmerjene k povečanju obiska, k dopolnilni ponudbi muzeja, k boljši prepoznavnosti in promociji muzeja. Z dopolnitvami razstav s sodobnejšo multivizijsko opremo, z aktualnimi in zanimivimi občasnimi razstavami, z razvijanjem pedagoškega in andragoškega programa si prizadevamo krog obiskovalcev še povečati. K temu zagotovo pripomore tudi naša spletna stran v

slovenskem, angleškem in italijanskem jeziku, ki je samostojno zaživela leta 2007. Prek Spletne galerije javnosti predstavljamo posamezne zbirke tudi na spletu. V prihodnosti bo Spletna galerija del Europeane, evropskega portala za dediščino.

Muzej krščanstva na Slovenskem je doslej sodeloval pri dveletnem evropskem projektu *Religion in the Shaping of European Cultural Identity* (RISECI).¹¹ V okviru projekta smo stalno razstavo *Življenje za samostanskimi zidovi* dopolnili z zanimivo interaktivno aplikacijo o stiških rokopisih, organizirali smo enodnevni mednarodni simpozij z naslovom *Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete na primeru benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov*,¹² izdali smo skupni koledar najpomembnejših verskih in kulturnih praznikov v deželah vseh štirih sodelujočih partnerjev.

Muzej s svojim obstojem in dejavnostjo zagotovo dobro vpliva na turistično ponudbo na državni, prav tako pa tudi na lokalni ravni. Umeščen je v naslednje turistično-promocijske projekte: *Po poteh kulturne dediščine Dolenjske in Bele krajine*, *Stranske poti so lepše od glavnih*, v mednarodno *Emino romarsko pot*, v mednarodni projekt *Transromanica*, v turistični mednarodni projekt *La via delle Abbazie dal Friuli Venezia Giulia verso l'Europa* in v interaktivno igro *The Geocaching*. S svojim delovanjem zagotovo vpliva na regionalni razvoj. V prostor vnaša novosti s področja dediščine, v svoje delovanje pa vključuje tudi lokalno prebivalstvo.

19. novembra 2016 smo v Muzeju krščanstva na Slovenskem v Stični slovesno odprli jubilejno razstavo *Sit hic museum! 10 let Muzeja krščanstva na Slovenskem in 33 let muzejske dejavnosti v Stični*.¹³ Ob odprtju razstave smo izdali tudi jubilejno istoimensko publikacijo, v kateri smo natančno predstavili muzej in naše dosežanje delo.¹⁴ Uvodni besedi direktorice sledi poglavje z naslovom *Zgodovina muzeja od leta 1983 do leta 2016*. Zgodovinskemu pregledu sledita seznama vseh dosedanjih direktorjev muzeja in zaposlenih sodelavcev. V nadaljevanju predstavljamo muzej in našo dejavnost v naslednjih poglavjih: *Zbirke Muzeja krščanstva na Slovenskem*, *Konservatorska in restavratorska dejavnost*, *Pedagoška dejavnost*, *Seznam razstav*, *Nagrade in priznanja*, *Evropski projekt*

in druge predstavitve v mednarodnem prostoru, *Kako sprejemajo muzej obiskovalci?*, *Muzej in mediji*, *Muzejske publikacije* ter *Bibliografija zaposlenih*. Na koncu knjige je objavljen povzetek v angleškem jeziku.

Menim, da Muzej krščanstva na Slovenskem že kvalitetno bogati slovenski in mednarodni kulturni prostor. S specifičnimi razstavami, pripravljenimi v skladu s poslanstvom, dobro vpliva na ozaveščanje prebivalstva, izobraževanje mladih in krepitev nacionalne zavesti. Upam, da bomo čez deset let lahko javnosti ponovno s ponosom pokazali nove rezultate našega dela.

Opombe

¹ Izjava akademika dr. Emilijana Cevca, Zapisnik (z magnetofonskega traku) 1. sestanka strokovnega sveta Stiškega muzeja dne 31. 1. 1990, Stična, str. 5.

² Nataša Polajnar Frelih, Pater dr. Anton Nadrah in Muzej krščanstva na Slovenskem, v: *Lux in tenebris lucet: jubilejni zbornik ob 80-letnici opata dr. Antona Nadraha OCist* (ur. Anton Štrukelj), Ljubljana 2017, 205–209.

³ Pripravila sta jo Hubert in Ingeborg Patzelt iz Hirscheida v Nemčiji, velika samostanska dobrotnika.

⁴ Prvi vodja muzeja je bil Matjaž Puc.

⁵ Sklep o ustanovitvi Društva prijateljev Slovenskega verskega muzeja s sedežem v Stični 17, 61 295 Ivančna Gorica, Republika Slovenija, Stična 15. 1. 1991, arhiv Muzeja krščanstva na Slovenskem.

⁶ Kustosinja Mirjam Behek je bila diplomirana umetnostna zgodovinarica in etnologinja, restavratorica je bila magistra restavratorstva Darja Srebnik.

⁷ Ustanovitev slovenskega verskega muzeja v Stični, pismo Slovenske škofovske konference Ministrstvu za kulturo RS, št. 040/04, Ljubljana, 5. julij 2002, arhiv Muzeja krščanstva na Slovenskem.

⁸ Uredba o vzpostavitvi muzejske mreže za izvajanje javne službe na področju varstva premične kulturne dediščine in določitvi državnih muzejev, Uradni list RS, št. 97/00, 103/00 in 105/01.

⁹ Sklep o ustanovitvi javnega zavoda Muzej krščanstva na Slovenskem, 13. 10. 2006, Uradni list RS, št. 106/2006.

¹⁰ Tadej Trnovšek, *Pedagoški programi v Muzeju krščanstva na Slovenskem*, Stična 2012; Tadej Trnovšek, *Zaklad pisarja Bernarda*, Stična 2011.

¹¹ Projekt RISECI je potekal od 1. junija 2013 do 31. maja 2015. Več o projektu glej: www.riseci.eu; Tadej Trnovšek, *Stiški srednjeveški rokopisi prvič na doseg roke*,

v: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, 54/4, 2014, 62–63; Nataša Polajnar Frelih, Mednarodni evropski projekt Religija pri oblikovanju evropske kulturne identitete (RISECI), v: *Argo: časopis slovenskih muzejev*, 59/1, 2016, 68–73.

¹² *Program mednarodnega simpozija »Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete na primeru benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov«*, 14. 4. 2015 / *Programme of the international symposium The role of monks in the shaping of European cultural identity in the case of the Benedictines, Carthusians and Cistercians*, 14. 4. 2015, (ur. Nataša Polajnar Frelih, Muzej krščanstva na Slovenskem), Stična 2015; http://sl.radiovaticana.va/news/2015/04/14/vloga_redovnikov_pri_oblikovanju_evropske_kulturne_identitete/1136645 (2. 2. 2016); Bogdan Kolar, Mednarodni simpozij: Vloga redovnikov pri oblikovanju evropske kulturne identitete na primeru benediktincev, kartuzijanov in cistercijanov (Stična, 14. april 2015), *Bogoslovni vestnik*, 75 (2015), 2, 383–385.

¹³ Avtorji razstave smo bili: Tadej Trnovšek, mag. Nataša Polajnar Frelih, mag. Irena Potočnik in Marko Okorn. Razstava je bila na ogled do 26. marca 2017. Glej: Ksenja Hočevnar, Sit hic museum: razstava ob 10-letnici Muzeja krščanstva na Slovenskem in 33-letnici muzejske dejavnosti v Stični, v: *Družina*, št. 48, 27. november 2016, 12; Mojca Jenko, Iz zgodovinskega spomina sooblikovati sodobno družbo, v: *Nedelja: cerkveni list krške škofije*, št. 49, 4. december 2016, 4–5; Mojca Jenko, Sit hic museum! V Stični praznuje Muzej krščanstva na Slovenskem, v: *Novi glas*, XXI, št. 48, Trst, Gorica, 8. december 2016, 8; Matej Erjavec, Muzej krščanstva na Slovenskem, v: *Ognjišče*, leto LIII, št. 608, januar 2017, 104–106; Nataša Polajnar Frelih, Sit hic museum! 10 let Muzeja krščanstva na Slovenskem in 33 let muzejske dejavnosti v Stični, v: *Argo: časopis slovenskih muzejev*, 60/1, 2017 (v tisku).

¹⁴ Nataša Polajnar Frelih et. al., *Sit hic museum! 10 let Muzeja krščanstva na Slovenskem in 33 let muzejske dejavnosti v Stični*, Stična 2016.



Razstava *Zgodovina krščanstva na Slovenskem*