

yu issn 0006-5722

The cover features a complex geometric pattern. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect with a series of horizontal lines to form a diamond-shaped grid. The grid is composed of alternating white and grey diamonds, creating a 3D optical illusion. Below the grid, the pattern transitions into a series of vertical, slightly curved lines that resemble a stylized architectural structure or a series of columns. The overall color palette is monochromatic, using shades of white, grey, and black on a light background.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 40

št. 1

LJUBLJANA 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1980

leto 40

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 400 din, posamezna številka 100 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Marijan Smolik

Liturgika in pastoralka pri Slovencih

Ob šestdesetletnici teološke fakultete v Ljubljani

Za pravilno razumevanje (ali pa v opravičilo) tega prispevka je treba vedeti, kako je nastajal. Že dolgo je bilo v delu poročilo o knjigi nemškega liturgika Reifenberga, ki smo ga na teološko fakulteto dobili v oceno. Ker pa je urednik BV želel kaj več gradiva za to številko, se mi je zdelo primerno, da ob tuji knjigi v novoletnih dneh izbrskam še nekaj podatkov iz naše slovenske teološke preteklosti in se s tem oddolžim spominu ali celo praznovanju jubileja naše fakultete. Po tem uvodu bo bolj razumljivo, zakaj pridejo v razpravi na vrsto tako različni deli.

1. Nova nemška liturgika

»Temeljne sestavine krščanskega bogoslužja« imenuje nemški liturgik Hermann Reifenberg (rojen 1928, profesor v Bambergu) svoje obsežno delo FUNDAMENTALLITURGIE (Grundelemente des christlichen Gottesdienstes) I, II, ki je izšlo 1978 v založbi Österreichisches Katholisches Bibelwerk v Klosterneuburgu kot 3. zvezek zbirke Schriften des Pius-Parsch Institutes (298+410 str.). Namenjeno je vsem, ki se hočejo poučiti o bogoslužju, vsem, ki ga oblikujejo, ga hočejo bolj in bolj oživljati, pa tudi in celo vsem, ki se hočejo udeleževati živega bogoslužja.

Celotni priročnik je zamišljen v dveh velikih delih (ki pa se ne pokrivata s tehnično razdelitvijo spisa v dva zvezka): Uvod (splošni in posebni) v liturgiko in sistematična (temeljna ali formalna in posebna ali materialna) liturgika. Reifenberg je zdaj objavil samo uvod in temeljno liturgiko, posebno liturgiko (besedno in zakramentalno bogoslužje) pa naj bi študirali po posebnih razpravah ali knjigah. Avtor je hotel pomagati človeku, ki išče svoj smisel pa tudi smisel svojega odnosa do Boga. Morda bo tudi našim bralcem koristila kakšna misel iz njegovega dela, zato vsebino posredujem nekoliko bolj obsežno.

Mišljenje, hotenje in čutenje napolnjuje vse, kar človek dela, temu celotnemu človekovemu prizadevanju pa v verskem območju ustrezajo oznanjevanje (kerygma), bogoslužje (liturgija) in pomaganje (diakonija). Bogoslužna opravila nekako koncentrirajo vse troje, ker tudi sama oznanjajo in ljudem pomagajo. Zato je razumljivo, da ni mogoče zagovarjati bogoslužja, ki bi ljudi odvrčalo od dejavnosti. Zaradi človekove omejenosti pa morajo biti nekatera dejanja še prav posebej sveta, posvečena, prav tako nekatere osebe, kraji in časi.

Odrešitveno delovanje se dogaja predvsem tam in takrat, kadar se občestvo zbira iz verskega nagiba (v Jezusu Kristusu), pa naj bo v ospredju miselni (poučni) element ali molitev (sveto opravilo) ali karitativno delovanje občestva. Seveda bodo v polni meri lahko deležni te bogate vsebine le tisti člani občestva, ki se v veri zavedajo, kaj delajo. Bogoslužno opravilo jim bo v oporo, da bodo mogli vztrajati na naporni poti, ki je kristjanovo življenje. — Teh nekaj misli seveda ne more pokazati celotne vsebine splošnega uvoda, kakor jo avtor razvija na str. 21—49 prvega zvezka.

V posebnem uvodu najprej beremo, kaj krščansko bogoslužje (liturgija) je: kar je naročil opravljati Kristus, v občestvu, ki je zbrano v njegovem imenu, in takó, kot ga je hotel on (53). Zelo natančno in sistematično natančno avtor razmišlja, kakšna je vloga liturgike v sistemu teologije in v njenem odnosu do sorodnih, pomožnih in sosednjih ved. Ta oddelek (50—82) se končuje s kratkim pregledom zgodovine liturgike in njenim programom za različne uporabnike.

V tretjem delu prvega zvezka, to je v drugem delu posebnega uvoda obravnava avtor vse tri dejavnike, v katerih ali na podlagi katerih poteka bogoslužje: čas, prostor in dokumenti. Najprej prikazuje zgodovinski razvoj bogoslužja, in sicer v naslednjih petih odstavkih: čas do leta 100, stari vek, srednji vek, novi vek do 20. stoletja, sedanje dogajanje. Zelo je pozoren na vse, kar so Jezus in apostoli doživljali v judovski liturgiji, zlasti glede bogoslužja v shodnicah in pri domačih obredih po hišah. Doba starega veka je bistveno drugačna do leta 313 od poznejših stoletij, ko se na vzhodu in na zahodu izoblikujejo zapisana liturgična besedila vseh vrst. V srednjem veku je na bogoslužje zlasti vplivalo dejstvo, da se je prostor v delovanju Cerkve zelo razširil in so mnogi novi dejavniki, od kraljev in cesarjev do redovnikov, vplivali na bogoslužje.

Slovani v tem pregledu, ki je sicer zavestno kratek, pogrešamo vsaj omenbe sv. Cirila in Metoda. Če bi namreč njuno delo takrat sprejeli kot splošno načelo, bi bil ves razvoj rimske liturgije temeljito drugačen, kar so dovolj glasno omenjali tudi v koncilski debati leta 1962—1963, in bi zato tudi nemškimi liturgikom ne smelo biti več neznano. Za nemškega pisatelja je razumljivo, da v opisovanju razvoja v novem veku navaja veliko

podatkov o protestantskih liturgičnih oblikah, vendar povsod omenja dogajanja na vzhodu, tudi pri Slovanih, zato je še bolj čudno, da ni omenil začetka slovanske liturgije.

Zemljepisni pregled različnih liturgičnih obrednih družin zavzema v knjigi 39 strani (120—159). Med različnimi zahodnimi liturgijami omenja tudi milansko (ambrozijansko), ne pa oglejske, kar spet bolj občutimo pri nas, ko smo še vedno dediči oglejskih posebnosti.

Zanimiv, nekam svojevrsten je pregled liturgične dokumentacije: knjig, navodil in poročil za liturgijo in o liturgiji. Tu hoče avtor predstaviti sedanje stanje, vendarle opozarja tudi na podatke iz zgodovine. Seveda se mora omejiti na naštevaje tipov, ne da bi se spuščal v bibliografijo posameznih izdaj.

V drugi polovici prve knjige začenja avtor svoj glavni traktat o sistematični liturgiki. Najprej se ustavi pri teoloških in antropoloških osnovah vsakega liturgičnega opravila, ki so Bog, človek in njuna medsebojna komunikacija (str. 181—229; pri nas smo vajeni temu reči dialog med Bogom in ljudmi). Koinonia imenuje avtor shod zbranih ljudi, ki obhajajo liturgično slavje, praznovanje. V tem delu že naslovi razodevajo avtorjevo poznavanje sedanjih antropoloških in socioloških raziskav, kar pri nas skorajda še nismo vajeni vključevati v teološko razpravljanje.

Zelo nadrobno je zasnovano naslednje poglavje o posameznih skupinah in osebah, ki opravljajo bogoslužje. To je najprej občestvo, njegov voditelj (predstojnik) in različne liturgične službe (230—296). Tudi tu avtor zelo poudarja sociološke različnosti, zaradi katerih vsa opravila ne morejo biti vedno enaka (otroci, mladina, starejši, bolni; mesta, počitnice itd.). Tudi razpravljanje o vlogi petja in glasbe, liturgične obleke in kretenj je vključil že v to poglavje.

Tretje poglavje govori o obliki liturgičnega zbora in je z 235 stranmi v začetku drugega zvezka najboljše. Tu pridejo na vrsto znamenja (signali jih R. imenuje na splošno, simboli pa so zanj verska, liturgična znamenja). Nato obsežno obravnava vse, kar v bogoslužju slišimo (akustična znamenja: beseda kot branje, molitev, vzklikanje, petje in glasba). Tu vključuje tudi vprašanje liturgičnega jezika. Mimogrede sicer omenja Slovane (110), vendar trdi, da »pri slovanskem misijonu v rimski liturgiji v celoti gledano materinščina ni prišla do veljave, čeprav je treba ugotoviti nekaj izjem«. Taka formulacija, ki ne omenja nepretrgane uporabe slovanskega jezika v glagoljaških cerkvah, nedvomno sodi med nepopolnosti tega dela. Spremenjeno gledanje na liturgični jezik po koncilu je, tako prikazano, nekaj preveč nenavadnega, prej neznanega, ko so vendar že predkoncilske pravice do obrednika v domačem jeziku temeljile na staroslovanščini, pre-

vodi v živo hrvaščino pa so tudi že iz 17. stoletja! Vmes so bila dovoljenja npr. za uporabo kitajščine, ki je tudi avtor ne omenja.

Obsežno je obravnavanje optičnih znamenj (samo te imenuje Zeichen) od kretenj do cvetja in sadežev, liturgičnih barv, dotikanja in duhanja, jedi in pijače. V tem oddelku razlaga tudi vsebinske komponente in vprašanje soodvisnosti svobode in reda v liturgičnih opravilih.

Naslednje poglavje je posvečeno času v liturgiji: nedeljo, teden in cerkveno leto obravnava na skoraj 80 straneh (236—311).

Zadnje poglavje govori o prostorski komponenti bogoslužja, in sicer precej obsežno o slogih v cerkveni umetnosti, dovolj obširno tudi o današnjih načelih in predpisih za urejanje svetega prostora. Precej se ponavlja, ko obravnava liturgično obleko in barve.

Za tiste, ki še nismo dovolj navajeni, da poglavja in oddelke v knjigah in razpravah označujejo s sistemom števil, ne pa z različnimi tipi črk v naslovih, je branje Reifenbergovega dela precej naporno in sprva nepregledno. Tudi zelo natančno kazalo v obeh zvezkih pri tem le malo pomaga (ker je tudi stavljeno skoraj z eno samo vrsto črk). Težavo še povečuje novo, »neteološko« izrazje, s katerim morda nekoliko nasilno poskuša liturgiko napraviti sodobnejšo. Oboje najbrž ugaja tistim bralcem, ki so navajeni sociološko in tehnično usmerjene strokovne literature, in bodo prav to poudarjali kot vrlino. Kljub temu in že mimogrede omenjenim pomanjkljivostim pa mislim, da delo na skoraj 700 straneh prinaša veliko gradiva in tudi spodbud za boljšo in lepšo liturgijo. — Ne vem, ali bo avtor kdaj objavil tudi posebno liturgiko, ki jo spoznavamo iz življenja in iz liturgičnih knjig.

2. *Sedanja liturgika na ljubljanski fakulteti*

Ob pravkar pregledani knjigi se nujno pojavi vprašanje, ali je način kako poučujemo liturgijo v slovenskih teoloških šolah dober, ali pa bi ga bilo mogoče izboljšati. Nihče še ni kritično pogledal na naše delo na fakulteti, niti ne vemo dobro, kako so to delali v prejšnjih časih. Poglejmo najprej, kakšen je študijski sistem sedaj, nato pa bomo pogledali še preteklost.

Zaradi koncilskih smernic in zaradi študija liturgike na Institut supérieur de liturgie v Parizu sem se takoj v začetku svoje službe (1965) odločil za sistem, ki ga je uporabljal francoski priročnik *Eglise en prière*, delo različnih avtorjev, večinoma mojih profesorjev v Parizu. Prva izdaja tega priročnika je pod uredništvom Aimé-Georges Martimorta izšla sicer že 1961, torej pred koncilsko konstitucijo o bogoslužju, a je pomenila tako živo in uporabno novost, da so jo že 1962 izdali drugič, prevedli so jo Nemci, Italijani, Angleži in Španci, tretjo izdajo (1965 na 950 straneh) pa so uskladili s koncilsko konstitucijo. Ker nisem mogel misliti na prevod v jezik svojih slušateljev

(to je napravil Karel Jaš v oddelku v Mariboru, a je prevod samo rokopis), sem pri predavanjih sprva še precej uporabljal Ušeničnikovo Liturgiko (podatke o njej gl. pozneje), hrati pa pripravljala nova skripta, ki so izšla 1977 na 140 straneh.

Ohranil sem delitev na liturgiko in pastoralno liturgiko, kakor to zahteva statut naše fakultete. V liturgiki v 4. letniku obravnavamo splošne osnove in zgodovinski razvoj posameznih obredov: evharistije, drugih zakramentov, molitvenega bogoslužja, cerkvenega leta, ljudskih pobožnosti; v pastoralni liturgiki (sedaj v zimskem semestru 6. letnika) pa šele študiramo sedanje prenovljene obrede in pastoralna vprašanja, ki so s tem v zvezi. To delamo zdaj predvsem na podlagi novih liturgičnih knjig in navodil, seveda včasih s koristjo pogledamo tudi še v Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje (podatke o njem gl. pozneje).

Konstitucija o svetem bogoslužju je naročila, da je treba razlagati liturgijo »z bogoslovnega, zgodovinskega, duhovnega, pastoralnega in pravnega vidika« (B 16). V skladu s tem je na naši fakulteti ustanovljena posebna katedra (IX. Cathedra theologiae liturgicae). K zgodovinski obravnavi smo pridružili še izrazito pastoralno v samostojnem predmetu (disciplini), ki jo imenujemo pastoralna liturgika (preusmerjeni nekdanji bolj moralno obravnavani nauk o zakramentih v okviru pastoralne teologije). Namenoma je zdaj v zadnjem letniku, ki se bolj in bolj oblikuje kot posebno »pastoralno leto« (v Mariboru Stanko Lipovšek).

Hkrati smo prav zaradi take razbremenitve tudi pastoralko v ožjem pomenu (VII. Cathedra theologiae pastoralis) bolj sodobno reorganizirali v »fundamentalno, individualno in komunitarno pastoralno teologijo« ter obogatili s pomožnimi (specializiranimi) sodobnimi disciplinami: pastoralno medicino (že od 1931/32), sociologijo in pastoralno psihologijo z nekaterimi občasnimi specialnimi predavanji. Tako razvejano pastoralno teologijo predava zdaj v Ljubljani Rafko Valenčič, v Mariboru Jože Rajhman, pastoralno sociologijo v Ljubljani Valenčič, v Mariboru Jože Krošl (do 1978) in Rajhman, pastoralno medicino na obeh oddelkih p. Marijan Šef.

Popoln pregled bi moral obsegati tudi podatke o cerkveni glasbi in cerkveni umetnosti, ki pa ju na naši fakulteti že od začetka predavajo posebni predavatelji.

Ker je koncil priporočil več študija liturgike, kot ga je bilo prej, smo na naši fakulteti v letu 1969/70 začeli tudi s posebnim uvodom v bogoslužje v prvem letniku, ki ga od 1975 dalje vodi France Oražem.

Tako ni mogoče reči, da bi bilo pouka liturgike na naši fakulteti malo, res pa je, da ni preveč enoten: ista snov se deloma večkrat ponavlja, zakramentalno snov pa obravnavajo razen tega tudi dogmatiki.

Po svetu so marsikje ves študij, ki je v zvezi z zakramenti, združili v »zakramentalno teologijo«, tako da obsega biblično, dogmatično, patristično, liturgično in pastoralno snov. Drugod so spet na videz ohranili samo liturgiko, vendar tako, da obravnavajo zgodovino in sedanost bolj povezano: po uvodu in kratkem zgodovinskem pregledu pride na vrsto vse o posameznih obredih, zgodovinsko in teoretično pa tudi praktično pastoralno uvajanje. V nadaljevanju te razprave bomo videli, da so nekoč tudi pri nas imeli tak način, pa so ga pozneje zavestno zamenjali s sedanjim.

Ko je naša fakulteta začela s posebnimi stalnimi tečaji za pastoralne sodelavce, je bila v programe seveda vključena tudi liturgika. Prvi so bili tečaji za katehiste-katehistinje, v katerih sem takoj drugo leto (1965/66) prvič predaval o bogoslužju. Gradivo je bilo treba seveda zelo skrčiti, študij je bil težak, ker ni bilo učbenikov, šele 1976 sem na 29 straneh strnil najvažnejše, predvsem kot pomoč tistim, ki delajo dopisni tečaj. Ista vsebina je bila nato natisnjena v zbirki Knjižic kot št. 62. Zdaj seveda uporabljamo kot vir pri študiju tudi prenovljene liturgične knjige. Glavna pomanjkljivost je v tem, da je ta študij premalo povezan s tisto katehezo, ki jo bodo po diplomi vodile, pomagati skuša predvsem osebno bolje poznati in opravljati bogoslužje.

Leta 1971/72 so se začela predavanja iz liturgike tudi v okviru sobotnega tečaja za organiste. Zanje še do danes ni posebnega priročnika, kot ga je nekdanja orglarska šola imela v Ferjančičevi Cerkvonoglasbeni liturgiki (Ljubljana 1923). Študiramo navodila o petju pri maši in v zvezi s cerkvenim letom predvsem na podlagi novega misala in deloma molitvenega bogoslužja.

Ob petkih zvečer so predavanja za udeležence osnovnega teološkega tečaja za študente in izobražence, ki želijo spopolniti svoje versko znanje na stopnji fakultetnega študija. Tudi zanje je poskrbljeno, da ob koncu tečaja vsaj nekaj ur poslušajo nekatera »izbrana« predavanja iz liturgike.

3. Pastoralna teologija in liturgika v preteklosti

Ob tem deloma v preteklost deloma v sedanost in celo v prihodnost segajočem pisanju je zapeljiva priložnost, da sežemo nazaj do začetkov slovenske liturgike, tja v začetek 19. ali celo v konec 18. stoletja, saj takega pregleda še nimamo. Ker pa liturgika tedaj na naših bogoslovnih šolah še ni bila samostojna veda, se moramo razgledati po celotni pastoralki.

V decembru 1979 smo v priložnostnih člankih v časniku Delo ob šestdesetletnici ljubljanske univerze brali nekaj zgodovinskih podatkov o študiju teologije v naši preteklosti in o tem, kdaj se je začel pouk v slovenščini. Ne bi rad ponavljal že znanih stvari, z M. Miklavčičem sva napisala zgodovinski pregled teološkega študija za zbornik Petdeset let univerze v

Ljubljani,¹ v istem zborniku je tudi zgodovino teologije upošteval F. Zwit-ter.² V slavnostni številki Bogoslovnega vestnika³ je M. Miklavčič s Zwit-trovimi ugotovitvami seznanil tudi teološke bralce, ki jim univerzitetni zbornik ni prišel v roke. Nikjer v teh razpravah pa ni posebej poudarjeno sicer znano dejstvo, da so v Ljubljani kot prvi višješolski predmet slovensko predavali tudi pastoralko, v katero je bila tedaj vključena tudi liturgika. Tako bo ta naš pregled nekakšno nadaljevanje jubilejnih razprav.

Začetek pastoralne teologije pred 200 leti

Pastoralna teologija je bila sad šolskih reform cesarice Marije Terezije in je 1777 postala predmet na dunajski univerzi. Predavati so jo morali v nemščini in ne v latinščini, kot druge predmete.^{3a} Ali so v ljubljanskem bogoslovju v letih po razpustitvi jezuitov, ki so do 1773 učili tudi škofijske bogoslovce, imeli tudi predmet pastoralnega bogoslovja, ni znano, ker ni virov za to.^{3b} Tudi če so ga imeli, ni dolgo trajal, ker je bilo škofijsko semenišče 1784 ukinjeno. Ko je 1791 začela znova delovati škofijska bogoslovna šola, je pastoralno teologijo poučeval Cajetan Graf, dotlej prefekt v graškem generalnem semenišču; skoraj ni dvoma, da je predaval nemško.⁴

Iz te nekakšne predzgodovinske dobe slovenske liturgike lahko ob tej priložnosti »izkopljemo« knjižico, ki jo je 1783 napisal Jernej Bastjančič: Katolišku podvuchenje od tih prvih dveh zakramentov s. kersta inu s. firme. Na 147 straneh majhne knjižice je ljubljanski stolni kaplan objavil prevod

¹ Ljubljana 1969, 565—573.

² Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918: nav. delo 13—51. Na str. 44 omenja slovenska predavanja iz pastoralne teologije.

³ O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919: BV 29 (1969), 166—170.

^{3a} Cesaričin svetovalec Franz Stephan Rautenstrauch je v svojem Entwurf zu Einrichtung der theologischen Schulen 1774 predlagal uvedbo pastoralne teologije, da bi bogoslovja in fakultete vzgajale »popolne dušne pastirje«. Od dvestoletnici je izšlo veliko spominskih razprav, predavanja in debata raziskovalnega pogovora v Salzburgu 1974 so izšla 1976 v knjigi Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774-1974. Iz nje bo uporabnih nekaj podatkov tudi za našo razpravo, seveda pa ni bilo mogoče izkoristiti vsega.

^{3b} Rautenstrauch je kot učbenik za pastoralko navedel knjigo Pastor bonus janzenističnega teologa Jeana Opstraeta iz Loevena. Ker je v Semeniški knjižnici šele izdaja iz leta 1783, nam to ne pomaga pri sklepanju, ali so v Ljubljani tedaj učili po njej ali ne. Morda so starejše izdaje pozneje uničili, ker so delo že 1766 dali na indeks prepovedanih knjig.

⁴ Učbenik, ki ga je uporabljal, je bil skoraj nedvomno: Jos. Lauber, Institutiones theologiae pastoralis compendiosae. Brunae 1780—1781, ali v izdaji: Viennae 1782. Obe izdaji sta v Semeniški knjižnici že iz tistih let. Profesorjevo ime je znano iz študije J. Kulavica: Das fürstbischöfliche Priesterseminar und die theologische Lehranstalt zu Laibach, objavljen v zborniku H. Zschokke: Die theologischen Studien und Anstalten, Wien und Leipzig 1894, 803—816.

celotnega obrednega besedila in s tem po besedah F. Kidriča objavil »dve poglavji prve slovenske liturgike«. ⁵ Knjižice ni v Semeniški knjižnici in se je tudi noben teolog še ni lotil prav ovrednotiti (morda se to posreči za njeno bližnjo dvestoletnico).

Bastiančičev sošolec Jurij Gollmayer, njegov sosed v »duhovni hiši« (= semenišču), je istega leta 1783 izdal prevod mašnega obreda iz misala, tako da so Slovenci hkrati dobili na voljo obredna besedila vseh treh zakramentov uvajanja v krščanstvo. Po vzorcu janzenističnega molitvenika, ki ga je sestavil F. Ph. Mésenguy, je popolnemu mašnemu besedilu dodal še premišljevanje iz sv. pisma za vsak dan v mesecu in druge molitve. Tako je nastala knjižica Sveta maša inu keršansku premišluvanje za vsak dan iz sv. pisma, ki je v naslednjih letih do 1839 izšla vsaj še dvajsetkrat. Tudi zanjo bi se spodobilo, da bi jo pregledal in ovrednotil kak teolog.

Vsaj omeniti moram v tej zvezi še priročnik za zakrament sv. pokore, ki ga je v istem letu tudi po francoskem vzorcu sestavil tretji sodelavec škofa Karla Herbersteina Janez Debevec. ^{5a}

Preden preidemo na vrsto slovenskih visokošolskih pastoralistov, lahko opozorim še na dve poljudni knjigi, ki sta izšli istega leta 1834: Franc Andrioli, kaznilniški kurat na ljubljanskem gradu, je spisal: Razlaganje nekaterih cerkvenih navad, ali kratko podvučenje, kaj pomenijo nekatere duhovske opravila (39 str.). Pisana je sicer »v slabem jeziku, a spada med prve slovenske liturgične spise«. ⁶ Šentjakovski kaplan Anton Pekec, učenec Jurija Zupana (gl. pozneje,) ni sicer doživel natisa svoje knjige: Razlaganje dopoldanje očitne božje službe, ker je umrl že 1833, a je za natis v metelčici poskrbel Jože Burgar. Tudi za to knjigo opozarja F. Kidrič, da spada »med prve slovenske liturgične spise«. ⁷ V rokopisu pa od leta 1976 dalje Semeniška knjižnica hrani podobno njegovo knjigo: Nauk o čednosti in zakramentu sv. pokore. Rokopis je zelo lep, a le prvih 254 strani je pisanih v bohoričici in bi mogle biti avtorjev rokopis, naslovni list in nadaljnje strani do konca (do 473) pa so v gajici, torej poznejši prepis. Prav tako kot Bastiančičeve tudi teh treh del še nismo vzeli v roke, poznamo jih bolj po zaslugi literarnih zgodovinarjev, zadnja pa je sploh neznana.

⁵ Slovenski biografski leksikon (SBL) I, 27.

^{5a} Prim. F. Kidrič v SBL I, 2290; isti: Zgodovina (gl. op. 9), 241—242; Avg. Pirjevec: Doneski k slovenski bibliografiji, v: Slovenski jezik 4 (1941), 156—158. O Debevcu gl. op. 10.

⁶ F. Kidrič v SBL I, 13.

⁷ SBL II, 292.

Prvi ne samo po imenu znani pastoralni teolog v Ljubljani je Jožef Walland,⁸ ki je začel predavati leta 1798. Literarni zgodovinar F. Kidrič omenja njegova predavanja v svoji Zgodovini slovenskega slovstva: »Na liceju je imela slovenščina nekoliko opore samo v teološki fakulteti, kjer je Balant pastoralno bogoslovje predaval slovenski, in sicer menda na osnovi aplikacije določil, ki jih je dal Jožef II. glede nemških predavanj tega predmeta v generalnih semenščih.«⁹ Isti profesor je še bolj verjetno predaval slovensko v dobi francoske Ilirije (1810—1813) in potem do pomladi 1815, ko je postal gubernijski svetnik v Trstu, 1818 pa goriški škof. Kidrič sklepa, da je kot goriški škof pozneje uvedel slovenščino v pouk pastoralke tudi v bogoslovju v Gorici. Wallandov učenec je bil 1810—1814 tudi poznejši profesor pastoralke Jožef Poklukar in že prej omenjeni Andrioli.

Vzporedno s slovenskimi predavanji pastoralke so bogoslovce v Ljubljani obvezno učili tudi slovenščine. Prvi učitelj (1795—1798) je bil Janez Debevec, ki je ob sprva neobveznih predavanjih sestavil rokopisni slovar in slovnico,¹⁰ od 1817 pa je postal uradni profesor slovenščine na liceju Fran Metelko.¹¹ Ustanovitev slovenske stolice v Ljubljani je celo ogrozila slovenska predavanja iz pastoralke, katerih na Dunaju menda niso prej »opazili«. Kidrič piše: »Ko so 1817 poslali v Ljubljano vprašanje, zakaj se to godi, jim je ordinariat kratko, a točno odgovoril, da iz prav istega vzroka, iz katerega predavajo ta predmet na Dunaju nemški: duhovnik med Slovenci mora imeti spretnost, da se v njihovem jeziku jasno in primerno izraža.«¹²

Kakšna je bila Wallandova pastoralka, ali je obsegala tudi liturgiko kot v poznejših časih, lahko samo domnevamo. Verjetno pa to je, ker je že v njegovem času izšel pastoralni priročnik dunajskega profesorja Andreja Reichenbergerja, ki so ga uporabljali in prevajali Wallandovi nasledniki in je bil v dveh izdajah že vsaj 1813 leta v Semeniški knjižnici.¹³

⁸ F. Kidrič ga je v SBL I, 22 in drugod pisal kot Balant, zato se to ponavlja. Ker danes nismo več tako navdušeni za slovenjenje priimkov naših ljudi kot 1925, ko je izšel prvi snopič SBL, ga pišem Walland, kakor je na vseh dokumentih. Rojen je bil 28. januarja 1763 v Novi vasi pri Radovljici, umrl 11. maja 1834 v Gorici.

⁹ Zgodovina slovenskega slovstva. Ljubljana 1929—1938, 507 in 615.

¹⁰ Prim. SBL I, 125; rokopisa sta v Semeniški knjižnici.

¹¹ Prim. F. Kidrič, Zgod. slov. slovstva, 566. R. Kolarič v SBL II, 107: »Uspeh te stolice slov. jezika je bil velik. Predvsem s prižnic se je kmalu razlegla enotnejša, slovniško pravilnejša in blagglasnejša slov. beseda.«

¹² Kidrič, prav tam 603.

¹³ Andreas Reichenberger, Pastoral-Anweisung nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters. Wien 1805—1808 v 5 knjigah; ali za študij skrčena izdaja v 2 knjigah iz leta 1812: Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch. K prvim izvodom so v Semeniški knjižnici pozneje dodali še nove izvode.

Jurij Zupan

O Wallandovem nasledniku Juriju Zupanu bo treba še veliko raziskav, da bo njegovo delo razjasnjeno, zlasti zato, ker sta v Ljubljani nekaj let hkrati živela dva teologa Jurija Zupana (poleg njih še en župnik) in je F. Kidrič, ki je to dobo vestno raziskoval, iz obeh naredil enega samega.¹⁴ V literaturi je predvsem znan Jurij Zupan (starejši), rojen 8. aprila 1752 v Doslovičah, umrl v Ljubljani 29. aprila 1822 kot stolni župnik in dekan, prej pa je bil župnik pri sv. Petru in bil med revizorji Japljevega sv. pisma.¹⁵

Pastoralist Jurij Zupan (mlajši) pa je bil rojen 2. aprila 1784 v Zasipu pri Bledu in umrl 10. novembra 1857 v Ljubljani,¹⁶ bil tudi vodja bogoslovnih šol in tudi on stolni kanonik. Profesuro pastoralnega bogoslovja je dobil 1816 (morda že 1815) in jo obdržal do 1831 (tako je v dvajsetih letih učil tudi bodočega misijonarja Baraga). Predaval je slovensko, nekaj odlomkov teh predavanj iz let 1823 in 1824 se je celo ohranilo v Semeniški knjižnici; zapisal jih je njegov slušatelj Jožef Poklukar (mlajši).¹⁷ Ohranjen je samo del celote: didaktika in homiletika, ki sta po Reichenbergerjevem priročniku začetni del pastoralke.

Pred več ko šestdesetimi leti je Zupanove pastoralne nazore raziskoval Aleš Ušeničnik v zvezi z »Jeranovim problemom«.¹⁸ Zavrnil je mnenje Ivana Grafenauerja, da bi bil pastoralist Zupan janzenist. Svojo zavrnitev je poleg drugega utemeljeval z odstavki iz ohranjenih zapiskov Zupanovega učenca Jožefa Poklukarja. Za en zvezek je Ušeničnik celo menil, da bi bil prav Zupanov rokopis. Mislim, da je tudi on prezrl, da sta bila dva Jožefa Poklukarja, zato njegovo sklepanje v tej točki najbrž ne drži.

¹⁴ Bralcem razprav in člankov se lahko primeri še hujša zmotna: nemu ali drugemu Juriju Zupanu lahko pripišejo še kaj iz dela Jakoba Zupana, istočasnega profesorja bibličnih ved na liceju.

¹⁵ Prim. F. Kidrič, Dobrovsky in slovenski preporod njegove dobe. Ljubljana 1930, 205—206, op. 121. Na več mestih ga omenja tudi v svoji Zgodovini (gl. op. 11). Tam je na str. 615 zmotno zapisal, da je ta Jurij Zupan Wallandov naslednik kot profesor pastoralke.

¹⁶ Omenjen v Lukmanovem članku o Jožefu Poklukarju: SBL II, 427.

¹⁷ Prim. SBL II, 429. Doslej je A. Ušeničnik (gl. op. 18) in tudi še kdo drug mislil, da sta ta zvezka rokopis pastoralista Poklukarja, vendar je bil on takrat profesor v Celovcu, ne pa študent v Ljubljani. Tudi podpisa obeh Jožefov Poklukarjev na zvezkih se razlikujeta.

¹⁸ Čas 11 (1917), 98—119; 236—240. O Zupanovi in Poklukarjevi pastoralki podatki v op. na str. 237.

Jožef Poklukar iz Gorij, rojen 16. aprila 1791, umrl pa v Ljubljani 7. marca 1866,¹⁹ je začel učiti pastoralno teologijo na liceju februarja 1831 in je to službo opravljal do 1848. Njegova predavanja so zelo dobro dokumentirana, ker Semeniška knjižnica hrani več bolj ali manj identičnih zapisov njegovih »skript«, kakor so si v tisti dobi pomagali brez tiskane knjige.²⁰ En popolni zapis v treh vezanih knjigah je iz leta 1837/38, pisal ga je slušatelj Hrovat. Drugega je 1841 pisal Luka Dolenc, tretji (v 8 knjigah) pa je brez datuma. Poleg teh vezanih knjig, po katerih so bogoslovci študirali še več kot štirideset let, kot spričuje 1884 Anton Zupančič v uvodu prvega zvezka svojega Duhovnega pastirstva (gl. pozneje), je ohranjenih še nekaj zvezkov s homiletično snovjo, iz katerih je Jožef Poklukar predaval in si ob robu zapisoval, kdaj je tisto snov v kakšnem letu opravil (npr. 1840—1847). Za njim je iz istih zvezkov še osemnajst let predaval njegov sorodnik in naslednik Janez Poklukar, kakor je razvidno iz datumov ob robu (npr. 1851—1865). Te zvezke je knjižnici izročil naslednik Janeza Poklukarja Andrej Zamejic.

Vir ali predloga za Poklukarjeva predavanja je najbolj natančno naveden v skriptih, pisanih 1850. V delu, ki je ohranjen, piše: »Duhovno pastirstvo po Andreju Reichenbergerju predstavljeno in obdelano od Gospoda Jožefa Poklukarja bivšega c. k. učenika na velikem učelišu Ljubljanskim«. Že zgoraj sem omenil, da gre pri Reichenbergerju lahko za obsežnejšo ali skrajšano izdajo, kajti Poklukarjeva skripta so kljub naslonitvi na predlogo dovolj samostojna, zlasti so krajša od skrajšane predloge. Le ves sistem, zaporedje obravnavane snovi je isto.

Tedanji pouk pastoralke naj predstavijo vsaj naslovi glavnih oddelkov: Prvi del je »Pastirstvo od učitve« — Theorie des Unterrichtes in der Religion, s pododdelkoma »Učitev« — Didaktik, in »Homiletika« — Homiletik. (Ta del ne podaja samo teorije, ampak tudi snov, ki naj se pri poučevanju obravnava.) V drugem delu je najprej »Domača vladija« — Allgemeine Seelsorge, s pododdelkoma »Posebna domača vladija« — Besondere Seelsorge, in »Duhovna skrb za bolnike« — Krankenbesuch. Tretji del je »Od zunanjiga božjiga češenja« — Theorie der äusseren öffentlichen Gottesverehrung, v katerem po vrsti obravnava posamezne zakramente in na koncu še zakramentale.

¹⁹ SBL II, 427.

²⁰ Prav tam. Lukman se sprašuje, če so ti zapiski še kje ohranjeni. Žal v Semeniški knjižnici še nismo uspeli napraviti podroben seznam rokopisov. Druge knjižnice izdajajo celo tiskane sezname, da omogočijo raziskovanje in preprečujejo zmede.

Ker me mora zanimati predvsem liturgični del (ali kot rečemo sedaj: liturgičnopastoralni del), pogledjmo podrobnejšo razdelitev tretjega dela v (nedatirani) knjigi s signaturo E 12, pisani v gajici, s 396 stranmi. V prvem razdelku: »Splošni nauki in zakoni od opravljanja zunanje božje službe« obravnava duhovnikove dolžnosti pa tudi o kraju in času božje službe. V drugem razdelku »Od navadnih opravil obče božje službe« govori o odnosu maše do kateheze in pridige, o »plačilu za maše« in končno »od očitne molitve, petja in cerkvene muzike«. V delu o zakramentih so najprej na vrsti »splohne veleve za podelo sv. zakramentov«, nato pa po vrsti krst, birma, sv. Rešnje telo, sv. pokora, ki zavzema skoraj polovico knjige, sv. zakon, poslednje olje, kot dodatek pa še »blažila« (zakramentali) in procesije.

Zanimivo bi bilo podrobneje primerjati Poklukarjevo delo z nemško predlogo, vendar to presega okvir te razprave. Liturgike niso obravnavali v sedanjem smislu, ampak so predvsem učili cerkvene in državne predpise glede delitve in prejemanja zakramentov, torej to, kar je Ušeničnik po izločitvi liturgike ohranil v pastoralki.

Mikavno bi bilo na podlagi teh skript študirati slovensko teološko terminologijo, ker za noben drug traktat nimamo na voljo tako starega gradiva. Verjetno bi zasledili neko iskanje, če bi primerjali zapiske Zupanovih predavanj (1823 in 1824) s tistimi iz Poklukarjevih let, zlasti če bi se kdo potrudil razvozlati zelo drobne poznejše vpise v prvotnem rokopisu (samo v tistih zvezkih, ki sta jih uporabljala oba Poklukarja).

Nekaj takega iskanja je videti zlasti v rokopisu iz leta 1841 (signatura E 28), kjer je zadaj v prvem zvezku slovensko-nemški slovar, v tretjem pa nemško-slovenski. Iz opombe v začetku, da so nekatere izraze prispevali slušatelji leta 1832 (*Auditores anni schol. 1832*), lahko sklepamo, da je ta slovar nastal takoj v začetku profesure Jožefa Poklukarja. Drugi izrazi so dokumentirano vzeti iz različnih slovanskih jezikov in narečij, posebej iz štajerskega in koroškega, iz ruščine, češčine, poljščine, lužiške srbščine, hrvaščine, slavonsščine, dalmatinščine, srbščine, staroslovanščine, iz Pohlinovega, Vodnikovega, Ravnikarjevega in Zupanovega gradiva. Slovar ne obsega samo teološke termine, ampak tudi besede iz splošne rabe. Ni verjetno, da bi ga bil že kdo raziskoval.^{20a}

Sestavljanje tega slovarja in iskanje slovenskih teoloških izrazov se dobro sklada s siceršnjo Poklukarjevo usmeritvijo: bil je namreč »izumitelj vse-

^{20a} Univerzitetna knjižnica v Mariboru, ki je 1978 izdala prvi zvezek kataloga svojih rokopisov, hrani tudi »Jezikoslovne opazke zbrane iz Poklukarjeve pastirske vednosti (Ms 97). Na 16 listih, pisanih že v gajici, je nepodpisan Poklukarjev slušatelj ali nekdo, ki ga je stvar zanimala, zbral brez vidnega reda »cvetke« Poklukarjeve terminologije. Pri večini je dodal tudi nemške izraze, ki včasih šele omogočijo razumeti pomen slovenskega stavka. Kopija je zdaj tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

slovanskega in univerzalnega alfabeta»; kot profesor moralne teologije v Celovcu (1823—1831) je »bil učitelj Slomšku, katerega je vnel za slovensčino in pisateljstvo«, pozneje »postala sta si pobratima in složno delovala«. Slomšek je tudi ohranil podatek, »da se je v istem času začel izdelovati slovenski slovar«. ²¹ Josip Marn, ki je bil njegov učenec v Ljubljani, v Jezičniku ²² omenja, da se je po Poklukarjevem Duhovnem pastirstvu »mnogo let učilo«, vendar je iz opombe, da je »v lastnih oblikah in izrazih — ostalo rokopisje«, čutili, da se učenec glede tega ni skladal z učiteljem in zato tudi v Jezičniku zaman iščemo pregleda Poklukarjeve pastoralke.

Janez Poklukar

Omenil sem že, da je isto slovensko pisano gradivo uporabljal tudi Janez Poklukar ²³, naslednik Jožefa Poklukarja. Bil je rojen v vasi Krnica župnije Gorje 27. decembra 1802, umrl pa je 22. novembra 1867 kot kanonik v Ljubljani. Profesuro pastoralne teologije je kot suplent prevzel 1848, bil naslednje leto že pravi profesor, in to ostal do 1865. V poznejših letih je razen pastoralke predaval tudi moralko in vzgojeslovje (scientia educationis).

Ko je pouk teologije leta 1849 prešel z državnega liceja v škofijsko bogoslovno učilišče (Studia theologica), začno škofijski šematizmi navajati poleg profesorja pastoralke še posebne učitelje za liturgiko (docet liturgiis ecclesiasticis), ki so bili vsakokratni spirituali. Verjetno je šlo pri tem za bolj praktične vaje in podrobna obredna navodila, kakor morajo to delati spirituali vseh časov. Prvi je v tej vrsti imenovan za leta 1849—1858 Jurij Volc. Njegovo liturgično delo omenja Marn ²⁴ bolj mimogrede: »Kot prvi obredoslovec je vredoval vse obredne knjige naše škofije (Directorium, Rituale, Proprium Sanctorum), spisoval slovenske stvari v njih«. Drugi je bil v letih 1858—1872 Henrik Pauker, za katerega biograf navaja, da je zelo skrbel za lepoto cerkva. ²⁵

Andrej Zamejic

Leta 1865 je začel poučevati pastoralno bogoslovje Andrej Zamejic (Zamejc), ki je bil rojen 10. novembra 1824 v Horjulu in umrl 1. januarja

²¹ Vsi navedki iz Lukmanovega življenjepisa v SBL II, 427. Nekaj ohranjene korespondence med Poklukarjem in Slomškom hranita osrednji knjižnici v Mariboru (UK, Ms 270) in Ljubljani (NUK, Ms 575), ki izdajata katalog rokopisov.

²² J. Marn, Jezičnik 24 (1886), 58.

²³ SBL II, 429 mimogrede ob Jožefu Poklukarju mlajšem.

²⁴ J. Marn, Jezičnik 24 (1886), 65—69.

²⁵ Prim. Voditelj v bogoslovnih vedah 19 (1916), 146—147.

1907 v Ljubljani kot dekan stolnega kapitlja.²⁶ Najprej je predaval katehetiko, od 1865—1882 pa pastoralno in 1875—1882 tudi pedagogiko. Josip Marn hvali njegovo vnemo za slovenščino. Verjetno je, da je prej omenjeno Poklukarjevo študijsko gradivo on spopolnjeval, čeprav so se bogoslovci vsaj deloma učili še kar po starih rokopisnih skriptih. Poskrbel je, da je razmnožen izšel pastoralno zelo potrebni Navod za spovedovanje na 116 straneh,²⁷ nato še Nauk o sv. zakramentih na 111 straneh,²⁸ oboje v veliki obliki kot litografiran rokopis.

Nekoliko sem primerjal zgoraj navedeni rokopis E 12 z Zamejčevima skriptoma in ugotovil, da je razdelitev snovi ostala popolnoma ista, mnogokrat je ostala nespremenjena celo formulacija stavkov, le izrazoslovje je nekoliko drugačno: iskanje slovenskega teološkega izraza se je torej v Zamejčevi dobi nadaljevalo. Marn je opozoril,²⁹ da je Zamejč objavljati tudi pastoralne članke in celo daljše sestavke v Zgodnji Danici, npr.: Kdo ima pravico postave dajati zastran zakona kot sv. zakramenta.³⁰ Časopis je tudi dolga leta urejal skupaj z Luko Jaranom.

V Zamejčevem času je kot učitelj liturgike še naprej deloval že imenovani H. Pauker, 1872 je nastopil Karel Heidrich,³¹ za njim pa 1875—1891 Janez Flis,³² na pobudo škofa Pogačarja prvi slovenski predavatelj cerkvene umetnosti.³³

Anton Zupančič

Z Antonom Zupančičem,³⁴ rojenim v Ljubljani 13. januarja 1841, umrlim v Ljubljani 7. septembra 1915, stopamo v dobo tiskanih slovenskih pastoralnih priročnikov. Profesuro pastoralke je nastopil 1882 in jo skupaj s pedagogiko ohranil do 1909.

Poučevati je začel v času živahnega cerkvenega in verskega življenja v prvem desetletju škofa Janeza Krizostoma Pogačarja,³⁵ ki je bil v mladosti

²⁶ Prim. J. Marn, *Jezičnik* 30 (1892), 39—41; *Bogoljub* 5 (1907), 51—52.

²⁷ Simonič, *Slovenska bibliografija*. Ljubljana 1905, 590 pozna samo izdajo iz 1873, a je prvič izšel že 1871.

²⁸ Izšel 1878.

²⁹ *Jezičnik* 30 (1892), 40. Tu je tudi povedano, da je Zamejč pripravil novo izdajo *Beril in evangelijev* (Ljubljana 1870).

³⁰ *ZD* 21 (1868), 293—294, 302—303 (Marn ima strani napačne).

³¹ Prim. *Vzajemnost* 3 (1915), 54—56, 74—76. Rojen je bil 7. novembra 1830 v Ljubljani, prav tam umrl 15. marca 1915.

³² Prim. *SBL* I, 182.

³³ Prim. *SBL* II, 406.

³⁴ Prim. J. Marn, *Jezičnik* 30 (1892), 35—39; *F. Ušeničnik v: Voditelj v bogoslovnih vedah* 18 (1916), 281—282.

³⁵ Prim. *SBL* II, 404—407.

slušatelj Jožefa Poklukarja. Razgled po svetu, študij na Dunaju in služba vodje bogoslovnih študij v Ljubljani je škofu pomagal k spoznanju, da ljubljanska pastoralka ni več kos spremenjenemu času. Ko je Zupančič nastopil svojo službo, mu je škof Pogačar naročil, »da sestavi in za tisk pripravi ‚Duhovno pastirstvo‘, kajti spisani sešitki te vede, do sedaj v ljubljanski škofiji rabljeni, postarali so se po duhu in jeziku, ter jih je že tudi težko dobiti«, poroča v uvodu v prvi snopič, ki je izšel 1884, napisal pa ga je mesec dni po škofovi smrti.³⁶ Za nasvete pri sestavljanju naslednjih snopičev se je priporočil sobratom, že naslednje leto, 1885, je izšla tiskana knjiga v celoti na 903 straneh. Značilno za slovenske razmere je, da jo je izdal v samozaložbi! Posvetil jo je praznovanju tisočletnice smrti slovankega apostola sv. Metoda.

Kakšen dogodek je tedaj pomenil izid Zupančičevega učbenika, lahko zaslutimo iz zanimivih ocen, ki jih je ob izhajanju posameznih snopičev v reviji Duhovni pastir pisal Dr. F. L. (Frančišek Lampe), tedaj Zupančičev soprofesor v bogoslovju. Ob prvem snopiču je zapisal: »Ko smo se brezuspešno ozirali na našo ‚Matico Slovensko‘ in ko je tudi govorjenje o kaki ‚bogoslovski matici‘ ostalo le prazno, prijel je pravi mož za delo . . . Jezik je vseskozi pravilen in za tako znanstveno delo jako lahkoten. Radoveden sem bil na znanstveno terminologijo in slava pisatelju — zdi se mi, da jo je zadel vseskozi! Oziral se je na Cigaletovo knjigo [= Znanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča. 1880 izdala Matica Slovenska], a tudi po svoje koval si potrebna orodja. Brezdvomno bodo nekateri izrazi stalno obveljali«.

Ob drugem zvezku je zapisal: »Slovenski skočni in razbrzdani jezik trpi tu pa tam nekoliko muke, ko se mora vse zvezan plaziti po nemškem sledu kake dolge definicije. Sicer je pa to le malenkost, ki se nahaja v splošni liturgiki. V posebni pa se giblje jezik prosto, da mora čitatelj spoznati, da gre iz srca pisatelju beseda o svetih opravilih. Na mnogih krajih, v mnogih prašanjih je lahko opaziti, da je delo v nekem smislu samostalno, t. j. da je vir svoj rabil kot dobrega vodnika, a ne slepo in hlapčevsko . . . je rabljivejši kot nemški izvornik«.^{36a}

³⁶ Duhovno pastirstvo. Pervi del. Oseba pastirjeva, homiletika, katehetika. V Ljubljani 1884 (4) + 280 str. Uvod v prvi snopič je drugačen kot uvod v celo knjigo, imenuje ga »Začasen predgovor-. Prim. tudi J. Marn, Jezičnik 30 (1892), 38.

^{36a} Prim. Duhovni pastir 1 (1884), 270—272 in za drugi zvezek (str. 281—504), ki je izšel konec 1884, prav tam str. 642—644. Tretji zvezek (str. 505—760) ocenjuje Lampe v DP 2 (1885), 446—448, četrtega (str. XII + 761—903) pa v DP 3(1886), 130—132. Ker so v knjižnicah vsi zvezki navadno zvezani v knjigo, je samo iz teh ocen mogoče videti, kako je delo izhajalo in kakšno breme je moralo biti za avtorja, da je poleg pisanja moral skrbeti tudi za izdajo in založništvo, čeprav so mu knjigo potem prodajali pri Katoliški bukvarni.

Še bolj dragocena je sodba, ki jo je ob zadnjem zvezku zapisal Ljublj. zvon pod uredništvom Fr. Levca: »Konec preteklega leta je izšel IV., dopolnilni zvezek krasnega dela Zupančičevega. Čestitamo slov. duhovščini! Tisočletnica Metodova ji je bila nenavadno plodovita. Podarila ji je dve veleknjigi: Flisove stavbinske sloge in II. del Pastirstva . . . Ni nam treba hvaliti gladko tekočega jezika, knjiga sama kliče vsem slovenskim duhovnikom: Kupite me! Spisal me je tovariš, ki je dokaj let sam prenašal težo in vročino pastirskega dneva in mu srce gorko bije za vas in za blagor vaših slovenskih ovčic! — Zabor za zabojem, napolnjen z nemškim bogoslovskim književnim blagom, roma vsako leto na Slovensko. Žulji naših duhovnikov rede podjetne nemške knjigotržce. Dobra priznana slovenska knjiga, osvetljuječa okolnosti, v kakršnih živi in se giblje slovenski duhovnik, pa naj bi trohnela v kakšnem kotu ‚Katoliške bukvarne‘!! Zdaj je prilika, da naše vrlo duhovstvo dejanski pokaže, kako mu je mar za razvoj slovenske bogoslovne književnosti. Potem se smemo nadejati, da nas po vzgledu g. A. Zupančiča razvesele tudi drugi slovenski bogoslovski profesorji s slovstvenimi plodovi, spadajočimi v stroko svojo.«^{36b}

V dokončnem uvodu je poudaril, da je vsak, kdor se je »v semenišču učil dušnega pastirstva iz spisanih sešitkov, gotovo že tedaj živo čutil potrebo take knjige«. Za podlago je vzel modernejšo nemško pastoralko, ki jo je spisal P. Ign. Schüch: *Handbuch der Pastoral-Theologie*.³⁷ Zupančič je pisal svojo knjigo tudi za duhovnike v praksi in ne samo za slušatelje v bogoslovju, zato knjiga ni učbenik, ampak priročnik, kot vse poznejše slovenske pastoralko. Tudi za drugo izdajo, ki je 1894 spet izšla v samozaložbi, je ohranil vsebino in razvrstitev enako, z novejšimi določbami je le »deloma popravil deloma dopolnil dotične oddelke prvega natisa«, kot piše v uvodu.

Ko je njegov naslednik Franc Ušeničnik leta 1915 v navedenem spominskem članku pisal o Zupančičevi pastoralki, jo je označil takole: »V ‚pastirstvu‘ se je sicer močno naslanjal na Schücha, ponekod ga je doslovno prevajal, vendar moramo reči, da je bila knjiga za svojo dobo prav dobra in je tudi še sedaj porabna, razen v liturgičnem delu, kjer se je seveda od takrat mnogo spremenilo. V prepornih vprašanjih se nagiblje nekoliko k rigorizmu.«³⁸

Josip Marn opozarja,³⁹ da je Zupančič še pred nastopom profesorske službe v svojih člankih obravnaval liturgično pastoralna vprašanja, npr. v

^{36b} Prim. LZ 6 (1886), 188. Šifra ocenjevalca -n- je razrešena v Bibliografskem kazalu Ljubljanskega zvana (Kodela, Munda, Rupel, SAZU Ljubljana 1962) na str. 260 z imenom Ivana Vrhovnika, župnika in zgodovinarja.

³⁷ Semeniška knjižnica ima različne izdaje tega učbenika.

³⁸ Nav. m. 281 (gl. op. 34).

Zgodnji Danici 1867 o bogoslužni obleki, še pred Flisom pa 1871, 1872 in 1874 o cerkveni umetnosti.

Če spet na kratko pregledamo liturgični del Zupančičeve knjige, ugotovimo, da gre tu prvič res za pravo liturgiko, ki poleg praktičnih vprašanj razlaga tudi zgodovinski razvoj splošnih liturgičnih sestavin (časi, kraji, simboli) in posameznih svetih opravil. Liturgična snov obsega nad 500 strani, torej več kot polovico knjige.

Terminologija je v tej knjigi popolnoma drugačna od Poklukarjeve in Zamejčeve, tako da delo res lahko le občudujemo, zlasti če upoštevamo, da je izšlo komaj tri leta po začetku predavateljske službe. Ne morem se otresti misli, da si je že v letih svoje kaplanske službe po različnih krajih in vzporedno z urjenjem v pisateljevanju in prevajanju (prevedel je npr. Wisemanovo Fabiolo) zapisoval pastoralno gradivo in se tako (vede ali nevede) pripravljal na profesuro. Morda so prav objavljeni članki v časopisih opozorili škofa, da mu je zaupal odgovorno službo vzgoje mladih duhovnikov.

Med njegovo službo je »liturgiam ecclesiasticam« še dalje učil Janez Flis; v letih 1891—1897 je to službo opravljal Jožef Erker,⁴⁰ znan po latinskem rubricističnem priročniku *Enchiridion Liturgicum*, ki je v Ljubljani izšel 1896 in 1910. Za njim je to delal Franc Ušeničnik kot spiritual (1897—1905) in še Alojzij Stroj (1905—1919),⁴¹ ki je napisal tudi učbenik za liturgiko.⁴²

Franc Ušeničnik

Franc Ušeničnik, ki je postal profesor pastoralnega bogoslovja, katehetike in pedagogike na bogoslovnem učilišču leta 1909, je to službo opravljal do poletja 1937, seveda od 1919 dalje kot prvi redni profesor pastoralne teologije na teološki fakulteti nove ljubljanske univerze. Rojen je bil 2. oktobra 1866 v župniji Poljane nad Škofjo Loko, umrl pa v Ljubljani 16. aprila 1952.⁴³

Odnos do dela svojega prednika Antona Zupančiča je popisal v uvodu v prvi zvezek svojega Pastoralnega bogoslovja, ki je v založbi Jugoslovanske

³⁹ Nav. m. 37 (gl. op. 34).

⁴⁰ Prim. SBL I, 169.

⁴¹ Prim. SBL III, 526.

⁴² *Liturgika*, Ljubljana 1907; 2. izdaja 1916; 3. izdaja 1922. Ob Strojevi Liturgiki moram rešiti pozabe še starejši učbenik liturgike za slovenske šole, ki ga je spisal katehet in prevajalec sv. pisma Anton Lesar (SBL I. 636—637); *Liturgika* ali *sveti obredi* pri vnanji službi božji. Ljubljana 1863; 2. izdaja 1881; 3. izdaja 1890; 4. izdaja 1896. Lesar je verjetno v slovensko izrazje prvi vpeljal besedo »liturgika«.

⁴³ Prim. SBL IV — upamo, da snopič z njegovim življenjepisom izide še 1980.

knjigarne izšel 1919 verjetno kot eden prvih, če ne prvi učbenik za študij na novi univerzi. Zasluži, da ta uvod navedem skoraj v celoti:

»Ko sem pred desetimi leti prevzel v ljubljanskem bogoslovnem učilišču pouk pastoralne teologije, je bila učna knjiga mojega prednika blagega spomina, monsignora Antona Zupančiča, domalega razprodana. Treba je bilo misliti ali na novo izdajo ali pa na novo knjigo. Že iz pietete do svojega prednika sem hotel njegovo knjigo samo predelati in jo nanovo izdati. Z monsignorom sva bila o tej stvari že v dogovoru. Želel sem to tembolj, ker mi je bilo dobro znano, kako se je bila Zupančičeva knjiga slovenskim duhovnikom priljubila, in bi jo ta in oni pogrešal, če bi je ne bilo več dobiti. Čim dalje pa sem se s knjigo ukvarjal, čim bolj sem jo popravljaj in predelaval, tem bolj mi je bilo jasno, da iz knjige ne bom mogel narediti tega, kar bi bil rad.« Nato našteje spremembe v gledanju na didaktiko, homiletiko, spremembe v poznavanju zgodovine bogoslužja in liturgične reforme Pija X. in nadaljuje: »Če naj se v knjigi kaže znanstveni napredek naše dobe, bi bil moral ne samo posamezne odstavke, ampak cela dolga poglavja nanovo napisati... Odločil sem se, da bom poskusil napisati novo knjigo.

Posamezne oddelke sem priobčil že v ‚Duhovnem Pastirju‘: homiletiko 1914, katehetiko 1915, razpravo o cerkvenem letu in o obredu sv. maše 1915 in 1916. Ugodna sodba, ki jo je kritika izrekla o teh odlomkih, mi je dajala poguma pri nadaljnjem delu. Z izdajanjem celotne knjige pa ni kazalo hiteti. Ta čas, ko sem knjigo pisal, smo pričakovali iz Rima novega cerkvenega zakonika. Že od leta 1904 je bil v delu... Vnela pa se je svetovna vojska, in sv. oče Pij X., ki je veliko delo kodificiranja cerkvenega prava započel in ga želel dokončati, je umrl. Vsa stvar se je zakesnila. Novi ‚Codex iuris canonici‘ je izšel šele 1917. Radi vojne med Avstrijo in Italijo pa so bile naše meje zaprte, in zveza z Rimom je bila pretrgana; zato smo v naše kraje dobili ‚Codex‘ šele na pomlad 1918. Po novem zakoniku sem rokopis popravil in predelal... Tudi tisto, kar je bilo že tiskano v ‚Duhovnem pastirju‘, sem v mnogočem predelal in dopolnil.

Kaj naj sprejem v knjigo, je bilo določeno in odmerjeno po učnem načrtu naših bogoslovnih učilišč. V bogoslovnih šolah, kjer se drže starega učnega načrta, je nauk o zakramentih kot sredstvih nadnaravnega življenja del moralne teologije. V naših bogoslovnih učiliščih, pa tudi na bogoslovni fakulteti avstrijskih in nemških vseučilišč, pa so uvrstili nauk o zakramentih v pastoralno bogoslovje. V posebnem delu pastoralnega bogoslovja obravnavamo pri nas ne samo sv. obrede posameznih zakramentov, ampak tudi vse tisto, kar drugje uče v moralni teologiji. Temu bi se dalo marsikaj prerekat, in ni dvoma, da bi bilo bolje, ko bi čisto moralna vprašanja in strogo

liturgične reči ločili. A dokler nimamo posebne stolice za liturgiko, treba potrpeti s sedanjim učnim načrtom.«

Drugi zvezek z vso snovjo do konca knjige je brez novega uvoda izšel 1920. Vsa snov je, tako kot je bila Zupančičeva, razdeljena na štiri knjige: O osebi dušnega pastirja, Dušni pastir — učitelj, Dušni pastir — mašnik, Dušni pastir — duhovni voditelj krščanske občine. Že obseg knjige zbuja spoštovanje: $12+306+13+880=1211$ strani.

Ko je avtor 1932 priročnik izdal v drugi izdaji, je marsikaj spremenil, marsikaj izpustil: »Poglavitna razlika med prvo in drugo izdajo se kaže v razdelitvi tvarine . . . Toda katehetika in homiletika sta se razvili v samo-svojo vedo . . . Zato ni več potrebno, da bi učno knjigo za pastoralno bogoslovje obremenjevali s tvarino, ki jo drugi obdelujejo. Prav tako sem izločil iz pastoralnega bogoslovja liturgiko. Zakaj? Pastoralno bogoslovje razpravlja o zakramentih kot sredstvih posvečenja, kot virih nadnaravnega življenja: govori torej o tem, kar je potrebno, da kdo zakramente veljavno in dopustno deli, veljavno in vredno prejema. Formalni objekt liturgike pa so zunanji obredi, njih početek in razvoj. Liturgika je torej zase svoja veda, druga od pastoralne vede. Res je sicer, da se v nauku o daritvi in zakramentih moralna in pastoralna ter liturgična vprašanja prepletajo in ni vedno lahko ločiti drugo od drugega. Profesor pastoralnega bogoslovja more te stvari celo namenoma med seboj družiti ter pastoralna in liturgična vprašanja vzporedno obravnavati. Bila bi to nekaka koncentracija pouka in didaktično je taka metoda pogosto priporočljiva. V prvi izdaji svoje knjige sem se držal te metode. A načelno moramo liturgiko ločiti od pastoralnega bogoslovja in v prospah liturgične vede je treba to ločitev tudi v knjigah izvesti. Drugod so to ločitev že izvedli.«⁴⁴

Vsem trem izdajam pastoralke je dodal obsežno in pregledno Stvarno kazalo (tudi Zupančič je tako naredil), za možne uporabnike na Hrvaškem pa je pripravil Slovensko-hrvatski slovarček.

Janez Oražem je v svoji »oznaki in oceni« Ušeničnikovega priročnika zapisal:⁴⁵ »Prva in takoj opazna značilnost celotnega U. dela je vsekakor pridno zbiranje, modro izbiranje in smotrno urejanje . . . Tudi če osporavamo takemu delu samostojno znanstveno vrednost, zahteva poleg vztrajnosti vsaj znanstveno natančnost in razgledanost. Profesor Fr. Ušeničnik je vse to v odlični meri imel . . . Pri razlagi je jasen, od izdaje do izdaje jasnejši . . . Njegove knjige so zato za učenje lahki učbeniki, za praktično delo, orienta-

⁴⁴ Druga, popravljena izdaja. V Ljubljani 1932. XVI + 591 str. Tretja, popravljena izdaja. V Ljubljani 1940. XVI + 667 str. Katoliška liturgika. V Ljubljani 1933. XIV + 373 str. Tudi liturgika ima stvarno kazalo.

⁴⁵ Dr. France Ušeničnik učitelj dušnega pastirstva, v: Zbornik teološke fakultete 2 (1952), 54—61 (tipkopis), nav. mesto je na str. 56.

cijo in reševanje dvomnih primerov pa najboljši priročniki«. Kot drugo oznako navaja, da je Ušeničnik zvesto spremljal življenje, pojave ugotovil in opisal: »Ni neugnana narava, ki hoče tek življenja vnaprej prožiti ali usmerjati, ni ideolog in revolucionar, niti ne pokretaš in pobudnik, marveč bolj ‚seismograf‘ in ‚registrator‘ . . . Prva naloga (pastoralista) je vsekakor, da podaja solidno cerkveno prakso. Če zna s tem združiti še primerno stopnjo razumevanja za nove čase in nove potrebe ter jim pokazati pravo rešitev, potem se dvigne od skrbnega spremljevalca in varuha do dobrega vodnika in prodornega iskalca. Profesor Fr. Ušeničnik je z vsestranskim znanjem in trezno presojo vršil predvsem prvo.«

Ušeničnik je tudi svojo liturgiko stalno izboljševal in že kot upokojenec pripravil prenovljeno knjigo. V tiskarni so jo do konca vojne postavili, izšla pa je v založbi škofijskega ordinariata že po osvoboditvi 1945 kot tisk Tiskarne Ljudske pravice.⁴⁶ J. Oražem piše o njej: »Njegova ‚Liturgika‘ je naša prva znanstveno obdelana in posebej izdana sistematična liturgika, ki bo lahko še dolgo podlaga liturgičnemu študiju, vsaki nadaljnji znanstveni izdaji in morebitnim knjigam za ljudsko rabo.«⁴⁷

Tudi v okviru tega pregleda je treba poudariti Ušeničnikove zasluge za znanstveno raziskovanje slovenske liturgične preteklosti. Nekaj tega je lahko upošteval v drugi izdaji liturgike, predvsem pa so dragocene njegove daljše razprave o času brižinskih spomenikov, glagolskih Kijevskih listih, oglejski liturgiji, pastoraciji v janzenistični dobi in še marsikaj. Slovenske duhovnike in znanstvenike je v številnih ocenah seznanjal tudi z delom drugih raziskovalcev.⁴⁸

Ciril Potočnik

Ušeničnikova učbenika je v letih 1937—1950 uporabljal tudi Ciril Potočnik, rojen 3. julija 1894 v župniji Trata nad Škofjo Loko, umrl 22. februarja 1950 v Ljubljani.⁴⁹ Še sta ohranjena njegova izvoda zadnjih izdaj pastoralke in liturgike, ki sta vezana v več zvezkih tako, da so med strani uvezani prazni listi, na katere si je zapisoval novejšje odloke, ugotovitve in smernice. Ob tako novih učbenikih niti ni mogel misliti, da bi izdal kaj novega, vojna in povojna leta so to še posebej onemogočala.

⁴⁶ Katoliška liturgika. Druga, predelana in pomnožena izdaja. Ljubljana 1945. XVI + 540 str.

⁴⁷ Nav. m. 59 (gl. op. 45).

⁴⁸ Prav tam str. 56, 60—61; popolni seznam del F. Ušeničnika še ni nikjer objavljen.

⁴⁹ Prim. SBL II, 460; Zbornik teološke fakultete 1 (1951), 166 (tipkopis); Oznanilo 5 (1950) št. 15, 5. marca 1950.

Delo nekdanjih vzporednih učiteljev svetih obredov je nadaljeval kot semeniški spiritual še pred nastopom profesure, ko je z bogoslovci pripravil izdajo in komentar slovenskega prevoda obredov pri delitvi svetih redov (mašniškega posvečenja).⁵⁰ V tistem času je objavil tudi nekaj liturgičnih in pastoralnih razprav; ker je bil tudi profesor asketike, je za svoj predmet 1942 izdal samostojno knjigo.

Janez Oražem

Še manj možnosti za izdajo novega pastoralnega ali liturgičnega učbenika je v povojnih letih imel Ušeničnikov učenec Janez Oražem, ki je predaval pastoralno bogoslovje, liturgiko in duhovno bogoslovje od 1951 dalje. Vsaj deloma je uporabljal učbenike svojih prednikov (posebno za liturgiko in asketiko), za zakramentalni del pastoralnega bogoslovja je celo moral uporabljati latinski Noldinov učbenik moralke — tretji zvezek *De sacramentis*, ker Ušeničnikova pastoralka zaradi poglavja o Katoliški akciji in nekaterih drugih vprašanj ni smela biti uradni učbenik.⁵¹ Sproti pa je slušatelje opozarjal na novejšje smeri v razvoju pastoračije in bogoslužja, čeprav je bilo v tistih letih, ko so bile naše knjižnice skoraj brez strokovne teološke literature, še to težko izvedeti. V obliki skript je 1963/64 pripravil kratek pomoček za študij pastoralke, 1973/74 pa še razmnožen skript za komunitarno pastoralno bogoslovje, ki ga je predaval do 1976. Liturgično je vzgajal s članki v listu *Oznanilo*, s svojim molitvenikom *V občestvo združeni*, zlasti pa je poskrbel za specialistični študij svojega naslednika v liturgiki med 2. vaticanskim koncilom.⁵² Do 1968 je še sam predaval pastoralno liturgiko in fundamentalno pastoralno bogoslovje, takrat pa je prvo prevzel liturgik, drugo pa pastoralist Rafko Valenčič. Sam še vedno predava homiletiko, ki se je tako po dolgem ovinku spet (vsaj v osebi predavatelja) vrnila k pastoralki.

Sklep

Vrsta imen, ki so se v tem pregledu zvrstila pred nami, seveda ne more biti zanimivo branje za tiste, ki hočejo v vsaki knjigi in vsakem članku

⁵⁰ Sveti red. Ljubljana 1935; Sveto mašniško posvečenje. Domžale/Groblje 1931 (Ročna knjižnica 5/6, 8/9) in popravljen ponatis: Ljubljana 1943.

⁵¹ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*. Vol. III: *De sacramentis*. Barcelona 1951 (27. izd.); Innsbruck 1954 (30. izd.). Te knjige so iz papeške pomoči imeli v rokah tudi slušatelji.

⁵² Prim. spredaj, ko je povedano, da sem začel predavati liturgiko 1965 v jeseni. Nekaj Oražmova liturgičnega dela je mogoče spoznati iz članka: Po težki poti — koncilu naproti v: *Cerkev v sedanjem svetu* 13 (1979), 164—167.

najti čim bolj preproste recepte za svoje praktično delo. Če pa se zavedamo, da nobeno drevo ne zraste in ne obrodi sadov brez korenin, potem se bomo tudi nekdanjim učiteljem pastoralnega bogoslovja ob tej priložnosti zahvalili za njihovo delo. To bomo kot Slovenci naredili še s toliko večjim veseljem, ker so nam naštetih duhovniki celo ob hudem nasprotovanju ali ob brezbriznosti drugih ohranjali zavest, da je treba naše rojake učiti, voditi in z njimi moliti v razumljivem domačem jeziku. Delo pionirjev je še toliko bolj občudovanja vredno, ker so se morali boriti za lepši in boljši izraz tedaj, ko so drugi strokovnjaki mirno uporabljali latinščino in nemščino, pa tudi v času, ko se je prav pastoralna teologija in z njo vred liturgika spreminjala veliko bolj, veliko hitreje, kot druge teološke vede.

S svojim delom so ti ljudje pripravljali tudi sedanji čas, ko je slovenski jezik lahko postal liturgični jezik v vsem obsegu bogoslužnih obredov. Kako je moralo biti njihovo delo težko, vsaj nekoliko slutimo tisti, ki smo v letih po koncilu in izidu prenovljenih latinskih liturgičnih knjig poskušali včasih s težavo, zdaj bolj zdaj manj posrečeno najti primeren izraz in obliko za bogoslužje v slovenščini. Čeprav smo mogli biti pri tem dejavno udeleženi le zadnji pastoralisti in liturgiki,⁵³ bi najbrž lahko tudi celotno delo slovenskih pastoralistov šteli med delo za bogoslužje v slovenščini.⁵⁴

Zbrano in urejeno gradivo naj tudi vsaj nekoliko prispeva k zgodovini verskega in cerkvenega življenja med našim narodom, ki jo vsi skupaj že predolgo pogrešamo.

Povzetek: Marijan Smolik, Liturgika in pastoralka pri Slovencih

Ob pregledovanju vsebine liturgičnega učbenika nemškega profesorja H. Reifemberga se je porodila želja, da bi ob šestdesetletnici fakultete raziskal razvoj poučevanja pastoralne teologije, ki je vključevala tudi liturgiko. Po kratkem pregledu svoje liturgike sežem nazaj v bogoslovni študij v Ljubljani od 1791 do ustanovitve univerze 1919 in na teološki fakulteti do danes. Pastoralna teologija je bil edini predmet visokošolskega študija, ki so ga v Ljubljani od začetka predavali v slovenščini, in v Semeniški knjižnici so še ohranjeni zapiski in skripta za ta predmet iz prve polovice 19. stoletja. Zupančičeva in Ušeničnikova tiskana pastoralka pa sta bili v Sloveniji podlaga pastoralnega dela skoraj do naših dni.

⁵³ Za F. Ušeničnika je znano iz ustnega izročila (J. Oražem), da je sodeloval pri posodabljanju Cerkevnega molitvenika (Ljubljana 1930) morda celo že pri prejšnji izdaji (Ljubljana 1905), pri prevajanju Rimskega obrednika (Ljubljana 1932) in vzporedni Zbirki svetih obredov (Ljubljana 1933), morda tudi pri slovenjenju obreda za procesijo na praznik sv. Rešnjega telesa (Ljubljana 1922) in pri njenem preoblikovanju 1930. Prim. Smolik: Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci v: BV 39 (1979) št. 4, 481—484.

⁵⁴ Prim. Smolik: Slovenščina v obrednikih, v: Jezik in slovstvo 19 (1973/74), 117—123; Smolik: Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga, v: BV 36 (1976), 445—461, prispevek, ki ga v podnaslovu imenujem: Slovenščina v obrednikih II.

Zusammenfassung: Marijan Smolik, Liturgik und Pastoraltheologie bei den Slowenen

Die Rezension der Fundamentalliturgik des Bamberger Professors H. Reifenberg diente dem Verfasser als Ausgangspunkt zu einem Überblick der Liturgik auf der Theologischen Fakultät von Ljubljana. Zum 60-Jahresfeier dieser Fakultät schildert er die Entwicklung der Pastoraltheologie, in die auch Liturgik einbezogen wurde, auf der Diözesanen Theologischen Lehranstalt in Ljubljana von 1791 bis 1919 und dann auf der neugegründeten Theologischen Fakultät. Dieses Fach war der erste, der hier in slowenischer Sprache gelesen wurde und in der Bibliothek des Priesterseminars erhaltene Aufzeichnungen reichen bis in die dreissigen Jahre des 19. Jahrhunderts. Die gedruckten pastoraltheologische Kompendien von Zupančič und Ušeničnik dienten aber fast hundert Jahre als Grundlage der pastoralen Arbeit in Slowenien.

Résumé: Marijan Smolik, L'enseignement de la liturgie et de la pastorale chez les Slovènes

A partir d'un survol sur la matière du livre sur la liturgie fondamentale du professeur allemand H. Reifenberg l'Auteur donne un aperçu sur la manière de enseigner la liturgie à la Faculté de théologie de Ljubljana. Cette contribution pour le 60^e anniversaire de cette faculté lui donne la possibilité d'énumérer les professeurs de la théologie pastorale (y compris de la liturgie) au Séminaire de Ljubljana pour la période du 1791 à 1919, et puis à la Faculté de théologie. Des le début la théologie pastorale était enseigné en langue slovène, comme le premier des cours des études supérieures. Les manuels manuscrits de la première moitié du XIX^e siècle sont conservés encore à la bibliothèque du Séminaire de Ljubljana. Les manuels imprimés de Zupančič et de Ušeničnik ont servi comme base sûre de la pastorale parmi le peuple slovène prèsqu'un siècle.

Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima.

Rinaldo Scarlichi (1630—1640)

Poročilo Hrenovega naslednika Rinalda Scarlichija¹ iz leta 1634 daje o stanju v ljubljanski škofiji zelo negativno podobo in večkrat naravnost nasprotuje prejšnjim Hrenovim poročilom.² Škof toži, da je glede cerkvene discipline našel v škofiji pravi kaos. Po njegovi izjavi naj bi ne bil Hren nekaterih duhovnikov nikoli vizitiral, zato da je med njimi še precej konkubinarjev in simonistov. Nezgledni duhovniki da nevrredno dele zakramente, da so nekateri župnišča spremenili kar v pivnice. Zato da je on (Scarlichi) takoj po prevzemu ljubljanske škofije napovedal splošno vizitacijo, s katero želi po zgledu sv. Karla Boromejskega obnoviti kler in zaupane mu vernike.

Brez dvoma bi bilo zelo dragoceno ugotoviti odnos nekdanjega tržaškega škofa Scarlichija do njegovega ljubljanskega stanovskega sobrata Tomaža Hrena, saj je bil ta celo Scarlichijev sopsosvečevalec ob njegovemu imenovanju za tržaškega škofa. Zdi se namreč, da je tudi Scarlichi podlegel klevetam, ki sta jih med drugimi okrog Hrena spletla predvsem nuncijska v Gradcu Girolamo Portia (1592—1606) in Giovanni Bat. Salvago (1606 do 1610). Zato je verjetno tudi Scarlichijevo prvo poročilo v Rim pisano bolj pod vtisom teh spletk kot pa odsev dejanskega stanja v škofiji. To

¹ Osnutki relacij in odgovori kongregacije v KAL, fasc. 57; Poročilo o Scarlichijevi relaciji ima Jožef Schmidlin, *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten*, Freiburg/B. 1940, 41 (v: *Erläuterungen und Eränzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, Band VI.); V zapuščini prof. Josipa Turka (ŠAL, fasc 6/3) je ohranjen njegov dobesedni prepis relacij od Tavčarja do Buchheima. Kratek škofov življenjepisa v: *Slovenski biografski leksikon*, III., Ljubljana 1960—1971, 211; Patricius Gauchat, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. IV., Monasterii 1935, 213, 330,381; Prim. tudi Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 955—956.

² Prim. France M. Dolinar, *Visitationes ad Limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missia*, v: *Bogoslovni vestnik*, 39 (1979) 205—215 in tam navedeni viri in literatura.

domnevo potrjuje tudi Scarlichijevo poročilo iz leta 1638, v katerem zagotavlja, da je med svojim škofovanjem »iztrebil herezijo« iz škofije, v celoti reformiral kler, tako da ima sedaj povsod dobre dušne pastirje, ki skrbe za razcvet pobožnosti med verniki.³

V zgodovinskem orisu škofije zasledimo glede na prejšnja poročila dve novosti, in sicer, da se je po delovanju sv. Mohorja in Fortunata na ozemlju ljubljanske škofije zelo razširilo češčenje sv. Primoža, Felicijana in Ahacija,⁴ ter o bitki pri Sisku leta 1593, v kateri so slovenski strelci izvojevali eno najslavnejših zmag nad številčno veliko močnejšimi Turki.⁵

Težišče relacije je v obširnem popisu škofove vizitacije škofije, ki je trajala od 24. aprila 1631 do 7. marca 1632.⁶ Zelo podrobno opisuje predvsem vizitacijo mesta in kapitlja v Ljubljani. Od stolnega kapitlja je zahteval, da morajo vsi kanoniki rezidirati.⁷ Zakramente smejo duhovniki deliti samo po rimskem obredu. Bil je oster nasprotnik tako oglejskega obreda kot starocerkveno slovanskega jezika v bogoslužju. Ob površnem branju relacije bi se utegnilo celo zdeti, da je on vpeljal redne nedeljske in praznične pridige, ki so bile v posameznih ljubljanskih cerkvah deloma v slovenskem, deloma v nemškem jeziku.⁸ Krščanski nauk za ljudi poučujejo vsako nedeljo popoldne ob dveh jezuiti v svojem kolegiju.

Veliko skrbi je Scarlichi posvetil preureditvi stolnice. Iz nje je dal odstraniti vse nagrobne spomenike, oltar sredi cerkve in vso nepotrebno navlako. Stolnica je po njegovi izjavi dobro oskrbovana in lepo poslikana. Pohvali se lahko z mogočnimi orglami, štirimi velikimi zvonovi, Scarlichi pa je dal narediti tudi nove spovednice.

³ Glej tudi J. Schmidlin, n. d., 41.

⁴ Gre seveda za škofovo željo narediti svoj škofijski sedež bolj slaven pač zaradi zelo razširjenega češčenja navedenih svetnikov med Slovenci. O življenju, delovanju in češčenju imenovanih svetnikov glej Leto svetnikov, Ljubljana 1968—1973, in sicer: Mohor in Fortunat III., 100—102, Primož in Felicijan II., 575—576 in Ahacij II., 642; Prim. tudi Maks Miklavčič, Hermogenes-Hermagoras, v: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 363—367.

⁵ Pet tisoč krščanskih branilcev je julija 1593 odbilo 30.000 turških vojščakov, ki jim je poveljeval Hasan paša. Hasan paša je utonil v Kolpi, skoraj vsa turška vojska pa je obležala na bojišču ali potonila v Kolpi, prim. Zgodovina narodov Jugoslavije, II. knjiga, Ljubljana 1959, 430; Leto svetnikov, II., Ljubljana 1970, 642.

⁶ Zapisnik Scarlichijeve vizitacije je v celoti ohranjen v ŠAL/vizitacije, fasc. 1, št. 1.

⁷ Že pri Tavčarju zasledimo, da so navadno rezidirali samo štirje kanoniki, medtem ko so ostali zaradi slabih dohodkov njihovih kanonikatov delovali na župnijah. Vseh kanonikov je bilo v ljubljanski stolnici dvanajst. Pravico imenovanja si je za vse razen za enega pridržal cesar, to pa je bilo seveda škofom pri uresničevanju njihovega pastoralnega programa v veliko oviro.

⁸ »Civitas Labancensis habet preter cathedralem alias quatuor insignes regularium ecclesias in quibus diebus festis preter divina officia habetur concio, in adventu vero et quadragesima saepius in septimana.«

Probleme, s katerimi se je soočal med vizitacijo škofije, naj bi rešila sinoda, ki se jo je udeležilo 135 duhovnikov.⁹ Sinoda je trajala tri dni. Škof je zbranim duhovnikom govoril o duhovniškem stanu, njihovi dušno-pastirski službi ter predvsem o pravilni in vredni delitvi zakramentov. Po sinodi so sprejete konstitucije slovesno javno razglasili.¹⁰

Tudi pri opisu škofije velja opozoriti na nekatere novosti. V času od zadnjega poročila v Rim so v Ljubljani pozidali svoj samostan in cerkev Marijinega oznanjenja avguštinci.¹¹ Ker v vsej škofiji ni niti enega ženskega samostana, so začeli zbirati sredstva, da bi ga ustanovili. Vendar Scarlichi ne pove, kje naj bi ta samostan stal, niti kateri ženski red naj bi se naselil v njegovi škofiji.

Nazareško kapelico, ki jo je pozidal škof Hren,¹² je Scarlichi izročil v upravo frančiškanom, ker en sam škofijski duhovnik zaradi vedno večjega obiska romarjev ni več zmožal zadovoljiti vsem potrebam dušnega pastirstva. Trenutno da je v Nazarjih šest redovnikov, je pa že vse pripravljeno za zidavo novega samostana, v katerem bo prostora za dvanajst patrov. Prav tako je v načrtu gradnja nove cerkve, v katero bodo vključili nazareško kapelico.¹³

Z velikimi težavami je Scarlichi po sedemindvajsetih letih pridobil nazaj škofiji grad Goričane (Gortach), ki ga je Hren dal v doživljenjsko upravo svojemu bratu.

⁹ V ljubljanski škofiji sta bili v navadi dve sinodi letno, in sicer 6. februarja v Gornjem gradu za štajerske in koroške duhovnike ter v Ljubljani na drugo nedeljo po veliki noči za kranjske duhovnike. Prim. France M. Dolinar, n. d., 214. Scarlichi v svoji relaciji sicer ne pove, kje je bila ta sinoda, vendar iz okoliščin sklepamo, da je bila v Gornjem gradu.

¹⁰ V ŠAL/Sinode, fasc. 1/6 so ohranjene le »Constitutiones pro Ecclesiis collegiatae Oberburgensi subjectis generalibus die 6. februarii anno 1640 in Dorotheana synodo additae et omnibus coram publicatae.« Gre za zadnjo Scarlichijevo sinodo, ki pa se v svojih dekretih poziva na sklepe prejšnjih. Tako lahko iz teh dekretov sklepamo vsaj okvirno na sklepe prve sinode.

¹¹ O zidavi cerkve Marijinega oznanjenja srečamo v literaturi različne letnice, tako npr. Cerkev na Slovenskem, Ljubljana 1971, 81 pravi, da je bila pozidana leta 1647 in posvečena leta 1746; medtem ko Anton Košir v svojem sestavku: Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem (v: Za bolje svedočenje evandjelja — Zbornik radova Prvog redovničkog tjedna, Zagreb 4—6. 9. 1973) 118 pravi, da so se »v Ljubljani iz Opatije vrnil avguštinci (1623) in zgradili novo cerkev Marijinega oznanjenja (posvečena leta 1700)«. Marijan Smolik v svojem poročilu o knjigi Johanesa J. Gaviana (The Austro-Hungarian Province of the Augustian Friars, 1646—1820): Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem, v: BV 38 (1978) 211 navaja, da so sedanjo frančiškansko cerkev Marijinega oznanjenja začeli zidati leta 1646.

¹² France M. Dolinar, n. d., 214.

¹³ Josip Gruden, n. d., 956.

Ostali podatki o škofiji in redovnikih se v glavnem krijejo s Hrenovimi poročili.¹⁴

Scarlichijeva *relacija iz leta 1638* (za 14 quadriennium) se ni ohranila. Znana je le škofova prošnja papežu Urbanu VIII., da bi zaradi bolezni smel predpisano *Visitatio liminum* opraviti P. Michael von Chumberg.¹⁵ V tej prošnji ponovno poudarja, da je po končani protireformaciji cesarja Ferdinanda mogel reformirati svoj kler tako, da se v vsej škofiji lahko pohvali z dobrimi duhovniki. Svoje pismo zaključuje s prošnjo za svetniške relikvije,

¹⁴ Na primer, da sta v Ljubljani dve bolnici: v cesarski je prostora za 24 in v mestni za 60 ljudi. V bolniški cerkvi sv. Elizabete, ki jo oskrbujejo tevtonski redovniki, je trikrat na teden božja služba. Pomemben je tudi podatek, da je jezuitskemu kolegiju priključeno semenišče, v katerem je okrog 100 gojencev. Od teh se mnogi odločijo za duhovniški poklic. O številu redovnikov daje Scarlichij naslednje podatke: v Ljubljani deluje 24 frančiškanov, 36 jezuitov, 22 kapucinov in 12 avguštincev. Vse njihove cerkve so dobro obiskane. Vsako nedeljo je maša za ljudstvo, v adventu in postu pa tudi večkrat med tednom. Zelo pohvali redovno življenje kartuzijanov v Bistri, kjer živi 14 patrov. V jezuitski rezidenci v Pleterjah je 6 redovnikov, v Kostanjevici 12 cistercijanov in pri Beljaku v njegovi župniji 12 kapucinov.

¹⁵ *Mihael von Chumberg* (Kumar, Kumer, Chumar) se je rodil okrog leta 1598 v mestu Grgar (Gargar) na Goriškem. Kdaj in kje je stopil v frančiškanski red (OFM Obs.) ni znano. Že kot redovnik je bil 13. januarja 1617 posvečen v duhovnika v Bratislavi (takrat Posenii in Hungaria). Viri ga navajajo kot generalnega defintorja bosansko-hrvaško-kranjske province ter kot generalnega komisarja za Nemčijo. Na podlagi cesarskega imenovanja z dne 12. novembra 1838 ga je papež Urban VIII. 17. novembra 1638 imenoval za titularnega novenškega škofa (Nova, Novenis v severni Afriki). Na prošnjo ljubljanskega škofa Scarlichija je cesar 16. aprila 1639 imenoval Kumerja za ljubljanskega pomožnega škofa. Kongregacija je proces za Kumerjevo imenovanje obnovila in mu 3. oktobra 1639 dodelila naslov titularnega christopolitanskega (v mali Aziji) in pomožnega ljubljanskega škofa. Škofovsko posvečenje mu je 8. januarja 1640 v Rimu podelil kardinal Antonio Sanctacrucio. Prim.: *Hierarchia catholica*, vol. IV., 150 in 378.

Zelo laskavi oceni sta o Kumerju zapisala škofa Hren in Scarlichij manj navdušen nad njim pa je bil škof Buchheim. Hren je v svoji relaciji 6. maja 1628 o Kumerju zapisal: »... frater ordinis sancti Francisci strictioris observantiae, hujus Labacensi monasterio guardianus, et Bosniae, Croatiae totius minister provincialis, vir pietate ac eruditione praecellens, qui omnem huius episcopatus statum probe novit.« (Rel. ad Liminum, v: ASV/Congr. Concil., Labacum). V relaciji škofa Scarlichija pa je izrecno izražena želja, da bi Kumer postal ljubljanski pomožni škof: »... per patrem Michaelem Cumberg (bo opravil relacijo), virum probatissimum, theologum ac de diocesi mea tum divini verbi orei praeconio, ac convertendis haereticis meretissimum id mihi liceat exequi. Ipse autem Beatitudini Vestrae prostratus supplex, vel ideo impensius imploro cum eundem Caesareae Maiestatis consensu ad meum, totiusque diocesis desiderium in suffraganeum episcopatus Labacensis, et in officio meo pastorali in baculum senectutis et infirmitatis meae ex Beatitudinis Vestrae paterna Benevolentia et suprema in omnes sollicitudine communibus omnium votis in animis exoptando« (Relat. ad Limina, v: ASV/Congr. Concil., Labacum).

O Buchheimovih težavah s pomožnim škofom Kumerjem podrobneje pri razčlenitvi njegove relacije. Kumer je vsekakor po smrti ljubljanskega prošta Lausha (prim. op. 24) najprej postal ljubljanski prošt, na posredovanje škofa Buchheima pa je bil leta 1650 premeščen za prošta v Novo mesto in tam leta 1653 tudi umrl. Prim. KAL, fasc. 249/1.

ker mora ponovno z žalostjo ugotoviti, da v vsej škofiji ni pomembnejših relikvij, katerih češčenje bi poživilo versko vnemo zaupanih mu vernikov.¹⁶

Sicer je imela ljubljanska škofija v Scarlichijevem času 66 župnijskih in 447 podružnih cerkva (skupno torej 513) ter 30 beneficijev. Vernikov navaja škof v svoji relaciji približno 245,000.

Poročilo škofa Otona Friderika grofa Buchheima v Rim leta 1641

Buchheimova poročila o stanju v njegovi škofiji so zelo obširna in kažejo škofovo živo zanimanje in dobro poznavanje razmer v škofiji.¹⁷ Vsaj prva poročila so pisana dokaj svobodno, ne glede na že ustaljene sheme, kar je verjetno dalo povod, da je k škofovi relaciji leta 1650 kongregacija zahtevala še posebno pojasnilo.¹⁸

Ker gre za prvo Buchheimovo poročilo v Rim, se škof v začetku relacije kratko predstavi. Takoj po imenovanju ga je za ljubljanskega škofa posvetil kardinal Janez Krstnik Palotto (Pallotta), in sicer 21. aprila 1641 v Salzburgu.¹⁹ V svojo škofijo je Buchheim prispel 9. maja 1641. Prvo razočaranje za salzburškega kanonika²⁰ je bilo dejansko materialno stanje škofije. To nikakor ni ustrezalo slovesu, ki ga je v tem pogledu uživala ljubljanska škofija. Pod vtisom, kako bogate dohodke ima škofija, je Buchheim ob imenovanju obljubil plačati svetemu sedežu takso v višini 150 namesto običajnih 50 florenov. Neprijetno presenečen pa je moral novi ljubljanski škof ugotoviti, da bremene škofijsko blagajno hudi dolgovi. Vrh tega je bil škofijski dvorec v Ljubljani v zelo slabem stanju, njegov prednik Scarlich pa zapleten v vrsto še nerešenih sodnih procesov.²¹ Nič

¹⁶ Prim. tudi J. Schmidlin, n. d., 41.

¹⁷ Hierarchia catholica, vol. IV., 213; Kratek škofov življenjepisa v SBL II., Ljubljana 1933—1952, 592—593 pod geslom Puchheim; Škofova korespondenca v ŠAL/škofje, fasc. 3; v gradivu, ki je bilo vrnjeno v ŠAL iz Gradca: Gornji grad, fasc. 79, 93, 159; Poročilo o relaciji Joseph Schmidlin, n. d., 42—43; Prim. tudi Josip Gruden, Zgodovina slovenskega naroda, Celovec 1950, 956.

¹⁸ Supplementum visitationis Liminum Apostolicorum episcopi Labacensis pro 17 quadriennio 1651.

¹⁹ Pallottus (Palotta) Janez Krstnik je bil v letih 1628—1630 izredni papeški nuncij na Dunaju. Za kardinala ga je imenoval papež Urban VIII. 19. novembra 1629. Prim. Hierarchia catholica, vol. IV., 22—23 in 335.

²⁰ Buchheim je tudi po imenovanju za ljubljanskega škofa vsaj nekaj časa še ohranil kanonikat v Salzburgu.

²¹ »Errorem ex nominum similitudine ortum, ab antecessore immediato prius commissum, me quoque illius exemplo usum ut loco 50 florenarum quibus prius aestimabatur, sub taxa 150 florenorum expediri Ecclesiam permitterem incurrisse. Statim initio adverti, cum pro huius proportione Austriacam Cancellariam pro taxa a Regalibus, mille ungaros petentem viderem, hunc tamen nunc non alio animo, quam ut imposterum caveatur insinuare placuit, ex contextu enim relationis imminuta in deterius abiisse, nec aucta fuisse Ecclesia emolumenta Sanctitati Vestrae clare in-

čudnega torej, če je Buchheim posvetil dobršen del svojega poročila v Rim opisu nemogočega gospodarskega poslovanja svojega prednika in težav, ki jih je imel s Scarlichijevimi dediči.

Veliko skrbi je Buchheimu povzročala razvada, da so se kleriki pravdali pred svetnimi sodišči. Ta razvada je imela namreč vrsto negativnih posledic in je zelo omajala ugled klera. V posameznih krajih je prišlo celo do fizičnega obračunavanja med župnikom in kmeti.²² Mile kazni, hitra odveza in molk klera, ki se je bal še hujših posledic, je to stanje le še poslabšalo. Razvrednotenje avtoritete duhovnikov pa je imelo neljube posledice tudi v praktični pastoralni. Takó so se npr. mnogi poročali brez dispenz in se tudi po opominu niso hoteli ločiti od svojih sorodnic. Marsikje se je razpasla razvada, da so v podružnih ali osamljenih cerkvah stalno hranili Najsvetejše, celo brez večne luči. Samovoljno so zahtevali birmo brez vsake priprave, o bolniškem maziljenju pa so bile razširjene zelo zmotne predstave. Podložniki nočejo plačevati desetine in hoditi na tlako. Hočejo zidati cerkve, tudi v čast nekaterim osebam iz stare zaveze, čeprav ni v škofiji nobene potrebe po novih cerkvah, od obstoječih pa so mnoge že tako slabo dotirane.²³

Kolikor je Buchheim poučen, pravi, nima v škofiji nobenega stalno naseljenega drugoverca več. Sem in tja pride le še kakšen popoten trgovec, ki pa ne ostane dolgo v škofiji.

Obisk stolnice se je po uvedbi slovenske pridige in procesije SRT zelo povečal. Slovenskega pridigarja vzdržuje na svoje stroške. Namesto pokoj-

notescet. Nam loco 20 et amplius millium a Praedecessore in parata inventorum, non nisi tres obuli seu quatrini, cum distracto inventario 14 000 debitis, domibus vicinam ruinam minantibus, bonis hic hypothecatis et alibi fratri ditate fuerunt, cuius rei causam dat emptis et 35 litium mihi dispendiosarum et infoelicium fastidio et onera pro haereditate fuerunt, cuius rei causam dat vulgus fratrum famelicarum notam res, quam personam agri episcopi regentium gubernio, qui id non negant, sed titulo nescio quarum donationum, imo restitutionum et remunerationum spoliolum contegunt et excusent, unus enim Julius suum patrimonium uxorisque dotem a tunc Tergestino praesule olim cosumptum, nonnisi in hoc episcopatu sibi restitutum asserere nescio qua rationabili subordinatione, non erubescit. Hic bona meliora in Styria sita per triennio de in carniolica alio triennio (quo finito prudenti consilio clericum fratrem juniorem tunc actu canonicum quod minus vexari posset, substituit) titulo locationis partem sub nullo, partem improportionato et vix aliquando (quicquid suspectae apochae in contrarium ostendant) soluto censu, ita possedit, ut mihi nec rata temporis 4 et medium mensium, quod episcopus non attigerat, sed bene fiscalium debitorum onus remanserit . . .«

²² Buchheim navaja dva primera, ki sta se končala s smrtnim izidom, in sicer so kmetje ubili duhovna v Kočevju in v Moravčah.

²³ Buchheim navaja v svoji relaciji 66 farnih in 448 podružnih cerkva.

nega prošta Petra Lausha,²⁴ ki je umrl med sedis vacanco, je cesar predlagal na to mesto Michaela de Chumberga, ki je bil bolnemu škofu Scarlichiju dodeljen za pomožnega škofa.²⁵ Ker Buchheim dvomi, da bi bil Chumberg dovolj izveden v gospodarskih zadevah, predlaga, naj mu papež (ne da bi pri tem omenil ljubljanskega škofa) nakloni dohodke iz nadarbine, vendar tako, da ne bodo s tem užalili cesarja, ki je Chumberga predlagal na to mesto.²⁶

O nadležnih pretenzijah stolnega kapitlja bo poročal v naslednji relaciji, pravi Buchheim. Verjetno si je hotel pridobiti čas in celoten spor s pravnega vidika temeljito preštudirati. Iz zadnje Scarlichijeve relacije bi se dalo domnevati, kot da je le ta v skladu z odloki tridentinskega koncila že ustanovil teološko in penitenciarno prebendo.²⁷ Zato Buchheim posebej poudarja, da takih prebend v škofiji ni našel, pa tudi ne vidi nobene možnosti za ustanovitev zaradi že znanega dejstva, da vse kanonike, razen enega imenuje cesar. Zato škof predlaga, naj bi nuncij posredoval na dvoru, da bi cesar od obstoječih prebend dal dve na voljo za omenjeni službi. Zaradi slabih dohodkov stolnih kanonikov škof celo predlaga, da bi skrčili kanonikate iz dvanajst na šest in s tem zagotovili njihovo dostojno vzdrževanje.

Od zadnje relacije škofa Scarlichija leta 1639 sta bila v škofiji ustanovljena dva nova samostana. Patri kapucini so se naselili pred kranjskimi

²⁴ Petrus Lausha de Laushenhof SS. Theologiae doctor, parochus Goritiensis, a Ferdinando II. praesentatus est anno 1608, 25. julii ad canonicatum per obitum Jacobi Heumanni vacantem. Heumann autem jam erat canonicus anno 1601, et simul vicarius ad S. Martinum extra Crainburgum. Ille ex capellano aulico Viennensi Praepositus, cum sede vacante ageret administratorem Oberbugii. Obiit anno 1640. Antequam fieret praepositus erat canonicus titularis et nominatus qua talis inter canonicos in prima visitatione Scarlichii anno 1631.« Prim.: Index Illustrissimorum et Reverendis simorum Praepositorum Capituli Labacensi, v: ŠAL/Kanoniki.

²⁵ Glej opomba 15.

²⁶«... loco ultimi praepositi, sede vacante mortui, a Sacra Caesarea Maiestate mihi frater Michael de Chumberg, religionem S. Francisci strictioris observantiae expresse professus, olim antecessoris meis pedibus et manibus destituti suffraganeus episcopus titularis Christopolitanus, praesentatus fuerit. Quem cum inhabilem ad saecularia credens, ad Sanctitatem Vestram, ut illi hanc dignitatem in commendam clementissime concederet dirigerem ita accendi ut totum me non monito discedens, caesari inter coetera quasi ego capitosus, et in totum Romanus, translationem emolumentorum omnium ex illa cancellaria ad Datariam meditarer et tentarem, detulerit, et decretum ut illi petitam possessionem impetirer, alias suo vicedomino in temporalibus id ut faceret dedisset, in mandatis impetraverit, rem nihilominus ita accomodare studui, ut ante gratiae apostolicae certitudinem, qua illi dignitas commendabatur, ille neutram possessionem adeptus, et tamen Caesarea Maiestas inde offensa non fuerit.»

²⁷ Prebenda (lat. praebenda iz praebere = nuditi), prvotno kosilo menihov in klerikov, pozneje predvsem dohodki, ki jih je imel kakšen kanonik. Prav tako premoženjska vrednost, iz katere so izviral dohodki in tudi kanonikat. Nadarbina, cerkvena posest, katere užitek je vezan na kakšno višjo cerkveno službo. Dohodki iz take posesti ali službe

vratil.²⁸ Več težav so imeli bosonogi avguštinci v Ljubljani.²⁹ Dovoljenje za naselitev jim je med sedis vacanco ljubljanske škofije dal papeški nuncij. Dotacijo za ustanovitev samostana sta jim nudila plemiča Cromlow³⁰ in Eggemberg starejši,³¹ vendar pod pogojem, da se ne bodo preživljali iz miloščine, ampak iz rednih dohodkov. Problem je nastal glede zemljišča. Brez dovoljenja križarskega reda so avguštincem dodelili prostor na njihovem zemljišču in stolni dekan je tam slovesno blagoslovil križ kot znamenje avguštinske lastnine. Ker pa so se temu križarji odločno uprli, so si morali avguštinci poiskati primernejši kraj nedaleč od mesta. V novi samostan sta se takoj vselila dva patra.

Zaradi pomankanja sredstev škof nima semenišča. V Ljubljani ga sicer nadomešča jezuitski kolegij. Poizkusi škofa Tavčarja, ki je imel v Gradcu osem študentov, in Tomaža Hrena, ki je imel na Dunaju štiri, v Graškem Ferdinandeumu pa dve štipendiji, se niso obnesli. Buchheimu se zdi, da na teh šolah uče preveč svetne modrosti. Rešitev vidi v tem, da bi namesto kolegija v Gornjem gradu, ki mu služi kot neke vrste semenišče, ustanovil posebno akademijo, obvezno za vse gojence njegove škofije.³² Zaradi velikih izdatkov in skromnih osebnih dohodkov je zadržal kanonikat v Salzburgu tri leta dlje, kot predvideva tridentinski koncil. Zaradi teh obveznosti se je

²⁸ O kapucinih v Sloveniji imamo solidno študijo p. Metoda Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien, 1600—1750*, Roma 1973.

²⁹ O delovanju avguštincev (tudi na Slovenskem) glej John J. Gavigan, *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars 1646—1820*, 3. voll., Roma 1975—1977; Prim. Marijan Smolik, Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem, v: *Bogoslovni vestnik*, 38 (1978) 210—215.

³¹ Verjetno Joannes Christianus Dux Crumloviae Princeps ab Eggenberg.

³¹ Verjetno Joannes Antonius Princeps ab Eggenberg, ki je leta 1635 nasledil svojega očeta Udalrica ab Eggenberg »in dignitate capitaneatus Carnioliae«. Zanimivo pa je, da je Joannes Gregorius Thalnitscher a Thalberg v svoji *Epitome Chronologica*, Labaci 1713, 74 zapisal za leto 1653 »Celsissimi Principes ab Eggenberg, Reformatorem S. Augustini Discal. claustrum Labaci fundant, et Religiosos incolas introducunt.«

³² »Seminarii erectionem ob mediorum defectum, nemo aggredi hucusque ausus est, illud enim de quo ultima relatio discurrebat, dictae relationi dissimile, nec ab episcopi sed patrum societatis dispositione dependens repertum, et alterum, quod episcopus a me quartus, Joannes Graetii pro octo scholaribus designaverat, effectum non habuit, nec quatuor illa stipendia quae eius successor Thomas in viennensi universitate, et duo quae in Graecensi Ferdinando, pro conterraneis suis fundaverat, Concilii Tridentini intentioni (cum plerique prophanis studiis operam dare solent) satisfaciunt, nec modo video quomodo satisfieri queat, nisi Sanctitas Vestra ordinario ut loco illius collegii sacerdotum choro adstrictorum quod ab antiquo Oberburgi in residentia alere solet et quasi pro seminario hucusque servivit, nec adeo magnum fructum generat in aliqua Academia pro dioecesi obligatis alumnis quid fundare queat, benignissime facultatem concedere dignetur. Hi enim, qui modo illuc veniunt plerique iam maturi, studia non curant, nec personae sunt tales, quae de facili alibi congruam conditionem impetrare poterint victu et paucis regalibus contenti, pauca perficiunt.«

mudil šest tednov v Salzburgu, vendar je prej vizitiral skoraj vso škofijo.³³ Pri tej vizitaciji je postal pozoren, da v vsej škofiji nima nobene pomembnejše relikvije. Zato prosi papeža, naj ustreže njegovi prošnji in mu pošlje kakšno relikvijo. Ob tej priliki poroča tudi o dvomljivem češčenju krvi, ki naj bi pritekla med mašo duhovniku, ki je podvomil o Kristusovi navzočnosti pod podobama kruha in vina. Relikvijo je dal odstraniti že njegov prednik Scarlichi. Tudi Buchheim se trudi, da bi to dvomljivo češčenje zatrl.

Težave mu povzročata ljubljanski prošt zaradi radovljiške župnije, v kateri si lasti arhidiakonske in skorajda škofovske pravice.³⁴ Sedanji prošt in upravitelj cerkve Michael de Chumberg skuša pri graškem nunciju in pred civilnim sodiščem izsiliti potrditev svojih »pravice«.

Dokaj podrobno poroča Buchheim tudi o sporu, ki ga je imel z brixenskim škofom glede jurisdikcije Marijine božjepotne cerkve na blejskem otoku. Ker Scarlichi ni redno vizitiral bolnic v svoji škofiji, se sedaj preneka-teri rektorji upirajo njegovi vizitaciji. Vendar je škof prepričan, da tej ne bodo več nasprotovali, ko bodo o škofovih pravicah bolje poučeni. Usmiljeni bratje sv. Janeza od Boga posredujejo pri cesarju, da bi smeli prevzeti upravo t. im. cesarske bolnice v Ljubljani. Poleg mestne bolnice v Ljubljani so v njegovi škofiji bolnice še v Kranju, Slovenj Gradcu in Gornjem gradu.

Pri vizitaciji je zelo boleče občutil raztrganost svoje škofije. Poleg tega so v škofiji, ki je raztegnjena na 28 nemških milj v daljavo, njegove župnije pomešane z oglejskimi, to pa povzročata mnogo nevšečnosti tako v gospodarskem kot pastoralnem pogledu. Zato škof predlaga, da bi s papeževo privolitvijo izvedli nekatere zamenjave.³⁵

³³ »Aliud sane erigere episcopi vires excedit, cum expensae dicti collegii, musices cathedralis, trium capellanorum, hospitalis, ludi rectoris, concionatoris, litium vel maxime contributionum (quae medietatem ordinariorum reddituum iam fere caepiunt) illius humeris plus nimio gravantes incumbant stante maxime notabili proventuum ex alienatione quartae partis bonorum, pro bello turcico olim facta, diversarum decimarum oppignoratione, unius parochiae S. Georgii in Kotsch Stiriae, dismembratione trium pagorum (quasi aqua Dioecesis fieri potuisset terminus) cum suis decimis per amnem Sotam facta translatione, libertate rusticorum pro libitu decimas et gratuitas labores exsolventium, exorto decremento. Quoad redditus episcopales ipsius statui principis titulo fulgentis, impares fecisse, et me ut ad triennium a Sanctitate Vestra ultra tempus a concilio concessum pro salisburgensibus fructibus demerendis, et oneribus facilius supportandis per sex septimanas, ab ecclesia mea abessendi facultatem impetrem, illasque pro primo anno (visitata tamen personaliter prius quasi Dioecesi tota) uter adigere potuerit, facile persuaderi valebit.«

³⁴ O radovljiški župniji glej: Jožef Zupan, Das Verhältniss der Domprobstei Laibach zur Probstei-Stadtpfarre Radmannsdorf in Oberkrain, Laibach 1884.

³⁵ Zamisel, ki je bila med ljubljanskimi škofi vedno živa, da bi škofijo teritorialno bolj zaokrožili, je mogel izvesti šele Janez Karel grof Herberstein. Prim.: France Dolinar, Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Janeza Karla Herbersteina, v: Bogoslovni vestnik, 36 (1976) 462—482 in tam navedeno literaturo.

Župnije je začel podeljevati na podlagi konkurza, boji pa se, da kapitelj ne bo hotel te prakse prevzeti za njihove fare.³⁶ V pomembnih zadevah se posvetuje s konzistorijem, ki zaseda pod njegovim vodstvom ali vodstvom generalnega vikarja. V konzistorij je poleg štirih kanonikov prevzel še nekatere redovnike.

V tem času je bil dvakrat v Salzburgu. Škofijsko sinodo je imel takrat, kot je v navadi v ljubljanski škofiji. Na sinodi so z malenkostnimi spremembami sprejeli odloke prejšnjih škofijskih sinod.

Leta 1645 je škof Buchheim osebno obiskal limina.³⁷ To je najbolj obsežna Buchheimova relacija, čeprav v uvodu posebej poudarja, da ne bo ponavljal podatkov iz prejšnjih relacij. Večjih nepravilnosti med svojo zadnjo vizitacijo v škofiji ni opazil. Od protestantov je v škofiji ostalo le še nekaj odličnih gospa, ki pa so se na njegov pritisk že spreobrile h katoliški veri in pošiljajo svoje otroke h krščanskemu nauku. Več težav mu povzroča razkosanost škofije, saj to zelo kvarno vpliva na cerkveno disciplino in vnaša zmedo zaradi različnih obrednikov v posameznih škofijah.

Ob nastopu svoje službe je našel stolnico v zelo slabem stanju. V tem času mu je uspelo popraviti streho, urediti zakristijo in oskrbeti pontifikalna oblačila.

Precej preglavic je škofu povzročal stolni kapitelj. Iz sej kapitlja so ostali kanoniki izključili kanonika »ad baculum«, torej edinega kanonika, ki ga je imenoval škof. Poleg tega kapitelj ne spoštuje 14. točke konstitucij stolnega kapitlja.³⁸ Prošt Michael de Chumberg, ki bi mu kot pomožni škof moral biti v pomoč, mu neprestano dela težave glede jurisdikcije. Nič bolje ni s stolnim dekanom,³⁹ ki ne opravlja v redu svoje službe. Ob škofovi slovesnosti ga je treba vedno čakati, sam pa pontificira brez škofove vednosti. Trenutno niso zasedeni vsi kanonikati, tako da se Buchheim čudi, kako je moglo tako malo kanonikov njegovim prednikom zadoščati za pontifikalne sloves-

³⁶ O kapiteljskih farah glej: France M. Dolinar, *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: *Bogoslovni vestnik*, 39 (1979) 211.

³⁷ Prim.: France M. Dolinar, *Visitationes ad limina...*, v: *Bogoslovni vestnik*, 39 (1979) 199, op. 47.

³⁸ Prim.: *Constitutiones venerabilis capituli cathedralis Ecclesiae D. Nicolai Labaci 1574*, § 14: »Item statuimus et ordinamus, ut deinceps summo sub sacro quoniam id etiam canones vetant) nullus missam legat, sed omnes cum devotione sub eodem summo sacro in choro sint, et quorum interest, vices suas circa altare peragant.« ŠAL/kanoniki; KAL, fasc. 259/14.

³⁹ V času škofa Buchheima (1641—1664) so bili naslednji dekani stolnega kapitlja v Ljubljani: *Joannes Adamus Kaysel* de Graylach. *Deputatus Provinciae* 1641. Resignavit 1650. *Marcus Doliner*, ex canonico, decanus 1653, dein praepositus. Obiit 1657. *Joannes Ludovicus Schönleben*, carniolus Labacensis, ss. theologiae doctor, 1654, die 2. Junii investitus. Resignavit 1667. Obiit 15. octobris 1681. Prim.: KAL, fasc. 249/1.

nosti.⁴⁰ V majhnem številu kanonikov je iskati tudi vzrok, da v Ljubljani v koru redno ne molijo.

Dobršen del njegove relacije je posvečen redovnikom. Kapucinom v Kranju je že prej posvetil njihovo cerkev. Sedaj pa so praktično tudi že končali zidavo svojega samostana. Ni pa še urejeno vprašanje bosonogih avguštincev in usmiljenih bratov sv. Janeza od Boga, ki bi radi prevzeli cesarsko bolnico v Ljubljani. Težave povzročajo predvsem frančiškani, ker so bili dvajset let v sporu z avguštinci. Buchheimu se je posrečilo ta spor pomiriti. V njegovi škofiji so frančiškani tudi v Nazarjih, kjer pa so hoteli svoj samostan prodati, češ da se ne morejo vzdrževati od miloščine. Cistercijski samostan v Kostanjevici se je odtegnil jurisdikciji ljubljanskega škofa in se podredil Ogleju.⁴¹ Nasprotno pa je kartuzijanski samostan v Bistri bolj naklonjen ljubljanskemu škofu, čeprav patri seveda odklanjajo, da bi bila njihova samostanska cerkev podružnica škofovega vikariata na Vrhniki. Pri avguštinskih eremitih so ustanovili bratovščino za mrtve. Škof dvomi, da bi se mogla uspešno razvijati zaradi skušenj, ki jih ima s podobno bratovščino sv. rožnega venca pri bosonogih avguštincih. Za redovnice mu ni uspelo dobiti prostora v mestu, kaže pa, da bi mogle pozidati svoj samostan v ljubljanskem predmestju blizu t. i. tevtonskih vrat.

Glede dušnega pastirstva so dragocene njegove pripombe glede stanja cerkva v njegovi škofiji. Toži predvsem zaradi prevelikih števil podružnic in predlaga, naj bi jih nekaj ukinili, njihovo opremo pa porabili za revnejše cerkve. Po podružnih cerkvah je prepovedal hraniti Najsvetejše. Prav tako se mu je zdelo umestno skržiti število praznikov v škofiji, to pa je povzročilo veliko nejevoljo med kmeti. Vsekakor pa je ohranil v propriu ljubljanske škofije praznik sv. Jožefa, sv. Silvestra in praznik Marijinega Brezmadežnega spočetja, ki ga je vpeljal cesar Ferdinand II. Relikvije svetih mučencev Primoža in Felicijana v Kamniku so zelo češčene. Želi pa si, da bi mogel dobiti za svojo škofijo še kakšne relikvije svetnikov. V svoji relaciji ne more mimo žalostnega dejstva, da je bil v škofiji v zadnjem času ubit že tretji duhovnik. Pri spovedi zahteva strožje ravnanje, zlasti pri redovnikih, ki često dajejo odvezo preveč na lahko roko. Vpeljal je tudi spovedne listke kot stalno kontrolo nad verskim življenjem zaupanih mu vernikov.

Tudi v tej relaciji je najdaljši del posvečen opisu gospodarskega stanja škofije. Škof mora ponovno ugotoviti, da so skorajda vsi beneficiji v škofiji v rokah laikov, to pa mu seveda povzroča težave pri nastavitvah dušnih

⁴⁰ Trenutno sta od šestih kanonikatov samo dva zasedena. Po Buchheimovi izjavi je bil en kanonikat ukinjen leta 1600, drugi pa leta 1615.

⁴¹ Glede škofove jurisdikcije nad samostani glej: Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Band I., München¹¹ 1964, 495 in tam navedeno literaturo.

pastirjev. Takse škofijske pisarne je zaradi enotnosti uskladił z normami svojih sosedov. Dohodki v škofiji so na splošno slabi. O redukcijah taks bo razpravljala prihodnja škofijska sinoda. Brez salzburškega kanonikata, ki si ga je pridržal, pravi Buchheim, bi se sam težko vzdrževal. Še vedno ga namreč bremeni 7000 fl. dolga, ki so ga zapustili njegovi predniki. Prav tako izčrpno opisuje še vedno neurejene spore z Hrenovimi dediči, predvsem zaradi Goričan, ki jih je škofov brat Andrej Hren šestindvajset let upravljal.

Glede jurisdikcije se je zapletel v spor z brixenškim škofom zaradi Marijine cerkve na blejskem otoku, s krškim, lavantinskim in chiemseeškim pa zaradi različnih stališč do metropolitne oblasti. Ljubljanski škof Buchheim namreč vztraja pri tem, da je neposredno podrejen sv. sedežu. Zato ne prizna nobenega metropolita nad sabo.

Zaradi velikih težav in dajatev, ki so pestile deželno, Buchheim leta 1650 ni odšel osebno v Rim, temveč je tja poslal ljubljanskega kanonika Marka Dolinerja,⁴² da je namesto škofa opravil dolžno vizitacijo in kongregaciji izročil pisano poročilo, datirano 7. marca 1650.

Glede pravovernosti v škofiji nima kaj potožiti, pravi Buchheim uvodoma. Pač pa je zob časa tako razjedel orgle v stolnici, da jih že nekaj časa ni bilo moč več uporabljati. Zato je dal podreti majhen in tesen kor v cerkvi, orgle pa popolnoma obnoviti in postaviti na večji in primernejši prostor. Z velikimi slovestnostmi so v škofiji 3. septembra (1649) sprejeli relikvije sv. Vida mučenca. Glede pretenzij stolnega kapitlja more škof poročati odkrito in nepristransko, ker sam pač ni član tega kapitlja.⁴³ Za nove podružne cerkve ne da rad dovoljenja. Vsekakor pa mora biti prej jasno dokazana nujnost nove cerkve in zagotovljeno njeno vzdrževanje. Nekaj opuščениh in slabo vzdrževanih cerkva je dal porušiti.

⁴² Marcus Doliner ex decano et vicario generali Labacensis. Praepositus anno 1654. Obiit prima Januarii 1657, qui ultimam vitae suae annum chronographicae signavit, scilicet: MarCVs DoLIner. Sepultus est in Cathedrali. KAL/fasc. 249/1; ŠAL/Kanoniki; glej tudi op. 39.

⁴³ Glede spora s kapitljem glej tudi: Supplementum visitationis liminum Apostolicorum episcopi Labacensis pro 17 Quadriennio 1651. Tej je kot priloga dodan Protocolum capitulo Labacensi 10 octobris 1650 propositum cum illis responsibus et extra replicis jurisdictionem praetensam; Buchheimovo obvestilo kongregaciji o sporu s kapitljem z dne 26. januarja 1651, ter pismo prošta Janeza Andreja de Hemberg škofu Buchheimu z dne 8. septembra 1650. Proštu ni po volji, naj bi vizitacijo proštijških fara opravil škofov generalni vikar.

Joannes Andreas de Hemberg (Homberg) ex canonico, praepositus anno 1650. Anno 1653 transit ad praeposituram Rudolphswertensem, erat electus episcopus scopiensis. Obiit anno 1666. Fundavit beneficium seu abbatiam S. sepulchri in pago Stephansdorf in parochia S. Petri extra Labacum. Anno 1680, 30 aprilis hac fundatio in beneficium erecta et confirmata fuit ab episcopo Rabbata. Praememoratus Hemberg etiam e fundamentis aedificavit capellam S. Sepulchri, quae est penes ecclesiam S. Stepahni in dicto pago. SAL/Kanoniki; KAL, fasc. 2 49/1.

Bosonogi avguštinci, ki so med sedis vacanco od papeškega nuncija dobili dovoljenje, da se smejo naseliti v mestu, so prišli v spor z drugimi beraškimi redovi. Bili so primorani mesto zapustiti. Prosijo za cerkev in pokopališče v predmestju. Neki meščan je dal na voljo ustanovo za samostan klaris v predmestju in so ga tam že kmalu začeli zidati. Po njegovi smrti je ustanovo prevzelo mesto. Vprašanje glede patrov karmeličanov, ki naj bi prevzeli duhovno vodstvo klaris, pa za zdaj še ni rešeno.

Tudi hude dajatve, ki pestijo deželo, so morda vzrok, da so ljudje na petih krajih vdrli v župnišča in nadlegovali župnike. Ker pred svetnim sodiščem njegov protest ni rodil zaželenega uspeha, je tiste kraje kaznoval z interdiktom za tri leta.

Graččino Goričane je končno nekako pred osemnajstimi meseci dobil nazaj škofiji. Našel jo je v zelo slabem stanju in jo bo treba temeljito popraviti. Nima sredstev, da bi mogel urediti predpisano škofijsko semenišče. Cerkev avguštincev eremitov so po ukazu ustanovitelja barona Ruesensteina porušili in bodo na istem mestu sezidali novo.⁴⁴

V sporu z brixenškim škofom glede Marijine cerkve na blejskem otoku prosi papeža za posredovanje. Prav tako v sporu s chiemseeškim škofom glede eksemptnosti. Komendator tevtonskega reda se je pritožil pri nadvojvodi, ker je škof zavrnil njegove »litterae dimissoriales de praesumpti concessione«. Posledice te pritožbe mu še niso znane. Škof prosi papeža tudi za posredovanje pri oglejskem patriarhu, ker mu neprestano dela težave. Škofu je potekla pravica podeljevati dispenze »in 3. et 4. consequentis et affinitatis gradibus« in prosi papeža za njeno obnovitev. Zaradi težavne in nevarne poti, bolnega želodca in splošne telesne oslabelosti zelo težko potuje v Salzburg, zato prosi papeža, naj mu dohodke iz salzburškega kanonikata nadomesti s kakšno drugo kongruo.

Buchheimovo poročilo iz leta 1650 je bilo očitno preveč splošno, zato je kongregacija zahtevala od škofa *podrobnejša pojasnila* predvsem glede spora s kapitljem, vizitacij, sinode, bogoslužja in zakramentov.⁴⁵ Škofov odgovor je zelo shematičen in se v glavnem drži vprašalnika. V zadnjem štiriletju ni opravil predpisane vizitacije škofije, in sicer zato, ker so njegovi duhovniki v glavnem revni in bi bila škofova vizitacija zanje prehudo breme. Vendar škofijo kljub temu dobro pozna, ker jo večkrat prehodi njegov generalni vikar. Sinoda v Gornjem gradu je redno vsako leto, medtem ko je v Ljubljani le vsako drugo leto. Razlog je zopet isti: prevelika revščina njegovih duhovnikov. Ljudje bolj pogosto prejemajo zakramente. Le med odličniki se je razpasla navada, da želijo imeti krst in poroko na domu.

⁴⁴ Buchheim nikjer ne navaja razloga, zakaj so to cerkev morali porušiti.

⁴⁵ Glej op. 43

Težave so tudi z bolniškim maziljenjem, ker imajo pred njim verniki še vedno strah. Večjo udeležbo je opaziti tudi pri bogoslužju, krščanskemu nauku in pridigah. Tudi razne bratovščine so zelo aktivne. K razgibanosti verskega življenja prispevajo zlasti Bratovščina rožnega venca in Bratovščina za umirajoče.

Redovna cerkev klaris, za katero je blagoslovil temeljni kamen na belo nedeljo (24. aprila 1650), je že skoraj pod streho. Škof upa, da bodo mogli kmalu ustanoviti samostan tudi bosonogi avguštinci. Zaradi spora avguštincev eremitov s frančiškani prvim ni dodelil župnije sv. Petra s pokopališčem. Prav tako meni, da ni pametno, če bi se eremiti naselili pri cerkvi sv. Krištofa, ki ji pripadajo tri polja. Na grožnjo kongregacije, da bo ukinila ali prenesla drugam župnijske pravice stolnice, če ta ne bo plačala zahtevane takse (synodaticum), škof odgovarja, da je stolnica revna in bi bila taksa v višini 1000 do 1300 fl. zanjo prehud izdatek.

Vikarji ljubljanske stolnice so si prilastili beneficij cesarske bolnice, ki je bil namenjen kakemu beraškemu redu. Beneficij na gradu v kapeli sv. Jurija pa pripada svetnemu duhovniku. Cesarska kamera plačuje zanj 20 fl. Frančiškani bi bili pripravljene prevzeti ta beneficij, če bi jim dovolili tudi ribariti in sekati na določenih mestih.

Z vizitacijami bolnišnic so združene določene težave, ker se nekateri rektorji še vedno upirajo škofovim vizitacijam. Na škofovo pobudo je bil v Kranju orglam dodeljen poseben beneficij, da bi laže vzdrževali organista.

Med redovniki še vedno ni zaželenih discipline. Deloma je to posledica premajhne skrbi njegovih prednikov, ki si zlasti eksemptnih samostanov večinoma niso upali vizitirati. Pred kratkim je Bucheim kot apostolski legat in s pomočjo nadvojvode vizitiral dve nekdanji kartuziji, ki sta bili izročeni za rezidenco jezuitom.⁴⁶ Redovniki se često sklicujejo na nekakšno papeško bulo, ki naj bi jim bila pred 28. leti dovolila prezentirati redovnike za spovednike laikov. Škof je glede te bule skeptičen, ker jo ni v novem bulariju. Poleg tega mnogi redovniki menijo, da smejo odvezovati tudi v tistih primerih, ki so pridržani škofu ali sv. sedežu. Brez dovoljenja ordinarija mašujejo v privatnih oratorijih, postavljajo jaslice in božji grob ter tako ob glavnih praznikih ovirajo vernikom obisk župnijskih cerkva. Zlasti se trudijo, da vodijo mladino v svoje cerkve.

Teološko in penitenciarne prebende bo komajda mogoče ustanoviti v škofiji zaradi znanega dejstva, da ima samo enega kanonika, ki ga imenuje sam, druge pa cesar. V semenišču, ki ga ima v Gornjem gradu, je trenutno 10 klerikov. Zelo rad bi to semenišče preselil v Ljubljano. Pri tem ugotavlja,

⁴⁶ Gre za kartuzijo Pleterje in Jurklošter. Prim.: France M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976, 27—32.

da ne bi smeli posvetiti nikogar, ki nima zagotovljenega vzdrževanja. Isto velja tudi za redovnike.

Še vedno ni razčiščen problem plačila pogrebnih stroškov za škofa Tavčarja. Svetno sodišče je že za škofa Scarlichija določilo, da je njihov plačnik škofija, zato se Buchheimu zdi najbolj pametno te stroške poravnati. O sporu s kapitljem v tekstu samem posebej ne govori, pač pa omenja, da je v tej zadevi kongregaciji predložil šest prilog.⁴⁷

Relaciji je priložen obširen italijanski povzetek vseh škofovih prilog o sporu s kapitljem glede jurisdikcije in pripombe tajnika kongregacije Francesca Paoluccija z dne 26. januarja 1651. Zanimivo je ugotoviti, da daje tajnik v tej zadevi škofu prav in je prepričan, da bo tudi kongregacija odločila v njegov prid.⁴⁸

Za 19 quadriennium Buchheim zaradi kuge, ki je vladala v deželi, ni mogel osebno v Rim, pa tudi relacijo je lahko poslal šele 21. aprila 1657. To leto je ponovno začel osebno vizitirati škofijo, in sicer najprej župnije na Štajerskem, nato pa še na Kranjskem in Koroškem.⁴⁹ Obe sinodi, v Gornjem gradu 6. februarja, v Ljubljani pa drugo nedeljo po veliki noči, sta zopet redno vsako leto. Zaradi sporov Avstrije z Beneško republiko se ne more podrediti jurisdikciji metropolita (oglejskega patriarha), sicer pa ugotavlja, da tega še ni storil do sedaj noben njegov prednik.

Vse obrede deli samo po rimskem obredu. Birmuje ne le ob vizitaciji, temveč tudi ob slovesnih praznikih. Birmati mu pomaga ljubljanski prošt,

⁴⁷ Te priloge so sedaj zaradi nepazljivosti uporabnikov pomešane med ostale relacije: *Extractus ex decretis visitationis anno 1621*; *Extractus protocolli capitularis 1624—1629*; *Copia decreti . . . in favorem capituli 1632*; *Protest prošta Janeza Andreja de Huber, da naj bi generalni vikar vizitiral škofijo 1650*; *Protocollum capitulis Labacensis 1650*; *Buchheimovo obvestilo kongregaciji o sporu s kapitljem 1651*. Celoten spor glede jurisdikcije med škofom in kapitljem bi bilo vredno obdelati v posebni študiji.

⁴⁸ »A tal che non potendo in una diocese essere 2. ordinarii in solidum senza pericolo di monstrosità, voglio sperare che la Sacra Congregazione conditrice di queste constitutioni deciderà a favore del vescovo manutenendum in sibi competentibus de iure communi, col limitare et spiegare le cose da loro citate in quanto sono contrarie alla revocatione del detto concilio et papa Pio IV. cum jurisdictione solutiva territorii non nisi a papa constituatur.«

⁴⁹ »Quod commendatam mihi functionem visitationis per memetipsum ita sum executus, ut mox anno 1657 omnes Styriaces parochias et curatas ecclesias numero 31 sacramenti confirmationis et coetera visitationis munia exercendo, charitate, qua potui, licet corpore infirmus, pauperum ecclesiarum sumptibus parcendo, percurrerim, et deinde annis sequentibus etiam per Carniolam et Carinthiam visitationem proseguendo, iuxta benignam apostolici visitatoris Sixti Carcani dominicani episcopi germanicensis et suffraganei Gurcensis etc. concessionem intra triennium totaliter absolverim. Et Romae detentus 1656 meis ad hoc specialiter deputatis officialibus pro subsequente triennio idem facere delegarim.«

pičenski škof Frančišek Maksimilijan Vaccano,⁵⁰ ki si ne samo nepostavno kumulira beneficije, ampak si lasti celo škofovo župnijo sv. Kancijana v Kranju. Krsta in poroke ne dovoli deliti v zasebnih hišah. Škof z veseljem ugotavlja, da ljudje nimajo več strahu pred bolniškim maziljenjem, za katerega sedaj celo prosijo kot pomoč v bolezni. Svetih redov ne deli »ad titulum patrimonii aut perpetui beneficii«, ampak v skladu s koncilom »ad litteras obligationis faciendae provisionis«. Bratovščine in kongregacije lepo delujejo.⁵¹

Cerkev in samostan klaris sta v glavnem končana. Ko se bodo osušili zidovi, se bodo mogle redovnice vseliti v novi samostan. Že v zadnji relaciji je škof poročal, da je samostan klaris na ozemlju župnije sv. Petra in zato dolžan plačevati tej župniji »9 julios« letno. Škof posreduje kongregaciji prošnjo redovnic, da bi smele namesto teh letnih dajatev izplačati enkratno vsoto v višini 100 skudov.

Bosonogi avguštinci so leta 1651 želeli prevzeti najprej župnijo sv. Petra, nato cerkev sv. Krištofa, potem so v istem predmetju kupili zemljišče. Sezidali so že polovico novega samostana, ki ima trenutno 14 celic. Pod streho pa je tudi že njihova cerkev sv. Jožefa. V zadnjem času so prišli v spor z avguštinci eremiti zaradi bratovščine za mrtve, ki so jo sicer ustanovili bosonogi avguštinci, eremiti pa si jo laste zase. Buchheim meni, da bi vodstvo te bratovščine vsekakor prepustili bosonogim avguštincem, ker eremiti že tako vodijo bratovščino rožnega venca in bratovščino večnega rožnega venca za umirajoče.

Da bi mogel lažje obnoviti stolnico, je želel z dovoljenjem sv. sedeža prenesti tja neko ustanovo iz cerkve sv. Petra vendar so se temu uprli dediči, zato ni upanja, da bi mogli kaj doseči.

⁵⁰ »Franciscus Maximilianus Vacanus de Sampass vel de S. Pass, ex Archidiacono Reifnicensis, anno 1640 vicarius generalis Labacensis, anno 1646 episcopus Petinensis, et Sacrae Majestatis Consiliarius. Anno 1650 suffraganeus Labacensis simul, et anno 1657 retento episcopatu praepositus Labacensis ac per 12 annos continous provinciae deputatus et supremi capitanei locum tenens, anno 1663 episcopus Tergestinus. Obiit 16 augusti 1672. Habuit, quando erat episcopus tergestinus adhuc beneficium in ecclesia cathedralis Labacensis. Eius officiator erat canonicus Billicos, qui stipendium expressum non habuit, sed considit laborem suum aliquot sommio vini recognoscendum (ita in protocollum visitationis episcopi Rabbata de anno 1663 in visitatione ecclesiae cathedralis ad altare SS. Trinitatis).« Prim.: ŠAL/Kanoniki; Vacanova korespondenca v ŠAL/Škofje, fasc. 3 (pri Buchheimu); glej tudi: Hierarchia catholica, vol. IV., 277, 330, 379, 381.

⁵¹ »Cultus divinus per fraternitates Sanctissimi Sacramenti, Sanctissimi Rosarii, Rosarii perpetui pro Agonizantibus, congregationis patrum Societatis Jesu et coetera devotionis exercitia cum divina gratia continuat et sua suscipit incrementa.«

Predpisanih dajatev (synodaticum)⁵² ne plačujejo župnije sv. Kancijana v Kranju, v Radovljici, Sv. Nikolaja, sv. Ruperta, sv. Margarete, sv. Martina, sv. Janeza Krstnika blizu Beljaka in sv. Jerneja. Gospodarske zadeve v teh župnijah vodijo laiki. Škof se boji, da jih bodo začeli posnemati tudi drugi, zato prosi kongregacijo za posredovanje bodisi z interdiktom ali odvzemom župnijskih pravic.

V zadnjem času je bil ukinjen frančiškanski beneficij v cesarski bolnici in v grajski kapeli, v stiski pa je tudi za štipendije za vikarja in vodjo petja v stolnici. Večina beneficijev je namreč v rokah laikov, tako da škof nima nobene možnosti razpolagati z njimi. Vsekakor pa upa, da bo cesarska kamera napako popravila in obnovila ukinjene beneficije.

Glede ustanovitve semenišča je naredil v skladu z navodilom kongregacije. Dajatve revnega klera je nadomestil z 2% obrestmi iz svojih letnih dohodkov, to pa nanese letno 300 florinov. Toda ta vsota komaj zadošča za vzdrževanje rektorja. Zato škof prosi papeža, naj posreduje pri cesarju, da bi smel za semenišče porabiti t. i. cesarsko bolnico. V njej je bil prvotno samostan avguštinskih kanonikov, ki so bili razpuščeni zaradi herezije. Poslopje je takrat nadvojvoda namenil za vojaško bolnico, vendar je danes prazna. Glede vizitacij bolnišnic nima težav, pač pa mu ljubljanski in kranjski meščani kratijo pravico do letnega dohodka iz njihovih bolnic. Problem obravnava svetno sodišče, vendar upa, da se bodo pobotali.

Službo penitenciarija suplira kanonik in mestni župnik Jakob Stoper, ki je dober moralist. Kandidate za ostalih pet prebend prezentira cesar. Morda bi mogel papež prek nuncija posredovati pri cesarju, da bi prvo izpraznjeno prebendo namenili za teološko.

Civilna sodišča še vedno kličejo klerike na odgovornost ne samo v zadevah nepremičnine, ampak tudi glede denarnih zadev, glede žalitve časti, kršitve jurisdikcije, v upnih zadevah in podobno. Ta praksa se vedno bolj utrjuje, ker je priziv na sodišče oglejskega patriarha v avstrijskih deželah prepovedan, arhidiakoni pa imajo zelo omejeno oblast. Poleg tega nimajo cerkveni sodniki nobenega sredstva, da bi mogli svoje razsodbe tudi izvesti. Kleru je sicer strogo zabičal, naj se v cerkvenih zadevah obrača na cerkveno sodišče in naj laičnim sodnikom ne dovoli kršiti cerkveno imuniteto, vendar za zdaj še brez vidnega uspeha.

Glede spora s kapitljem, o katerem je poročal v zadnji relaciji, ima dodati samo to, da po smrti prošta Marka Dolinerja ni več možno suplirati pontifikalij brez ordinarija. Svoji relaciji pa prilaga kopijo celotnega popisa spora s kapitljem in prosi papeža za posredovanje.

⁵² Synodaticum — dajatve (davek, davščina) laikov neke župnije za vzdrževanje te župnije.

Tej relaciji je dodan še *kratek povzetek* v italijanščini, ki ga je verjetno sestavil tajnik kongregacije. V njem najprej opozarja na zgodovino benediktinskega samostana v Gornjem gradu. Do Friderika III. je v tem samostanu redno živelo devet do deset patrov. Zaradi turške nevarnosti so se hoteli umakniti na bolj varen kraj, zato je papež Sikst IV. leta 1473 samostan sekulariziral in ga dal v roke svetni duhovščini. Sedanji škof želi štiri semeniščnike iz Gornjega grada prestaviti v Ljubljano, kjer bi imeli več možnosti za napredovanje v znanju, obenem pa bi bili zaradi pomanjkanja kanonikov v pomoč v koru. V Gornjem gradu bi ostali župnik, dva duhovnika in klerik organist.

Zadnja Buchheimova *relacija za leto 1662* ni uvrščena v arhiv kongregacije.⁵³ Med ostalimi dokumenti v tem fondu se je ohranil le prepis k relaciji z datumom aprila 1662, v njem Buchheim zagotavlja, da bo spoštoval dekrete apostolske vizitacije,⁵⁴ če bodo tudi kanoniki spoštovali te dekrete.

Pač pa se nam je ohranil v kapiteljskem arhivu v Ljubljani osnutek te relacije.⁵⁵ V tem osnutku manjka splošni zgodovinski prikaz škofije ter ustaljene formule relacije, ki so navadno pri dokončni redakciji relacije.

Na prvem mestu Buchheim poudarja, češ da se mu ne zdi primerno, da bi z interdiktom prisilil nepokorne župljane k rednemu plačevanju dolžnih dajatev (synodaticum). S tem bi namreč trpeli verniki veliko duhovno škodo, cerkev pa bi bila oropana miloščine, ki je nujno potrebna za njeno vzdrževanje. Bolj primerno se mu zdi, da bi v prejšnji relaciji imenovanim župnijam odvzeli status župnije in jih tako prisilili, da se uklonijo.

V svojem odgovoru dne 1. aprila 1662 prefekt kongregacije Julius Sachtetus⁵⁶ namreč škofu naroča, naj se glede synodatica drži predpisov kanonskega prava.⁵⁷

Problema glede skromnega števila beneficije še ni zadovoljivo rešil, meni pa, da bi mogli odpraviti nekaj laičnih beneficijev in jih dodeliti redovnikom, da bi se laže vzdrževali.

Za semenišče je bilo pridobljeno poslopje nekdanje cesarske bolnice. Prav tako se je posrečilo ustanoviti teološko prebendo iz kanonikata, ki ga sicer prezentira cesar.

Buchheim obširno poroča o nesoglasjih, ki so nastala, ker mu uprava bolnišnic v Kranju in Ljubljani krati letne dohodke. O teh je poleg kongregacije obvestil tudi nuncijski na Dunaju.

⁵³ ASV/Congr. Concil., Relationes ad Limina, Labacensis.

⁵⁴ Gre za decreta Visitationis Apostolicae Ecclesiae ac Dioecesis Labacensis a fratre Sixto Carcano episcopo Germanicense, Visitatore apostolico peracte anno 1621.

⁵⁵ KAL, fasc. 57/65.

Pri podelitvi redov zelo pazi, da imajo novi duhovniki zagotovljeno redno vzdrževanje. Pri tem naleti včasih na težavo, ker tridentinski koncil (sess. 22, cap. 2) dovoljuje škofu, da sme iz pomembnega vzroka odložiti ordinacijo največ za šest mesecev.⁵⁶ Na sploh je tudi že v prejšnjih relacijah škofa Buchheima opaziti njegovo veliko skrb, da bi svojim duhovnikom zagotovil dostojno vzdrževanje. Bolj kot pri njegovih prednikih je pri njem vidno, da so mu redne škofijske sinode v Ljubljani in Gornjem gradu ter vizitacije, ki jih je skorajda vse opravil osebno, omogočile temeljito se seznaniti s škofijo, svojimi duhovniki in njihovimi problemi.

Klarise so se pogodile z župnijo sv. Petra za enkratno odkupnino namesto letnih dajatev. Versko življenje je zelo poživljeno zaradi delovanja vrste bratovščin: avguštinski eremiti vodijo bratovščino sv. rožnega venca in bratovščino večnega rožnega venca za umirajoče, frančiškani bratovščino sv. Antona Padovanskega, jezuiti kongregaciji za študente (Marije vnebovzete) in za meščane (Brezmadežnega spočetja Marijinega) ter bratovščino za umirajoče, zaradi katere so prišli v spor z eremiti. Bosonogi avguštinci vodijo bratovščino za umrle. Buchheim meni, da te bratovščine v škofiji zadoščajo in jih ne bi kazalo množiti. Samostan bosonogih avguštincev je dokončan. Pod streho pa je tudi že njihova cerkev sv. Jožefa. Dokaj podrobno tudi opisuje spor glede jurisdikcije na blejskem otoku z brixenškim škofom.

Kar je bilo rečeno o Hrenovih relacijah,⁵⁹ velja enako seveda tudi za relacije škofov Scarlichija in Buchheima. Podrobnejšo analizo in natančnejšo sodbo o njih bo mogoče dati šele po natančnem študiju škofijskih protokolov, vizitacijskih poročil, poročil posameznih nuncijev ter skrbni analizi, kako sta delovali škofijska in redovna duhovščina na področju ljubljanske škofije.

Povzetek: France Martin Dolinar, Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima.

Relacije škofov v Rim o stanju njihovih škofij nam nudijo vrsto dragocenega gradiva pri oblikovanju zgodovinske podobe posameznih škofij. Pričujoči sestavek podaja podobo ljubljanske škofije, kot se nam kaže v relacijah škofov Rinalda Scarlichija (1630—1640) in Otona Friderika grofa Buchheima (1641—1664).

⁵⁶ Hierarchia cattolica, vol. IV., 20, 38, 184, 197.

⁵⁷ KAL, fasc. 57/63.

⁵⁸ Prim. tudi Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Band IV./2, Freiburg 1975, 36.

⁵⁹ France M. Dolinar, Visitationes ad Limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie, v: Bogoslovni vestnik, 39 (1979) 215.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar: Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten der Bischöfe Rinaldo Scarlichi und Otto Friderick Graf von Buchheim.

Die Romberichte der Bischöfe über den Stand ihrer Diözesen bieten uns oft sehr wertvolles Material für die historische Darstellung der einzelnen Diözesen. Der vorliegende Beitrag schildert das Bild der Laibacher Diözese so, wie sie in den Romberichten der Bischöfe Rinaldo Scarlichi (1630—1640) und Otto Friderick Graf von Buchheim (1641—1664) beschrieben wird.

Résumé: France Martin Dolinar, La situation du diocèse de Ljubljana d'après les relations »ad limina« des évêques Rinaldo Scarlichi et Otto Friderick von Buchheim

Les rapports que évêques envoient à Rome sur l'état de leur diocèse est une source précieuse pour leur connaissance. L'article présente la situation du diocèse de Ljubljana, telle qu'elle apparait dans les rapports de Mgr R. Scarlichi (1630—1640) et de Mgr Otto Friderick von Buchheim (1641—1664).

Osnove idealističnega pojmovanja svobode

Če upoštevamo, da je še vedno razširjeno mnenje, da je bil G. W. F. Hegel samo nazadnjaški poluradni filozof, v dobi, ko je pruska monarhija hotela obnoviti nekdanjo absolutistično obliko vladanja iz časa pred francosko revolucijo in napoleonskimi vojnami, se lahko komu zazdi čudno, da se mudimo pri temu vrhunskem predstavniku nemškega idealizma in iščemo njegovo pojmovanje svobode. Še bolj pa je na prvi pogled presenetljiva njegova trditev iz leta 1817, kjer pravi, da lahko filozofijo — pri tem misli predvsem na svoj lastni filozofski sistem — pojmujejo kot vedo o svobodi¹. Vendar pa je res, da je Heglov filozofski poskus v svojem jedru ne samo misel o svobodi, pri čemer bi bil predmet te misli — svoboda namreč — nekaj zunaj nje, temveč začetek in konec osvobojenja. Hegel je filozof svobode, in to povsem namenoma. Drugo vprašanje pa je, če se z njegovim pojmovanjem svobode lahko strinjamo ali zadovoljimo. Toda preden zavzamemo stališče, moramo njegovo misel o svobodi dojeti in razumeti.

Znano je, da je Hegel izredno temen in težek mislec. Dobršen del težavnosti njegove misli prihaja od težavnosti vprašanj, ki jih obravnava, in od velike ambicioznosti njegovega filozofskega načrta, ki jo bomo dojeli, ko bomo razumeli nekaj njegovih izhodišč. Nemalo težav pa prihaja od njegovega sloga. Tega se je zavedal, zato je večkrat svoja prvotna besedila popravljal. Tako imamo dve različni izdaji prvega dela njegove Logike in tri različne izdaje Enciklopedije filozofskih znanosti, kjer so predvsem med prvo in drugo izredno velike razlike v obsegu besedila in sloga, četudi se misel sama ni bistveno spremenila. Pač pa je treba poudariti, da je Hegel vse nekaj drugega kot od življenja odmaknjeni mislec, ki bi gojil filozofsko spekulacijo zaradi nje same. V mladosti ni čutil do abstraktne filozofske spekulacije nobenega veselja. Pač pa je zelo globoko dojemal prelomnost in usodnost svojega časa. Začutil je, da se je s francosko revolucijo začelo

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817, § 5 Anm.

novo svetovnozgodovinsko obdobje; čeprav je bil zaradi terorja, v katerem se je ta revolucija končala, nad njo globoko razočaran, tako da je pozneje odklanjal vsako revolucionarnost in prevratništvo kot obliko boja za ustreznejše družbene in politične razmere, pa ni nikoli nehal občudovati francosko revolucijo in biti zavzet za ideal svobode, ki so ga revolucionarji zagovarjali. Hegel je stal in je hotel stati sredi življenja v vseh njegovih razsežnostih. Njegov prvi življenjepisec in najboljši poznavalec K. Rosenkranz gre celo tako daleč, da trdi, da se je, že enainštiridesetleten, tudi poročil iz teh nagibov. Znan je tudi Heglov izrek, da je najboljša jutranja molitev branje jutranjega časopisa. Že ko je bival v Bernu (1794—97), je preštudiral klasike angleške nacionalne ekonomije, tako da je pozneje njihove izsledke vnesel v svojo teorijo in analizo meščanske in občanske družbe. V filozofsko govorico je vnesel izrazje iz vsakdanjega življenja, kar do takrat ni bilo v navadi. Skratka, njegova filozofska spekulacija je kljub svoji abstraktnosti, težavnosti in navidezni življenjski odmaknjenosti v resnici namenjena konkretnemu življenju in njegovemu oblikovanju v skladu z novim časom. Danes je popolnoma nevzdržna trditev, ki jo beremo še v Vorländerjevi Zgodovini filozofije: »Podprt od oblastnikov in obdan s številnimi učenci se je sončil v lesku svojega rastočega slovesa in postal neka vrsta filozofskega diktatorja Nemčije, njegova filozofija filozofije takratnega časa, njegov sistem pa znanstveno domovje duha pruske reakcije.«² Te obtožbe so stare dobrih stodvajset let. Tako je namreč označeval Hegla že leta 1857 R. Haym,³ ki je bil sredi preteklega stoletja »eden najbolj znanih liberalnih filozofov«.⁴ A tudi on ni izviren. Po mnenju K. Löwitha⁵ je R. Haym samo dal akademsko obliko tisti kritiki Hegla, ki so jo veliko bolj korenito povedali že mladi heglavci L. Feuerbach, A. Ruge in K. Marx. Vendar je prav Haymova zasluga, da se je za dobrih sto let — do študij E. Weila⁶ in J. Ritterja⁷ — ukoreninilo prepričanje, da je bil Hegel poluradni ali celo uradni filozof — in torej ideolog — pruske reakcije.⁸ Vendar pa je vsa

² K. Vorländer, Zgodovina filozofije III/1, Ljubljana 1977, 73.

³ Prim. R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, 357. K. Vorländer — oziroma prirejevalec njegovega dela — povzema te očitke dobesedno, čeprav jih ne navaja.

⁴ D. McLellan, Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974, 11.

⁵ Prim. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart² 1950, 72—73.

⁶ Prim. E. Weil, Hegel et l'Etat, Paris⁴ 1974.

⁷ Prim. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Köln — Opladen, 1954.

⁸ Tako srečujemo Haymove očitke, čeprav z določenimi popravki na primer v: W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1927, 47, pa tudi v: F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert III, Freiburg³ 1954, 18—19. Schnabel poudarja sicer, da so bile osnove Heglove politične filozofije položene veliko prej, kot pa je bila ustanovljena berlinska univerza, na katero je Hegla poklical leta 1818 minister Altenstein. Vendar ugotavlja, da ni bila nobena misel tako pripravna kot Heglova, da je podpirala državne razloge proti zasebnim in je odvrčala ljudi od zahteve po suverenosti ljudstva.

zadeva malo manj preprosta. Že R. Haym opozarja na dvoumnost Heglove politične filozofije in vsega njegovega idealizma⁹. In če je res, kot pravi H. Schneider v svoji oceni nekakšne Heglove apologije, ki jo je napisal J. d'Hondt, da ne kaže pobijati stare legende o Heglu, nazadnjaku in konservativcu, z novo legendo o Heglu preganjancu zaradi svojih naprednih misli¹¹, je vendar dovolj zgovorno to, da je po sorazmerni uveljavitvi Hegla v Berlinu tedaj, ko je bil na pruskem prestolu Friedrich Wilhelm III., državni kancler knez von Hardenberg in minister za kult in šolstvo von Altenstein, se pravi v obdobju določenega liberalizma in naprednosti, z nastopom Friedricha Wilhelma IV. in Heglovo smrtjo leta 1831, heglovstvo prišlo v nemilost in je novi monarh poklical v Berlin osivelega Schellinga, da bi pobijal heglovske misli, ki so se zdele pruski reakciji nevarne.

Od Fenomenologije duha k Logiki

Vse to nas torej opozarja, da ne kaže sprejemati ustaljenih podob o Heglu, temveč se je treba z njegovo mislijo neposredno seznaniti. Vendar ne mislim v tem sestavku obravnavati Heglove politične filozofije, ampak se nameravam ustaviti pri njegovi Logiki in podati le nekaj temeljnih heglovskih misli o svobodi.

Ta odločitev je smiselna, ker je Logika najpomembnejše Heglovo delo in zavzema v celotnem sistemu osrednje in osnovno mesto. V tej Logiki se neposredno določa tisti miselni utrip, ki oblikuje nato vsa druga področja, ki se jim posveča Heglova filozofija.

Logiko je Hegel obravnaval dvakrat. Prvič v samostojnem delu, ki ima naslov Znanost logike. Drugič, in neposredno za njim, pa jo je povzel v krajši obliki kot prvega izmed treh glavnih delov svojega osrednjega filozofskega dela, ki mu je dal naslov Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu. Glede na to delo lahko nato določimo mesto ostalih dveh Heglovih spisov, namreč Fenomenologije duha in Filozofije prava. Fenomenologija duha je nekakšen uvod v Heglovo filozofijo. Njen namen je pripeljati filozofa do absolutnega znanja ali vedenja. Filozofija prava pa ni nič drugega kot del Enciklopedije, ki ima v njenem okviru naslov Objektivni duh, v Filozofiji prava pa je razvit bolj na široko kot posebno delo. Objektivni duh ni nič drugega kot človek v različnih oblikah svojega družbenega življenja, kot oseba, kot član družine, občanske družbe in države, torej človek, kot živi v objektivnih okvirih svojega sožitja z drugimi. To so — poleg spisov iz

⁹ Prim. R. Haym, nav. delo 368.

¹⁰ J. d'Hondt, Hegel en son temps, Paris 1968.

¹¹ H. Schneider, poročilo o nemškem prevodu d'Hondtove knjige v: Hegel-Studien

mladosti — edina dela, ki jih je napisal Hegel sam. Drugo so predavanja, kot so jih zapisali njegovi slušatelji. V pričujočem sestavku se torej tudi ne bom ukvarjal s Heglovimi nazori o svobodi v njenih določenih oblikah v družbenem in političnem življenju, temveč se bom omejil na tisto področje Heglovega razmišljanja, kjer se Hegel ukvarja s svobodo, kolikor je ta isto kot sama logičnost ali isto kot misel, ki uspe, po njegovem prepričanju, do konca misliti samo sebe. Vendar to nikakor ne zmanjšuje pomena tega razmišljanja. Nasprotno. Kajti Logika je pri Heglu prostor, kjer se v čisti pojmovnosti odkrivajo nadčasovne, v nekem smislu večne strukture vsega naravnega in družbenega, kulturnega in političnega življenja in celo biti kot take. Zato je lahko zapisal, da je Logika »sistem čistih določil mišljenja«, zaradi tega sta drugi dve veliki filozofski področji, ki z njo sestavljata Enciklopedijo, namreč Filozofija narave in Filozofija duha, samo Logika, kolikor jo uporabljamo in apliciramo na posamičnih področjih, saj je »logika duša, ki ju oživlja«. ¹²

Toda, če je to, kar je logično (das Logische) in kar se izraža ter predstavlja v Logiki duša, temelj in celo namen vsega, zahteva po Heglu nekakšno pripravo. Za logičnost, kjer misli misel zgolj samo sebe in s samo seboj tudi biti, mora biti človek očiščen predsodkov in samoniklih predstav o biti in svetu. To očiščenje se sicer lahko zgodi na več načinov, na primer s kritičnim pogledom na zgodovino filozofije ali pa s skeptičnim dvomom nad vsem, kar smo doslej mislili, ter z odločitvijo, da hočemo samo misliti, misliti popolnoma od začetka, ¹³ vendar obstaja še neka druga pot, Heglova Fenomenologija duha. Tako se Logika začenja tam, kjer se je končala Fenomenologija, se pravi z absolutnim znanjem. To absolutno znanje ni dovršeno, ni popolno znanje. Izraz »absoluten« lahko pomeni pri Heglu kdaj tudi ravno nasprotno od tega, kar navadno mislimo z njim. Absolutno je lahko tisto, kar je zgolj v zametku. Vse je v njem, vendar še ni razvito in določeno. To je zgolj absolutno ali abstraktno, samo v sebi (an sich). ¹⁴ Absolutno znanje, s katerim se končuje Fenomenologija, torej ni nobeno dovršeno znanje, ampak je tisto znanje, iz katerega se lahko, s pomočjo Logike, razvije celoten filozofski sistem. Kaj je torej vsebina tega fenomenološkega absolutnega znanja? Zelo revna je, a vendar zelo obetavna. Heglova Fenomenologija duha je nekakšna panorama ali nekakšen inventar, pregled ali

¹² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1930), (Hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler), Hamburg 1969, § 24 Zusatz.

¹³ Prim. P.-J. Labarrière, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1979, 47—53.

¹⁴ Prim. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique* (trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk), I/2, Paris 1976, 93, note 20; P.-J. Labarrière, v op. 13 nav. delo 275, note 2.

seznam vseh možnih individualnih in skupinskih oblik ali figur njegovega zadržanja, se pravi razmerja med subjektom in objektom. Prva figura je najbolj elementarna, najbolj preprosta, najbolj osnovna. Gre namreč za čutno zavest in gotovost, da posamična, določena, s čuti dojeta stvar obstaja. Zadnja in najpopolnejša figura pa je figura absolutne religije, ki je v glavnem isto kot krščanstvo, njena vsebina pa je »božji človek, ki umira in vstaja v občestvu verujočih«. Gonilna sila tega romanja skozi vrste figur človekove zavesti o predmetu zunaj nje in zavesti o samem sebi pa je bistvena nedorečenost in nepopolnost teh figur. Nobeni se, po Heglovem mnenju, ne posreči, da bi dokončno in popolno izrazila to, kar želi izraziti človekova zavest o samem sebi. Kot pravi o dialektiki Heglove Fenomenologije duha H.-G. Gadamer: »V Fenomenologiji duha se to napredovanje znanosti uresničuje kot nihanje sem in tja med tem, kar hoče reči naša zavest, in resnično vsebino tega, kar reče. Tako imamo stalno protislovje med tem, kar hočemo reči, in tem, kar smo stvarno rekli; nenehno moramo puščati za seboj to, kar je nezadostno, in poskušati na novo izraziti to, kar hočemo reči. Takšna je metoda napredovanja, s pomočjo katere doseže Fenomenologija svoj cilj in pride do spoznanja, da je znanje v tem, kjer ni več razlike med tem, kar hočemo reči ali menimo, in tem, kar je.«¹⁵ To spoznanje je vsebina absolutnega znanja, s katerim se končuje Fenomenologija duha. To pa se pravi, da ni nepremostljive razlike med subjektom in objektom, med misljo in bitjo, da ti dve nista v svojem še neodkritem jedru drugega kot eno in isto.

Pri tem spoznanju se začne logika. Nasprotje med zavestjo in njenim predmetom je postavljeno pred vprašaj. Zavest je osvobodjena sužnosti ali podrejenosti predmetu, kakor je tudi predmet osvobojen svoje omejenosti, ali bolje, razmejenosti glede na zavest. »Čista znanost predpostavlja torej osvoboditev glede na nasprotje zavesti.«¹⁶ V Heglovi terminologiji pomeni namreč zavest vedno zavest o predmetu, ki ga ima za nekaj drugega od sebe, sebi nasprotnega. Zato tudi pravi Hegel, da je absolutno znanje sprava, »sprava zavesti in zavesti o sebi«,¹⁷ sprava med subjektom, kolikor se zaveda samega sebe, in subjektom, kolikor se zaveda drugih stvari, torej sprava med subjektom in objektom, med osebkom in predmetom.

Tako se zgodi nekakšna »absolutna«, se pravi začetna in virtualna svoboda že na začetku Logike oziroma na koncu Fenomenologije. To je osvobojenje od nasprotja med subjektom in objektom, kot tudi osvobojenje od nasprotja med svobodo in nujnostjo. Nujnost je namreč podrejenost

¹⁵ H.-G. Gadamer, Signification de la »Logique« de Hegel, Archives de philosophie 33 (1970), 686.

¹⁶ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik (Hrsg. G. Lasson), I, Hamburg 1934, 30.

¹⁷ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, 553.

objektu. Človek ne more misliti o svetu, kar bi se mu zahotelo, ampak je podrejen objektivnosti in jo mora priznati. Tako dolgo, dokler misli, da ga predmeti njegovega spoznanja določajo od zunaj in od zunaj nanj vplivajo, se počuti nesvoboden. Ves smisel Heglovega idealizma in svobode, ki jo misli prinesiti, pa je v tem, da hoče dokazati, kako misel in njen predmet nista dve korenito različni stvarnosti, ampak v svojem jedru eno in isto. Ko torej misel misli biti, se ne odtuja sebi, zapušča same sebe sebi, se ne podreja nobeni tujosti ali tuji, korenito drugačni sili, ampak sestopa v svoje lastne globine, uresničuje istost misli in biti. Zato tudi nujnost ni nasprotje svobode, ampak samo pot k njej. Pot v svobodo vodi samo prek nujnosti. Sedaj torej lahko prodrobneje opredelimo nekaj bistvenih Heglovih pojmov, ki jih bomo uporabljali v tej razpravi.

Svoboda, neskončnost, mišljenje

Heglov pojem svobode se navezuje na Aristotelovega. Ta govori o svobodnem človeku, ko govori o razliki med sužnjem in svobodnim. »Svobodnega imenujemo tistega, ki je sam sebi cilj in ne biva za nikogar drugega«. ¹⁸ Tudi za Hegla je bistveno v svobodi to, da tisti, ki je svoboden, biva pri sebi, da ni izročen v nobenem pogledu nobeni tujosti. Tako dolgo, dokler je misel pojmovala svoj predmet kot nekaj bistveno različnega od sebe, kot nekaj, kar ji je stalo kot tuje nasproti, po Heglu ni bila svobodna. Zato je tudi trdil, da je absolutno znanje že osvobojenje. Pripadati popolnoma samemu sebi pomeni ne biti odvisen od nikogar. Aristotelova opredelitev svobode v družbenem in političnem pomenu postane pri Heglu ontološka, metafizična. Biti svoboden se pravi biti pri sebi.

S pojmom svobode je najtesneje povezan tudi Heglov pojem neskončnosti. Znano je, da razlikuje med nepravo ali slabo in pravo neskončnostjo. Neprava neskončnost je seštevanje ali dodajanje v nedogled. Zakaj neprava? Zato, ker je to linearno dodajanje členov, ti pa ostanejo še vedno temeljito ločeni drug od drugega. Drug drugemu so tako ali drugače tujci, drug z drugim so omejeni. Prava neskončnost je tam, kjer ni več omejenosti s čim drugim. Zato nobeno bitje, ki mu stoji nasproti kaj korenito in dokončno drugačnega ali različnega, ne more biti neskončno. Tako se tudi neskončnost ne more nikoli postavljati nasproti končnim bitjem, saj bi s tem sama postala končna; s končnim bitjem, ki bi mu stala nasproti, bi bila omejena in prenehala bi biti neskončna.

Kot je razvidno, je Heglov idealizem usmerjen v uresničenje popolne identičnosti s samim seboj. To je filozofija *istosti*. Njegovo pojmovanje svo-

¹⁸ Aristoteles, *Metaph A 2* 982 b 25.

bode, ki izključuje vsako trpnost in odvisnost od katere koli drugačnosti, kolikor je le-ta tudi tujost, je samo posledica najbolj splošnega Heglovega načela in zahtevka po istosti. V njej vidi skrivnostno vsebino vsake prave religije, človeške narave same in vsake misli, ki zasluži to ime. »Istost je v svoji resnici . . . vzvišeno določilo naše religiozne zavesti in tudi vsake druge misli ter zavesti na splošno«. ¹⁹ Kolikor naj človek postane svoboden in biva sam pri sebi, uresničuje to zahtevo po zadnji istosti vsega kar je.

Razumljivo je torej, da Hegel strogo nasprotuje vsaki sledi dualističnega mišljenja. Po njegovem je dualizem na delu povsod tam, kjer postavljamo stvari tako, kot da bi bile med seboj temeljito in dokončno različne. Če jih skušamo nato združiti, je to po njegovem jalovo in brezuspešno početje. Združitev in poenotenje nista mogoča, če stvari že niso do vsega začetka, v samem svojem počelu in jedru že eno. » . . . v vsakem dualističnem sistemu . . . se da spoznati njegova značilna in temeljna pomanjkljivost, ki je v nedoslednosti, in ta je v tem, da se hoče združiti to, kar je bilo trenutek poprej razglašeno za obstoječe samo po sebi, torej za takšno, da se *ne more dati združiti*«. ²⁰ Če enost in istost biti in misli torej ni izvorna, če logično in ontološko ni pred dvojnostjo ali množtenostjo, množičnostjo bitij, je ni več mogoče vzpostaviti.

Istost je torej globlja in bolj osnovna kot drugačnost in različnost, istost gre pred njima in ju prežema. Prvenstvo ima ona, ne pa različnost. To enost in to istost si prizadeva odkriti v lastnih globinah Heglova misel; in ker morata biti subjekt in objekt, misel in bit v svojem izvoru in svojem temelju isto, če hočemo, da bodo vse druge združitve misli in njenega predmeta, se pravi vsako spoznanje, možne, je ta ontološka temeljna enost, ki jo razodeva Heglova Logika, osnova in podlaga vseh drugih združitve in povezav na vseh področjih biti. To uvideti in to hoteti uresničiti pa je po Heglu začetek in bistvo *idealizma*. ²¹ Če bi se bitja končala v svoji končnosti, če bi ne bila drugega kot končna, bi bila drugo drugemu tako nasprotna, da bi bila ta različnost nepremagljiva, ne dala bi se preseči. Toda biti drug drugemu nasproten, biti mu tujec, biti tujec ne samo soljudem, ampak tudi naravi in vsemu, kar mislimo in hočemo na splošno, pomeni biti z njimi omejen, pomeni nemoč vzpostaviti tisto bivanje pri sebi, ki je bistveno za Heglovo pojmovanje svobode. Radikalni dualizem in misel, ki bi to sprejela, bi storila svobodo nemogočo. Zato si Hegel nenehno prizadeva pokazati, da je vsako končno bitje samo »idealno«, to v njegovi terminologiji pomeni, da ne biva dokončno v sebi, ampak je trenutek, ki ga je mogoče

¹⁹ G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 115 Zusatz.

²⁰ G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 60 Anm.

²¹ Prim. G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 359 Anm.

preseči in povzeti v višji združitvi, v celoti vseh. Po njegovem je to hotenje značilno za vsako pristno misel, za vsako pravo filozofijo, zato je tudi vsaka prava filozofija po njegovem idealizem. Vsaka prava filozofija mora odreči končnosti kot taki, končnosti vseh bitij, njeno dokončnost. Pokazati mora, da končnost ni zadnja in niti ne najgloblja resničnost ali stvarnost bitij. V tem je po njegovem filozofija podobna religiji, kajti ta tudi ne prizna, da bi končnost bila zadnja, absolutna in večna značilnost. Zato tudi pravi, da nasprotje med idealistično in realistično filozofijo nima nobenega pravega pomena. »Filozofija, ki bi prisojala končnemu bitju (Dasein) kot takemu resnično, zadnjo in absolutno bit, ne bi zaslužila imena filozofija.«²² Vsaka resnična, prava filozofija je torej po Heglovem prepričanju idealistična. Pri tem pa je treba upoštevati, kaj Hegel meni s pojmom idealizma. To nikakor ni ime za subjektivizem ali celo solipsizem. Ko govori o Kantu in Fichteju, ju imenuje subjektivistična idealista in noče imeti nič skupnega z njima. Bistveno za idealizem in potemtakem za vsako pravo filozofijo je po Heglu priznanje neke neskončnosti, ki kot takšna nima nič sebi nasprotnega in omejevalnega. To je vse. »Stavek, da je to, kar je končno, idealno, je idealizem. Idealizem filozofije ni v ničemer drugem kot v tem, da ne prizna, da bi bilo končno bitje resnično. Vsaka filozofija je po svojem bistvu idealizem ali pa ga vsaj ima započelo. Edino vprašanje, ki še ostane, je samo, koliko izpelje to do konca.«²³ To seveda nikakor ne more pomeniti, da Hegel odreja končnim bitjem resničnost in stvarnost. Če pravi, da končno bitje ne more biti resnično, hoče samo reči, da končnost ni zadnja resničnost tega bitja. Kajti izraz *resnica in* resnično ima pri Heglu spet svojevrsten pomen. Po Heglu ni resnica nikoli v goli neporednosti, ampak v tistem, kar je še globlje od kake resničnosti. Resnica kakega logičnega momenta je vedno v njegovem naslednjem momentu. Zadnja resnica je v celoti vseh momentov in v njenem nenehnem gibanju, v njenem dialektičnem samogibanju. Hegel torej hoče samo reči, da je bistvo idealizma in s tem vsake filozofije, da se zaveda, da končnost kot taka ni tisto zadnje, kar smemo in moramo reči o končnih bitjih, ampak je treba iskati še neko neskončnost, ki se izraža in pojavlja samo preko gibljivosti in odprtosti te končnosti in nikoli ter v nobenem pogledu mimo nje. Videli pa smo že tudi, da je ta neskočnost, ki jo odkriva filozofija, bistvena za svobodo. Za neskončnost in za svobodo je bistveno, da nima ničesar nasproti sebi, ničesar, ob kar bi zadevala kot ob svojo tujost, tako da bi se tej tujosti morala podrežati, ona bi pa preprečevala čisto in popolno bivanje pri sebi.

²² G. W. F. Hegel, v op. 16 nav. delo I, 145.

²³ G. W. F. Hegel, prav tam.

Z odklanjanjem sleherne drugačnosti, kolikor si to drugačnost predstavljamo kot nepremagljivo, se Hegel korenito razlikuje od I. Kanta. Lahko celo rečemo, da je Königsberškega profesorja zelo cenil, vendar pa pomeni misel pisca Kritike čistega uma glavno tarčo Heglove kritike. V Kantovi misli je videl tipičen primer dualizma. Res je sicer, da je ta v marsičem veliki Heglov predhodnik, obenem pa je tudi res, da se proti nobeni misli ni Hegel tako vneto boril kot proti kantovstvu. Iz že doslej povedanega nam je to lahko razumeti. I. Kant je priznaval nepremagljivo dvojnost pojavov in stvari same po sebi. Spoznati moremo samo prve, druga, namreč stvar takšna, kot je sama po sebi, pa nam je bistveno nedostopna. Tako je postavil med njima korenito različnost, izkopal je prepad, ki ga ni bilo več mogoče premostiti. To pa je v bistvu prepad med subjektom in objektom, med mislijo in bitjo. Zadnji predmet naše misli in bit sta se zatekla v Kantovi filozofiji v nedostopna področja stvari same po sebi.

Druga pomanjkljivost, ki jo vidi Hegel v Kantovem transcendentalnem idealizmu, ki ga on sam imenuje subjektivnega ali subjektivističnega, pa je razkol med čutnim in umskim spoznanjem. Miselne kategorije so po Kantu zgolj prazni vzorci, po katerih povezujemo to, kar dojamemo s čuti. Brez čutnega spoznanja, brez tega, kar dojamemo s svojimi čuti in z njimi preverimo, je po Kantovem nauku naša misel nebogljenjena. To se še posebej kaže, ko gre za tako imenovane tri transcendentalne ideje, namreč za naše pojme Boga, duše in sveta, za teološko, psihološko in kozmološko transcendentalno idejo. Te so po Kantu zgolj regulativna, usmerjevalna načela. Ker je razvidno, da ne moremo imeti o Bogu, o duši in o svetu kot vseobsegajoči celoti nobenega izkustva, tudi ne moremo imeti nobenega pravega in objektivnega, teoretičnega spoznanja.

Temu nasproti pa Hegel poudarja temeljno enost misli in biti ali subjekta, in objekta, tako da ni več nobene stvari same po sebi, ki bi bila radikalno onstran. Nobenega onstranstva ni več, kajti tudi neskončnost, ki je takobistven pojem za Heglovo, idealistično pojmovanje filozofije, ni nikjer onstran. Kajti če bi bila neskončnost kje onstran, bi se postavljala nasproti končnosti. To bi pa pomenilo, da jo končnost omejuje in torej sploh ni neskončnost, saj je omejena neskončnost protisloven pojem kot okrogel kvadrat. In ta neskončnost je dostopna človeški misli, misli kot taki, se pravi umu, ki ga Hegel razlikuje od razuma. Neskončnost, ki se javlja v misli in v umu po Heglu, »ni kakšna preprosta onstranost onstran končnega, temveč vsebuje končnost v sebi samem kot ukinjeno«.²⁴ Zato ta neskončnost tudi ne more biti kakšno bivanje onstran teh bitij in misli, ampak je po Heglu sam um in sama misel. Ni res, pravi Hegel, da neskončnosti ni mogoče

²⁴ G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 45 Zusatz.

dojeti,²⁵ kot trdi Kant. Res pa je, da ne more biti predmet našega spoznanja tako, kot so druga končna bitja predmet naše misli in se od nje razlikujejo. Če bi to bilo res, bi bila neskočnost eno samo bitje poleg drugih in z njimi omejena. Mišljenje sámo je neskončno. Neskončno pa je zato, ker je samo ono sposobno imeti takšen odnos do drugačnosti, da ga drugačnost ne ogroža. Mišljenje misli svoj predmet, hkrati pa ostaja pri sebi. Tako je nasprotno od zgolj končnega bitja. »Končnost je v tem, da ima nekaj razmerje do svoje drugačnosti, ta pa je njegovo zanikanje in se predstavlja kot njegova meja«.²⁶ Miselna določila so zato seveda končna, saj identičnost ali istost ni isto kot drugačnost in ti dve se med seboj izključujeta, vsaj tako dolgo, dokler nista povzeti in preseženi z nečim novim in globljim. Vendar pa je mišljenje kot tako po Heglu neskončno, kajti ostaja ves čas pri sebi, tudi ko misli bitja v njihovi neposredni drugačnosti in navidezni neodvisnosti in samostojnosti, samostatnosti. »Končna je misel samo toliko, kolikor se drži omejenih določil, ki zanjo veljajo kot nekaj zadnjega. Nasprotno pa neskončna ali spekulativna misel tudi določa, toda v določanju in omejevanju ona kot povračilo ukinja to pomanjkljivost«.²⁷

Kot edina za nas dostopna neskončnost je potemtakem mišljenje tudi svobodno, je uresničevanje svobode. Tako je mišljenje prvi prostor svobode, najbolj čist in najbolj prozoren sam sebi. S tem nikakor ni rečeno, da Hegel omejuje svobodo zgolj na svobodo mišljenja, svobodo, kot jo pozna mišljenje, čeprav sta neskončno, spekulativno mišljenje in svoboda eno in isto. Vendar pa ostane mišljenje nekakšen prototip ali pravzor, pa tudi osnova in učinkujoči dejavnik osvobojenja. Začetek svobode je v mišljenju. »V mišljenju sem *jaz svoboden*, ker nisem v drugem, ampak ker ostajam absolutno pri sebi in je predmet, ki je zame, bistvo, v nerazdeljeni enosti moja bit zame; moje gibanje v pojmih je gibanje v meni samem«,²⁸ pravi Hegel že v Fenomenologiji duha.

Mišljenje je tisto, ki stori, da tujost drugih bitij izgine. Ko druga bitja niso več tuja, nima misel nasproti sebi več ničesar radikalno drugega, nič ji ne stoji nasproti kot nasprotno, v vseh predmetih same sebe je pri sebi, je doma, je celo popolnoma pri sebi. Zato Heglova filozofija ni veda o svobodi, ta filozofija, kolikor razodeva globine mišljenja in stori, da mišljenje bolje spozna samo sebe in da popolnoma v vsej zavesti uresniči istost biti in mišljenja, je sama svoboda, je osvobojenje.

²⁵ Prim. G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 9 Anm.

²⁶ G. W. F. Hegel, v op. 12 nav. delo § 28 Zusatz.

²⁷ G. W. F. Hegel, prav tam.

²⁸ G. W. F. Hegel, v op. 17 nav. delo 152.

Z vsem tem dosedanjim razmišljanjem pa še vedno nismo prišli do tiste točke, ki je za Heglovo misel najbolj bistvena. Svoboda kot bivanje pri sebi ni pravzaprav nobeno Heglovo odkritje. Njegov strah pred drugačnostjo drugih bitij ni nič izjemnega. Pojmovanje neskončnosti kot tiste resničnosti, ki ji ne more stati nič drugega in tujega nasproti, je stara in tradicionalna filozofska misel. Nauk, da je enost globlja in osnovnejša kot drugačnost in mnoštvenost bitij, je poznala vsa klasična metafizika, saj sodi enost med transcendentalne lastnosti bitja. Bistveno za Hegla pa je, da odklanja vsako neposredno bivanje pri sebi.

Navadno si predstavljamo svobodo kot izključujoče nasprotje nujnosti, med katerima ni mogoča nobena sprava, tako da je treba izbrati v obliki disjunktivnega stavka: ali nujnost ali svoboda. Svobodo pojmuje kot nekakšno čisto nepogojenost, območje, kjer ni ničesar vnaprej danega in svobodno dejanje — vsaj v določenem pogledu — kot stvarjenje iz nič. Med človekovo notranjost, med njegov jaz, in zunanji svet, svet določil in zakonov, ki jih ta jaz mora spoštovati, postavljamo nekakšno deželo brez gospodarja, »no man's land«, puščavo, ali vesolje, ki nima ničesar in kjer je treba vse postaviti iz nič. Zunanji svet doživljamo kot prostor določenosti in s tem nesvobode, notranji svet pa imamo za prostor nedoločenosti, skoraj samovolje, zato prostor svobode. Ta svoboda je po Kantu bistvena sestavina oziroma jedro človeške osebe, to je njeno dostojanstvo in iz nje prihaja njena absolutna vrednota.

Proti tej delitvi na nujnost in svobodo, na notranjost in zunanost, nastopa Heglova idealistična filozofija. V istem smislu nastopa proti spinozističnemu pojmovanju substance ali samostati, po kateri bi substancialnost bila nekakšna notranjost, pritiče pa zunanost in ta notranjost se ne bi dala nikoli povnanjiti. Po Heglu ni nobene notranjosti brez zunanosti in nobene zunanosti brez notranjosti. Zunanost ni drugega kot način, kako biva notranjost in notranjost ni drugega kot način biti zunanost. Kolikor je kaj notranje, toliko je tudi zunanje. In obratno.

Kot je razvidno iz povedanega, tudi istost ali identičnost, ki jo Hegel tako poudarja, ni po njem golo nasprotje drugačnosti. Hegel nasprotuje temu, kar imenuje abstraktna identičnost. To je identičnost neposredne enakosti s samim seboj. To je neposrednost, kot se izraža na primer v stavku Jaz = Jaz, jaz sem jaz. Ta identičnost je abstraktna, ker je neposredna in osami bitje iz njegove sredine, sredi katere bitje obstaja. To je identičnost, ki ne pozna nobenega razmerja z drugim, ampak ostaja sama v sebi in je povsem jalova in mrtva. Taka identičnost je posledica ločevanja bitij in je zadeva

razuma. *Razum* ločuje in ugotavlja razlike, identificira bitja, ne zna jih pa nato povezati v višjo celoto. Ne more prerasti mej in ločnic, ki jih postavlja med bitja. Razum je po Heglu tista naša spoznanjska dejavnost, ki se uveljavlja predvsem v znanostih in vsakdanjem umevanju in spoznavanju, njena značilnost pa je, da zna stvari razločevati, da jih identificira ter jih uvršča v kategorije in vrste. Vendar pa bitja in njihova določila nekako fiksira, ustaljuje in jih dela za nepremične, toge resničnosti, brez prave in globlje zveze med njimi. Povezovanja je zmožen le *um* v spekulaciji.

Pri tem je treba upoštevati, da je Hegel sicer zelo kritičen do postopkov, ki so značilni za razum, vendar pa nikakor ne odpravlja in ne nadomešča razuma. Brez razuma bi tudi *uma* ne bilo. Razum je nujna in stalna človeška duhovna dejavnost, ki je *um* ne odpravlja, saj jo preveč potrebuje. Le da razum ni tisto zadnje, pri čemer se smemo ustaviti, ampak se mora odpreti nekomu, ki je večji od njega, to je *umu*, se pravi spekulaciji, ki izhaja iz »absolutnega znanja« o enosti *uma* in biti, subjekta in objekta in je torej že prerasla najbolj osnovno in najbolj razširjeno, najbolj splošno delitev in ločitev, ločitev med subjektom in objektom, med mislijo in bitjo. Pri tem pa ostane, da te enosti ni mogoče ustrezno spoznati in priznati, če najprej ne ločimo in ne znamo razločevati med enim in drugim. Tako je razum nekaj nepogrešljivega. »Dejavnost ločevanja je moč in delo *razuma*, te najbolj presenetljive in največje zmožnosti, oziroma in še bolje, absolutne zmožnosti . . . Duh pride do svoje resnice samo pod pogojem, da najde sam sebe v absolutni raztrganosti. Ta zmožnost je duh zato, ker ni podoben tisti pozitivnosti, ki se od negativnosti odvrta (. . .), vendar je duh ta zmožnost samo, ko zna gledati negativnemu v obraz in ko zna prebivati pri njem.«²⁹ To je nekakšna hvalnica razumu, čeprav ne manjka mest, kjer Hegel očita prav temu razumu to, da ne zna iti prek ločevanja in trganja, prek dejstva, da tako bitja osami in oddaljuje drugo od drugega, da jih izolira in fiksira.

Ko torej Hegel govori o identičnosti ali istosti in ko jo postavlja na častno mesto filozofskih in splošnih miselnih načel, misli na drugo istost in enost, kot bi mislil, če bi njegov nazor bil monističen, v smislu kakšnega Parmenidovega enega bitja. Istost v spekulativnem pomenu besede ne izključuje različnosti ali neistosti, ampak jo celo predpostavlja. To je takó res, da Heglova spekulacija odpravlja in prerašča vsako neposredno istost, tudi tisto, ki določa bivanje človeške osebe. Nič ni samó neposredno, brez drugih ali mimo njih, isto ali enako s samim seboj. A tako kot *um* predpostavlja razum, tako ta istost, ki jo Hegel imenuje konkretna, predpostavlja abstraktno istost in različnost, ki je njena posledica. Abstraktno iste stvari se med seboj razlikujejo in ločujejo. Konkretna istost prerašča tako abstrakt-

²⁹ G. W. F. Hegel, v op. 17 nav. delo 29—30.

no istost kot različnost, njuna enost je. Konkretno to pomeni, da jaz na primer nisem nikoli neposredno, mimo drugih bitij ali brez njih, identičen sam s seboj, ampak samo prek njih, tako da preraščam *njihovo* drugačnost in jo spreminjam v *svojo* drugačnost.

Ta temeljna Heglova misel je povzeta v izrazu o istosti istosti in neistosti ali različnosti. To je po njegovem »prva, najbolj čista, se pravi najbolj abstraktna opredelitev absolutnega«. ³⁰ Vsa filozofska Heglova ambicija je vsebovana v tem stavku. Združiti v enost istost in različnost, a takó, da ne bo zaradi tega trpela ne ena in ne druga. ³¹ Hegel sploh ne razveljavlja klasičnega načela istosti in različnosti, načela neprotislovnosti, po katerem nobena stvar, nobeno bitje ne more hkrati in v istem pogledu biti in ne biti. Vendar misli, da je mogoče biti pojmovati tako, da bo to načelo, ki bi ga on imenoval načelo abstraktne istosti, ohranjeno, vendar pa tudi prerašče- no — a ne odpravljeno — v neki višji istosti. V bistvu gre samo za to, da se drugačnost bitij ohrani, ukine se pa njihova tujost. Gre za to, da misel, ki misli predmete, ki ostanejo različni od nje, najde na koncu vendar vedno le samo sebe in so predmeti *njena* drugačnost, se pravi njeno povnanjenje. Povnanjenje se sprevrže v odtujitev šele takrat, ko drugačnost postane tujost in stopi istosti nasproti kot od nje neodvisna, druga istost, ki prvo omejuje. Če bi misel bila tako omejena z istostjo drugih bitij, predmetov same sebe, če bi se vse dogajalo v alternativah abstraktne istosti in drugačnosti ali različnosti kot tujosti, bi misel ne mogla biti neomejena in neskončna, bi ne

³⁰ G. W. F. Hegel, v op. 16 nav. delo I, 59.

³¹ Pristaši dialektike, predvsem marksistične, včasih nasprotujejo zahtevam po neprotislovnosti, po logični pravilnosti sklepanja, po tem, kar imenujejo formalno-logična pravilnost mišljenja in dokazovanja. Zato bi na primer od Marxa ne bi smeli zahtevati, da bi bil vedno miselno dosleden in logično neoporečen. Pri tem se mi zdi potrebno poudariti dve stvari: Prvič, kdor odklanja absolutnost formalne, se pravi klasične logike, mora sprejeti neko drugo logičnost. Ta druga pa je spekulativna. To je storil Hegel. Kdor misli, da sme grešiti proti formalni logiki, bi moral priznati, da lahko obstaja spekulativna logika, se pravi, da priznava idealistična Heglova izhodišča. Če tega ne stori in se ima celo za materialista, postaja njegovo omalovaževanje formalne logike nesmiselno. Drugič, Hegel sam ni nikoli omalovaževal formalne logike, tako kot ni, kot smo videli, preziral razuma, čeprav ga ni imel za zadnjega. Um, o katerem govori in ga razlikuje od razuma (um = Vernunft, razum = Verstand), ni nobena posebna duhovna zmožnost, ampak samo posebno védenje razuma. Zato priznavanje uma ne dovoljuje grešiti proti razumu. Enako velja za logiko. Priznavanje in gojenje spekulativne logike ni bilo za Hegla nikoli izgovor, da bi se lahko pregrešil proti formalni, klasični logiki. Hegel ni na primer nikoli trdil, da sta istost in različnost eno in isto, da med njima ni razlike, da je lahko kakšna stvar hkrati in v istem pogledu takšna in drugačna. Če pa je skušal pripeljati istost in različnost do neke višje enosti, je za to ustvaril tudi potrebne osnovne pogoje, določil je posebno področje, kjer bi to lahko veljalo. To je čista misel, ki misli samo sebe kot enako biti sami, onstran delitve na subjekt in objekt. Skratka, idealizem. Se pravi, samo v idealizmu ima lahko zadržano razmerje do absolutnosti formalne logike smisel.

mogla v teh predmetih biti sama pri sebi. Ne bi mogla biti svobodna. Svoboda bi bila nemogoča.

Samo misel zmore uresničiti to temeljno zahtevo po istosti istosti in različnosti. Samo ona najde sebe v drugih. To se lahko zgodi, če sta bit in misel korenito isto, v osnovi isto, če je mišljenje, kolikor je res zvesto samo sebi, isto kot najgloblje ontološko dogajanje. Ta ideal svobode, ki je miselni vzorec, osnova in izvor Marxove mladostne in tudi še zrele kritike religije in odklanjanja vsake prave transcendence, ima torej svoj smisel samo v idealizmu, se pravi v vnaprejšnji zahtevi po radikalni istosti misli in biti ter neskončnosti te misli-biti, kateri ne more stati ničesar nasproti, kar bi imelo kakšno svojo korenito in dokončno samobit. Očitno torej Marxov materializem, vsaj kar zadeva odklanjanje vsake božje korenite drugačnosti — kar vodi tudi v odklanjanje vsake sočloveške korenite drugačnosti ali pluralizma — v teh svojih področjih ni popolnoma zavrgel tistega, česar radikalno nasprotje je hotel biti — idealizma.

Načelo istosti istosti in neistosti ali enosti istosti in drugačnosti kot najbolj čista formulacija življenja absolutnega je tudi najbolj abstraktna, najbolj prozorna formulacija tega, kar je svoboda v Heglovem filozofskem sistemu. Če bi sprejeli ustaljene predstave o svobodi, o svobodi kot neposredni enakosti s samim seboj in v nekakšni neizravnosti z drugimi, o svobodi kot koncentraciji v sebi brez posredništva drugih, bi se to ujemalo s tem, kar Hegel imenuje abstraktna istost. Če bi pa pojmovali svobodo kot golo podrejanje zunanjim nujnostim, kot suženjstvo ali pasivno sprejemanje nujnosti, ki bi v tem ostala tuja in radikalno drugačna stvarnost, bi to pomenilo, da sprejemamo načelo čiste neistosti ali različnosti. *Enost ali istost* istosti in različnosti pa narekuje ukinjanje enostranosti obeh stališč. Svoboda ni v čisti nedotaknjenosti od zunanosti kot tudi ne v podrejenosti zunanji nujnosti, ampak v združitvi obeh. To se zgodi tako, da bitje postane čisto nastajanje, nastajanje pa ni neposredno izhajanje iz počela, ampak vračanje k sebi iz drugačnosti, in sicer tako, da se drugačnost, ki je na prvi pogled tuja, spremeni v *mojo* drugačnost. Ta drugačnost pa je tako zelo moja in jaz tako zelo njen, da me ni drugače kot takó, da se samo vračam k sebi. Ko mišljenje misli svoj predmet, misli samega sebe. Mišljenje ne more misliti samega sebe brez predmetov, ki jih misli. Misel, ki nič ne misli, ni misel. Misliti je mogoče samo tako, da *nekaj* mislimo. Ker pa sta po Heglu mišljenje in bit eno, ostaja misel pri sebi prav takrat, ko gre iz sebe in misli svoj predmet. Pri sebi je mogoče biti po Heglu samo tako, da odhajam iz sebe in se vase vračam. Poudarjam nedovršni, trajni pomen teh glagolov. Nisem rekel, da je treba oditi in se vrniti, ampak je treba odhajati in se vračati. To je heglovski, kajti biti ni, bit je nič, kar je, je nastajanje (Werden). Tako tudi svoboda ni v zadržanosti in v ostajanju v sebi, ampak

v potapljanju v drugačnost in v vračanju vase, se pravi v spreminjanje tuje drugačnosti v svojo drugačnost. Tako drugačnost še vedno ostane drugačnost, kot tudi razum ostane razum in pravila formalne logike, po kateri se ravna ta razum, ostanejo še naprej v veljavi.³¹ Le da niso nekaj objektivno danega in od zunaj vsiljenega, ampak pravila, ki si jih daje misel sama na določeni stopnji svojega razvoja, se pravi na ravni razuma.

Biti v drugem in prav v tem ostajati pri sebi je mogoče samo za mišljenje. Zato je le-to s svojo svojevrstno, spekulativno logičnostjo, osnova in bistveni dejavnik vseh drugih oblik osvobajanja. Prav Logika ima namen pokazati, da nujnost kot področje drugačnosti (kar doživim kot nujno, doživim kot vsiljeno od zunaj, se pravi drugačno in tuje, ne da bi to tujo drugačnost spremenil v svojo) ni nasprotje svobode, med katerima ne bi bilo možne nobene sprave. Nujnost je tista drugačnost, ki v smislu načela o istosti istosti in neistosti kot neistost lahko postane na višji, spekulativni ravni združljiva z istostjo. Tedaj se sprevrže v svobodo, ne da bi pri tem nehala biti drugačnost in neistost. Nujnost izgubi samo videz tujosti in zunanje prisile. Njeno jedro je istost, je svoboda, zato je nujnost pogoj svobode. Kajti tako kot konkretne istosti ali enakosti ni brez abstraktne istosti in drugačnosti ali različnosti, tudi svobode ni brez biti v sebi (Jaz) in brez biti v drugem (Nejaz), se pravi brez nujnosti. Nujnost je potrebna svobodi kot njena stalna odskočna deska.

Na prvi pogled se lahko zdi Heglova spekulacija vrtoglava, in to tudi je. Hoteti združiti v višjo enoto enost in različnost, istost in drugačnost je možno le, če te višje enosti ne pojmujeemo kot stanje, ampak kot gibanje, kot nastajanje, ki nima konca. To gibanje in to nastajanje pa je nastajanje in gibanje mišljenja, enega in istega z bitjo, nadindividualnega in občega. Zato je ta teorija smiselna v tem idealističnem okviru. Ima pa v sebi neko sporočilo, nad katerim se velja vedno znova zamisliti. Mislim na nauk, da svoboda ni v begu pred nujnostjo in povnanjenjem, da prave, pristne enosti in istosti ni v umikanju pred drugačnostjo, ampak v spreminjanju te drugačnosti v mojo drugačnost, da dostopa do neskončnega nimamo mimo končnega, ampak samo prek njega, v spreminjanju tega končnega sveta v živo nastajanje novega. Tako je Heglova domislica, da je najboljša jutranja molitev branje jutranjega časopisa, v popolnem skladju s samim bistvom njegove najvišje filozofske spekulacije. Četudi se na obzorju že nakazuje poznejši Marxov aktivizem, ki po vsej verjetnosti skrajšuje Heglovo naravnost v prakso in v polnost življenja, ni za krščansko misel nikoli odveč, če kdaj prisluhne tem tako imenovanim »idealističnim«, se pravi od sveta odmaknjenim naukom, da se lahko bolje zavaruje pred nevarnostjo, da se zapre sama vase, v zakristijo in v kamrico svojega srca.

Povzetek: Tone Stres, Oslove idealističnega pojmovanja svobode

Nekaj temeljnih in izhodiščnih pojmov Heglove teorije o svobodi.

Zusammenfassung: Tone Stres, Die Grundbegriffe der idealistischen Freiheitsauffassung

Eine Darstellung der Begriffe, die die Hegelsche Freiheitsauffassung bedingen und möglich machen.

Résumé: Tone Stres, Les concepts fondamentaux de la conception idéaliste de la liberté

Quelques concepts de base, sur lesquels Hegel a construit sa conception de la liberté comme l'être-chez-soi dans et par l'autre.

Janez Juhan

Vera, teologija in znanost

Uvod

Petnajstega julija 1955 se je zbralo na otoku Mainau ob Bodenskem jezeru osemnajst znanstvenikov, Nobelovih nagrajencev in objavilo svoj manifest: »Z veseljem smo stavili svoja življenja v službo znanosti. Znanost je pot, tako mislimo, k srečnejšemu življenju človeka. S strahom ugotavljamo, da daje prav ta znanost človeku v roke sredstvo, s katerim se bo uničil.«¹ Kasneje je memorandum podpisalo še triintrideset Nobelovih nagrajencev. Njihova izjava izraža zaskrbljujoče stanje znanosti. Če temu dodamo danes še bolj vidne posledice znanstvenotehničnega razvoja: onesnaženje okolja, pomanjkanje surovin itd., potem postane znanstveni razvoj še večja uganka. Znanost pa je po mnenju Weizsäckerja postala »vladajoča religija sedanjega časa.«² Müller-Schwefe dodaja: »Vsi opravljamo podnevi in ponoči bogoslužje svoje religije tako, da svoje življenje tehnično oblikujemo. Časopis je naš brevir, zbiranje poročil je podobno molitvi dnevnic in deli naš čas na časovne enote, uporaba prometnih sredstev, vožnja z avtomobilom in stereotipnost vedenja na delovnem mestu kažejo vse poteze dnevnega bogoslužja. Tudi daritev svojega življenja na oltarju občega opravljamo dnevno, da na novo sprejmemo svoje bistvo iz te daritve v službi dela in občega.

Izložbe in stene za reklamo so kakor poslikana platna in slike svetnikov, ki ponazarjajo skrivnost. Celo najbolj osebno življenje, vedenje moža in žene v ljubezenskem objemu, določujejo zakoni, ki jih predpisuje tehnika.«³ Weizsäcker meni, da sta znanost in tehnika postali danes vera, ki smo se ji podvrgli skoraj nezavestno.⁴ Zakaj ta misticizem, zakaj slepa vera v zna-

¹ J. Hemleben, *Das haben wir nicht gewolt*, Stuttgart 1978,7

² C. F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1976,3

³ H. R. Müller-Schwefe, *Technik und Glaube*, Göttingen 1971,9; nav. Grmič-Rajhman, *Vprašanja našega časa*, Tinje 1978,23

⁴ N. d., 6 sl.

nost? Ali ne ravno zato, ker je znanost obljubljala rešitev vseh religioznih vprašanj in osvoboditev človeka od vsega odtujevanja. Odtod tudi nasprotje med znanostjo in vero, kajti znanost je napovedala v 19. stl. konec vsaki veri.⁵ Odtod tudi znanstveni zanos, uperjen proti vsaki religiji. Značilno pa je, da njegovi pobudniki niso bili toliko znanstveniki kot ideologi, filozofi. Ti napovedujejo začetek znanstvenega stadija, ki je odpravil z vsako metafiziko in religijo in človeka postavil na znanstvene osnove. Tako meni A. Comte, da je za religioznim stadijem mitov nastopil metafizično-filozofski. Danes pa ga je zamenjal pozitivno-znanstveni stadij. Tu je edini kriterij »vpogled v nespremenljivost naravnih zakonov.«⁶

Ta znanstveni zanos je botroval tudi sodobnemu dialektičnemu materializmu, ki se je rodil v tem času, zato ni čudno, če so znotraj enega teh sistemov možne izjave, kot je Gagarinova: »V vesolju nisem srečal Boga.«

Temelj konflikta med vero in znanostjo

Platon slika človekov položaj v svetu s primero o votlini: Človek je priklenjen na verigo v temni votlini. Z ene strani prihaja v votlino svetloba, vendar človeku sije svetloba v hrbet, zato lahko vidi samo sence. Če bi ga osvobodili spon, bi v pravi svetlobi lahko zagledal resnične podobe stvari, tako pa vidi le njihove sence. Celó tako se navadi na sence, da ne more niti v svetlobi več prepoznati stvari, ne ve, kaj je resnično in kaj so prave podobe, ker ima še vedno za resnične odseve stvari. Človekovo spoznanje sveta je po Platonu podobno položaju človeka v votlini, tesno priklenjenega nasproti svetlobi.⁷ Človek živi v večji oz. manjši temi. Eden največjih znanstvenikov sedanjega časa, fizik in filozof Carl Friedrich von Weizsäcker, meni, da je ravno priznanje skrivnosti možnost, da se znanost in vera srečata.⁸ Če se obe panogi, znanost in pa razodeta religija in njena znanstvena oblika, teologija, znata odpreti skrivnosti, potem bosta odpravili vzrok konflikta.

Konflikt je namreč ravno v postavljanju absolutnih in dokončnih konceptov enega ali drugega sistema. Zaradi tega ni prostora za drugo panogo, ker skuša ena razložiti celotno stvarnost. Zato Weizsäcker meni, da je tudi spor Galileia s Cerkvijo nastal zaradi absolutne moči Cerkve, ki je v tem času skušala z vsemi silami obdržati svojo moč na vseh področjih. Po eni strani, ker je imela sebe za gospodarico položaja, po drugi pa, ker je slutila,

⁵ prim. Vorländer, Zgodovina filozofije III/1, Ljubljana 1977, 11 sl.

⁶ prav tam, 128/129

⁷ Platon, Država, Ljubljana 1976, 236 sl. (VII. knjiga)

⁸ Kolleg, Wissen für alle, Zv. 12, Religion — Philosophie, Frankfurt am Main 1973, 52

da bo znanstveni razvoj, ki jim je vedno bolj uhajal iz rok, šel svojo pot, in sicer nevarno pot, kar šele danes dodobra izkušamo. Vendar po njegovem mnenju tudi Cerkev ni zahtevala od Galileia več kakor to, da dokaže tisto, kar je trdil. Zato meni, da ga kljub ostremu ravnanju Cerkve ni treba imeti za mučenca.⁹ Ravno v tem sporu Cerkve in Galileia je jasno, da gre v znanosti za upravičeno človekovo težnjo, kako bi obvladal svet. To nalogo je Bog dal človeku z njegovim stvarjenjem. Človek ima s svojim razumom možnost in dolžnost spoznavati in podvreči si svet.¹⁰ To pa je začetek človekovega znanstvenega delovanja. Ker pa je ta naloga po stvarjenskem nauku bistveno povezana z božjim čaščenjem in upiranjem vsakemu čaščenju malikov¹¹ (tudi znanstvenih), je tu tudi izvor konflikta med vero in znanostjo.

Nerazumevanje, neznanje ali pa ignoriranje pristojnosti, zmožnosti in naloge ene ali druge panoge postavlja nerešljive probleme. Tako stališče pa izvira iz zavesti popolnega obvladovanja lastnega temelja in s tem zanikanje, da je mogoče stvari gledati tudi z drugačnih vidikov. To nas pa vodi zopet nazaj k Platonovi primeri človeka v votlini. Če se človek-znanstvenik in človek-verniki zavedata svojih mej, potem bosta našla tudi skupen jezik.

Kako je zgodovina človekove misli reševala ta konflikt?

Pri Grkih je bila znanost predvsem prva filozofija oz. metafizika.¹² Seveda so poznali Grki tudi znanost v današnjem smislu, torej fiziko, biologijo itd., vendar ne tako, kakor ju poznamo danes. Grki so bili predvsem misleci. Svet jih je zanimal kot celota, ob tem pa so reševali že tudi »znanstvena vprašanja«, kot jih poznamo danes v pozitivnih znanostih. Ker pa so bila ta vprašanja zelo preprosta, je bila takrat razlika med tem, kar je poznal povprečno izobražen Grk in pa »znanstvenik«, razmeroma majhna. Prvič so bili vsi znanstveniki filozofi, drugič pa so »znanstvena« vprašanja obravnavali predvsem kot razlago sveta. Zato je razumljivo, da je bilo njihovo gledanje na svet bolj celostno, in Platonova primera, ki najbolj zgovorno podaja tipično grško mišljenje¹³, nam jasno pove, da je človek povsod omejen, tako na znanstvenem področju kakor tudi v filozofiji, torej sploh v celotnem pojmovanju stvarnosti doživlja človek njeno skrivnost.¹⁴

Zato je označba nekaterih grških filozofov kot znanstvenikov vsaj enostranska, če že ne popolnoma napačna. Tudi Demokrit in njegov legendarni prednik Levkip nista podajala kake prirodoznanstvene podobe sveta,

⁹ prim. zgoraj n. d. 112 sl.

¹⁰ Gen 1,28

¹¹ Gen 20,1 — 26

¹² Arist., Met. I (A), 982 a sl.

¹³ prim. Uvod k sl. prevodu Države V. Korača, str. 5

¹⁴ F. K. Mayr, Geschichte der Philosophie, I. Antike, Kavelaer 1966, sl. 132

ampak sta odgovarjala predvsem na vprašanje svojih prednikov (Eleatov). S teorijo o atomih sta razložila predvsem bistvo sveta. Zato je zanimivo, da v njunem sistemu matematika in geometrija nista imeli tolikšne veljave kot npr. pri Platonu, ki ga imamo predvsem za idealističnega filozofa. Vendarle so atomisti v tem smislu verjetno večji idealisti kot Platon, ki je bil s svojo teorijo o idejah v marsičem bližje stvarnosti kot Demokrit. Kljub temu pa je dal Demokrit s svojo (predvsem!) filozofsko teorijo o atomih pomembne smernice za moderno fiziko.¹⁵ V tej zvezi je zanimivo, da se moderni fiziki v svojih strogo znanstvenih raziskavah zopet vračajo v grško filozofijo, ko raziskujejo ozadja za nove teorije.¹⁶

Značilnost grških znanstvenih poskusov je predvsem povezanost »znanstvenih« vprašanj z vprašanji filozofije in s tem tudi povezanost »znanosti« in bogov oz. še natančneje Boga kot temelja vsega človekovega delovanja.¹⁷ Svet je bil za Grka celota. Ni bilo razdeljenosti med »znanstvenim«, filozofskim in »teološkim« spoznanjem. V vsem pa je Grk, kot kaže Platon s svojo primero, dobro vedel naslednje: čeprav ima neko gotovost o stvarnosti (odtod kritika vsakega sofističnega skepticizma¹⁸), ne more o njej dati dokončnih dogmatističnih sodb, ampak mora človekov logos (beseda, misel) ostati odprt za skrivnost stvarnostnega logosa, tj. temelja sveta, človeka, torej vsega, kar je. To pa obenem pomeni, da je človek v svojem raziskovanju sveta (stvarnosti) odprt za temeljni logos sveta, za Theos — za Boga.¹⁹

Srednji vek se je v znanosti posvečal predvsem v teo-logiji in tako je Bog predstavljal vrh znanstvenega delovanja. Teologija je postala znanost par excellence, in sicer je ta njena vloga vezana izključno na razodetje.²⁰ Razumljivo je, da je v srednjeveški verski klimi prevladovala teološka znanost. Položaj se je zaradi vedno večje avtoritete Cerkve žalostno zaostрил, ko je obsodila Galileia; to je dolgo negativno vplivalo na odnos pozitivnih znanosti do vere in teologije.²¹ Kljub temu posebno pozni srednji vek nikakor ni bil temno obdobje; »bil je čas visoke kulture, ki je kipela od miselne energije.« Njena slabost je bila predvsem, da ni znala izkoristiti Aristotelove empirične metode za matematično pozitivno razlago. Zaradi tega so po

¹⁵ prav tam, 64 sl., 69 sl. (Demokrit), 126 sl. (Platon); enako: C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976 32 sl.; W. Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1978, 45 sl.

¹⁶ prim. zg. n. d. Heisenberga in Weizsäckerja

¹⁷ Mayr, zg. n. d., 31 sl., 126 sl.; prim. tudi Uvod k slov. prevodu Države V. Korača, str. 26 sl.

¹⁸ Mayr, zg. n. d. 120; prim. Platon, *Theaitet* 170a-171d

¹⁹ Mayr, zg. n. d., 132

²⁰ H. Fries, *Theologie*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Zv. 2, 644

²¹ prim. k temu z. n. d. Kolleg 12, *Religion-Theologie*, 52 sl.

Weizsäckerjevemu mnenju tudi obsodili Galileia, ki je nasproti takratni, predvsem duhovni usmerjenosti poskusil prodor s pomočjo matematično-empiričnih zakonov.²²

Ta nasprotja so se poglobila z nastopom »znanstvenega stadija«. Njegov začetek predstavljajo različni znanstveniki za Galileiem, angleški empirizem, francoski pozitivizem in (nemški) materializem, ki je odločilno vplival na razvoj dialektičnega materializma. Danes je ostanek tega znanstvenega zanosa ohranil prav dialektični materializem, nekoliko pa tudi nekatere novopozitivistične smeri filozofije, medtem ko zgolj znanstvene panoge kot fizika, biologija, kemija, psihologija vedno bolj poudarjajo omejenost svojega področja. S tem same odpirajo pot veri. Weizsäcker takole meni: »V vsakdanjem srečevanju z znanstveno resnico se polagoma spreminja človekova zavest, ki se prične pri raziskovalcu. Ta sega dalje v dušo vsakega posameznega človeka današnjega časa in mislim, da je to najpomembnejši in najgloblji vpliv znanosti danes. Zavest, ki jo oblikuje znanost, dobiva vedno bolj obliko tkanine, v kateri ima vsako vlakno svoj pomen. Tako je ta zavest podoba same znanosti. Seveda to oblikovanje ni brez nevarnosti, vendar lahko omenimo vsaj tri njene glavne kreposti: Prvič spada k njej zavzetost za iskanje resnice, drugič spoštovanje pred odkritimi dejstvi in tretjič zmožnost, neodločena vprašanja pustiti odprta. Kdor se je naučil, kaj je znanost, ne bo negotov tam, kjer nekaj ve, in ne bo dogmatiziral tam, kjer ničesar ne ve. Znanstveno vzgojo mišljenja prekašajo po strogosti morda edinole še duhovne vaje.«²³

In ravno znanstveniki sodobne fizike npr. Heisenberg, Weizsäcker, Philberth, pa tudi biologi, npr. Portmann, Bonnè itd., menijo, da je znanost omejena na določeno področje in zato ne moremo zanemariti vprašanj splošne povezave.²⁴ To pa so vprašanja, ki spadajo v področje vere, ki skuša podati celovito podobo stvarnosti in človeka pripeljati do nekega temelja. S tem se na novo vračamo k bibličnemu pojmovanju sveta, v katerem mora človek sicer obvladovati svet, vendar pa služiti svojemu Stvarniku. To pa je odgovor na temeljno vprašanje našega časa, ki se je porodilo tudi ob padcu znanstvenega zanosa in ob vprašljivosti znanstvenega napredka. Človek se je vrnil k samemu sebi in zopet začel resneje razmišljati o svojem mestu v svetu in s tem seveda tudi o mestu in smislu znanstveno-tehničnega razvoja kot njegove najmočnejše in danes najbolj razširjene zavesti. To pa zahteva ponoven premislek, kot pravi dalje Weizsäcker, kaj pomeni človekova odgovornost

²² prim. k temu z. n. d. Die Tragweite der Wissenschaft, 107 sl.

²³ V: Zum Weltbild der Metaphysik, 188

²⁴ prim. W. Heisenberg, Del in celota, Celje 1977, 105 sl.

za soljudi, kajti gre za sočloveka. »Gre za življenje v nas in okoli nas. Gre za to, ali bo življenje še mogoče in bo ostalo mogoče.«²⁵

Kaj je vera in znanost o veri — teologija?

Če seveda danes govorimo o veri in verski izkušnji kot »izkušnji milosti«²⁶, potem je s tem mišljena krščanska verska izkušnja. Krščanska vera je kot pravi Rahner, v »pravem smislu besede, osebna odločitev.«²⁷ Ta osebna odločitev je po njegovem mnenju odločitev za krščanstvo. Vseeno je, ali sem to krščanstvo sprejel z rojstvom ali kasneje, nekoč se moram zanj odločiti. In ravno ta odločitev je neka negotovost, ki je krščanstvo nikoli ne more popolnoma odpraviti. Rahner pravi: »Kaj pravzaprav pravi krščanstvo? Nič drugega kot to: Skrivnost ostane vedno skrivnost; ta skrivnost pa se hoče kot neskončna, nedojemljiva, imenovati Bog. Razodeva se kot darujoča bližina v absolutnem samorazodevanju človekovemu duhu v izkušnji njegove končne praznine. Ta pa se ni razodela samo v tem, kar imenujemo milost, ampak tudi v zgodovinski oprijemljivosti v tem, kar imenujemo Bog-Človek.«²⁸

Vera je torej človekova osebna odločitev, njegovo prepričanje in odločitev za Boga Jezusa Kristusa. Kot osebna odločitev ne pomeni nobenih posebnih nasprotij znanstvenim zahtevam. Kajti kolikor je vera nekaj osebnega, ne vpliva na strogo znanstveno delovanje, pač pa zadeva človekovo osebno življenje. Vseeno pa ni tako preprosto. Poleg vere kot osebne odločitve pa imamo še objektivno vero, tj. vero kot razodetje. Ta pa je izraz človekovega osebnega prepričanja oz. izraz odnosa človeštva do Boga sploh. Ker gre pri tem pobuda z božje strani, je razodetje božje, ne pa zgolj človeško delo. Teologija je znanstvena podoba razodetja. S tem pa teologija nehote zahteva, da jo znanost uvrsti med svoje panoge. Glede te zahteve teološke znanosti pa si danes teologi sami niso edini. Mnogi odrekajo teologiji znanstveno podobo, s tem torej teologija izpade iz okvira znanstvenega delovanja, za znanost jo imajo samo s pridržkom.²⁹ Ta pridržek je namreč ravno človekova osebna odločitev, ki nujno sodi k veri kot objektivnemu

²⁵ V: Zum Weltbild... 193

²⁶ F. Greiner: Die Menschlichkeit der Offenbarung, Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1978, 599

²⁷ K. Rahner, Schriften zur Theologie, Zv. V,11

²⁸ Schriften V,15

²⁹ Npr. Rahner, Küng, Schupp itd., prim. k temu »Ali vemo, kaj je naš svet?«, Bogoslovni vestnik 4 (1979), pos. op. 23

skupku resnic. Oboje šele izraža in določa človekov odnos do Boga oz. božji odnos do človeka.

S tem pa je tudi razumljivo, da vera ne more biti zgolj nekaj osebnega, ampak je kot osebna vera po drugi strani tudi ta konkretni zgodovinski odnos, ki ga daje razodetje in s tem verujočega postavlja v določeno konkretno zgodovinsko-religiozno (prav tako kulturno in v določenem obdobju politično/perspektivo. Takó pa postane vera kot osebna odločitev tudi sistematična razlaga sveta kot odgovor na temeljna človekova vprašanja. Pri tem mora seveda razodetje oz. teologija uporabljati izrazna sredstva, kot jih človek tudi na drugih področjih svojega delovanja. Človekova govorica je osnovno sredstvo, s katerim človek obvladuje stvarnost. Tako se tudi s stališča vere približujemo problemu znanosti.

Skupne osnove znanstvene in teološke metode

Po Wittgensteinu je pogovorni jezik osnova človekove komunikacije. Iz te je mogoče delati posebne jezikovne prilike, vendar morajo biti te v skladu z vsakdanjo govorico.³⁰ Torej mora znanstvena kakor religiozna govorica izhajati iz vsakdanje.³¹ Kakšna pa je ta govorica? Danes so si jezikovni filozofi edini, da moramo v govorici paziti na uporabo besed. Uporaba besede določi njen smisel. »Smisel besede ni nekaj, kar je nevidno za besedo, ne kak ‚duh v stroju‘ (kot pravi G. Ryles). Smisel besede je identičen z njeno uporabo.«³²

V tem okviru ne moremo nadaljevati te obširne in zapletene teme, pač pa iz gornjega povzemam, da mora biti prvič verska govorica izraz splošne, vsakdanje govorice. Drugič pa mora biti verska govorica smiselno utemeljena z uporabnimi besedami. Beseda mora imeti svoj pomen, ki je določen z uporabo. Podobno velja za znanstveno govorico, ki ima svoja specifična določila, vendar ne sme pasti iz okvira vsakdanje govorice. Glede na zgornje ugotovitve, da je znanost danes močno prodrla v življenje, ta zahteva za znanost ne bo težka. Nevarnost znanstvene govorice pa je danes bolj v tem, da je marsikje izgubila pravi smisel, ki ga je določila, in postala zunaj in tudi znotraj znanstvenih okvirov prazna. Uporabnost besed nima več znanstvenega, ampak lažno-znanstveni okvir. S tem pa je znanstvena govorica v marsičem presegla svoje znanstvene okvire. Če znanstvenik npr. trdi, da v njegovem sistemu beseda »smisel« nima nobene uporabne vrednosti, potem mora ostati konsekventen in vsako tako uporabo znotraj svojega

³⁰ Kutschera, Sprachphilosophie, München 1975, 132 sl.

³¹ van Buren, Die Rede von Gott in der Sprache von Welt, Stuttgart 1965, 20 sl.

³² prav tam, 21; prim. Wittgenstein, Philosophical investigations, § 43

sistema izključiti. Podobno velja za besede »celota«, »prepričanje«, »odločitev« itd.

Če teologija kot znanost o veri prav tako teži za natančno refleksijo svoje govorice, bo tudi ona morala dajati račun o uporabi besed na svojem področju. Pri tem gre za neko znanstveno podobo človekovega odnosa do Boga, kakršen je mogoč ob »zgodovinskem dogodku« Jezusa Kristusa.³³ Smiselnost teološke govorice zahteva po mnenju van Burena, da reflektiramo, tj. določimo naš teološki govor glede na človeški odgovor na božje razodetje. Takó določa kristjanov odnos do Boga Rahner. Pri tem pa moramo seveda upoštevati, da ta teološki govor, kakor so to dobro vedeli še sholastiki,³⁴ nujno predvideva versko odločitev. Teološka govorica torej ni možna brez osebne odločitve. Zato nikoli nimamo opravka s kakšnim zaključenim sistemom, ampak mora ta sistem vedno upoštevati svobodno človekovo odločitev kakor tudi suverenost Boga. Zaradi tega ostane vsak teološki sistem oz. teološka govorica nedorečena; je dialektični odnos človeka do Boga, kakor to lepo izraža stara zaveza, kjer je Bog svojo vednonavzočnost³⁵ razodeval v zgodovini. Dinamičnost izraelske govorice (in mišljenja) ni nikoli pozabila te odprtosti.³⁶

Znanstvena govorica je zaradi svoje bolj natančne in bolj določene usmerjenosti na predmetni svet veliko bolj določena. Vendar pa se je v zadnjem času posebno v fiziki pokazalo, da je njena govorica in s tem tudi njen sistem bolj odprt in nedoločen, kot pa so menili fiziki do nedavna.

H. Aicheln³⁷ glede na razvojno pot loči tri obdobja odnosa med znanostjo in teologijo:

Za prvo obdobje je značilna zaprtost cerkvenega nauka do pozitivno znanstvene slike sveta. Po Weizsäckerjevem mnenju je to stališče marsikje še vedno živo.³⁸

V drugem okviru imajo teologija in pozitivne znanosti vsak svoje stališče, vsak svoj objekt in nikakor ne morejo priti skupaj. Ta smer zagovarja stališče, da ima teologija svoj jezik, pozitivna znanost pa svojega. Vsaka ima svoje področje, in sicer tako, da pozitivna znanost sega do določenega področja; in ko ne more več razložiti sveta, potem se vključi teologija in ta pove »o svetu dokončno resnico.«

Weizsäcker in Aicheln zagovarjata tretje stališče: Zavedata se, da so teologija kot druge pozitivne znanosti odprte za prihodnost. Teologija

³³ prav tam, 22

³⁴ M. - D. Chenu, Scholastik, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe, 292 sl.

³⁵ prim. Ex 3, 1—15

³⁶ prim. T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1977, 27 sl.

³⁷ v: Kolleg (z. n. d.) 52 sl.

³⁸ prav tam, 53

priznava, da ni v posesti večnih resnic. Zato tudi ne izrablja položaja za kakršnokoli vsiljevanje svoje moči. Pozitivne znanosti pa delujejo z »metodičnim ateizmom« kot pravi Rahner, in sicer tako, da nikakor ne vključujejo kakega božjega posega na svoje področje.³⁹

Iz teh pozicij je mogoče določiti okvire teološke kakor znanstvene govorice, ne da bi pri tem nastalo nasprotje. Teologija lahko s svojo govorico izraža človekov osebni odnos do Boga v perspektivi Jezusa Kristusa. S tem nikakor ne ovira znanosti pri njenem delu. Znanstveno raziskovanje ima določene meje in, kot ugotavljajo današnji znanstveniki, se njihovo delo neverjetno približuje temu, na kar nas opozarja teologija, da je naša stvarnost odprta in mora postajati vedno bolj odprta za odgovor na božjo govorico človeku. To je pa mogoče samo ob priznanju lastnih omejenih izhodišč, ki nam odpirajo širino božjega obzorja.⁴⁰ To pa je odprtost za človekov osebni odgovor božji osebi, ki se mu razodeva v zgodovinski perspektivi Jezusa Kristusa.

Vera med teologijo in znanostjo

Tako lahko zaključimo, da teologija odpira osebni odnos, vendar ga obenem tudi predvideva. Torej ni mogoča nobena teologija brez osebnega odnosa do Boga in tega more teologija tudi vsakokrat »vgraditi« v svoj znanstveni sistem. To pomeni, da je vera kot človekova odločitev, da sprejme stvarnost kot božjo in stopi v odnos do osebnega Boga, nujen pogoj vsake teologije. To pa loči teologijo od znanosti. Torej lahko zaključimo: vera je ločni znak teologije in znanosti.

Vendar tudi znanost danes ni brez vsakršne odločitve oz. brez vsake vere. Zato meni Weizsäcker, da »znanost ne bo razumela človeka, če bo izključevala s svojimi metodami tisto znanje, ki ga vera že dolgo vsebuje. Pač pa jo bo treba razumeti kot del procesa, katerega izvor, bistvo in namen leži na religioznem področju. Znanost je samo del tistega novodobnega gibanja, ki se ne zadovolji s podobami, ampak hoče prodreti korak naprej k stvarem.«⁴¹ Vendarle pa znanost ne more priti popolnoma do stvari, ampak ostane tudi v okvirih omejene človekove govorice, ki ne more nikoli zavreči vseh podob. Če zavže ene, potem sprejme druge.

Šestdesetletnica naše fakultete nalaga teološki znanosti, da še bolj poglobi svojo odprtost in tako odpira človeku pot vere, pot osebne od-

³⁹ Prav tam, 55

⁴⁰ C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild* ... 196 sl.

⁴¹ C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild* ... 198; prim. Heisenberg, *Del in celota* ..., 105 sl.

ločitve za Boga. Vera je prepričanje, da je naša stvarnost kljub svoji omejenosti vendar usmerjena k nekemu temelju, ki je LOGOS našega logosa, ki je, kot pravi Platon, sonce, ki sveti človeškemu prizadevanju v vkljenosti tega sveta. Ravno zaradi krščanske vere človek ni vkljenen v ta svet, ampak ga lahko osvaja in usmerja njegov razvoj k dobremu.

Vera je tako izraz našega krščanskega prepričanja in gotovost človekove poti.⁴² Človek ima, kot meni Hare nov pogled (blik) na stvarnost, vse gleda v novi perspektivi, ki mu omogoča osvajati svet (stvarnost) pri tem pa ostati do njega v distanci in se mu ne podvreči. S tem je sveto pismo (in ostalo razodetje) človeku pomoč za odkrivanje stvarnosti, spodbuda k znanstvenemu delu; njegov odnos do Boga, pa moč ostati zvest temu poslanstvu.

Povzetek: Janez Juhant, Vera, teologija in znanost

Galilejev spor s Cerkvijo je pustil videz nasprotja med vero in znanostjo. Poglabljala ga je rastoča zavest znanosti in absolutenje razodete vere v teološkem sistemu. Danes obe disciplini odkrivata skupen jezik. V njem je mogoče najti ustrezen izraz za človekovo temeljno odločitev: šele vera odpira pot teologiji in znanosti.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Glaube, Theologie und Wissenschaft

Galileis Konflikt mit der Kirche hinterliess die Ueberzeugung, daß es keine Uebereinstimmung zwischen Wissenschaft und Glauben geben kann. Den Gegensatz zwischen ihnen vertiefte die selbstbewusste Einstellung der Wissenschaft und die Verfestigung des theologischen Wissens. Heute entdeckt man in beiden Bereichen die Gemeinigkeiten die durch menschliche Glaubensausrichtung erst ermöglicht werden. Der Glaube ist das Ergebnis der gemeinsamen Sprache.

Résumé: Janez Juhant, La foi, la théologie et la science

L'affaire Galilée a laissé pour longtemps l'impression de l'incompatibilité entre la science et la foi. Cette impression s'est creusée encore du fait que la science avait une foi de plus en plus vive dans ses possibilités, en même temps que la théologie absolutisait le donné révélé. Aujourd'hui, par contre, la science et la foi commencent par découvrir une langue commune. Elle seule est en mesure de donner une expression adéquate à la décision fondamentale de l'homme. Il apparaît de plus en plus que la foi seule ouvre le chemin tant à la théologie qu'à la science.

⁴² van Buren, z. n. d., 81 sl.

Teološki poudarki Lukovega evangelija

Luka je napisal najdaljši evangelij¹, tako da obsega njegov književni opus z Apostolskimi deli kar četrtno nove zaveze. Ker pa sam ni bil apostol in ne eden izmed dvainsedemdeseterih Jezusovih učencev, je bil, razumljivo, pri pisanju evangelija, odvisen od pričevanj drugih². Kdo so to bili, pa izrečno ne pove. Morda so bili tisti, ki jih samo on omenja v evangeliju³, npr. Kleopa in njegov sopotnik v Emavs, Zahej, žene, ki so Jezusa spremljale od Galileje sèm (prim. Lk 8, 1—3; 23, 49), Marija Magdalena, Joana, žena Herodovega oskrbnika Husa⁴, Suzana, Marija in njena sestra Marta in ne nazadnje Jezusova mati Marija.⁵ Ker pa pravi v predgovoru, da so pred njim

¹ Lukov ima 1149 vrstic, Matejev 1068, Janezov 879 in Markov 661.

² Pripovedi v 1. osebi množine, tako imenovane »mi pripovedi« v Apd (prim. 16, 10—17; 20,5—15; 21,1—18; 27,1—28,16) je moral napisati eden izmed osebnih spremljevalcev apostola Pavla na misijonskih potovanjih. Ker teh ni bilo veliko, s precejšno gotovostjo trdimo, da je bil to prav Luka. Ker pa je jezik in slog v »mi-pripovedih« isti kot v drugih delih Apd, kar lahko celo statistično dokažemo (prim. G. Canfora, *Atti degli Apostoli, Il Messaggio della salvezza* 5, Torino 1968, 101—105), je na dlani, da je vsa Apd napisal isti človek. Ker pa se jezik, slog in teologija Apd ujemajo s tretjim sinoptičnim evangelijem, je moral obe knjigi napisati isti človek (prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 255).

³ Prim. F. Zehrer, *Einführung in die synoptischen Evangelien*, Klosterneuburg 1959, 94.

⁴ Značilno je, da samo Luka omenja, da so Jezusa med sodnim postopkom pred Pilatom privedli tudi pred Heroda (prim. 23, 8—12).

⁵ O tem ali je Luka osebno poznal Marijo ali ne, še vedno ni soglasja med bibličisti. Večina misli, da jo je (O. Bardenhewer, J. Besler, P. Benoit, J. Bonsirven, E. Osty), drugi (F. Gutjahr, M. Meinertz) pa brez prepričljivih dokazov to spodbijajo. Če jo osebno ni poznal, se je mogel vsaj srečati s kristjani, ki so jo osebno poznali, ali s tistimi, ki so o njej kaj zanesivega vedeli. To bi bili lahko jeruzalemski kristjani ali efeški. Z obojimi je Luka lahko prišel v stik. Z jeruzalemskimi, ko je bil pri Pavlu med njegovim ujetništvom v Cezareji (Apd 23,35—27,1), z efeškimi pa kje v Mali Aziji, kjer se je v Troji pridružil Pavlu in šel z njim v Filipe (Apd 16,11 sl.). Edini Luka pravi: »Marija pa je vse te besede ohranila in jih v svojem srcu premišljevala« (2,19.51); to navadno razumemo, da z njimi namiguje na vir, kje je zvedel za skrivnosti Jezusovega otroštva. Končno pa ne moremo mimo dejstva, da je edini Luka ohranil največ Marijinih besed (1,34.38.46b—55; 2,48).

»že mnogi poskusili napisati poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (1, 1), sklepamo, da je imel pri pisanju evangelija tudi nekaj, čeprav morda samo v odlomkih zapisanih poročil o Jezusu. Čeprav izrečno ne omenja nobenega napisanega vira, danes na splošno mislimo, da je upo-
rabljjal predvsem Markov evangelij.

Literarna in zgodovinska kritika je dokazala, da je Markov evangelij najstarejši napisan kanonični evangelij.⁶ To pa še ne pomeni, da je imel Luka pred seboj že tak Markov evangelij, kakor ga poznamo danes. Natančna primerjava Lukovega evangelija z Markovim samo pokaže, da je Luka poznal izročilo, pa naj bi bilo ustno ali pismeno, ki je navzoče v Markovem evangeliju. Luka je vzel to izročilo za podlago svojega evangelija in po zgledu Markovega evangelija zasnoval svojega⁷.

Trditev velja samo za osrednji del Lukovega evangelija (3, 1 — 19, 27). Od tega je treba odmisлити poročila o Jezusovi mladosti (Lk 1—2), ki jih Marko tako nima, in poročila o Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju (Lk 19, 28—24, 53), kjer se Luka zelo oddaljuje od Marka. Vendar tudi v tem osrednjem delu Luka ni privzel vsega Marka, ampak od skupnih 661 Markovih vrstic le nekaj nad polovico, natančno 350 vrstic, vse drugo pa izpustil. Vse Markovo gradivo je združil v tri močno strnjene enote (3, 1—6, 19; 8, 4—9, 50; 18, 5—24, 11), mednje pa vtkal gradivo, ki ga ima samo on. Od 1169 vrstic je 548 takih, ki jih ima samo on.⁸ Luka pa ni razvrstil svoje gradivo prek vsega Marka, ampak ga je strnil v dve enoti⁹, tako imenovano *malo* (6, 20—8, 3) in *veliko vključitev* (9, 51—18, 14) ter obe tako spretno spojil z Markovim evangelijem, da ni porušil njegove časovne in krajevne zapovrstnosti dogodkov.

⁶ Vsi novejši uvodi v sv. pismo nove zaveze to spričujejo med drugim tudi s tem, da najprej obravnavajo Markov evangelij, npr. W. J. Harrington, *Uvod u Novi Zavjet*, Zagreb 1975; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁷1973; A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien ⁶1973; *Introduction à la Bible II knjiga*, Pariz 1976 itd. Vendar ne gre Marku absolutna prioriteta, temveč samo relativna. Kolikor bi podmena, da je bil Matejev evangelij izvirno napisan v aramejščini (hebrejščini?), postala dejstvo, je Matejev evangelij zanesljivo nastal pred Markovim, kajti Jezusova blagovest so sprva oznanjali v aramejščini, ne v grščini, kanonični evangeliji pa so napisani v grščini.

⁷ Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 256.

⁸ Od sinoptikov ima Luka največ samosvojega gradiva. Luka ima 548 samosvojih vrstic, Matej okrog 330, Marko pa komaj 30.

⁹ Nekaj samo Lukovega gradiva je razmeščenega tudi med snovjo, ki jo je privzel iz Markovega evangelija, npr. Lk 3,23—4,13; 4,16—30; 5,1—11; 19,1—27; 22,14—18. 24—38; 23,6—16.27—31,39—43. Včasih so to le dvojna poročila (dublete), ko Luka nekoliko drugače pripoveduje isto stvar kot Marko, npr., ko Jezus pokliče prve učence (prim. Mr 1,16—20 z Lk 5,1—11); včasih pa tipična Lukova poročila, zlasti v pasijonu (prim. 22,24—38).

Lukova naslonitev na Marka pa ima globlje osnove. Biblična znanost je dokazala, da je Markov evangelij najstarejši zapis praapostolske pridige. Vse, kar danes beremo v kanoničnih evangelijih, so prvi blagovestniki domala dve generaciji ustno oznanjevali. Evangeliji so bili napisani proti koncu prve ali celo druge krščanske generacije, torej trideset do šestdeset let pozneje, kot so potekali dogodki, o katerih poročajo. Pri ustnem oznanjevanju so zelo pazili, da se ni kaj popačilo. Jezusove besede so evangelisti večinoma enako zapisali, čeprav se niso poznali med seboj in so jih zapisali v grščini in ne v aramejščini, kakor so bile povedane. Medtem ko se v podrobnem pripovedovanju dogodkov evangelisti večkrat razhajajo, se v navajanju Jezusovih besedi presenetljivo ujemajo. Ko evangelisti opisujejo ozdravljenje obsedenega v Geraški deželi, si niso edini ne glede kraja, kjer se je to zgodilo (Matej pravi, da se je čudež zgodil v Gadari, Marko in Luka pa v Gerasi) ne v številu obsedenih (po Mateju sta bila dva, po Marku in Luku eden) ne v diagnozi bolezni, vendar vsi enako navajajo Jezusove besede (prim. Mt 8, 28—34; Mr 5, 1—20) Lk 8, 26—39). Iz tega vidimo, kako vestno so prvi oznanjevalci sporočali Jezusove besede. Ker so večinoma govorili nepismenim ljudem, so morali tudi vse tako povedati, da so si ljudje čimveč zapomnili. Izoblikoval se je ustni slog in praapostolska pridiga je dobila v desetletjih precej ustaljeno govorno obliko.

Prvi tvorci praapostolske pridige so bili gotovo dvanajsteri, med njimi zlasti Peter. Luka je ohranil v Apostolskih delih pet Petrovih govorov: na binkošti (2,14—40), po ozdravljenju hrome (3,12—26), dva obrambna govora pred sinodijem (4,8—12; 5,29—32) in govor po krstu stotnika Kornelija (10,34—43), za katere lahko rečemo, da so okrajšani zapis praapostolske pridige. Najdaljši in v oznanjevalnem pogledu najbolj značilen je govor po krstu stotnika Kornelija. Peter (in z njim vred tudi drugi) je najbrž vselej oznanjal prav te resnice o Jezusu. V tem govoru je na kratko povedano vse, kar je Jezus bil. Govor je utegnil biti daljši, vendar vsebuje v zapisani obliki vse bistvene resnice o Jezusu.

Natančna razčlenitev Petrovega govora nas prepriča, da evangeliji v bistvu niso nič drugega kot naprej razvita in v posameznostih močno razčlenjena praapostolska pridiga. Praapostolska pridiga je dejansko zarodek evangelijev. Že primerjava časovnega razpona praapostolske pridige z evangeliji nas o tem prepriča. Praapostolska pridiga začenja odrešenjsko sporočilo z nastopom Janeza Krstnika in ga zaključuje z Jezusovim vnebohodom. V ta časovni razpon sodi Jezusovo delovanje. Najstarejša pridiga se ni začela z oznanjevanjem Jezusovega rojstva, ampak z njegovim nastopom v javnosti. Jezus pa je nastopil v javnosti, ko ga je Janez krstil v reki Jordanu. Praapostolska pridiga omenja Janeza samo zaradi Jezusovega krsta, kajti Janez in vse njegovo delovanje sodita še v staro zavezo: »Postava in

preroki so do Janeza« (Lk 16,16a). Ker pa je s krstom Jezus stopil v javnost in nato začel oznanjati evangelij, je krst mejnik v odrešenski zgodovini: »Od tedaj se oznanja božje kraljestvo« (Lk 16,16b).

V časovni razpon praapostolske pridige je zajet najstarejši, Markov evangelij. Marko ne začne evangelija z Jezusovim otroštvom kot Matej in Luka ne z uvodom v evangelij (prologom) kot Janez, ampak z nastopom Janeza Krstnika (1,1—8), na katerega tesno navezuje Jezusov krst in ga zaključuje z vnebohodom (16,19). Marko nam predstavlja odraslega Jezusa in po zelo preprostem, a sila doživetem pripovedovanju njegovega življenja končuje evangelij z zadnjim odrešenskim dogodkom, vnebohodom. V tem pogledu je Marko veren zapis praapostolske pridige.

Njej je močno podoben tudi po vsebini. Peter se je v govorih redno skliceval na Jezusove čudeže (prim. Apd 2,22; 3,16; 4,10; 10,38). Z njimi je hotel ljudi prepričati o Jezusovem božanstvu, »zakaj Bog sam ga je mazilil s Svetim Duhom, da je delil dobrote in ozdravljaj vse, ki so bili obsedeni po hudem duhu« (prim. Apd 10,38). Izmed evangelijev vsebuje ravno Markov največ čudežev. Čeprav je njegov evangelij najkrajši, omenja domala vse Jezusove čudeže¹⁰ in tako kot Peter tudi on dokazuje Jezusovo božanstvo s čudeži.

Tudi v tem, kako Marko opisuje Jezusove čudeže, se kaže njegova tesna naslonitev na praapostolsko pridigo. V njegovem evangeliju zlahka opazimo dve vrsti pripovedi:¹¹ ene so kratke, brezosebne in zelo shematično oblikovane, kakor da gre za gola poročila, npr. Jezusov krst (1,9—11), hudi duh skuša Jezusa (1,12.13); druge pa so dolge, doživete, dramatične. Marko se popolnoma spremeni in pripoveduje tako doživeto in dramatično, da dogodek kar zaživi pred nami, npr. ozdravljenje obsedenca v Geraški deželi (5,1—20), hromega (2,1—12), krvotočne žene (5,24—34). Ker sam ni bil navzoč, je moral to od nekoga zvedeti. Pripovedovanje pa je tako, da ni mogoče odmisлити očividčevega pričevanja. To je moral biti Peter, ker tako živahno pripovedovanje čutimo zlasti tam, kjer je bil Peter gotovo navzoč (prim. 5,21—43) ali je celo osebno prizadet (14, 30.31.33—37). Peter se je tudi nenehno skliceval na svoje osebno izkustvo z Jezusom kakor tudi na izkustvo tistih, »ki so bili priče vsemu, kar je Jezus storil v judovski deželi in v Jeruzalemu« (prim. Apd 10,39). Ker je Marko popisal Petrova osebna doživetja z Jezusom in je imel Peter v prvi Cerkvi nesporno avtoriteto, je veljal Markov evangelij za zanesljivo pisano pričevanje o Jezusu.

¹⁰ Čeprav obsega Markov evangelij približno 5/8 snovi Matejevega evangelija, navaja Marko razen štirih čudežev (ozdravljenje stotnikovega hlapca, dveh slepih, Petrovo hojo po jezeru in najdbo statera), vse čudeže, ki jih omenja Matej. In približno še enkrat daljši Lukov evangelij ima samo šest čudežev več kot Markov.

¹¹ Prim. Jean-Claude Barreau, *Die Evangelien sind noch unbekannt*, Graz 1972, 66.

V ozadju Markovega evangelija čutimo pričo, očitveca dogodkov, in ker Luka sam le teh ni doživel, zato se je pri pisanju evangelija oprl na tiste, »ki so bili od začetka očitveci (Peter) in služabniki besede« (1,2). To so bili ljudje, ki so svoja osebna doživetja z Jezusom (očitveci) tudi oznanjali in tako postali tvorci praapostolske pridige.

Ker je Marko popisal Jezusovo delovanje, od krsta do vnebohoda, tako da je sledil Jezusovemu potovanju po Galileji in zunaj nje, je njegov evangelij veljal za Jezusov življenjepis. Dogodki iz Jezusovega življenja so v njem krajevno in časovno precej bolj določeni kot v drugih evangelijih, zato ga je Luka, ki Jezusa osebno ni poznal, sprejel za osnovo svojega evangelija. Sprejel ga je zato, ker je v njem slutil pričo, očitveca odrešensjskih dogodkov, zlasti Petra, in ker v njem najbolj odseva praapostolska pridiga, ki je veljala za najbolj pristno oznanjevanje Kristusa. Lukovo odvisnost od Marka oziroma praapostolske pridige ponazarja tale shema:

Ker pa je Luka prevzel samo polovico Markovega evangelija in se tudi v privzetih pripovedih vedno ne ujema z Markom, trdi angleški bibliacist B. H. Streeter in za njim več drugih (de Zwann, F. C. Grant, T. W. Manson), da Marko sploh ne more biti osnova Lukovega evangelija. Njegov nastanek razlagajo drugače. Luka je bil Pavlov sodelavec. Ko je bil Pavel zaprt v Cezareji (Apd 23,35—27,1), je bil Luka ves čas pri njem. Takrat se je srečal z mnogimi, ki so Jezusa osebno poznali. Na podlagi njihovih pripovedovanj je zasnoval svoj evangelij. Samo tako je mogoče razumeti, zakaj je v njegovem evangeliju toliko gradiva, ki ga ima samo on. Ko pa je prišel s Pavlom v Rim (prim. 2 Tim 4,11), se je tam seznanil z Markovim evangelijem in z njim dopolnil svojega. Lukov evangelij sploh ne sloni na Markovem, ampak je kvečjem le tu in tam z Markovim dopolnjen, zato tudi nič ne potrjuje praapostolske pridige. Nastal je čisto drugače, kot smo mislili doslej. Sprva je obstajal tako imenovani »začetni« Lukov evangelij (Protoluka). Sestavljen je bil iz poučnega vira Q in poročil, ki jih najdemo samo v Lukovem evangeliju. Označujemo jih s črko L. Protoluka je Q + L. Ta evangelij se je začel z nastopom Janeza Krstnika (3,1). Hkrati z dostavki iz Markovega evangelija je Luka dodal začetni obliki evangelija še poročila o Jezusovem otroštvu (Lk 1—2) in tako je nastal evangelij, kakršnega poznamo danes.¹²

Izjemno veliko gradiva, ki ga ima samo Luka, res zbuja pozornost. To niso samo poročila o Jezusovem otroštvu (Lk 1—2), mala in velika vključitev (6,20—8,3; 9,51—18,14), ampak tudi čisto nove novice o Jezusovem trpljenju (22,31.32.43.44; 23,8—12.28—31.39—43), vstajenju (24,13—35) in odlomki znotraj Markovih enot (3,23—4,13; 4,16—30; 5,1—11; 19,1—27;

¹² Prim. W. G. Kümmel, n. d., 100 sl.; A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 261 sl.

PRAAPOSTOLSKA PRIDIGA
v Apd

Nastop
Janeza Krstnika
10,37
Jezusov krst
10,37

MARKO

Nastop
Janeza Krstnika
1,1—8
Jezusov krst
1,9—11

DELOVANJE
v Galileji
1,14
3,12

3,13
6,13
DELOVANJE
zunaj Galileje
6,14

9,50
JEZUS NA POTI V
JERUZALEM
10,1a

10,13
13,36
TRPLJENJE
14,1
14,47
VSTAJENJE
16,1

16,18
Vnebohod
16,19

Vnebohod
5,31

LUKA

Nastop
Janeza Krstnika
3,1—18
Jezusov krst
3,21,22

DELOVANJE
v Galileji
3,1
6,19

Mala
ključitev
6,20—8,3

8,4
9,50

JEZUS NA POTI V
JERUZALEM
9,50

Velika
ključitev
9,51—18,14

18,15
19,1—27
21,38
TRPLJENJE
22,1
23,56
VSTAJENJE
24,1
24,49
Vnebohod
24,51

22,14—18). O izvoru tega gradiva za zdaj še ni mogoče nič zanesljivega reči.¹³ Njegova vsebinska raznolikost kaže na to, da Luka gotovo ni uporabljal en sam vir, nikakor pa ni mogoče trditi, da ni upošteval praapostolske pridige.

Najbolj prepričljiv dokaz za to, da se je opiral na praapostolsko pridigo, je velika vključitev (9, 51—18, 14). To je nedvomno Lukova stvaritev. V njej prikazuje Jezusa na poti v Jeruzalem, kjer bo trpel. Znova in znova poudarja, da je Jezus na poti v Jeruzalem (9, 51; 13, 22.33; 17, 11), kljub temu pa ne moremo dobiti nobene jasne predstave, kod je šel Jezus, kje in kdaj se je vse to dogajalo. Iz njegovega pripovedovanja prej sledi, da mu ni bila poznana niti pot v Jeruzalem niti zapovrstnost dogodkov na tej poti. Vse je zelo nedoločeno. Nasprotno pa so pripovedi, ki jih je prevzel iz Markovega evangelija, precej bolj določene. Ker Luka pri dogodkih ni bil navzoč, so enote, ki so njegova literarna stvaritev, krajevno in časovno nedoločene, z Markovim evangelijem vzporedne pripovedi pa precej določene; to pa samo potrjuje, da je res sprejel Marka za osnovo svojemu evangeliju. Zaradi nedoločenosti prvih in določenosti drugih proučevalci Lukovega evangelija na splošno priznavajo, da je tudi v poročilih o Jezusovem trpljenju Marko okvir Lukovemu pripovedovanju, čeprav se tod Luka najbolj oddaljuje od Marka.¹⁴ V Lukovi naslonitvi na Marka se jasno kaže prepričanje prve Cerkve, da je Marko najbližji, če ne celo identičen z dejansko zapovrstnostjo odrešenjskih dogodkov. Naslonitev na Marka, s tem pa na praapostolsko pridigo, je prva značilnost Lukovega evangelija.

Evangelij je pisal z namenom, da bi z zanesljivim pripovedovanjem tega, »kar se je zgodilo med nami« (prim. 1, 1b) prebudil v Teofilu (in bravcih sploh) »popolno zaupanje v nauk, o katerem je bil poučen« (1, 4). Zato je »vse od začetka natančno (gr. akribos — akribija, znanstvena natančnost) poizvedel« (1, 3) in preveril. Pred njim jih je »že več poskusilo napisati poročila o odrešenjskih dogodkih« (prim. 1, 1a). Luka jih ni odklonil, kakor je Jožef Flavij odklanjal vse, ki so pred njim pisali judovsko zgodovino. Upošteval je svoje predhodnike, vendar ne kogar koli. Zanj je bilo zanesljivo samo pričevanje očividcev. Kakor je bil v zbor dvanajsterih lahko sprejet samo »kdo izmed tistih mož«, ki so ves čas hodili z apostoli, dokler je bival Jezus na zemlji, od Janezovega krsta pa do dneva, ko je bil od nas vzet« (prim. Apd 1, 21.22), tako so bili zanesljivi pričevalci evangeljskih dogodkov samo tisti, »ki so jih sami doživeli in jih nato tudi oznanjali«

¹³ Prim. A. Wikenhauser — J. Schmid, n. d., 262.

¹⁴ Židovski učenjak P. Winter in Anglež L. Gaston sta skušala dokazati, da tudi Lukov zapis Jezusovega eshatološkega govora ne sloni na Mr 13, ampak je iz Marka pozneje vnešenih nekaj vrstic v zbirko izročil, ki jo je uporabljal Luka (prim. W. G. Kümmel, n. d., 103).

(prim. 1, 2). Lukov evangelij sloni na pričevanju, zato se ne oprijemamo izmišljenih bajk, če mu verjamemo, ampak sprejemamo to, kar so pričevalci »na lastne oči videli« (prim. 2 Pet 1, 16; 1 Jan 1, 1—3). V tem je velika teološka vrednost Lukovega evangelija.

JEZUS V LUKOVEM EVANGELIJU

Kakor je Bog neizrekljiv, tako tudi Jezusa, ki je Bog od Boga, Luč od Luči . . . ni mogoče izraziti z eno besedo. Vsak evangelist poudarja v njem nekaj svojega, čeprav vsi vedo, da je Jezus Bog. Medtem ko Matej dokazuje s svojim evangelijem, da je nazareški Jezus res Mesija, ker so se na njem spolnile starozavezne prerokbe¹⁵ in ga Janez predstavi kot božjega Sina, pravi Luka, da je Jezus Prerok in Odrešenik.

Jezus je Prerok¹⁶

Med sinoptiki ga Luka najbolj pogosto tako imenuje. Jezus se v Lukovem evangeliju sam imenuje prerok (4, 24; 13, 33) oziroma ga tako imenujejo posamezniki (7, 34; 24, 19) in množice (7, 16; 9, 19). Luka različno dokazuje, da je Jezus res prerok in iz njegovega dokazovanja lahko tudi razberemo, v kakšnem pomenu je Jezus prerok.

a) Luka dosledno naobrača podobo preroka Elija na Jezusa, ne pa na Janeza Krstnika, kot delata Matej in Marko.

Vsa mesta, kjer Matej prikazuje Janeza Krstnika pod podobo preroka Elija (prim. 3, 4) ali kjer Jezus izrečno pravi, da je Janez Elija (prim. 11, 12—14; 17, 10—13), Luka izpušča, ker je zanj novi Elija Kristus, ne pa Janez Krstnik. Luka prav tako kot Matej in Marko veliko pripoveduje o Janezu Krstniku. V njegovem evangeliju je celó izročilo o Janezu (prim. 3, 10—14), ki ga ni v Matejevem in Markovem evangeliju, vendar on nikoli ne pravi, da bi bil Janez Elija.

Nekatere čudeže Luka tako opisuje, kakor da bi pri tem mislil na določeno Elijevo delovanje. Takó je med Lukovim obujenjem dečka v Naimu (7,11—17) in Elijevim obujenjem dečka v Sarepti (1 Kr 17,8—24) toliko

¹⁵ Matej poišče za vsak pomembnejši dogodek Jezusovega življenja ustrezno starozavezno prerokbo in jo naobrača na Jezusa. V njegovem evangeliju največkrat naletimo na formulo: »To pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je Gospod napovedal po preroku«. Že v kratkem poročilu o Jezusovem otroštvu (Mt 1—2) je pet starozaveznih citatov s to uvodno formulo, v evangeliju samem pa še dvaindvajset.

¹⁶ Temeljne misli tega sestavka so povzete po predavanjih prof. J. de la Potterieja na PBI v Rimu in so v skriptih: I. de la Potterie, *Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae*, Romae 1973/74, 17 sl.

stičnih točk, da je Elijev čudež moral vplivati na Lukovo oblikovanje čudeža v Naimu. Literarni stik med dogodkoma spričujejo zlasti naslednji verzi:

»Ko je prišel do mestnih vrat,
glej, je bila tam vdova,
ki je nabirala drva« (v. 10)
»Elija je vzel dečka,
ga prinesel iz gornje izbe
v hišo in ga dal njegovi
materi« (v. 23).
»Žena je rekla Eliju: ‚Zdaj
vem, da si božji mož in da je
Gospodova beseda v tvojih ustih
resnična‘« (v. 24).
»Ravno tedaj, ko se je pribli-
žal mestnim vratom, so nesli
ven mrliča, edinega sina mate-
re, ki je bila vdova« (v. 12).
»Pristopil je in se dotaknil
nosil . . . Nato je rekel: ‚Mla-
denič, rečem ti, vstani!‘ Mr-
tvi se je takoj dvignil . . . in
dal ga je njegovi materi« (v. 14.
15).
»Vse je občel strah in slavili
so Boga ter govorili: ‚Velik
prerok je vstal med nami. Bog
je obiskal svoje ljudstvo!‘«
(v. 24).

Posebno so pomembne tiste pripovedi, kjer je Elija izrečno omenjen, npr. v Jezusovem nastopnem govoru v nazareški shodnici je Elija omenjen največ zato, da pokaže, kako se bodo v mesijanskem kraljestvu čudeži dogajali tudi med pogani. Jezus je s tem prikrito povedal rojakom, da je poslan v odrešenje vseh ljudi (prim. 4, 25. 26). Ali spremenjenje na gori (9, 28—36). Tu nastopita res Mojzes in Elija. Ker pa Luka pojmuje spremenjenje kot podobo in anticipacijo Jezusovega vnebohoda, ima Elijeva navzočnost drugačen pomen kot pri Mateju in Marku. Kakor je bil Elija vzet v nebo, tako bo tudi Jezus. Tudi zahtevo Jakoba in Janeza, naj pade ogenj z neba in pokonča negostoljubno samarijansko vas (prim. 9, 54), moremo razumeti kot posreden navedek iz Elijevega cikla knjig Kraljev,

kjer Elija res večkrat tako govori (prim. 2 Kr 1, 10—14). In Jezusova izjava, da »nihče, ki položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za božje kraljestvo« (9, 62), močno spominja na Elija, ko je poklical Elizeja v preroško službo (1 Kr 19, 20).

Z eno besedo: v Lukovem evangeliju je vse polno reminiscenc iz Elijevega življenja in Luka jih premišljeno naobrača na Jezusa.

b) Luka stalno poudarja, da je bil preroški duh navzoč v Jezusu.

Preroški duh je bil dejaven že v Jezusovi mladosti. Navdajal je tudi vse, ki so bili povezani z Jezusovo mladostjo. Takó je bil Janez že v materinem telesu napolnjen s Svetim Duhom (1,15). Ko je doraščal v moža, »se je tudi krepil v Duhu« (1,80). Zaharija je bil napolnjen s Svetim Duhom, da je prerokoval (prim. 1,67) in Elizabeta je, napolnjena s Svetim Duhom, na ves glas vzkliknila: »Preblažena si ti med ženami in blagoslovljen je sad tvojega telesa!« (1, 41.42). Starček Simeon je po navdihnjenju Svetega Duha prišel prav tedaj v tempelj, ko so starši prinesli Dete Jezusa, da bi zanj opravili vse po običaju postave« (2,27).

V nobenem od teh primerov pa izraz »napolnjen s Svetim Duhom« ne pomeni, da jih je Sveti Duh notranje posvetil. Izraz ima povsod isti pomen. Luka zelo pogosto uporablja glagol »napolniti« (gr. pimplanai) in s tem misli na dar, ki ga Sveti Duh vsakemu podeli osebno. To je dar prerokovanja, ne pa dar svetosti. Sveti Duh tod ne deluje kot posvečevalec, ampak kot početnik prerokovanja. Če je bil Janez Krstnik že v materinem telesu napolnjen s Svetim Duhom, to ne pomeni, da se je rodil brez izvirnega greha in je bil že pred rojstvom v posvečujoči milosti božji, ampak da ga je Bog izbral in postavil za preroka, še preden se je rodil. Samo takó razumemo, zakaj ga Bog ni poklical za preroka, preden je nastopil v javnosti, čeprav je božji klic najbolj pomembno razpoznavno znamenje pravega preroka. Bog nikogar ni dvakrat klical. Ker je bil Janez poklican že v materinem telesu, ni bilo potrebno, da bi ga bil ponovno poklical, ko je nastopil pred Izraelom. Janez je bil že rojen prerok. V tem je podoben Izaiju, Jeremiju in končno tudi Pavlu. Tudi Izaija je bil že v materinem telesu določen za preroka (prim. 49,1) in za Jeremija je rečeno: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal; preden si prišel iz materinega krila, sem te posvetil« (1,5) in Pavel se zaveda, da je božji sklep močnejši od človeške volje. Ko je sovražil Cerkev, res še ni vedel, »da ga je Bog odločil že od rojstva in ga po svoji milosti poklical« (Gal 1,15). Pred Damaskom je božji sklep zlomil njegovo uporno voljo. Že pred rojstvom določen, je bil sedaj tudi poklican; pri Janezu pa oboje sovpada.

Preroški duh pa je še bolj prihajal do veljave v Jezusovem javnem delovanju.

Prvič se je to pokazalo pri krstu. Takrat je Sveti Duh prišel nadenj (3,22). To pa ne pomeni, da je Sveti Duh Jezusa notranje posvetil, še manj, da bi bil Jezus šele takrat postal božji Sin, ampak ga je mazilil za preroka. Sveti Duh ga je navdal z močjo in tako usposobil za službo oznanjevalca evangelija. Krstno maziljenje s Svetim Duhom ni bilo duhovniško maziljenje, ampak preroško. Po prestanih skušnjavah »se je v moči Duha, ki ga je prejel pri krstu, vrnil v Galilejo« (prim. 4,14) in tam začel oznanjati evangelij. Maziljenje s Svetim Duhom se je tako začelo ostvarjati.

V nazareški shodnici je Jezus razločno dejal, »da ga je Gospodov duh mazilil in poslal, da oznani blagovest ubogim« (4,18). Izraz »Gospodov duh« so Judje na splošno razumeli kot preroški duh. Ta je bil poslej gibalo vsega njegovega delovanja. Jezus je bil poslan za to, da bi pridigal. Svoje poslanstvo vedno povezuje z oznanjevanjem. Bistvo njegovega poslanstva je oznanjevanje. K temu ga priganja Duh in v moči tega Duha spolnjuje svoje poslanstvo. Jezus je tako sam povedal, da je bil maziljen za oznanjevanje. Z njegovim oznanjevanjem je razodetje doseglo višek. Njegovo oznanjevanje se razlikuje od oznanjevanja prerokov v tem, da je uresničilo preroško oznanilo: »Danes se napovedi, ki ste jih pravkar slišali, uresničujejo« (4,21) in vsi so se »čudili besedam milosti, ki so prihajale iz njegovih ust« (4,22). Navadno mislimo, da so bile to zaželene, ljubke ali lepe besede. Vendar je to romantična razlaga Jezusove izjave. »Besede milosti«, ki so prihajale iz Jezusovih ust, so dejansko besede, ki jih je izgovoril v moči Duha, zato so to navdihnjene ali preroške besede. Takšne besede oziroma takšno govorjenje pa je najbolj prepričljivo znamenje, da je res nastopila mesijanska doba. Ker je ljudstvo živelo v pričakovanju (prim. 3,16), jih je Jezusov nastop v shodnici moral razvneti. Ljudstvo je bilo na splošno prepričano, da bo Mesija tisti, nad katerim bo Gospodov duh, in da bo izlitje Duha znamenje mesijanske dobe. Poznalo je, vsaj po vsebini Izaijevo prerokbo: »Glej, moj služabnik, ki ga podpiram, moj izvoljeni, nad katerim imam veselje. Del sem nanj svojega duha, da bo oznanil narodom pravo« (42,1) in se zato ob Jezusovih programatičnih besedah prepričalo, da je res Gospodov duh nad njim. Pričakovanja so izpolnjena. Jezus je zares prerok, ki mora priti na svet (prim. Jan 6,14).

Prav prihod Duha nad Jezusa je za Luka močnejši dokaz, da je Jezus res Mesija, kot Matejevo sklicevanje na uresničenje starozaveznih prerokb. Jezusovo dosledno nastopanje in delovanje v Gospodovem duhu je uresničevanje vseh pričakovanj in naklanjanje mesijanskih dobrin. Jezus je prerok, vendar ne eden izmed starozaveznih; Jezus je uresničevanje prerokov. Jezus je prerok in uresničenje prerokov hkrati. V tem je bistvena značilnost Jezusa Preroka.

Preroški duh se ni kazal samo v Jezusovem oznanjevanju, ampak tudi v njegovem delovanju. Jezus je svoje besede z dejanji potrjeval. Čudež pa ni bil samo ostvaritev izrečene besede, ampak novo vrednotenje njega, ki je te besede izrekel. V čudežih se je preroški duh konkretiziral, zato so ob obujanju dečka v Naimu navzoči nehote vzkliknili: »Velik prerok je vstal med nami« (7,16).

Jezus je obljubil Svetega Duha vsem, ki bodo odprti Bogu: »Če torej vi, ki ste hudobni, znate dajati svojim otrokom dobre darove, koliko bolj bo nebeški Oče obdaril s Svetim Duhom tiste, ki ga prosijo« (11,13). Duh, ki ga Jezus obljublja, bo ljudi naredil za pričevalce razodetih skrivnosti. Z njegovo pomočjo bodo premagovali nasprotovanja. Luka napoveduje bolj jasno kot Matej, »da nas bo Sveti Duh p o u č i l (Matej pravi: »Duh . . . bo g o v o r i l v vas) v tisti uri, kaj je treba reči« (12,12).

Duha je posebno obljubil apostolom. Preden jih je razposlal oznanjat evangelij, jim je obljubil, »da jim bo poslal Duha« (24,49). Obljuba se je izpolnila na binkošti. Takrat se je Duh izlil na vse človeštvo (prim. Apd 2,17). Uresničila se je Joelova prerokba, da bo Bog izlil svojega Duha na vse človeštvo (Joel 3,1). Če spričuje Luka v Apostolskih delih, da je bilo na binkošti vse človeštvo deležno Duha, potem v evangeliju velja to samo za Jezusa. V evangeliju prihaja Duh samo na Jezusa; Jezus ga drugim le obljublja. Luka samo zato tako dosledno omejuje Duha na Jezusa, da s tem kaže, da se je mesijanska doba začela z Jezusom. Jezus je začetnik nove dobe in z binkošti je nova doba dejansko zaživela. Na binkošti je Jezus poslal Duha, ki nas vodi k popolni resnici (prim. Jan 16,13).

Duh, ki ga Luka omenja v evangeliju, ni početnik notranjega posvečenja. Ta Duh ni posvetil Jezusa ne apostolov in ne vernikov, pač pa jim je podelil moč (gr. dynamis), ki jih usposablja za oznanjevanje evangelija. To je preroški duh, ki nas priganja k govorjenju in pričevanju za Jezusa.

Jezus je Odrešenik

Odrešenik ali Zveličar je najbolj značilna Lukova oznaka nazareškega Jezusa. Od sinoptikov ga samo Luka tako imenuje. Janez ga imenuje Zveličar samo v pogovoru s Samarijanko (Jan 4,42). Luka ga tako imenuje že v poročilih o Jezusovem otroštvu: »Marija se raduje v Bogu, svojem Zveličarju« (1,47) in angel naznanja pastirjem, »da se je rodil v Davidovem mestu Zveličar, ki je Kristus Gospod« (2,11).

Seveda pa ne zadošča samo reči: Jezus je Odrešenik, ampak nas predvsem zanima, kakšen Odrešenik je. To pa spoznamo, če premislimo vse

njegovo življenje, ne samo otroštvo, in če hočemo vedeti, kako Luka pojmuje Jezusa Odrešenika, potem moramo poznati njegovo vrednotenje Jezusovega življenja. Luka opisuje istega Jezusa kot drugi evangelisti, zato njegovo misel najhitreje dojamemo, če njegov evangelij primerjamo z drugimi, zlasti z Matejevim in Markovim. Primerjajmo nekaj tistih poročil, kjer se Jezus razodeva kot rešitelj.

Zelo nazoren primer je, kako pomiri vihar na Genezareškem jezeru. Takrat se je Jezus očitno razodel kot rešitelj, vendar je opazna razlika, kako se učenci v stiski obračajo na Jezusa. Pri Mateju pravijo: »Gospod, reši nas! Potapljamo se!« (8,25); Luka izpušča »Gospod« in »reši nas«. Učenci samo rekó: »Učenik, Učenik, potapljamo se!« (8,24). Pri Marku pravi Jair Jezusu: »Pridi in položi roko nanjo, da ozdravi (gr. sothe — se reši)« (5,23). Z besedo »se reši« misli izrazito na telesno ozdravljenje. Luka to izpušča in se pridružuje Mateju in Marku samo v zaključni izjavi: »Tvoja vera te je rešila« (8,48). Vendar se tudi tu razlikuje od njiju. Medtem ko Matej in Marko mislita, da se je krvotočna žena rešila telesne bolezni, Luka predvsem zanima zveza med vero in ozdravljenjem. Njena močna vera je bila vzrok ozdravljenja. Ker je bila duhovno zdrava, imela je močno vero, je tudi telesno ozdravela. Vera je imela pri ozdravljenju odločilno vlogo.

Ker Luka nikoli ne uporablja besede »rešiti se« v smislu telesne nevarnosti, bolezni, smrti, ampak dosledno povezuje rešenje z vero, ima odrešenje pri njem izrazito duhovni pomen. Samo on štirikrat navaja izjavo: »Tvoja vera te je rešila«; dvakrat skupaj z Matejem in Markom (8,48; 18,42) in dvakrat sam (7,50; 17,19). Iz tega vidimo, da on, bolj kot Matej in Marko, poudarja vez med vero in rešenjem, tako da rešenja ni, če vere ni. Vera poraja odrešenje in tudi obratno drži: odrešenje je razumljivo samo v veri. V tem se Luka močno približuje Janezu, ki najbolj razločno pravi, da je vera nujno potrebna za življenje v Bogu, kar je v bistvu odrešenje: »Jaz sem vstajenje in življenje: kdor v e r u j e , bo živel, tudi če umrje« (11,25).

Luka pojmuje odrešenje duhovno. Jezus je res obsedenca v Geraški deželi rešil hudobnega duha (8, 26—39). Samo v tem primeru imenuje Luka ozdravljenje rešenje, vendar tu ne gre za čisto telesno ozdravljenje, ampak za duhovno. Jezus je obsedenca rešil hudičeve duhovne oblasti. Očitno grešnico pa sploh ni telesno ozdravil, ampak ji je samo odpustil grehe (7,48). Njeno ozdravljenje je bilo v odpuščanju grehov. Jezusovo odrešenje je odpuščanje grehov. Jezus uresničuje napovedi Janeza Krstnika. On je le »naznanil odrešenje, ki bo v odpuščanju grehov« (1,77), Jezus pa odrešenje uresničuje. Jezus nas je odrešil največjega zla, greha, in njegovih posledic, smrti in pogubljenja.

Odrešenje pa ni samo v odpuščanju grehov. Kaj se dejansko zgodi z odpuščanjem grehov, pojasnjuje Lukovo pojmovanje odrešenja. Kako se je izvršilo odrešenje?

V središču Lukovega pojmovanja odrešenja ni križ, ampak prej to, kar je sledilo križu, to je vstajenje in vnebohod. Luka zelo redko omenja Jezusovo spravno daritev na križu. V tem se očitno razlikuje od Pavla¹⁷, ki nenehno poudarja, da je Jezusova smrt sprava za naše grehe (Rimlj 6,10; 1 Kor 15,3; Hebr 2,9 itd.). Jezusove izjave, »da bo dal svoje življenje v odkupnino za mnoge«, sploh ne omenja. Ohranila sta jo samo Matej (20,28) in Marko (10,45). O vrednosti Kristusove krvi govori samo v zvezi z evharistijo (22,20). Luka pojmuje Jezusovo smrt bolj kot prehod v slavo in poveličanje. Po smrti je Jezus prešel v življenje. »Mar ni bilo potrebno, da je Jezus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (24,26). Takoj za križem omenja slavo. Pri križu se ne ustavlja. Križ je bil za Jezusa prehod v življenje, in sicer v tako življenje, »da smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6,9). Zato tudi odrešenje, ki se nam naklanja, ni samo v odpuščanju grehov. Z odpuščanjem se grehov res znebimo, toda duša sedaj ni samo razbremenjena, ampak je napolnjena z božjim življenjem. Odrešenje je tudi za človeka p r e h o d iz smrti v življenje. Greh je smrt duše. Z odpuščanjem se duša greha ne le znebi, ampak duhovno zaživi. Odrešenje je življenje v Bogu.

Kristus nam prinaša resnično odrešenje. Odrešil nas je izvora vsega slabega, greha in nas spravil z Bogom, Stvarnikom življenja. To je bil glavni namen njegovega prihoda na svet: »Sin človekov je namreč prišel iskat in rešit, kar je izgubljeno« (19,10). Odrešenje je osrednja téma Lukovega evangelija. Ker se je odrešenje izpolnilo v Jezusu, bi mogli ves evangelij povzeti v besedo: Jezus je Zveličar človeštva¹⁸.

Jezus je središče časa

Če je Kristus središče časa, pomeni, da se čas deli v čas pred Kristusom in čas po njem. To spričujemo zlasti s štetjem let. Štejemo jih po Kristusovem rojstvu. Čeprav imajo druga verstva svoje štetje let, se v mednarodnem življenju vsi ravnajo po krščanski eri. Tako je Kristus navzoč tudi tam, kjer ga še ne priznajo, in tam, kjer ga nočejo priznati. Toda Kristusovo središčnost mi presojamo teološko.

Kristus je središče odrešenjske zgodovine.

¹⁷ S. Schulz, Die Stunde der Botschaft, Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg 1967, 236.

¹⁸ Prim. M.—J. Lagrange, Évangile de Luc, Introd., str. 3; navaja I. de la Potterie, n. d., 29.

Če s Kristusovega središča opazujemo odrešenjsko zgodovino, potem ima ta tri obdobja: v čas Izraela, čas Jezusa in čas Cerkve. Takšna delitev je lahko zelo zapeljiva. Če jo razumemo samo kot zaporedje treh dob, lahko kaj hitro podležemo zmoti, ki jo je učil Joahim iz Flore. Tri obdobja zgodovine so posledica zapovrstnega razodevanja treh božjih oseb: stara zaveza je čas Boga Očeta, vmesni čas med staro in novo zavezo je čas Boga Sina in obdobje Cerkve je čas tretje božje osebe Svetega Duha¹⁹. Toda Lukovo pojmovanje odrešenjske zgodovine povsem ovrača takšno delitev.

Luka je bil prvi, ki je teološko presojal Jezusov čas. Pobuda za njegovo razmišljanje je bilo življenje in delovanje Cerkve. V njenem delovanju se je očitno kazala moč Svetega Duha. Njeno delovanje ima svoj začetek. To so binkošti. Vendar so te samó uresničenje Jezusovih obljub. Začetek Cerkve je pravzaprav tam, kjer se je Duh, ki v njej sedaj tako učitno deluje, prvič razodel. To je bilo pri Jezusovem krstu (3,21.22). Takrat je prišel isti Duh nanj, ki sedaj deluje v Cerkvi. Ta Duh je začel najprej delovati v Jezusu. Prvič se je njegovo delovanje pokazalo ob Jezusovem nastopu v nazareški shodnici (4,16—28). Takrat je Jezus »oznanil leto božjega usmiljenja« (4,19). Odrešenje se je začelo z razodevanjem Duha, nadaljevalo se je v Jezusovem javnem delovanju in se še vedno nadaljuje v Cerkvi. Luka je edini novozavezni pisatelj, ki govori o dvojnem začetku mesijanskega kraljestva: prvi začetek je Jezusov krst, drugi pa binkošti. Medtem ko Matej in Marko poznata samo en začetek, Jezusov krst in njegov nastop v javnosti, pozna Luka dvojnega. Po Mateju in Marku je Jezus tisti, ki ločuje in hkrati povezuje staro zavezo z novo, po Luku pa je Duh, ki je prišel v Jezusa najgloblja vez med Izraelom in Cerkvijo. Cerkev je novi, duhovni Izrael. Vsi govorniki v Apostolskih delih, od Štefana (7,2—53) do Pavla (zlasti je pomemben njegov govor v Antiohiji Pizidski, prim. Apd 13,16b—41), naglašajo, da isti Duh deluje v Cerkvi, kot je deloval v Izraelu: »Trdovratni in neobrezani na srcih in ušesih pa se vedno upirajo Svetemu Duhu; kakor vaši očetje, tako tudi vi« (prim. Apd 7,51).

Duh je bil dejaven v vsem Jezusovem življenju. Včasih je njegovo delovanje táko hkratno z Jezusovim, da komaj vemo, kdo pravzaprav deluje, Jezus ali Duh. Takó Jezus obljublja svojim Svetega Duha, ki jih bo poučil v tisti uri, kaj je treba reči (prim. 12,12); pozneje pa pravi, da jim bo on sam dal zgovornost in modrost, kateri noben nasprotnik ne bo mogel kljubovati ali ugovarjati (21,15). Med Jezusom in Duhom je najtesnejša vez. V Jezusovem delovanju je navzoč Duh, v delovanju Cerkve pa čutimo navzočnost poveličanega Jezusa Kristusa²⁰. V Cerkvi se uresničujejo besede, s

¹⁹ Prim. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 205.

²⁰ Prim. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1977, 10 sl.

katerimi je Marko sklenil evangelij: »Gospod pa je z njimi sodeloval in s čudeži njihove besede potrjeval« (16,20).

Kaj hoče Luka s tem povedati? Predvsem to, da nista dva časa, ampak je samo en sam, čeprav ima dvojni začetek. Duh je notranja vez obeh časov. Ko presoja Jezusov čas z vidika druge ali morda celo tretje krščanske generacije, to ni preteklost, ampak začetek časa, ki traja; zato opisovati Jezusovo delovanje ni življenjepis, ampak v sedanost prestavljena Jezusova dejavnost. Moremo govoriti o Jezusovem času in času Cerkve, vendar ju ne smemo razumeti kot dobi, ki sta sledili druga drugi, ampak kot dobo, ki ima dvojni začetek.

O tem se še bolj prepričamo, če upoštevamo Lukovo pojmovanje božjega načrta. Vse, kar se je zgodilo z Jezusom, je samó uresničenje večnega božjega sklepa. Bog je od vekomaj sklenil svet odrešiti. To se je zgodilo v določenem času, zato so vsi, ki so tako ali drugače sodelovali pri Jezusovi smrti, dejansko sodelovali pri uresničenju večnega božjega sklepa. Izvršili so samo, »kar sta tvoja roka in tvoj sklep že vnaprej določila« (Apd 4,28). Po Lukovem pripovedovanju Jezus ni bil obsojen na smrt, ker bi bil govoril zoper tempelj in s tem kršil judovsko postavo, kakor pravita Matej in Marko (prim. Mt 26,57—68; Mr 14,53—65), ampak zato, ker se je tako moralo zgoditi. Jezus se je vse življenje zavedal tega božjega sklepa. Že dvanajstletni pravi staršem: »Kaj sta me iskala? Ali nista vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?« (2,49). Trikrat je dejal, »da bo morala veliko trpeti. Starešine ljudstva, veliki duhovniki in pismouki ga bodo zavrgli in ubili, toda tretji dan bo vstal« (9,22; 17,25; 24,7) in učenca na poti v Emavs vpraša: »Mar ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (24,26). Gre za drugačno pojmovanje Jezusove smrti, kot jo pojmujeta Matej in Marko. Jezusova smrt je uresničenje božjega sklepa, kajti le takó se je »vse dopolnilo, kar je bilo pisano o njem v Mojzesovi postavi, prerokih in psalmih« (prim. 24,44). V tej luči je treba tudi Judovo izdajstvo drugače presojati. Luka razkriva globlji teološki razlog njegovega izdajstva. Izdajstvo je bilo vnaprej napovedano, takó kot vstajenje, ni bil pa napovedan izdajalec. Ta je bil svoboden in ni bil prisiljen Jezusa izdati, kot ni bila Marija prisiljena postati božja Mati ali Jezus postati Odrešenik človeštva. Ker pa je bilo izdajstvo predvideno, utegne biti njegova krivda manjša, vsekakor pa ostaja tudi v tej perspektivi skrivnost.

Kar je bilo od vekomaj predvideno, se mora uresničiti. Za uresničenje tega jamči Duh. Ker je bilo predvideno odrešenje vseh ljudi in se to odrešenje uresničuje v Cerkvi, mora ta obstajati. Krščanstvo je nepremagljivo, ker je uresničevanje božjega odrešenjskega načrta.

Luka je teolog. On razglablja tudi o vzrokih odrešenja. Božji odrešenijski načrt se je uresničil; uresničenje v preteklosti pa je opomin, da se uresniči tudi v sedanjosti, zato tako pogosto ponavlja časovni prislov danes: »Napovedi, ki ste jih slišali, se d a n e s uresničujejo« (4,21). Zaheju pravi Jezus: »D a n e s moram v tvoji hiši ostati« in »d a n e s je prišla rešitev tej hiši« (19,5.9); razbojniku na križu pa: »D a n e s boš z menoj v raju« (23,43). Ta d a n e s ni datum, ampak je to zveličavni danes. Kdor odrešenja d a n e s ne sprejme, ga morda ne bo nikoli. To bi pa bilo usodno. V tem je dinamičnost Lukovega teološkega sporočila.

Francè Rozman

Povzetek: Francè Rozman, teološki poudarki Lukovega evangelija

Luka je teolog odrešenijske zgodovine. Ker sam ni bil priča evangeljskih dogodkov, se je pri pisanju evangelija oprl na najstarejši zapis praapostolske pridige, Markov evangelij, in s tem podprl zanesljivost krščanskega razodetja.

Jezusa opisuje Luka kot tistega, ki je nastopal v moči Duha. Navzočnost božjega Duha v njem je zanj močnejši dokaz, da je Jezus Mesija, kot sklicevanje na uresničenje starozaveznih prerokb. Jezus je Prerok in uresničenje prerokb hkrati.

Isti Duh, ki deluje v Cerkvi, je prišel nad Jezusa in se razodeval v njegovem javnem delovanju. Ta Duh je notranja vez med Jezusom in Cerkvijo, zato nista dve odrešenijski obdobji, ampak eno. Kristus je začetnik odrešenja, ki se ustvarja v Cerkvi.

Zusammenfassung: Francè Rozman, Theologische Akzente des Lucasevangeliums

Lucas ist Theologe der Heilsgeschichte. Er selbst war kein Augenzeuge der evangelischen Geschehnisse. Sein Evangelium schreibend hat er darum das Marcus-evangelium, diese erste Niederschrift der urapostolischen Predigt zur Grundlage angenommen. Damit hat er die Zuverlässlichkeit der christlichen Offenbarung unterstützt.

Nach Lucas ist die Anwesenheit des Geistes Gottes in Jesus ein stärkerer Beweis, dass er Messias ist, als die Verwirklichung der alttestamentlichen Prophezeiungen.

Derselbe Geist, der in der Kirche wirksam ist, ist auf Jesus herabgestiegen und offenbarte sich in seiner öffentlichen Tätigkeit. Dieser Geist ist das innere Band zwischen Jesus und der Kirche. Darum gibt es nicht zwei sondern nur eine Heilszeit. Christus ist Urheber des Heils, das in der Kirche verwirklicht wird.

Résumé: Francè Rozman, Les idées maitresses de l'Évangile de Luc

Saint Luc est le théologien de l'histoire du salut. N'étant pas lui-même témoin oculaire de événements rapportés, il s'appuie, dans son récit, sur le document le plus ancien de l'annonce apostolique, c'est-à-dire, sur l'Évangile de Saint Marc. Luc décrit Jésus comme celui qui agit par la force de l'Esprit. La puissance de l'Esprit, à l'oeuvre dans la vie de Jésus, est pour Luc une preuve éclatante du caractère messianique du Christ. Jésus est le Prophète du moment qu'il accomplit les prophéties. Le même Esprit qui est descendu sur Jésus et s'est manifesté dans son ministère public, agit à présent dans l'Église. Cet Esprit est le lien intérieur entre Jésus et l'Église. C'est lui qui crée l'unité de l'histoire du salut. Le Christ est le sommet de la rédemption qui se continue dans l'Église.

Stanko Ojnik

Pravni položaj Cerkve v Sloveniji

Značilnosti v okviru predvojne Jugoslavije

Jugoslavija je ob nastanku 1918. leta podedovala najrazličnejše pravne sisteme. Posamezni narodi in narodnosti so imele različne veroizpovedi pa tudi različno urejene odnose med Cerkvijo in državo. V Srbiji in Črni gori je bilo pravoslavje državna religija, v Sloveniji in Hrvatski je imela dokaj privilegiran značaj katoliška Cerkev. Posebno pester je bil položaj v Bosni in Hercegovini, medtem ko se je nad Makedonijo razprostirala srbska zakonodaja.

Ob popisu prebivalstva 31. januarja 1921 je bilo v Jugoslaviji pravoslavnih 46,6 % katoličanov 39,4 % muslimanov 11 %, evageličanov 1,8 %, judov 0,5 %, grko-katolikov 0,4 % in ostalih 0,2 %.

Na Vidov dan 28. junija 1921 je bila sprejeta ustava kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki je v 12. členu urejala verske zadeve. O tem členu so razpravljali na devetem rednem zasedanju ustavodajne skupščine dne 31. januarja 1921. Poudarjene so bile tri vodilne ideje: načelo verske svobode za posameznike in organizacije, javnopravnost in pooblaščenost verskih skupnosti, načelo enakopravnosti verskih skupnosti.

1. V prvo skupino določb sodi načelo svobode vere in vesti. Nihče ni dolžan svoje vere javno izpovedati, prav tako ni nihče primoran sodelovati pri verskih opravilih in svečanostnih obredih razen ob državnih praznikih in svečanostih in tedaj, kadar določajo zakoni za osebe v varstveni in vojaški službi.

Državljske in politične pravice so neodvisne od veroizpovedi. Povedano je, da se nihče ne more sklicevati na verske predpise, ki bi nasprotovali državljskim in vojaškim dolžnostim.

2. Zaradi verske različnosti prebivalstva je bilo poudarjeno načelo paritete med veroizpovedmi. Že uredba o ministrstvu ver z dne 31. julija 1919

določa, da naj to ministrstvo zajamči: »dosledno izvedbo načela ravnopravnosti vseh z zakonom priznanih veroizpovedi v kraljestvu«. ¹

Vidovdanska ustava govori o »usvojenih« veroizpovedih; to pomeni, da se »usvajajo tiste vere, ki so v katerem koli delu kraljevine že pridobile zakonito priznanje« (čl.12,1).

S tem so potrjena vsa državna priznanja, ki so jih veroizpovedi pridobile na katerem koli ozemlju in od katere koli državne oblasti. Z ustavo so bile priznane naslednje veroizpovedi: pravoslavna, katoliška obeh obredov, evangelijska augsburškega in helvetskega obreda, muslimanska, starokatoliška, hebrejska sefardijskega in eškenaskega obreda. Pozneje sta bili priznani še evangelijska reformirana bratska cerkev in adventisti. ²

Glede nepriznanih veroizpovedi ustava nima neposrednih določil, vendar jamči svobodo vesti in verovanja ter daje državljanom pravico združevanja, zborovanja in dogovarjanja (čl.13). Po zakonu o društvih, shodih in posvetih se verniki nepriznanih veroizpovedih lahko organizirajo v verska društva, da zadovoljijo verske potrebe, seveda pod pogojem, da ne nasprotujejo družbenemu redu in javni morali. Versko delovanje nepriznanih veroizpovedi se presoja pod vidikom društvenega delovanja. Zakon sicer pravi, da pod te odredbe ne spadajo procesije, »cerkveni« shodi in sprevodi (§ 35,1). Iz besede »cerkveni« bi lahko sledilo, da je to pravica samo za priznane veroizpovedi, ker se samo te imenujejo cerkve. ³

Podrejenost nepriznanih veroizpovedi splošnemu društvenemu pravu kaže pravi smisel ustavni določbi, da smejo priznane veroizpovedi svojo versko dejavnost javno opravljati, to pa ne pomeni le javnega priznanja verskega prepričanja. Priznane verske skupnosti lahko javno obhajajo bogoslužje, kakor ga določajo njihove tradicije, pri tem pa niso vezane ne posredno in ne neposredno na državna dovoljenja.

3. Določenim verskim skupnostim je priznan značaj privilegiranih javno-pravnih družb, ki so uživale posebno zaščito države. Profesor Kušej pravi: »Ustava in praksa kažeta, da je država interesirana na povoljnem razvoju poedinih priznanih veroizpovedi, ki naj bi kot javnopravne združbe pomagale državi utrjevati njene temelje s pomočjo svoje moralne avtoritete. Zato se celo poslužuje verskih funkcionarjev pri izvrševanju določenih poslov, ki spadajo v njeno pristojnost, kot npr. vodstvo javnih matic ali sprejemanje privolitvene izjave za sklenitev zakona s strani nupturientov tudi z učinkom za državno območje.« ⁴

¹ S. Troicki, Verska politika kralja Ujedinitelja, Letopis matice Srbske 1935, 343.

² I. Kostić, Komentar ustava, Beograd 1934, 38.

³ G. Kušej, O razmerju med državo in veroizpovedmi po jugoslovanski verski zakonodaji, Zbornik znanstvenih razprav pravne fakultete XIII, Ljubljana 1937, 90—91.

⁴ G. Kušej, o. c., 88.

Priznanim verskim skupnostim je bila kot javnopravnim družbam v določenih primerih dana na voljo državna oblast (*brachium saeculare*). Takó so te skupnosti posredno ali celo neposredno odločale o uporabi državne oblasti. Zato je razumljivo, da je država odločala, kateri skupnosti bo priznala tak privilegiran pravni status. Ustava določa, da se verski skupnosti priznanje ali odtegnitev priznanja podeli ali odvzame samo z zakonom.

Verskim skupnostim je zajamčeno samostojno urejanje notranjih zadev ter upravljanje ustanov in fondov v mejah zakona (čl.12,3). V mejah zakona pomeni, da država določa meje in vsebino samostojnemu urejanju notranjih zadev pa tudi upravljanju ustanov in fondov. G. Kušej navaja za to dva razloga: država je suverena urejevalka družbenega življenja, zato je poklicana, da razmeji področje v versko tako mešani državi, drugi razlog pa je v tem, da sme edino država razpolagati s prisilno oblastjo in delegirati, kdo in kdaj jo sme uporabljati.⁵ Pojem notranjih verskih zadev je zelo neopredeljen. Ustava ne daje določnejših vsebinskih smernic, pač pa le omejitev, da se ob kršitvah zakonskih predpisov nihče ne sme sklicevati na verske motive. Varuje se pravno načelo moderne države o enakosti in enakopravnosti vseh državljanov.

Priznane vere smejo vzdrževati zveze s svojimi vrhovnimi predstojniki zunaj države, kolikor to zahtevajo verski predpisi posameznih religij.

Zadnji odstavek ustave je dobil ime *Kanzelparagraph*. Ustanova je iz časa kulturnega boja v Nemčiji. Imenuje se tudi *Lex Lutzeana*, in sicer po bavarskem kulturnem ministru, ki je predlagal sloviti § 130 nemškega kazenskega zakonika. Ta odstavek prepoveduje verskim predstavnikom izrabljati v strankarske namene duhovno oblast pri bogoslužju, z verskimi spisi ali kako drugače. To je prvi primer v Evropi, da je kakšna država sprejela tak predpis v ustavo.

Vidovdanska ustava je bila odpravljena s kraljevim manifestom 6. januarja 1929. Dne 3. septembra 1931 smo dobili oktroirano ustavo, ki prinaša iste določbe v 11. členu. Izpopolnjen je samo *Kanzelparagraph* z naslednjim besedilom: »Prav tako ni nikomur dovoljeno vršiti v molilnicah ali ob verskih shodih in manifestacijah vobče, kakršnokoli politično agitacijo.« Prepoved je splošna, prepoveduje vsakomur, ne le cerkvenim oblastnikom, kakršnokoli politično agitacijo v cerkvah ali ob verskih shodih in manifestacijah.

Nekatere izvršne določbe

Niti k 12. členu vidovdanske ustave niti k 11. členu oktroirane ustave ni bil izdan interkonfesionalni zakon. Izdali so samo zakone o posameznih

⁵ G. Kušej, o. c., 85.

verskih skupnostih. To so zelo kratki predpisi, ki dajejo pooblastila za tako imenovane »ustave« posameznih cerkva, v katerih naj bi bila opredeljena podrobna organizacija posameznih verskih skupnosti. »Ustave« so izdelali najvišji organi verskih skupnosti, predložiti so jih morali pravosodnemu ministru, ta pa jih je pregledal in predložil kralju v uzakonitev.

Razmerja s katoliško Cerkvijo niso mogli urediti po teh zakonih, ampak je bil za to potreben konkordat. Preden si bomo ogledali vsebino konkordata, naj podamo še nekaj značilnih določil iz kazenskega zakonika.

Verski mir je bila kazensko zaščitena dobrina: »Kdor javno preklinja Boga ali vero, priznано z zakonom, ali javno smeši obrede ali običaje bogoslužja, se kaznuje z zaporom do enega leta« (§ 162).

»Kdor oskruni ali izpostavi posmehu ali preziranju ikone ali druge svetniške slike ali kipe ali druge stvari, ki so namenjene službi božji, v času, ko služijo te stvari za rabo po svoji namembi, se kaznuje z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 dinarjev.« (§ 163).

Predstavniki priznanih ver uživajo zaščito kot uradne osebe in se žalitev tudi kvalificirano kaznuje (§ 302). Zloraba položaja pa je tudi obteževalna okoliščina pri deliktu (§ 275, § 395).

Omaloževanje ali žalitev vere je bila sankcionirana tudi z zakonom o tisku: »Kdor s tiskom zlonamerno omalovažuje ali žali eno priznanih ver, se kaznuje z zaporom do treh mesecev.« (§ 1.50). Prav tako uživajo tudi predstavniki priznanih ver zaščito kot uradne osebe (čl. 54) po istem zakonu.

Od 1929 do 1936 so izšli naslednji verski zakoni: O srbski pravoslavni cerkvi, o židovski verski skupnosti, muslimanski, evangeljsko krščanski in o reformirani krščanski cerkvi kraljevine Jugoslavije. V vsebinskem pogledu so zelo podobni avstrijskemu zakonu o zunanjih zadevah katoliške Cerkve z dne 7. maja 1874.

Konkordat

Konkordat je bil podpisan 25. julija 1935. Papež Pij XI. je pooblastil za podpis državnega tajnika Evgenija Pacellija, v jugoslovanskem imenu pa je podpisal protokol pravosodni minister in varuh pečata dr. Auer. Parafirani konkordat pa ni bil ratificiran, ker so beograjski pravoslavni krogi sprožili pravo sistematično gonjo.⁶ Očitani so mu, da je protiustaven in krši načelo verske enakopravnosti. Zanimivo je, da je pooblaščen pravosodni minister dr. Auer, preden je odšel na podpis v Rim, obiskal srbskega patriarha in ga po nalogu ministrskega predsednika obvestil o svoji nalogi in tudi sveti sinod je dobro poznal vsebino konkordata. Patriarh ga je objel,

⁶ Glasnik Srbske Patriaršije 32/33, 7. jan. 1937.

poljubil in mu dal svoj blagoslov z željo, da bi pomembno državljansko delo z uspehom končal.⁷ Konkordat je moral biti sam po sebi dober, saj so se še 1936 leta v parlamentu prepirali, kdo ima zanj večje zasluge »ali je poslužio kao izgovor i povod za besmučnu političku borbu, koja je povedena protiv mene i moje vlade.«⁸

Prvi člen priznava katoliški Cerkvi v Jugoslaviji vso pravico svobodno in javno vršiti svoje poslanstvo. Stiki med verniki, duhovniki, škofi in svetim sedežem so v verskih zadevah povsem svobodni (čl.6). Škofje morajo biti jugoslovanski državljani. Pred imenovanjem škofov bo sveti sedež vprašal jugoslovansko vlado, če nima kakih ugovorov politične narave zoper kandidata. Ako v tridesetih dneh ni odgovora, sme sveta stolica razglasiti imenovanje (čl. 3). Pred prevzemom dolžnosti morajo škofje priseči vladarju zvestobo (čl. 4). Ordinarijem je zagotovljena pravica izvrševati cerkveno jurisdikcijo, kakor jo določa kanonsko pravo (čl. 7).

Duhovniki so kot državni uslužbenci pod posebnim varstvom države. Zagotovljena je poklicna tajnost in zaščita duhovniške in redovniške obleke. Duhovniki, ki so v aktivni dušnopastirski službi, ne smejo pripadati političnim strankam ali delovati v njihovo korist (čl. 8). V primeru kazenske tožbe proti duhovnikom bo civilna oblast obvestila ordinarija ter ga seznanila s postopkom in tožbo. Ako bo duhovna oseba klicana pred sodišče, bo tudi Cerkev uvedla postopek v skladu s kanonskimi predpisi (čl. 13).

Cerkvenim oblastem je zagotovljena državna pomoč za izvrševanje cerkvenih ukazov, odlokov in razzodb, ki so izdane v skladu s tem konkordatom (čl. 15).

Katoliški Cerkvi in vsem njenim, po kanonskem pravu ustanovljenim osebam se prizna pravna oseba. Pravne osebe zastopajo zakoniti cerkveni prestojniki (čl. 14).

Cerkvenim ustanovam je zagotovljena pravica pridobivati in imeti ter upravljati premoženja in nepremičnine. Imetje in ustanove ostanejo v lasti katoliške Cerkve tudi v primeru, če bi prebivalci prestopili v drugo vero (čl. 17). Za zemljišča, odvzeta Cerkvi po agrarni reformi, bo ta dobila primerno odškodnino (čl. 22). Poleg rednih cerkvenih dohodkov iz lastnega premoženja, iz taks in pristojbin ter prostovoljnih darov bo Cerkev prejemala stalno državno podporo. Če škofje sodijo, da je potrebno, se lahko davkom in taksam pribijejo še posebne doklade za cerkvene potrebe (čl. 17). Vlada zagotavlja letno podporo v istem sorazmerju, kakor jo dobivajo druge veroizpovedi (čl. 18).

⁷ M. Stojadinović, Ni rat ni pakt, Buenos Aires 1963, 521.

⁸ M. Stojadinović, o. c., 522.

Zgradbe, namenjene bogoslužju, učnim in dobrotelnim ustanovam, ustanove, hiše in dvorišča, ki služijo škofom, duhovnikom ali redovom, so proste javnih dajatev. Uradno dopisovanje in vrednostna pisma cerkvenih oblasti in ustanov so prosta poštnine in brzojavnih taks (čl. 19).

Čeprav parlament ni ratificiral konkordata, je politika države do verskih skupnosti potekala v teh okvirih vse do razpada stare Jugoslavije 1941. leta.

Katoliška cerkev v SR Sloveniji

Pred vojno je imela katoliška Cerkev privilegiran položaj. Bila je javno-pravna družba in je imela velikanski vpliv na politična dogajanja, prebivalci so bili v veliki večini katoličani. Večinska politična stranka (SLS) je bila pod vplivom ali celo pod kontrolo klera. Dolga stoletja je bila Cerkev steber slovenstva.

Komunistična stranka je bila prepovedana in je delovala v ilegali. Bila je odlično pripravljena za vodenje upora in vstaje proti okupatorju. Njen politični realizem se je pokazal že na ustanovnem kongresu slovenske Komunistične partije na Čebinah 1937, ko so se zavzeli za mobilizacijo katoliških množic za skupne socialne in vsenarodne interese slovenskega človeka. To je bila zasnova za ustanovitev Osvobodilne fronte slovenskega naroda, ki je začela oboroženo vstajo proti okupatorjem. Odlično organizirana in v ilegali prekaljena Partija je kmalu prevzela vodilno vlogo v splošnem ljudskem uporu, medtem ko so meščanski politiki samo oportunistično čakali na zmago zaveznikov in v svojem protikomunističnem nastrojenju bojkotirali Osvobodilno fronto in se vedno bolj odkrito pogrezali v kvizlinške kolaborante.

Nova država je nastajala pod neposrednim vodstvom Komunistične partije. Njena politika je odločilno vplivala na nove odnose med Cerkvijo in državo. Prišlo je do nove družbene ureditve in nove zakonodaje.

Ustava FLRJ

Na sedmen zasedanju ustavodajnega odbora zvezne skupščine so razpravljali o 25. členu prihodnje ustave, ki se glasi:

Državljanom je zajamčena svoboda vesti in svoboda veroizpovedi.

Cerkev je ločena od države.

Verske skupnosti so svobodne v izvrševanju svojih verskih dejavnosti in pri izvrševanju verskih obredov.

Prepovedana je zloraba cerkve in vere v politične namene in obstoj političnih organizacij na verski osnovi.

Država lahko materialno podpira verske skupnosti.

Poslanec E. Kocbek predlaga v interesu zdravega razvoja javnega življenja, da bi ne bilo nobenih sumičenj, naj se besedilo dopolni takole: »državljanom je zajamčena svoboda vesti, svoboda in spoštovanje veroizpovedi.« To bi po njegovem bilo potrebno zaradi odprave strahu, da bi kdo koga izsiljeval ali žalil verska čustva.⁹

M. Carević predlaga, da se naj v tem členu poudari, da pripadnost ali nepripadnost k verski skupnosti ne more škodovati državljanom pri državljskih pravicah.¹⁰

Minister za konstituito E. Kardelj zavrača predlog E. Kocbeka, ker je govor o popolni enakopravnosti državljanov, poleg tega pa misli, da bi bil to premočan poudarek, ker bi lahko »spoštovanje veroizpovedi« prišlo v nasprotje s svobodo in bi se moglo razumeti kot obveznost do cerkve, kar bi lahko omejevalo versko svobodo. Zavrača tudi predlog M. Carevića kot nepotreben, ker govorimo o enakopravnosti državljanov in je po ustavi in zakonih vsaka verska mržnja kazniva in prepovedana.¹¹

Na desetem rednem zasedanju ustavodajne skupščine so v tretjem odstavku po besedah verske skupnosti dodali, »katerih nauki niso v nasprotju z ustavo.« Dopolnitev je hotela preprečiti nastanek političnih strank na verski osnovi oziroma v okviru verskih skupnosti in da razne sekte ne bi motile dela priznanih verskih skupnosti (Stenografske beležke, 780—781). Dodan je tudi stavek: »Verske šole za pripravo duhovnikov so svobodne, toda pod splošnim nadzorstvom države.« S tem so hoteli dati ustavno zagotovilo šolam za vzgojo duhovnikov.¹²

V prvem odstavku 25. člena je zagotovljena svoboda vesti in veroizpovedi. Ne gre samo za svobodo kulta, ampak za svoboščine in načela, ki jih je sprejela naša država kot članica UNO. Za realizacijo teh načel jamči tudi 21. člen, ki pravi, da so vsi državljani enaki pred zakonom ne glede na vero. Prepovedan in protiustaven je vsak poskus, s katerim bi se državljanom dajale pravice in privilegiji, prepovedano pa je tudi propagirati versko mržnjo ali razdor.

Drugo pomembno načelo je ustavna ločitev Cerkve od države. Glede na predvojno ustavo je to velika novost. Prej so imele priznane verske skupnosti status javnopравnih združb. Verska svoboda je zagotovljena v mejah ustavnih določb.

Tretja značilnost je prepoved zlorabe vere v politične namene ter prepoved političnih organizacij na verski podlagi.

⁹ Stenografske beležke, 616 v NUK.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Sten. bel., 616—617.

¹² Sten. bel., 781.

Zadnji člen predvideva možnost materialne podpore verskim skupnostim. To ne pomeni pravice zahtevati tako podporo. Ta pomoč je popolnoma odvisna od dobrohotnosti države.

Poznejše ustave teh načel niso spremenile.

Dne 7. aprila 1963 je bila sprejeta nova ustava SFRJ.¹³ Gornje določbe so le nekoliko modificirane. Prvi odstavek, ki razglša svobodo veroizpovedi, pravi, da je veroizpoved človekova privatna zadeva. Razumljivo je, da se privatizacija vere lahko zelo različno razlaga.

Zadnji člen poudarja pravico lastninske pravice do nepremičnin.

V novi ustavi je posebej poudarjen federalistični značaj. Vsaka republika naj izda svoje zakone in predpise v skladu s samoupravnimi načeli, ki se vedno bolj uveljavljajo.

Sedanja zvezna ustava je bila sprejeta 21. februarja 1974, slovenska pa 28. februarja istega leta. Vsebinsko prinašata iste določbe, kot smo jih že omenili, vendar z veliko demokratizacijo kompetenc.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti

Za realizacijo ustavnih določb je bilo potrebno izdati podrobnejše predpise. Zvezna narodna skupščina je 22. maja 1953 izglasovala zakon o pravnem položaju verskih skupnosti¹⁴. Zakon ima 24 členov. 1—12 čl. so splošne določbe, 13—17 člen prinaša določbe glede opravljanja verskih obredov, 18—20 člen o verskem pouku in 20—24 člen končne določbe.

Profesor Jovanović pravi, da je namen tega zakona »na osnovi delitve Cerkve od države zagotoviti popolno svobodo ustanavljanja verskih skupnosti, popolno enakost verskih skupnosti, popolno svobodo verskih obredov in popolno svobodo državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo kakšni verski skupnosti.«¹⁵

Zakon o spremembah in dopolnitvah ZOPPVŠ

Zakon o spremembah in dopolnitvah ima 10 členov¹⁶. V glavnem spreminja terminologijo v skladu z novo ustavo in pa kompetence upravnih organov.

Za izvajanje zakonskih predpisov skrbi občinski ljudski odbor, kot kompetentni upravni organ sprejema prijave javnih shodov in daje do-

¹³ Ur. l. 14-209/63.

¹⁴ Ur. l. FLRJ 22/53.

¹⁵ J. Jovanović, *Ustavno pravo FNR Jugoslavije i komparativno II*², Zagreb 1956, 77.

¹⁶ Ur. l. SFRJ 10-168/65.

voljenja za nabiranje prispevkov zunaj prostorov, določenih za verske obrede. Poleg izvršnega upravnega organa, ki je občina, pa imamo še verske komisije; te so posvetovalni organ za koordinacijo med državo in verskimi skupnostmi.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji

Ker je kompetenca v urejanju naše materije prešla iz federacije na republiko, smo dobili v Sloveniji 26. maja 1976 novi zakon o pravnem položaju verskih skupnosti.¹⁷

»Na podlagi politične ocene, da ni nobenih razlogov za kakršno koli spremembo odnosov med samoupravno socialistično družbo in verskimi skupnostmi, je bilo izdelano novo besedilo republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Ta niti ne razširja niti ne oži ustavnih načel o verskih svoboščinah pri nas, ampak s svojimi določili le bolj natančno postavlja meje med verskim in neverskim delovanjem verskih skupnosti torej med tistim, kar je po ustavi dovoljeno ter tistim, kar po ustavi ni dovoljeno.

Večina rešitev in določb v republiškem zakonu je prevzetih iz nekdanjega temeljnega zakona. Nekatere med njimi so samo izrazno in tehnično izboljšane ter predvsem usklajene s sicer uveljavljenimi s splošnimi pravnimi kategorijami. Nekatere določbe, ki niso več družbeno pomembne in zaradi tega tudi niso potrebne, so bile opuščene. V zakonu pa je tudi nekaj novitet, od katerih sta najbolj pomembni določba, ki govori o tem, da je v okviru verskih skupnosti ali njihovih organov prepovedano organizirati in opravljati dejavnosti, ki jih ustava ali zakon opredeljujeta kot dejavnost splošnega oziroma dejavnost posebnega družbenega pomena, ter podrobnejša opredelitev in razlikovanje stopenj družbene škodljivosti prekrškov zoper posamezne določbe tega zakona. Med posebnosti novega zakona pa lahko štejemo določbe, po katerih so gojenci šol za vzgojo duhovnikov glede ugodnosti zdravstvenega varstva, otroškega dodatka, socialnega varstva, pokojnin in ugodnosti v javnem prometu izenačeni z osebami, ki se šolajo . . . Pri tem pojmuje ločitev Cerkve od države na način, ki ne pomeni ločitve Cerkve in družbe, še manj pa delitev državljanov na neverne in verne.«¹⁸

Uresničevanje pravnih predpisov

Iz same zakonodaje ne bo lahko spoznati dejansko stanje odnosov med Cerkvijo in državo. Prof. Z. Roter je v svoji marksistični analizi v knjigi

¹⁷ Ur. l. SRS 15-794-796/76.

¹⁸ Spremnna beseda k zakonu, Izdalo SDD, Ljubljana 1976.

Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji, Ljubljana 1976, izdelal shemo sekundarnih faktorjev, ki vplivajo na odnose med verskimi skupnostmi in državo pri nas, to so: državna politika do Cerkev, cerkvena politika do države in partijska politika do religije.

1. Državna politika do Cerkev

Po vojni je država oblikovala nov normativni in vrednostni sistem in se angažirala, da bi državljani spoštovali nove norme in vrednostne standarde. Gre za ukrepe zveznih in republiških organov, okrajnih in občinskih, ki ustvarjajo družbeno ozračje v določenem časovnem obdobju. Mislimo na določene stereotipe o religiji v zavesti vodilnih družbenih skupin v državnem in administrativnem aparatu, ki pogojuje naklonjeno ali sovražno stališče do Cerkev. Socialistično naravnana družba, ki je ustvarjala nove vrednote in nov normativni sistem, je bila v začetku izrazito etatistična, v poznejšem razvoju pa samoupravna. Našteli bomo nekaj vrednot stalnic.

a) Ločitev Cerkev od države. Odpravljena je bila legitimna vloga Cerkev v političnem življenju in državnih organizmih. »Država v celoti izvaja oblast na svojem področju in ne poverja izvrševanja kakršnih koli delov te oblasti cerkvenim združenjem.«¹⁹ Odtegnitev Cerkev od oblasti in politike ne pomeni izločitev vernikov iz politične dejavnosti.²⁰

b) Ločitev šole od Cerkev. Laična šola je edina šola v državi. So pa dovoljene šole za vzgojo duhovnikov. Verska vzgoja se prenese v sistem bogoslužja in katehizacije v cerkvene prostore.

c) Svoboda vesti in veroizpovedi. Verovanje nima javnega pomena in posledic. Takó načelno; toda to načelo se le mukoma uveljavlja. »Samo eno vprašanje ni zasebna zadeva, in sicer vprašanje zlorabe verskih čustev naših ljudi v politične namene, namreč antisocialistične namene. To vprašanje je dejansko tudi pripeljalo do spora med katoliško cerkvijo in državo v Jugoslaviji.«²¹

d) Enakopravnost vseh veroizpovedi. Pred vojno so bili pravoslavje, katolicizem in muslimani (v razmerju: 46—39—12 % celotnega prebivalstva) v izrazito privilegiranem položaju. Ostale veroizpovedi so bile pravno podrejene ali pa celo brezpravne.

e) Urejeni odnosi z verskimi skupnostmi. »Zmeraj smo govorili, da želimo najti z vsemi cerkvami neki modus vivendi, da bodo odnosi med cerkvijo in državo znosni, in da mora vsaka cerkev, pravoslavna, musli-

¹⁹ J. Stefanović *Odnosi između crkve i države*, Zagreb 1953, 62.

²⁰ B. Kidrič, *Zbrano delo II*, Ljubljana 1959, 427—428.

²¹ E. Kardelj, *Problemi socialistične graditve II*, Ljubljana 1956, 351.

manska, katoliška ali katera si bodi, predvsem upoštevati, da je v državi, kakršna je Jugoslavija, in da mora imeti pred očmi korist naše skupnosti, to je države.«²² »Med borbo nam je bila seveda stalno pred očmi vodilna misel, da ima vprašanje religije neizpodbiten pomen za naše ljudstvo in da se to vprašanje kakor tudi vprašanje cerkve in odnosov cerkve do države ne more rešiti z dekretom, ker so takšne rešitve vedno doživele neuspeh in škodile skupnosti, obči ljudski stvari.«²³ »Ne glede na sovražno delovanje nekaterih verskih skupnosti med ljudsko revolucijo pa je državno vodstvo v želji, da bi se odnosi med njimi postavili na osnovo, ki danes ustreza načelom svobode vesti in veroizpovedi, takoj po osvoboditvi vzpostavilo odnošaje z vsemi verskimi skupnostmi, ki so to hotele . . .²⁴ Omenjeni avtor našteva naslednje tipe državne politike:

aa) Administrativni tip državne politike

Državni organi trajno administrativno ukrepajo v prepričanju, da je mogoče vsa vprašanja reševati enostransko z administrativnimi ukrepi. Značilen je pri tem birokratski pogled na družbo. Poseben odtенок take politike izhaja iz prepričanja, da je vera apriori družbeno škodljiv pojav, ki ga je treba z administrativnimi ukrepi čimprej odstraniti.

bb) Pragmatični tip državne politike

Gre za željo spremeniti vero in Cerkev v sredstvo za uresničevanje določenih bolj ali manj kratkoročnih družbenih ciljev. Pri tem naj državni organi uporabljajo različne metode in sredstva od privilegiranja do ostrega zatiranja. Pri depolitizaciji Cerkve mislijo le na protidržavno politiko, prosocialistična angažiranost pa po takem naziranju ne pomeni kršitve načela ločitve Cerkve od države.

cc) Kooperativni tip državne politike

Državni in družbeni organi so vezani na ravnanje, ki temelji na demokratično sprejetih ustavnih in zakonskih načelih. Upošteva se, da odnosi med Cerkvijo in državo niso statični in za vselej določeni, ampak pomenijo dinamičen družbeni proces. Splošne ukrepe in odločitve sprejemajo takó, da povabijo k pripravi odlokov tudi predstavnike vernikov in Cerkve in odločitve organov ne sprejemajo enostransko za vsako ceno. Nadalje se državni organi s svojim delovanjem izogibajo sporom in konfliktom; nastale spore pa rešujejo z dogovarjanjem, če je to le mogoče.

Težnja k kooperativnosti je vidna zlasti na mednarodnem področju. Država izhaja iz spoznanja, da sveti sedež ni samo subjekt mednarodnega prava, ampak delujoč subjekt v mednarodni politiki. »Vlada SFRJ zelo ceni

²² J. B. Tito, Borba za socialistično demokracijo VI, Ljubljana 1956, 194.

²³ J. B. Tito, Graditev nove Jugoslavije I, Ljubljana 1948, 30.

²⁴ Cit. po Z. Roter, o c. 180.

prizadevanje papeža Pavla VI. in svete stolice za ohranitev miru, zavzemanje za to, da bi spoštovali neodvisnost in svobodno odločitev vsake dežele, kakor tudi za pomoč deželam v razvoju . . . Rad bi poudaril naše zadovoljstvo spričo interesov in upoštevanja, ki ga kaže Sveta stolica do ciljev, za katere se bojujejo neuvrščene države.«²⁵ Seveda pa je kooperativnost na notranjem področju bolj omejena in manj stabilna. Tukaj je neprestano odprt prostor, ker se vedno srečujeta dve suvereni oblasti, kjer je potrebno dogovarjanje, poravnavanje in sprava.

dd) Nasprotovalni tip državne politike

Nasprotovanje se kaže v zavlačevanju reševanja različnih, na ustavi in zakonih utemeljenih zahtev, prošenj in predlogov. Fakultativne zadeve ne rešujejo v korist Cerkve. Poudarjajo zgolj negativne strani vere in nastaja ozračje nezaupanja.

Vsi ti tipi so bili navzoči, vendar lahko rečemo, da je po podpisu protokola med Vatikanom in SFRJ leta 1966 in po obnovitvi diplomatskih odnosov 1970 naravnost k kooperativnemu tipu državne politike zelo jasno razvidna.

2. *Cerkvena politika do države*

Tudi glede cerkvene politike do države bi po vojni lahko našli več tipov ali zadržanj.

a) Protikomunistični tip cerkvene politike

Značilnost tega je popolnoma odklonilno stališče do narodnoosvobodilne borbe in nove države, ki se identificira z brezbožnim komunizmom. Socialno politična osnova je okrožnica Pija XI. *Divini redemptoris*: »Komunizem . . . je v svojem bistvu zločest . . . nauk komunizma, poln zmot in prevar, v nasprotju z božjim razodetjem in naravnim razumom . . . ruši temelje družbe, razdira družbeni red, ki ne pozna ne početka in narave ne pravega smotra držav . . . zanikuje pravice, dostojanstvo in svobodo človeške osebe.« (t. 14). Ta antikomunizem izhaja iz prepričanja, da se krščanski koncept družbene ureditve in komunistična zasnova družbe popolnoma izključujeta, zato se je treba z vsemi sredstvi boriti proti njemu. Izključuje kakršno koli obliko sodelovanja s komunisti in ukazuje neizprosno, tudi političen boj.

Milejša oblika je bojeviti katolicizem; tu je antikomunizem zakrit v gesla in razlage o preganjanju vere in Cerkve in napada celotni koncept družbene ureditve. Antikomunizem je vidnejši v dobi narodnoosvobodilne borbe, bojeviti katolicizem pa ob nastajanju nove države in družbene ureditve. Naj navedem pastirsko pismo jugoslovanskih škofov iz leta 1945:

²⁵ Izjava M. Tepavca, Delo 26. avgusta 1970.

»Katoliški škofje v Jugoslaviji kot učitelji resnice in predstavniki naše vere odločno obsojamo materialističnega duha, od katerega človeštvo ne more pričakovati nič dobrega. Prav tako obsojamo vse ideologije in socialne sisteme, ki niso utemeljeni na verskih načelih krščanskega razodetja, temveč na plitvih materialističnih temeljih, to se pravi na filozofskem ateizmu . . . Zaradi tega zahtevamo — in ne bomo nikoli popustili — popolno svobodo katoliškega tiska, popolno svobodo za katoliške šole, popolno svobodo verskega pouka v vseh razredih osnovnih in srednjih šol, popolno svobodo za katoliško dostojanstvo in osebnost ter neodtujljive pravice, popolno spoštovanje krščanske poroke, vrnitev vsega zaplenjenega premoženja in ustanov. Le s temi pogoji je mogoče rešiti položaj v naši deželi in uresničiti notranji mir.«

b) Politika pasivnega odpora

Ločitev Cerkve od države se zavrača. Zahtevajo katoliške šole. Država sme zahtevati od državljanov samo to, kar je v skladu s cerkvenimi zakoni. Država mora spoštovati cerkveni zakon.

Ker materializem nima istih koncepcij duhovnih vrednot, kakor jih ima krščansvo, zato nikoli ne more privedi do ljubezni, hvaležnosti, pravičnosti, marveč le do strašnega despotizma.

Krščanski starši imajo pravico glede krščanskega nauka svojih otrok, laična vzgoja pa izključuje religijo, ki je osnova vsake vzgoje.

Cerkev zahteva popolna pravico izdajati časopise, tednike in revije in v njih kritizirati napake družbe.

Cerkev zahteva izključno pristojnost za urejanje bistvenih stvari krščanskega zakona. Poudarja se neodtujljiva pravica do zasebne lastnine. Razlastitev cerkvenega imetja pomeni kršitev naravnega prava. Kdor pri tem pomaga, ga zadenejo najhujše cerkvene kazni (kan. 2334). Politiko pasivnega odpora bi lahko strnili v stavek: vzdržati se vsega, kar bi lahko utrjevalo novo družbeno ureditev.

c) Politika prilagajanja socialistični državi in družbeni ureditvi

Za to je značilen spremenjen odnos cerkvene hierarhije do ustavnega in zakonskega reda v družbeni skupnosti SFRJ. Prilagajanju novi stvarnosti pa ni povod kratkoročni utilitarizem, ampak koncilski in pokoncilski odloki, ki pomenijo prilagoditev cerkvene politike sodobnim razmeram.

Memorandum jugoslovanskih škofov iz leta 1960 pravi: »Z ustavo je zagotovljena svoboda vere in vesti za vse državljane, zakon o pravnem položaju verskih skupnosti pa v podrobnosti konkretizira in precizira te ustavne določbe. V teh zakonskih določilih je in nucleo vse potrebno za razvoj odnosov med Cerkvijo in državo v skladu z načelom svobodna Cerkev v

svobodni državi. Potrebno pa bi bilo te zakonske določbe v teoriji široko-srčno interpretirati, v praksi pa blagohotno aplicirati.«²⁶

Katoliška Cerkev izhaja iz spoznanja realnosti socialistične družbe. »Ni dvoma, da so katoličani pri nas že doslej kakor ostali državljani delovali za splošen razvoj svoje domovine. Upamo pa, da bo to delovanje po podpisu protokola in vzpostavitvi odnosov zvezne vlade s sveto stolico postalo še očitneje in z večjo življensko organičnostjo.«²⁷

»S protokolom je položen soliden temelj za sožitje ali koeksistenco cerkve in države v socialistični družbi.«²⁸

»Menim, da ima protokol . . . velik, pravzaprav zgodovinski pomen. Lahko bi pomenil novo dobo za Cerkev pri nas, morda tudi v svetu, glede odnosa do marksizma, na katerem je osnovano družbeno javno življenje pri nas in v drugih državah s podobno družbeno ureditvijo. Mnenje tistih med nami, ki se vsestransko in studiozno ukvarjajo s problematiko sodobnega sveta, je, da gre celoten svet nepovratno v smeri socialistične ureditve.«²⁹

Sprejema se ločitev Cerkve od države. »Cerkev danes ne ugovarja, da so njeni duhovniki pred zakonom izenačeni z drugimi državljani. Cerkev ni za privilegiran ali celo dominanten značaj v družbi, to še celo ne v plu-listični družbi, kakor je danes naša.«³⁰ »Cerkev ne išče nobenih posebnih privilegijev in nima nikakršnih želja po gospodovanju, ne želi se uveljaviti z nikakršnimi silami ali manevri, marveč želi s svoje strani prispevati k rasti svobode in vedno³¹ boljših humanih in družbenih odnosov med vsemi državljani te države.« »Danes mora cerkev živeti od miloščine vernikov, kakor je živel sv. Pavel. Odreči se mora vseh posesti, ki prinašajo sadove kapitalistično. Vsaka plača, ki bi jo škofje, duhovniki ali redovniki prejeli od katerekoli države . . . bi zmanjševala svobodo Cerkva v pogovorih s to državo in spoštovanje Cerkve med ljudstvom . . . Zaman se bomo imenovali ‚Cerkev siromakov‘, če se ne odrečemo odvečnih posesti in plač, ki jih imamo ali nam jih ponujajo.«³²

Poudarja se nujnost eksistence in delovanja Cerkve tudi v socialistični družbi. »Naše stanovsko delo vzgaja dobre državljane in upamo, da zaslu-žimo priznanje, da opravljamo družbeno koristno delo.«³³ »Poleg tega menimo, da bo k tej prihodnji ureditvi prispevala potreben delež ne samo Cerkev s svojim socialnim naukom, marveč tudi marksistični socialno-eko-

²⁶ Št. 96-BK-60 zdne 23. septembra 1960.

²⁷ F. kard. Šeper, Glas koncila 22, z dne 21. I. 1967.

²⁸ J. Pogačnik, Družina 12, z dne 15. I. 1967.

²⁹ F. Franić, Crva u svijetu 6, Split 1966.

³⁰ J. Pogačnik ibd.

³¹ F. Šeper, ibd.

³² F. Franić, ibd.

³³ J. Pogačnik, ibd.

nomski nauk in praksa, očiščena določenih skrajnih stališč, zlasti na kulturnem področju . . . Prav vsakdanja praksa bo morala dokazati, koliko je točen in resničen socialnoekonomski nauk marksizma in koliko je tudi krščanstvo s svojim naukom potrebno pri graditvi družbenega in ekonomskega življenja na tem svetu.«³⁴

Cerkev se ne odreka določenemu poseganju v politiko. »Katoliška Cerkev je v beograjskem protokolu sprejela obstoječo zakonodajo Jugoslavije kot izhodiščno točko. To pa vsekakor predvideva možnost zakonodajnega razvoja v verskih vprašanjih, da ne bi zaostala za razvojem stvarnosti in pomenila anahronizem.«³⁵ »Pravne norme nam ne morejo zagotoviti ‚mirnega‘ življenja, ker se življenje neprestano razvija in prinaša vedno nova situacije, polne tveganja, ki jih stari predpisi in stari ‚sporazumi‘ niso mogli predvideti. In zato so pravne norme iz naše ustave in zakonov pa iz protokola . . . neprestano pod pritiskom dnevne prakse, in s to prakso doživljajo svoj bolj ali manj težki, bolj ali manj dolgi razvoj. V prihodnosti bo več težav, kakor si jih obetamo, razvoj bo daljši, kot pričakujemo, toda s protokolom je katoliška Cerkev pokazala, da verjame v možnost tega razvoja.«³⁶ . . . v juridični stvarnosti in v stvarnosti jugoslovanskega življenja je že določen prostor svobode, za katerega pa si mora Cerkev prizadevati, da bi bil kolikor mogoče širok. Cerkev ne more biti zadovoljna vse dotlej, dokler takega prostora ni dosegla. Priznali pa smo, da obstaja prostor, ki dopušča spodobno življenje, čeprav z nekaterimi problemi, prav zato smo pokazali voljo, da se dialog nadaljuje, in ustvarili nekatere instrumente, med katerimi so tudi diplomatski odnosi . . . Naravno je, da je, kolikor je ta prostor večji, toliko večje razumevanje državne oblasti za plemenitost in koristnost ciljev, lastnih Cerkvi, in toliko je spoštovanje teh ciljev v nekem smislu hkrati tudi želja za sodelovanje v nekih mejah. Kolikor večji je ta prostor, toliko so očitno tudi boljši odnosi ali pa je celo večja možnost, da se dosežejo odlični odnosi; kolikor pa država zožuje ta prostor ali pa če kaže, da ljudje, ki Cerkev ustvarjajo, težijo, da stopijo iz svojega kroga, da bi stopili v tisti krog, ki pripada državi, tedaj očitno prihaja do spopadov . . .«³⁷

Glede življenskega prostora, ki ga Cerkev pri nas zahteva, naj omenimo naslednje:

1. Vzdrževanje, obnavljanje in razširjanje bogoslužnih objektov in gradnjo novih cerkva v novih urbanih naseljih. »Želimo još opozoriti na poteškoče koje u nekim krajevima vernici imaju s dobijanjem dozvole za gradnju

³⁴ F. Franić, ibd.

³⁵ F. Šeper, ibd.

³⁶ F. Franić, ibd.

³⁷ A. Csaroli, AKSA 21, z dne 29. avgusta 1970.

³⁸ Pastirsko pismo, tč. 7, z dne 11. september 1973.

verskih objekata. U poslednje se vreme čak događa da se neka več dana pozitivna rešenja povlače a obećana se ne daju . . . Logika prava na vjersku slobodu povlači za sobom pravo na dobivanje dozvola za gradnju i otvaranje vjerskih prostorija.«³⁸

2. Već svobode v sredstvih javnega obveščanja. »Mi ne želimo privilegijev za naš tisk, marveč samo enakopravnost z ostalim tiskom glede možnosti tiskanja in razpečavanja . . . Pričakujemo, da nam bo sčasoma dana možnost, da se bo naš glas slišal tudi prek drugih sredstev za informacije, npr. prek radia.«³⁹

3. Večjo svobodo pri socialnem delu. »Vedno bolj moramo naše župnije . . . organizirati tako, da ne bodo le liturgične skupnosti, marveč skupnosti ljubezni in dobrodelnosti . . . cerkvena skupnost lahko pomaga blažiti trpljenja posameznikov in družin ter daje organizirano pomoč ob elementarnih in drugih nesrečah.«⁴⁰

4. Večji prostor pri vzgoji in šolstvu. »V okviru ustavno zagotovljenega načela verske svobode spada tudi svoboda verske vzgoje otrok tistih roditeljev, ki to žele . . . Kakor želijo državljani, ki so po svojem prepričanju ateisti, imeti pravico, da vzgajajo svoje otroke po svojem prepričanju, tako želijo tudi verniki imeti pravico, da dajo svojim otrokom tako vzgojo, kot to odgovarja njihovemu prepričanju . . . Zato kot državljani verniki ne moremo sprejeti vzgoje, ki bi izrecno služila ateizaciji otrok vernih staršev s posiljevanjem ateizma med šolskim poukom. Ako bi bil namen šole ateizacija družbe, bi morali nujno sklepati, da je ateizem državna ‚vera‘ in da ima tako privilegije, ki jih nima nobena druga vera . . . Govoriti o znanstveni šoli je povsem nekaj drugega od govorjenja, da mora biti v službi ateizacije.«⁴¹ Težkega vprašanja o vernem učitelju tukaj ne moremo obravnavati.

3. Partijska politika do vere in Cerkve

Zveza komunistov ima v ustavi jasno opredeljeno vodilno vlogo kot za družbeni razvoj odgovorna družbena sila.⁴² Vendar pa ne moremo reči, da je partija reducirala državo, politični sistem na svoje golo sredstvo za doseganje svojih ozkih ciljev.⁴³

»Našo samoupravno socialistično družbo usmerja Zveza komunistov, ki v svojih vrstah dosledno uveljavlja ateistični marksistični svetovni nazor in je prepričana, da more biti samo ateistični marksizem zelena podlaga za

³⁹ F. Šeper. ibd.

⁴⁰ F. Šeper, ibd.

⁴¹ Škofovsko pismo, tč. 6, z dne 11. septembra 1973.

⁴² Ustava SRS, Temeljna načela 20—30.

⁴³ Z. Roter, o. c., 223.

prihodnji razvoj naše socialistične družbe. Pri tem pa se poraja vrsta problemov, kako uskladiti to stališče s polno enakopravnostjo tistih članov, ki se zavzemajo za samoupravni socialistični razvoj naše družbe in sprejemajo v glavnem marksistično analizo družbenih odnosov, odklanjajo pa ateistično izhodišče, ker so pač prepričani teisti in verniki.«⁴⁴

Jugoslovanska partijska politika ima gotovo svoje posebnosti. Programska načela pravijo: »Marksizem kot svetovni nazor in idejna osnova praktične dejavnosti komunistov je nezdržljiv s kakršnimi že koli religioznimi prepričanji. Zato pripadnost k ZKJ ne dopušča nikakršnega religioznega verovanja. Ko se komunisti borijo z idejnimi sredstvi zoper vsakršne predsodke in se pri tem opirajo na dognanja prirodnih in družbenih ved, spoštujejo hrati pravico državljanov Jugoslavije, da pripadajo ali ne pripadajo h kateri od verskih skupnosti . . . in . . . ne trpijo nikakršnih posledic v svojih družbenih in političnih pravicah.«⁴⁵

V globalni partijski politiki pa imamo zopet celo skalo odtenkov.

Prosvetiteljsko — racionalistični tip partijske politike sloni na dogmi, da je religijo mogoče pregnati iz življenja in zavesti ljudi z dobro organizirano ateistično propagando.

Administrativni tip meni, da so administrativna sredstva državnih organov glavno in najučinkovitejše sredstvo v konfrontaciji z vero in verskimi skupnostmi. Osnova takega prepričanje je, da je religija zabloda in slepilo in je katoliška Cerkev a priori politično reakcionarna.

Stihijsko-ekonomistični tip partijske politike izhaja iz pričakovanja, da bo religija sama od sebe odmirala sorazmerno z razvojem proizvodjalnih sil. Do takrat pa je treba sklepati kompromise.

Politično-kooperativni tip meni, da obstajajo mnoge stične točke med socialističnim gibanjem in krščanstvom, stične točke, na osnovi katerih naj se gradijo vse možne oblike političnega sodelovanja pri graditvi socialno pravičnega družbenega reda in je sploh ne zanima vprašanje, kdaj bo konec religije.

Marksistično-ateistični tip partijske politike ni niti politika interveniranja niti preproste sprave. »Marksistični ateist raziskuje socialne in druge pogoje osvobajanja človeka in je vedno aktiven. To je pot stalnega osvobajanja, ustvarjanja nesakralnih pogojev človečnosti, ki se ustvarjajo z delovanjem samih ljudi kot ustvarjalcev svoje človečnosti.«⁴⁶

Pri nas imamo zastopane vse tipe partijske politike, ki vplivajo na usklajevanje prakse in programskih načel v neprestanem interakcijskem

⁴⁴ F. Perko, Razčiščevanje odnosov med vernimi in nevernimi, Znamenje 2, 1973, 97.

⁴⁵ Program ZKJ, Ljubljana 1958, 246.

⁴⁶ E. Čimić, Religija i crkva u socializmu, Zagreb 1970, 91—92.

procesu. Ker iz vodilne družbene vloge ZKJ kot ustavne kategorije izhaja, da komunisti zavzemajo vodilna mesta na družbeni in državni lestvici, zato lahko rečemo, da je praktično vedenje komunistov pomemben element v naši politiki do vere in Cerkve.

Razvijanje družbenega samoupravljanja in podružabljenja politike lahko veliko vpliva na depolitizacijo religije in pa na dereligizacijo države. V novejšem času so zelo vidne težnje vključevati vse ljudi, tudi verne, k aktivnemu sodelovanju v izgradnji samoupravnih socialističnih odnosov.

Na 8. seji CK ZKJ je Branko Mikulić 18. oktobra 1979 med drugim povedal tudi tole: »Posamezne organizacije in organi zveze komunistov delujejo po starem. To se med drugim kaže v naslanjanju teh organov in organizacij na državne in druge izvršne poslovodne organe, ne pa na delavski razred, na delavne ljudi in občane. Nadalje se vedejo do SZDL, sindikata, ZSM in drugih družbeno-političnih in družbenih organizacij, kot da so to preproste transmisije partije, in sicer tako, da o vseh vprašanjih na partijskih sestankih sprejemajo ‚trdna in natančna stališča‘, ne pa navodila in sklepe za idejnopolično aktivnost in demokratično razpravo, za enakopraven dialog in konkretno dogovarjanje komunistov in vseh drugih delovnih ljudi in občanov, organiziranih v družbenopolitičnih organizacijah samoupravnih skupnosti.

V takšnih okoliščinah se ponekod prebijajo in vsiljujejo sektaška stališča še o drugih vprašanjih, tako da se na primer kot splošno veljavni kriterij za izvolitev koga . . . postavlja pogoj, da je ta človek član ZK . . . Opozoril bi tudi na potrebo, da se v vse te dejavnosti še bolj vključijo in v njih angažirajo patriotično opredeljeni duhovniki, takšnih pa je večina . . . Tudi kriterij o moralno-politični neoporečnosti je ponekod dobil absurdne birokratske razsežnosti in ga zlorabljajo tako, da je to v nekaterih primerih že proti-ustavno. Po mnenju nosilcev te logike so moralno neoporečni samo tisti, ki imajo partijske knjižice . . . Nasprotno, KPJ (ZKJ) je brezmejno zaupala vsem domoljubnim ljudem ne glede na njihova ideološka prepričanja in druge razloge, zaradi katerih niso postali člani partije . . . Res da je v višjih oblikah združevanja in družbene organizacije večina delegatov v skupščinah, svetih in izvršnih organih članov Zveze komunistov. V skupščinah občin je na primer 74 odstotkov članov, v skupščinah republik in pokrajin 93,5 in v skupščini SFRJ 99,3 odstotka. Med posameznimi poslovnimi organi v temeljnih organizacijah združenega dela je skoraj 83 odstotkov članov ZKJ.«

V tem ambientu se razvijajo odnosi med Cerkvijo in državo. Lahko bi rekli, da gre za neko kompromisno obdobje. Formalno je to povedano tudi v protokolu med Vatikanom in SFRJ. »Vlada SFRJ — ostajaje pri zahtevah, katere je s svoje strani podala v zvezi s popolno ureditvijo odnosov med katoliško Cerkvijo in SFRJ — je sprejela na znanje izjave o stališčih svete

stolice . . . Sveta stolica — ostajaje pri zahtevah, katere je s svoje strani med razgovori podala v zvezi s popolno ureditvijo odnosov med katoliško cerkvo in SFRJ — je sprejela na znanje o stališčih vlade SFRJ.«

Povzetek: Stanko Ojnik, Pravni položaj Cerkve v Sloveniji

V predvojni Jugoslaviji so imele posamezne vere različne pravne položaje. Nekaterim veroizpovedim so priznali privilegiran javnopravni značaj. Priznane verske skupnosti so razpolagale tudi s svetno oblastjo.

Po vojni najdemo povsem nova načela za urejanje odnosov med državo in verskimi skupnostmi, in sicer: ločitev Cerkve od države, enakopravnost vseh veroizpovedi, iščejo modus vivendi v okviru nove ustavnosti in zakonitosti.

Na novo zakonodajo in njeno uresničitev so veliko vplivali tako imenovani »drugotni dejavniki«, ki jih lahko strnemo v tri skupine: državna politika do Cerkve, cerkvena politika do države in pa partijska politika do religije.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Der Rechtszustand der Kirche in Slowenien

Vor dem Krieg befanden sich einzelne Konfessionen in Jugoslawien in verschiedenen Rechtszuständen. Einigen war der öffentlich-rechtliche Charakter anerkannt. Anerkannte Konfessionen konnten auch die weltliche Macht herbeiziehen.

Nach dem Krieg findet man für die Regelung der Beziehungen zwischen dem Staat und den Konfessionen ganz neue Grundsätze, und zwar: Scheidung der Kirche von dem Staat, Gleichberechtigung aller Konfessionen, Suchen eines Modus vivendi im Rahmen der neuen Verfassung und Gesetzlichkeit.

Auf die neue Gesetzgebung und deren Verwirklichung haben sehr grossen Einfluss die sogenannten »sekundären Faktoren« ausgeübt; man kann sie in drei Gruppen zusammenfassen: Staatspolitik zur Kirche, Kirchenpolitik zum Staat und Parteipolitik zur Religion.

Résumé: Stanko Ojnik, Le statut juridique de l'Eglise en Slovénie

Dans la Yougoslavie d'avant-guerre les confessions religieuses n'avaient pas toutes le même statut juridique, certaines étant privilégiées par rapport à d'autres. Celles qui étaient reconnues par l'Etat jouissaient de pouvoirs à effets civils. Après la guerre des principes nouveaux ont été imposés, notamment le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'égalité de droit de toutes les confessions religieuses, la recherche d'un modus vivendi dans le cadre de la nouvelle Constitution et de la légalité socialiste. Dans la naissance de la nouvelle législation et dans le mode de son application ont joué un rôle considérable ce qu'on peut appeler les «facteurs secondaires», que l'on peut grouper en trois points: la politique de l'Etat envers l'Eglise, l'attitude de l'Eglise envers l'Etat, la politique du PC envers la religion.

Ivan Pojavnik

Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (II. del)

3. EVNOMIJEV TEOLOŠKI RACIONALIZEM

a) Evmomijansko razumarstvo in apostolsko izročilo

Svetopisemska knjiga Sodnikov pripoveduje o možeh iz Benjaminovega rodu, ki so s fračo metali kamne za las natanko (Sodn 20, 16), strašno natančni pa so bili v spolnjevanju postave, saj so zapadli sodomskim grehom. Ti Benjaminovci so simbol gnostikov v Cerkvi. Tako meni Gregor iz Nise. Racionalistični evnomijanci — govori dalje Gregor — so *ostroidni ozko-vidneži*, ki skušajo z izstrelki svojega vrtečega se duha do pike natančno zadeti nedoumljive resničnosti, ki so nad človeško naravo. V resnici so silno ostroumni kratkovidneži (maloumneži), ker zametajo daljnovidni, veleumni vid vere, s katero oko duše umeva presežne večne resničnosti. Evmomijanci »seveda vidijo tisto, kar je nezaobsegljivo [akatalepton], prezrejo pa, kar je zaobsegljivo. Zatrjujejo ne samo, da vidijo njega, ki ga noben človek ni videl in niti videti ne more (1 Tim 6, 16), temveč ga celo merijo. Vere ne gledajo z očesom duše, ki je edino sorazmerno [sýmmetron] z našim doumevanjem. Pred njo dajejo prednost spoznavanju iz razmislekov«¹.

Ko človeška duša prekorači meje vida vere in z umovanjem prestopi svojo dojemalno zmogljivost v zrenju vsepresežnih božjih resničnosti, tedaj se čez vse meje njena duhovna daljnovidnost zožuje v razumarsko kratkovidnost: razumarsko postaja »vsevidna«, medtem ko prehaja v duhovno slepoto. V tem duhovnem spoznavnem limitnem procesu se večnostno duhovno umevanje duše približuje nič, sorazmerno s tem pa čez vse meje

¹ Eun. 3: GN 2, 242, 19—25. GN je okrajšava za kritično izdajo del Gregorja iz Nise: Gregorii Nysseni opera edenda curavit W. Jäger, Leiden 1959 sl. Dajati prednost spoznanju iz razmislekov pomeni tole: prenesti težišče duha iz vere na razumsko področje in torej malikovati razum. Na to misli Gregor, ki nikakor ne taji potrebnosti razumskega spoznanja Boga in razodetja. Nadaljnje uporabljanje takšnega izražanja v članku je treba razumeti v tem pomenu.

narašča njeno razumarsko obkroževalno (diskurzivno) spoznavanje, ki pa dosega le zgodovinsko, pojavno razsežnost razodetja, to je njegovo lupino ali površino. Zato je tedaj, ko racionalist meni, da dosega največje spoznanje o Bogu in razodetju (maximum), dejansko njegovo spoznanje najmanjše (minimum). Gnostika Evnomija primerja Gregor iz Nise nočni ptici, kateri vid otopi ob nastopu dneva, ostro pa vidi v temi noči, ko blodi okoli vedno istih stvari.

Evnomijanci gledajo k brezbožnosti s tisočeriimi očmi, s tisočeriimi razumarskimi »mikroskopskimi okularji«: oko njih duha gleda skozi tisočere razumarske miselne lupine (motne »leče«), s katerimi se je ovilo pri snovanju blodenj. Z mižanjem enovitega očesa duha so namreč izgubili veleumni, nepojmljivo daljnovidni (»teleskopski«) vid vere. Zaradi majhnodušnosti (mikropsychía) se pri razlagi sv. pisma omejijo na črko, na gramatično »mikroskopiranje« (gramatikè mikrología) in slovnično tehnologijo (technología) ter na dlakocepsko seciranje besed v skladu z običajnim človeškim pomenom. Evnomij zaradi popačenega duhovnega vida vidi v razodetju stvari, ki jih ni; predaja se takó umski hipnozi in se z ustvarjalno domišljavostjo vdaja različnim prividom in slepilom. Bojuje se potem tu in tam celo zoper sence, ki jih je bil poprej izoblikoval. Evnomij ima svojo zablodelo domišljijo za bolj verodostojno od vere vsega zemeljskega kroga v Kristusovo božanstvo. V svoji bistrovidni slepoti do resnice meni, da vidi nekaj, česar drugi ne vidijo².

Natančno prizadevanje za krepostno življenje, ki naj bi bilo predhodna stopnja teologije, se evnomijancem ne zdi smiselno. Človeški naravi je pač treba pustiti prosto pot in ni treba nasprotovati sladostrastnostim. Zato oni odpravljajo strmo pot, po kateri se mora kristjan vzpenjati pri mističnem uvajanju v božje skrivnosti. Odpravljajo namreč askezo in mistiko. Gregor obtožuje evnomijance epikureizma. Tega seveda evnomijanci skušajo uvesti v poapostolsko Cerkev, a prihajajo v spor z zvestimi predstavniki te Cerkve, kakršen je bil npr. škof Bazilij, veliki redovni ustanovitelj, gojitelj asketskega in mističnega življenja. »Poslušalci naj sami presodijo, kje je resnica: ali pri Baziliju, ki je zase in za svoje bližnje uzakonjal zmernost, spodobnost in popolno čistost duše in telesa z najnatančnejšo zdržnostjo, ali pri Evnomiju, ki veleva ne delati težav naravi, saj ta pač napreduje s telesnimi nagoni, k čemur se ji zdi, in tudi ne nasprotovati sladostrastnostim niti se ne

² Prim. Eun. 1—2: GN 1, 45; 258. O kratkounnosti in o tisočeriimi očeh prim. Eun. 2: GN 1, 230; 232—233; Eun. 3: GN 2, 200. O precejjanju komarja in prepuščanju velbloda, prim. Eun. 1: GN 1, 58. O duhovni hipnozi in o Evnomijevi sanjski filozofiji prim. Eun. 1: GN 1, 102—103; Eun. 3: GN 2, 84, 85; 251 (predstava dirjajočega voza v sanjah ni voz, ki bi dejansko obstajal).

natančno ukvarjati s takšnim življenjem? Takšne reči kajpak ne povzročajo škode duši, ker človeku zadostuje za popolnost le kriva vera«³.

Evnomijanci razvrednotijo pomen krsta, mističnih simbolov in obredov ter celo samega Kristusovega križa. Škof Evnomij je zaradi vnetega urjenja v razumarski fračarski balistiki nehal celo maševati. S svojo filozofsko gnostično metodo se Evnomij bojuje zoper resnice, ki so vsebovane v apostolski razlagi razodetja. Odpravlja krščanske dogme in namesto njih uvaja v Cerkev svoje lastne dogme (adogmatična metoda je protislovna sama v sebi), ker skuša helenizirati razodetje (Hellenismós). S tem da taji Kristusovo božanstvo, pravzaprav na dogmatičnem področju vzpostavlja načelo »polne anarhije in demokratične avtonomije«⁴.

Evnomij se igračka z resničnostjo Kristusovega učlovečenja in s smešnimi sofizmi odpravlja sveti strah pred božjimi skrivnostmi. Evnomij z namenom, da bi heleniziral krščanstvo, opušča razodeta imena, ‚Oče, Sin in Sveti Duh‘, kot da bi bili evangelisti nepoučeni o skrivnosti sv. Trojice, ki so jo izrazili s temi imeni. Pravzaprav naj bi bil nepoučen Kristus sam, ki je razodel to najvišjo in glavno skrivnost krščanske vere. Evnomijanci menijo, da se s svojimi mislimi povzpnejo nad božjega Sina in ga presežejo. Evnomij z logističnimi »stroji« (mechanémata), z izdelki dialektike zavaja na krivo pot preproste vernike. Gregor iz Nise pa zatrjuje: kdor svoje besede povišuje nad Kristusove besede je antikrist⁵.

Krščanska vera, ki so jo apostoli oznanili poganskim narodom, ni izdelek človeških mislecev, ni izum največjih filozofov, temveč razodetje, ki jim ga je podarila učlovečena večna Modrost. Skrivnosti te vere neskončno človeške filozofije (tudi grško filozofijo), zato te ne morejo biti kriterij za sprejemanje in razlago verskih skrivnosti. »Krščanska vera, ki so jo na Gospodov ukaz učenci oznanjali vsem narodom, ni od ljudi in ni nastala po ljudeh, ampak izhaja od samega našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki je Logos, Življenje, Luč, Resnica in Bog in Modrost in vse, kar je po naravi. On ‚se je prikazal na zemlji in je občeval z ljudmi‘ (Bar 3, 38), da bi ljudje nič več ne ostali s svojimi mnenji pri domnevah o Bitju in si iz nekih podmen, porojenih iz približkov, ustvarili dogmo. V prepričanju, da se je Bog resnično prikazal v telesu (1 Tim 3, 16), verujemo: *edino tista je prava skrivnost pobožnosti,*

³ Eun 1: GN 1, 55, 26—56, 9. Prim. tudi Eun. 1: GN 1, 40; Eun. 3: GN 2, 105 do 106. Evnomij je, kot se zdi (vsaj implicite), zagovarjal kasnejše Lutrovo načelo ‚sola fides‘. Toda pri Abrahamovih otrocih (kristjanih), uči Gregor iz Nise, je potrebna vera skupaj z deli, kar se uresničuje po delovanju Svetega Duha (Rimlj 8, 14) (Eun. 3: GN 2, 42).

⁴ Eun. 3: GN 2, 108, 11—12. Prim. tudi Eun. 1—2: GN 1, 76; 376; Eun. 3: GN 2, 121.

⁵ Prim. Eun. 3: GN 2, 245; 288. Prim. tudi Eun. 3: GN 2, 151; 285—286; 85 (mechanémata); Eun. 1: GN 1, 74.

ki nam jo je izročil Logos in Bog, ki je sam govoril apostolom. Pouk starejšega pisma, postave namreč, prerokov in modrostnih spisov, v zrcalu skrivnostno o presežni naravi sprejemamo kot pričevanje Resnice, ki se je razodela nam. Pobožno sprejemamo pomen teh rekov, kakor soglašajo z vero, ki jo je izročil Gospod vsega. To vero, kakršno smo jo sprejeli, varujemo čisto in nedotaknjeno od besede do besede in že majhno sprevačanje izročenih besed je za nas skrajno bogokletje in brezbožnost.⁶

Razodeta krščanska vera je edino prava vera. Ne vsebuje nikakršnih človeških podmen in zablod, približnih ali verjetnih dognanj, ker je čisto in nezmotno razodetje Boga samega, učlovečenega Logosa. Apostolska vera ne pozna ne večanja ne manjšanja ne spremembe. Če bi se ta vera spremenila, potem ne bi temeljila več na nespremenljivem božjem razodetju, na nespremenljivi večni Besedi. Potemtakem bi bila vključena v obtok menljivih človeških podmen in približnih domnev ter bi bila tuja stalnosti absolutne Resnice. Taka vera bi ne bila več razodetje nespremenljivega neskončnega Boga in večne Luči, temveč razodetje omejenega, spremenljivega človeškega razuma ter v temi nevednosti tipajočih človeških dognanj. Zaslužila bi samo približno pritrditev, pritrditev, ki je pogojena s približnimi časovnimi dognanji, ne pa absolutno pritrditev, ki gre razodevajočemu in govorečemu Bogu.

Gregor podčrtuje vlogo živega apostolskega izročila, s katerim se v katoliški Cerkvi božje razodetje neokrnjeno prenaša iz roda v rod. Za zavrnitev Evnomijeve zmote, da Kristus ni pravi božji Sin, je dovolj že pričevanje apostolskega izročila, katerega se Gregor oklepa: »Meni naj nihče ne izodbija, čes da moram to, kar izpovedujemo, podkrepiti z izdelano argumentacijo. Zadosten dokaz za naš nauk je izročilo, ki prihaja k nam od očetov kakor nekakšna dediščina. To dediščino so prenesli sveti možje, po nasledstvu od apostolov. Ti pa, ki k tej novosti [Evnomijevi zmoti] preobražajo dogme, potrebujejo veliko pomoči od razumskih razlogov, če hočejo priversti k sebi ne le prašnate in lahkovrtljive, ampak tudi resno in trdno misleče ljudi. Dokler pa je njihov nauk neizdelan in nedokazan, kdo neki bi bil tako bedast in poživinjen, da bi mu bil nauk evangelistov, apostolov in mož, ki so za njimi zasvetili v Cerkvah, šibkejši od nedokazanega širokoustenja«⁷ Že majhno preobračanje, kaj pomenijo izročene besede in

⁶ Ref. Eun.: GN 2, 312, 1—8. 12—319, 9. Izraz ‚eusébeia‘ (pobožnost) ima pri Gregorju različne pomene, lahko pomeni tudi religija, verstvo, pravi nauk, češčenje, kult, prim. J. Ibáñez y F. Mendoza, *Naturaleza de la »eusébeia« en Gregorio de Nisa*, v: Gregor von Nyssa und die Philosophie, *Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden 1976, 261—277.

⁷ Eun. 3: GN 2, 84, 24—85, 10. »Mi izpovedujemo, da je Gospodov nauk, s katerim je poučil učence s tem, da jim je izročil skrivnost pobožnosti, temelj in korenina prave in zdrave vere; in verujemo, da nič ni višje in zanesljivejše od tega izročila« (Ep. 5: GN 8, 2, 32, 10—14).

resnice, bi kaj lahko privedlo do hudih zmot, v skrajno brezbožnost. Odklon, ki je majhen na začetku, postaja vse večji na neskončni razdalji, ki vlada med človekom in Bogom, prehaja vse bolj v skrajno brezbožnost.

b) *Judaizacija razodetja ali vzvratna vožnja duha*

Sv. Gregor Nacianški omenja *dve spoznavni plovbi človeškega uma*: prva plovba poteka od čutov do uma, druga pa od uma k Bogu. Prva plovba je značilna za čutno razumsko spoznanje, za diskurzivni razum, s katerim se vključimo (sinhroniziramo) v vrteči se čutni svet. Druga plovba pa je značilna za vero, s katero se um dviga v nadvesolje, končno k vsepresežnemu Bogu.

Pri čutnih zaznavah in spoznanjih ljudje niso v dvomih o spoznanem predmetu (vidim npr., da je to drevo, ono pa gora) in vsi se strinjajo glede izsledkov naravoslovnih ved. Pri iskanju in razlaganju nadčutnih resničnosti pa nastajajo med njimi razlike, ker ljudje ubirajo različne poti pri iskanju umnobotnega veselja in poslednje Resničnosti. »Narava bitij je razdeljena na dvoje: na umnobotno in čutno resničnost. Vsem ljudem je na voljo skupno spoznanje o pojavnih stvareh po priročnem čutnem spoznavanju: čutna določitev o predmetu ne dopušča nobene dvoumnosti. Ker pri zrenju umnobotne narave ta presega čutno zaznavo, se s približujočim doumevanjem iztezamo k resničnostim, ki se izmikajo čutenju. Gibljemo se eni drugače od drugih k iskanemu predmetu. In v skladu z doumetjem, ki ga je vsakdo dosegel o predmetu, izraža pač to, kar umeva, kakorkoli. Pri tem si najbolj prizadevamo, da bi se s pomeni besed približali veličini doumetij. Večkrat prav uresničimo to prizadevanje: doumetje ne zgreši iskanega predmeta in glas ravnočrtno izraža umetje z ustrezno razlago [hermeneia]. Lahko pa se zgodi, da oboje ali pa eno od obeh ne uspe: bodisi dojemalno umevanje bodisi razlagalna zmožnost stečeta mimo resničnosti. Samó spoznane čutne stvari torej zaznamujemo z imenskimi nazivi. Resničnosti pa, ki so nad spoznanjem, ni mogoče zaobjeti z označevalnimi imeni. Kako naj bi nekdo označil nepoznano? Ker zanje ne najdemo nobenega sonaravnega izraza, smo prisiljeni z različnimi imeni, kakorkoli je pač mogoče, razkriti svoja doumevanja o božanstvu.«⁸

Teološka hermenevtika mora upoštevati tole: o Bogu je težko nekaj spoznati, a še težje je podati o tem spoznanju pravilno razlago. Ko skušamo razlagati nadvesoljske, večne resničnosti, o katerih govori božje razodetje, se spuščamo na nevarno plovbo. Za to plovbo, če ne končamo s kakšno zablodo v spoznavnem brodolomu, velja dvoje:

⁸ Eun. 2: GN 1, 393, 17—22. 29—394, 12. 27—395, 5.

1. naša doumetja v veri so vedno ožja od resničnosti;
2. pojmovne (pojmi) in besedne razlage (besede), ki izražajo ta doumetja, so vedno ožja od doumetij.

Nadvesoljske resničnosti so nepojmljive (nadpojmljive) resničnosti in skrivnosti, ki so nepristopne in nedosegljive za človeške razumske misli. Sv. pismo govori o teh resničnostih in o Bogu z običajnimi človeškimi pojmi in jih takó antropomorfno podaja na naši človeški ravni. Za pravilno umevanje teh antropomorfnih razumskih pojmov, ki smo si jih oblikovali na podlagi čutnega spoznanja, ne zadošča razumsko spoznanje, ni dovolj obtekovalni razum, pač pa je potrebno *nadpojmovno in nadrazumsko živo soočanje z večnimi resničnostmi v veri, ki dopolnjuje in presega naše neznatne antropomorfne pojmovne predstave o neskončnih božjih skrivnostih.*

Pri razlagi razodetja se v Cerkvi porajajo tudi razne krive vere. Zgodi se, da se razlagalec s krivo razumsko podmeno (ali s krivim pojmovanjem enega ali več pojmov) o Bogu ali o božjih skrivnostih, krivo požene s premikom uma (z umevanjem v drugi spoznavni plovbi) in se ukrivi v samosvoje blodenje, v lastni razumarški, zemljo obkrožujoči (geoorbitalni) tir. Tako se je iz prave vere iztiril tudi Evnomij s svojimi sateliti: »Ali ne bi bilo za vse bolj zanesljivo, da bi upoštevali nasvet modrosti: ‚Ne išči, kar je zate pregloboko‘ (Sir 3, 21), temveč si spokojnostjo ohrani *preprosti zaklad vere neokrnjen?* Toda odkar so nični ljudje začeli kratko in malo slepomiselno korakati po nedoumljivih resničnostih in z dogmami potrjevati izmišljotine svojega ničevega napihovanja, od takrat je na seznamu veliko bojnikov zoper resnico. Med njimi so evnomijanci, dogmatisti zmote, ki božanstvo tirajo v nekakšno omejenost. Skoraj očitno malikujejo svojo podmeno o vsebinskem pomenu izraza ‚nerojen‘, s tem da jo pobožanstvijo.«⁹

Bog in božje skrivnosti nimajo razsežnosti, so nezaobsežne (neskončne), zato se jim ni mogoče približevati (jih doumevati) z obtekovalnim razumom, ki z obkroževanjem zaobjema predmete. Um z obkroževalnim razumevanjem (s pomočjo diskurzivnega razuma) spoznava razodete božje skrivnosti na čutni, razumski (horizontalni) ravni in to je njegova neobhodno potrebna prva spoznavna plovba. Za njo pride na vrsto druga spoznavna plovba uma: um z osnove obkroževalnih spoznanj (pojmov, misli, trditev) vertikalno (in nediskurzivno) odrine z vero proti večnim resničnostim (se jim približuje ali jih doumeva z vero). Kolikor pa je um še v razumarstvu (in to je več ali manj pri vsakem kristjanu, ki še nima popolnoma prečiščenih čutov in duha), tj., kolikor se je nepravilno izravnal z obtekovalnim razumom na

⁹ Eun. 2: GN 1, 255, 22—256, 6. Evnomijanci skrčijo Nerazsežnega na parameter svojega razsežnega pojmovanja (tôn áposon tēi heautôn hypolépsei parametrésantes) (Eun. 1: GN 1, 105) in potem s to miselno metriko gradijo pozemeljske miselne sisteme, zgradbe (»hišice iz peska«).

njegove obvoznice (in s tem obenem padel v počutnost), potem mora opraviti naslednji vzpon: um (in ne razum!) mora s svojim obvoznim razumarskim razumevanjem prehajati proti nič (njegov razumarski horizontalni, prečni obvoz izginja) in tedaj se v veri vedno bolj vzravna, navpično dviga iz pozemeljskega kroženja (georotacije). Šele tedaj zapuša diskurzivno hojo po »trdnih tleh« duhovne georotacijske oble, zapuša »trdna tla« čutnega spoznanja (presega prvo spoznavno plovbo) in se dviga v nerazsežno (brezmejno) obzorje večnih božjih resničnosti.

Če pa se ves duh popolnoma opredeli za določeno razumsko razsežnost razodetja in se zažene vanjo, tedaj preide v razumarstvo in si z zemljolaznimi mislimi nabira pozemeljsko modrost, izublja pa preprosti, celoten zaklad vere. Odmika se od preprostega in celotnega obzorja večnega božjega kraljestva ter se po »znanstvenih« razumarskih tirih spuša v časovno pogojeno podzemeljsko kroženje (georotacijo), sestopa na »trdna tla« zgolj razsežnega, izmerljivega, otipljivega, »znanstvenega« spoznanja. *Razumarsko spoznavanje Boga in božjega razodetja je potemtakem vzvratna vožnja duha*, duha namreč, ki daje prednost razumu pred vero v umevanju večnih nadvesoljskih resničnosti. S tem se druga plovba uma podredi njegovi prvi spoznavni plovbi. Um z vzvratno »prestavo« (preobratom) vključi vse svoje pogonske moči za pogon prve spoznavne plovbe, namesto da bi z nadaljnjo drugo spoznavno plovbo dopolnil prvo. Tako se preobrnjeni um s svojim razumom postavi nad razodetje (vero) in nad Boga ter ju začne spoznavati kot nekaj, kar naj bi bilo *pod* njim.

Z vzvratno spoznavno vožnjo uma se množi človekovo razumarsko spoznanje razodetja in nastaja *lažna gnoza* ali lažna znanost, ki hoče s svojimi spoznanji nadomestiti razodete resnice. Um se sorazmerno z naraščanjem svojih razumarskih vrtljajev oddaljuje od nezaobsegeljive božje narave in v njej vsebovanih brezbrežnih skrivnosti ter se spuša zmeraj bolj v razvidno, zgolj sebevidno razumarsko področje. Kadar je torej duh v svojem razumarskem obvozu pri raziskovanju razodetja na višku, tedaj je vera pri razumarju na točki nič. Ko so razumarske obvozne znanosti o razodetju najbolj razvite, tedaj sta pri lažnih znanstvenikih vera in življenje po veri najmanj razvita, ker je prišlo do tega, kar Gregor iz Nise in drugi cerkveni očetje imenujejo judaizacija razodetja.

Judaizacija razodetja in krščanstva sploh je vzvratna, razumarska georotacijska (z zemljo vrtljiva, z zemljo krožeča, zemljokrožna, pozemeljska) vožnja duha v umevanju razodetja oziroma resnic krščanske vere. Judaizacija razodetja je črkorazumarsko umevanje razodetja v duhovnem egocentričnem in geocentričnem sistemu. Duh se pri svojem umevanju razodetja omejuje (ustavlja) na črko sv. pisma, na horizontalno, čutno, zgodovinsko razsežnost razodetja, zanemarja pa vertikalno, večnostno, modrostno, božjo

vseobsežno razsežnost razodetja. Črka sv. pisma je telo ali zavesa sv. pisma, za katero se skriva duh ali božji pomen navdihnjenih besed ali zgodovinskih pripovedi.

Prečni drog Kristusovega križa označuje črko sv. pisma, katere so se v svoji razlagi oklenili Judje in so tako zdrknili v pozemeljsko razumevanje postave. Zgodovinska pripoved o Jozuetovem boju z Amalečani v puščavi ponazoruje tole duhovno resnico: ljudstvo, ki izhaja iz egiptovskega suženjstva (iz duhovne georotacijske sfere), duhovno premaguje pozemeljsko (georotacijsko) razumevanje sv. pisma in si pridobiva nebeško umevanje, če je njegov pogled uperjen v skrivnost Kristusovega križa. Podoba skrivnosti Kristusovega križa je Mojzes, ki moli z dvignjenimi rokami: »Če ljudstvo gleda dvignjene zakonodajalčeve roke, zmaguje nad sovragovo bojno vrsto, če pa jih vidi povešene, ji podlega. Izteganje Mojzesovih rok kvišku pomeni vzvišeno duhovno umevanje postave; njih povešenost k zemlji pa pomeni nižinsko, zemljolazno eksegezo in izvajanje postave v dobesebnem pomenu. Mojzesu so roke postale težke in duhovnik jih privzdigne. Pomaga mu pri tem sovrstnik. Resnično duhovništvo zaradi tega, ker je z njim božji Logos, ponovno dviga v višavo dejanja postave, ki so zaradi teže judaističnega umevanja omahnila na zemljo. S kamnom podpre postavu, ki se je bila zgrudila na tla: s ponovnim vstajenjem naj bi s podobo razprostrtih rok kazala gledalcem svoj cilj. Res je, globoki vidci zrejo v postavi povsod skrivnost križa. Zato pravi evangelij, da ‚ne bo prešel ne en jota ne ena črtica postave‘ (Mt 5, 18). Evangelij s temi besedami označuje navpično in prečno črto, iz katerih je sestavljen lik križa«. ¹⁰

Po navpičnem drogu križa je mogoče pozemeljsko razumevanje razodetja vzravnati in povišati k nebeškemu umevanju. To je storil učlovečeni Logos. Kristus daje kristjanom Svetega Duha, ki jim nad golo črko sv. pisma odpira večnostna obzorja božjih skrivnosti: »Kristjan ni učenec črke, ampak Duha. ‚Črka‘, pravi apostol, ‚mori, Duh pa oživlja‘« (2 Kor 3, 6). ¹¹

¹⁰ Moys. 2, 149—151: SC 1, 200. Prim. o judaizaciji razodetja pri Evnomiju Eun. 1: GN 1, 103 sl.

¹¹ Eun. 2: GN 1, 283, 5—6. Očetje Evnomijeve herezije so farizeji, prim. Eun. 1: GN 1, 58. Pomoč Svetega Duha je potrebna za pravilno, večnostno, modrostno umevanje ne le stare, ampak tudi nove zaveze, drugače podležemo pod udarci pretanjenega črkorazumarskega farizejstva. Za sprejemanje delovanja Svetega Duha pa je potrebna naša notranja spreobrnitev po križu k poveličanemu Gospodu: »Sveti pisatelji so navdihnjeni z močjo Duha, možje, ki jih Bog nosi. Zato je rečeno, da je vse pismo navdihnil Bog, in je pouk zaradi božjega navdihnjenja. Če se odvzame telesno zagrijalo besede, je po velikem Pavlu in besedi evangelija ostalo to: Gospod, življenje in duh. Pavel pravi: obrniti se iz črke k duhu pomeni dojemati Gospoda, ki je oživljaljoč duh in ne ubijajoče suženjstvo. Evangelij oznanja vzvišeno resnico: ‚Besede, ki jih govorim, so duh in življenje‘ (Jan 6, 64), seveda brez telesnega zastora« (Eun. 3: GN 2, 165, 11—22).

Kontinuum je brezkončno deljiv. Po zanemarjenju in izgubi vere človeški um absolutizira zmožnost svojega obkroževalnega razuma. Premika se, lahko tudi z mikavnimi in napetimi dirkami, zgolj po časovno-razsežnih razmikih in oblikuje *brezkončna razumarska zaporedja (vrste) novih spoznanj in odkritij* — »brezkončne rodovnike« (1 Tim 1, 4). Preprosto vero in preproste resnice vere nadomešča z brezkončnimi razumarskimi približevalnimi (limitnimi), v resnici pa z oddaljevalnimi spoznavalnimi procesi. Z zapletenimi rodovniki novih in novih razumarskih odkritij se pospešeno odmika od preprostega zaklada vere božjega razodetja in prehaja v brezkončno deljive ter vedno bolj razumarske specializirane znanosti. Tega zaklada in nerazsežnih (nezaobsegljivih, neskončnih) resnic vere nikdar več ne doseže. Kako neki naj bi z razsežnim, razmikalnim in razdvojevalnim spoznanjem dvotekalnega razuma dosegel nerazsežne, večne, neskončne božje skrivnosti?¹²

Če bi ljudje sprejeli Evnomijevo tezo, da je Kristus ustvarjeni Bog, potem bi morali po božje častiti tudi ostalo stvarstvo. Ta Evnomijeva zabloda bi zanje postala prvi člen razumarskega zaporedja zablod, ki bi se verižno nizale ena na drugo: »Ko bodo ljudje začeli verovati, da ni ena sama narava vredna božjega češčenja, tedaj se bodo s pojmovanji usmerili k različnim božanstvom in podmena o božanstvu bo napredovala po stvarstvu, ne da bi se kje ustavila. To, kar so v stvarstvu najprej imeli za božanstvo, bo postalo izhodišče za enako pojmovanje pri naslednji stopnji, in to pri naslednji. Po vseh členih tega zaporedja se bo tako zabloda prenesla in bo prešla od prve zmote po vmesnih stopnjah prav do skrajnih zmot.«¹³

Razvoj brezkončnih razumarskih spoznavnih zaporedij rodi brezkončna zaporedja praznih besed. Zato Evnomij krščanstvo spreminja v leporečno retoriko in izumetničeno besedovanje, skratka, v prazno dialektično besedičenje (dialektikè mataiología).

»Natančno spoznanje o kvantiteti si pridobimo s številom.«¹⁴ V teologiji, ki zaide v racionalizem, naraščajo številna zaporedja obrobnih, površinskih, mimobežnih, začasnih odkritij na račun izgubljanja stalnega duhovnega, nebeškega jedra, nespremenljive podstati večnih skrivnosti. Racionalizem je razosredotočevalen proces, v katerem duh, ki se zapira v svoje vrteče razumevanje, prehaja od jedra razodetja (vere) k lupini. *Pogonska sila racional-*

¹² Vzpenjajoča se teologija zbližuje, strnjuje, osredotoča in povezuje med seboj razna duhovna področja v preprosto enoto. Nasprotno pa je za spuščajočo se (dekadentno) teologijo značilno postopno drobljenje raznih področij, njih odmikanje od središča, medsebojno razhajanje in osamosvajanje.

¹³ Eun. 3: GN 2, 108, 13—21.

¹⁴ Eun. 2: GN 1, 351, 29—30. O dialektičnem besedičenju prim. Eun. 1—2: GN 1, 26—27; 312—313; 165 (lep slog). Krščanstvo v črkoukarski Evnomijevi teologiji izgubi svojo mistično (skrivnostno) veličastnost, prim. Eun. 2: GN 1, 296.

lizma je sredobežna sila napuha, zaradi katere se um, vrteč se okoli sebe, oddaljuje od vere in od neskončnega ter večnega Boga, osredotoča pa se vase in v svoje zgolj obkrožujoče (diskurzivno), zgolj časovno pogojeno razumevanje razodetja. Ravnočrtno teocentrično gibanje uma preide torej pri racionalistu v egocentrično vrtenje.

Sad zagnanega in neutrudnega izvotljevanja večnih skrivnosti razodetja je nepregledna množica plev. Na račun izgubljanja makroskopskih, veličastnih obzorij večnostno-nebeških uvidov kratkovidni razumarji ostrijo v nedogled »mikroskopska« obzorja človeških pojmovanj. S tem pa subjektivno neznansko pomanjšujejo večne resničnosti, obenem pe neznansko povečujejo svoje zmotne poglede in misli.

c) Duh in razum

Z razumarskim vrtenjem v georotacijskih (pozemeljskih, zemljokrožnih) nižavah plete um zamotane miselne ovojnice. Medtem ko se odmika od večnega in neskončnega Boga in nadvesoljskega jedra razodetja, dela vedno bolj od središča oddaljene idejne obvoznice, Evnomij ne opazi, kako se v teološkem poplitvenju vrti zmeraj okoli samega sebe (períauton). Tudi ne spozna, da je *egocentrično vrtenje* njegovega duha vir vseh zablod, generator dvoumnosti, vzrok za geocentrično zakrivljenost in geocentrično ukrivitev njegovega duhovnega obzorja. Za to spoznanje seveda ni dovolj diskurzivno mišljenje, ki se odvija znotraj časovno-prostorskega območja in je torej že vnaprej podvrženo časovno-prostorski ukrivljenosti te sfere. Evnomij svoje domnevne sprehode po božjem bistvu in po božjih skrivnostih opravičuje, ko se sklicuje na Aristotelovo »tehnologijo«, na uporabo razumske silogistične logike. Vendar ne uvidi, kako so njegovi silogizmi splet sofizmov in paraligizmov, sklop verjetnostnih, navideznih sklepanj.

Znotrajsvetna razumska silogistična logika (ravninska »evklidska geometrija«) je preslabotna, da bi z njo mogel razum prodirati in se vzpenjati k nadvesoljskim resničnostim in k neskončno vzvišenim božjim skrivnostim vere. Zato pa meseni duh tedaj, ko s silogističnimi sklepanji o teh skrivnostih diskurzivno *naravnost* izpeljuje zaključke, kakor to delamo pri izvajanju sklepov iz razvidnih premis pri znotrajsvetnih danosti, ne izide iz znotrajsvetnega duhovnega prostora, ki *ni raven*, marveč časovno-prostorsko (diskurzivno!) zakrivljen. Toda »prva narava je nad vsako časovno mislijo in vsak dojemalni pojem ostaja pod njo«. ¹⁵ Prva narava je torej tudi nad

¹⁵ Eun. 1: GN 1, 128, 13—15. O Evnomijevi uporabi Aristotelove tehnologije, prim. Eun. 1—2: GN 1, 37; Eun. 3: GN 2, 309—311; 162. Verjetnostni silogizmi (o božjih skrivnostih) so strup pomešan z medom (Eun. 2: GN 1, 242). Z verjetnostnimi silogizmi (paralogizmi in tudi sofizmi) Evnomij z nekako miselno »kemijo« (pharmakeia tou lógou) sestavi (sintetizira) kup razumarskega gnoja, ki ga vsuje v poslušalčevo srce (Eun. 1—2: GN 1, 125; 390).

vsakim zgolj diskurzivnim sklepanjem mesenega duha, s katerim le ta ne doseže božjih skrivnosti, ampak sestavlja paralogizme.

Znotrajsvetni duhovni prostor, prostor, kjer poteka diskurzivno mišljenje in sklepanje mesenih ljudi, ni raven, temveč vase zakrivljen. A to je opazno samo z večnostnega božjega stališča. Ker so božje skrivnosti neskončno vzvišene nad ta duhovni prostor, je vsaka zgolj diskurzivna logična tehnika (»tehnologija«) mesenega človeka obsojena na neuspeh: *mesenega človeka ne bo izpeljala iz naglo se vrteče duhovne georotacijske sfere*. Tukaj torej odpove analogija razuma in njegova ravninska diskurzivna logika (ravninska »evklidska geometrija«).¹⁶ Daljnovidneži kmalu odkrijejo, da se evnomijanci s silogizmi ne sprehajajo po božjem bistvu in višavah božjih skrivnosti, marveč se s smešnimi otročjimi miselnimi meritvami igračkajo na zemlji: »Evnomijanci se takó maloumno [mikrorepôs] in nemogoče izničujejo v nemogočih početjih. Nedoumljivo božjo naravo kakor z nekakšno otroško palico skrčijo in zaprejo v nekaj zlogov izraza ‚nerojen‘ in to mimoumno zagovarjajo. Menijo, da je Bog tolikšen in takšen, da ga more z enim izrazom zaobseči človeška misel. Delajo se lepe, češ da posnemajo glasove svetih, vendar se ne sramujejo povzdigovati se nadnje. Česar ni moč dokazati, da bi kdaj izjavil kdo od blaženih mož — njih določena beseda je zapisana v sv. knjigah — glede tega oni, kakor pravi apostol, ‚ne razumejo, kar govore, in ne, kar trdijo‘ (1 Tim 1, 7). A bahajo se, da oni to vedo ter da so tudi drugim vodniki v vednosti. Zato zatrjujejo, da so dojeli: edinorojeni Bog ni res to, kar se o njem govori. To namreč velewa nujnost silogizmov«.¹⁷

S čutnim spoznavanjem spoznavamo vidno vesolje in iz njega po analogiji sklepamo na obstoj Boga in na njegove pridevke. Božje bistvo samo v sebi pa je nespoznatno in ostane našemu razumskemu spoznanju nedojemljivo. S čutnim spoznanjem spoznavamo majhno vesolje svojega telesa in iz njegove zgradbe ter delovanja, spoznavamo obstoj razumne duše in njene značilnosti. Toda to, kar je v njej duhovno in brez lika (noetòn kai aeidés) se izmika čutnemu razumevanju.¹⁸ Bistvo človeške duše je torej nespoznatno in ostane nedojemljivo našemu razumskemu spoznanju. Gregor iz Nise imenuje bistvo človeške duše hegemonik (tò hegemonikón), duh (pneuma), um (noûs) ali srce.

¹⁶ Naj navedem podoben primer: zemljemerci so tisočletja uporabljali ravninsko evklidsko geometrijo, vendar niso odkrili, da je zemlja okrogla in njen prostor zakrivljen. Njihove meritve so bile z zemeljskega stališča strašno natančne in ravnočrtne. Astronavtu, ki bi te zemljemerce in njih meritve opazoval z višine 500 km nad zemljo, bi se zdele te meritve smešno ravnočrtne. Videl bi namreč očitno zakrivljenost zemeljske oble. Koliko bolj bi spoznal njih zakrivljenost, če bi jih opazoval s sosednjih planetov, zvezd, meglenic . . .

¹⁷ Eun. 2: GN 1, 250, 28—251, 14.

¹⁸ Prim. Anim.: PG 46, 28 B—C.

Evnomijanci se bahajo, da se s svojim razumom sprehajajo po božjem bistvu. Toda niti ne vedo, da ne poznajo bistva svojega duha in ne stanja, v katerem ta je. »Apostol pravi: ‚Kdo je spoznal Gospodovega duha [noûs]‘ (Rimlj 11, 34)? Jaz pa pristavim: Kdo je doumel svojega duha [noûs]? Naj povedo tisti, ki božjo naravo zapirajo v krog svojega dojemanja, če so doumeli sebe? Naj povedo, ali so spoznali naravo svojega uma? Bog pravi: ‚Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti‘ (Gen 1, 26). Če podobi prav nič ne manjka, kar umevamo pri vzorni podobi, potem je to prava podoba. Kolikor v nečem odstopa od podobnosti z izvirkom, v tistem ni podoba. Ena izmed značilnosti božje narave je nezaobsegljivost njenega bistva [tò akatálepton tes ousías]. Po vsej nujnosti je zato podoba tudi v tem posnetek izvirnika. Če bi doumeli naravo podobe, izvirk pa bi ostal nad doumetjem, potem bi nasprotujoči si značilnosti pokazali, da je podoba zgrešena. Zato se našemu spoznanju [gnôsis] izmika narava našega uma, ki je narejen po Stvarnikovi podobi. Um je v tem natančno podoben Presežnemu: za njegovo nezaobsegljivo naravo je značilna nespoznatnost«. ¹⁹

Bistvo človeške duše, kolikor je podoba neskončne božje narave, je nedoumljivo in nepristopno zgolj diskurzivnemu spoznavanju. Razum se s svojim diskurzivnim (obtekovalnim) razumevanjem ne le da ne more približati Bogu (božjemu bistvu), temveč se ne more približati niti bistvu svojega duha ali uma. *Razumu je torej um, duh ali bistvo duše nepristopno in nepribližljivo.* Nobena diskurzivna (obkrožujoča) misel ne more zaobseči človeškega duha, zato noben človek ne more z obtekovalnim razumskim spoznavanjem spoznati svojega duha (prodreti v bistvo svoje osebe), ki je nedoumljiva in nepojmljiva skrivnost. Z razumarskim načinom spoznavanja se človek vedno bolj oddaljuje od samega sebe, od duha, od svojega bistva, se seli iz svojega osebne središča na obrobje. Takó daleč zaide od samega sebe, da potem niti več ne spozna, kaj pravzaprav trdi in sklepa. Judaizacija v spoznavanju Boga in razodetja ima pri človeku posledico judaizacijo v spoznavanju samega sebe. Racionalizem ubije v človeku pravo, večnostno, modrostno, skrivnostno spoznanje o Bogu in pravo, večnostno, modrostno, skrivnostno spoznanje o samem sebi. Kljub vsem brezkončnim zaporedjem obrobnih razumarskih spoznav ostaja človek v bistvu nevednež o skrivnosti Boga, o skrivnosti samega sebe in o svojem položaju pred večnim in neskončnim Bogom.

¹⁹ Opif, 11: PG 44, 153 D-156 B. »Temu pač, ki hoče videti sam sebe, ni lahko uzreti samega sebe, če nam kakšen izum ne omogoči nemogočega. Kakor je narava izdelala telesne oči, da gledajo vse drugo, a ostanejo sebi nevidne, enako preiskuje duša vse ostalo, razpravlja o stvareh zunaj sebe in jih zasleduje, a ji je nemogoče videti sebe« (Mort.: GN 9, 40, 23—41, 5).

Hegemonik je duša duše ali duh duše, je zenica očesa duše. Gregor, podobno kot drugi cerkveni očetje, zagovarja trihotomizem: človek je iz duha, duše in telesa (prim. tudi 1 Tes 5, 23). Velikanska bitna razlika obstoji med dušo in telesom (in vendar sta zaradi bitne združitve duša in telo enota), tako vlada tudi velikanska bitna razlika med duhom in dušo (in vendar sta zaradi bitne zedinitve duh in duša enota). Ločitev duše od telesa povzroči smrt telesa, tako ločitev duha od večnega Boga povzroči smrt duha. Duh se loči od večne Modrosti in od večnoveljavnega modrostnega načina spoznavanja. Smrt duha povzroči razkroj duha, ki se v času ostvarja z brezkončnimi razumarskimi spoznavnimi zaporedji.

Duh je najvišji del duše, s katerim se ta odpira k večnemu in neskončnemu Bogu in ga tudi spoznava v drugi spoznavni plovbi: »Ko duša gleda k svoji vzorni podobi, tedaj natančno v globini zre sama sebe.«²⁰ Duša spoznava sama sebe in svojo duhovno naravo šele in samo v ogledalu neskončne božje narave. To njeno zrcalno spoznavanje v veri je nadrazumsko, nadpojmovno, nediskurzivno ali intuitivno. Le z opazovalnic te druge spoznavne plovbe je mogel duh Gregorja iz Nise uzreti razumarska blodenja Evnomijevega duha in njegovih satelitov. Le ti so utonili v posvetnem, časovno pogojenem vrtincu takratne helenizacije in judaizacije krščanstva. V novem veku smo zaradi vpliva racionalizma skoraj pozabili na razlikovanje med umom in razumom, zato bi lahko kdo izvajanja Gregorja iz Nise imel za napad na človeški razum. Toda Gregor nikakor ne zameta razuma (prva spoznavna plovba uma, čutno spoznanje), temveč razumarstvo, pri katerem druga spoznavna plovba uma utone v minljivem krožnem teku prve spoznavne plovbe.

Razumarji so seveda počutni ljudje: pri njih je duh s čelno pozornostjo obrnen k čutnosti (k črki), hrbtno pozornost pa posveča živemu in neskončnemu Bogu. Pri razumarjih je duh zasužnjen razumu, razum pa čutnosti (telesu): duh daje prvenstvo razumu, razum pa čutnosti (duh je pod razumom, razum pod čutnostjo). Taki ljudje »so razum zasužnjili naravnim nagonom, s pomočjo uma se hlapčevsko prilizujejo temu, kar je sladko čutom. Kaj takega pa se ne dogaja pri popolnejših ljudeh. Pri njih je vodnik um, ki z razumom in ne s strastjo, izbira koristno, [telesna] narava pa gre za vodnikom.«²¹

Pri duhovnih ljudeh um posveča čelno pozornost živemu in neskončnemu Bogu, hrbtno pozornost pa razumu in čutnosti (telesa). Um je pod Bogom,

²⁰ Mort.: GN 9, 41, 17—19.

²¹ Opif. 14: PG 44, 176 A. Prim. tudi o prav in narobe obrnjenih zrcalih duha in telesa Opif. 12: PG 44, 161 C-164 D. O čutnem spoznanju kot hrbtnem vodniku duha pri spoznavanju nevidnih resničnosti prim. Eccl. 1: GN 5, 284—285. V razpravi uporabljam pojma ‚duh‘ in ‚um‘ v pomenu, ki jima ga je dajal Gregor iz Nise.

a nad razumom, razum je pod umom, a nad čutnostjo. Prva spoznavna plovba (razumsko časno spoznanje, analogija razuma), ki se končuje v hrbtu uma, pripravlja umu osnovo (impulz), od katere mora odriniti z drugo spoznavno plovbo (spoznavanje v veri, analogija vere) v čelni smeri k nevidni in večni Modrosti, k stalnim, večnim resničnostim. Um tako ne nazaduje z vzvratno spoznavno vožnjo, ampak napreduje s čelno vožnjo v brezmejno božje kraljestvo, v katerega uvaja tudi svoje telo. Z gledišča večnostnih višav druge spoznavne plovbe potem um presoja tudi svojo prvo, čutno spoznavno plovbo, ki poteka v časnih nižavah vrtečega se sveta.

Čutno spoznanje, kot je bilo rečeno zgoraj, ne povzroča ljudem težav in dvomnosti. Težave se začno z drugo spoznavno plovbo, z nadrazumskim, nadčutnim ali nadvesoljskim spoznavanjem, s katerim skuša um stopiti v stik z nedoumljivimi, večnimi božjimi skrivnostmi in hoče o njih podati neko duhovno razlago na razumski ravni. Velike težave so pri prehodu uma iz prve v drugo spoznavno plovbo (ali um res preide v drugo spoznavno plovbo in z umevanjem ne zgreši iskanega predmeta). Še večje težave nastopijo pri razlagi druge spoznavne plovbe duha na razumski ravni, na ravni njegove prve spoznavne plovbe, težave torej pri prehodu (»prevodu«) druge v prvo spoznavno plovbo, s čimer se ukvarja razlagalna (hermenevtična) zmožnost duše. Lahko se zgodi, kot je bilo rečeno zgoraj, da um pogreši v obeh primerih, pri obeh prehodih. Glede prvega prehoda velja: dovolj je, da um ne nadaljuje prve spoznavne plovbe na večnostni in modrostni ravni, dovolj je, da um preobrne (prebrat se zgodi nepojmljivo, nadrazumsko, ker je um nepojmljiv) svojo čelno pozornost k razumu (k čutnemu spoznavanju ali k neki razumski spoznavi), že pokaže hrbet živemu, neskončnemu in večnemu Bogu in se že zapira v končno (zaobsegljivo) obzorje svojega diskurzivnega razumevanja in tone v mimobežni tek sveta. Tako razumsko spoznavanje uma prehaja v razumarstvo. Racionalizem je bil in ostane nepojmljivo zahrbtna in nevarna duhovna bolezen.

Povzetek: Ivan Pojavnik, Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (II. del)

Razumarsko spoznavanje Boga in božjega razodetja, kakršnega zagovarja Evnomij, je vzvratna vožnja človeškega duha, duha, ki daje razumu prednost pred vero v umevanju večnih božjih skrivnosti. Judaizacija razodetja oblikuje brezkončna spoznavna zaporedja razumarskih obrobni odkritij v nižavah duhovne georotacije. Razumskemu obtekovalnemu spoznavanju je bistvo človeške duše (um, duh) nepristopno, nepribližljivo in nedoumljivo. Pri teološkem racionalistu druga spoznavna plovba uma (spoznavanje z vero) utone v obzorju prve spoznavne plovbe uma (razumsko spoznanje) in tako se razumar oropa večnostnega, nadvesoljskega, modrostnega, skrivnostnega spoznavanja neskončnega Boga in samega sebe.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa (II. Teil)

Eine Rückwärtsfahrt des menschlichen Geistes bedeutet rationalistische Erkenntnis Gottes und Offenbarung, des Geistes, der im Begreifen der ewigen Geheimnisse Gottes die Vernunft bevorzugt. Das zeigt sich eigentlich beim eunomianischen theologischen Rationalismus. Aus der Judaisierung der Offenbarung stammen unendliche Erkenntnisreihen von der rationalistischen peripherischen Entdeckungen in der Niederungen der geistigen Georotation. Der diskursiven rationalen Erkenntnis ist das Wesen der menschlichen Seele (der Geist) unnahbar, unzugänglich und unfassbar. Beim theologischen Rationalist sinkt die zweite Erkenntnisfahrt des Geistes (die Erkenntnis im Glauben) in der ersten Erkenntnisfahrt des Geistes (die rationale Erkenntnis) unter und so beraubt sich der Rationalist der ewigen, überkosmischen, weisheitlichen, geheimnisvollen Erkenntnis des unendlichen Gottes und sich selbst.

Résumé: Ivan Pojavnik, La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse (II^e partie)

Le voyage en arrière de l'esprit humain signifie une connaissance rationaliste de Dieu et de la révélation, de l'esprit qui donne à la raison et non à la foi la priorité dans l'intelligence des mystères éternels divins. En cela s'exprime le caractère du rationalisme théologique d'Eunomius. Pour la connaissance discursive l'essence de l'âme humaine (l'esprit) est inaccessible et incompréhensible. Chez un rationaliste théologien la seconde navigation cognitive de l'esprit (la connaissance dans la foi) se réduit à la première navigation cognitive de l'esprit (la connaissance rationnelle). C'est pourquoi le rationaliste perd la connaissance éternelle, super-cosmique, sapientielle, mystérieuse du Dieu infini et de soi-même.

Redovniška skupnost v luči vere

Za današnje dobo je značilno, da zelo naglašča občestveni vidik človeka in s tem v zvezi vrednost pristnih medosebnih odnosov.* Med drugim tudi zato, ker marsikje prav teh manjka zaradi sedanjega načina življenja, ki človeka razoseblja. Vse današnje bazične skupnosti nastajajo več ali manj iz domotožja po živi evangeljski skupnosti, bratski skupnosti. Veliko vrednost skupnega življenja vedno znova odkrivajo tudi mnogi duhovniki. Zato iščejo, kako bi zaživel kot skupnost.

V središču zanimanja 2. vatikanskega koncila je bila Cerkev, božje ljudstvo. Torej skupnost. Mar ni s tem povedano, da moramo tudi mi v svojem prizadevanju za prenovo redovniškega življenja v središče postaviti prav svoje skupnosti? Saj so tudi te v Cerkvi, del Cerkve, Cerkev.

O skupnem redovniškem življenju je zelo lepo spregovoril 2. vatikanski koncil v 15. členu odloka o sodobni obnovi redovniškega življenja. Znani kanadski dominikanski teolog in ekspert na koncilu Tillard pravi o tem členu: »Ta 15. člen se nam zdi, da je eden glavnih stebrov celotnega odloka, eno od mest, kjer pride najbolj do veljave duh koncila in kjer začutimo najbolj živo bistveno cerkvenostno razsežnost redovniškega življenja . . . Teh nekaj vrstic spada brez vsakega dvoma med najlepše in najbolj evangeljske vsega koncila.«¹ Nekoliko dalje pravi isti avtor: Sedanje besedilo »so brez dvoma najlepše vrstice, kar nam jih je posredoval koncil o redovnem življenju«.²

Prvi odstavek 15. člena se glasi: »Skupno življenje se vztrajno izraža v molitvi in edinosti duha (Apd 2,42) po zgledu prve Cerkve, v kateri je bila množica teh, ki so verovali, enega srca in enega duha. (Apd 4,32). Hrani

* Sestavek je nekoliko spremenjeno predavanje na redovniškem dnevu v Ljubljani 26. septembra 1979.

¹ J. M. R. Tillard, *Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse*, v: Vatican II, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1967, 147.

² J. M. R. Tillard, n. d., 153.

naj ga evangelijski nauk, sveto bogoslužje in posebno evharistija. Redovniki naj kot Kristusovi udje v bratskem spoštovanju drug drugemu prujejo (Rimlj 12,10) in drug drugega bremena prenašajo (Gal 6,2). Kajti po božji ljubezni, ki je v srce izlita po Svetem Duhu (Rimlj 5,5), je v skupnosti kot v pravi družini, zbrani v Gospodovem imenu, on sam navzoč (Mt 18,20). Ljubezen pa je spolnitev postave (Rimlj 13,10) in vez popolnosti (Kol 3,14) in po njej vemo, da smo prešli iz smrti v življenje (1 Jan 3,14). Bratska edinost celo razodeva Kristusov prihod (Jan 13,35; 17,21), iz nje izvira velika apostolska moč.«

Drugi vatikanski koncil uči, da Cerkev »obstoji iz božje in človeške sestavine«. »Oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost« (C 8,1). To velja za vesoljno in krajevno Cerkev. Tudi pri redovniški skupnosti ni drugače. Ko bomo na posvet o krščanski bratski (sestrski) skupnosti poklicali novo zavezo in bomo nato v luči vere posebej govorili o redovniški skupnosti, ne bomo pozabili, da gre za božji in človeški element, ki sestavlja celoto. V tem je Cerkev in v zvezi z njo tudi redovniška skupnost nekoliko podobna Kristusu, ki združuje v sebi božjo in človeško naravo. Pri tem seveda ne bomo pozabili, da gre za osebno (hipostatično) zedinjenje samo pri Kristusu.

Prapodoba vsake cerkvene in zato tudi redovniške skupnosti je Presveta Trojica, to neskončno občestvo božje ljubezni. Pozorni bomo zato na posebne božje osebe, ki imajo v redovniški skupnosti posebno vlogo. Pri tem ne bomo pozabili, da je naše govorjenje o Bogu le analogno, približno, in so pri božjem delovanju navzven dejavne vse tri božje osebe.

Razprava se bo omejila le na skupnost samo v sebi. O apostolski dejavnosti skupnosti bi bila potrebna druga razprava.

1. Novozavezna bratska skupnost

1. Kristus kot glava bratske skupnosti

Kristus je med svojim javnim delovanjem na zemlji zbiral ljudi okrog sebe v skupnost. Najbolj tesno so bili z njim in zato tudi med seboj povezani apostoli. Drugo, mnogo širšo in ne tako stalno skupino so sestavljali drugi učenci, ki sta jih pritegnili Kristusova preroška beseda in dejavnost, zlasti njegova edinstvena osebnost. Pred Kristusovo smrtjo in vstajenjem niti skupnost apostolov niti širši krog njegovih učencev še nista imela pravega temelja za trajno bratsko skupnost, ki bi kljubovala vsem viharjem. Kristus je moral biti prej povišan na križ in nato na Očetovo desnico. Z njegovo velikonočno skrivnostjo se je začelo izpolnjevati, kar je napovedal:

»Jaz bom, ko bom z zemlje povišan, vse pritegnil k sebi« (Jan 12,32). S tem da je Kristus ljudi odrešil, je bil postavljen odločilni temelj, da vse pritegne k sebi. Pa ne samo to. Kristus je ljudi ne samo pritegnil k sebi, ampak je tudi postavil temelj za povezanost človeštva v bratsko skupnost. S Kristusovo velikonočno skrivnostjo je bila ustanovljena njegova Cerkev. Razglašena pa je bila ob prihodu Svetega Duha na binkoštni praznik. »In pridružilo se je tisti dan okoli tri tisoč duš« (Apd 2,41).

S sv. Pavlom in sv. Janezom moramo priznati, da cerkveno bratsko skupnost (gr. koinonia) ne uresničujemo predvsem mi ljudje s svojimi močmi. Ta stvarnost je že uresničena v Kristusu in po njem. Jezus je s svojim križem v sebi že uresničil edinost, ki jo je v človeštvu porušil greh. V njem je uresničena nova zaveza med Bogom in vsem človeštvom. Uresničil je edinost ljudi z Očetom in edinost ljudi med seboj (prim. Ef 2,14—18). Njegov Sveti Duh to skrivnost bratstva razširja med ljudmi. Ljudje se morajo v to bratstvo stalno vključevati. Ko se človek s poslušanjem božje besede, s spreobrnjenjem in prejemom uvedbenih zakramentov krsta, birme in evharistije vključi in vedno globlje vključuje v Kristusovo odrešenje, se vključi in vedno globlje vključuje v to občestvo in bratstvo. Postane Očetov posinovljenec, ud Cerkve, Kristusov brat ali sestra, brat ali sestra svetih.

Redovniško življenje hoče nadaljevati bistvene poteze bratske skupnosti prvih kristjanov, posebej jeruzalemske skupnosti.³ Pogosto je ta evangeljski ideal vplival na skupno redovniško življenje.

Po mnenju razlagalcev podajajo *Apostolska dela* nekoliko idealizirano sliko življenja prve krščanske skupnosti. Bilo je več *popustljivosti*, kakor kažejo nekateri odlomki. Premoženje so dajali v skupnost popolnoma prostovoljno, in sicer le nekateri. Vendar so kljub temu verniki svoje premoženje imeli za skupno v tem pomenu, da ga je mogel uporabljati, kdor je bil v potrebi. Ni pa šlo za pravni prenos lastništva.

Pri Luku, ki je pisatelj 3. evangelija in Apostolskih del, je sploh močno naglašena povezava: pustiti vse — okleniti se Kristusa (Lk 5,11.28; 14,33; 18,18—30). Hkrati kaže ta evangelist veliko zanimanje za uboge in za miloščino zanje. Apd 4,35). Kristusa se ni mogoče okleniti z vsem srcem, če ni človek resnično svoboden, če se čimbolj ne odtrga od navezanosti na materialne dobrine. Le takó je po Apostolskih delih mogoče biti vernik (Apd 2,44; 4,32). Biti pripravljen dati vsem potrebnim na voljo svoje dobrine je prva stopnja, da se je nato mogoče okleniti Kristusa in tako postati vernik. Torej ne gre samo za negativno odpoved imetju. *Materialne dobrine postanejo v službi božjemu kraljestvu orodje za človeško solidarnost.*

³ Prim. J. M. R. Tillard, *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, v: NRTh 101 (1969) 916—955.

Skupnost dobrin sicer ni izvorno krščanska, saj je bil to že ideal humanistov takratnega in prejšnjih časov. Izraze, kot »edinost duš«, »postati ena duša« poznata že Aristotel in Cicero. Platon pozna prijateljstva, pri katerih gre celo za delitev materialnih dobrin, ko vse postane vsem skupno. Pitagora je skušal takó živeti s svojimi učenci. Ti in podobni primeri kažejo na neko težnjo v človeški naravi po takšnem življenju. Človek je po svojem bistvu občestveno bitje.⁴

Vendar gre v krščanstvu za novo, zadnjo utemeljitev v veri, za nov odnos do materialnih dobrin in do ljudi. V ospredju je *Jezus Kristus in brezpogojna odločitev zanj*. Sv. Pavel je zapisal: »Saj poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, dasi je bil bogat, da bi po njegovem uboštvu vi obogateli« (2 Kor 8,9). V tem se kaže božja radodarnost, ki se je razodela v daru Kristusa samega, ki nas je obogatil. Evangeljska skupnost temelji na sprejemu Kristusa z vero, svoj zunanji izraz pa dobi med drugim tudi v kroženju materialnih dobrin. Poglejmo nekaj značilnih mest v Apostolskih delih:

»Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha; tudi ni nihče govoril, da je kaj tega, kar je imel, njegovo, ampak jim je bilo vse skupno« (Apd 4,32). »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah . . . Vsi pa, kateri so vero sprejeli, so vsi skupaj imeli vse skupno; posestva in premoženje so prodajali in jih razdeljevali med vse, kolikor je kdo potreboval. Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veselim in preprostim srcem« (Apd 2,42—46). »Bili so vsi skupaj v Salomonovem stebreniku« (Apd 5,12).

Gre za izraze, ki pomenijo enodušnost in solidarnost. Izraz »enega srca in duha« kaže na popolno edinost v mišljenju in življenju. Skupna uporaba materialnih dobrin je nekaj drugotnega glede na duhovno občestvo. Notranja edinost src je temeljni izraz vere v Jezusa Kristusa, na zunaj pa se različno izraža. Skupnost, ki jo opisujejo Apostolska dela in Pavlova nabirka za jeruzalemsko cerkev (2 Kor 8—9), sta le dva najbolj znana vidna izraza tega.

Barnabovo pismo, ki je nastalo v 1. polovici 2. stoletja, pravi: »Vse imej skupno z bližnjim in ne govori, da je tvoja last; če ste namreč enotni v neminljivih rečeh, koliko bolj v minljivih?«⁵

Pravo predstavo, kakšna naj bo krščanska bratska skupnost, dobimo iz Jezusove prilike o vinski trti in mladikah (Jan 15,1—8). Krščanska bratska skupnost je možna le v živi povezanosti z Jezusom. Brez zveze s Kristusom

⁴ Prim. J. Dupont, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise*, v: *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 503—519; isti, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, v: *NRTh 101* (1969) 897—915.

⁵ Barnabovo pismo 19,8; slov. prevod Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 62.

kristjani tudi med seboj ne moremo biti povezani v občestvo, kakor mladike ne morejo biti povezane med seboj, če niso povezane s trto.

Podobno velja za nauk sv. Pavla o Kristusovem skrivnostnem telesu: Kristus je glava, mi smo udje tega telesa. Le če bomo v živi povezanosti s Kristusom glavo, bomo v bratski skupnosti med seboj. Brez Kristusa ni krščanskega bratskega občestva.

2. Sveti Duh kot duša bratske skupnosti

Skupen sprejem Jezusa Kristusa z vero vodi do notranje enote, ker smo vsi kristjani prejeli njegovega Duha. Prejeli smo »prvine Duha« (Rimlj 8,23). »zastavo Duha« (2 Kor 1,22), bili smo »zaznamovani z obljubljenim Svetim Duhom, ki je ara za našo dediščino« (Ef 1,13—14). Tega Duha smo prejeli pri uvedbenih zakramentih kot skupno dobrino. Povezuje nas s Kristusom in med seboj. Takó smo po izražanju apostola Janeza »združeni z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Jan 1,3).

Svetopisemska grška beseda za bratsko skupnost »*koinonia*« pomeni deleženje vseh pri popolnoma nevidni stvarnosti, ki prihaja od Svetega Duha. Samo on uresničuje in oblikuje posebno skupnost teh, ki v veri in zakramentih sprejemajo Kristusa.

Evangeljska in zato tudi redovniška skupnost, kakor si jo želi Bog, je tam, kjer so zaznatni sadovi Svetega Duha: »Ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost« (Gal 5,22). Mir in veselje ob skupnem bivanju sta znamenje navzočnosti božjega kraljestva. Gre tudi za veselje ob čisto vsakdanjem življenju. »Bratstvo brez veselja je bratstvo, ki umira,« pravi teolog Tillard.⁶ V taki skupnosti je nujno poskrbeti za ozračje bratske ljubezni, miru in veselja, ki premaga navzkrižja in napetosti.

Glavni dar Svetega Duha, najbolj pomembna njegova karizma, je *ljubezen*. Sv. Pavel piše: »Dopolnite moje veselje s tem, da boste istih misli in boste imeli isto ljubezen; da boste enega duha in enega mišljenja« (Elp 2,2). »Bodite med seboj ene misli« (Rimlj 12,16). Ljubezen je značilna dejavnost Boga: »Bog je ljubezen in, kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jan 4,16). Ostati v bratski ljubezni zato pomeni ostati v Bogu: »Ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in je njegova ljubezen v nas popolna« (1 Jan 4,12). Božje narave smo deležni v tisti meri, v kateri prejemamo in izvršujemo dar ljubezni.

Evangeljsko bratsko skupnost je Kristus plačal s svojo krvjo. Tudi od vernika zahteva ob pomoči Svetega Duha trdega napora v odnosu do drugega; temu se mora človek stalno odpirati in se odpovedovati sebičnosti. Le

⁶ J. M. R. Tillard, *La communauté religieuse*, v: *NRTh* 105 (1973) 174.

takó padajo pregrade, da »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske« in da so vsi »eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Bratska skupnost se ne gradi drugače kakor z deležnostjo kristjanov pri Kristusovem križu.

Z bratsko skupnostjo in s Svetim Duhom kot dušo te skupnosti je nujno povezana *molitev*. Apostolska dela navajajo enodušno vztrajanje prvih kristjanov v molitvi (Apd 1,14; 2,46; 4,24; 5,12), ki je bistvena prvina bratske skupnosti.

Bratska skupnost v moči Svetega Duha uresničuje medsebojno *odpuščanje in spravo*. To velja še posebej pred daritvijo (Mt 5,23—24) in molitvijo, saj je to jamstvo, da bo Bog prošnjo uslišal (Mt 18,19). Krščanska bratska skupnost se je v moči Svetega Duha posebno odlično uresničevala pri *evharistiji*. Bratska skupnost je namreč bistveno evharistična (Apd 2,42.46).

3. Oče kot prvi vir in zadnji namen bratske skupnosti

Velikonočna skrivnost razodeva, da je Bog občestvo ljubezni. Središče tega občestva je Oče. Bratska skupnost ljudi v Kristusu izvira iz trinitarične skupnosti v Bogu. Kristusovo poslanstvo ni samo v tem, da nas spravi za medsebojno bratstvo in občestvo z Bogom, ampak da izžareva v človeško skupnost občestveno božje življenje. Kristus mora bratstvo ljudi vključiti v trinitarično občestvo med Očetom in Sinom ter Svetim Duhom. Verniki tako postanemo sinovi v Sinu.

V skladu z Janezovo teologijo gre za to, »da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me poslal ti« (Jan 17,21). V krščanskem bratstvu se kaže občestvo Očeta in Sina in Svetega Duha. To bratstvo je zakrament ljubezni troedinega Boga.⁷

Vse dobro končno prihaja iz prvega vira, ki je Oče. To velja tudi za krščansko bratsko skupnost, ki jo je Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo v sebi že uresničil. Da bo uresničena tudi v nas, se moramo vključiti vanj. Oče je tudi zadnji namen bratske skupnosti. Sv. Pavel piše: Ko bo Kristusu »vse podvrženo, tedaj se bo tudi sam Sin podvrigel njemu, ki mu je vse podvrigel, da bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28).

II. Redovniška skupnost kot bratska skupnost

Kar je bilo doslej rečeno, velja za vso Cerkev, še posebej pa za vsako redovniško skupnost, saj spada v skupino vernikov, ki hočejo v polnejši meri uresničiti bratsko občestvo.

⁷ Prim. J. M. R. Tillard, *La communauté religieuse*, v: NRTh 104 (1972) 488—510.

1. Presveta Trojica kot vir, vzor in cilj redovniške skupnosti

Redovniška skupnost ni le bivanje pod isto streho. Vez, ki združuje redovniško skupnost, ni človeško prijateljstvo, ampak želja, da bi živeli v vsej polnosti krščansko bratstvo. V skupnost nas navsezadnje združuje troedini Bog sam. Življenje naših redovnih skupnosti naj bi bilo vsaj rahel odsev občestvenega življenja v Bogu. Od vseh skupnosti je redovniška po svoji objektivni naravi najbolj naravnana na Boga, najbolj povezana z vero. S tem seveda še ni rečeno, da to velja za posamezne redovnike in redovniške skupnosti tudi v subjektivnem smislu. Gre za poseben stil življenja, ki teži k bratskemu občestvu in k posebni povezanosti z Bogom.

V redovniškem življenju imamo še bolj temeljno odločitev, kot je odločitev za ubožstvo, pokorščino, čistost, bratsko skupnost, molitev in askezo. Tista temeljna odločitev rodi vse druge: To je *odločitev za Boga*. Le Bog more napolniti in umiriti človeško srce. Le on nam je zares potreben. Zato se more človek le zaradi njega odtrgati od sicer dobrih ustvarjenih dobrin, ki srce najbolj vežejo nase in v katerih človeštvo stalno išče svoje veselje. Sem spada denar in iskanje udobja, zmožnost urediti si svoje življenje po svojih zamislih, ljubezen med moškim in žensko. Redovnik se zaradi Boga temu svobodno odpove, da bi bolj radikalno v redovniški skupnosti živel po svoji veri v Boga, ki je več od vseh ustvarjenih vrednot.

a) Kristus kot glava in glavni predstojnik redovniške skupnosti

Redovniška skupnost je Cerkev v malem. Zato lahko tudi zanjo uporabimo svetopisemski podobi o glavi in telesu ter o trti in mladikah. Glava, trta, voditelj redovniške skupnosti je poveljčani Kristus. Predstojnik je njegov vidni namestnik. Do istega sklepa pridemo, če upoštevamo, da je redovniška skupnost skupnost Jezusovih učencev.

1. *Kako pride do redovniške skupnosti?* Prvi klic k skupnemu življenju je klic po božji besedi in uvedbenih zakramentih krstu, birmi in evharistiji. Stopili smo v Cerkev, bratsko skupnost. Redovniška karizma, ki nas spodbuja, da bi iz božje besede in uvedbenih zakramentov še bolj globoko zaživel, nas je usmerila v čisto določeno redovniško ustanovo. Kristusov klic in njegov Sveti Duh sta tako ljudi z različnimi temperamenti in značaji, sposobnostmi, krepostmi in napakami združila v eno bratsko skupnost.

Velik pomen za redovniško skupnost imajo redovne *zaobljube*. Ne samo, da so odličen način hoje za deviškimi, ubogimi in do smrti na križu pokornim Kristusom. Življenje po njih večinoma omogoča, da je redovniška bratska skupnost sploh mogoča. Težko si je zamisliti redovniško bratsko skupnost brez življenja v posvečeni redovniški čistosti. Redovno ubožstvo nam omogoča, da med nami krožijo duhovne in materialne dobrine in so izraz enega srca in enega duha. Brez tega kroženja redovniška bratska skup-

nost ni možna. Redovna pokorščina, ki je med drugim skupno iskanje božje volje, omogoča redovni družini, da živi skladno z božjim načrtom. Brez njega bi bila le človeška ustanova. Dosledno življenje vse skupnosti po redovnih zaobljubah zelo utrjuje bratsko skupnost.

2. *Kako se redovniška skupnost uresničuje in pogloblja?* Vsak ve, da je redovniška skupnost lahko bolj ali manj bratska. Zveza s Kristusom in med seboj more biti bolj ali manj tesna. Po nauku koncila je Cerkev »skupnost vere, upanja in ljubezni« (C 8,1). To mora biti predvsem tudi redovna družina.

Odločilno mesto v redovniški bratski skupnost ima *božja beseda*. V redovni družini poveljani Kristus sam oznanja svojo besedo, najbolj pri liturgiji, zlasti pri mašni daritvi. Koncil pravi glede skupnega življenja: »Hrani naj ga evangelijski nauk, sveto bogoslužje in posebno evharistija« (R 15,1).

Evharistična daritev je »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (ES 3 e). Zato je tudi vir in vrhunec redovniške bratske skupnosti. Danes teologi govorijo o Cerkvi kot o evharistiji.⁸ Cerkev je po tem pojmovanju odrešenijsko dogajanje, ki se uresničuje v krajevni evharistiji. Tako bi v nekem smislu mogli reči, da je redovniška skupnost odrešenijsko dogajanje, ki se uresničuje predvsem v vsakodnevem obhajanju evharistične skrivnosti, pa naj ji rečemo konventna maša ali pa kako drugače. Redovniška skupnost se oblikuje, raste in se pogloblja predvsem pri vsakodnevem obhajanju evharistije. Tu se najtesneje povezuje s Kristusom in med seboj, zlasti s sv. obhajilom. Že sv. Pavel je zapisal: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10,17). Evharistična skrivnost je Jezus in on gradi redovniško skupnost. Iz sv. evharistije namreč »kakor iz studenca priteka v nas milost« (B 10,2).

Velik pomen za redovno skupnost ima *skupna molitev*, zlasti liturgična. Tu ima posebno mesto *molitveno bogoslužje*. Za skupnost, ki zbrana v Jezusovem imenu moli, še posebej velja Jezusovo zagotovilo: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18,20).

Redovniška skupnost se uresničuje in pogloblja, ko *skupaj išče božjo voljo (na kapitljih ipd.) s skupnim načrtovanjem svojega dela in s skupnim delom*. Prav tako ob *skupni mizi*, ki že po naravi povezuje udeležence med seboj. Bila naj bi predokus nebeške gostije. Tudi ne bi smeli pozabiti na povezovalno vrednost *skupnega razvedrila in oddiha*. Pomembno je, da vse to uresničujemo tako, da je vedno med nami Jezus. Le tako pride v polnosti

⁸ Prim. A. Mazzoleni, *La Chiesa e l'eucaristia*, v: *L'eucaristia nella riflessione teologica oggi*, Udine 1971, 115—148.

do veljave njegova vloga voditelja bratske skupnosti. Njegova obljuba: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta« se tako v redovni skupnosti trajno uresničuje.

3. *Kakšno vlogo ima v redovniški skupnosti predstojnik?* V skupnosti morajo vsi iskati Kristusovo voljo. Predstojnik še posebej, sicer ni njegov predstavnik. Takó je predstojnik prvi, ki uboga. Predstojnik s posameznim članom ali z vso skupnostjo išče božjo voljo. Oba, vsi ubogajo Kristusa. Če vlada med predstojnikom in posameznim članom ali vso skupnostjo nadnaravna medsebojna ljubezen, je med njimi navzoč Kristus. On, ki je luč sveta, luč narodov, luč Cerkve in vsake evangeljske skupnosti, razsvetljuje predstojnika in skupnost, da spozna kaj je božja volja. Predstojnik (skupnost) tako lahko pravilno odloča. Če odločitev ni sad skupnega iskanja v medsebojni božji ljubezni, ni več tolikšne gotovosti, da gre res za božjo voljo.

Vsekakor je predstojnik bolj kakor kateri koli drug član v službi skupnosti. Od njega je precej odvisno, ali bodo v skupnosti vladali bratski odnosi ali ne. Seveda je pa tudi predstojnik brez moči, če vsa skupnost z njim ne sodeluje.

b) Sveti Duh kot duša redovniške skupnosti

Po izražanju cerkvenih očetov ima Sveti Duh v Cerkvi podobno vlogo kakor duša v telesu. Gre za podobo, ki jo lahko v nekem smislu uporabimo tudi za redovniško skupnost. Sveti Duh je njena duša.

Sveti Duh je *posvečevalec*. Res so k svetosti poklicani vsi kristjani, toda na poseben način so k njej poklicani vsi redovniki, in sicer kot posamezniki in kot skupnosti. Za 5. poglavjem dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki govori o poklicanosti vseh kristjanov k svetosti v Cerkvi, govori 6. poglavje o redovnikih. S tem je povedano, da splošna poklicanost kristjanov k svetosti zadeva nje še na poseben način.

Svetost je bistveno v *ljubezni* do Boga (»Ljubi Gospoda, svojega Boga«) in do bližnjega (»Ljubi svojega bližnjega«), pa tudi do sebe (»kakor sam sebe«). Sveti Duh je ljubezen. Zato moremo reči, da je intenzivnost njegove navzočnosti prvenstveno odvisna od jakosti božje ljubezni, ki vlada v redovniški skupnosti. Prizadevanje za ljubezen do Boga in za medsebojno ljubezen je prvenstvena naloga redovniške skupnosti.

Sveti Duh nagiblje redovno družino, da bi izpolnjevala Jezusovo zapoved. »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13,34—35).

Visoka pesem ljubezni, ki jo je zapisal sv. Pavel v prvem pismu Korinčanom (1 Kor 13), velja še posebno za vsako redovniško skupnost. Apostol ima tu ljubezen za največjo karizmo Svetega Duha. Brez nje tudi govorjenje

človeških in angelskih jezikov ter druge karizme nič ne veljajo (1 Kor 13,1—3).

S krepostjo in karizmo ljubezni je povezana *edinost*. Naše skupnosti bodo »enega srca in duha« (Apd 4,32), če bodo v medsebojni ljubezni. Edinost, ki je velik dar Svetega Duha, pa ni isto kakor enotnost, uniformiranost. Sveti Duh ni le počelo edinosti, marveč tudi *različnosti*, boljše: edinosti v različnosti. Posameznikom deli različne karizme (1 Kor 12,4—6,11), ki napravijo, da so posamezniki, če so karizmam zvesti, v službi vse skupnosti. Tako ima v skupnosti vsak svojo nalogo.

c) Oče kot prvi vir in zadnji cilj redovniške skupnosti

Vse dobro končno izvira od Očeta po Kristusu v Svetem Duhu. Redovniška skupnost je Očetov dar Cerkvi in človeštvu. Je *romarska skupnost*, ker je na poti k poslednjemu cilju, to je k Očetu; pa tudi zato, ker po poti vsega človeškega hodi od manj popolnega k bolj popolnemu. Sprijazniti se mora s tem, da ni samo sveta skupnost, ampak tudi *skupnost grešnikov*, ki stalno potrebujejo božjega odpuščanja in očiščevanja.

Vsak greh, ki ga napravijo posamezni člani skupnosti, je usmerjen proti skupnosti, škodi vsej skupnosti. Še posebej to velja za grehe proti ljubezni do bližnjega, saj naravnost rušijo bratsko skupnost. Tu je pomemben *zakrament sprave*, v njem se spravimo z Bogom, pa tudi s svojimi brati ali sestrami. Potrebno je medsebojno odpuščanje; to naj se primerno pokaže tudi na zunaj. Zato mora redovniška skupnost neprestano moliti: »Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.«

2. Pomen in namen redovniške skupnosti

a) Nekatera enostranska pojmovanja

1. Precej razširjeno je mnenje, da je redovniška skupnost *le sredstvo za posvečenje posameznikov*. V skupnost smo stopili zato, da bi se posvetili. Skupnost vsakemu posamezniku omogoča vse tisto, kar mu je potrebno, da se posveti. Bratska skupnost pomaga posameznikom, da čimbolj razvijejo svoj osebni poklic.

To pojmovanje ni napačno, saj je prizadevanje za svetost in s tem za čimbolj popolno razvitje svojega osebnega poklica naloga vseh kristjanov in še posebej redovnikov. K temu odlično pomaga prav skupno življenje. Vendar je skupno življenje mnogo več kakor le sredstvo za osebno posvečenje posameznikov.

2. Nekateri se sklicujejo na sv. pismo: »Nikogar ni, ki bi zaradi mene in zaradi evangelija zapustil hišo ali brate ali sestre ali mater ali očeta ali otroke ali njive in bi ne prejel stokrat toliko: Zdaj v tem življenju hiš in

bratov in sester in mater in otrok in njiv, — (četudi) sredi preganjanja —, v prihodnjem veku pa večno življenje» (Mr 10,29—30). Na podlagi tega mesta in sorodnega mesta pri Luku (Lk 18,29—30) pravijo nekateri, da redovniška skupnost *predvsem daje bogato nadomestilo* za tisto, kar smo v svetu zapustili.

Vsekakor moramo upoštevati semitski način mišljenja in izražanja, zato ne smemo jemati Jezusovih besed matematično. Kar je kdo v svetu zapustil, prejme v redovniški skupnosti na višji ravni. Ko stopimo v redovniško skupnost in se odpovemo svoji družini, smo na višji ravni prejeli veliko bratov ali sester. S tem da smo se odpovedali svojemu premoženju, sadovom svojega dela, smo v redovniški skupnosti deležni sadov dela vseh članov redovne družine.

Vendar ni ta vidik redovne skupnosti najbolj pomemben, čeprav je res, da redovnik od skupnosti prejema več, kakor vlaga vanjo. Čim več daje in čim manj računa, kaj bo prejemal, tem več dobiva. Je pa takšno gledanje na redovniško skupnost, ki izključuje druge, bolj pomembne vidike, zelo enostransko in sebično. Kristusu moramo reči svoj »da« brezpogojno, ne da bi pričakovali nadomestila za svojo odpoved že v tem življenju. Ne stopimo v redovniško skupnost, da bi bili materialno preskrbljeni, ampak za to, da bi bili popolnoma nenavezani na materialne dobrine in bi bili navezani le na Boga in njegovo voljo. Kristus je naš edini zaklad. On sam nam zadostuje.

3. Ponekod opažamo težnjo, da bi skupnost poleg redovniškega načina življenja privzela še *laiškega*, in sicer v želji, da bi se prilagodila današnjemu svetu. V svoje skupnosti bi hoteli uvesti udobnosti in prijetnosti, ki jih uživajo družine v svetu, rešeni pa so njihovih skrbi, npr. za vzgojo otrok, materialno preskrbo družine.

Vendar redovna skupnost ne more in ne sme v tem smislu tekrovati s svetom. Ne more in ne sme združevati dveh različnih poklicev, različnih karizem, redovniške karizme in karizme za družinsko življenje v svetu. Neka prilagoditev današnjemu svetu je sicer potrebna, a ne v takšnem smislu. Redovna skupnost, ki bi hotela živeti, kakor žive laiki v svetu, bi ne razumela svojega poslanstva.

4. Večkrat na redovno skupnost gledajo *le kot na sredstvo za apostolat*. Vse bi hoteli izrabiti v tem smislu, tudi zaobljube. Skupaj smo samo za to, da bi bolj uspešno neposredno apostolsko delovali.

Redovniška skupnost mora biti v službi Cerkve, ne pa zaprta sama vase, saj spada h krajevni Cerkvi in je v njeni službi. Vendar je treba upoštevati različno poklicanost in različne oblike služenja Cerkvi. Redovniška skupnost ni zbor enakih apostolov, ki jih je mogoče poslati kamor koli, kakor se

pokažejo potrebe. Skupnost mora živeti v zvestobi svojemu poklicu, svojim nalogam. Takó Cerkvi najbolj služi.⁹

b) Bolj celostno pojmovanje

V vsakem od naštetih, sicer enostranskih gledanj na redovniško skupnost je nekaj resnice. Odklanjamo le tretje pojmovanje. Vendar tudi združitev vseh gledanj še ne daje prave podobe, kaj pomeni redovniška skupnost. Za vsa navedena gledanja je redovna skupnost le sredstvo, to pa je vsekakor premalo. Vidimo, da so ta pojmovanja predvsem sad človeškega razmišljanja in teženj. Vendar ni dovolj, da se sprašujemo, kaj žele v redovniški skupnosti najti ljudje; odločilno je, kakšno nalogo ima redovna skupnost v božjem načrtu. Zato je treba upoštevati, kakšno mesto daje redovni skupnosti karizma ustanove.

1. Redovna skupnost s svojim življenjem oznanja in mora oznanjati, kakšna naj bo Kristusova Cerkev. Redovniška skupnost je namreč učinkovito *znamenje, da je Cerkev sveta*. Če je Cerkev prežeta z dejavno ljubeznijo do Boga in bližnjega, oznanja, da je že sveta. Po nauku 2. vatikanskega koncila more in mora redovniško življenje po evangeljskih svetih »vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica« (C 44,3).

2. Redovniška skupnost s svojim življenjem izpoveduje in mora izpovedovati, da ima *povsod prvo mesto Bog*. Kot skupnost zelo učinkovito oznanja svojo vero v Boga in pričuje zanj sredi vedno bolj razkristjanjenega sveta. Bog je dovolj velik, da je in mora biti vsaka redovna skupnost kot skupnost pred vsem drugim prvenstveno nanj naravnana in z njim povezana. Pri današnji redovniški prenovi se takšno gledanje na skupnost vedno bolj uveljavlja. Skladno pa je tudi s krščanskim izročilom.¹⁰

3. Redovniška skupnost, ki živi v medsebojni ljubezni in edinosti, je učinkovito *znamenje Kristusove navzočnosti v svetu*. Poveljčani Kristus, ki je v skupnosti navzoč, na vse človeštvo odrešensko deluje.

4. Redovniška bratska skupnost je učinkovito *znamenje božje ljubezni do ljudi*. Očetova ljubezen do ljudi se je najbolj pokazala na Kristusu (Jan 3,16). Kristus je zakrament Očetove ljubezni. Redovna skupnost pa mora biti zakrament Kristusove ljubezni. Kakor je Kristus presenečal s svojo ljubeznijo, tako mora tudi redovniška skupnost.

5. Redovniška skupnost s svojim življenjem oznanja, da je bolj *pomembna od človeške dejavnosti božja milost*, božji dar, delovanje troedinega

⁹ Prim. J. M. R. Tillard, *I religiosi nel cuore della Chiesa*, prevod iz francoščine (Les religieux au coeur de l'Eglise, Montréal 1967), Brescia 1968, 87—95.

¹⁰ Prim. J. M. R. Tillard, *La communauté religieuse*, v: NRT 104 (1972) 516, op. 76, kjer avtor našteva nekaj primerov: sv. Pahomija, sv. Gregorja iz Nise, sv. Hieronima.

Boga. V današnjem svetu, ki misli, da ima vrednost le tisto, kar naredi s svojimi rokami in zamisli s svojo glavo, je to pričevanje še posebno dragoceno.

6. Nadalje redovniška skupnost pričuje, da *pravo bratstvo prihaja od Boga* in je odsev občestva med tremi božjimi osebami. S tem oznanja, da človek ne more biti človeku brat iz svojih moči. V stalni nevarnosti je, da bi mu postal volk, kot zgovorno potrjuje zgodovina vseh časov.

7. Po redovniški skupnosti, ki živi iz evangelija, je v Cerkvi in svetu *navzoč Kristusov mir*. Sv. Pavel in sv. Janez ga zelo naglašata. Za Pavla je mir najlepši sad Kristusovega križa: »Zakaj on je naš mir, ki je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovraštvo, podrl« (Ef 2,14). V Janezovem evangeliju zagotavlja Jezus: Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; a ne, kakor ga daje svet, vam ga dam jaz. Vaše srce naj se ne vznemirja in se ne plaši« (Jan 14,27). Redovniška skupnost mora imeti v sebi ta Kristusov mir v čimvečji polnosti.¹¹ Tako bo oaza miru sredi sodobnega nemira.

8. Bratsko življenje v redovni skupnosti vnaprej naznanja in začetno uresničuje *življenje v nebeški bratski in sestrski skupnosti*. »Božje ljudstvo namreč nima tukaj stalnega mesta, temveč išče prihodnjega. Redovniški stan, ki svoje pripadnike bolj osvobaja od zemeljskih skrbi, pa vsem vernikom tudi bolje razodeva nebeške dobrine, že na tem svetu prisotne; bolje tudi pričuje za novo in večno življenje, pridobljeno s Kristusovim odrešenjem in bolje vnaprej naznanja prihodnje vstajenje in slavo nebeškega kraljestva« (C 44,3).

Sklep

Redovniško življenje ima prihodnost, če bomo posamezniki zaživel kot skupnost, kakor jo hoče Bog. Spoznanje o pomenu redovniške skupnosti, ki je na koncilu pognalo najlepši cvet v 15. členu odloka o sodobni obnovi redovniškega življenja, bo za člane skupnosti, Cerkev in svet stalno rodilo svoj sad, če bomo ob pomoči božje milosti v luči tega spoznanja tudi živeli. Malo bomo napravili, če se bomo zagnali vsak v svojo dejavnost, svoje skupnosti pa bomo zanemarili. Veliko bomo storili, če bomo najprej začeli graditi svoje skupnosti. Vsa naša dejavnost bo nato rasla iz skupnosti. Do veljave bo prišel poveljani Kristus in njegov Sveti Duh. Kristusova navzočnost in dejavnost nas morata vedno znova navdajati z upanjem.

Povzetek: Anton Nadrah OCist, Redovniška skupnost v luči vere

Prvi del razprave govori o novozavezni bratski skupnosti, in jo prikaže v trinitarčni luči. Drugi del na podlagi sv. pisma in teološkega razmišljanja raziskuje, kakšno

¹¹ Prim. J. M. R. Tillard, I religiosi nel cuore della Chiesa, 101—106.

vlogo ima Sveta Trojica v redovniški skupnosti. Nato spregovori o pomenu redovniške skupnosti za člane same, za krajevno in vesoljno Cerkev ter za ves svet. Pri tem gleda na redovniško življenje predvsem kot na odrešenjsko znamenje.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Ordensgemeinschaft im Glaubenslicht

Im ersten Teil der Abhandlung wird die neutestamentliche Brüdergemeinschaft im Lichte der Hl. Dreifaltigkeit vorgeseht. Im zweiten Teil wird aufgrund der Bibel und des theologischen Erwägens erforscht welche Rolle in einer Ordensgemeinschaft der Hl. Dreifaltigkeit zugehört. Endlich spricht die Abhandlung von der Bedeutung der Ordensgemeinschaft für die Mitglieder selbst, für die Orts- und Universal-Kirche und für die ganze Welt. Dabei betrachtet sie das Ordensleben hauptsächlich als Heilszeichen.

Résumé: Anton Nadrah OCist, La communauté religieuse à la lumière de la foi

Dans la première partie l'Auteur présente la première communauté chrétienne dans l'optique trinitaire. Dans la deuxième partie il essaie de définir le rôle de la Sainte Trinité dans la communauté religieuse, à partir de l'Écriture et à l'aide de la réflexion théologique. Finalement il s'étend sur la signification de la communauté pour les religieux eux-mêmes, pour l'Église locale et universelle, ainsi que pour la société en général. L'Auteur regarde la communauté religieuse surtout comme un signe du salut.

Stanko Janežič

Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti

Eno izmed znamenj današnjega časa je vse večje enotenje človeške družbe. Pred stoletji in še pred desetletji se ljudje raznih celin, kultur, narodnosti, ver in nazorov skoroda poznali niso, danes pa takoj zvemo, kaj se dogaja na drugem koncu sveta, nič se več ne da skriti, luč vesoljnega medčloveškega poznanstva je posijala do vsakega mesta in vasi, vse bolj se vsi čutimo odgovorne drug za drugega, iz dneva v dan iščemo nove možnosti medsebojnega sodelovanja, vse bolj postajamo ena sama velika vsečloveška skupnost.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor zato v izjavi o verski svobodi pravilno ugotavlja: »Očitno je, da vsi narodi vedno bolj postajajo enota; da se ljudje različne kulture in vere povezujejo med seboj s tesnejšimi odnosi; končno da narašča zavest osebne odgovornosti vsakogar« (VS 15).

V izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev isti koncil to teženje po vse večji medčloveški edinosti teološko takole utemeljuje: »Vsi narodi so namreč ena skupnost, izvirajo iz istega vira, ker je Bog določil vsemu človeškemu rodu, da prebiva po vsej zemlji; vsi imajo tudi isti končni smoter, Boga, čigar previdnost, izkazovanje dobrot in zveličavni načrti se raztezajo na vse ljudi« (N 1).

Podobno se izraža 2. vatikanski koncil tudi na več drugih mestih. Koncilski očetje so se kot predstavniki Cerkve čutili odgovorne za prihodnost človeštva in so hoteli osvetliti vlogo, ki jo ima Cerkev v človeški družbi, obenem pa že nakazati smernice, ki bi se jih naj držali katoliški kristjani pri uresničevanju tega svojega poslanstva.

Krščanstvo bi naj dejansko bilo temelj človeške skupnosti. Skušajmo o tem razmisliti nekoliko podrobneje.

Kristusovo veselo oznanilo

Začetnik krščanstva Kristus je prišel na svet, da bi ljudem razglasil evanĝelij, veselo oznanilo o dobrem nebeškem Očetu, o navzočnosti božjega kraljestva, o vesoljnem človeškem bratstvu, in da bi s svojo smrtjo in vstajenjem človeštvu prinesel odrešenje od greha, smrti in vsega hudega. Ustanovil je Cerkev, da bi v zaporedju časov vsem ljudem posredovala veselo oznanilo in odrešenje, jih povezovala med seboj in z Bogom ter jim pomagala doseči zadnji cilj: polnost življenja v večnosti.

Čeprav je Kristus oznanjal evanĝelij le majhnemu številu učencev, čeprav so doživeli dobrost njegovih čudežnih del, posebej še njegovo smrt in vstajenje, le redki posamezniki njegove dežele in njegovega časa, vendar je imel vedno pred očmi vesoljno človeštvo.

Zato je napravil svoje apostole za »ribiče ljudi« (prim. Mt 4,19). Zato jim je ob slovesu naročil, naj učijo in krščujejo vse narode (prim. Mt 28,19). Zato je hotel, da bi bili njegovi učenci »sol zemlje« in »luč sveta« (Mt 5,13. 14). Zato je učil moliti: »Oče naš . . . Daj nam danes naš vsakdanji kruh; in odpusti nam naše dolge . . .« (Mt 6,9—12).

Na svet je prišel, kot sam zatrjuje, da bi »dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20,28), to je za vse. Po njem, božji Besedi, je vse nastalo. Ljudem je prinesel luč in življenje. Vsem, ki ga sprejmejo, daje pravico, da postanejo božji otroci (prim. Jan 1,1—12). On sam je »luč sveta« (Jan 8,12), »pot in resnica in življenje« (Jan 14,6). »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3,16). Kristus je »dobri pastir«, ki da svoje življenje za svoje ovce. Ima »še druge ovce«, »ki niso iz tega hleva«. Tudi nje mora pritegniti k sebi. Poslušale bodo njegov glas in »bo ena čreda, en pastir« (Jan 10,14—16). Umreti mora prav zato, »da bi zbral razkropljene božje otroke« (Jan 11,52), to je ljudi vsega sveta. Za vse, ki bodo vanj verovali, moli, da bi bili vsi eno v njem in njegovem Očetu (prim. Jan 17,20—22).

Kristus je resnično utemeljitelj vesoljne človeške skupnosti, ki bi živela v medsebojnem miru in slogi, v usklajeni edinosti in ljubezni, v bratskem prizadevanju za premagovanje trpljenja in skupni napredek ter v veselem pričakovanju končnega dopolnjenja v večnosti.

Vogelni kamni evanĝelske skupnosti

Kateri so tisti vogelni kamni, ki jih je postavil Kristus, da bi mogla na njih zrasti trdna človeška skupnost?

Prvi vogelni kamen je *enakost* vseh ljudi. Vsi smo božji otroci, ustvarjeni po božji podobi, zato vredni spoštovanja. Vsem Kristus prinaša od-

rešenje. Za vse velja Kristusova beseda: »Kdorkoli spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, on mi je brat in sestra in mati« (Mt 12,50). Ni več Juda, tudi ne Grka,« razlaga enakost v Kristusu sv. Pavel; »ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28—29; prim. tudi Kol 3,11).

Drugi vogelni kamen je *pravičnost*. Brez nje je vsaka duhovna stavba trhla in se prej ali slej podre. Kristus ni prišel razvezovat postavo, temveč je prišel, da jo dopolni (prim. Mt 5,17). Odločno je učil: »Ako vaša pravičnost ne bo obilnejša ko pismoukov in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 5,20). Blagroval je tiste, ki hrepene po pravici in zanjo trpijo: »Blagor lačnim in žejnim pravice... Blagor njim, ki so zaradi pravice preganjani« (Mt 5,6.10).

Toda Kristusova zahteva po pravičnosti je nujno povezana z njegovo novo zapovedjo *ljubezni*, ki ne pozna nobenih mejá. To je Kristusova dopolnitev stare postave. »Slišali ste,« uči Kristus, »da je bilo rečeno: ‚Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika.‘ Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih; zakaj on veleva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,43—45). Na drugem mestu Jezus naroča: »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13,34—35). Ljubezen je najodličnejši vogelni kamen evangeljske skupnosti. Vsi drugi se končno lahko strnejo vanj.

Prava ljubezen je tista, ki ne obstaja v besedah, temveč se kaže v dejanjih. Ljubezen je ustvarjalna in predvsem seje mir, prinaša slogo, gradi edinost. In to je četrti vogelni kamen Kristusove evangeljske skupnosti: *miroljubnost*. »Blagor miroljubnim,« (Mt 5,9), zatrjuje Kristus, blagor tistim, ki nesebično, kot božji odposlanci, delajo za mir. Ker je človek nagnjen k sebičnosti in zdraham, je delo za mir in spravo eno najpomembnejših poslanstev vseh, ki hočejo ljudem dobro, posebej pa še tistih, ki jih hrani Kristusov evangeljski duh.

Ko je Kristus zavrnil skušnjavca, je dejal: »Pisano je: ‚Naj ne živi človek samo od kruha, ampak od vsake božje besede‘« (Lk 4,4). Peti vogelni kamen evangeljske skupnosti je težnja po duhovni hrani, iskanje *resnice*, do katere mora biti vsakemu odprta pot. Kristus je sam o sebi pred sodnikom Pilatom zatrdil: »Jaz sem za to rojen in sem za to prišel na svet, da spričam resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas« (Jan 18,37). Vse, s katerimi se je Kristus srečeval, je vabil, naj bi sprejeli vero vanj. Tistim, ki so že vanj verovali, pa je govoril: »Če boste v mojem nauku vztrajali,

boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8,31—32).

Resnična *svoboda* je šesti vogelni kamen evangeljske skupnosti. Ustvarjeni smo za svobodo, ne za suženjstvo. Kristus se je zato učlovečil, šel v smrt na križu in tretji dan vstal, da bi nam ljudem prinesel svobodo, da bi nas odrešil greha in nas povedel v svobodo večnega življenja. »Vsakdo, ki dela greh, je suženj greha,« je zatrjeval. »Ako vas torej Sin osvobodi, boste zares svobodni« (Jan 8,34.36). Polnost te svobode predstavlja »svoboda poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8,21) v večnosti.

Upanje v večno življenje in tudi že sedanje, zemeljsko udeležanje pri tem življenju bi lahko imenovali sedmi vogelni kamen Kristusove evangeljske skupnosti. O tem življenju Kristus govori na več mestih: »Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje in ne pride v sodbo, ampak je prestopil iz smrti v življenje« (Jan 5,24). — »Jaz sem kruh življenja. Kdor pride k meni, ne bo lačen, in kdor veruje vame, ne bo nikoli žejen . . . To je namreč volja mojega Očeta, da bi vsakdo, ki Sina vidi in vanj veruje, imel večno življenje; in jaz ga bom obudil poslednji dan« (Jan 6,35.40). — »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10,10). — »Jaz sem vstajenje in življenje. Kdor veruje v mene, bo živel, tudi če umrje« (Jan 11,25). Prav upanje na to polnost življenja v večnosti in delno doživljanje tega življenja tukaj na zemlji razsvetljuje celotno bivanje vseh, ki sestavljajo Kristusovo evangeljsko skupnost, zato do neke mere določuje in usmerja vse njihovo hotenje in delovanje.

In še en vogelni kamen evangeljske skupnosti bi lahko omenili. To je *odprtost za navdih Svetega Duha* in sodelovanje z njimi. »Tolažnik« in »Duh resnice«, ki ga bo po Kristusovi napovedi poslal apostolom in drugim njegovim učencem Oče v Kristusovem imenu, jih »bo učil vsega in spomnil vsega«, kar jim je on, Kristus, razodel (prim. Jan 14,16—17.25—26). Zdaj bi še ne mogli vsega nositi, pravi Kristus. »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16,12—13).

To je osem vogelnih kamnov Kristusove evangeljske skupnosti. Ob njih stoje drugi vidni podporniki urejene družbe, kakor jih je podal Kristus v skladu s potrebami časa in prostora. Toda ti notranji, na prvi pogled nevidni vogelni kamni so temeljnega pomena. Brez njih ni krščanstva. Predvsem na teh kamnih stoji Cerkev in le v povezavi z njimi more krščanstvo dati svoj delež pri graditvi vsečloveške skupnosti.

Smernice 2. vatikanskega koncila

Drugi vatikanski koncil, ki si je zadal nalogo, da na podlagi evangelija prenovi in posodobi katoliško Cerkev, je o človeški skupnosti in vlogi

Cerkve v njej razpravljajal predvsem v dogmatični konstituciji o Cerkvi in v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu.

Koncilski očetje so izpovedali, da »je Cerkev v Kristusu nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1), da je »za ves človeški rod najmočnejša kal edinstvi, upanja in rešitve . . . Določena, da se razširi po vsej zemlji, vstopa v človeško zgodovino, vendar pa obenem presega čase in meje narodov . . . Krepi jo moč božje milosti . . . in po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati, dokler ne pride po križu do luči, katera ne pozna zatona« (C 9).

»Vsi ljudje so poklicani, da pripadajo novemu božjemu ljudstvu,« kot kar najbolj primerno naslavlja Cerkev dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki kar celo drugo poglavje obravnava pod tem naslovom. »Vsi po svetu razkropljeni verniki so v Svetem Duhu z drugimi povezani v občestvo« (C 13). Katoliška Cerkev teži, da bi dosegla popolnejšo edinost z drugimi kristjani in da bi se nekako srečala s pripadniki nekrščanskih verstev ter vsemi, ki si prizadevajo, »da bi prav živeli« (prim. C 15—16). »Tako Cerkev hkrati moli in dela, da bi ves svet v polnosti prešel v božje ljudstvo, v Gospodovo telo in v tempelj Svetega Duha« (C 17).

Koncil je tukaj, pa tudi v drugih dokumentih, posebno v odloku o ekumenizmu in izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, poln spoštljivosti do nekatoliških krščanskih Cerkva, nekrščanskih verstev in vseh ljudi dobre volje. S širokim razumevanjem odobrava vse, kar najde dobrega pri njih.

Tu je tudi že močno navzoče prepričanje, ki so ga koncilski očetje izrazili v izjavi o verski svobodi: da »pravica do verske svobode resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe« (VS 2) in da te pravice ne sme kršiti noben posameznik in nobena skupnost, tudi Cerkev ne, pa naj je prežeta še s tako misijonarsko gorečnostjo.

Pomembni so naglasi, ki jih dogmatična konstitucija o Cerkvi daje v razpravljanju o ureditvi Cerkve zbornemu vodstvu in služenju (prim. C 22, 24, 27, 29, 32) ter odgovorni vlogi laikov, ki »imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo.« Bog jih kliče, »da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangeljskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in da bi na ta način predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim« (C 31).

Konstitucija jasno poudarja, »da so vsi kristjani, naj bodo kateregakoli stanu ali reda, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni. S to svetostjo pa tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (C 40).

Svojo popolnost bo Cerkev dosegla »šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega« (C 48). Tam bo tudi povezanost, ki že zdaj obstaja med živimi in umrlimi, dosegla svoj brezkončen višek (prim. C 51).

Na ta višek pa kristjani ne smejo čakati v pasivni brezdelnosti, temveč se morajo z vso zavzetostjo aktivno vključevati v delo za vse večji napredek človeške družbe. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu daje glede tega celo vrsto spodbud, napotkov in daljnovidnih smernic. Cerkev se namreč, kot izjavljajo koncilski očetje, »čuti resnično in na notranji način povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino« (CS 1). Zato želi sodelovati v prizadevanju »za rešitev človeške osebe in za prenovo človeške družbe«, za vzpostavitev »vesoljnega bratstva« (CS 3).

Ko pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori o dostojanstvu človeške osebe, o človekovi družbeni naravnosti in njegovi dejavnosti, pribija: »Več je človek vreden po tem, kar jè, kakor pa po tem, kar ima. Prav tako je vse tisto, kar ljudje store za dosego večje pravičnosti, obsežnejšega bratstva in bolj človeškega reda v družbenih odnosih, več vredno kakor tehnični napredek . . . Zato je vodilo vse človeške dejavnosti to, da v skladu z božjim načrtom in božjo voljo ustreza resnični blaginji človeškega rodu in da omogoča človeku kot posamezniku ali kot članu družbe neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicanosti« (CS 35).

Cerkev hoče, po besedah konstitucije, človeški družbi, od katere tudi sama mnogo prejema (prim. CS 44), predvsem pomagati, ko gradi medčloveško edinost: »Cerkev priznava vse, karkoli je v današnjem družbenem dinamizmu dobrega, zlasti razvoj v smeri edinosti, proces zdrave socializacije ter združevanja na državljanski in gospodarski ravni. Pospeševanje edinosti je namreč v soglasju z najbolj notranjim poslanstvom Cerkve . . . Ker razen tega po svojem poslanstvu in svoji naravi ni vezana na nobeno posebno obliko človeške kulture ali politični, gospodarski in socialni red, zato more Cerkev zaradi te svoje univerzalnosti biti kar najtesnejša vez med različnimi človeškimi skupnostmi in narodi« (CS 42).

Pri tem Cerkev nima in nikdar ne sme imeti kakih političnih teženj. »Ko Cerkev pomaga svetu in od njega mnogo prejema,« naglaša konstitucija, »teži edinole za tem, da bi prišlo božje kraljestvo in da bi se uresničilo odrešenje vsega človeškega rodu. Vse dobro, kar ga more božje ljudstvo v času svojega zemeljskega potovanja izkazati družini človeštva, pa priteka iz dejstva, da je Cerkev ‚vesoljni zakrament odrešenja‘ (C 48), ki razodeva in hkrati uresničuje skrivnost božje ljubezni do človeka« (CS 45).

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu posebej opozarja na nekatera najbolj pereča vprašanja sodobnega človeštva, za katera se čuti Cerkev poklicana, da jih pomaga reševati. To je predvsem vprašanje zakona in družine, te temeljne celice človeške družbe in prve »šole za bogati-

tev človečnosti« (CS 52). To je dalje vprašanje kulturnega napredka, do katerega imajo pravico vsi ljudje (prim. CS 60), saj se je mogoče »do prave in popolne človečnosti povzpeti samo po kulturi, to je z gojitvijo in razvijanjem naravnih dobrin in vrednot« (CS 53). »Sredi raznih protislovij,« poudarja konstitucija, »se mora človeška kultura danes razvijati tako, da bo v pravem redu izoblikovala človeško osebnost v njeni celotnosti in da bo ljudem pomagala pri nalogah, h katerih spolnjevanju so poklicani vsi, posebno pa še kristjani, bratsko povezani v eni sami človeški družini« (CS 56).

Cerkev bi po svojih močeh rada pomagala tudi pri reševanju sodobnih gospodarsko-socialnih problemov. Tudi tu mora biti v ospredju »dostojanstvo človeške osebe« in »blagor vse družbe«. Proti »zgolj pridobitniškemu duhu« si je treba odločno prizadevati za ublažitev in odpravo socialne neenakosti, razsipavajočega preobilja in moči odločanja na eni strani ter morečega pomanjkanja in ponižujoče nemoči na drugi strani (prim. CS 63—66). »Bog je zemljo z vsem, kar vsebuje, določil za uporabo vsem ljudem in narodom, tako da morajo ustvarjene dobrine v pravem sorazmerju pritekati v roke vseh; pri tem naj bo pravičnost vodnica, ljubezen pa njena spremljevalka« (CS 69).

Konstitucija govori tudi o političnih vprašanjih in o pomenu sodelovanja vseh v javnem življenju za čimbolj pravičen javni red. Kristjani bi naj bili »drugim svetel zgled, kako dela za rast skupne blaginje človek, ki ga obvezuje vest, da izpolnjuje svojo dolžnost. Naj tudi z dejanji pokažejo, kako je mogoče uskladiti oblast s svobodo, osebno pobudo s povezanostjo in zahtevami vsega družbenega telesa, potrebno enotnost s koristno raznoličnostjo« (CS 75). Posebno pa bi naj kristjani v povezanosti z vsemi ljudmi dobre volje vneto delovali za resničen mir v svetu, za razumevanje in sodelovanje med narodi, za graditev vesoljne človeške skupnosti (prim. CS 78,88—90).

V sklepu konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu koncilski očetje še enkrat kakor že v predgovoru povedo, da žele s svojimi pojasnili in spodbudami »pomagati vsem ljudem našega časa, pa naj verujejo v Boga ali naj ga ne priznavajo izrecno« (CS 91), ter povabijo vse k medsebojnemu dialogu, najprej pa katoličane: »Saj je to, kar vernike družijo, močnejše od tistega, kar jih razdvaja: bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem« (CS 92). K medsebojnemu pogovoru in sodelovanju pa so povabljeni tudi kristjani ter vsi verujoči in neverujoči. »Ker je Bog Oče počelo in cilj nas vseh, smo vsi poklicani k temu, da bi si bili bratje. Zato vsi, ki smo deležni iste človeške in božje poklicanosti, moremo in moramo brez nasilja in brez zahrbtnosti sodelovati pri graditvi sveta v pravem miru« (CS 92).

Klici prihodnosti

Najlepše zamisli in načrte je navadno najteže uresničiti. Pot do velikih ciljev je najpogosteje zelo strma in ovinkasta.

Krščanstvo je v svoji dvatisočletni zgodovini v mnogočem preobrazilo človeško družbo. Posebno evropskim narodom je vtisnilo neizbrisen pečat. Postavilo je nove temelje civilizacije, kulture, duhovnosti. Toda zahajalo je tudi na stranske poti. Posebno v nekaterih obdobjih je v stvarnosti zgodovinskih dogajanj močno otemnel evangeljski blesk njegovega oznanila. Kakor da je na nekaterih področjih povsem odpovedalo. Zgodilo se je celo, da so krščanstvu nasprotni tokovi začeli uresničevati njegove neizpolnjene zamisli in naloge.

Krščanstvo ni vezano na noben družbeni sistem. Če se je v zgodovini kdaj preveč povežalo s kakim slojem, posebno tistim, ki je imel krmilo v rokah in krono na glavi, pod ključem pa polne zakladnice, mu je to bolj škodilo kakor koristilo.

Krščanstvo mora razpoznavati znamenja časov in sprejemati družbeno stvarnost, vendar mora zmeraj stati na temeljih, ki jih je zanj postavil Kristus. Namenjeno je ljudem vseh časov in pokrajin, vsem ljudstvom se mora znati približati, najbolj pa vsem ubogim, ponižanim, trpečim. Če se mora s kom kdaj solidarizirati, se mora najprej s temi, saj bi Kristusova Cerkev morala biti predvsem Cerkev ubogih.

Kakšne naloge ima krščanstvo v bližnji prihodnosti glede na svetovno skupnost človeštva? Katere so tiste temeljne razsežnosti, ki jih mora oznanjati in uresničevati, če hoče prinašati dobro posameznikom, narodnim skupnostim in celotnemu človeštvu? Kakšna je tista specifična pomoč, ki jo naj prispeva krščanstvo za resnični napredek človeštva?

Ob vsem povedanem bom odgovor strnil v tri točke.

Krščanstvo je najprej poklicano, da v zvestobi do evangelija človeku prihodnosti z jasno zavzetostjo razglaša in približuje *navpično razsežnost življenja*, ne da bi pri tem zametalo ali omalovaževalo njegovo vodoravno dimenzijo. Le vera v Boga in večnostna usmerjenost v polnosti osmislijuje človeštvo in mu vsak dan znova prižiga upanje, ki ne ugasne. Krščanstvo bi naj bilo prepričljiv nosilec tega upanja, ki ga najlepše pooseblja Kristus, križani in vstali Odrešenik sveta. Posebno ob velikem trpljenju, nenadnih tragedijah in svetovnih pretresih bi naj krščanstvo znalo usmeriti oči vseh h Kristusu, po njem pa k skupnemu nebeškemu Očetu.

Krščanstvo bi naj dalje ob vsej evangeljski razčlenjenosti zapovedi in blagrov oznanjalo ljudem prihodnosti vsestransko *prvenstvo ljubezni*. Tiste ljubezni, ki zna potrpeti in odpuščati, ki nenehoma seje duha sprave, ki zna tudi čez prepade zidati mostove, ki je čudežna ustvarjalka bratske edinosti. Prav v žaru te ljubezni je prostor za življenjski pluralizem

narodov, kultur, nazorov, za kar najbolj mnogolične poti do istega cilja, za iskren dialog (pri nas posebno z marksizmom), za vsekrščansko in vsečloveško sodelovanje.

Krščanstvo bi naj bilo končno *kvass* človeštva. S svojo evangeljsko plemenitostjo bi naj skušalo vsak dan znova prekvasiti vesoljno testo človeštva, in to predvsem prek majhnih skupnosti, v vsakdanjosti življenja. Nenehoma bi naj klicalo k prenovi, posameznike, družine, manjša in večja občestva. Krščanstvo bi naj bilo hkrati *vest* človeštva na vseh področjih človeške dejavnosti. Toda ne vest, ki grozi, mori in tlači, temveč vest, ki spodbuja, krepi rast, prinaša veselje in vodi do končnega cilja: do vse bolj dobrega človeka, do vse bolj humane človeške družbe.

O takšni in podobni vlogi krščanstva so razmišljali in pisali mnogi krščanski misleci in teologi.

Naj kot primer navedem najprej nekaj misli velikega vizionarja našega stoletja Teilharda de Chardina (1881—1955) iz njegove knjige *Pojav človeka*:

»Človeštvo. To je prva oblika, na katero se je oprl Človek v trenutku, ko ga je prebudila zamisel Napredka in mu je bilo treba gotovost posameznikove smrti uskladiti z upanjem v brezmejno prihodnost, upanjem, ki je postalo neločljiv del njega samega. Človeštvo: sprva nejasna bitnost, bolj po izkustvu kot po pameti, kjer se megleni občutki vse večje rasti povezujejo s potrebo po vesoljnem bratstvu« (*Pojav človeka*, Celje 1978, 200).

»Edino ljubezen, ki je zmožna zgrabiti in skleniti bitja v najglobljem, kar premorejo, še ostaja tista edina sila, ki lahko, kot kažejo vsakodnevne izkušnje, združuje bitja in jih kot bitja dopolnjuje« (r. t., 218).

»Na Zemlji ne bo pravega napredka vse dotlej . . . dokler se na vrhuncu Duha ne vzpostavi prvenstvo in zmaga Osebnega. Če pa se ta trenutek ozremo po celotnem površju Noosfere, kaj ni ravno Krščanstvo *Edini miselni* tok, ki je dovolj drzen in napreden, da se praktično in učinkovito spoprime s Svetom ter ga zajame v eni sami celoviti in do neskončnosti izpopolnljivi kretnji, kjer se vera in upanje dopolni v ljubezni? V tej kretnji, kjer se lahko v istem življenskem dejanju izmirita Vse in Oseba, mu na moderni Zemlji ni primere, v tem je popolnoma *Sámo*. Edinole v njem se lahko upognemo tako, da ne le služimo, pač pa tudi ljubimo to strahovito gibanje, ki nas plovi« (r. t., 247).

Slovenski psiholog dr. Anton Trstenjak pa v svoji knjigi *Krščanstvo in kultura* prihaja do takihle ugotovitev:

»Človeštvo je sodelavec ob božjih čudežih, je božji partner ne samo v delih tehnike in civilizacije, marveč predvsem tudi v delih dobrote, ki zna čudovito pomnožitev dobrin v naravi pravično porazdeliti . . . Poslanstvo krščanstva v poenotenju, na usodni poti v univerzalnost človeštva, je prav v

blagovesti te božje dobrote, katere priče naj bi bili njeni nosilci ‚do konca sveta‘. Toda dokler ta dobrota ne bo v ljudeh ‚meso postala‘, dokler je ne bo dvignil evangeljski kvas ljubezni, tako dolgo ne bodo ‚nerazviti‘ doživeli čudovitega pomnoženja kruha, tako dolgo človeštvo ne bo moglo obhajati skupne agape, pojedine ljubezni... v pravo enoto se bo človeštvo zraslo le iz ljudi s celovitostjo in polnostjo osebnostne kulture, v kateri se nam je razodela ‚dobrotljivost in ljudomilost‘ učlovečene Besede« (Krščanstvo in kultura, Tinje 1975, 197—198).

Sklep

Naj sklenem to razmišljanje o krščanstvu kot temelju človeške skupnosti s pozivom, da smo k uresničevanju Kristusovega evangeljskega krščanstva in graditvi vse bolj enotne vsečloveške bratske skupnosti poklicani vsi, ki imamo dve najčastnejši imeni: človek in kristjan.

Tudi mi bi naj, vsak v svojem okolju, v čim večji medsebojni povezanosti prižigali luči onstranstva, toda z dogmami trdno na zemlji, z očmi pa zazrti v svoje sestre in brate, posebno tiste, ki so najbolj prizadeti in najbolj potrebujejo našo ljubezensko službo. Ko smo oprti na Kristusa, bi naj zares bili tudi mi kvas človeštva.

K taki naravnosti naj nas spodbujajo sklepne besede koncilске konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu:

»Kristjani, ki se spominjajo Gospodovih besed: ‚Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj‘ (Jan 13,35), ne morejo ničesar bolj goreče želeli, kakor to, da bi vedno bolj velikodušno in bolj uspešno služili ljudem sedanjega sveta. Zvesto se oklepajoč evangelija in iz njega zajemajoč moči, združeni z vsemi, ki ljubijo pravico in jo goje, so prevzeli ogromno nalogo, ki jo je treba izvršiti na tem svetu, in o kateri bodo morali dati račun Njemu, ki bo poslednji dan sodil vse ljudi. Ne pojdejo vsi, ki pravijo ‚Gospod, Gospod‘, v nebeško kraljestvo, marveč tisti, ki izvršujejo Očetovo voljo (prim. Mt 7,21) in ki s krepko roko prijemajo za delo. Oče namreč hoče, da v slehernem človeku prepoznamo brata Kristusa in ga resnično ljubimo tako v besedi kakor v dejanju, da s tem pričujemo za Resnico in delamo na to, da bi skupaj z nami tudi drugi uživali skrivnost ljubezni nebeškega Očeta« (CS 93).

Povzetek: Stanko Janežič, Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti

Krščanstvo ima kot nosilec Kristusovega odrešenja nalogo, da na podlagi evangelija in po smernicah 2. vatikanskega koncila človeštvu prihodnosti razglaša vero v Boga in večnostno razsežnost življenja, ki ga najlepše predstavlja Kristus, edino upanje sveta. Krščanstvo naj vselej izpričuje prvenstvo ljubezni, ki je najtrdnjši temelj

vesoljne bratske edinosti. Krščanstvo bi naj bilo kvas človeštva in njegova vest. S svojim klicem k prenovi in plemenitosti bi naj vodilo k velikemu cilju: do vse bolj humane človeške skupnosti in vesoljnega poveličanja.

Zusammenfassung: Stanko Janežič, Christentum als Grundlage der Menschengemeinschaft

Das Christentum hat als Vermittler der Erlösung durch Christus die Aufgabe, den Glauben in Gott und die Ewigkeitsdimension des Lebens zu verkünden. Es sollte immer für den Vorrang der Liebe, diese stärkste Grundlage der allgemeinen brüderlichen Einigkeit, Zeugnis ablegen. Es sollte Sauerteig und Gewissen der Menschheit sein. Es sollte zur immer mehr humanen Menschengemeinschaft und zur allgemeinen Verherrlichung führen.

Résumé: Stanko Janežič, Le Christianisme comme fondement de la communauté humaine

En tant que porteur du salut du Christ le Christianisme a la tâche d'annoncer à l'humanité de demain la foi en Dieu et la vie éternelle apportée par le Christ, seul espoir du monde. A chaque moment il devrait témoigner pour le primat de l'amour, seule base sûre pour une société humaine fraternelle. Il devrait être le levain et la conscience morale de l'humanité.

Apostolska konstitucija papeža Janeza Pavla II. „Sapientia Christina“ o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah

Po dolgoletnem delu in prav tako dolgem pričakovanju je 25. maja 1979 objavljena nova apostolska konstitucija SAPIENTIA CHRISTIANA o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah. Konstitucija ima datum 15. aprila 1979, ko jo je na veliko noč potrdil papež Janez Pavel II. Kongregacija za katoliški pouk pa je konstituciji prispevala še ORDINATIONES (Pravilnik), ki imajo datum 29. aprila 1979, to je god sv. Katarine Sienske, cerkvene učiteljice. Uradno besedilo je v latinščini prinesel Osservatore Romano dne 25.—26. maja 1979 (No 119, str. 1—5). Istega dne je bila konstitucija predstavljena javnosti.

Z izidom nove konstitucije je prenehala veljati apostolska konstitucija Pija XI. DEUS SCIENTIARUM DOMINUS, izdana na binkošti, 24. maja 1931 (AAS 23/1931/241—262). Obe konstituciji loči torej natanko sedem-inštirideset let. Kazno je, da je v tem času svet doživel toliko sprememb, ki nujno terjajo tudi posodobitev teološkega in cerkvenega študija na sploh.

I. Pot do nove konstitucije

Temeljno usmeritev za prenovo cerkvenega študija je vsekakor dal 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor. V izjavi o krščanski vzgoji je med drugim opredelil razliko med tako imenovanimi ‚katoliškimi‘ in ‚cerkvenimi‘ šolami (fakultetami, univerzami) ter začrtal njihove naloge. Prve se ukvarjajo z znanostjo na splošno, upoštevajoč njim lastno znanstveno metodo in svobodo v raziskovanju; vse preveva in oživlja evangeljski duh svobode in ljubezni ter je tako krščanska miselnost pričujoča v svetu. Takó naj bo razvidno, kako vera in razum težita k isti resnici (prim. KV 8,10). Druge pa imajo namen poglobljati različna področja bogoslovnih in z njimi povezanih strok, tako »da bo razumevanje svetega razodetja vedno bolj popolno, dediščina krščanske modrosti (. . .) bolj in bolj jasna, razgovor z ločenimi brati in nekristjani vedno bolj živ . . .« (KV 11).

Odlok o duhovniški vzgoji prinaša načrt glede prenove teološkega študija. Glavne smernice tega načrta so: med filozofskimi in teološkimi predmeti naj bo večja povezanost; sveto pismo naj bo kakor duša vse teologije, na njem pa naj zlasti gradita dogmatična in moralna teologija; cerkvena zgodovina in cerkveno pravo naj upoštevatata skrivnost Cerkve; vsi teološki predmeti pa naj bodo tesno povezani z bogoslužjem. Nič manj niso pomembne tiste teološke stroke in z njimi povezane antropološke vede (sociologija, psihologija, pedagogika), ki naj študenta usposobijo za dialog z vsemi ljudmi, tudi drugače mislečimi ali drugače verujočimi; usposobijo naj ga za službo oznanjevalca, delivca zakramentov in služabnika vsem. Pri tem delu naj sodelujejo tudi izkušeni dušni pastirji, bodisi med študijem bodisi med počitnicami (prim. DV 13—18 ter 19—21). Po teološkem študiju pa je treba skrbeti za nadaljnje spopolnjevanje (DV 22). Podobne misli in zahteve ponavlja tudi Odlok o službi in življenju duhovnikov, ki posebej omenja razne oblike za nadaljnje izpopolnjevanje (tečaje, kongrese, središča za dušnopastirski študij, knjižnice ipd.; prim. D 19), prav tako Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi (prim. Š 16).

Kongregacija za semenišča in cerkvene šole (tako se je še tedaj imenovala) je oktobra 1966 poslala vsem cerkvenim univerzam in fakultetam vprašalnik z naslednjimi vprašanji: ureditev cerkvenih fakultet in študijski red, o akademskih naslovih — zlasti o doktoratu, odnos cerkvenih fakultet — zlasti teološke — do svetnih fakultet, odnos med teološko in filozofsko fakulteto, odnos med tako imenovanim 'institucionalnim' študijem (v navadnih semeniščih, op. pisca) in študijem za akademske stopnje. Odgovore, zbrane v štirih zvezkih, je preštudirala posebna komisija izvedencev ter pripravila načrt, ki je šel v razpravo med širši krog izvedencev. Hkrati so cerkvene univerze in fakultete dobile navodilo, naj izberejo delegata na nacionalni ravni, ki jih bo zastopal na kongresu za preureditev cerkvenega šolstva. Kongres je bil v Rimu (od 20. do 30. novembra 1967), zagrebško in ljubljansko teološko fakulteto pa je zastopal Jordan Kuničić iz Zagreba. Delegati in izvedenci so bili razdeljeni v štiri komisije: za temeljna izhodišča nove konstitucije, za splošna pravila, za osebe, oblast in ekonomske zadeve ter za študijski red in druga vprašanja. Naloge posameznih komisij pa so bile: preštudirati predloge cerkvenega zbora, univerz in fakultet ter predlagati glede sprememb dosedanje konstitucije 'Deus scientiarum Dominus'. Predlogi so šli še v javno razpravo. Sklepni dokument *Conventus constitutionis »Deus scientiarum Dominus« recognoscendae* je Kongregacija 4. decembra 1967 poslala na cerkvene univerze in fakultete s prošnjo, naj v razmeroma kratkem času (do 15. januarja 1968) zadevo preštudirajo in pošljejo svoje pripombe. Posebna komisija izvedencev je predloge pregledala, Kongregacija pa je na seji 23. aprila 1968 besedilo sprejela. Papež Pavel VI.

je 16. maja besedilo potrdil, nato je 20. maja 1968 Kongregacija za katoliški pouk izdala *Normae quaedam ad constitutionem apostolicam »Deus scientiarum Dominus« de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, Typis Polyglottiis Vaticanis 1968 (72 strani).

Na temelju dokumenta ‚Normae quaedam‘ so morale vse cerkvene univerze in fakultete preurediti svoje Statute in Pravilnike (do 1. septembra 1969) ter jih poslati na Kongregacijo v odobritev ‚ad experimentum‘. ‚Normae quaedam‘ posebej naročajo, naj pri prenavljanju cerkvenega študija zlasti upoštevajo naslednja načela: smernice, ki jih je dal zadnji koncil, zakonito svobodo znanstvenega raziskovanja in učenja, sodelovanja vseh v življenju univerze oziroma fakultete ter medsebojno sodelovanje cerkvenih šol in njihov odnos do svetnih fakultet.

Narava dokumenta ‚Normae quaedam‘ je izražena že v naslovu, zato je razumljivo, da je delo za novo konstitucijo s tem šele dobilo nov zagon in dobivalo vedno jasnejšo podobo. Vedno bolj je postajalo jasno, da je nemogoče dati v tako raznovrstnem in stalno se spreminjajočem svetu konstitucijo tipa ‚Deus scientiarum Dominus‘. Izkušnje, ki so si jih nabirale posamezne univerze in fakultete, so dozorevale, nova vprašanja, ki so se pojavljala ob že prenovljenem študiju, pa so terjala nove rešitve. Ko je Kongregacija najprej potrdila Statute in Pravilnike posameznih univerz in fakultet, je delo nadaljevala s tem, da je ponovno razposlala vsem univerzam in fakultetam vprašalno polo glede nekaterih pomembnejših vprašanj. Predloge, zbrane v štirih zajetnih zvezkih z naslovom »Praeparatio novae legis academiae Ecclesiae de studiis ecclesiasticis, Volumen I—IV Responsum universitatum et facultatum autonomarum studiorum ecclesiasticorum«, Romae 1976, 1036 strani, je poslala vsem 125. cerkvenim univerzam in fakultetam z nalogo, naj to preštudirajo. Jeseni istega leta je kongregacija sklicala (drugi) kongres za prenavo cerkvenega študija. Kongres je bil v Rimu od 23. novembra do 3. decembra 1976, na njem pa so poleg članov kongregacije in izvedencev sodelovali tudi delegati vseh 125 cerkvenih univerz in fakultet; ljubljansko fakulteto je tokrat zastopal Rafko Valenčič, zagrebško pa Marijan Valković. Seveda je bilo nemogoče pričakovati, da bodo že na kongresu izdelali novo konstitucijo o cerkvenem študiju. Delo je nadaljevala kongregacija in njeni izvedenci. Leta 1977 (31. oktobra) je kongregacija poslala osnutek novega zakona o cerkvenem študiju *Schema novae legis academiae de studiis ecclesiasticis* s prošnjo, naj delegati sporoče konkretne popravke ali dopolnila. Delo se je tako pomikalo h kraju. Pričakovati je bilo, da bo sredi leta 1978 nova konstitucija končno zagledala luč sveta. Toda vse se je zavleklo za deset mesecev.

Papež Pavel VI. je novo konstitucijo že podpisal in določen je bil 15. avgust 1978 (praznik Marijinega vnebovzeta), ko naj bi konstitucija izšla.

Medtem je Pavel VI. 6. avgusta istega leta umrl. Tudi njegovega naslednika Janeza Pavla I. je smrt prehitela 28. septembra 1978, čeprav je bil že določen 8. december (praznik Marijinega brezmadežnega spočetja) za dan, ko bi razglasili novo konstitucijo. Novi Papež, Janez Pavel II., tudi sam član Kongregacije za katoliški pouk, je že prej delo pozorno spremljal. Hotel je osebno vse še enkrat preštudirati in 15. aprila 1979, na veliko noč, je podpisal listino *Constitutio apostolica 'Sapientia christiana' de studiorum universitatibus et facultatibus ecclesiasticis*. Konstituciji so dodane še *Ordinationes Sacrae Congregationis pro institutione catholica ad eandem constitutionem rite exequendam*, ki jih je izdala Kongregacija za katoliški pouk 29. aprila 1979. Oba dokumenta sta bila predstavljena javnosti 25. maja 1979 ter objavljena v AAS 71 (1979) 469—521.

II. Značilnosti in vsebina nove konstitucije

Nekoliko daljši prikaz o nastajanju nove konstitucije daje dovolj jasno podobo tega, kako je konstitucija nastajala v razpoloženju demokratičnosti, sodelovanja in soodgovornosti. S svojim zgoščenim stilom, širino in jasnostjo daje dovolj trdne smernice, po katerih naj se prenovi cerkveni študij. Kaj je treba razumeti pod besedami 'cerkveni študij', pove konstitucija, ko pravi, da gre pri tem za cerkvene univerze in fakultete, ki jih je kanonično ustanovila ali potrdila Sveta stolica in se ukvarjajo s teološko znanostjo ali z vedami, ki so z njo najtesneje povezane (2). O tako imenovanih 'katoliških' šolah (univerzah, fakultetah) nova konstitucija ne govori.

1. Značilnosti konstitucije

a) Duh demokratičnosti, soodgovornosti in sodelovanja, ki je značilen za nastanek konstitucije, mora prežemati vse življenje in delo cerkvenih šol. Potrebno je, da so vsi najprej sprejemljivi, da se uče božje besede, povezani s cerkvenim učiteljstvom ter zvesti smernicam koncila. Zato je prva naloga cerkvenih šol poglobljati spoznanje božjega razodetja in ga posredovati svetu. Evangelizacija, ki jo tako opravljajo cerkvene šole, je njihov apostolat in prispevek k rasti vesoljne in krajevne Cerkve. Uspešnost tega poslanstva pa je odvisna od spoznanja in sprejemanja vsakokratnih oblik življenja in mišljenja določenega naroda in kulture. Nova konstitucija ni mogla in tudi ni hotela predpisati kakšne večno in povsod veljavne določbe. Vendar hoče zaradi edinosti dati nekatera jasna in trdna načela, hkrati pa pustiti dovolj svobode za prilagoditev krajevnim potrebam (prim. Uvod VI). Upoštevati je treba, da cerkvene šole delujejo skoraj v vseh deželah sveta, v zelo različnih razmerah in potrebah. Med njimi je 34

fakultet, ki so priključene državnim univerzam in 47 fakultet, ki imajo status zgolj cerkvenih šol. Samo po sebi je razumljivo, da se prve morajo ozirati tudi na določbe državnih univerz.

b) V preteklosti je Cerkev budno spremljala in spodbujala razvoj znanosti. Najstarejše evropske univerze so nastale na njeno pobudo: v Italiji (Bologna, Rim, Padova, Pisa, Firenze), Franciji (Paris, Toulouse, Grenoble), Angliji (Oxford, Cambridge), Španiji (Salamanca, Valladolid), Nemčiji (Köln, Heidelberg, Leipzig), Avstriji (Dunaj, Gradec), Češki (Praga), Poljski (Krakov) itd. (prim. govor Papeža Janeza Pavla II. pri splošni avdienci 18. julija 1979, v: *La Documentation catholique*, No 1770, 2.—16. septembra 1979, str. 753). Pozneje so vlogo ustanovitelja prevzemale svetne oblasti. Ostala pa je naloga, da Cerkev spremlja razvoj znanosti in kulture ter posreduje evangeljsko sporočilo času, potrebam in kulturnemu okolju primerno. Takó bo življenje prežeto z duhom evangelija (prim. Uvod I). Cerkev veruje, da bo tako kar najbolj pomagala napredku človeštva pa tudi svoji rasti.

c) Cerkvene šole morejo biti uspešne le tedaj, če ustvarjajo in so skupnost (*communitas*). Samo duh soodgovornosti in sodelovanja vseh (profesorjev, študentov, uslužbencev) v vodstvu šole in izpolnjevanju individualnih ter skupnih nalog ustvarja skupnost.

c) Vedno večje zanimanje laikov za teološka in splošno cerkvena vprašanja terja, da so cerkvene šole tudi njim odprte. Seveda pri tem ne gre le za to, da bi zadostili svojim željam, marveč da bi jih cerkvene šole pripravile za prevzem ustreznih nalog, bodisi v Cerkvi bodisi v svetu.

d) Značilnost našega časa je med drugim tudi takó imenovana specializacija v izobrazbi in v dejavnostih. Tudi cerkvene šole se temu ne morejo izogniti. Vendar pa je potrebna najprej dobra podlaga, na kateri je mogoče graditi specializacijo.

e) Posebno skrb je treba posvetiti načrtovanju cerkvenih šol v raznih deželah sveta. Pri tem se je treba izogniti nepotrebnemu množenju šol, pač pa je možna tako imenovana ‚afilijacija‘ ali ‚inkorporacija‘ posameznih šol (semenišč, institutov) cerkvenim šolam. Naloga posameznih škofovskih konferenc, krajevnih škofov, sosednih visokih cerkvenih šol in izvedencev je, da v soglasju s Kongregacijo za katoliški pouk načrtujejo nove cerkvene univerze in fakultete glede na potrebe in možnosti dežele, naroda ali kraja. Tudi sicer mora biti delo cerkvenih šol tesno povezano s škofovskimi konferencami oziroma krajevnimi škofi.

f) Ne samo tam, kjer so cerkvene šole povezane s svetnimi in so del državnih univerz, marveč tudi drugod naj upoštevajo značilnosti krajevnega visokošolskega študija in se mu, kolikor je mogoče, prilagodijo. Samo takó

bodo cerkvene šole ukoreninjene v domače razmere, zato bodo tudi lažje opravljale svoje poslanstvo.

g) Prva naloga cerkvenih šol je znanstveno raziskovanje in poglobljanje božjega razodetja, to pa morajo opravljati v tesni povezanosti in v skladu s cerkvenim učiteljstvom. To jim seveda ne jemlje ‚zakonite svobode v raziskovanju in učenju‘, da so le zveste v učenju, ohranjevanju in posredovanju tega, kar je naročil Kristus (prim. Mt 28, 19—20).

2. Vsebina konstitucije

Konstitucija ima splošni in posebni del. Prvi obsega naslednja poglavja: narava in namen cerkvenih univerz in fakultet (člen 1—10), akademska skupnost in njeno vodstvo (11—21), profesorji (22—30), študenti (31—35), uslužbenci in pomožna osebje (36—37), študijski red (38—45), akademski naslovi (46—51), učni pripomočki (52—55), ekonomska uprava (56—59) ter načrtovanje in sodelovanje med fakultetami (60—64).

Drugi del govori posebej o teološki (66—74), juridični (75—78) in filozofski fakulteti (79—83) ter o drugih fakultetah na splošno (79—87); na kraju so dodane še prehodne določbe (88—94).

Isto razdelitev imajo tudi ‚Ordinationes‘, ki podrobneje razlagajo ali dopolnjujejo vsebino Konstitucije. Navajam nekatere pomembnejše misli bodisi iz konstitucije bodisi iz ‚Ordinationes‘, ki se nanašajo na teološko fakulteto, saj nas le-ta neposredno najbolj zanima.

a) Ustanavljanje in delovanje cerkvenih univerz in fakultet je utemeljeno v naravi in nalogi Cerkve, da oznanja ljudem Kristusov evangelij. Zato je njihova naloga predvsem oznanjevalna. V ta namen preučujejo in raziskujejo božje razodetje ter usposablajo študente za sprejem nalog v Cerkvi. Samo Cerkev ima pravico ustanavljati in potrjevati univerze in fakultete, ki se izključno ukvarjajo s ‚sveto znanostjo‘ ter z vedami, ki so z njo tesno povezane. Samo omenjene ustanove morejo podeljevati akademske stopnje, ki imajo ‚kanonično veljavo‘, te dajejo pravico do opravljanja določenih nalog v Cerkvi (npr. poučevanje v velikih semeniščih, na fakultetah . . .). Univerze in fakultete, ki jih ni ustanovila ali potrdila Kongregacija za katoliški pouk, vendar se ukvarjajo s teološkimi in njimi sorodnimi vedami, morajo posebej prositi za priznanje akademskih stopenj, če naj te imajo tudi kanonično veljavo.

Zaradi pomembnosti nalog, ki jih cerkvene univerze in fakultete opravljajo v Cerkvi, morajo posamezne škofovske konference skrbeti za njihov napredek, dajati pobude za ustanavljanje novih, kjer je potreba.

b) To, da so vsi, ki pripadajo neki univerzi ali fakulteti ‚skupnost‘, terja od njih tudi odgovornost in sodelovanje. Zato morajo biti posebej

določene njihove pravice in dolžnosti. Veliki kancler ne samo predstavlja sveti sedež pred univerzo ali fakulteto oziroma le-to pred svetim sedežem, marveč skrbi za splošen napredek ustanove ter za edinost in povezanost z vesoljno in krajevno Cerkvijo. Nekatere akademske oblasti so personalne (rektor univerze, dekan ali predstojnik fakultete), druge pa kolegialne (razni sveti). Čeprav morata med njima vladati duh in načelo zbornosti, vendar naj ima rektor (dekan, predstojnik) tisto oblast, ki mu pripada za uspešno vodenje ustanove. Posebno skrb je treba posvetiti fakultetam, ki so vključene v cerkvene ali necerkvene univerze ali so tesno povezane s semeniščem; v prvem primeru naj tudi cerkvena fakulteta daje svoj prispevek k skupni blaginji in napredku celotne univerze, v drugem primeru pa naj si obe ustanovi prizadevata za sodelovanje v prid študentom, vendar naj bosta vodstvu in upravi obeh ustanov ločeni.

c) Vsaka fakulteta naj ima dovolj profesorjev, predvsem takih, ki se izključno posvečajo fakultetnemu delu. Pogoji, da je kdo sprejet za fakultetnega profesorja, so: znanstvena izobrazba (doktorat ali enakovreden akademski naslov ali posebne znanstvene zasluge), objava znanstvenih del, pedagoške sposobnosti ter druge osebne lastnosti (pričevanje življenja, čut odgovornosti). Doktorat mora biti iz snovi, katero bo kandidat predaval. Če gre za teološke ali z njimi tesno povezane vede, mora imeti doktorat ali vsaj licenciat kanonično veljavo. Glede nazivov za profesorje je treba upoštevati krajevne razmere (npr. redni, izredni, docenti . . .). Pri napredovanju je treba upoštevati določen časovni presledek, opravljeno znanstveno in pedagoško delo, sposobnost sodelovanja na znanstveni in splošni ravni. Profesorje imenujejo velike kancler, ‚nihil obstat‘ svetega sedeža se odslej zahteva le tedaj, ko je kdo dokončno privzet v fakultetni zbor ali gre za imenovanje na najvišji ‚rang‘. Profesorji, ki predavajo verski ali moralni nauk, so dolžni učiti v polnem soglasju s cerkvenim učiteljstvom; zato morajo opraviti tudi ‚izpoved vere‘. V spornih primerih je treba najprej poskusiti, da bi zadevo uredili osebno ali znotraj fakultete; če to ni mogoče, zadevo uredi veliki kancler oziroma primer sporoči svetemu sedežu.

č) Cerkvene fakultete so odprte vsem, ki imajo ustrezno izobrazbo in jih priporoča njihovo življenje. Pogoji za vpis naj bodo enaki pogojem, ki jih terjajo državne univerze določene dežele. Vsak je lahko vpisan le na eni fakulteti. Poleg rednih študentov, ki si hočejo s študijem pridobiti tudi akademski naslov, so lahko tudi ‚izredni‘ študentje, ki nimajo tega namena. Dolžnost študentov je upoštevati fakultetna pravila in disciplino zlasti glede študijskega reda, obiskovanja predavanj, izpitov. Prav tako je njihova dolžnost in pravica, da bodisi kot posamezniki bodisi kot skupnost sodelujejo v življenju akademske skupnosti in takó prispevajo svoj delež k skupni blaginji fakultete. V spornih zadevah je treba vedno upoštevati pravico

študenta, da se more braniti. Upoštevati pa je treba tudi pravico ustanove, da more izključiti tistega, ki ji povzroča škodo.

d) Uslužbenci imajo dolžnost pomagati akademskim oblastem pri vodstvu in upravi fakultete. Za svojo delo (tajnika, knjižničarja, ekonoma) morajo biti ustrezno pripravljene. Če je potreba, naj ima fakulteta tudi pomožno osebje (hišnika, čuvaja . . .).

e) Vsaka fakulteta mora v svojem študijskem redu upoštevati smernice, ki jih je dal zadnji koncil; upoštevati mora napredek znanosti, lastno znanstveno metodo ter nove učne pripomočke. Posebej je treba upoštevati ‚zakonito svobodo‘ znanstvenega raziskovanja in učenja, ki naj bo vedno tesno povezano s cerkvenim učiteljstvom ter vedno v prid božjemu ljudstvu.

Študijski red na vseh cerkvenih fakultetah obsega tri študijske stopnje: osnovno, specifično in znanstveno-raziskovalno. Prva študijska stopnja traja na teološki fakulteti 5 let (10 semestrov) in obsega poleg filozofske izobrazbe vse teološke predmete ter uvajanje v znanstveno delo. Ob koncu prve študijske stopnje dobi študent prvi akademski naslov — bakalaureat. Druga študijska stopnja traja 2 leti (4 semestre) in obsega predmete oziroma smer, ki si jo je kdo izbral za svojo specializacijo. Sledi drugi akademski naslov — specializirana licenca (magisterij). Tretja študijska stopnja traja določeno dobo, v kateri se kandidat uvaja v znanstveno raziskovalno delo zlasti s pisanjem doktorske disertacije. Ob koncu tretje študijske stopnje dobi kandidat naslov doktorja.

Naloga teološke fakultete pa ni le priprava znanstvenikov, marveč pastoralnih delavcev. Zato morajo vsi, ki hočejo postati duhovniki ali bodo opravljali druge pastoralne službe, vpisati še tako imenovano pastoralno leto po končani prvi stopnji. Ob koncu dobijo posebno diplomu.

Posebej je treba paziti, da je treba vse predmete na določeni fakulteti podajati organsko in med seboj povezano, to pa naj pomaga, da bo vzgoja študentov harmonična. Prav tako je treba dati dovolj poudarka osebnemu študiju pod vodstvom strokovnih profesorjev.

f) Akademske stopnje, ki jih podeljujejo cerkvene fakultete, so: bakalaureat, licenciat in doktorat. Glede na krajevne razmere in navade imajo lahko tudi drugačno ime, da le pomenijo enakovredno študijsko stopnjo. Nihče ne more dobiti akademske stopnje, če ni bil vpisan kot redni študent na kakšni cerkveni fakulteti. Za doseg doktorskega naslova je potrebno napisati delo, ki daje prispevek k razvoju znanosti; kandidat mora delo napisati pod vodstvom strokovnega profesorja, delo mora javno zagovarjati ter ga v celoti ali vsaj delno po predhodni odobritvi ustreznega kolegija objaviti. Doktorski naslov mu daje pravico, da se sme potegovati za fakultetnega profesorja; licenciat pa ga usposablja za predavatelja na visokih cerkvenih šolah ali institutih.

Za posebne zasluge na področju cerkvenih znanosti ali kulture je mogoče podeliti tudi doktorat ‚ad honorem‘, vedno pa v soglasju z velikim kanclerjem, ki mora dobiti ‚nihil obstat‘ s strani Svetega sedeža.

g) Med učnimi pripomočki je na prvem mestu knjižnica ter ustrezno usposobljen knjižničar, ki opravlja svoje delo v tesni povezavi z ustreznim svetom. Knjižnico je potrebno nenehno dopolnjevati bodisi s starejšimi bodisi z novejšimi knjigami, za to pa morajo biti zagotovljena zadostna denarna sredstva. Prav tako je potrebna tudi tako imenovana ‚priročna‘ knjižnica, ki vsebuje temeljne priročnike. Sodelovanje med knjižnicami, zlasti v isti deželi, je osnovni pogoj za uspešno znanstveno delo profesorjev in študentov.

Od drugih pripomočkov so omenjena posebej avdiovizualna sredstva. Ne nazadnje je pomembno, da ima vsaka fakulteta ustrezne učne prostore, laboratorije ipd.

h) Kar zadeva ekonomsko upravo, morajo biti najprej zagotovljena zadostna finančna sredstva bodisi za pravično nagrajevanje profesorjev ter za njihovo zavarovanje bodisi za druge dejavnosti (vzdrževanje, knjižnico). Ekonomsko poslovanje vodi sicer ekonom, vendar imajo pri tem pomembno vlogo tudi dekan oziroma ustrezen svet. Tudi študentje naj s primernimi pristojbinami pomagajo pri vzdrževanju fakultete. Vendar je treba paziti, da ne bi bil zaradi tega kdor koli prikrajšan in ne bi mogel študirati. Zato je treba poskrbeti ustrezne štipendije ipd.

i) Škofovske konference posameznih dežel imajo pomembno nalogo, da presodijo, ali obstajajo potrebe in možnosti za ustanovitev nove cerkvene univerze ali fakultete. Pri tem imajo važno besedo sosedne univerze oziroma fakultete, krajevni ordinarij ter drugi izvedenci. Glede možnosti je treba posebej presoditi, ali je na voljo zadostno število profesorjev in študentov, ali so na voljo ustrezni prostori in učni pripomočki, zlasti knjižnica. V nekaterih primerih pride lahko v poštev tako imenovana ‚afiliacija‘ ali priključitev velikih semenišč ali redovnih visokih šol obstoječim cerkvenim fakultetam. V tem primeru smejo omenjene šole podeljevati akademske naslove. Ustanavljanje novih cerkvenih univerz in fakultet oziroma afiliacija visokih šol je pridržana Kongregaciji za katoliški pouk.

Pomembno je tudi sodelovanje med fakultetami bodisi na ravni izmenjave profesorjev bodisi na ravni skupnega znanstvenega raziskovanja ter posredovanja izsledkov. Priporočljivo je sodelovanje tudi z nekatoliškimi fakultetami.

V ‚Ordinationes‘ je posebej naveden splošni splošni predmetnik študija za vse tri študijske stopnje za teološko, filozofsko in juridično fakulteto. Takó je na prvi študijski stopnji teološke fakultete vsebina študija naslednja: filozofske vede kot podlaga teološkemu študiju, sveto pismo, osnovno bo-

goslovje z ekumenizmom, teologijo nekrščanskih verstev ter ateizem, dogmatika, moralka z duhovno teologijo, pastoralka, liturgika, zgodovina Cerkve s patrologijo in arheologijo ter cerkveno pravo. Na drugi študijski stopnji pridejo v poštev specialni predmeti glede na izbrano specializacijo ter seminarski način dela. Ob koncu prve in druge študijske stopnje naj bo tudi ustrezen splošni izpit ali enakovreden preiskus, s katerim naj študent pokaže, da je prejel ustrezno znanstveno usposobljenost zaključene študijske stopnje.

V dodatku (II) so navedena najrazličnejša področja cerkvenega študija, razen teološkega, filozofskega in juridičnega, ki so obdelani posebej. Prav je, če ta področja vsaj navedemo, saj se iz njih zrcali raznovrstnost in razvejanost obstoječih cerkvenih fakultet oziroma smeri specializacije. Vseh smeri je 27: za arabskoislamske vede, za krščansko arheologijo, za ateizem, za sveto pismo, za katehetiko, za vzhodno bogoslovje, za vzgojne vede, za cerkveno zgodovino, za primerjalno obojno pravo, za klasično in krščansko literaturo, za liturgiko, za mariologijo, za zgodovino srednjega veka, za misiologijo, za moralko, za cerkveno glasbo, za ekumenizem, za orientalistiko, za pedagogiko, za pastoralko, za patristiko, za psihologijo, za verstva in religijski pojav, za katoliško veroslovje, za sociologijo, za duhovnost ter za teologijo redovniškega življenja. Za vse omenjene smeri obstajajo bodisi posebne fakultete ali instituti bodisi ustrezne študijske smeri pri drugih cerkvenih fakultetah.

Med tako imenovanimi ‚prehodnimi določbami‘ naj omenimo naslednje: konstitucija stopi v veljavo v začetku akademskega leta 1980/81. Vse cerkvene univerze in fakultete so dolžne prilagoditi svoje statute apostolski konstituciji ‚Sapientia christiana‘ ter jih do 1. januarja 1981 predložiti v potrditev Kongregaciji za katoliški pouk; ta jih bo potrdila najprej za tri leta ‚ad experimentum‘, potem pa dokončno. Če je cerkvena fakulteta priključena državnim univerzami, je z dovoljenjem Kongregacije mogoče ta čas nekoliko podaljšati. Fakulteta, ki ne bo prilagodila svojega statuta apostolski konstituciji in ga pravočasno predložila v odobritev, zgubi ‚ipso facto‘ pravico podeljevati akademske naslove.

Z izidom nove apostolske konstitucije ‚Sapientia christiana‘ oziroma s časom, ko stopi v veljavo, prenehajo veljati vse določbe dosedanje konstitucije ‚Deus scientiarum Dominus‘ kakor vse posebne pravice, ki so jih imele bodisi fizične bodisi moralne osebe.

III. Statuti in pravilniki teološke fakultete v Ljubljani

Glede na dokumente, ki jih je Cerkev izdala o prenovi študija na cerkvenih univerzah in fakultetah v zadnjem času, je tudi naša teološka fakulteta

izdala oziroma prilagojevala svoje statute in pravilnike. Na kratko bom omenil pomembnejša dogajanja in listine.

Po izidu apostolske konstitucije ‚Deus scientiarum Dominus‘ leta 1931 je leta 1938 izšla brošura ‚Teološka fakulteta‘ (Cerkvena in državna uredba). Po naročilu sveta teološke fakultete v Ljubljani priredil Al. Odar, Ljubljana 1939. Brošura vsebuje ‚uredbo‘ (statut) za obe tedanji katoliški teološki fakulteti v Jugoslaviji, ljubljansko in zagrebško, ki sta bili tedaj tudi državni fakulteti. Brošura prinaša tudi celotno besedilo konstitucije ‚Deus scientiarum Dominus‘ v latinščini.

Ko je z dopisom ‚Sveta za znanost in kulturo‘ dne 4. marca 1952 fakulteta zvedela, da z 31. (!) junijem 1952 preneha biti državna fakulteta (prim. BV 29 (1969) 178), morala pripraviti tudi temu ustrezen pravilnik. Tega je pripravil jurist Vinko Močnik in ima naslov ‚Pravilnik Teološke fakultete LRS v Ljubljani‘ (tipkopis, 9 strani), Ljubljana, 1. avgusta 1952. Kljub naslovu ‚Pravilnik‘ je bil to dejansko statut, po katerem se je fakulteta ravnala skoraj dvajset let.

Prenova cerkvenega študija, kakor jo je zamislil 2. vatikanski cerkveni zbor, si je počasi vendar z gotovostjo utirala pot. Po izidu dokumenta ‚Normae quaedam‘. (20. maja 1968) se je posebna komisija (S. Ojnik, F. Perko in R. Valenčič) lotila dela za novi statut. Sad tega dela je ‚Statutum Facultatis theologiae Labacensis‘, (ad experimentum), Labaci — Ljubljana 1969 (1. avgusta). Statut obsega 50 strani, 99 členov oziroma 6 poglavij: ime in namen fakultete, vodstvo in oblasti, profesorji in njihovi sodelavci, študenti, študijski red in razne določbe. Omembe vredne so naslednje značilnosti statuta: posebna naloga naše fakultete je skrbeti za dialog znotraj Cerkve, pa tudi z drugimi kristjani in nekristjani ter nevernimi; pri vodstvu fakultete je treba upoštevati načelo demokratičnosti, po katerem imajo tudi študentje pravico in dolžnost prispevati k skupnemu blagru fakultete; uvedena je takó imenovana akademska in pastoralna študijska smer (ki je pa nismo niti začeli izvajati, op. pisca) ter neka oblika ‚specializacije‘ v 6. letniku; za licenciat in doktorat je obvezno po eno leto nadaljnjega študija; fakulteta ima pravico ustanavljati razne institute za napredek cerkvenih znanosti ter organizirati razne tečaje, kongrese, študijske tedne ipd.

Kongregacija za katoliški pouk je poslala k omenjenemu statutu svoje pripombe ‚Animadversiones in Statuta‘ (3. decembra 1971, 5 strani). Naj navedem glavne opombe: naloga fakultete naj bo tudi dialog z znanostjo na splošno; veliki kancler ‚predstavlja‘ slovenske ordinarije, ne le ‚dela v njihovem imenu‘; njegova glavna naloga je čuvati pravo vero ter skrbeti, da se bodo določbe Svetega sedeža zvesto izpolnjevale; dekan more opravljati dekansko službo le dve mandatni dobi; njegova naloga je poslati vsaka tri leta poročilo o dejavnosti fakultete Kongregaciji za katoliški pouk;

profesorji naj s sedemdesetim letom prenehajo z aktivno službo; za rednega in izrednega profesorja je potreben ‚nihil obstat‘ Svetega sedeža; za dosego diplome je potreben tudi splošni ustni izpit iz glavnih teoloških ved; latinščina in grščina sta obvezni za dosego licenciata . . .

Ker je omenjeni statut obsegal marsikaj, kar dejansko ni sodilo vanj, in ker se je sčasoma pokazala marsikatera njegova pomanjkljivost in nedorečenost, je izredni fakultetni svet dne 30. junija 1971 na seji v Mariboru sprejel »Osnutek pravilnika k Statutu Teološke fakultete v Ljubljani« (ciklostil, 46 členov, 14 strani, Ljubljana, 25. 6. 1971).

Tako statut kot pravilnik sta doživljala razne spremembe in dopolnila. Junija 1972 je pripravil J. Oražem ‚Načrt predmetnika Teološke fakultete v Ljubljani‘ (ciklostil, 13 strani), izredni fakultetni svet pa je na seji v Mariboru 28. junija 1972 naročil komisiji za statut, naj do jeseni istega leta pripravi prenovljen in dopolnjen Statut in Pravilnik. Komisija je delo dokončala v omenjenem roku, tako da je plenarni fakultetni svet lahko na sejah 27. aprila in 27. junija 1973 o njih razpravljal in ju sprejel. Istega leta sta oba izšla v ciklostilni izdaji: ‚Statuta Facultatis theologiae Labacensis. Redactio emendata‘, Ljubljana-Labaci 1973 (86 členov, 32 strani) ter ‚Pravilnik Teološke fakultete v Ljubljani‘, Ljubljana 1973 (55 členov, 33 strani). Statut je potrdila Kongregacija za katoliški pouk dne 26. februarja 1974 (Prot. 1068/69/14) ter istega dne poslala ‚Ulteriores Animadversiones in Statuta‘ (2 strani). V opombah zahteva, da morajo fakultetni profesorji predavati vsaj tri ure tedensko; za napredovanje profesorjev v višji rang morajo preteči vsaj tri leta od zadnjega napredovanja; akademske stopnje lahko dobijo le redni študentje, tisti, ki so redno obiskovali predavanja . . .

Statut Teološke fakultete iz leta 1973 seveda ni mogel biti dokončen, saj je medtem potekalo delo pri Kongregaciji za katoliški pouk za novo apostolsko konstitucijo (primerjaj prvo poglavje: Pot do nove konstitucije). Na številne dopise omenjene Kongregacije, ki je red demokratično vpraševala za predloge in mnenje v spornih ali važnejših zadevah, je tudi naša fakulteta prispevala svoj delež, prav tako tudi na II. kongresu za prenovno cerkvenega študija.

Pravilnik Teološke fakultete je medtem doživel nekaj manjših sprememb (leta 1976 in 1977), saj je zanj pristojen tako imenovani plenarni fakultetni svet. Omenjeni svet je na seji 27. junija 1979 v Mariboru naročil novi komisiji, naj preuredi sedanji Statut in Pravilnik po smernicah nove apostolske konstitucije ‚Sapientia christiana‘. Novo komisijo sestavljajo: S. Ojnik, F. Oražem, F. Perko, R. Valenčič, zastopnik študentskega društva kot člani ter J. Oražem kot svetovalec. V letu 1980 je treba Statut prenoviti in poslati v potrditev Kongregaciji za katoliški pouk.

Rafko Valenčič

Mariologija ni „sanjarija“

Nekoč sem slišal, kako je nekdo dejal: »Mariologija je sanjarija«. Morda je to rekel bolj za šalo kakor zares. Najbrž bi bil tej trditvi, če bi kdo hotel dobiti zanjo pojasnila, dodal: Mislil sem na takšno mariologijo, ki se je kratko malo odtrgala od bibličnih temeljev, in na takšno marijansko pobožnost, ki nima »za svoj namen Kristusa, vir vse resnice, svetosti in pobožnosti«, marveč »obstaja v neplodnem in kratkotrajnem čustvu ter prazni lahkovernosti«, namesto da bi »izvirala iz prave vere« in nas vodila k »posnemanju Marijinih kreposti«, kakor se izraža 2. vatikanski koncil (C 67). — Vendar se zdi, da je danes tudi med katoličani naraslo število takih, ki jim mariologija in oznanjevanje o Mariji velja, če ne ravno povsem za »sanjarijo«, pa vsaj za nekaj zelo postranskega v teologiji in v verskem življenju kristjanov. Tudi v oznanjevanju je Marija ponekod stopila zelo v ozadje, če ni skoraj utonila v molku. Treba pa je pristaviti dvojje. Najprej se zdi, da je v zadnjem času Marija spet začela dobivati nekoliko več prostora. Drugič, tudi je res potrebno razlikovati med kvantiteto in kvaliteto: lahko je kje o Mariji veliko govorjenja, a brez globlje povezave s središčem krščanskega oznanila in krščanskega življenja, medtem ko je drugje razmeroma malo besed o ponižni »Gospodovi dekli«, a je vse potopljeno v neizrekljivo luč troedinega Boga, ki je tako visoko dvignil »sionsko hčer«, da bi z odrešenjskim učlovečenjem storil »velike reči« vsemu človeškemu rodu.

Da prava mariologija niti malo ni »sanjarija«, marveč govorjenje o Bogu na temelju božje besede, ne pa na osnovi nezanesljive, zgolj človeške domišljije in čustev — da je torej mariologija res »teologija« v strogem pomenu, to se lahko prepričamo npr. ob knjigi kardinala J. Ratzingerja »Die Tochter Zion«, »Sionska hči«. Premišljevanja o marijanski veri Cerkve.¹ Čeprav so v knjigi povzeta le tri Ratzingerjeva predavanja v obliki

¹ Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, Johannes Verlag (Kriterien 44), Einsiedeln 1977, 83 str.

premišljevanj, ki hočejo podati samo glavne poglede na celoto, brez zahanjanja v kakršnekoli podrobnosti, je vendar pred nami kratka, a zelo izvirna mariologija. Iz nje naj tukaj povzamemo samo nekaj od tistega, kar nam pokaže, kako globoko je mariologija povezana s središčem in jedrom krščanskega verovanja in kako pogled na verske resnice, ki se nanašajo na Marijo, vpliva na razumevanje celotne vsebine Kristusovega razodetja, posebej tudi na pojmovanje Boga (ne Boga filozofov, temveč Boga Jezusa Kristusa), zato pa tudi na človeka v luči odrešenja.

Celotna snov knjige je razdeljena na dve poglavji. V kratkem *1. poglavju* kaže Ratzinger na »*biblično mesto mariologije*«. Ko oriše starozavezne predhodnice in predpodobe device Marije kot od vekomaj izvoljene »sionske hčere«, pristavlja:

»K Bogu, ki je en sam, spada ne sicer boginja, a k njemu, kakršnega se sam zgodovinsko razodeva, spada izvoljena stvar, spada Izrael, spada sionska hči, žena. Izpustiti iz celotne teologije ženo pomeni zanikati stvarjenje in izvoljenje (odrešenjsko zgodovino) in s tem odpraviti razodetje. V Izraelovih ženah, materah, rešiteljicah, v njihovi rodovitni nerodovitnosti se najčisteje in najgloblje izraža to, kar stvar jè; in tudi, kaj je izvoljenje, kaj je ‚Izrael‘ kot ljudstvo. Ker sta izvoljenje in razodetje eno, zato se v tem navsezadnje šele kaže v svoji pravi globini, kdo in kaj je Bog.

Seveda ostane ta črta v stari zavezi prav tako nedokončana in odprta kakor vse druge črte stare zaveze. Svoj dokončni pomen dobi šele v novi zavezi: v Ženi, ki je sama označena kot resnični sveti ostanek, kot prava sionska hči, tista, ki postane v tem Odrešenikova mati, celo božja mati. Sprejem Visoke pesmi v kanon bi bil — mimogrede povedano — nemogoč, če ne bi obstajala ta teologija ljubezni in žene. Gotovo so bile to, če gledamo tekstno, svetne ljubezenske pesmi z močno erotično pobarvanostjo. V kanon so prišle kot dialog Boga z Izraelom in v tem pomenu je takšno berilo vse kaj drugega kakor gola alegorija« (23).

»... Ugotovili smo, da nova zaveza za razlago Marije sega nazaj na starozavezne matere, na teologijo sionske hčere in pač tudi na Evo; in povezuje v enoto te tri črte. Zdaj moramo dostaviti, da cerkvena liturgija to starozavezno teologijo žene, ki je žena nove zaveze, razširi, ko tudi Estero in Judito, ženi-rešiteljici, razumeva marijansko in berila o modrosti nanaša na Marijo. To so v času liturgičnega gibanja in s stališča kristocentrično usmerjene teologije tega stoletja ostro kritizirali. Rekli so, da je te tekste mogoče in dovoljeno razumevati edinole kristološko. Potem ko sem leta in leta odločno pritrjeval temu gledanju, mi zdaj postaja vedno bolj jasno, da to gledanje v resnici ne dojame specifičnosti modrostnih besedil. Sicer je res kristologija sprejela vase bistvene prvine ideje o modrosti, tako da moramo govoriti o kristološki črti v novozaveznem nadaljevanju modrostne misli. Z druge strani pa tukaj zadenemo ob ostanek, ki ga

ni bilo mogoče v celoti vključiti v kristologijo. ‚Modrost‘ je tako v hebrejščini kakor v grščini ženskega spola; in to v jezikovni zavesti starih ni nikakršen prazen slovnični pojav. ‚Sophia‘ stoji kot samostalni ženskega spola na tisti strani stvarnosti, ki ima za svojo predstavnico ženo, ženskost sploh. Sophia pomeni odgovor, ki prihaja iz božjega klica, vsebovanega v stvarjenju in izvolitvi. Sophia izraža ravno to, da obstaja čisti odgovor in da v tem odgovoru najde božja ljubezen svoje nepreklicno prebivališče. Če naj bi vso kompliciranost stanja pravilno ocenili, bi morali seveda še pomisliti, da je tudi beseda za ‚duha‘ v hebrejščini (ne pa v grščini) ženskega spola in je v tem pogledu, prek nauka o duhu, treba slutiti tako rekoč pravzor ženskosti skrivnostno-zastrto že v Bogu. Toda nauk o duhu in nauk o modrosti sta ločeni črti izročila; nauk o modrosti kaže, če ga gledamo s stališča nove zaveze, z ene strani na Sina kot Besedo, v kateri Bog ustvarja, a z druge strani tudi na stvar, na resnični Izrael, ki se poseblja v ponižni Gospodovi dekli, katere bit je v vsej celoti in do dna izražena z ‚Zgodi se mi po tvoji besedi‘. Sophia kaže na Logos, na Besedo, ki utemeljuje modrost; kaže pa tudi na ženin odgovor, ki sprejme modrost in ji da, da obrodi sad. Izbrisati iz sofiologije marijanskost je isto kakor črtati celotno razsežnost bibličnosti in krščanskosti.

Tako moremo zdaj reči: Podoba Žene je za zgradbo biblične vere nepogrešljiva. Ta podoba izraža realnost stvarstva izraža rodovitnost milosti . . . Tajiti ali odklanjati to, kar je v veri ženskega — konkretno torej: kar je marijanskega — pomeni navsezadnje isto kakor zanikanje stvarstva in izpraznenje [Entwirklichung] milosti. Takšno ravnanje privede do predstave, kakor da vse dela samo Bog, stvarstvo pa da je samo maškerada. A ravno s tem tudi popolnoma zgrešeno pojmuje tistega bibličnega Boga, za katerega je značilno to, da je stvarnik in Bog zaveze. To je Bog, čigar tista kazen, ki je prizadeta ljubljenci, in zavrženje te ljubljence, privede do trpeče ljubezni, privede na križ, to pa očetje niso zastonj razlagali kot ženitovanjsko dogajanje, kot tisto trpljenje, v katerem Bog sprejme nase bolečino nezveste, da bi jo tako v večni ljubezni nepreklicno pritegnil nase.« (24—27).

V 2. poglavju (»Der Marienglaube der Kirche«) je nato govor o tistih *povedkih o Mariji, ki jih ima Cerkev za verske resnice*. Ratzinger zoper vse novejšje pomisleke (ki pa so v mnogočem ponavljanje starih nasprotovanj) odločno brani resnično (ne simbolično) *Jezusovo deviško spočetje v Mariji kot obvezujočo versko resnico*. Tudi tukaj globoko pojasnjuje, kako zelo je to pomembno za pravo podobo Boga, kakršno nam odkriva božje razodetje, ki pa bi jo vase zagledana človeška modrost tako rada prikrojila po svoji kratkovidnosti, o kateri misli, da je daljnovidna. Soodnosno pa gre tudi za pravo podobo človeka.

Kaj je teološki razlog za Marijino devištvo v njenem materinstvu? Najprej — pravi Ratzinger — je tukaj povedek o »božjem delovanju na človeku in v tem povedek o človeku. Jezusovo spočetje in rojstvo pomenita nov poseg [Einsatz] v zgodovino, poseg, ki je več kakor novost, kakršna pripada vsakemu posameznemu človeku. Tukaj Bog sam začinja nanovo. To, kar se tukaj začinja, ima kvaliteto novega stvarjenja; tu gre za Bogu lasten in prav poseben poseg. Tu je zares ‚Adam‘, ki prihaja ‚od Boga‘ (prim. Lk 3,38) še enkrat in v višjem smislu kakor nekoč. Takšno rojstvo se more pripetiti le ‚nerodovitni‘: Kar je obljubljeno pri Izaiju 54,1, to je po Lukovem gledanju postalo v Marijini skrivnosti konkretna resničnost — onemogli, človeško zavrženi in nerodovitni Izrael je obrodil sad. V Jezusu je Bog sredi nerodovitnega in brezupnega človeštva vzpostavil nov začetek, ki ni dosežek človeške zgodovine, marveč dar od zgoraj. Z Jezusom se začne novo učlovečenje [Menschwerdung]. V nasprotju z vsemi izvoljenimi pred njim Jezus ne le *prejme* Duha, marveč *jè* tudi v svoji zemeljski eksistenci samo po Duhu in je zato izpolnitev vseh prerokov: pravi prerok. Tako postane Marija, v nerodovitnosti blagoslovljena, znamenje milosti — znamenje za tisto, kar je resnično rodovitno in rešujoče: pripravljena odprtost, ki se preda v last božji volji« (45 sl.).

Tukaj je tudi najgloblji kristološki povedek: »Ker je tukaj otrok v svojem izvoru učinek božjega delovanja, bo do vseh globin ‚svet‘. Ne bo ga Sveti Duh napolnil ‚še v materinem telesu‘ (Lk 1,15), marveč mu bo božji Pneuma v stvariteljsko življenjskem delovanju dal bivanje, zato pa bo dočel njegovo najbolj notranje bistvo in ga napravljaj ‚svetega‘« (47). Tukaj je torej več kakor prerok, tukaj je »Sin«, ker je njegova bit kot taka sad Duha (48).

Iz logike človeškosti in iz logike učlovečenja je to mogoče utemeljiti še globlje. »Če je tukaj Sin res učlovečen [inkarniert], potem sega to dogajanje prav zares do ‚mesa‘ in narobe: ‚Meso‘ sega zato, ker je človek samo eden in celoten, prav do osebnotne sredine Logosa. Učlovečenje pomeni v neodpravljeni bistveni različnosti med Bogom in človekom konkretno življenjsko enoto; udejanja se v Jezusovi človeškosti tako, da celotno njegovo življenje stopa v sinovsko izmenjavanje z Očetom, v mišljenje in bivanje iz Očeta in v naravnosti na Očeta . . . Ali je mogel ta mož, ki je stal v tako enkratnem razmerju do ‚Očeta v nebesih‘, tistega Očeta, od katerega je sam sebe v vsakem pogledu sprejemal, se mu prepuščal, se mu vračal: ali je mogel sam sebe dolgoovati hkrati še nekemu drugemu očetu? Ali je mogel, grobo povedano, imeti dva očeta, kar bi ga človeško prisililo, da bi se za samega sebe moral zahvaljevati dvema očetoma? Ni namreč živel v naši domnevno ‚brezočetovski družbi‘, v kateri se četrta zapoved zdi obledela prav do popolne izginitve in v kateri razmerje med starši in otroki ne

obstaja več na človeško celostnem odnosu skrbništva in spoštljive, privržene ljubezni, marveč je skrčeno na slučajno spolno dejanje, ki otroka v odnosu do staršev ne obvezuje k ničemur bistvenemu . . . Ali ne bi Jezusovo izključno razmerje do njegovega nebeškega Očeta nujno moralo globoko žaliti rokodelca Jožefa, če bi on bil Jezusov telesni oče? In ali je mogel Jezus, ki je vendar ravno zabičeval izpolnjevanje desetih zapovedi (Mr 10,19), prestopati to za vse kulture tako življenjsko važno zapoved? — Zemeljsko brezočetno rojstvo je notranje nujni izvor njega, ki je smel reči ‚moj oče‘ edinole Bogu, njega, ki je bil tudi kot človek od temeljev navzgor Sin, Sin tega Očeta. Jožefov rodovnik, katerega prinašata oba evangelista, kaže na pravni Jezusov položaj v družbi njegovega časa, kaže na Davida in tako na mesijanstvo. Rojstvo iz device pa kaže na sinovstvo, kaže na Očeta in s tem na tisto, kar je bilo za Jezusa neskončno bolj bistveno kakor pa mesijanstvo, kateremu je pripisoval malo vrednosti, vsekakor v takšnem umevanju mesijanstva, s kakršnim se je srečaval med svojimi sodobniki in v njihovi razlagi stare zaveze. Deviško rojstvo je nujni izvor njega, ki je Sin in ki šele v tem daje mesijanskemu upanju trajni in onkraj Izraela kazoči smisel. V tem ‚novem rojstvu‘ (nova nativitas, pravi rimska liturgija), ki hkrati vključuje odpoved zemeljski rodovitnosti, odpoved samorazpolaganju in samonačrtovanju življenja, je Marija kot mati resnično ‚Bogorodica‘, ne pa le organ naključnega telesnega dogajanja. Roditi ‚Sina‘ vključuje oddajo same sebe v nerodovitnost; zdaj postane vidno, zakaj je nerodovitnost pogoj rodovitnosti: skrivnost starozaveznih mater postane v Mariji prozorna. Ta skrivnost dobi svoj smisel v krščanskem devištvu, ki se začinja v Mariji« (48—51).

V časih zdravega verskega življenja je bilo Marijino deviško materinstvo celotnega njenega bitja vedno najdragocenejša posest krščanstva. Z »natus ex Maria Virgine« je bila jasno označena Marijina edinstvena deviškost, ki je v svojem jedru brezpogojna in nerazdeljena odprtost za Boga zaveze (nikakor ne preziranje telesa in zakona); in obenem je bila pokazana razlika Jezusovega rojstva od vsakega drugega. Zadnji čas pa so nastopile tudi med katoličani izjave: »Nauk o deviškem spočetju mi ničesar ne pove«; nato: »Za jedro vere je nepomemben«; dalje: »Kristus bi se prav tako mogel roditi iz povsem normalnega zakona« (a tako je trdil npr. tudi že Fr. Suarez v zač. 17. stoletja); končno: »Jezus je bil spočet (in rojen) kakor vsak drug človek«. To kaže napredujoče izgubljanje čuta za najbolj notranje jedro Cerkve in za njeno poklicanost, naj bi bila z likom »sionske hčere« tudi ona sama »Jagnjetova nevesta«. J. Ratzinger zdaj v opombi (str. 50) obžaluje, da je v svoji knjigi »Einführung in das Christentum« (München 1968) 225 (slov. prevod str. 203) zastopal mnenje, da Jezusovo božje sinovstvo samo po sebi ne izključuje »izvora iz normalnega zakona«.

Abstraktno gledano bi se morda to dalo zagovarjati. Konkretno pa je drugače — in teologija se nanaša na konkretno odrešenijsko zgodovino, ne na abstrakcijo.

Ratzinger pravi: »Deviško rojstvo kot fakt, kot realno dejstvo zgodovine, zadeva ob najhujše spodbijanje in ga danes na veliko opuščajo tudi katoliški teologi: Gre le za duhovni smisel — tako pravijo —; to, kar je biološkega, za teologijo ne more biti pomembno in je treba vrednotiti le kot simbolično izrazno sredstvo. Toda ta izhod, naj se zdi še tako ‚plavzibilen‘, vodi v slepo ulico; izkazuje se, če si ga ogledamo pobliže, za slepilo. Velikopotezno ločevanje ‚biologije‘ in teologije izpušča točno človeka; to ločevanje je na tem mestu protislovje samo v sebi, kajti poglobitna stvar celote je vsebovana vendar ravno v povedku, da je v humanem vsebovana tudi biološko humano in še prav posebej v teohumanem ni ničesar zgolj ‚biološkega‘. Potisnjenje vsega telesnega ali spolnega v golo biologijo, govorjenje o ‚samo biološkem‘ je zaradi tega ravno antiteza k temu, kar ima v mislih vera, ki hoče govoriti o duhovnosti [Geistigkeit!] biološkega in o telesnosti duhovnega [des Geistigen] in božjega. Tukaj je mogoče imeti le vse ali nič; poizkus, da bi odpahnili biološkost in obdržali le duhovni destilat, je zanikanje *tistega* duhovnega, za katero gre pri veri v Boga, ki je postal meso.

Odkod pa pravzaprav izvirajo težave? Mislim, da je treba tukaj razlikovati dve ravni: To je najprej raven privršnih problemov, ki so gotovo pomembna vprašanja o zgodovinskih podatkih; vendar pa ta raven na dnu vsebuje nekaj drugorazrednega. Navadno navajajo samo te probleme, s tem pa ta debata ostane navsezanje navidezna bitka. Resnični razlogi — torej druga raven — ne pridejo do izraza« (51 sl.).

Katera pa je tista *druga, za odklanjanje Marijinega deviškega materinstva odločilna raven?*

»Odločnost, s katero danes odklanjajo Jezusovo deviško rojstvo, se ne da razložiti iz zgodovinskih problemov. Pravi nosilni razlog, ki pa potem naloži nase historična vprašanja, tiči nekje drugod: v razliki, ki obstaja med našo podobo sveta [Weltbild] in bibličnim povedkom, in v predstavi, da ta povedek v naravoslovno razloženem svetu ne more najti nobenega prostora . . . A podoba sveta je vedno sinteza, napravljena iz tega, kar vemo, in iz vrednotenj . . . Ravno na tem pa temelji tudi problematika podobe sveta: Vrednotenja, ki se jih naučimo v določenem času in ki so ‚plavzibilna‘, dobijo prek spojitve s tem, kar vemo, gotovost in samoumevnost, kakršne same po sebi nimajo, in to more kdaj postati naravnost zavora zoper boljše spoznanje. To, kar je ‚plavzibilno‘, more voditi na sled resničnega, more pa biti nasprotje resnici.

Kaj je torej s podobo sveta, ki je vnaprej podana in bi nas hotela psihoško prisiliti, naj razglasimo deviško rojstvo [Jungfrauengeburt] za nekaj

nemogočega? Jasno je, da ta vnaprejšnja danost ne sledi iz tega, kar vemo, temveč iz vrednotenja. Deviško rojstvo je sicer tako danes kakor nekoč nekaj neverjetnega, toda nikakor ne nekaj sploh nemogočega; nikakršnega dokaza ni za njegovo nemožnost, in noben resen naravoslovec ne bi trdil kaj takega. Tisto, kar nas tukaj ‚sili‘, da maximum znotrajsvetne neverjetnosti razglasimo za nekaj nemogočega ne le za svet, marveč tudi za Boga, to ravno ni več spoznanje, marveč spojitev vrednotenja z dvema glavnima sestavinama: Ena obstaja v našem tihem kartezianizmu — v tisti stvarstvu sovražni emancipacijski filozofiji, ki bi hotela telo in rojstvo izriniti ven iz humanega in to razglasiti za nekaj zgolj biološkega. Druga obstaja v takšnem pojmovanju Boga in sveta, ki ima zemeljsko delovanje Boga prav do biosa in materije za nekaj neprimerne in bi se od tega hotela odtrgati: Na dnu smo ravno tedaj, ko govorimo o telesnosti in sumničimo dušo, dualisti — to se kaže na tem mestu . . . « (55—57).

»Pravi razlog v vseh razlogih zoper izpovedovanje vere v Marijino devištvo ni na področju historičnih (eksegetičnih) spoznanj, marveč v predpostavkah, ki prihajajo iz podobe o svetu . . . Vzrok za tajitev je vsebovan v podobi sveta, toda posledice tega prizadenejo podobo o Bogu. Prava disputacija se torej ne odvija med historično naivnostjo in historično kritiko, marveč med dvema predstavama o razmerju Boga do njegovega sveta. Kajti v predstavi, da je tisto, kar je za svetno gledanje nekaj povsem neverjetnega, tudi za Boga nemogoče, v taki predstavi tiči tiha domneva, da Bog ne more doseči zemeljske zgodovine in zemeljska zgodovina ne njega; področje Boga se omejuje le na duhovno področje. S tem pa smo dospeli v pogansko filozofijo, kakor jo je z edinstveno doslednostjo izdelal Aristotel; molitev in sploh razmerje do Boga — to je pri Aristotelu razglašeno za ‚ukvarjanje s seboj‘ [Selbstpflege]; če je tako, potem ne more ostati od tega nič drugega.

Če torej zasledujemo predpostavke in posledice celote, potem uvidimo: nikakor ne gre tukaj za nekaj pomembnega. Tu so marveč prizadeta središčna vprašanja: Kdo je bil ta Jezus? Kdo ali kaj je človek? Navsezadnje gre za vprašanje vseh vprašanj: Kdo ali kaj je Bog? Od tega vprašanja pa še vedno v poslednji odločilnosti zavisi vprašanje, kako je s človekom. Tudi za ateistično podobo o človeku je na negativni poti še enkrat vprašanje o Bogu določujoče za vprašanje o človeku. Pričevanje o Jezusovem rojstvu iz device Marije ni kakršenkoli idiličen pobožnostni kotiček [idyllischer Andachtswinkel] v sestavi novozavezne vere; to ni zasebna kapelica dveh evangelistov, ki bi jo končno mogli izpustiti. Gre za vprašanje o Bogu: Ali je Bog nekje globina biti, ki tako rekoč pod vsem pljuska [alles unterspült], a kako pljuska, tega prav ne vemo? Ali pa je Bog delujoči Bog, ki ima silno moč, ki svoje stvarstvo pozna in ljubi, ki je stvarstvu navzoč, v njem deluje, preprečeno deluje, tudi danes? Gre za alternativo: Ali Bog deluje

ali ne deluje? Ali sploh more delovati? Če ne, ali je potem pravzaprav ‚Bog‘? Kaj potem sploh pomeni ‚Bog‘? Vera v Boga, ki je v ‚novi stvaritvi‘ resnično ostal Stvarnik — Creator Spiritus — spada k središču nove zaveze, je prava gibalna moč nove zaveze. Povedek o rojstvu iz device Marije hoče pričati za tole oboje: Bog deluje resnično; realiter, ne le interpretative. In: zemlja daje svoj sad — prav zato, *ker* deluje Bog. ‚Natus ex Maria virgine‘ je v jedru strogo theo-loški povedek: Ta povedek izpričuje Boga, ki svojega stvarstva ni dal iz rok. Na tem temelji upanje, svoboda, mirnost [Gelassenheit] in odgovornost kristjana« (58—60).

Navedli smo le nekaj iz kratkega, a zelo bogatega Ratzingerjevega orisa mariologije. Morda niti nismo vzeli tistih vidikov, ob katerih bi se še jasneje pokazalo, kako prava mariologija prav zares ni »sanjarija«. Posebej tudi ni »sanjarija« v mariologiji in v oznanjevanju o Mariji tisto, kar se nanaša na izpovedovanje vere, da je Marija po delovanju Svetega Duha Jezusa v svojemu telesu deviško spočela. Ta člen vere, če še enkrat navedemo Ratzingerjev izraz, tudi ni le »idiličen kotic«, pridržan kvečjemu zasebni pobožnosti nekaterih ljudi, ki so se odtujili polnokrvnemu življenju in so obenem sprti z »biblično znanostjo in njenimi izsledki«, pa tudi z občutjem »modernega človeka«.

Omenjeni člen (člen je organsko povezan s celotnim organizmom vere — ni le suha »resnica«!) krščanskega verovanja je neločljivo povezan z najbolj notranjim središčem vesele novice »o Jezusu Kristusu, božjem Sinu« (Mr 1,1), z jedrom »božjega evangelija« (prim. Rimlj 1,1), ki je »evangelij našega odrešenja« (prim. Ef 1,13). Če bi se tega člena več ne upali označiti — seveda s prav posebej tenkočutno spoštljivostjo pred neizrekljivo skrivnostjo troedinega Boga in hkrati pred skrivnostjo izvorov človeškega življenja — bi lahko naglo zdrknili v pravo izdajstvo nad evangelijem, ki »ni od ljudi, tudi ne po človeku, temveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu, ki ga je obudil od mrtvih« (Gal 1,1). To bi nič več ne bil »Kristusov evangelij« (prim. Gal 1,7); navsezadnje bi to sploh ne bil »evangelij«. Saj bi ne bil vesela novica o realnem (ne simboličnem!) božjem učlovečenju, o realnem Kristusovem in našem vstajenju, o realnem odrešenju, ki se nanaša na celotnega človeka, tudi na njegovo telo, na njegovo »meso«, na celotno njegovo bitje v vseh razsežnostih in povezavah. Rajni Jean Daniélou je imel pač prav: »Če razglasimo Jezusovo deviško spočetje v Mariji za nekaj zgolj simboličnega, bomo tako rekoč prisiljeni razglasiti tudi Kristusovo vstajenje za simbolično.«

Z izpovedovanjem vere v Jezusovo deviško spočetje se tudi najbolj temeljito znebimo dualističnega gledanja na človeško telo in na materialno stvarstvo sploh. Saj ravno za odklanjanjem verske resnice o deviškem spočetju mnogokrat resnično tiči zakrinski dualizem, kakršen se pogosto skriva

tudi za vsem zunanjim proslavljanjem telesnosti, katerega ozadje je neredko pravzaprav preziranje in poniževanje svetih izvorov človeškega življenja.

Človeškega dostojanstva, h kateremu nujno spada tudi telo, tudi »bios«, »ni mogoče tako primerno zavarovati« z ničemer drugim kakor »s Kristusovim evangelijem, ki je izročен Cerkev«, pravi 2. vatikanski koncil (CS 41,2; prim. 21,3 itd.). S celotnim in realistično (ne simbolično in ideološko!) pojmovanim evangelijem! Z notranjim jedrom evangelija pa je neločljivo povezano tudi neokrnjeno oznanilo o Mariji, ki »je vstopila v zgodovino odrešenja najgloblje in v sebi na neki način povzema in odseva največje verske skrivnosti« (C 65). Zato pa mariologija prav zares ni sanjarija. Pač pa bi bilo sanjarsko in pravzaprav skrajno naivno, če bi kdo hotel »ljudem današnjega časa olajšati sprejem evangelija« s tem, da bi ga prilagodil po kratkovidnih človeških merilih, hoteč »ugajati ljudem« (Gal 1,10), katerim bi pa prav s tem silno škodoval.

A. Strle

J. Bohak — J. Krašovec, Zakaj (ni)sem kristjan, Mohorjeva družba, Celje 1979, 244 strani.

»Vprašanje ‚Ali veruješ v Boga?‘ se mi zdi slabo zastavljeno, saj nihče ne ve, kdo je Bog. Tomaž Akvinski je zapisal: O Bogu vem pač, kaj ni, kaj pa je, nam ostane povsem neznano.« (V spisu *Peri hermeneias in Summa theologiae*. Vendar ne trdi, da Boga ni mogoče spoznati, ampak da ne spoznamo njegove popolnosti. Zato mnogi razlagajo, da lahko Boga spoznamo samo negativno — v odnosu da tega sveta. op. J. J.)

Tako prvi anketiranec (str. 13) izpričuje svoje stališče do vere in Boga. Človekovo osebno stališče moramo imeti pred očmi, ko beremo dokaj živahno in sodobno sestavljeno delo. Sestavljeno, kajti to je pravo ime za psihološko in sociološko reprezentativno delo, saj gradi na širokem nivoju mnenj in stališč do osnovnega človekovega vprašanja, do njegove optio fundamentalis (prim. Blondel) — osnovne odločitve ali pa v smislu Rahnerjevega nadnaravnega eksistenciala. To po pričevanju anketirancev ne vodi nujno vedno do Boga, ampak je lahko vzrok razklanosti ali celo odpora do Boga (str. 108). Predvsem pa je vera brez del trhla in neprepričljiva. Bog danes težko zdrži ob strahotah Stalingrada in drugih grobišč človeške bede in krutosti (str. 142).

Ali pa je Bog vendarle navzoč v dobrih ljudeh? (str. 16 sl.) Najdemo ga v priče-

vanju vernih, ob identifikaciji z ljudmi, ki ga »doživljajo« (str. 24), ob verski vzgoji v domači družini (str. 29). Dogodi se, da se človek vse življenje zaveda in čuti, »kar je zapisal po stari modrosti sveti Pavel, da se v Bogu gibljemo in smo« (str. 32). Ta navzočnost je lahko tako močna, da človek kljubuje vsem viharjem življenja (str. 38 sl.). To zaupanje zmora v vseh življenjskih teminah ohraniti optimizem: »Tako moram na koncu priznati, da sem blazen optimist, optimist, ki je zaradi Upanja realist, ki vidi skupni imenovalec pri pojmi, kot so krščanstvo, marksizem, joga, budizem . . . , nazadnje je Ljubezen, ki vse včlenjuje. Zato sem kristjan.« (str. 55). Tako človeka spremlja krščansko upanje (str. 69), ki ga vodi skozi življenje in mu daje poguma in moči, da ga daruje tudi drugim (str. 73).

Vsa pričevanja pa se rada vračajo na človeško izkustvo. Brez njega ni vere. Morda je človek to izkustvo dosegel v mladosti (str. 73) morda kasneje (str. 83). Lahko se to doživetje izgubi (str. 75) in ga nadomesti drugo, kajti korak med vero in nevero je samo eden (str. 91). Nazadnje pa človek vendarle v vseh preizkušnjah ohrani željo kot vodilo svojega življenja, da je v njem vendarle neka dobrota in ljubezen, četudi ni Boga (str. 110). Lahko ga od tega odvrta »mučne in dolgočasne veroučne ure« (str. 117). Te obravnavajo lahko celo izmišljene stvari, kajti: Če vas nekaj zanima kot posledica nečesa-vzroka-in če je vzrok za nas nedoumljivo,

si lahko izmislimo tudi boga in vse, kar sodi zraven (Cerkev, maše itd.). Situacija je taka, da se je človek — kot posledica — vprašal po svojem vzroku, ga tudi našel (*Boga in si dovolil spreminjati ga s tem, da si ga po svoje razlaga*,« (str. 112; prim. Tomaževih pet »dokazov« o božjem bivanju v *Summa theologiae*.)

Prvi del knjige (do str. 118) je pričevanje, ki niza človekove osebne izkušnje, njegove življenske boje (str. 86), ki se lahko končajo tudi z osebno vero (brez Boga, str. 113). Človek je neodgovorjeno vprašanje in novoveški se tega zaveda z vso resnostjo, kajti s tem da se je iz svoje zagledanosti v Boga obrnil nase, je dokazal svojo veličino, pa spoznal tudi svojo bedo (prim. Gen 3,1 sl.). Spoznanje dobrega in zla dvigne človeka v neslutene višine, obenem pa je izvor njegovih najglobljih padcev. Morda nam bodo taka pričevanja omogočila globlji vpogled v današnjega (ne)vernika in nam dala dovolj (psihološke) motivacije za boljše razumevanje sodobnega človeka, ki išče opore, vendar se upira (enemu ali drugemu) sistemu.

Drugi del znanstveno-psihološko dopolnjuje rezultate ankete. Izhodišče je pomembna opomba psihologovega stališča (str. 121—122). Njegovo področje je izkustveno (empirično) raziskovanje. Vendar psihologi kaj radi presegajo te ovire (str. 123 sl.: Freudova in tudi Marxova sociološka razlaga verskega pojava). Bohak na podlagi psiholoških raziskav razčlenjuje, kje so osnove za take zaključke, kjer je vera izhod iz človekove stiske v božjo previdnost (str. 126 sl.), iskanje boljšega sveta, ker človek v tem svetu ne najde primerne uresničenja svoje osebnosti (znano je, da je npr. tudi Platon zaradi tega, ker so obsodili pravičnega Sokrata, sklepal, da mora biti nekje tisti pravični svet, ki daje človeku šele dokončno izpolnitev njegovega teženja po pravičnosti in popolnosti, ker ju v tem svetu ni mogoče najti). Dalje menijo psihologi, da je moralna obveznost tista, ki človeka potiska v religiozno sfero (str.

136 sl.), da je reševanje človekove nesmrtnosti pot do religije. Religija naj bi bila opora morale in družbe (str. 140 sl.), zagotovilo človekovega življenja nasproti strahu (str. 143), ki je večni spremljevalec človekove usode.

Na koncu avtor kritično presoja vse te dejavnike v človekovem življenju in končno zaključuje, da je motivacija (vzgib), sicer potrebno in nujno izhodišče verovanja, vendarle ni mogoče zgolj »funkcionalno zaključiti raziskovanja religioznih pojavov« (str. 151).

Zato avtor dopolnjuje ta del z nekaterimi problemi današnjega religioznega izkustva. Nekaj predreligioznega apriornega — vnaprejšnjega izkustva je pravzaprav v vsakem človeku (str. 154), »lahko ga imenujemo predreligiozno izkustvo«. Samo religiozno izkustvo pa je danes problem, ker današnji človek ne mara »čustvenih« izkustev, po drugi strani pa je iz tovrstnih anket jasno izražena zahteva po takšnem izkustvu. Anketiranci težijo za izkustvom celotnosti, povezanosti sveta in (absolutnega) temelja (str. 154 sl.). To potrjuje raziskava o vplivu Teilhardovih del (str. 157 sl.). Humanistična izobrazba je preoblikovala sodobnega človeka in njegovo izkustvo hoče biti neko intuitivno življenjsko doživetje, ki v človeku izoblikuje (religiozno) držo (str. 162). To je pa mogoče zaslediti že v arhaični sakralnosti (str. 163). Tudi izkustvo klinično mrtvih nam odpira nove neznanke človekovega sveta. Vsa ta opazovanja vodijo psihologe do priznanja »psihološko pristnega upanja« (str. 170).

Iz teh razmeroma kratkih pregledov ugovorov in utemeljitve religioznega izkustva preide avtor na religiozne drže; območja pristne religioznosti (str. 171). Skladna in psihološko zrela »religiozna drža« mora rasti v ravnotežju med znanjem, čustvom in dejanjem (str. 172). Za tako držo pa je potrebna včlenitev preteklega, premagovanje konfliktov, ki jih danes postavlja pred človeka njegov odnos do religije in iskanje (nove) sinteze. Pri

njej sta odločilna zgled in istenje (z verno osebo). Religije si prav takó ni mogoče zamišljati brez pripadnosti določeni skupini (*zato religija nikoli ni povsem zasebna zadeva*). Skladna rast religiozne drže se lahko »uresničuje le v procesu počasnega spreminjanja osebnosti in družbene biti.« (str. 181)

Tretji del (Krašovec) je dragoceno dopolnilo anketnega in psihološkega rezultata. Versko izkustvo povezuje vse tri dele. Tudi svetopisemski pisatelji doživljajo božjo bližino in oddaljenost (str. 188). Ravno ob tem življenjskem izkustvu božje navzočnosti (ali odsotnosti) je anticipirana (kot primer že vnaprej postavljena: npr. Abraham kot zgled vere) pozitivnost in negativnost človekove življenske drže. V svetopisemskih podobah se zrcali človekova usoda, v njegovem pro ali contra Bogu, zato je lahko za človeka v pravem izkustvenem pomenu sveto pismo razodetje.

Prvo vprašanje je stvarjenje in (danes) njegov odnos do evolucije (str. 190 sl.), miselnost Izraelca (njegovo izkustvo) in miselnost človeka znanstvenega veka.

Zaveza (str. 196 sl.) je za človeka strogih znanstvenih in pravnih (potrošniških daj-dam) odnosov nekaj skoraj nerazumljivega. Vendar tudi danes vemo, da življenje od kristjana zahteva celega človeka. Iz tega vidika je razumljiva izredna-preročna poklicanost nekaterih (str. 202), ki jih Krašovec niza na treh primerih Mojzesa, Jeremija in apostola Pavla.

Temeljno človekovo izkustvo je trpljenje (str. 210) in stara, posebno pa nova zaveza, odgovarjata nanj in prinašata izročilo o vstajenju (str. 216).

To gibanje je tudi v svetem pismu nihanje med vero in nevero (str. 224).

Krašovec zaključuje z odločnim vprašanjem sv. pisma; kaj je z njegovim avtorstvom, ki ga v kratkem okviru zasleduje prek okvirnih vprašanj o inspiraciji (božjem navdihnjenju), milosti in naravi, duhu in črki in zaključuje z napotki za izkustveno branje sv. pisma.

Kljub temu da je delo pisano poljudnoznanstveno, bo razveselilo tudi zahtevnejšega Slovence in tudi strokovnjak bo odkril kak podatke. Glavno značilnost dela vidim v odprti obravnavi vere v spodbudi, naj bralec razmišlja. Morda bo kdo pogršel zaključnih sodb, tiste jasnosti, ki smo je vajeni ob takih temah iz domače hiše (Cerkve). Vendarle nas morda spodbuja misel fizika C. F. von Weizsäckerja, ki je dejal, da je znanost danes teologiji zopet odkrila skrivnosti. Tako pa danes znanstvenik po mnenju drugega fizika, Nielsa Bohra, ni več tisti, ki vse ve, ampak tisti, ki zna v svojem sistemu (oz. v svojem mišljenju) odstraniti najbolj grobe napake.

Janez Juhant

Henri Cazelles, A la recherche de Moïse,
Les éditions du Cerf, Paris 1979, str. 184.

Profesor Cazelles z Institut catholique v Parizu (njegovo delo je obširno poglavje o Pentatevhu v Uvodu v sveto pismo stare zaveze, Celje 1979, str. 73—191) je že marsikaj napisal o Pentatevhu in še posebej o osrednji osebnosti »Mojzesovih« knjig. Knjiga, ki je pred nami, je poskus nekakšne sinteze avtorjevih dognanj o življenjski poti in duhovnem popotovanju osvoboditelja, zakonodajalca, preroka in zvestega božjega služabnika Mojzesa.

Kot znanstvenik se avtor loteva te težke naloge najprej z veliko razgledanostjo v egiptologiji, ne pozabi tudi na izročila starih Semitov v Kanaanu in Arabiji. Zanima se celo za običaje današnjih beduinov, da bi globlje prodril v prenekatero uganke, ki nam jih zastavlja svetopisemsko besedilo. Poleg odličnega poznanja svetopisemskega besedila in egiptologije se v knjigi posebno dobro kaže avtorjeva razgledanost po pustinjah, gorah, prelazih in oazah Sinajskega polotoka. Na ovitku piše, da se je avtor napotil po Mojzesovih stopinjah na Sinaj. To neposredno soočenje s pokrajino daje knjigi poseben čar. Dragocena opora za bralca je šest preglednih zemljevidov na koncu knjige. Po-

grešamo pa slikovno gradivo, ki ga blede fotografija na naslovni strani ovitka ne more nadomestiti.

V predgovoru avtor pove, da se bo izogibal »tehničnemu razpravljanju« (str. 11). Res je slog pisanja kar živahen. Tudi kratka razlaga o štirih »virih« Pentatevha v predgovoru naj bi pomagala v sveto-pisemski kritiki manj razgledanemu bralcu brati to delo o Mojzesu (str. 10 sl.). To pa ne pomeni, da avtor zanemarja znanstveno doslednost.

Knjiga ima poleg predgovora še osem poglavij in epilog. Po vrsti obravnava Mojzesovo mladost v Egiptu, njegovo bivanje v Midjanu, izhod iz Egipta, dogodka v zvezi s »sveto goro« in desetimi zapovedmi, razmerje med Mojzesom in Arohom, dogodka okrog Kadeša in prihod na planjave Moaba. Zanimivo je, čeprav nujno prekratko, osmo poglavje, v katerem avtor podaja pregled o Mojzesovem liku v judovskem, muslimanskem in krščanskem izročilu.

Cazelles zelo odločno zastopa mnenje, da je gora desetih zapovedi Serabit, severozahodno od »Mojzesove gore«, kamor navadno postavlja ta dogodek izročilo. Zaradi rudnikov so bili na tem mestu v Mojzesovem času navzoči Egipčani, na vrhu gore so še vidni ostanki templja boginje Hator. Hkrati pa so tam tudi sledovi, da so častili semitsko božanstvo (str. 88—99). Pri tem je posebno zanimivo avtorjevo sklepanje o Mojzesovi dolgotrajni duhovni pripravi na srečanje z Jahvetom. V Mojzesovi veri so se zlivale prvine egiptovske šole, vplivi midjanskega bogočastja in zavest pripadnosti Levijevemu rodu. »Deset besed« ima vzporednice v egiptovskih besedilih, ki so nekak seznam pogojev za vstop v svetišče (str. 95).

Seveda pa avtor ne poskuša določiti tistega, za kar nima podatkov ali pa preveč nasprotujočih si izročil. Tako npr. bolj mimogrede izraža mnenje, da je *jam sūf* (v slovenskem prevodu svetega pisma »Rdeče morje«), ki naj bi ga bili Izraelci prekoračili, najverjetneje vzhodni, tj. Akabski zaliv Rdečega morja (str. 105).

Naša radovednost bi želela več in bolj določnih odgovorov na vprašanja o Mojzesu. Za znanstvenika pa je pomembno, da strogo razlikuje med dognanji in med domnevami, ki so bolj ali manj utemeljene. Tudi v tem delu o Mojzesu so poleg povednih nujno še mnogi vprašalni stavki, saj iskanje še ni končano.

M. Peklaj

Manfred Brandl, Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen, Steyr (Verlag Wilhelm Ennsthaler) 1974, 144 str. (v: Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung, Band I.).

O spornem področju t. i. jožefinizma je bilo že veliko napisanega. Zaradi različnih izhodišč raziskovalcev tega obdobja pa še vedno ni mogoče združiti njihovega vrednotenja na skupni imenovalci. Pri obdelavi posameznih vprašanj iz preteklosti se zgodovinar skorajda ne more odtegniti vplivu časa, v katerem živi. Tako zgodovinarjevo in teologovo stališče do problemov sodobnega sveta hote ali ne hote vpliva tudi na njegovo vrednotenje tako radikalno prelomnega časa, kot je bil jožefinizem in z njim združeni pojavi. Zato bi bilo najprej potrebno, pravi uvodoma Brandl, napisati zgodovino zgodovinskega jožefinizma, da bi mogli začutiti vse »a priori« tega gradiva in spregledati vse »napredno in kritično« postavljene predsodke in pristranosti pri oblikovanju mnenja (5).

Manfred Brandl je napisal monografijo Marxa Antona Wittole (1736—1797), te najpomembnejše osebnosti avstrijske janzenistično usmerjene publicistike, po pričevanju sodobne publicistike, ne pa na podlagi arhivskega gradiva. Zato svoje delo upravičeno imenuje literarnozgodovinski poizkus.

Wittola je bil brez dvoma eden najbolj vplivnih voditeljev razsvetljenstva v Avstriji. Med študijem na Dunaju se je seznanil z vrsto janzenistično-jožefinistično-razsvetljensko usmerjenih ljudi, ki so nanj odločilno vplivali. Po končani teologiji je

deloval nekaj časa kot dušni pastir na deželi, leta 1774 je bil imenovan za svetovalca dunajske dvorne cenzure in še istega leta za titularnega prošta in župnika v Propstsdorfu pri Dunaju. V svojih številnih spisih, predvsem pa v Wiener Kirchenzeitung, ki jih je izdajal v letih 1785—1790, je Wittola zagovarjal izrazito državno cerkvenstvo jožefinistične smeri. Bil je oster nasprotnik jezuitov in redovnikov nasploh, pobožnosti k Srcu Jezusovemu in romanj. Z vsemi močmi se je zavzemal za versko strpnost. Zelo pa mu je bila pri srcu združitev shizmatične utrechtške male cerkve s katoliško Cerkvijo. Vendar za svoja prizadevanja ni bil deležen razumevanja niti v cerkvenih niti v državnih krogih. Pri tem pa je bil osebno pobožen in brezgrajen duhovnik ter vnet dušni pastir. Iz njegovega bogatega literarnega dela naj omenim le prevod cerkvene zgodovine Flerya ter spise: Kratka zgodovina stare zaveze (1771), Janzenizem (1774), Pisanje nekega avstrijskega župnika o verski strpnosti (1781) ter Najnovejši prispevki k verskemu nauku (1790). Prim. tudi: LTHK, 1938, 10.

Čeprav Brandlovo delo ni obsežno (144 strani žepnega formata), prinaša ne le življenske podatke o Wittoli in njegovem odnosu do janzenizma oziroma jožefinizma, ampak praktično o vseh predstavnikih t. i. avstrijskega janzenizma in jožefinizma, s katerimi je bil Wittola v stiku. Nas Slovence morda še najbolj zanimajo podatki o ljubljanskem škofu Janezu Herbersteinu, njemu je Wittola leta 1783 celo posvetil svoj prevod psalmov. Sploh pa je Wittola o Herbersteinu večkrat zelo pozitivno poročal tudi v Wiener Kirchenzeitung. Wittola je Herbersteina tudi pridobil za njegovo posredovanje v Rimu za Utrechtsko malo cerkev.

Delo je razdeljeno v sedem poglavij: Življenska podoba Wittole, Wittola in janzenizem, Wittola in sodobni cerkveni pisatelji, Wittola in avstrijski episkopat, Wittola in njegovi prijatelji laiki, Wittolovo literarno delovanje, Wittola in problemi njegovega časa, ter povzetek. Prikazu sta

dodana še dodatka: Predstavitev dunajskega nadškofa Migazzija Mésenguyu (1775) in Pritožba dunajske nadškofijske cenzure proti »Neueste Beyträge« Wittole (1791).

Pri analizi gradiva, ki ga je uporabljal Brandl, pa se mi zdi, da je tudi sam podlegel isti skušnjavi, ki jo kritizira pri drugih avtorjih. Wittolo in njegove sodobnike le vse preveč presoja skozi očala današnjega časa. Odreka jim, da bi njihovo prizadevanje izviralo iz iskrene želje po reformi Cerkve (127). Ta ugotovitev se mi zdi pretrda. Tudi pri Wittoli kot pri mnogih njegovih sodobnikih so namreč reformne tendence žive, čeprav jim niso vedno dajali pravi predznak. V tej zvezi se mi zdi dvomljiva tudi trditev, da Wittola in njegovi sodobniki niso nikjer uporabljali izraza »reformni katolicizem«, kot ga je pozneje za njihovo delovanje uporabljal Eduard Winter in za njim Peter Hersche. Menim, da pri teh avtorjih ne gre za izraz sam, ampak za njegovo vsebino, to je za iskreno težnjo po reformi Cerkve, ki so jo vsi živo občutili. Te pa tudi Wittoli in njegovemu krogu ne smemo odrekati, čeprav so jih njihove težnje kdaj pa kdaj speljale na slepi tir ali niso bile vedno v skladu z zdravim razvojem *samo* Kristusove Cerkve. (Isto velja seveda v veliki meri tudi za njihove nasprotnike, čeprav so se skrivali pod krinko zdravega nauka.) Zato se mi zdijo preveč črno-bele sodbe, kot so: Wittola ni nikjer kritiziral posega države na cerkveno področje, ali: vse, kar je rekel Rim, mu je bilo že vnaprej sumljivo, ali: da ni Cerkvi dopuščal nobenih kompetenc več. Res pa je, da zaradi predlog, ki jih je Brandl uporabljal, verjetno ta podoba Wittole ni mogla biti bistveno drugačna. Vsekakor gre za dragocen in zanimiv prispevek k raziskovanju jožefinizma in janzenizma v Avstriji, in to na področju, ki je v zgodovino pisju te dobe vse premalo izkoriščeno kot dopolnilno gradivo raziskovalne dejavnosti. Tako lahko Brandlovo delo vrednotimo kot dragoceno izhodišče za nadaljnji študij na podlagi virov te izredno zanimive osebnosti.

Hersche Peter, Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich, Bern (Verlag Herbert Lang) 1976, 106 strani, žepni format, (v: Quellen zur neueren Geschichte, Heft 33).

V zbirki Quellen zur neueren Geschichte je švicarski zgodovinar Peter Hersche objavil tri zelo zanimiva pastirska pisma avstrijskih škofov, in sicer: Hirtenbrief des Erzbischofs von Wien, Johann Joseph Graf Trautson 1752; Hirtenbrief des Bischofs von Laibach, Johann Karl Graf Herberstein 1782; Hirtenbrief des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo 1782.

Odločitev za ta izbor pojasnjuje v kratki spremni besedi (3—5). Element jožefinističnega državnega cerkvenstva, je bil predstavljen v monumentalni izdaji virov (Hersche misli na obsežno publikacijo Ferdinanda Maassa, Der Josephinismus in Österreich v petih knjigah). Zaradi popolnosti in bolj objektivnega presojanja te prelomne dobe avstrijskega katolicizma se mu zdi primerno osvetliti problematiko še z dokumenti predstavnikov t. i. reformnega katolicizma. Pri študiju in vrednotenju jožefinizma so namreč avtorji mnogokrat spregledali, da so pri planiranju in izvedbi jožefinskih reformnih posegov bili cerkveni krogi vsaj tako aktivno udeleženi kot državni funkcionarji, če ne še bolj. Nosilci idej reformnega katolicizma so bili namreč nekateri naprednejši škofje, ki so doumeli, da se času neprimerna oblika baročnega katolicizma brez korenite prenove ne bo mogla več uspešno ustavljati prodoru razsvetljenskih idej, radikalno ateistični kritiki religije in konkurenčnemu boju z tradicijo manj obremenjenemu protestantizmu. Njihove ideje so dobile svojo programsko propagandistično obliko v pastirskih pismih, v katerih so ti škofje povzeli vse

ideje razsvetljenskega reformnega katolicizma in mu obenem dali teoretično teološko podlago.

Dunajski nadškof Trautson je leta 1752 v svojem kratkem, vendar vsebinsko bogatem in zelo zapaženem pastirskem pismu pozval svoje duhovnike, naj dajejo svojim vernikom v pridigah boljšo versko izobrazbo (9—15).

Višek avstrijske cerkvene reforme in izraz najtesnejšega sodelovanja Cerkve ter države pomeni pastirsko pismo ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina (16—44). Pismo je bilo prevedeno v štiri jezike, doživelo je kar devet izdaj in je naletelo v Rimu na ostro reakcijo predvsem zaradi verske tolerance.

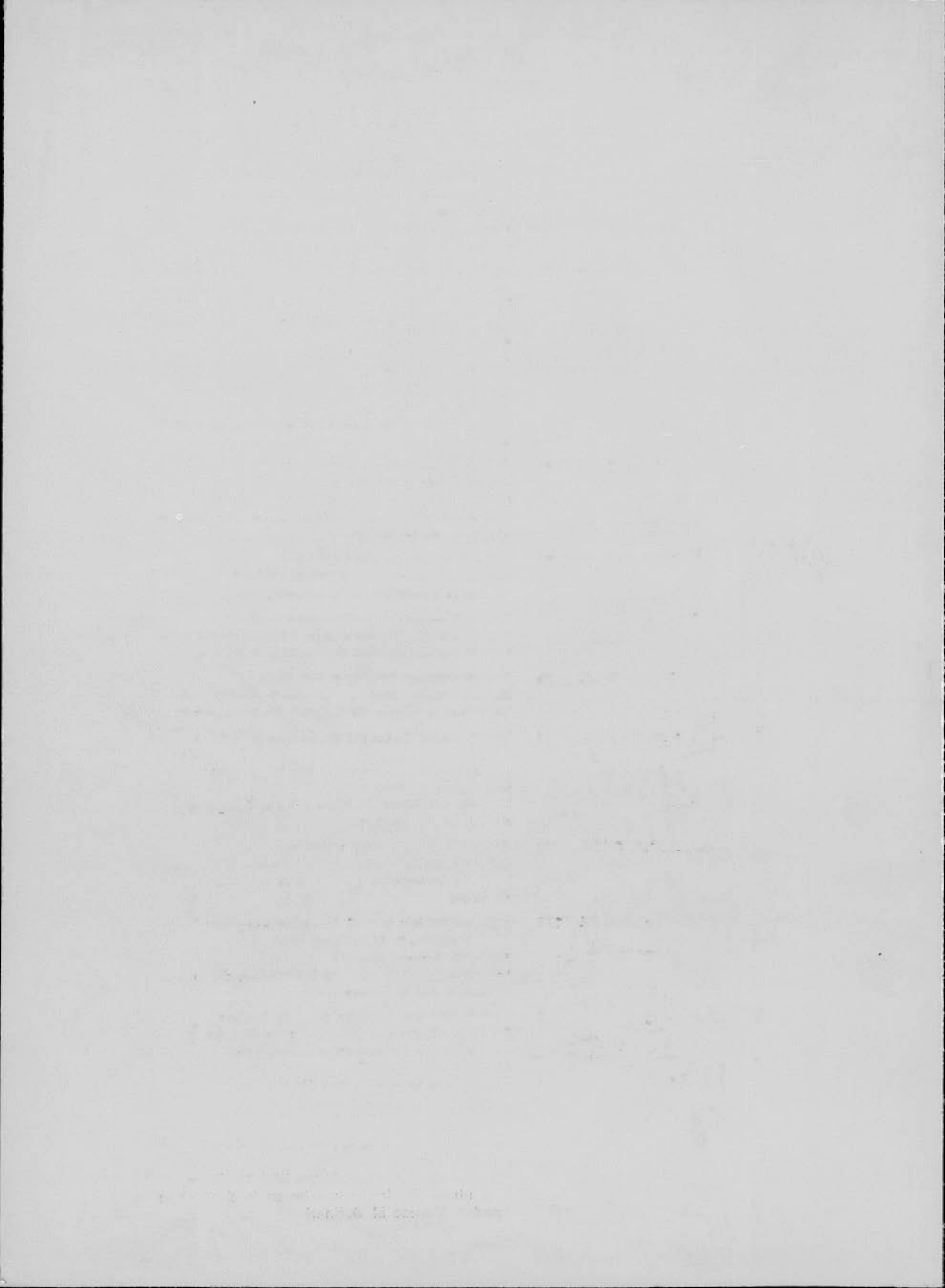
Obsežno pismo salzburškega nadškofa Colloreda od 1200-letnici salzburške nadškofijske cerkve (45—102) je usmerjeno proti različnim nepravilnostim, ki so se pojavile v nadškofiji. Od duhovnikov nadškof zahteva boljšo izobrazbo, pismo pa je prepleteno s praktičnimi navodili za bolj primerno in bolj uspešno pastORIZACIJO.

Izbor pastirskih pism je brez dvoma posrečen. Originalni dokumenti nam v prerezu dajejo pregled miselnosti razsvetljensko-janzenistično-jožefinistično usmerjenega dela avstrijskega episkopata, katerega najbolj tipični predstavniki so bili ravno imenovani škofje. Škoda pa je, da P. Hersche, ki je problematiko jožefinizma in njegov duhovni razvoj poglobljeno študiral (prim. njegovo delo Der Spätjanzenismus in Österreich, Wien 1977, ocena BV 39/1979/244—245), ni vsakega pisma opremil z daljšim uvodom, v katerem bi predstavil avtorja pastirskega pisma in duhovno ozračje, v katerem je njegovo pastirsko pismo nastalo.

France M. Dolinar

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
	Marijan Smolik	3	Liturgika in pastoralka pri Slovencih Liturgik und Pastoraltheologie bei den Slowenen L'enseignement de la liturgie et de la pastorale chez les Slovènes
	France Martin Dolinar	26	Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten der Bischöfe Rinaldo Scarlichi und Otto Friderick Graf von Buchheim La situation du diocèse de Ljubljana d'après les relations »ad limina« des évêques Rinaldo Scarlichi et Otto Friderick von Buchheim
	Tone Stres	46	Osnove idealističnega pojmovanja svobode Die Grundbegriffe der idealistischen Freiheitsauffassung Les concepts fondamentaux de la conception idéaliste de la liberté
	Janez Juhant	62	Vera, teologija in znanost Glaube, Theologie und Wissenschaft La foi, la théologie et la science
	Francè Rozman	72	Teološki poudarki Lukovega evangelija Theologische Akzente des Lukasevangeliums Les idées maîtresses de l'évangile de Luc
	Stanko Ojnik	89	Pravni položaj Cerkve v Sloveniji Der Rechtszustand der Kirche in Slowenien Le statut juridique de l'Eglise en Slovénie
	Ivan Pojavnik	108	Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (II. del) Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa (II. Teil) La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse (II^e partie)
	Anton Nadrah OCist.	123	Redovniška skupnost v luči vere Ordensgemeinschaft im Glaubenslicht La communauté religieuse à la lumière de la foi
	Stanko Janežič	137	Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti Christentum als Grundlage der Menschengemeinschaft Le Christianisme comme fondement de la communauté humaine
Pregledi (Miscellanea)		148	Apostolska konstitucija papeža Janeza Pavla II. »Sapientia christiana« o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah (Raško Valenčič)
		160	Mariologija ni »sanjarja« (Anton Strlè)
Ocene (Recensiones)		169	J. Bohak — J. Krašovec, Zakaž (ni)sem kristjan Henri Cazelles, A la recherche de Moïse (Marjan Pekla) Manfred Brandl, Marx Anton Wittola. Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen (France M. Dolinar)



yu issn 0006-5722

The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect to form a diamond-shaped pattern of alternating white and dark grey squares. Below this pattern, the lines continue downwards as a series of parallel, slightly curved vertical bands that create a sense of depth and perspective, resembling a stylized architectural structure or a series of steps.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 40

št. 2

LJUBLJANA 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1980

leto 40

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman, Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2,
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 400 din, posamezna številka 100 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) Iabacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

BESEDA V SLOVO

Ko sem bil pred leti na misiološkem kongresu v Lyonu, mi je neki laik iz Belgije dejal: »Vsak dan molim za vašega predsednika Tita.« Ob mojem začudenju je objasnil: »Da, vsak dan molim zanj, saj je od komunističnih voditeljev tisti, ki je storil prvi korak Cerkvi naproti.«

Te besede izražajo tudi razlog za hvaležnost in spoštovanje, ki ju čutimo verni ob njegovi smrti.

Predsednik Tito je bil pripadnik materialističnega svetovnega nazora, vendar svojega ateizma ni obešal na veliki zvon. Morda je o njem celo podvomil. Ko mu je na pogrebu Borisa Kidriča prijatelj zatrjeval, da se človek po smrti vrne v nič, mu je dejal: »Ne govori o tem. Tega nikoli ne vemo.«

Ko ga je pred obiskom pri predsedniku Carterju ameriški časnikar James Reston vprašal, kakšno vlogo ima vera v njegovem življenju, je vprašanje neka-ko obšel in ni izpovedal svojega ateizma.

Lik verne matere mu je bil vse življenje zelo drag. Ko je odpiral novo osnovno šolo v Kumrovcu, ki nosi njeno ime, je povelečeval njeno vero kot njeno veliko odliko.

Po njegovi volji je Jugoslavija leta 1970 navezala diplomatske stike z Apostolskim sedežem. Ko je bil 29. marca naslednjega leta na uradnem obisku pri papežu Pavlu VI., je ta takole označil pomen njegovih prizadevanj na mednarodnem področju: »Vaša Ekscelenca ve, kako pozorno Sveti sedež in mi osebno spremljamo Vaše delovanje za bolj celovit napredek in za bolj bratsko civilizacijo. Kako iskreno želimo, da bi uspeli v vsaki pobudi, ki si prizadeva za mir, za boljše in za bolj plodne odnose med narodi sveta.«

Janez Juhant

Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Praeambula fidei)

Uvod

Dunajski kardinal König je ob nedavnem obisku na Kitajskem izjavil, da je bila Cerkev z neprimernim ravnanjem, predvsem s premajhnim posluhom za krajevne razmere, navade, obrede in mentaliteto ljudi v marsičem ovira, da Kitajci krščanstva niso sprejeli toliko, kot bi bilo pričakovati. Obžaloval je, da mora Cerkev šele danes popravljati zamujeno in si utirati pot do ljudi z drugačnimi kulturnimi tradicijami. Zadnji koncil je veliko pripomogel k razumevanju ljudi, ki mislijo drugače.

To metanoio je zahteval čas. Do nedavna je Cerkev menila, da je edina duhovna moč, ki dviga Evropo. Temu ustrezno je potem določala svojo misijonsko dejavnost tudi drugod po svetu. Moderni miselni tokovi pa so nas izzvali, zahtevajo, da se spremenimo. Vsaka sprememba pa je tveganje, je pot v neznano, zato je Cerkev ob koncilu ponovno zapisala: »Medtem ko je bil Kristus ,svet, nedolžen, neomadeževan in ni poznal greha . . .‘ pa ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščenja, ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem.«¹ Marsikdo bi si sicer želel starih, lepih, umirjenih časov in časov reda, ko je bilo vse jasno, gotovo in predpisano. Upravičeno lahko žalujemo za njimi, vendar čas se je spremenil in mi z njim.

Da bomo bolje razumeli svoj položaj, moramo prehoditi pot, ki nas je pripeljala v današnje stanje. Kajti, če hočemo razumeti sebe danes, moramo dojeti svoj včeraj, ta pa bo odločilen tudi za naš jutri. Naš čas je, kot ugotavlja konstitucija *Gaudium et spes*, zaznamovan z množičnimi *spremembami*, ki so znamenja časov, katere je Cerkev »v vsakem času dolžna preiskovati in jih razlagati v luči evangelija, tako da more vsakemu rodu

¹ *Lumen gentium*, 8

prilagojeno odgovarjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu.«²

Naslednje misli hočejo osvetliti naš položaj in so vprašanje nam samim, ali razumemo sebe v luči življenjskih dogajanj, ki vključujejo ta razvoj, ker smo po načelih psihologije in antropologije tudi mi v marsičem plod tega razvoja. Sami sebe in Cerkev lahko razumemo samo v teh okvirih. Šele v vključevanju v ta svet lahko Cerkev s svoje strani istemu svetu ponudi iskreno sodelovanje za vzpostavitev tistega vesoljnega bratstva, ki se sklada z njeno poklicanostjo.³ Ravno zaradi tega Cerkev govori svetu, da »pod vsemi spremembami obstaja marsikaj takega, kar se ne spreminja.«⁴

1. Spremembe mišljenja zadnjih sto let

Če sprejemamo cerkveni nauk, da je božja beseda zapisana, »po človeško«, potem morajo ne samo razlagalci upoštevati okvire, v katerih je ta beseda nastajala, ampak tudi oznanjevalci razumeti človekov položaj. Šele tako lahko razlagajo človekov odnos do samega sebe in do Boga v luči svetopisemskega bogastva.⁵

Človek je v zadnjih sto letih napravil velikanski korak, ki je močno spremenil človeško govorico in s tem razumevanje sveta.

Angleški empirizem, Descartesova filozofija, predvsem pa Kantova združitev obeh stremljenj, so postavili človeka v sredino svetovnega dogajanja in mišljenja. Poskus ni popolnoma nov, način pa predpostavlja korenito spremembo mišljenja, ki jo je Kant imenoval »kopernikanski obrat«.⁶ (Kot je Kopernik postavil sonce v središče vesoljnega gibanja, tako filozofija izhaja iz človeka.)

Dosedanje (predvsem sholastično) mišljenje je bilo v glavnem objektivni sistem. Znotraj njega je imelo vse več ali manj določeno mesto. Takó je bila tudi pot iz filozofije v teologijo jasno razmejana in določena, s tem pa tudi odnos človeške besede do božje (človekova govorica je že vključevala človekov odnos do Boga.)⁷

S Kantovim obratom mišljenja k osebkju je postal človek središče dogajanja in merilo mišljenja. Spoznamo to, kar notranje izkusimo, je menil Descartes;⁸ Hume ga je dopolnil, naše spoznanje je zunanja zaznava ali iz

² Gaudium et spes, 4/1

³ Gaudium et spes, 3/2

⁴ prav tam, 10/2

⁵ Bohak-Krašovec, Zakaj (ni)sem kristjan, Celje 1979, 188

⁶ Kritik der reinen Vernunft, B XVI

⁷ prim. M. D. Chenu, Scholastik, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 493 (Kösel 1963)

⁸ R. Descartes, Meditacije, Ljubljana 1973, 43

nje izhaja.⁹ Kant je združil oboje.¹⁰ Človek je merilo spoznanja, ki je določeno z notranjim in zunanjim izkustvom. Zunanje izkustvo so postavili kot edino merilo vsega tudi pozitivisti, ki so za A. Comtom odprli pot znanstveno-pozitivističnemu patosu.¹¹

Feuerbach je šel še dalje. Meni, da človek razpravlja vedno le o sebi: »Vprašanje po bivanju in nebivanju Boga je zame le vprašanje po bivanju in nebivanju človeka.«¹² Ta človekova bit je konkretno-zaznavno telesno bitje. S tem je Feuerbach nastopil zoper Heglov enostranski poudarek človeka kot zgolj duhovnega bitja, čeprav Hegel ni zanikal človekove telesne pogojenosti, pač pa je poudarjal, da se mora duh dvigniti iz telesne odtujenosti, da pride do svojega pravega, njemu lastnega bivanja.

Hegel je na začetku prejšnjega stoletja dal temelje za zgodovinskost našega mišljenja. Zgodovina je proces človekove svobode. Zato se mora človek kot svobodno bitje dvigniti iz vsake končnosti višje k neskončnosti, ki je niti v filozofiji dokončno ne doseže. S tem je dal temelje za dialektično in zgodovinsko določitev našega mišljenja. Bog je skrit in razodet; duh se javlja v različnih stopnjah, kakor se je Bog v stari zavezi razodeval v zgodovinskih dogodkih. V smislu tega mišljenja je nemški teolog H. Küng odgovoril kardinalu Döpfnerju na vprašanje, ali je Jezus Bog, takole: *Je in ni*. S tem je potrdil nauk koncilov, da je Bog in človek. Heglova dialektika nas je privedla do zavesti končnosti vseh naših besed, ki ravno zato odpirajo vrata v neskončnost.¹³

Marx je posegel v sodobno dogajanje z načeli revolucije, še bolj pa z zahtevo po praktičnosti našega mišljenja. Odtod načelo, da je dobra teorija najboljša praksa. Marx je namreč spoznal, da ni dovolj sveta samo razlagati, ampak ga je treba tudi spremeniti. Treba je spoznati človeka v njegovih konkretnih družbenoekonomskih odnosih kot družbenoekonomsko bitje in določiti smernice za boljše odnose.¹⁴ Tako je Marx združil Feuerbachovo zahtevo po telesnem-materialnem človeku s Heglovim spoznanjem o stalnem spreminjanju duha. Stvarnost je proces, človek kot socialno bitje pa je temeljna silnica tega procesa.

Heglovi nasledniki so neposredno posegli tudi v dogajanja v teologiji, predvsem Strauss in Bauer, ko sta z eksegetskimi razlagami dala temelje za eksistencialno pojmovanje svetega pisma, predvsem kot človeške besede.¹⁵

⁹ D. Hume, Raziskovanje človeškega razuma, Ljubljana 1974, 57

¹⁰ I. Kant, Prolegomena, Ljubljana 1963, 75 sl., 89 sl.

¹¹ prim. W. Windelband-H. Heimsoeth, Povijest filozofije, Zagreb 1978, 237 sl.

¹² po A. Schmidt, L. Feuerbach, v: Grundprobleme der grossen Philosophen, Neuzeit II, 186

¹³ A. Stres, Osnove idealističnega pojmovanja svobode, v: BV 40/1980, 53

¹⁴ prim. Teze k Feuerbachu, Pariški manuskripti (11. teza)

¹⁵ B. Bauer z ostrimi napadi na krščanstvo, D. F. Strauss s podobnimi nazori v knjigi »Jezusovo življenje«

Aracionalistična in eksistencialistična filozofija po Heglu (Schopenhauer, Nietzsche, eksistencialisti) je človeka obravnavala predvsem kot bitje volje in vrženosti v svet. Tu je izvor mišljenja, ki je lastno različnim sektam in gibanjem, ki temelje na čustveno-voluntativnem pojmovanju razodetja. Tudi mnenje, da je sveto pismo samo dovolj za razumevanje krščanstva, ima nekaj ozadja. Vse take skupine izključujejo razumsko-kritične in zgodovinske prvine razodetja. Ti problemi so očitni tudi v kontroverzi med protestantsko »solo scripturo« in katoliškim poudarkom tradicije kot kontinuitete razodetja.¹⁶

2. Stanje danes

Eksistencialistično pojmovanje zanemarja socialno razsežnost človeka, zato ga izolira vase in izloča iz družbeno-zgodovinske vloge. Razumljiva pa je zahteva teh tokov, ki jo je najuspešneje uveljavil protestantski ekseget Bultmann, da mora biti razodetje osvetlitev človeške eksistence, ne pa dodatek oz. vrinek, ki ne bi zadel človekovih temeljnih problemov.

Filozofija *človeške govornice in jezikovna analiza* sta zahtevali jasnost človeškega izražanja. Besede morajo imeti pomen, ki je utemeljen v njihovi rabi. Če besede nimajo te utemeljenosti, je treba njihovo uporabno vrednost preveriti. Odtod tudi teologija o smrti Boga,¹⁷ ki meni, da je beseda Bog postala prazna, zato je bolje, da jo izpuščamo. Filozofija jezika hoče jasnost izražanja, kot pravi Wittgenstein: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«¹⁸

Marksizem je danes gotovo najbolj razširjena in v mnogih deželah uradno priznana filozofija, ki hoče rešiti vprašanja človekove stvarnosti. Že Marx je dal smernice za obravnavanje človeka kot praktičnega in družbeno-ekonomskega bitja.¹⁹ Za svetovni marksizem so danes značilne težave, ki izvirajo iz njegove vezanosti na uradno doktrino in so bolj političnega kot filozofskega okvira. Bolj problematično je osnovno filozofsko vprašanje marksizma — svoboda človekove osebe, ki je posebno očitno v tokovih neomarksizma različnih smeri. Izkušnje frankfurtske šole, iz katere izhajata tudi nedavno umrla misleca Fromm in Marcuse, pa so dragocen prispevek k pojmovanju človeka v potrošniško-tehnični družbi. Človek je zaradi ujetosti v tak svet brez zanimanja za revolucionarne spremembe, odtujil se je v potrošniško-industrijski družbi in se ujel v svoj standard.²⁰

¹⁶ DS (Denzinger — Schönmetzer), 1501

¹⁷ prim. S. Daecke »Der Mythos vom Tode Gottes, Hamburg 1969, 53

¹⁸ L. Wittgenstein, Logično filozofski traktat, 7

¹⁹ Teze k Feuerbachu, 6

²⁰ prim. M. Horkheimer, T. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1971, 38 sl.

Močan vpliv si je pridobila znanstvena filozofija.²¹ Ne toliko kot filozofija v starem pomenu besede — torej razlaga sveta iz racionalnih temeljev — ampak kot posamezna znanstvena panoga, ki hoče reševati »na znanstveni bazi« človekove osnovne probleme. Dokler ostanejo te panoge v znanstvenih okvirih, so dragocen pripomoček k boljšemu razumevanju človeka, vedno pa so omejene na svoje področje.

Pomembno vlogo imata *psihologija* in *sociologija*. Vera v fiziko in tehniko se je zaradi krize tehniško-potrošniške družbe nekoliko omajala. Psihologija in sociologija skušata odkriti predvsem človekove psihološke in sociološke zakonitosti in tako razložiti njegov fenomen. Obe znanosti temeljita na izkustvenih danostih in nočeta veljati kot filozofiji. Tako npr. globinska psihologija analizira človekovo podzavest, čeprav terapevt pri tem pacienta tudi usmerja; s tem pa že presega zgolj izkustvene danosti. Ravno tu je velikokrat problem: Človek spozna sicer svojo duševnost, svojo bolno dušo, ne dobi pa pomoči, da bi se dvignil iz težav.

Zanimivo je, da so tudi nekateri teologi mislili, da bo eksegeza reševala teološka vprašanja; včasih se je celo zdelo, da bo nadomestila teologijo in odgovorila na vprašanja sodobnega človeka. Danes si teologi večinoma ne delajo več utvar, da bi katera koli pozitivna znanost mogla prinesiti odrešenje. Za odgovor človekovih vprašanj ni potrebna samo analiza, ampak tudi sinteza, ki vedno vključuje tudi *človekov osebni engagement*.

Eksistencializem v različnih oblikah je razumel kritično situacijo sodobnega človeka. Nasprotno od marksizma pa se je izgubil v človekovi individualnosti. Človeka je sicer vzel resno in razumel njegove stiske in njegovo izgubljenost v sodobnem svetu (v tem se globinska psihologija in eksistencializem v marsičem dopolnjujeta, prim. Bergmanovi filmi), vendar je ostal le na pol poti. Človeka je izoliral na individualnost in zanemaril njegovo družbeno pogojenost in mu takó onemogočil, da bi v izhodu iz samega sebe, iz zaverovanosti vase našel pot odrešenja. Na temelju te miselnosti mnoge sekte in religiozne skupine iščejo pot odrešenja v lastni zaprtosti in v izolaciji »od pokvarjenega sveta«. Ravno te skupine pa opozarjajo na izgubljenost sodobnega človeka v pozitivni miselnosti, ki je v marsičem tudi religije (tudi katoliška) zaradi abstraktnosti obredov in nauka niso uspele popolnoma premostiti.

3. Značilnost sodobnega človeka

Današnji človek je *usmerjen vase*. Iz svojega gledišča presoja vse stvari, zato mu pomenijo le toliko, kolikor se nanašajo nanj, tudi vera in verske

²¹ prim. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Stuttgart 1976, XXX

resnice. Ves svet gradi po lastni meri — po človeško. Nikakor to ne pomeni nujno subjektivizma, ampak težnjo, da iz lastnega položaja, iz njegovega sveta in njegove zmožnosti dojema vse stvari. S tem je združena zahteva po *oprijemljivi čutno-zaznavni dojemljivosti resnice*. Naj bo ta še tako abstraktna, človek hoče dojeti njen pomen za življenje. Ta usmerjenost ni tako nova, saj je že Jezus govoril v prilikah, ne pa abstraktno, da ga je ljudstvo lahko bolje razumelo.

Resnica mora biti dalje človeku koristna. Današnji človek je *pragmatist*, sprašuje se, kako mu bo to ali ono koristilo. Tega seveda ne smemo jemati absolutno, vendar moramo upoštevati zahtevo te miselnosti. Zahteva po oprijemljivosti resnice in njeni koristnosti pogojujeta tudi tretjo po *razumljivem in uporabnem jeziku*. Nič ne pomaga, če so stvari logično in pojmovno urejene v sistem, če razodetje podaja resnico, če pa te sodobni človek ne razume ali pa mu ničesar ne pomeni. Bultmann je v zvezi s tem dejal, da ni mogoče uporabljati električne energije in verovati v duhovni svet nove zaveze. Bultmann ni imel seveda ničesar proti duhovnemu svetu nove zaveze, vendar se je zavedal, da razodetja ni mogoče kar prenašati v mitični obliki svetega pisma, ampak ga je treba prevesti v sodobni jezik. S tem tudi ni hotel zanikati, da nekdanjih mitov niso zamenjali novi, ki velikokrat manj povedo o naši stvarnosti kot nekdanji, vendar je treba iz danega položaja usmerjati človeka v duhovni svet.

Sodobno mišljenje je *pozitivno orientirano*. Odtod tudi kritičnost do avtoritet in tujega mnenja, čeprav je pozitivistična miselnost pogosto zelo nekritična (vzemimo npr. samo reklame). Vsi se danes najprej pogovarjamo o oprijemljivih stvareh: kako gre delo za prenovo Cerkve, koliko smo zgradili novega župnišča, skratka, koliko smo vidno uspeli. Zato se npr. tudi ob perečem vprašanju prenove Cerkve na Slovenskem sprašujemo predvsem o tem, kaj je treba narediti drugače, kako spremeniti te ali one okvire, sicer pa imamo vse za več ali manj tvegano početje. Manj pa se pogovarjamo o notranjem počutju, o osebnih stiskah, o nemoči naše besede, o krizi naše vere, o doživljanju Boga in samega sebe. Za to je treba večjega napora in tu ni kaj pokazati, kot pravimo.

Odtod znanstveno-potrošniški okvir naše dobe in tudi kristjani kot otroci tega časa uživamo njegove dobrote in slabosti. Znanstveno potrošniški zanos je v krizi, vendar te krize za zdaj še ne občutimo dovolj, pač pa se kljub neparnim dnevom in dragemu bencinu še vedno udobno in neovirano vozimo. Vdihavani zrak je sicer okužen, prav tako zaužita hrana, vendar se za zdaj še ne dušimo. Zagon svetovnega gospodarstva se je podel, vendar nam napovedi politikov o stezanju pasu, o omejevanju in žrtvi še niso segle do srca. Šele polagoma se vživljamo v čas *postpotrošniške družbe*, ki nas postavlja v negotovost in zahteva predvsem našo večjo resnost.

Sodobni človek je, kot pravi Stegmüller, bolj »*skeptičen*« kot človek srednjega veka in antike.« Po njegovem mnenju manjka temu človeku »ona naivno-verska drža, ki je fundament vseh religij in s tem metafizike,« kajti vsaka metafizika ima ali direktno neko religiozno osnovo ali pa izhaja zgodovinsko iz kake vere, ki je ni mogoče racionalno utemeljiti.²² Ta skeptična vera temelji na znanstveno-pozitivni zahtevi sodobnega časa in na ugotoviti, da so se, gledano zgodovinsko, te ali one smeri v zgodovini motile in zato relativnost njihovih stališč. Odtod izvira kritičnost sodobnega človeka do vsake razodete religije, do vse tradicije in zahteva po lastni utemeljitvi stvarnosti. Tudi to stališče je treba z vso resnostjo upoštevati, ne pa ga naivno odklanjati kot zmotno in nepomembno.

Svoboda je danes z velikimi črkami pisana vrednota, čeprav morda ravno zaradi tega še bolj problematična kot nekoč. Človek jo ljubosumno išče in čuva kot temelj svoje osebnosti. Zato ima drugačen odnos do avtoritete kot njegovi predniki z negativnimi in pozitivnimi posledicami. Svoboda je zanj uresničenje njegovih najglobljih teženj, je področje njegovega delovanja, kot sta ugotovila že Kant in Hegel. Odklonilno stališče do avtoritete pomeni za človeka težavo vključevanja v normirane sistema kot družina, Cerkev, družba in država. Odtod težava sprejeti avtoriteto in seveda tudi vzpostaviti odnos do razodete avtoritete.

Vprašanje *po smislu življenja*, po človekovem mestu v svetu in v stvarnosti sploh je pogojeno z nakazanim problemom svobode. Problem se začne že v družini in se nadaljuje z odraščanjem človeka v družbi in Cerkvi: Mlad človek ne dobi svojemu položaju ustreznih smernic, je v reševanju svojih življenjskih vprašanj več ali manj prepuščen sam sebi. Različne avtoritete mu niso uspele primerno posredovati življenjskega smisla, zato se ne more orientirati v svetu. Ravno zaradi tega so mu temeljna vprašanja problem in nanje lahko odgovarjamo le, če upoštevamo zgodovinsko eksistenčialni položaj človeka.

Iz družbeno-ekonomskega položaja, kjer veljajo »dajdam« zakonitosti, človek težko najde svojo *srečo*. Čeprav je ta osebna kategorija človekovo najgloblje teženje, je iskanje sreče pod takimi pogoji težko, večkrat celo nemogoče, če je človek ujet samo v potrošniške zakonitosti. Ker človek tako naseda prevari, da bo izpolnil te težnje v brezosebnem svetu standarda in pridobitev, je brezosebnost njegovega življenja vir še večje nesreče.

Brezosebnost kot posledica problematičnega odnosa do avtoritete in težave odnosa človeka do človeka *otežkoča vzpostavitev skupnosti* in postavlja *probleme zvestobe osebi*. Ker je krščanstvo osebna religija, je to zanj pomembno vprašanje. Stara in nova zaveza nam pričata o osebnostnem odnosu človeka — božjega ljudstva ali učencev prve Cerkve. Iz tega

²² Z. n. d., XXX

odnosa je bil mogoč tudi osebni odnos do Boga. Zvestoba je danes problem, ki ogroža človekove medosebne odnose in tudi odnos do Boga (v krščanskem smislu).

Iz marsikdaj *sistemske otrdele* avtoritete, ki prehaja v avtoritativnost, iz slabo oblikovanih medosebnih odnosov izvira tudi težava oblikovanja zavesti odgovornosti, krivde in priznanja in s tem povezane prave človeške samozavesti. Tudi Cerkev je v marsičem premalo storila, da bi se te osebne relacije in s tem pravi čuti odgovornosti posameznika do sebe in do drugih, lahko pravilno razvila. Vzemimo npr. mnenje Kržanove, da je Cerkev premalo storila za pravilno oblikovanje zakonskih in spolnih moralnih načel.²³

Te značilnosti sodobnega človeka se zdijo morda na prvi pogled same zmote, ki jih lahko odpravimo in z njimi opravimo. Bolje storimo, če jih vzamemo resno, ker bomo s tem sodobnega človeka, in ne pozabimo, tudi sami sebe boljše razumeli. Zgodovinski razvoj je pripeljal do takega položaja. Z njim se je, kot smo videli, izoblikoval tudi odgovor na človekove probleme, ki ga vsebujejo različni sodobni miselni tokovi, različne skupine z odrešenjskimi elementi in tudi sama reklamno-potrošniška miselnost. Ker smo sami del tega sveta in vse to na ta ali oni način vpliva na nas, moramo znati sebe in druge razumeti. Za kritično presojo in možnost najti danes krščanski odgovor na probleme človeka v sodobnem svetu pa je potrebno dvoje: Kritični moramo biti najprej do samih sebe. *Kritičnost* pomeni sposobnost presojanja. Presojanje pa vključuje najprej iskanje pozitivnega in potem pretres negativnega. To je znak prave odprtosti in svoboda do samega sebe, do lastnih stališč. Kritičnost pa je potrebna tudi nasproti drugače mislečim. Tudi tukaj je potrebno najprej odkrivati to, kar je pozitivno, ki je lastno vsakemu človeškemu sistemu. Prav takó pa ne smemo zanemariti negativnih stališč, katere je treba v smislu Jezusovega zgleada obravnavati z veliko mero človeške toplote in s poslušom za človeško bedo in stisko.

4. Nekaj smernic za razumevanje razodetja danes

Danes je sicer samoumevno, pa vendar ne tako lahko umljivo in sprejemljivo, da je sprejemanje razodetja *hermenevtični proces*. Iz razvoja dialektičnega mišljenja nam bo jasno, da se razodetje in naše razumevanje sveta dopolnjujeta oz. med seboj prepletata. Zato ne moremo reči, da razodetje kar sprejemamo in po njem oblikujemo svoje spoznanje sveta in gledanje na stvarnost, ampak da ga sprejemamo pod določenim vidikom, z določenega svetovnega nazora (z določenega horizonta, gledanja na svet). Zato je razumljivo, da je znani francoski ekseget dejal, da vsaka eksegeza kot razlaga in razumevanje svetega pisma predpostavlja neko filozofijo; odtod tudi

²³ Cerkev v sedanjem svetu, 1-2 (1980), 21—22

različno gledanje na sveto pismo. Da ne bi to pojmovanje tudi v Cerкви postalo brezciljno in brez vsake medsebojne povezanosti, je Cerkev jamstvo avtentičnosti. Ta je utemeljena v načelu inspiracije. Ne sme pa Cerkev posebno danes pri tem zanemarjati človekovega lastnega bližanja k razodetju.

Iz tega sledi, da mora biti svetopisemsko sporočilo *osvetlitev človekovega položaja, odrešitev njegovih življenjskih problemov*. Takoj seveda mislimo, da potem razodetje postane samo to. Vendar, kot pravi znani teolog, gre danes predvsem za to, kako bi svet postal bolj človeški, ne pa kako bi človek postal božji. S tem da postane svet bolj človeški, pa je ravno božji, ker je tako gledanje na svet zanikanje vsakega subjektivizma, vsake brezosebne ujetosti v stvari, je, skratka, temelj prave krščanske svobode. Zato naj ne bo oznanjevanje pripovedovanje in obnavljanje zgodb svetega pisma, ampak odgovor na človekove stiske in tegobe. Tudi sami neradi poslušamo abstraktne razprave, pridige in predavanja, ampak hočemo nekaj »prijemljivega«.

Odtod *antropološka usmerjenost razodetja*. Razodetje naj bo predvsem človeška resničnost, v kateri bo človek spoznal svoje prave mere in svojo pravo vrednost. Ravno tu bo mogoče pokazati človeku pot do Boga. Ta antropološka razsežnost razodetja ima dvoje prednosti.

Po eni strani je tako gledanje na razodetje *kritika* vsakega znanstvenega sistema, vsakega pozitivizma, ki bi hotel na temu temelju odgovoriti na vprašanja stvarnosti. Iz tega sledi, da je razodetje in s tem vprašanje religije na drugačnem nivoju kot katerikoli znanstveni sistem in mora, kot je dejal Weizsäcker, znanost v njem iskati povezave in temelje za celovit pogled na stvarnost, ki presega znanstvene okvire.²⁴ To pomeni, da tudi ni možen katerikoli razodeti pozitivizem, ki bi kar iz svetega pisma dokazal in izpeljal absolutne zakonitosti. Kot je ugotovil že Kant, imajo vprašanja razodetja podobno strukturo kot moralna vprašanja, čeprav ne isto. Iz tega sledi druga stran antropološkega gledanja.

Antropološko pojmovati razodetje pomeni *izhajati iz človeka in ga zajeti v njegovih pravih temeljih*. K boljšemu razumevanju nam bodo pomagali Grki. Ti so človeka kot logično, razumsko bitje pojmovali v nujni povezanosti z naravo in ravno v naravi kot izvoru (nastanku) leži temeljni logos, ki povezuje naravo in človeka v eno. Danes lahko rečemo, da je človekov logos izhodišče in pot do večnega logosa. In na osnovi krščanstva je ta pot razmeroma lahka, če sprejmemo, da je postal božji Logos človek. Odtod tudi težišče sodobne teologije k Jezusu kot človeku in šele prek njega k Jezusu kot Bogu. Zato je vsaka prava antropologija obenem tudi možnost teologije.²⁵

²⁴ prim. C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1979, 36

²⁵ prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, 138 sl.

Zato človeka v razodetju *ne smemo zožiti* niti na zgolj duhovno bitje, kar storimo, če poudarjamo samo duhovno stran, kakor človek tudi ni zgolj telesno bitje. Človek ni niti angel niti hudobni duh niti Bog niti žival. To je sicer zelo preprosta ugotovitev, vendar so enostranskosti tudi v pojmovanju razodetja. Duha ni mogoče ujeti v katerekoli okviru, kakor tudi materija ni zadnja človekova danost. Razodetje je ravno odkritje prave resnice o človeku, čeprav za človeka nikoli popolnoma dojemljivo. Stara zaveza se je tega dobro zavedala, zato ni dovolila, da bi Boga utesnili v kakršnekoli okviru. Vsaka človeška slika o Bogu je nepopolna. Zato se ameriško črnsko žensko gibanje zavzema za to, da Boga ne bi pojmovali samo kot moškega, ampak, naj bi bil Bog črnc in ženska.

Ta materialna pogojenost našega mišljenja in s tem tudi razumevanje razodetja je zato *zgodovinsko dogajanje*. Zato razodetja ni mogoče misliti brez tradicije in brez živega nauka Cerkve. To pojmovanje potrjuje tudi zgodovinsko razumevanje dogem, ki so odgovor na probleme določenega časa.

Šele v teh nujnih okvirih je mogoče razumeti razodetje in obenem postaviti merila, po katerih v luči evangelija lahko ustrezno presojava človeka in s tem določimo tudi njegov odnos do Boga. Zato pravi koncil, da je človek oboje, je sestavljen:²⁶ ni samo duhovnost, ampak tudi telesnost in mora upoštevati obe strani. To spoznanje strne Trstenjak²⁷ v polarnost človeške narave med telesnostjo in duhovnostjo, med končnostjo in neskončnostjo, med subjektivnostjo in objektivnostjo, med individualnostjo in socialnostjo; osebnost vsebuje vedno oba pola. To pomeni, da je človekova materialnost vedno poduhovljena (zato človeka ne moremo primerjati z živaljo ali reči, da ima živalske nagone), prav tako je duhovnost vedno materialno-čutno zaznavna, torej ne more imeti človek popolnih spoznanj, človek je duh v svetu, kot pravi K. Rahner.²⁸ Prav takó človek ni samo individuum, ampak kot vemo iz genetike, je mogoče njegovo bivanje ravno prek socialnosti (Primer otrok, ki so rasli pri opicah in volkovih). Človek je osebek, vendar ni nekaj abstraktnega, ampak šele prek predmeta, prek lastnega telesa in drugih stvari določa samega sebe, kot je ugotovil Hegel.²⁹ Ravno ta odnos pa je tudi pot do Boga in svojo določenost lahko človek dokončno utemelji samo v neskončnosti, zato je antropologija pot v teologijo, je dvig iz končnosti v neskončnost.

Iz tega lahko omogoča razodetje *pravilno pojmovanje človekove stvarnosti*; ljubezni, zvestobe, vrednosti človeka itd. ter tako določi njegovo pravo mesto v svetu. Seveda pa mora pri tem izhajati iz materialnih danosti,

²⁶ Gaudium et spes, 14/12

²⁷ Problemi psihologije, 414

²⁸ naslov njegove knjige: Geist in Welt

²⁹ prim. T. Stres, z. n. d., BV 1980 (1), 51, 55

zato kot pravi Elchinger »svetopisemsko razodetje ni skupek (vsota) dogem. To ni v prvi vrsti nekaj teoretičnega in abstraktnega. Je izrecen božji klic, da se mu zaupamo, da živimo na določen način, da se opredelimo za Jezusa Kristusa in mu sledimo.«³⁰ S tem je jasno nakazano, da je mogoče razodetje razumeti samo v inkarnaciji Jezusa Kristusa.

Ker pristopamo k človeku iz konkretnega položaja, je ta pristop *nujno osebno obarvan*. Obenem priznavamo, da ima tudi drugi pravico do tega pristopa, da, celo takrat, kadar je tak pristop pot do nasprotnega prepričanja; kot meni koncil: »Čim globlje namreč jih bomo človekoljubno in dobrohotno razumevali v njihovem mišljenju, tem lažje bomo z njimi začeli razgovor«³¹ (z nevernimi namreč). Ta dialog s kristjani, z vernimi in z nevernimi, je mogoč le, če se zavedamo, da smo tudi mi na poti, da druge sprejemamo kot partnerje. Tako bomo lahko odpravili tudi predsodke proti Cerkvi kot instituciji, ki jih omenja nadškof Šuštar v zadnji številki revije Cerkev.³²

Dialog znotraj Cerkve nam bo ob hierarhičnem načelu omogočil perspektive, nas bo ohranil katoliške, dialog z drugače mislečimi pa nas bo obvaroval, da bi postali sistem, da bi naš nauk postal papirnat. Ker se Cerkev zaveda potrebe po prenovi, bo ostala v dialogu, ki v grškem smislu pomeni, da *dva v pogovoru odkrivata resnico*. Ob tem pa nas razodetje uči, da je to naloga, je dejavnost, ki ne sme nikoli zamreti. Jezus nam naroča, naj vedno iščemo, da bomo našli.³³

Tako pa dojemamo najpomembnejše, da je naša *vera dar, milost, ki ji filozofija sicer pripravlja pot, ne more je pa sama nikoli dokončno posedovati*. Zato je razodetje za človeka naloga in presenečenje. Ta dar pa ni nekaj stalnega, nekaj enkrat za vselej danega; kdor ima ta dar, mora gledati, da bo vreden višjega, si mora torej prizadevati, ne samo da ga ne bi izgubil, ampak da ga bo vedno bolj množil. V čem pa je ta dar? Jezus je apostole celo življenje pripravljaj nanj — to je nespamet križa. To je dejavnost nepreračunljivosti, ki odkriva ravno znotraj pozitivnih danosti izbruhe milosti. To je kakor voda, ki prenika iz požiravnika. Zamašiš en požiravnik, izbruhne na drugem. Kdor je dejaven, mu življenje križa postane življenska moč.

Če Cerkev, torej kristjani, ne znamo iti prek svojih miselnih okvirov, prek svojih ustaljenih navad, prek teh ali onih ritualnih oblik, prek našega omejenega prepričanja k temeljnemu spoznanju, ki je za vsakega izmed nas preizkušnja križa tako ali drugače, je vsa naša glorijska vstajenja, nedejavna

³⁰ L. A. Elchinger, Ima li naša vjera vopće budućnost, v: Svesci 36, 19

³¹ Gaudium et spes, 28/3

³² Cerkev v sodobnem svetu, 3-4 (1980), 44 sl.

³³ Mt 7,7 sl.

in neverodostojna. To pa je naloga sprejeti svoj delež, vsak po daru, ki ga je prejel in ga razumeti kot nalogo, kakor pravi nemški mislec Fichte:

»Kultura mojega in sledečih razdobij je poverjena tudi meni, mojemu deležu . . . Poklican sem za pričevalca resnice; moje življenje in to, kar me bo v njem doletelo, ne pomeni nič, vpliv mojega življenja pa neskončno mnogo. Sem svečenik resnice, v njeni službi; obvezal sem se, da bom zanjo vse storil in tvegati in pretrpel. Če me bodo zaradi nje preganjali in sovražili, če bom v njeni službi umrl — kaj bom tedaj storil posebnega, kaj bom tedaj storil drugega razen tega, kar bi naravnost moral storiti.«³⁴

Povzetek: Janez Juhant, Praeambula fidei

Miselni razvoj zadnjih sto let ima nove zahteve za pojmovanje razodetja. Izhajati moramo iz konkretnega človeka in pokazati njegova temeljna določila. Razodetje je osvetlitev resničnega človeka, zato ga nujno usmerja k Bogu. Vera pa ni samo filozofska nujnost, je dar.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Praeambula fidei

Die Entwicklung des Denkens der letzten hundert Jahre stellte neue Anforderungen an unser Offenbarungswverständnis. Man muss vom konkreten Menschen ausgehen und seine Grundbestimmungen aufweisen. Die Offenbarung ist Aufhellung des wirklichen Menschen, deswegen wird er dadurch auch zu Gott hin geführt. Dennoch ist der Glaube keine reine philosophische Notwendigkeit, er ist ein Geschenk.

Résumé: Janez Juhant, Praeambula fidei

La pensée, dans son évolution depuis cent ans, pose aujourd'hui de nouvelles exigences à la compréhension de la Révélation. Pour point de départ il faut prendre l'homme concret dans ses déterminations essentielles. La Révélation apparaît ainsi comme l'éclairage de l'homme réel, l'orientant nécessairement vers Dieu. Et la foi n'est pas seulement une conséquence nécessaire de la démarche philosophique. Elle est don.

³⁴ po Vorländerju III/1,50

Anton Strlè

Jezus Kristus — lik razodetja

Pred kratkim mi je neka študentka zatrjevala: »V zadnjem času mi krščanska vera vedno manj pove. Vse je tako abstraktno. Le neke resnice in ideje; in še razni predpisi. Vse brez medsebojne zveze in brez povezave z življenjem. Sploh ne vidim, kaj naj bi s tem počela!« Utemeljeno smemo reči, da tako mislijo o krščanski veri mnogi ljudje. Če slišijo o božjem razodetju, se jim takoj prebudijo predstave o raznih resnicah in zapovedih. Te je Bog odkril ljudem zato, da bi dopolnil in razširil področje njihovih naravnih spoznav, da bi nekaj več vedeli; ali pa celo zaradi tega, da bi se ob tako težko umljivih, kakor je npr. skrivnost o troedinem Bogu, čutili pred Bogom »ponižane«, tako da bi razodetje pomenilo navsezadnje celo zožitev človekovih spoznavnih in hotenjskih obzorij. Takšno pojmovanje razodetja mora nujno odbijati zlasti mladega človeka in prebujati v njem sum, da je tudi krščanstvo »opij za ljudstvo in le ideološka nadstavba vladajočega gospodarskega reda«.¹

Tukaj niti upoštevanje »hierarhije resnic« v prikazovanju spoznavne vsebine razodetja in vere ne pomaga veliko. Saj še naprej nastaja vtis, da je vera sprejemanje abstraktnih nauk, pa naj bodo še tako dobro razpo-rejeni. Zato je izredno pomembno, da je 2. vatikanski koncil odklonil tudi še tretji osnutek za konstitucijo o božjem razodetju, kjer je bilo razodetje še vedno prikazano kot »božji nauk, vsebovan v sv. pismu« (in izročilu). Koncil je nato sprejel besedilo, ki božje razodetje ne umeva doktrinalno, marveč izrazito osebnostno: »Bog razodeva sam sebe«, ker hoče samega sebe podariti človeku in v njem uresničiti veličastni načrt svoje ljubezni. Vera pa je kot korelat razodetja sprejemanje in dozorevanje tega božjega daru v nas, Seveda Bog tedaj, ko razodeva in podarja človeku sam sebe, priobčuje tudi spoznavne, resnice; a te niso nič abstraktnega, marveč neločljive od Boga

¹ Prim. W. Beinert, *Orthodoxie und Orthopraxie*, v: *Catholica* 28 (1974) 257—270, tu 262.

samega in živo povezane s človekom. Saj božje razodetje »vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti; in tako usmerja razum k rešitvam, ki v polnosti ustrezajo človeški naravi« (CS 11).²

V veri se z vsem svojim bitjem oklenemo Boga, šele v zvezi s tem tudi razodetih resnic. Sicer pa zlasti po gledanju sv. Janeza obstoji ena sama »Resnica« — Kristus sam, »ki je hkrati srednik in polnost razodetja« in v katerem »sije najgloblja resnica, ki jo to razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju« (BR 2). Koncil nadaljuje: »Kdor Kristusa vidi, vidi tudi Očeta. On je tisti, ki z vso svojo navzočnostjo in nastopanjem, z besedo in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in povelečanim vstajenjem in končno s poslanim Duhom resnice dopolnjuje in dovršuje razodetje ter z božjim pričevanjem potrjuje: Bog je z nami, da bi nas rešil iz temine greha in smrti ter nas obudil k večnemu življenju« (BR 4).

Naslov našega razmišljanja je: »Jezus Kristus — lik razodetja«. O Kristusu kot »liku razodetja« govorita zlasti Romano Guardini in H. U. von Balthasar.³ »Lik« je nekaj drugega kakor pojem ali skupek pojmov ali sistem resnic. »Lik« je v našem primeru konkretna in živa oseba Jezusa Kristusa z vsem tistim, kar sv. Pavel označuje kot »nedoumljivo Kristusovo bogastvo« in »vse spoznanje presegajočo ljubezen« (Ef 3,8.19). »Lik lahko obhodiš in si ga ogledaš z vseh strani; vedno znova vidiš kaj drugega in vendar gledaš vedno isti lik.«⁴ V osebnostnem »liku« Jezusa Kristusa je povzeta celotna vsebina (I.) božjega razodetja, hkrati pa tudi najbolj odločilen izkaz (II.) verovnosti in resničnosti razodetja. S tem sta nakazana dva dela našega razmišljanja.

I. Jezus Kristus kot povzetek celotne vsebine razodetja

Če pravimo, da je v Jezusu Kristusu povzeta celotna vsebina božjega razodetja, lahko to gledamo pod tremi vidiki. V Kristusu je najprej luč za

² Prim. Splošni katehetski pravilnik (slovenski prevod Ljubljana 1972) št. 15. (Okr. SKP).

³ O tem glej P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977, 261—342 (poglavje »Schau der Gestalt«). Eicher postavlja zlasti na str. 340—342 kritične pomisleke k Balthasarjevemu »gledanju lika«; vendar se mi zdi, da nekdo, ki količkaj bolj pozna Balthasarjevo delo, prav hitro najde pri Balthasarju obširna mesta, ki so zelo jasen, čeprav kdaj bolj posreden odgovor na takšne in podobne pomisleke. Prim. zlasti Herrlichkeit. *Eine theologische Aesthetik*, Bd. I, Johannes, Einsiedeln 1961, 445—462.

⁴ Navedek jemljem iz »Duh in ogenj. Intervju s Hansom Ursom von Balthasarjem«, v: *BV 36* (1976) 242—255, tu 246. Kaj je »lik« (Gestalt), o tem tukaj ni mogoče govoriti obširneje. Iz vsebine razprave bo postalo jasno, da ni mišljen abstrakten in brezčasen »lik«, marveč oseba Jezusa Nazareškega, ki v svojo smrt na križu (osvetljeno z obuditvijo od mrtvih) povzema ne le vse svoje prejšnje življenje, marveč tudi celotno božje razodetje, »naravno« in nadnaravno.

razumevanje starozaveznega razodetja; v njem je drugič strnjena v živi božje-človeški osebnosti celotna vsebina novozaveznega božjega razodetja; posebej nam končno Kristus kot »križani«, ki je vstal, osvetljuje ne le skrivnost Boga, marveč tudi najglobljo skrivnost človekovega bivanja.

1. Luč za umevanje stare zaveze

Sv. pismo in sploh razodetje stare zaveze nima središča v samem sebi. Vsa stara zaveza kaže onkraj sebe, na cilj, ki ga ni v njej sami. Odrešenjska zgodovina pred Kristusom nima v sebi pravega in dokončnega ključa, po katerem bi jo bilo mogoče razumeti. Vse je usmerjeno na prihodnjega Mesija; vse je kakor stavek, katerega je sploh nemogoče zares razumeti, dokler ni izrečena zadnja beseda, ki šele daje vsemu prejšnjemu pravi pomen in globino. Iz sv. pisma nove zaveze z vso jasnostjo lahko razberemo, da so začeli Jezusovi učenci šele v luči Jezusove smrti in vstajenja brati staro zavezo nanovo in videti v njej pomensko bogastvo, o katerem prej niti slutili niso. Jezus Nazareški je bil kot domnevni bogokletnik križan, a se je pred vso javnostjo zavzel zanj Bog, katerega je Jezus klical za »Očeta« (Abba) v čisto posebnem, edinstvenem pomenu, ter ga obudil od mrtvih. Ta Jezus je zdaj postal ključ za razumevanje vse stare zaveze. V dogodku emavških učencev je podan prvi očrt za teologijo enote med obema zavezama, hkrati prvi očrt teologije križa, ki edina omogoča teologijo slave.⁵ »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo? In začel je z Mojzesom in vsemi preroki ter jima je razlagal, kar je bilo o njem v vseh pismih« (Lk 24,26.27; tudi 46). Ta dogodek postavlja vso staro zavezo v svetlobo tistega, kar se je zgodilo z Jezusom, ko je bil v Jeruzalemu križan. Sama v sebi ostane stara zaveza nedovršena, fragmentarna; a ravno v tem kaže na središče, ki ga ni v njej sami, marveč v Kristusu — v njegovi osebi in življenju, predvsem pa v vrhuncu njegovega življenja: v najsramotnejši smrti, v popolni polomiji, ki pa se je končala z vstajenjem. Z obuditvijo Jezusa Nazareškega od mrtvih je nastala sinteza vse prejšnje zgodovine odrešenja in božjega razodevanja. Križani, ki ga je Bog obudil od mrtvih, je postal v svoji osebi sinteza vsega prejšnjega, pa tudi prihodnjega. S tem je podano še nekaj drugega. Postalo je navsezadnje nepotrebno, da bi iz raznih naslovov, ki si jih je Jezus sam ali pa so jih drugi pridevali Jezusu, ko je živel na zemlji, dokazovali Jezusovo božanstvo oziroma resnično božje sinovstvo. H. U. von Balthasar pravi: »Jezus svojega zemeljskega življenja ni prestajal takó, da bi združeval med seboj vsebino različnih naslovov suverenosti, o katerih govori stara zaveza; teh naslovov Jezus ver-

⁵ M. Flick-Alszeghy, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1978, 15.

jetno niti ni naobračal na samega sebe. Jezus Kristus je kratko malo živel in izpolnjeval do kraja voljo svojega Očeta — naslovi in njihova vsebina, vse to skupaj mu je samo po sebi pripadlo kakor plen. Izpolnil je vsebino teh naslovov na kraju, ki se je nato izkazal natančno kot kraj, nasproti kateremu so se stekale vse podobe stare zaveze«, ki so šele onkraj sebe našle svoj cilj in svoj ključ: v Križanem, ki je vstal in se tako izkazal za Gospoda vesoljne zgodovine.⁶

Vse to imajo jasno pred očmi cerkveni očetje. Origen izraža svoje temeljno eksegetično načelo, ko vedno znova poudarja, da je sv. pismo stare zaveze mogoče razumeti le v naravnosti na dovršitev v Kristusu. Vsa »stara zaveza«, pravi Origen, »oznanja Kristusa križanega«. ⁷ Sv. Hieronim naglaša, da je postavo in preroke vedno treba brati v Kristusovi luči.⁸ Nauk cerkvenih očetov in poznejše klasične teologije izraža Hugo a S. Victore, ko pravi: »Celotno božje pismo je ena sama knjiga, in ta knjiga je Kristus.«⁹

2. Povzetek celotne vsebine razodetja

V liku Jezusa Kristusa je dalje povzetek celotne vsebine božjega razodetja. Pismo Hebrejcem takoj v začetku ugotavlja, da je namesto mnogoterih besed, ki jih je Bog govoril po očakih in prerokih, končno nastopila Beseda v vsej nedopovedljivi polnini. Kristus ne le govori o Bogu, kakor nihče pred njim ni govoril in ne bo govoril, marveč je sam Govorjenje Boga ljudem. Ta človek je sam, in sicer v svoji celoti božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas, ki poznamo samo človeške pojme in človeške besede.¹⁰

K. Adam pravi: »Krščanstvo — to je Kristus!« On je »sveti tabernakelj Cerkve. Od tu se razliva luč našega verskega spoznanja na vse strani, da osvetljuje in razlaga, a tudi prebuja in vžiga ter ustvarja prerojenje in novost.«¹¹ Iz Kristusa dobivamo »ne le npravne imperitive, etične norme, marveč tudi verske resnice, njihovo utemeljitev in njihovo vsebino.«¹²

»Središčna Beseda, ki jo govori Bog in ki povzema v sebi vso mnogoterost božje besede v sebi kot njena enota in njen cilj, je Jezus Kristus, učlovečeni Bog.«¹³ Pravzaprav niti zapisani božji besedi sv. pisma nove zaveze ne pripada odločilnost. To odločilnost ji daje tista živa in osebnostna božja

⁶ H. U. von Balthasar, *Retour au centre*, Desclée de Br., Paris 1971, 87.

⁷ Origen, PG 12, 1516.

⁸ Hieronim, PL 24, 20; 23, 1160.

⁹ Hugo a S. Victore, PL 176, 642.

¹⁰ Prim. J. Ratzinger, v: LThK ZVK II (1967) 510.

¹¹ K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Patmos, Düsseldorf 1954, 12.

¹² K. Adam, n. d., 11.

¹³ H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Johannes, Einsiedeln 1960, 13—14.

Beseda, ki je Kristus sam. Tudi vse besede sv. pisma nove zaveze nam zasijejo v pravi luči šele tedaj, če gledamo nanje kot na »Ženinov dar nevesti Cerkvi«, kakor se izraža na osnovi sv. pisma samega H. U. von Balthasar.¹⁴

V liku Jezusa Kristusa nas nagovarja beseda, ki ni ločena od osebe, marveč je to v osebi božjega Sina od vekomaj izrekana Beseda Boga Očeta samega; v učlovečenju je postala slišna in zaznatna za ustvarjena bitja, kakršni smo mi ljudje. Ta Beseda je »skrivnost ljubljene Osebe, ki je sicer sama človek kakor mi, ki pa vendar ni končna oseba, marveč božja Ljubezena sama.«¹⁵ In ta »nekdo, na katerega se usmerjajo vse posebne resnice kot na rojstni kraj in na svojo domovino, ta nekdo ni nekaj takega, česar bi se človek nekega dne mogel naveličati. On je večni Ti, ki prav zaradi tega presega utrujajočo pregrado med menoj in ne-drugim (Non-Aliud); On je varujoči temelj mene vsega . . . Ne da bi se človek obrnil stran od množstva in od končnega (čeprav je sicer potrebno storiti), je tako mogoč dostop do Enega. Vse postane vonj tistega Edinega, ki se razkriva in potaplja v mnogoterem: ‚Za vonjem tvojih mazil tečemo‘, je rečeno v Visoki pesmi (1,3).«¹⁶

Z Balthasarjem moremo reči: »V osnovi obstaja le ena sama verska resnica (kakor je človek en sam kljub mnogoterosti svojih organov, stanj in nazorov). In ta verska resnica je istovetna z apostolskim oznanilom: Vstali je trpel na križu ‚za nas in za mnoge‘. Zato je božji Sin, zato je rojen iz device, zato je sodnik živih in mrtvih, ki bodo skupaj z njim vstali. In ker je ta Vstali Sin božji, zato ni nižji od Boga Očeta; in Duh, katerega je poslal svoji Cerkvi, je resnično božji Duh . . . Ti stavki niso drug poleg drugega, marveč drug v drugem; in če je Kristus vstal — ‚drugače je namreč naša vera prazna‘ — izhajajo logično drug iz drugega . . . Vse razberemo ob kakem vidiku samorazodetja Boga v Jezusu Kristusu, kakor nam ga kaže sv. pismo. Pogled na središčno dejstvo — na vstajenje, odrešenjsko smrt, božjo kvaliteto človeka Jezusa — se odpira na dve strani: k Bogu, v katerem zažari *skrivnost Trojice*, in k *Cerkvi ter svetu*, ki v luči onega dejstva dobivata razlago svojega smisla.«¹⁷

V Kristusu dobimo tudi pravi pogled na Cerkev in na svet, sredi katerega naj Cerkev, Kristusova nevesta, uresničuje vlogo vesoljnega zakramenta v Kristusovi moči. H. de Lubac pravi v govorici cerkvenih očetov: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa — iz vere, ki jo je izpovedal apostol Peter na poti v Cezarejo — bi se mi odvrnili od nje, in sicer ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vse njene dobrote za ljudi in vse njene veličastnosti, vse bogastvo njene zgodovine in vse njene obljube za prihodnost bi ne mogle odtehtati grozovite praznote

¹⁴ H. U. von Balthasar, n. d., 17.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *La prière contemplative*, Fayard, Paris 1972, 57.

¹⁶ H. U. von Balthasar, n. d., 57.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Katholisch*, Einsiedeln 1975², 72–73.

njene notranjosti . . . Zares, če njeno bogastvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna. Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa. Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni Kristusov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji. Nelepa je, če ne odseva edinstveno lepoto Jezusa Kristusa in če ni takšno drevo, ki ima korenine v trpljenju Jezusa Kristusa. Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus. Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa. Celó njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«¹⁸

»Cerkev je drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa.« Ta stavek si H. de Lubac sposoja od sv. Avgušтина. V zvezi s tem se zdi potrebno opozoriti na tako imenovano »teologijo križa«, ki v zadnjem času v teologiji spet močno stopa v ospredje. Z drugim vatikanskim koncilom je prišlo v teologiji in oznanjevanju do močnega poudarjanja velikonočne skrivnosti, posebej njene vstajenjske strani, ki je bila prej mnogokrat v njeni odrešenjski pomembnosti preveč zastrta. Nihalo pa se je ponekod preveč pognalo v drugo skrajnost. Nekateri so zdaj začeli vstajenjski vidik pashalne skrivnosti tako postavljati v ospredje, da je tokrat prišel vse preveč v senco tisti smisel, ki ga ima za odrešenje in za razodetje ravno Kristusova smrt na križu. — Prav v zadnjem času pa spet prihaja do veljave tisto, kar je pred več ko sto leti tako močno poudarjal J. H. Newman v eni od svojih pridig: »Križ učlovečene božje Besede je merilo . . . ključ in srce vernosti. Srce je sedež življenja; srce je izvor gibanja, toplote in dejavnosti; iz njega kroži kri prav do skrajnih delov telesa . . . In če je srce prizadeto, človek umrje. Enako je sveti nauk o Kristusovi spravi žrtvi pratemelj, iz katerega kristjan živi in brez katerega ni nikakršnega krščanstva. Brez tega se ne držimo nobenega drugega nauka uspešno; verovati v Kristusovo božanstvo ali v njegovo človeškost ali v sveto Trojico ali v poslednjo sodbo ali v vstajenje mrtvih je napačna vera, ni nikakršna krščanska vera, če ne sprejmemo tudi nauk v Kristusovi daritveni smrti. Z druge strani predvideva sprejem tega nauka tudi sprejem še drugih visokih resnic evangelija; vključuje vero v Kristusovo resnično božanstvo, v njegovo učlovečenje . . . in pripravlja pot veri v sveto evharistično večerjo, v kateri se on, ki je bil svoj čas križan, za vedno daje dušam in telesom . . .« Temu Newman pristavlja: »Ne smemo pa misliti, da je zaradi tega, ker nas, kakor se zdi, nauk o križu napravlja žalostne, evangelij žalostna religija . . . Nihče naj ne odhaja z vtisom, da nam evangelij posreduje mrko naziranje o svetu in življenju . . . Prepoveduje nam samo to, da bi postavljali veselje na začetek. Samo to pravi: če začnete z veseljem, boste končali z bridkostjo. Poziva nas, naj začnemo s Kristu-

¹⁸ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Montaigne, Paris 1954³, 188—189.

sovim križem — in v tem križu bomo našli najprej bolečino, čez nekaj časa pa bosta iz te bolečine zrastle veselje in tolažba . . . Vsa bridkost se ne bo le končala; ne, sprejeli jo bomo kot srečo, ki je neprimerljivo večja kakor vse veselje, ki ga daje svet.«¹⁹

Obenem se tudi Newman dobro zaveda, da je Jezusova smrt na križu in njena odločilna pomembnost za odrešenje in razodetje dobila svojo osvetlitev šele v Jezusovem vstajenju in da bi brez Jezusove obuditve od mrtvih nikdar ne nastala nikakršna krščanska vera in nikakršna Cerkev.²⁰ Izhodišče za spoznanje skrivnosti križa je bilo torej vstajenje.²¹ Toda vsebinsko bogastvo in nezaslišanost vstajenja je v tem, da je bil obujen k poveličanemu življenju tisti, ki je doživel na vislicah križa popoln poraz in polom glede vsega svojega prizadevanja. Ni dovolj reči: Vstal je. Reči je treba: Križani je vstal; on, ki je bil kot bogokletnik prebit na križ in je v očeh ljudi — ter v nekem pomenu resnično — umiral na križu od Boga zapuščen, on je vstal. Kraj popolnega poraza in največje sramote je postal kraj nepojmljive zmage in veličastva, ki je veličastvo troedine božje ljubezni.²² »Bog je ljubezen. V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4,8—10; prim. Jan 3,16; Rimlj 8,32).

Iz tega je tudi jasno, da se teologiji križa ni treba vdajati »dolorizmu«, hvaljenju trpljenja zaradi trpljenja. Saj celo sv. Pavel od Križa, ustanovitelj pasijonistov, ki so obvezani, da vsak dan premišljujejo Kristusovo trpljenje, spet in spet z vso jasnostjo poudarja, da je »križ čudež vseh čudežev božje ljubezni«. Ljubezen pa je bistveno naravnana na veselje in srečo.²³

¹⁹ J. H. Newman-W. Strolz, Ausschau nach Gott, Herder, Freiburg i. Br. 1961, 88—96. To je Newman pridigal 9. 4. 1841 še kot anglikanec. Podobnih misli ima Newman tudi drugod veliko.

²⁰ Prim. H. U. von Balthasar, v: Feiner-Löhrer, Mysterium Salutis III/2, Benzinger, Einsiedeln 1969, 256.

²¹ Prim. H. U. von Balthasar, n. d., 285: »Enoglasno nam evangelisti pričajo, da so se učencem šele na temelju velikonočnega dogodka (tu Balthasar misli posebej na vstajenje) odprle oči za razumevanje smisla, ki ga je imelo prejšnje Jezusovo življenje, še več, za razumevanje smisla celotnega sv. pisma. Ta trditev dobiva kar najmočnejšo podkrepitev v tem, da so Jezusovi učenci svoje opisovanje Jezusovega življenja presvetlili z velikonočno lučjo. ‚Celotna nova zaveza je bila napisana v luči Kristusovega vstajenja,‘ ugotavlja F. V. Filson (Jesus Christ the Risen Lord, New York 1956, 31) . . . To, kar so Jezusovi učenci pred spolnitvijo velikonočnega dogodka kvečjemu slabotno slutili, to, kar jim je Jezusova smrt razbila, to na podlagi Kristusovega vstajenja dobi takšno skladnost in takšno smiselnost, ki je duhovnim očem prve krščanske občine morala naravnost jemati vid in jih je pri novem branju ‚pismen‘ vodila od odkritja do odkritja.«

²² Prim. H. U. von Balthasar, Retour au centre (gl. op. 6), 88—90.

²³ Glej M. Bialas, Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten mit einem Geleitwort von Prof. J. Moltmann, Pattloch, Aschaffenburg 1978, zlasti 358—360, pa tudi 333—338 in 445.

3. Najvišje razodetje človeka

Križani, ki je vstal od mrtvih, je ne le najvišje razodetje Boga, marveč obenem tudi nepresegljivo razodetje človeka v njegovi bednosti in hkrati veličini (prim. CS 12 in 13; 38,1). Bl. Pascal pravi: »Spoznanje o Bogu brez spoznanja naše bednosti rodi domišljavost. Spoznanje naše bednosti brez spoznanja o Bogu rodi obupanost. Spoznanje o Jezusu Kristusu pa ustvari sredino; v Jezusu Kristusu najdemo tako Boga kakor svojo bednost.«²⁴ Dalje pravi Pascal: »Ne le da Boga ne poznamo brez Jezusa Kristusa, ampak tudi sami sebe poznamo le po Jezusu Kristusu. Življenje in smrt poznamo le po Jezusu Kristusu. Brez Jezusa Kristusa ne vemo, ne kaj je z našim življenjem ne kaj je z našo smrtjo, ne kaj je z Bogom, ne kaj je z nami samimi. — Zato brez sv. pisma, katerega cilj je samo Jezus Kristus, ne poznamo ničesar pravilno in ne vidimo drugega ko temo in zmedo v božji naravi in v svoji naravi.«²⁵

Podobno kakor H. U. von Balthasar tudi J. Ratzinger poudarja, da je v križu, ki je »ideogram« za vse odrešenjsko delo in razodetje,²⁶ vsebovano ne le najvišje razodetje Boga, ki je troedina Ljubezen, marveč tudi *človeka v njegovi bednosti in veličini*. In sicer je križ »razodetje, ki nam ne razkriva kakih doslej neznanih stavkov, marveč nas same, ko nas razodeva pred Bogom in Boga v naši sredini.«²⁷ Ravno v drami križa se hkrati z breznom božje ljubezni razkriva tudi tisto brezno, ki je človek sam.

V grški filozofiji naletimo na nenavadno slutnjo glede povezanosti teh dveh brezen. V svojem delu o državi se sprašuje Platon, kaj bi se na svetu moralo zgoditi s povsem pravičnim človekom. Platon pride pri tem razmišljanju do ugotovitve, da bi popolnoma in pristno pravičen človek, ki bi čisto nič ne iskal sam sebe, na tem svetu nujno moral biti nepriznan in preganjan. Platon nato dobesedno nadaljuje: Če bo prišel tak povsem pravičen človek, »ga bodo bičali, mučili, zvezali, mu izžgali oči in nazadnje bo po vseh mučenjih pribit na križ.« To besedilo, napisano štiristo let pred Kristusom, mora kristjana globoko ganiti. Na temelju strogega filozofskega mišljenja je tu izražena slutnja, da mora biti pravičnik na svetu križani pravičnik. V teh besedah je vsebovana slutnja o tistem razodetju glede človeka, kakršno se uresničuje na križu: Takšen si, človek, da ne moreš trpeti pravičnika. V tvojih očeh je tisti, ki ljubi, norec; biješ ga, zavržeš ga. Zato je križani pravičnik, križani Jezus, ogledalo, v katerem človek brez olepšavanja vidi samega sebe.²⁸

²⁴ Bl. Pascal, *Pensées* št. 527.

²⁵ Bl. Pascal, *Pensées* št. 548.

²⁶ »Ideogram« je H. Schlierov izraz; gl. LThK II, 607.

²⁷ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 217.

²⁸ J. Ratzinger, n. d., 216—217.

Mimogrede omenjeno, lahko vidimo iz tega med drugim, kako plitva je dostikrat naša antropologija, naš pogled na človeka. In kako zgrešena je vzgoja in samovzgoja, če ne računa resno z Jezusovo besedo o premagovanju samega sebe, o križu, ki ga je kljub vsemu odporu vsak dan treba vzeti nase, če človek noče propasti; o ozkih vratih in strmi poti, ki drži v življenje; o očesu, ki ga je treba izdreti, če nas pohujšuje; o pšeničnem zrnu, ki mora umreti, če naj prinaša sadove. Seveda pa je vse to treba delati v svobodi, h kakršni nas je poklical Kristus, ki nas osvobaja brezsmiselne smrti in brezsmiselnega smrtnega strahu, pravzaprav vseh nepotrebnih strahov, ter nas napravlja svobodne za služenje tistim, ki nam jih pošilja Bog, kakor se izraža B. Häring v svoji novi moralki »Svobodni v Kristusu«.²⁹

V zvezi z mislijo o breznu, kakršno se skriva v človekovem bitju — ki pa je z druge strani nekaj tako velikega, da je Sin božji hotel postati človek in žrtvovati svoje življenje — stopa pred nas tudi *vprašanje o zlu in trpljenju*, kakršnemu je človek podvržen. Navzlic vsemu znanstvenemu in tehničnemu napredku trpi danes pač še bolj kakor nekdanj. In prav tukaj nastopajo pač najhujši ugovori zoper Boga. V leposlovju je to posebno vidno pri A. Camusu. V njegovi drami »La peste« (Kuga) protestira zdravnik ogorčeno zoper takega Boga, ki pusti ljudi grozovito trpeti, sam pa ostaja zavarovan v nedostopni daljavi svoje blaženosti.³⁰ Pri nas mnogi mladi ljudje bero npr. pri M. Kerševanu: »Povsod se človek v stiski obrača k ‚nebu‘, toda — ‚nebo molči‘, nebo je prazno! Kaj pomagajo vse razlage, da zla ni, da je le pomanjkanje dobrega, pred materjo, ki ji je umrl sin, pred dekletom, ki v čisto slučajni nesreči zgubi fanta, kot se je zgodilo v Bergmannovih Poletnih igrah, ki vzklikne: ‚Kaj me briga bog, ki ga ne zanima moja lju-bezen.‘« In dalje: »Dokler živi spomin na krematorije v Auschwitzu, je težko biti iskren in govoriti o božji previdnosti.«³¹ Tudi Kerševan navaja klasični ugovor: »Ali Bog more preprečiti zlo — tedaj *ni dober*, ker ga ne prepreči. Ali pa Bog ne more preprečiti zla — tedaj *ni vsemogočen*. V obeh primerih manjka Bogu bistveni pridevek: ali dobroti ali vsemogočnost. To daje pravico zanikati njegov obstoj.«³² In ne le pravico, marveč dolžnost — meni Kerševan.

Spričo vedno pogosteje nastopajočih ugovorov ni čudno, če so v zadnjem času v zvezi z zanimanjem za »teologijo križa« neredki teologi začeli pobliže razmišljati o netrpiljivosti oziroma trpljivosti Boga. Nekaterim je dal pobudo

²⁹ B. Häring, *Frei in Christus, Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, 152.

³⁰ Nav. J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, 179—186.

³¹ M. Kerševan, *Religija in sodobni človek*, Cankarjeva založba (Knjižnica za mlade), Ljubljana 1967, 45 (pozneje je izšla še nova izdaja).

³² Tako se izraža J. Natanson; navaja V. Messori, *Ipotesi su Gesù*, Società Ed. Internazionale, Torino 1977, 293—294; M. Kerševan v nekoliko drugačni obliki, n. d., 36.

znani filozof J. Maritain z obširno razpravo iz l. 1969. Maritain tukaj pri vsej svoji ljubezni do sv. Tomaža Akvinskega kritizira njegovo razlago o božjem usmiljenju. Sv. Tomaž pravi: »Usmiljenje moramo privedati Bogu v najvišji stopnji; toda glede na učinek tega usmiljenja, ne pa glede na občut trpljenja.« Akvinec priznava, da je občut trpljenja vključen v pojmu usmiljenja (kakor se jasno vidi posebno v latinskem izrazu »miseri-cordia«): »Pravimo, da je kdo usmiljen, ker ga je prevzela žalost zaradi bede koga drugega, kakor da bi to bila lastna beda. Zato pa si prizadeva, da bi odpravil bedo drugega, kakor da bi bila to lastna beda.« Nato pa sv. Tomaž pristavlja: »Žalostiti se zaradi bede drugega — to Bogu ne pritiče; pač pa mu pritiče v kar najvišji meri odstranjevanje bede drugega.«³³

Maritain pač po pravici trdi, da je to Akvinčevo stališče nezadovoljivo, ker je očitno neskladno s trditvami evangelijev. Evangeliji nam prikazujejo usmiljenega Očeta in Jezusovo usmiljenost do trpinov in grešnikov kot podobo Očetove usmiljenosti. In Maritain pristavlja: »Če kako popolnost, kakor npr. ljubezen, ki ji je usmiljenje tako blizu, privedamo Bogu kot nekaj njemu lastnega, ni to le zaradi učinka, katerega to usmiljenje povzroča . . . Ljubezen je popolnost Boga in Bog sam ne le zaradi učinka, katerega ta ljubezen povzroča, marveč Bog ta ljubezen tudi jè. Ali ni nujno, da rečemo isto tudi o usmiljenju? Bog jè usmiljenost, kakor jè ljubezen.« Tu obstaja razlika med pojmovanjem, kakršnega izraža sv. Tomaž, in umevanjem, kakršno je izraženo v sv. pismu. Božje razodetje prideva Bogu ne le delovanje, ki ima za svoj učinek pomoč in osvobajanje, marveč tudi globoko afektivno prizadetost v odnosih do ljudi, prizadetost, ki jo je treba primerjati z ljubeznijo matere do svojega otroka.³⁴

In Maritain ugotavlja: »Absurdna ideja o Bogu, ki da je brezbrizen za našo bednost, je na najbolj skritem dnu silne zmede, zaradi katere trpi današnji svet . . . Mislim, da bi metafizična psihoanaliza modernega sveta odkrila tukaj tisto zlo, ki razjeda podzavest tega modernega sveta . . . Če bi ljudje vedeli, da Bog ,trpi' z nami, in sicer mnogo bolj kakor mi, bi se mnoge stvari od vsega zla, ki pustoši zemljo, brez dvoma spremenile in mnoge duše bi bile osvobodjene. Gotovo je, da ,marmornati' Bog, nedostopen za preizkušnje ljudi, ne more biti Bog kristjanov. In če obstaja antropomorfizem v tem, da prenašamo v Boga to, kar je človeško, in v tem, da rečemo: Bog trpi, kakor trpimo mi, potem mora biti antropomorfizem tudi v primeru, ko kdo misli, kakor da Bog ostaja absolutno brezbrizen. In kako naj verujemo, da je Bog ljubezen, če ga na neki način človeška stiska ne prizadene? ,Oče sam ni netrpiljiv,' je izjavil že Origen; ,če molimo, ima usmiljenje in

³³ Sv. Tomaž Akvinski, S. th. I q. 21 a. 3.

³⁴ J. Maritain, Quelques réflexions sur le savoir théologique, v: Revue Thomiste 77 (1969) 19—27; navaja J. Galot, Il mistero (gl. op. 30) 150—154.

sočutje — trpi trpljenje ljubezni' (Hom Ez 6,6). Seveda pa tukaj ne smemo v Boga in v samo njegovo trinitarično življenje uvajati trpljenja v strogem pomenu, namreč trpljenja, ki je nered.«³⁵

Po pričevanju razodetja, kakršno stopa pred nas v Kristusu kot svojem povzetku in višku, ljubi Bog s tako ljubeznijo, ki jo lahko primerjamo z ljubeznijo matere do svojega otroka. Tukaj razumemo, kako globoko more božja afektivnost biti resnično prizadeta v svojih odnosih do ljudi.³⁶

J. Moltmann pravi: »Če bi bil Bog pod vsemi vidiki in v absolutnem smislu nesposoben trpeti, bi bil tudi nesposoben ljubiti.«³⁷ Če resno vzamemo sv. pismo, ne more spodbijati te Moltmannove trditve.

Potrebno pa je razlikovati med nujno blaženostjo Boga v njem samem kot nujni in absolutni Biti, in trpljenjem, ki si ga je božja ljubezen svobodno privzela. Če govorimo o trpljenju Boga, moramo seveda odstraniti vse, kar bi pomenilo resnično nepopolnost. In posebna vrednota tega trpljenja je ravno v tem, da troedini Bog — v Kristusu — trpljenje sprejme svobodno nase, čeprav je v svojem nujnem Bitju netrpiljiv. To je človeško gledano neverjetna novost trpljenja, v katerem ostane Bog v svojem nujnem Bitju v polnosti srečen, medtem ko v redu svojega svobodnega delovanja v smeri k stvarjem globoko trpi. V tem pa se Bog ravno izkazuje kot večjega od vseh naših pojmov in zamisli. Bog nepojmljivo presega našo logiko. To se nam razkriva v »kenotičnem« liku Jezusa Kristusa, v najvišji stopnji v dogodku križa, ki je po Balthasarjevi besedi »dramatično javljanje troedine božje ljubezni in ljubezenski boj za človeka. V temini križa sije najjasneje veličastna slava božje ljubezni, ki presega vsa naša kozmološka in antropološka merila.«³⁸

Samo tukaj najde trpeči, izmučeni človek eksistencialni odgovor na vprašanje zla in trpljenja. Samo tukaj more verujoči, katerega mori zlo, biti trdno prepričan, da mu je Bog še bliže. »Samo Bog, ki trpi, ima dovolj moči, da pride na pomoč,« pravi D. Bonhoeffer.³⁹ In tak se nam razodeva najveličastneje v Jezusu Nazareškem, ko visi na križu in kliče: »Moj Bog, moj

³⁵ J. Maritain, n. d., 24—25; navaja A. Feuillet, *L'Agonie de Getsémani*, Gabalda, Paris 1977, 259—261.

³⁶ Prim. J. Galot, *Il mistero* (gl. op. 30) 151—153.

³⁷ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser, München 1972, 217.

³⁸ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III-I-1*, Johannes, Einsiedeln 1965, 18—20; ist, Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes, Einsiedeln 1963, 57—59; in drugod.

³⁹ D. Bonhoeffer, nav. V. Messori, v op. 32 n. d., 297. Če slišimo trditev, da Bog »trpi«, zaradi tega najprej osupnemo. Morda tudi še potem, ko smo poudarili, da je treba od tega »božjega trpljenja« odstraniti vse, kar bi v Boga vnašalo resnično nepopolnost. In vendar vemo iz filozofije, da moremo o Bogu reči tudi, da »čuti«, čeprav seveda čutenje Bogu ne pripada »formaliter«, marveč le »virtualiter« (spet pa ne le zgolj po zunanji metafori, kakor je to pri strogih antropomorfizmih). Zlasti pa nam Kristusov dogodek odkriva v Bogu troosebnost, česar brez božjega razodetja nikdar ne bi mogli dognati. Če bi se zanesli preprosto le na filozofijo, bi seveda morali odkla-

Bog zakaj si me zapustil?« (Mt 27,46). »V ljubezni trpeti — to ni najtežje. A iz ljubezni se odpovedati temu, da bi se zavedali svoje ljubezni — to je v nadomestniškem Odrešenikovem trpljenju poslednje. Formalna prvina ljubezni, namreč to, da brezpogojno dajemo prednost volji ljubljeneega namesto svoji volji . . . to dokazuje, da je bila ljubezen resnično ljubezen in nič drugega kakor ljubezen.«⁴⁰ In ta ljubezen in trpljenje, ki je prihajalo iz nje, je brez dvoma prizadevala Boga v njegovi troedinosti. Saj ne moremo reči, da tukaj, v veličastvu Jezusove trpeče kalvarijske ljubezni, nič več ne velja: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14,9) in »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10,30).

II. Jezus Kristus izkaz za verodostojnost in resničnost razodetja ter njegove vsebine

Jezus Kristus pa ni le »lik«, v katerem je povzeto vse božje razodetje in vsa njegova vsebina; ta »lik« nosi v sebi hkrati tudi najbolj jasna znamenja verodostojnosti razodetja, pa tudi najbolj prepričljiv pečat resničnosti njegove vsebine.

V svoji sloviti knjigi »Jesus Christus« pravi K. Adam:

»Ne, niti Judje niti helenisti niso sami iz sebe mogli priti do tistega Kristusovega lika, ki sije in žari v evangelijih. Beseda o ustvarjalni veri občestva in češčenje herojev je, zgodovinsko gledano, kriva in varljiva beseda. In pristavljamo: Ako bi ne bila pretresljiva resničnost, enkratnost nedopovedljivo vzvišenega dogajanja tega Jezusovega življenja na galilejskih tleh na široko naslikala, bi si ne mogli nobeni človeški možgani izmisliti takega življenja ali ga skomponirati človeška umetnost. ‚Neštevilni in strašni so‘ — tako je nekoč dejal Lavater — ‚dvomi mislečega kristjana, a vse premaga Jezusov lik, ki ga ni mogoče iznajti‘. In v resnici ni mogoče iznajti tega božjega Sina, ki na križu kliče: ‚Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!‘ Ni mogoče iznajti tega v polnosti svetega, tega ‚edinega svetega‘, ki je tovariš cestnarjem in grešnikom in se dá maziliti od zaničevane prešušnice. Ni mogoče iznajti tega Vstalega, Gospoda veličastva, ki poljubi izda-

njati tudi skrivnost svete Trojice, ki povsem presega moči našega razuma (dasi ne moremo dokazati, da je nekaj protislovnega). Ali ni nekaj takega tudi pri vprašanju o »trpljenju Boga«? Sv. Tomaž Akvinski bi pač danes prav na temelju svojih načel svoje misli v tem pogledu razvil in dopolnil. Vsekakor je potrebno, da danes teologija spričo mnogo ostrejših vprašanj o trpljenju in zlu poseže globlje v neizčrpni »zaklad« božjega razodetja, in sicer po sledovih, ki jih najdemo že pri cerkvenih očetih in zelo splošno pri mistikih. Tukaj naj opozorim le na knjigo, ki je tudi pri nas na voljo: Menih vzhodne Cerkve, »Jezus. Preprosti pogledi na Odrešenika«, Kartuzija Pleterje 1979, 99—103. Če danes slišimo nemalo o »krizi teologije«, ne smemo zaradi tega že kar vnaprej obsojati kot zablodo vsako resno prizadevanje teologije, da bi iz starega zaklada prinesla tudi kaj novega.

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977, 206—207.

jalca in ki molči, ko mu pljuvajo v obraz . . . Noben Jud, noben Rimljan, noben Grk, noben German bi si ne mogel in ne hotel nikdar nikoli izsanjati takšne Odrešenikove podobe.«⁴¹

Tukaj je vredno opozoriti tudi na zanimivo doktorsko disertacijo Stanka Žaklja, ki je izšla tudi v tisku: »Kristusova osebnost kot kriterij za njegovo božje poslanstvo.«⁴² A preidimo na kardinala J. H. Newmana, ki je večkrat razmišljal o našem vprašanju. Tako npr. pravi: »Osebnost našega Gospoda, kakor jo rišejo evangelisti, že sama sebe spričuje in ne potrebuje še zunanjega dokaza . . . Tak dokaz je star toliko kot krščanstvo samo . . . ,Če lahko iz Sokratovega življenja in smrti prepoznamo modrijana,‘ pravi Rousseau, ,potem iz Jezusovega življenja in smrti prepoznamo Boga.‘ In svoj dokaz stopnjuje takole: ,Ko bi bil njegov lik zgolj slovstvena stvaritev, bi bil avtor tega večji čudež od samega junaka.‘ — Moč tega dokaza je v njegovi neposrednosti. Takoj stopi v jedro stvari in združuje v sebi dokaz, nauk in predanost. Teološko rečeno: Jezus je *nagib verovnosti, materialni in formalni predmet*, vse troje hkrati; v enem kompleksnem deju združuje človeški razum in nadnaravno vero; in je dostopen vsem ljudem, izobraženim in nezobraženim, mladim in starim. In to je tista točka, ki k njej težijo in se ob njej končno ustavijo vsi verni ljudje, čeprav jim morda ni bila za izhodišče. — Če pa nasprotno ne dojamemo globoko te samosvoje Odrešenikove osebnosti, potem je to, kar se kaže kot vera, le malo več od golega logičnega sklepanja. — Če naj vera živi, mora ljubiti, mora ljubeče živeti v Začetniku vere kot v resničnem, živem bitju: *v živem in resničnem Bogu*; po besedi Samarijanov njihovi rojakinji: ,Zdaj verujemo ne le zaradi tvojega pripovedovanja, temveč ker smo Ga sami slišali.‘ Marsikaterega nauka se lahko kljub nejasnosti (implicitnosti) oklenemo. To pa, da gledamo Njega tako rekoč neposredno (intuitively), je obljuba in dar Njega, ki je cilj tega notranjega gledanja. Ne morem si kaj, da ne bi verovali, če nam On sam govori o sebi.«⁴³

Spet drugje beremo pri Newmanu: »Lik našega Gospoda, kakršen je prikazan, je svoj lastni izraz (evidence); ta lik nosi v sebi svojo lastno stvarnost in veljavo. Njegovo ,razodetje‘ (revelatio) je ,razodetost‘ (revelata) v prav tistem dejanju, ki ga je treba označiti kot ,razodetje‘. Tako je, kakor če bi nam dejal On sam, kakor je dejal nekoč svojim učencem: ,Jaz sem, ne bojte se!‘ In oblaki se naenkrat razbežijo, vodovje se pomiri in doseženo je obrežje, po katerem so se hrepeneče ozirale oči.«^{43a} N. d., 78—79.

⁴¹ K. Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933², 100—101.

⁴² St. Žakelj, *Kristusova osebnost*, Ljubljana 1939. Vprašanje je tukaj sicer zastavljeno pod nekoliko drugačnim vidikom, kakor pa ga imamo tukaj pred očmi. Vendar je v knjigi polno dragocene snovi, ki osvetljuje naše vprašanje.

⁴³ J. H. Newman-J. Zupet, *Vodi me, dobrotna luč*. Izbor iz Newmanovih del, Mohorjeva družba, Celje 1979, 76—77.

To se pravi: Kakor hitro se zares po notranje srečamo s Kristusom, likom razodetja, zajamemo z duhovnim pogledom celotno vsebino razodetja in hkrati vidimo, da tukaj dvomi nimajo ne moči ne pomena.

Ob tem se spomnim bistrega kmečkega fanta, ki je več mesecev živel v okolju, sovražnem v veri. Ko se je vrnil domov, je v pogovoru dejal: »Ne, nikdar mi ni v vseh teh dolgih mesecih niti na misel prišlo, da bi dvomil o veri. Kako bi mogel dvomiti o Kristusu? . . .« Tudi ob vseh napadih na Cerkev in na moralni nauk Cerkve je ostal ta preprosti fant povsem trden. Vse je namreč bilo v njegovih duhovnih očeh povezano s Kristusom. V preprosti obliki je mislil v bistvu enako, kakor je v teološki govorici to izrazil J. Ratzinger:

V zvezi z likom Jezusa Kristusa postane tudi Cerkev kljub vsem svojim slabostim sprejemljiva in celo vredna nezlomljivo zveste ljubezni, saj je Jezusova nevesta. To je seveda za Cerkev tudi imperativ. »Cerkev more biti v osnovi le znamenje, ker in kolikor živi iz Kristusa, ki je sam znamenje in vsebina razodetja, veliki božji ‚semeion‘ in ‚mysterion‘, ki edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem. Tako bi mogel v luči 4. člena koncilске konstitucije o božjem razodetju stopiti v nov stadij tudi fundamentalnoteološki problem: Vsi posamezni čudeži so tukaj vključeni v edini božji čudež, ki je Kristus sam, resnična božja priča. Pričevanja ni mogoče ločiti od tega, kar je spričevano, overitve ne od overjene vsebine; in končno tudi ni prezrto, da je celota eshatološko povezana: Krščanska vera je hkrati bistveno upanje in more svojo dovršeno overitev dati šele z izpolnitvijo . . . Krščansko verovanje torej ne obstaja toliko v paradoksiji razuma kolikor v zaupanju, s katerim se človek odpravlja na pot, ki njenega cilja še ne vidi.«⁴⁴

In sicer gre tukaj za zaupanje Kristusu in v Kristusa. »Če pa Kristusu ne moreš zaupati,« pravi po pravici Newman, »potem ni ničesar več na svetu, čemur bi lahko zaupal!«⁴⁵ Že več stoletij pred Newmanom je zaklical Rihard a S. Victore (u. 1174): »Gospod, če smo tukaj — ob liku Jezusa Kristusa — v zmoti, potem si ti sam tisti, ki si nas ogoljufal!«⁴⁶ Položaj, v katerem se je danes znašlo človeštvo, in velika dogajanja našega časa ter pogled v prihodnost — vse to povzroča, da se ta stari krik danes oglašča z obnovljeno močjo. Po svoje je ta krik obnovil H. U. von Balthasar, posebno v svoji knjigi z naslovom »Verodostojna je samo ljubezen«. Tista ljubezen, ki stopa pred nas v Jezusu Kristusu, prvenstveno v njegovem križu in vstajenju, ki je »dramatično javljanje troedine božje ljubezni in boj te

⁴⁴ J. Ratzinger, v: LThK ZVK II (1967) 511. Seveda tudi v tem oziru velja znani Pascalov izrek: »Dovolj je luči za tistega, ki hoče; dovolj teme za tistega, ki noče.«

⁴⁵ J. H. Newman, v op. 43 n. d., 126.

⁴⁶ Nav. J. Messori, v op. 32 n. d., 312.

božje ljubezni za človeka.⁴⁷ To je »veličastna slava božje ljubezni, zbirališčna točka za vse verske resnice, ki se uveljavljajo v dejanju.«⁴⁸ Takšna zbirališčna in odločujoča točka ne more biti ne kozmologija ne antropologija (tudi ne transcendentalna); a tudi cerkvena avtoriteta ali pa sv. pismo ne moreta biti zadnje sodilo. Tisto, kar vse omenjeno osvetljuje in vsemu daje pravo mesto in veljavo, je Jezus Nazareški, »čisti obraz ljubezni večnega Očeta, ki »sam sebe razlaga kot absolutna božja ljubezen.«⁴⁹ Na križu, obsijanem z zarjo vstajenja, se nam »večna Ljubezen napravlja razumljivo in se nam podarja v svoji nedoumljivosti«. Zdaj človekovo srce šele prav razume tudi samo sebe, »ko je zagledalo k njemu obrnjeno ljubezen božjega Srca, ki za nas trpi na križu smrtno bridkost.«⁵⁰

Povzetek: Anton Strlè, Jezus Kristus — lik razodetja

»Lik« (tj. konkretna »oseba« z vsem, kar jo kakorkoli prizadeva) Jezusa Kristusa je I. vrhunec in povzetek celotne vsebine božjega razodetja. V njem je povzeta: 1. vsa odrešitveno-razodevanjska zgodovina stare zaveze; 2. vse novozavežno razodetje troedinega Boga in njegovega samopriobčenja Cerkvi in svetu; 3. »najgloblja in poslednja resnica o človeku« (CS 41,1), zlasti še glede na vprašanje, ki je danes prav posebno pereče: trpljenje. — Jezus Kristus je II. tudi najboljši *izkaz* verodostojnosti in resničnosti vsebine razodetja in »edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem« (J. Ratzinger).

Razprava je nekak komentar osrednje trditve 2 Vat. BR 4. Uporabljena je bila za predavanje na velikonočnem teološkem tečaju 1980; tu je nekoliko izpopolnjena.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Jesus Christus — Offenbarungsgestalt

In Jesus Christus als »Offenbarungsgestalt« (wie von ihr besonders H. U. von Balthasar redet) ist I. der ganze *Inhalt* der Selbstoffenbarung Gottes zusammengefasst: 1. die Heils- und Offenbarungsgeschichte vor Christus; 2. die neutestamentliche Offenbarung der trinitarischen Gottesliebe und ihrer Selbstmitteilung an die Kirche und Menschheit; 3. »die letzte Wahrheit über den Menschen« (GS 41), besonders betreffs des Leidens, welches gerade heute so schwerwiegende Aergernisse erregt. — Jesus Chr. ist II. auch der beste Ausweis der Glaubwürdigkeit und der Wahrheit des Geoffenbarten; er allein »gibt allen anderen Zeichen und Zeugnissen Tragkraft und Bedeutung« (J. Ratzinger).

Der Aufsatz ist gleichsam ein Kommentar der zentralen Aussage in dem 4. Art. der Konstitution des II. Vat. K. DV. 4.

⁴⁷ H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963, 99.

⁴⁸ Balthasar, n. d., 98.

⁴⁹ Balthasar, n. d., 99.

⁵⁰ Balthasar, n. d., 100.

Résumé: Anton Strlé, Jésus-Christ, figure de la Révélation

Jésus-Christ est le sommet et la somme de tout le contenu de la Révélation. En lui se résume l'histoire de la Rédemption et de la Révélation de l'Ancien Testament ainsi que la Révélation du Dieu un en trois personnes du Nouveau Testament. Il est l'automanifestation de Dieu à l'Eglise et au monde. Il est »la dernière vérité sur l'homme« (GS 41,1), surtout dans le problème crucial de la souffrance. Jésus-Christ est en même temps la meilleure preuve de la crédibilité et de la vérité du contenu de la Révélation, »celui qui porte et donne sa signification aux autres signes et témoignages« (J. Ratzinger).

Franc Rode

Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vaticanskega koncila

V tej razpravi, ki povzema v glavnem predavanje z letošnjega teološkega tečaja po veliki noči, bomo najprej primerjali razodevanje Boga v naravi z njegovim razodevanjem v zgodovini. Tako bomo pokazali izvirnost bibličnega razodetja v razmerju do razodetja v naravnih ali mitičnih religijah. Nato bomo analizirali spremembe v pojmovanju razodetja med 1. in 2. vaticanskim koncilom. Ker vsak cerkveni zbor kaže teološko problematiko svoje dobe, nam bo primerjava med obema konciloma pokazala razvoj v pojmovanju razodetja med katoliškimi teologi v zadnjih sto letih. Potem se bomo dotaknili nekaterih vprašanj, ki jih je načel 2. vaticanski koncil in o njih razmišljajo katoliški teologi pod izzivom sodobne problematike. Skušali bomo določiti razmerje med objektivnim razodetjem in med razodetjem, ki ga človek sprejema v veri. Tu se zastavlja vprašanje o interpretaciji razodetja pri tistih, ki so ga deležni: izraelsko ljudstvo, preroki, prvotna krščanska skupnost, apostoli, verno občestvo danes. Dalje bomo spregovorili o razodetju kot zgodovini, o zgodovini kot sredstvu, ki po njem Bog postaja navzoč in se razodeva človeku. Vprašanje o razmerju med razodetjem in zgodovino je danes osrednje teološko vprašanje. Na koncu bomo podali nekaj misli o trajni navzočnosti razodetja v Cerkvi.

1. Razodetje v naravi in zgodovini

V naravnih religijah se Bog (ali božansko) razodeva prek pojavov v naravi. Največkrat gre za hierofanije,¹ se pravi za vdor sakralnega v profani svet. Sakralno se prikaže vselej kot drugačno, kot moč, kot »mysterium

¹ Izraz je skoval romunski veroslovec Mircea Eliade iz hieros — sveti in faino — pokazati, razodeti. Po njegovem je to ključni pojem v zgodovini religij: »Lahko bi rekli, da zgodovino religij od najbolj primitivnih do najbolj izdelanih sestavlja sklop hierofanij, od najbolj elementarnih, kot npr. pokaz sakralnega v katerem koli predmetu (v drevesu, v kamnu), do najvišje hierofanije, ki je za kristjana učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu« (Le Sacré et le profane, Paris [Gallimard, Coll. Idées] 1965, 14). Vendar izraz ni povsem izviren, saj že v starih misteričnih kultih nastopa *hierofantes*,

tremendum et fascinans« (Rudolf Otto).² Sakralno igra posredniško vlogo med profanim svetom vsakdanjega izkustva in med božjim svetom. Sakralno je vselej vdor nečesa različnega v homogeno profanost, prikaz nečesa drugega v vsakdanje, izraz moči sredi nemočne profanosti. Tako lahko rečemo, da je razodetje v naravnih religijah samo pojavljanje. To pojavljanje govori o kozmičnem Bogu, ki je navzoč v veselju brez besede. Lahko ga imenujemo tiho ali naravno razodetje.

Biblično razodetje pa je razodevanje Boga po besedi. Značilno za vse velike religije besede, kot so judovstvo, krščanstvo in islam, pa je poudarek na besedi ali na pismu in na pristno podani zgodovinski besedi. Lahko rečemo, da je judovstvo in za njim krščanstvo, vneslo novo polarnost na področje religioznega: besedo. Tu ima prednost beseda, medtem ko v naravnih religijah zavzema prvo mesto numinozno, žar sakralnega v stvareh in iz stvari. Bog, ki se razodeva Izraelu, ni Bog narave, temveč Bog zgodovine. Božja znamenja v naravi tako zbledijo pred pomembnostjo besede, pred etično zapovedjo, pred zgodovinskim dogajanjem. S stari zavezi sakralno v naravi sicer še ostane, toda bolj pomembno je poslušanje besede, kot razbiranje znamenj.

Nova zaveza nadaljuje perspektivo stare zaveze, vendar je tu nekaj radikalno novega: sinteza med besedo in znamenjem. Kristus, učlovečena božja Beseda, spravi v sebi besednost in pojavnost. »On je tisti, ki z vso svojo navzočnostjo in nastopanjem, z besedami in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in poveličanim vstajenjem od mrtvih, in končno s poslanim Duhom resnice dopolnjuje in dovršuje razodetje« (BR 4). V Kristusu se Bog razodeva prek telesa. V njegovi telesnosti smo slišali in videli božjo Besedo. Njegova človečnost je vidno znamenje nevidnega Boga. Prek njegove človeške ljubezni smo spoznali »dobrotljivost Boga našega Odrešenika in njegovo ljubezen do ljudi« (Tit 3,4). Krščanstvo je v svojih globinah zakramentalna ekonomija, ker je razodevanje in dajanje nevidnega prek vidnega. V polnosti razodetja Bog postane navzoč ne samo z razglašanjem besede, ampak tudi s pojavom sakralnega, z vdorom nevidnega v vidno. Tako je Kristus vrh in dopolnitev starozaveznega razodetja, pa tudi vrh in dopolnitev razodetja v naravnih religijah. On je sinteza vseh razodetij, sinteza poganstva in judovstva.³

ki uvaja miste v religiozne skrivnosti (Prim. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris (Gallimard) 1959, 238 sl.).

² Rudolf Otto, *Das Heilige*; francoski prevod z naslovom *Le Sacré*, Paris (Payot) 1969, 27—69.

³ Ta tema se še nekako boječe javlja v krščanski teologiji. Izredno lepo jo je izrazil nemški pesnik Hölderlin (1770—1843) v pesnitvi *Patmos*, kjer postavlja Kristusa pred ozadje grških božanstev, predvsem Dioniza, v dialektičnem zlitju krščanstva in helenizma. Tudi Michelangelo si je upal naslikati Kristusa kot dionizijskega plesalca. Risba je v Royal Library v Windsorju, Anglija.

Teologija mora spoštovati to ravnotežje med besedo in pojavnostjo, če hoče ostati zvesta temeljnemu dejstvu — učlovečenju. To razmerje pa se je posebno v dobi racionalizma prevesilo na stran besednosti, na stran intelektualnosti. Sledovi tega neravnovesja so opazni na 1. vatikanskem koncilu. Drugi vatikanski zbor je to ravnovesje zopet vzpostavil.

2. Pojem razodetja na 1. vatikanskem koncilu

a) Izvor tematike

Prvi vatikanski koncil je prvi v zgodovini izrecno obravnaval vprašanje razodetja. Prejšnji koncili so opredelili to ali ono točko njegove vsebine, ne pa njegovega obstoja, njegove potrebnosti, njegovega razmerja do racionalnega spoznanja.

Prvi cerkveni dokumenti, ki govorijo o razodetju v isti perspektivi, kot je kasneje spregovoril prvi vatikanski koncil, so breve Gregorja XVI. *Dum acerbissimas* (1835) proti Hermesu⁴ in stavki, ki jih je moral podpisati teolog Bautain (1840)⁵ ter okrožnica Pija IX. *Qui pluribus* (1846),⁶ kjer je govor o dejstvu razodetja in o razmerju med vero in razumom.

V teh dokumentih, kot tudi v tekstih prvega vatikanskega koncila, zapazimo pomemben premik: izraz razodetje označuje tu sam predmet vere, medtem ko so prejšnji dokumenti uporabljali druge izraze. Tako npr. četrti lateranski koncil (1215) govori o »zveličavnem nauku«, o »poti življenja«⁷, tridentinski koncil pa o »evangeliju kot viru vse zveličavne resnice in nrvnega reda«.⁸ Prvi vatikanski koncil je te izraze preлил v »nadaravno razodetje«. S tem pa se je spremenilo samo pojmovanje razodetja.

⁴ DS 2738—2739. Georg Hermes (1775—1831) je trdil, da je na začetku slehernega teološkega spoznanja realen dvom in da se nagib verovnosti v veri ne razlikuje od nagiba pritrditve v naravnem spoznanju. Tako ni več bistvene razlike med naravnim in nadnaravnim spoznanjem.

⁵ DS 2751—2756; S 1—6. Louis-Eugène Bautain (1796—1867), glavni predstavnik francoskega fideizma, je zagovarjal misel, da je vir vsega religioznega in moralnega spoznanja le božje razodetje. Po njegovem človek lahko pride do spoznanja Boga in dejstva razodetja samo v veri.

⁶ DS 2776—2780; S 7—10. Pij IX. pravi najprej, da vera ne nasprotuje človeškemu razumu, nato nadaljuje: »Sicer je vera res nad razumom, vendar pa nikdar ne more biti med njima nobenega resničnega nesoglasja ali protislovja. Saj vendar oba, vera in razum, izhajata iz prav istega izvira nespremenljive in večne resnice, iz velikega in predobrega Boga, in se med seboj podpirata: pravilno uporabljeni razum dokazuje, varuje in brani resničnost vere; vera pa osvobaja razum vseh zmot in ga s spoznanjem, ki ga ima o božjih rečeh, čudovito razsvetljuje, utrjuje in dovršuje.«

⁷ DS 800—801, »doctrinam salutarem«, »viam vitae«.

⁸ DS 1501, »ut puritas Evangelii in Ecclesia conservetur... tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae«.

Te spremembe v izražanju se pojavijo že v apologetskih učbenikih 17. stoletja. Odločilen prevrat je nastal, ko so se krščanski apologeti znašli pred deizmom, se pravi pred mislijo, da se mora prosvetljeni človek omejiti na naravno religijo, ki jo odkriva z razumom. Proti temu nauku so apologeti dokazovali, da naravna religija ne zadostuje, da je potrebno pozitivno in nadnaravno razodetje, ki človeka varuje pred zmotami in mu odpira dostop do skrivnosti, ki so same po sebi nedosegljive naravnemu razumu. Te teze so kaj kmalu prešle v učbenike osnovnega bogoslovja. Tako je izraz razodetje vse bolj označeval specifični predmet krščanske vere tako pri teologih kot pri cerkvenem učiteljstvu.⁹ Sedaj, ko je deizem mrtev in se je problematika osnovnega bogoslovja spremenila, se zdi bolj primerno, da izraze razodetje ali razodeta religija zamenjamo — ko niso potrebni — z besedami evangelij, krščansko sporočilo, blagovest ipd.

b) Pojem razodetja

Sedaj lahko spregovorimo o pojmu razodetja, ki z njim operira prvi vatikanski koncil. Pojma samega koncil ni opredelil, vendar je njegov pomen razviden iz konteksta. Razodetje pojmuje kot »nauk vere«, kot sklop resnic, ki jih vsebuje pisana in izročena božja beseda in jih cerkveno učiteljstvo predlaga naši veri.¹⁰ Koncil dejansko istoveti razodetje z naukom vere, z verskimi resnicami, ne da bi to izrecno trdil.

Te pojme pa je krščanska teologija razlikovala vsaj do tridentinskega koncila. Ko sveti Tomaž in sveti Bonaventura govorita o sklopu skrivnosti, ki so v svetem pismu in jih podaja Cerkev, uporabljata izraze *doctrina sacra*, *veritas fidei*, *veritas salutis* ipd. Beseda razodetje pri njiju ne označuje nauka, ampak božji izvor nauka. V skladu s svetim pismom pojmuteta razodetje kot razsvetljenje, ki so po njem preroki in apostoli dojemali resnico, ali kot dejanje, v katerem je božji Sin podajal božje skrivnosti. Po njunem je razodetje vir, od koder prihaja verska resnica, ne pa resnica sama.¹¹

Koncil Pija IX. istoveti to, kar je teologija tradicionalno razlikovala. Odtod nevarnost, da razodetje izpade kot sklop resnic, ki so padle iz neba.

Po tridentinskem koncilu — predvsem s Suarezom — so začeli tudi pojmovati naravo in nadnaravo kot dve stvarnosti druga nad drugo, druga poleg druge, malodane brez medsebojne povezanosti, medtem ko jih je Tomaž

⁹ Henri Bouillard, *De l'Apologétique à la Théologie fondamentale*, Les quatre fleuves 1.57—70.

¹⁰ DS 3011; S 34: »treba je verovati vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev predlaga za verovanje kot od Boga razodeto.«

¹¹ Prim. René Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Paris 1963, 159—187.

Akvinski povezoval med seboj z idejo o naravni želji po gledanju Boga.¹² Prvi vatikanski koncil predstavi »nadnaravno razodetje« kot neko vednost, ki je povsem nad naravnim spoznanjem, kot višji red spoznavanja brez povezave z nižjim. Tako imamo na eni strani racionalno spoznanje, gotovo samo v sebi in brez skrivnosti, na drugi strani pa neko skrivnostno resnico, povsem nedosegljivo človeškemu razumu, ki zanjo jamči samo božja avtoriteta.

Vendar je v pojmovanju razodetja neka skupna točka med Tomažem Akvinskim in prvim vatikanskim koncilom: ne eden ne drug ne poudarjata izrecno vloge Kristusa kot srednika razodetja. Prvi vatikanski koncil — razen nekaj navedkov svetega pisma in tridentinskega zbora — Kristusa sploh ne omenja.

3. *Pojmovanje razodetja na 2. vatikanskem koncilu*

a) *Tematika*

Dogmatična konstitucija o božjem razodetju (1965) obravnava v glavnem iste teme kot konstitucija o katoliški veri prvega vatikanskega koncila, toda bolj obširno in iz vidika, ki ga narekujejo sodobni problemi; upošteva pa tudi zadnje izsledke teologije in eksegeze. Kot je razvidno iz številnih navedkov, ki je z njimi opremljena konstitucija, so njene glavne prvine vzete iz svetega pisma, predvsem iz Janezovih in Pavlovih spisov. V primerjavi s prvim vatikanskim koncilom in teološko ozkostjo, ki mu je sledila, pomeni delo drugega vatikanskega koncila pravo osvoboditev in prenovitev pojma razodetja.¹³

b) *Pojmovanje razodetja*

Razodetje tu ni več sklop verskih resnic, ki so v pismu in jih podaja Cerkev, temveč samorazodevanje Boga v zgodovini odrešenja. Vrh te zgodovine je Kristus.

¹² Prim. Anton Strle, *Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega*, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1944. »Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediante inferioritate naturae« (Summa Contra gentiles, 57; A. Strle, n. d. 14).

¹³ Dober komentar konstitucije o božjem razodetju 2. vatikanskega koncila je delo različnih avtorjev *La Révélation divine*, zv. 1 in 2, Paris (Cerf) 1968. Glej tudi B. D. Dupuy, *Lignes de force de la Constitution »Dei Verbum« de Vatican II*, Irenikon, 1970, 7—37.

Navedimo bistvene točke nauka drugega vaticanskega koncila:

— Razodetje je dejanje, v katerem Bog razodeva sam sebe, da bi človeka vključil v svoje življenje. Bolj natančno: to je dejanje Boga Očeta, ki se razodeva po svoji učlovečeni Besedi, da bi ljudi privedel k sebi po Svetem Duhu. Tu gre za dar spoznanja, za dar božjega življenja.

— Sredstvi, ki z njimi Bog podaja razodetje, sta dve: razodetje poteka hkrati po dogajanju v zgodovini odrešenja in po besedah, ki to dogajanje razlagajo: »Načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost« (BR 2). Bog se torej ne daje spoznati v sklopu abstraktnih resnic, ampak v nekem smiselnem človeškem dogajanju. Dogajanje in besede, dejstva in smisel so neločljivi v razodevanju Boga človeku.

— Kristus je »hkrati srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). To, kar je Bog razodel po Mojzesu in prerokih, je samo priprava na evangelij. V Jezusu Kristusu, v njegovih besedah in dejanjih, v njegovi smrti in vstajenju, pa se je Bog odločilno in dokončno razodel. Tako ne bo drugega javnega razodetja pred paruzijo.

— Drugi vaticanski koncil povezuje tudi razodetje v zgodovini z razodevanjem Boga v naravi. Izhajajoč iz Rimlj 1,19—20 koncil ne sklepa samo o možnosti naravnega spoznanja Boga; v teh besedah vidi tudi izraz pričevanja, ki si ga Bog daje po stvarstvu. Poleg tega se opira na Jan 1,13 in spominja, da je Bog vse ustvaril po Besedi.¹⁴ Tako vzpostavi notranjo vez med zgodovino odrešenja in javljanjem Boga v stvarstvu. Stvarjenje in odrešenje tako nista dve danosti druga poleg druge, brez medsebojne povezanosti. Zato se tudi izogiba izraza »nadnaravno odrešenje«, ki je sporen in dvoumen, in uporablja stari izraz »via salutis supernae«, ki so ga uporabljali cerkveni očetje in srednjeveški teologi, dokler se ni razširil izraz »nadnaraven«.¹⁵ Vendar ostaja koncilski misel nekoliko nejasna in majava. Toda prava pot za razmišljanje je odprta.

Tak je pojem razodetja drugega vaticanskega koncila. Premik v razmerju do prvega vaticanskega koncila je očiten. Razodetje tu ni več sklop nadnaravnih resnic, ki jih daje Bog, ampak »samopojavljanje Boga v smi-

¹⁴ Rimlj 1,19—20: »Kar se o Bogu more spoznati, jim je očitno, Bog jim je namreč razodel. Zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznavno vidi, njegova večna moč in božanstvo.« Jan 1,3: »Vse je po njej (Besedi) nastalo.«

¹⁵ Strle (Vera Cerkve, 47) prevaja »pot do nadnaravnega zveličanja«. Ker se je koncil hotel izrecno izogniti izrazu »nadnaraven«, bi bilo bolj pravilno prevajati »pot do zveličanja od zgoraj«.

selni zgodovini, čigar vrh je Kristus, srednik stvarjenja in odrešenja».¹⁶ Razodetje je dejanje Boga, ki sam sebe razodeva po dogajanju in po besedah, ki dogajanje razlagajo.

Drugi vatikanski koncil tako preide iz abstraktne in pojmovne teologije razodetja k zgodovinski in konkretni teologiji. Pri tem mu rabi biblično pojmovanje resnice, ki je postopno uresničevanje božje obljube. Medtem ko Grk pojmuje resnico kot razkrivanje nečesa večnega, ki je bilo skrito — kar izključuje sleherno prigodnost in zgodovinskost — sveto pismo pojmuje resnico kot nekaj življenjskega. Resnica in nečasovno noetično sporočilo, temveč odgovor na bistvena vprašanja v določenih zgodovinskih razmerah. Zgodovinsko dogajanje tako spada k predmetu razodetja, ki je neločljivo beseda in zgodovina, smisel in dogajanje.

Iz tega vidika razodetje ni razkrivanje statičnih resnic, ampak osebni stik Boga s človekom, živi dialog Boga s človekom v smiselni zgodovini, ki doseže svoj vrh v Kristusu. Ne toliko razkrivanje novih resnic, ampak dejanje Boga samega, dejanje, kjer se Bog predaja človeku. V primerjavi z drugimi religijami je izvirnost krščanstva ravno v tem, da tu ne gre za sporočanje resnic, ampak za dar Boga samega. V tem realizmu je izvirnost krščanstva. Tako je tudi vera kot odgovor Bogu, ki se daje, predanost celega človeka, ne zgolj razumska pritrditev nekim resnicam.

c) Človeška narava svetega pisma

Teologija razodetja drugega vatikanskega koncila skuša torej prerasti nasprotje med besedo in dogajanjem. Pa tudi nasprotje med »božjim« in »človeškim delom« pri nastajanju razodetja. Tako odpira pot za konstruktiven odgovor na vprašanje, ki so ga zastavljali v dobi modernizma: kakšna je vloga izkustva in vere pri nastajanju razodetja? Tako premagujemo ektrinsecistično in mitično pojmovanje božje besede kot nečesa, ki prihaja zgolj od zunaj, kot tudi pojmovanje svetega pisatelja kot čisto pasivnega orodja pri podajanju te besede.

Konstitucija rehabilitira izkustvo, ko pravi, »da je Izrael okusil, kakšni so božji načrti z ljudmi, in jih je potem, ko je Bog sam spregovoril po ustih prerokov, dan za dnem popolneje in jasneje spoznaval« (BR 14). Tako lahko trdimo, da je razodetje polno človeško, ne da bi zanikali njegov transcendentni izvor v verujočem. Lahko rečemo, da je posebnost krščanskega razodetja prav v njegovi globoki človečnosti, v njegovem vsakdanjem, prigodnem značaju. Zgodovina odrešenja je tako podobna splošni zgodovini, da samo vera lahko razloči v njej privilegirani trenutek, ki se v njem Bog

¹⁶ Henri Bouillard in dr., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris (Cerf), 1972, 44.

sam razodeva. In zapis o tem trenutku je tako človeška beseda, da samo vera lahko vidi v njem božjo besedo.

4. Razodetje kot pismo in božja beseda

Hebrejski izraz *dabar* pomeni hkrati razodetje resnice in moč dejanja, besedo in dejanje. Božja beseda vedno ustvarja to, kar naznanja: »Kakor pride dež in sneg izpod neba in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji, oplodi in stori, da vzbrsti, tako je z besedo, ki prihaja iz mojih ust: ne vrne se k meni brez uspeha, dokler ne opravi, kar sem hotel in izpolni, za kar sem jo poslal« (Iz 55,10—11). Tako je biblično razodetje neločljivo beseda in dogodek. Ko se Bog razodeva, ne piše knjige, ampak ustvarja zgodovino.¹⁷

Tako moramo ovreči preveč ekstrinsecistično pojmovanje božje besede. Bog nas nagovarja s človeškimi besedami. V svetem pismu najdemo samo človeške besede. Sleherno božje razodetje je človeško pogojeno. Ni božje besede, ki bi padla iz nebes.

a) Sveto pismo kot pričevanje

Bog se vedno razodeva posredno, prek zgodovinskega dogajanja. To dogajanje je že božja beseda in nosi v sebi svoj smisel. Toda ves svoj smisel kot izraz božjega načrta razkrije šele in kolikor ga božje ljudstvo aktualizira v svoji zavesti. Tako lahko rečemo, da ni razodetja, če ga človek ne aktualizira v svoji zavesti. Ni moč ločevati objektivnega božjega razodetja v zgodovini in njegove dopolnitve v veri božjega ljudstva. Tako moramo opustiti preozko ekstrinsecistično pojmovanje razodetja. To ni vednost, ki je padla z neba in je ustaljena enkrat za vselej. Razodetje je hkrati delovanje Boga v zgodovini in izkustvo, ki ga ima božje ljudstvo o tem delovanju. To izkustvo pa je vedno zgodovinsko pogojeno. Tako je sveto pismo kot zapis o tem izkustvu že razlaga. Dogajanje, izkustvo v veri o dogajanju, zapis o dogajanju — vse to je sestavni del razodetja.

Tako sveto pismo ni toliko danost, ki jo Bog neposredno navdihuje, marveč pričevanje. Pričevanje o nekem dogodku, ki je nujno zgodovinsko pogojeno in torej nujno relativno. Vendar božjo besedo lahko spoznam samo prek tega pričevanja. Ker je sveto pismo zapis o tem pričevanju, je v neki meri tudi samo pričevanje. Sprejeti danes božjo besedo pomeni, da herme-

¹⁷ Na naslednjih straneh se opiram v glavnem na misli, ki jih podaja Claude Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation* v skupnem delu *La Révélation*, Bruxelles 1977, 181—205.

nevtično razlagamo to pričevanje, kajti dogajanje, o katerem pričuje božje ljudstvo, ni golo dogajanje, ampak je že v veri doumeto dogajanje.

Pričevati pomeni dati novo razsežnost dogajanju. Tako ni mogoče ločiti dogajanja od novega pomena, ki ga je prejelo od pričevanja. Pismo je torej dogodek in zapisano pričevanje o dogodku. Dogodek kot nekaj bežnega dobi trajen pomen po pričevanju.

b) Pismo in izročilo

Te misli o svetem pismu kot pričevanju nas vodijo k analizi razmerja med razodetjem in izročilom. Iz vsega, kar smo rekli, je razvidno, da je izročilo sestavni del razodetja. Sveto pismo je stvaritev izraelskega izročila. To je način, kako je izraelsko ljudstvo dojemalo in razlagalo božje posege v zgodovino; način, kako je prva krščanska skupnost dojemala in razlagala pojav Jezusa Kristusa. Zavest prvih prič je del razodetja in je normativna za kasnejše rodove vernikov. Ker je Cerkev v živi povezanosti s prvimi pričami, ki so zabeležile sveto pismo, mora ostati zvesta tem pričam in razumevanju pisma, ki so ga imele te priče. Ta živa, nepretrgana povezanost je pogoj in kriterij za pristno razumevanje pisma. Tako danes umevamo božjo besedo v svetem pismu znotraj istega izročila, ki je besedo zabeležilo. Tako lahko govorimo o nepretrganosti smisla, o nepretrgano istem smislu, zaradi časovne nepretrganosti med sodobno Cerkvijo in prvimi pričami. Sklicevanje na prvotni dogodek in na prvotni smisel, ki so ga dale dogodku prve priče, je torej bistveno.

Iz tega razmišljanja o pismu kot pričakovanju in o razodetju kot izročilu lahko sklenemo tole: razodetje je nekaj drugega kot pismo. Razodetje je pismo, ki ga Cerkev bere v Svetem Duhu v zvestobi celotnemu izročilu.

c) Razodetje in navdih

Od trenutka ko priznavamo dejavnost božjega ljudstva, ki razkriva smisel dogodkov, kot sestavni del razodetja, lahko pristopimo k vprašanju o navdihu iz drugega vidika. Teologi so tradicionalno pojmovali navdih kot narekovanje; človek je v tej perspektivi samo »causa instrumentalis«. Ta teorija izhaja iz dveh postavk: po eni strani istoveti razodetje s sklopom resnic, ki jih Bog razodeva svetemu pisatelju, po drugi pa pojmuje navdih kot zgolj individualno karizmo. K temu lahko pripomnimo naslednje:

— Treba je poudariti vez med navdihom in vero božjega ljudstva. Karl Rahner trdi, da sveto pismo ni zgolj božja beseda za nas, ampak tudi spontan izraz vere izraelskega ljudstva in prvotne krščanske skupnosti.

— Bog je avtor svetega pisma, toda ne v smislu literarnega avtorstva kot sveti pisatelji. Bog je avtor svetega pisma, ker je avtor vere izraelskega

ljudstva in prvotne Cerkve. Je avtor pisma, ker je to objektivacija vere, ki jo on daje.

— Tako pojmovanje navdiha nam omogoča, da razumemo, kako je pismo hkrati delo Boga in delo človeka, ne da bi govorili o narekovanju. Ker je pismo čitljiv izraz vere, ki jo Bog daje, je zares božja beseda in ne zgolj človeška razlaga dogodkov.

— Tako ne govorimo o skupnem navdihu, ampak o navdihu, ki je dan skupnosti. Pismo je knjiga božjega ljudstva, božji Duh pa deluje v ljudstvu po funkcionalnih karizmah, ki jih lahko strnemo pod skupni imenovalec navdih. Eni ustvarjajo zgodovino, drugi jo razlagajo, tretji jo zapisujejo. Vsi pod navdihom. Vse to je navdih, ki je dan skupnosti. Služba tistih, ki zapisujejo dogodke, ki jih ljudstvo dojema v veri, je samo ena od služb v zvezi z božjo besedo. Po njih dogajanje dojeta v veri postane pismo. Nedvomno je ta služba zelo pomembna, vendar je v zvezi z drugimi karizmami.

5. Razmerje med razodetjem in zgodovino

Spregovorimo sedaj o razodetju kot zgodovini, se pravi o zgodovini kot sredstvu, ki po njem Bog postaja navzoč in se razodeva ljudem. Tu bomo razmišljali predvsem o razmerju med dogodkom in smislom.

Najprej lahko rečemo, da je »vprašanje o razmerju med razodetjem in zgodovino postalo danes osrednje teološko vprašanje. V srednjem veku je bilo osrednje teološko vprašanje vprašanje razmerja med vero in razumom, danes pa je osrednje vprašanje vprašanje med vero in zgodovino«.¹⁸

Izvirnost krščanstva je v tem, da je »pozitivna in zgodovinska religija«, kot pravi Schleiermacher. V središču krščanstva je konkretna oseba: Jezus Kristus, in konkretna knjiga: sveto pismo. Krščanstvo ni v razkrivanju določenega števila resnic o Bogu in človeku, temveč zgodovinski dogodek, ki se imenuje Jezus Kristus in njegova življenjska usoda. To, kar se razodeva v tem dogodku, je dokončno, neprekosljivo, vesoljnega pomena. Veliko vprašanje, ki se zastavlja, je: kako more to razodetje iz preteklosti postati aktualno danes? Kako premostiti časovno brezno med tem dogodkom in pismom, ki ga je zabeležilo in nami, ki živimo danes? Toda zastaviti si moramo vprašanje, ki je še pred tem in je še bolj radikalno: kako se more Bog sploh razodevati v zgodovini? Na čem temelji krščanska vera? Odgovarjamo: na zgodovini kot razodevanju Boga. Toda v čem je ta zgodovina privilegirana, izredna, enkratna? Značilnost moderne misli je gledanje na svet kot na zgodovino. V tej perspektivi je krščansko razodetje samo zgodovina ali pa ni nič. In če je samo zgodovina, po čem je ta normativna in veljavna za vse ljudi in za vse čase? Ta vprašanja so danes v osrčju teolo-

¹⁸ Cl. Geffré, n. d. 189—190.

gije, predvsem protestantske. Omenimo samo Bultmanna in njegovo vprašanje o razmerju med kerigmo in zgodovino ali Cullmanna in njegovo vprašanje o razmerju med zgodovino odrešenja in profano zgodovino. V zadnjih letih je to vprašanje poglajljal tudi Pannenberg.¹⁹

V našem okviru ne moremo obravnavati tega vprašanja v celoti. Podali bomo samo nekaj misli o interakciji med dogodkom in besedo v zgodovini odrešenja, o zgodovini kot razodevanju Boga in o težavi, ko jo predstavlja pozitivno razodetje za moderno misel.

a) Interakcija med dogodkom in besedo v zgodovini odrešenja

Tu bomo skušali pokazati, kako je razodetje neločljivo povezano z zgodovino. Osnovno izkustvo izvoljenega ljudstva je izkustvo odrešenja v zgodovini in po zgodovini. Zgodovina ni samo izraz, ampak tudi uresničevanje in uresničitev — v Kristusu — božjega odrešenjskega načrta. Tako lahko govorimo o zakramentalni naravi zgodovine. Zgodovina je zakrament odrešenja.

Zgodovina postane razodetje, se pravi smiselna zgodovina, ko jo božje ljudstvo dojema in razlaga. Dogajanja pa razlagajo predvsem preroki. Vendar smisel ni zunaj dogodkov, marveč v dogodkih samih. Preroki samo pokažejo, kako se prek njih uresničuje božji načrt v času. Tako zgodovina ni več samo empirična zgodovina, ampak sveto in smiselno dogajanje.

Po Cullmannu se zgodovina kot empirična danost spremeni v zgodovino kot razodevanje božjega načrta v treh stopnjah: Najprej je tu empirični dogodek, ki mu je prerok priča. Nato je spoznanje božjega načrta, ki se v dogodku razodeva preroku. Tu igra svojo vlogo preroški navdih. Končno je spoznanje vezi med tem dogodkom in med dogodki v preteklosti. Tako razodetje napreduje zaradi nenehnega povezovanja sedanjih dogodkov z dogodki v preteklosti. Prednost ima torej dogodek kot spregovor Boga. Dogodek je nad besedo preroka, ki dogodek razlaga. Oba — dogodek in prerokova razlaga dogodka — pa sta izraz iste božje besede. Bog se razodeva v zgodovini in po zgodovini *in* po pričah, ki razlagajo to zgodovino. Tako ni moč postavljati kerigmo proti zgodovini, kot to dela Bultmann. Če dogodek dojamemo samo prek razlage prerokov, tudi razlago razumemo samo v zvezi z dogodkom.

¹⁹ R. Bultmann, *Jésus*, Paris (Seuil) 1968; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris 1957; *Le Salut dans l'histoire*, Neuchâtel-Paris 1965; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967. Med katoliškimi teologi lahko omenimo H.-I. Marrouja, *Théologie de l'histoire*, Paris (Seuil) 1968. Glej tudi Franc Rode, *Teologija zgodovine*, Ljubljana (Naše Tromostovje) 1978.

b) Splošna zgodovina in razodevanje Boga

Tu se nam zastavlja vprašanje, v čem je zgodovina odrešenja privilegirano dogajanje znotraj splošne zgodovine. Nedvomno so tu čudežni dogodki, ki izstopajo iz okvira splošne zgodovine, toda zgodovina odrešenja niso samo čudežni dogodki. Ta se največkrat odvija znotraj profane zgodovine in tako ne moremo postavljati ločnice med eno in drugo. Reči moramo celo, da je vsa zgodovina razodevanje Boga.

Tu moramo poudariti načelo, ki je veljavno za katero koli zgodovino: samo znotraj celotnega zgodovinskega dogajanja lahko razberemo pomen konkretnega dogodka. Toda kje je ključ za razumevanje celotne zgodovine? Zadnji smisel zgodovine nam bo jasen samo na koncu. Ali tako o pomenu zgodovine ne moremo nič reči, ker ta še ni končana? Ali potem ne moremo trditi, da je zgodovina razodevanje Boga?

Tu nam lahko pomaga Pannenbergova misel. Ta nemški teolog trdi, da že sedaj lahko pojmujeemo zgodovino kot razodevanje Boga zaradi dogodka Jezus Kristus, predvsem zaradi njegovega vstajenja. S Kristusovim poveličanjem je že anticipiran konec zgodovine. V njem imamo torej ključ za razumevanje celotne zgodovine. V Kristusovem vstajenju se je razodel smisel in cilj zgodovine.

To je tudi glavna misel knjige Jürgena Moltanna *Theologie der Hoffnung*: zgodovina neprestano teži k dopolnitvi, toda sama po sebi se ne more dopolniti. Polni smisel ji daje Jezusovo vstajenje, ki je njena najvišja dopolnitev.

Tako s Pannenbergom lahko trdimo, da je teologija razodetja nujno tudi teologija zgodovine. Tako moramo zavreči dualistično razlikovanje med zgodovino odrešenja in profano zgodovino. Obstaja ena sama zgodovina in ta je v celoti razodevanje Boga.

c) Problematičnost razodetja kot zgodovine

Rekli smo, da je celotna zgodovina razodevanje Boga v luči Jezusovega vstajenja kot anticipacije konca zgodovine. Toda kako se more neko prigodno dejstvo — zgodovina izraelskega ljudstva, usoda Jezusa Kristusa — imponirati kot absolutno dogajanje slehernemu človeku v vseh časih in krajih? Rekli smo, da je krščanstvo pozitivna religija. Ravno ta pozitivnost pa dela težave nevernim in drugovercem. Težava je danes toliko večja, kolikor bolj poznamo druge civilizacije in religije.²⁰

²⁰ Prim. B. Stoeckle, *L'humanité extra-biblique et les religions du monde*, *Mysterium salutis* 8, Paris 1970, 282—283.

Problema ne bomo rešili z nekakšno abstraktno univerzalnostjo krščanstva, s tem da zanikamo zgodovinsko partikularnost Jezusa Kristusa. Nasprotno, poudariti moramo vesoljno razsežnost in pomen Jezusa Kristusa kot *universale concretum*, kot pravi Nikolaj Kuzanski. Kristus ni eden od privilegiranih pojavov Absolutnega v zgodovini. On je Absolutni, ki je postal zgodovinski.

Vendar je treba pravilno razumeti zgodovinsko pozitivnost krščanstva. Kakor je Kristus kot gospodar časa navzoč v vsakem zgodovinskem trenutku, tako je tudi krščansko izkustvo navzoče v najbolj splošnem človeškem izkustvu. Ne smemo torej ločevati notranjega razodetja, ki se v njem Bog daje človeku, od razodetja Boga v zgodovini izraelskega ljudstva in v usodi Jezusa Kristusa. Duhovna zgodovina človeštva je isto kot razodevanje Boga človeku. V tem smislu lahko rečemo, da je eno samo razodetje: to je razodevanje Boga, ki se daje v Jezusu Kristusu. Zgodovinsko izkustvo Jezusa Kristusa kot srednika Absolutnega je isto kot notranje izkustvo Absolutnega, ki ga ima lahko vsak človek.

6. Trajna navzočnost razodetja v Cerкви

Iz vsega, kar smo doslej povedali, lahko sklenemo tole:

a) Razodetje ni isto kot črka pisma. Razodetje je vedno aktualno dejanje, s katerim Bog nagovarja človeka.

b) Judovsko-krščansko razodetje je neločljivo od zgodovine izraelskega ljudstva, ki doseže svoj vrh v Jezusu Kristusu. To razodetje je dar, ki je Bog sam. Ta dar se ni ustavil z apostolsko dobo. Nadaljuje se v Cerкви in v življenju vsakega kristjana.

c) Razodetje ni zaklad iz preteklosti, ni sklop resnic o Bogu in o človeku, ki se podaja iz roda v rod. Razodetje dobi svoj smisel in svojo dopolnitev v veri. Tako je razodetje vedno edinstven dogodek med Bogom in človekom, dogodek, ki se nadaljuje danes v človekovi zavesti.

Kako je spričo teh trditev še mogoče reči, da je razodetje zaključeno s smrtjo zadnjega apostola? Reči moramo hkrati, da je razodetje v fazi nastajanja zaključeno s smrtjo zadnjega apostola, pa tudi, da aktualizacija razodetja v človeški zavesti ni nikdar končana. Pojmovanje razodetja kot dajanje Boga v zgodovini nas navaja, da to zaključenost ne pojmuje mo preveč ozko. Božja beseda je trajno navzoča v zgodovini.

Ko govorimo o aktualiziranju razodetja v Cerкви, mislimo po eni strani na nenehno razlaganje svetega pisma, po drugi strani pa na privilegirano navzočnost Boga v nekaterih dogodkih.

a) Rekli smo, da dogodki odrešenjske zgodovine razkrijejo svoj pomen samo na koncu časa. To velja celo za dogodek Jezus Kristus, čeprav anticipira konec časov. Razodetje Boga v Jezusu Kristusu nam še ne daje do-

končnega spoznanja Boga. Jezus Kristus ima prihodnost v tem smislu, da je zgodovina kraj, kjer se uresničujejo možnosti, ki jih nosi v sebi vstajenje od mrtvih. Tako lahko govorimo o trajnem razodetju. Nikoli namreč ne bomo izčrpali Kristusove skrivnosti, ne na ravni krščanskega življenja, ne na ravni teološkega izražanja.

In še tole: če človeški razum ni samo kraj, kjer se Bog razodeva, ampak tudi notranja razsežnost razodetja samega, potem lahko trdimo, da razumevanje razodetja ni nikoli zaključeno. Božja beseda je vedno odgovor na konkretna človekova vprašanja. Tudi ta vprašanja so del razodevanja Boga v zgodovini, kolikor so povod za globlje razumevanje razodetja, za nove odgovore, ki nastajajo ob novih vprašanjih. Tako lahko rečemo, da razodetje ni samo preteklost, ampak tudi sedanjost in prihodnost. Naloga oznanjevanja je ravno v tem, da božja beseda postane odgovor za danes, da odgovarja na človekova vprašanja danes. Tako pojmovanje o vedno odprtem razodetju nas varuje pred mislijo, da je krščanstvo religija, ki podaja besedo iz preteklosti. Krščanstvo je ustvarjalno izročilo, ker je nenehna aktualizacija vseh možnosti, ki jih obsega Kristusova skrivnost.

b) Na koncu si lahko zastavimo še to vprašanje: Ali nam Bog ne govori tudi po dogodkih našega življenja in človeške zgodovine? Ali ni tudi to razodetje, ki se nadaljuje?

Rekli smo, da je razodetje odprto, ker je Kristusova skrivnost neizčrpna. Tako ima Kristus prihodnost v človeški zavesti. Dokler ni končano nastajanje človeka, je tudi prihodnost učlovečenega Boga odprta, saj sta prihodnost Boga in človeka neločljivi. Tako so dogodki našega časa in življenja epifanija Boga. Dajejo nam razumeti božji načrt o svetu in o nas samih. Danes za to radi uporabljamo izraz »znamenja časa«. Ta znamenja so božja beseda. Njihov pomen beremo v luči božje besede. Vendar moramo biti previdni v razlaganju teh znamenj. Zgodovina je globoko dvoumna. Vsi dogodki niso priprava na prihodnje kraljestvo. To so samo tisti, ki človeka odpirajo Bogu. Vedno je nevarno, da razlagamo zgodovino kot razodevanje Boga sledeč našim trenutnim željam in pojmovanjem. Človekova dejavnost dobi svoj polni smisel samo, če ni pretrgala razmerja z Bogom. Tako so dogodki znamenje časa, kolikor niso popolnoma zunaj tega osnovnega razmerja, kolikor človeka odpirajo zastojem božjemu daru. To odpiranje pa je skrivnost človeškega srca.

Povzetek: Franc Rode, Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila

V prvem delu razprave postavimo razodetje v splošni okvir razodevanja Boga in pokažemo specifično naravo bibličnega razodetja: to je razodetje v zgodovini, razodetje z besedo. Nato podamo pojmovanje razodetja na 1. in 2. vatikanskem koncilu in pokažemo, kaj razlikuje en koncil od drugega. Končno se dotaknemo nekaterih vprašanj,

ki jih je načel 2. vatikanski koncil: razmerje med objektivnim razodetjem in razodetjem, ki ga človek sprejema v veri; razmerje med razodetjem in zgodovino. Za sklep podamo nekaj misli o trajni navzočnosti razodetja v Cerkvi.

Zusammenfassung: Franc Rode, Die Auffassung der Offenbarung vom 1. bis zum 2. Vaticanum

Im ersten Teile des Aufsatzes wird die Offenbarung in den allgemeinen Rahmen des Offenbarens Gottes gestellt; dann wird die spezifische Natur der biblischen Offenbarung gezeigt: es geht um eine Offenbarung in der Geschichte, um eine Wortoffenbarung. Weiter wird die Auffassung der Offenbarung des 1. und des 2. Vaticanums gezeichnet und der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten gezeigt. Am Ende werden einige Fragen, die das 2. Vaticanum aufgerollt hat, gestreift: die Beziehung objektiver Offenbarung zu jener, die vom Menschen im Glauben angenommen wird; die Beziehung der Offenbarung zur Geschichte. Zum Abschluss werden einige Gedanken über die immerwährende Anwesenheit der Offenbarung in der Kirche vorgelegt.

Résumé: Franc Rode, Le concept de Révélation au 1^{er} et au 2^{ème} concile du Vatican

Dans la première partie l'auteur situe la Révélation dans le cadre général de la manifestation de Dieu à l'homme, montrant le caractère spécifique de la Révélation biblique: c'est une Révélation dans l'histoire, une Révélation par la Parole. Il analyse ensuite le concept de Révélation tel qu'il apparaît au 1^{re} et au deuxième concile du Vatican, insistant sur les différences qui s'opèrent d'un concile à l'autre. Finalement il aborde quelques questions restées ouvertes depuis Vatican II: le rapport entre la Révélation objective et la Révélation reçue dans la foi le croyant; le rapport entre la Révélation et l'histoire. Pour conclure il livre quelques réflexions sur la permanence de la Révélation dans l'Eglise.

Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja

Med temeljna spoznanja o Bogu, kolikor jih razberemo iz judovsko-krščanskega izročila, spada nedvomno spoznanje, da je Bog nekdo drug, kakor je človek, da božje misli niso naše misli in naša pota ne božja (prim. Iz 55,8), da so »nedoumljive njegove sodbe in neizsledna njegova pota« (Rimlj 11,33). V isto smer kaže tudi prepoved, da bi si smeli Judje izdelovati podobe Boga, katerega imena niti izgovarjati niso upali.

Seveda pa je hkrati v tem izročilu povsod navzoče še drugo spoznanje, da je namreč Bog vendarle imanenten v svetu, da med njim in svetom, ali še bolje, človekom le ni takšnega prepada, vsaj ne nepremostljivega prepada. To velja posebej za novozavezno izročilo, ki pozna takšna središčna dejstva, kakršna so: učlovečenje Boga, njegova smrt na križu in vstajenje od mrtvih — poroštvo tistega, kar izraža apostol Pavel z besedami: »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1,19—20).

Ta dvojnost je navzoča po svoje tudi v teologiji. Navzoča je v pojmovanju razodetja nasploh, kakor ga je izoblikovala teološka misel. Z ene strani si je teologija prizadevala pokazati, da je res »anima naturaliter christiana«, z druge strani pa je na neki način priznavala veljavnost teze »credo quia absurdum« — pozitivna in negativna teologija. Skušala je z ene strani pokazati, kako je razodetje v skladu s človeškim razumom, z druge pa, kako pomeni nekaj povsem drugega, kako ga je z ene strani mogoče uskladiti s tistim, kar je navzoče v človeški naravi, in kako pomeni zopet z druge strani pravi paradoks, kakor je to izrazil S. Kierkegaard, kako v resnici ne predstavlja nič drugega kakor človekovo subjektivnost in njen razvoj (imanentizem) ali zopet nasprotno nekaj popolnoma novega in objektivnega (supernaturalizem).

Najizraziteje se je ta dvojnost v teologiji pokazala v protestantizmu, če pomislimo na liberalno teologijo A. Harnacka in dialektično teologijo K. Bartha ali zopet na različne poglede K. Bartha in R. Bultmanna.

Če pa govorimo o razodetju kot hermenevtiki človeškega bivanja, potem v resnici zavračamo skrajnosti v odnosu med človekom in razodetjem, med naravnim in nadnaravnim. Ta odnos marveč pojmujeemo popolnoma v duhu Pavlovega nauka v pismu Kološanom, kjer pravi: »On (Kristus) je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji . . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj . . .« (1,15—18). Reči hočemo, da je človek v svojih bivanjskih globinah usmerjen k tistemu, o čemer govori razodetje, čeprav je razodetje ali »povabilo v skupnost z Bogom« nekaj, kar Bog naklanja človeku »po milosti«. Razodetje naj bi bilo odgovor na človekova bivanjska vprašanja, odgovor človeku, kolikor ga pojmujeemo kot vprašujoče bitje, bitje, ki je po svojem najglobljem bistvu vprašanje.

Kaj je hermenevtika?

F. Schleiermacher pravi, da je hermenevtika umetnost razumevanja. Posamezno misel ali posamezen izraz je po F. Schleiermacherju mogoče razumeti samo v okviru celote, ki jo predstavlja zveza z življenjem, zaradi česar se moramo znati v človeka vživeti in prav tako poznati zgodovinsko okolje, razmere, ki v njih človek živi, za katerega gre.¹

Podobno misli W. Dilthey, ko izjavlja: »Razumevanje predpostavlja doživetje.«²

M. Heidegger pa včlenjuje razumevanje v bivanje samo kot njegovo sestavnico. Gre mu za hermenevtiko bivanja, se pravi za razlago tistega, kar je bivanje in kakor se kot bivanje razodeva. Za odkrivanje človekove bivanjske vsebine mu gre, vsebine, ki prihaja na dan v vsakem razumevanju. Razumevanje je zato mogoče samo v okviru tako imenovanega hermenevtičnega kroga, tako da se človeku pokaže kot nekaj, kar včlenjuje že vnaprej dana miselna celota, kot nekaj, kar spada v to celoto. Vsaka razlaga torej mora upoštevati tisto, kar človek že o isti stvari ve, kar že o njej razume. Ker pa je človek bitje v svetu, je pogoj za razumevanje katere koli stvari podoba, ki jo ima že vnaprej o svetu kot celoti.³

H. G. Gadamer govori v zvezi z omenjenim hermenevtičnim krogom o »pedsodku«, o vnaprejšnjem poznanju. Razumevanje je zanj predvsem spajanje duhovnih obnebij ali še prej srečanje teh obnebij.⁴

¹ Prim. E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1969, 26—27.

² Prav tam, 29.

³ Prav tam, 31—32.

⁴ Prav tam, 33.

Glede na navedene misli bomo sedaj laže razumeli Bultmannovo pojmovanje razodetja. Demitologizacija je zanj hermenevtična metoda, ki postavlja vprašanje: »Kako sv. pismo razume človekovo bivanje?«⁵ Reči torej moramo: »Vprašanje po Bogu in vprašanje po meni samem sta identični.«⁶ Eksistenčna filozofija se pokaže kot najprimernejša za pravilno razumevanje razodetja, odpira človeka za sprejemanje razodetja, ki mu šele osvetli njegovo eksistenco.⁷ »Eksistenčna filozofija nudi človeku ustrezne predstave za razlago sv. pisma, ker gre pri razlagi sv. pisma za razumevanje eksistence.«⁸

Iz povedanega bi torej sledilo, kar pravi E. Schillebeeckx v zvezi s tem prizadevanjem o veri, »da namreč mora biti vera versko razumevanje našega konkretnega življenja in da je v tem težnja, kako pripraviti v življenju prostor, kjer se pokaže razumljivost Boga in našega govorjenja o Bogu.«⁹ To se pravi: »Pri verskem umevanju bibličnih tekstov nastopa v vlogi hermenevtike lastna eksistenca, kakor je zrastle iz preteklosti in je v sedanjosti usmerjena v prihodnost.«¹⁰ Kar pa se tiče razlage, je treba reči: »Vsebina bibličnega teksta pomeni sicer normo za razlago razodetja. Vsekakor pa ta vsebina lahko daje razumljiv odgovor samo v okviru novega obnebjā vprašanj, ki omogoča zastavljanje vprašanj po tistem, kar se skriva za izrečno povedanem v tekstu.«¹¹

Razodetje mora človeka v resnici ogovoriti, kajti le takó lahko doseže svoj odrešenjski namen, »povabi človeka v skupnost z Bogom«. Zato je razumljivo, da mora v človeku prebuditi naravnave k Bogu, kakršne ima že zaradi svoje duhovne narave, ki jo določuje usmerjenost v presežnost — transcendenca, izraziti mora tisto, kar je človeku že po milosti nejasno dano, odgovoriti mora na vprašanja, ki jih narekuje kulturnozgodovinsko okolje v najširšem pomenu. Gre za antropološki, eksistencialni in eksistencialni pristop k pojmovanju razodetja. Za to gre, da pokažemo, kako razodetje odgovarja na najgloblja človekova vprašanja, kako daje človekovemu življenju smisel, in sicer takšnemu življenju, kakršno v resnici je. Če je hermenevtika umetnost razumevanja in razlaganja, potem je razodetje umetnost razumevanja in razlaganja človeškega bivanja.

Najprej bomo torej kratko orisali bistveno vsebino razodetja, potem pa bomo pokazali, kako razodetje odgovarja na temeljne razsežnosti člo-

⁵ Prim. R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg (Furche) 1958, 60.

⁶ Prav tam, 60.

⁷ Prav tam, 64.

⁸ Prav tam, 65.

⁹ E. Schillebeeckx, *Gott — die Zukunft des Menschen*, Mainz (Grünwald) 1969, 10.

¹⁰ Prav tam, 14.

¹¹ Prav tam, 15.

veškega bivanja, posebej na brezmejno preseganje sebe, kako daje tem razsežnostim zadnji smisel.

Bistvo razodetja

Drugi vatikanski cerkveni zbor takole opisuje razodetje: »Po tem razodetju torej nevidni Bog (prim. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33,11; Jan 15,14—15) in z njimi občuje (prim. Bar 3,38), da jih povabi v svojo skupnost« (BR 2).

O namenu razodetja, ki je povabilo v skupnost z Bogom, pove potem še več: »Z božjim razodetjem je Bog hotel razodeti in priobčiti sebe in večne sklepe svoje volje glede odrešenja človeštva, da bi postalo namreč deležno božjih dobrin, ki popolnoma presegajo spoznanje človeškega razuma« (BR 6,1).

Razodetje tako pomeni za človeka povabilo v skupnost z Bogom, in sicer kot oznanilo in spodbuda. Pokaže mu cilj in mu zagotavlja pomoč, da ta cilj doseže, cilj, ki presega njegove naravne sposobnosti, pa naj mislimo pri tem na spoznatnost cilja ali na možnost, da ga dejansko dosežemo.

Vendar pa ni razodetje za človeka nekaj tujega, temveč je v njem že naravnost v to smer, tako da je v resnici pot k poslednji polnosti, čeprav sta ta pot in polnost hkrati nekaj, kar upravičeno imenujemo in moramo imenovati milost. Se pravi, da gre za nekaj, kar je mogoče samo »po Jezusu Kristusu«, kar torej le ne spada k naravi v ožjem pomenu, pač pa k naravi, kolikor je zanj Bog po Jezusu Kristusu in zaradi njega »alfa in omega«. »Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere« (CS 22,2).

Razodetje je božji klic za človeka in kašipot, da lahko najde svojo poslednjo polnost, identiteto v Bogu, klic k izrednemu deležu pri božjem življenju je. Zato bi lahko rekli, da razodetje v človeku budi največje upanje in daje smisel človeškemu življenju, smisel, ki ga niti smrt ne more postavljati pod vprašaj, ki ga doseže človek takrat, ko je videz, da je konec koncev vse nesmiselno, najizrazitejši.

Razodetje omogoča človeku uresničiti brezmejne možnosti, odpira mu prihodnost zanj, kar izraža z »biti z Bogom«, »Bog vse v vsem«, »kar oko ni videlo in uho ni slišalo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo«.

Tako je božje razodetje velikega upanja, katerega poroštvo je Jezus Kristus, njegovo vstajenje od mrtvih. To je v nekem pogledu »upanje proti upanju«, saj presega vse tisto, kar človek lahko popolnoma utemeljeno pričakuje, sam doseže. Človek se mora zanašati predvsem na Boga, zaupati mora vanj kljub nemoči ali prav zaradi svoje nemoči. V tem primeru velja večkrat, da je človeku dovolj božja milost.

Razodetje zagotavlja človeku odrešenje od tistega, kar ga odvrča s poti k Bogu. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »A po njihovem padcu je zbudil v njih z obljubo odrešenja upanje na zveličanje (prim. 1 Mojz 3,15) in je nenehno skrbel za človeški rod, da bi podaril večno življenje vsem, ki vztrajno v dobrih delih iščejo zveličanja (prim. Rimlj 2,6—7)« (BR 3).

Ne gre pa le za človeka, temveč slednjič za ves svet, ki je po Jezusu Kristusu naravnani v stanje »novega neba in nove zemlje«. Kakor je namreč človek povezan z ostalim stvarstvom v tem stanju svojega bivanja, tako bo povezan tudi v novem načinu bivanja, kot poveličan človek. Apostol Pavel zato pravi: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8,19—21).

Seveda je res, da vse to zopet ni preprosto samo dar »od zgoraj«, temveč si mora človek za isto prihodnost tudi sam prizadevati, in sicer v tem življenju, tako da iz tega življenja raste novo življenje, iz tega sveta »nova zemlja«. Človek je božji sodelavec in sedanost naj bi bila že razodetje prihodnosti. Takšen je pomen božjega kraljestva, ki ga je Kristus oznanjal. Nič ni popolnoma zunaj brezmejnne prihodnosti, ki jo odpira božje razodetje, vse je zajeto v njeno obnebje.

Vprašanje je seveda, ali so takšne človekove bivanjske razsežnosti, da bi lahko razodetje res pomenilo hermenevtiko njihove najgloblje vsebine.

Človek kot v brezmejnost usmerjeno bitje

Avguštinovo »nemirno srce« ni moglo nikdar biti pozabljeno v zgodovini človeške misli. Veliki mislec je s tem izrazom izpovedal tisto, kar je z ene strani neizbrisna sestavnica človekove zavesti, z druge pa neizbrisna sestavnica njegove dejavnosti. Zato ni čudno, da je B. Pascal podobno orisal človeka, ko je zapisal, da je bitje, ki »brezmejno sebe presega«. Na poseben način pa je ta misel zopet oživila pri filozofskih mislecih, ki jih je prevzela misel o razvoju sveta in posebej človeka. Naj omenim le nekatere: H. Bergson, M. Blondel, R. Garaudy, E. Bloch. V tehnologiji se je uveljavila ista usmeritev pod vplivom P. Teilharda de Chardina in J. Moltmanna, vendar zopet ne brez navdiha splošnega prepričanja o evoluciji vsega stvarstva.

Za razmišljanje teologa K. Rahnerja je izhodišče v tem pogledu dejstvo, da je človek tudi duh, kar pomeni zanj isto kakor odprtost. »Človek je absolutna odprtost za bitje sploh ali, da povem z eno besedo, človek je duh. Presežnost v smeri bitja nasploh, je osnovno določilo človeka.«¹²

¹² K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München (Kösel) 1963, 71.

Človek ni strogo zamejeno, dovršeno, določeno ali takšno bitje, kakor bi rekel J. P. Sartre. V njegovem brezmejnem obnebjju kot temeljni usmeritvi je prostor za vse. Zato je človek nemirni iskalec resnice in vrednote. Svobodno bitje je in bitje brezmejnih možnosti, bitje, ki hkrati išče sebe, ko išče vse, kar je, bitje je, ki bi se umirilo, ko bi nekako postalo vse, kar je.

Kot tak je človek ontološko usmerjen k absolutnemu bitju, k Resnici in Vrednoti, k Bogu. K. Rahner pravi: »Priznavanje realne omejenosti bitja zahteva kot pogoj za njegovo možnost priznavanje bivanja absolutnega bitja, kar se zgodi že vključno v vnaprejšnji zaznavi bitja sploh, s pomočjo katere je mogoča zamejitev omejenega bitja in spoznanje tega bitja kot takšnega.«¹³ Samo v obnebjju brezmejnega je mogoče dojemati in hoteti raznovrstna omejena bitja.

Človek je lahko človek samo, kolikor je na potu k Bogu. Zato celo, J. P. Sartre vidi v tem bistvo človeka, čeprav Boga ne priznava. Takóle razmišlja: »Tako moramo reči, da je osnovni načrt človeške resničnosti najbolj razumljiv, če upoštevamo, da je človek bitje, ki načrtuje Boga . . . Biti človek se pravi hoteti biti Bog ali, če hočete, človek je osnovno želja biti Bog.«¹⁴ E. Bloch pa imenuje Boga »utopično entelehijo duše.«¹⁵ Kakor koli že, tudi neverujoči misleci priznavajo, da je v človeku usmerjenost k tistemu cilju, ki ga verni imenjemo z imenom Bog.

»Potentia oboedientialis,« kakor jo pozna teologija v zvezi s človekovim odnosom do razodetja, torej ni nekaj zgolj pasivnega v človeku, temveč je dejavna naravnost k razodetju, k božjemu ogovoru in vabilu, čeprav človek razodetja ne more zahtevati in bi ta naravnost imela tudi sicer svoj pomen, nekak smisel, saj bi v vsakem primeru predstavljala tako rekoč pogonsko silo vsega človeškega bivanja in razvoja v zgodovini.

Kolikor pa je človek dejansko deležen razodetja, postane tisto, kar nosi v sebi nejasno, določeno, zavestno. Seveda se mora človek za odgovor na božji ogovor svobodno odločiti, se pravi, da se mora svobodno odpreti božjemu ogovoru, kar se lahko zgodi samo po milosti kot »transcendentalnem razodetju«. Takó namreč pride do stika s tistim, o čemer razodetje govori, s tistim, ki je jedro in cilj razodetja, z Bogom. Po K. Rahnerju je to »nadenaravni eksistencial« v človeku.¹⁶ Razodetje v besedi je potem le razlaga tistega, kar je že v človeku, in človek zavestno sprejema nekaj, za kar se je že nekako odločil, čemur se je že odpri. Zato razodetje nikakor ni nekaj, kar bi prihajalo le od zunaj, in prav tako ni nekaj, kar bi lahko tako ali drugače nosilo na sebi pečat nasilja nad človekom, kar bi ga kakor koli

¹³ Prav tam, 84.

¹⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris (Gallimard) 1943, 653—654.

¹⁵ Prim. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt (Suhrkamp) 1969, 1521.

¹⁶ Prim. Kl. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1974, 249.

odtujevalo njegovi svobodni biti. Razodetje je v pravem pomenu odgovor na vprašanje, ki ga človek nosi globoko v sebi.

Človek kot grešnik in iskalec odrešenja

Zavest greha, ali še bolje, grešnosti nikakor ni nekaj, kar bi poznali samo verni ljudje, čeprav tisti, ki ne verujejo, ne uporabljajo tega izraza. Vsak človek neštetokrat čuti nemoč, da bi delal dobro. In prav takó doživi vsak človek ponovno posledice te nemoči, ko stori nekaj, kar je hudo. Greh je nedvomno v nasprotju s tistim, kar človeku narekuje vest. V nasprotju je s človekovo usmerjenostjo v brezmejnost, k Bogu, se pravi, da je tako človek v sporu s seboj in z Bogom, pa tudi s svetom. P. Schoonenberg pravi o grehu: »Je torej nekaj negativnega, je zavrnitev in upor, je ,nečloveške osebe, zapiranje vase in zakrknjenost, kjer je bila potrebna odprtost in predanost, z bibličnimi besedami povedano, je okamenelost srca.«¹⁷ Greh zanikuje Boga, človeka in sploh vse stvarstvo, ker se z njim človek zapira vase, v svoje samoljubje, noče biti tisto, kar v resnici je, kar naj bi postal. Greh je zavrnitev božjega ogovora, božjega klica v skupnost z Bogom po Jezusu Kristusu. Greh je nasprotovanje božji ponudbi, ki je človeku dana po usmeritvi h Kristusu. Greh je odtujitev v najglobljem pomenu, z njim se človek najbolj odtuji sebi in postane v svoji notranjosti suženj, nesvoboden.

To največjo nesvobodo in odtujitev daje človeku na poseben način spoznati razodetje, ki govori o grehu in njegovih posledicah, prav tako pa tudi o odrešenju, o svobodi, ki jo je prinesel Kristus: »Za svobodo nas je oprostil Kristus. Stojte torej trdno in se ne dajte zopet vpreči v jarem hlapčevanja« (Gal 5,1).

Človek se je skušal in se skuša sam odrešiti greha, se sam osvoboditi, vendar pri tem ali sploh ne misli na resnično spreobrnjenje, temveč le na tisto, kar ga od zunaj zasužnjuje, ali pa hoče doseči spreobrnjenje le s svojimi močmi, brez misli na to, da je spreobrnjenje hkrati dar, da je sad odrešenja po Jezusu Kristusu, v katerega lahko zaupamo kljub doživljanju svoje nemoči. Samo v stiku z Bogom, samo z božjo pomočjo doseči odrešenje.

Vsekakor zaradi greha ne moremo govoriti preprosto o razvoju, napredku v zgodovini človeštva in o človekovem odpiranju za Boga, o človekovi pripravljenosti, da z vsem srcem odgovarja na povabilo v skupnost z Bogom, temveč moramo bolj govoriti o osvobajanju, o odrešenju. B. Häring pravi: »Je razlika, če imamo za osnovni pojem zgodovine razvoj ali pa svobodo — osvobajanje. Človeška zgodovina bi bila preprosto razvoj, če ne

¹⁷ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1966, 31.

bi bilo nobenega greha in nobenega nasprotovanja razvoju. Ker pa živi človek tudi po odrešenju v Kristusu v grešnem svetu in ga v njegovi bivanjski sredi ogroža greh, je napredek mogoč samo, kolikor odstranimo ovire svobode, kolikor sprejemamo konfliktni položaj v boju za svobodo in zoper nesvobodo. Z drugimi besedami, nravno in socialno življenje ni gola rast, temveč nenehno spreobračanje. V nasprotnem primeru ga ogroža nesvoboda.«¹⁸

Človek je potreben odrešenja, osvoboditve, kakršno daje Bog, če hoče res živeti iz svobode v polnem pomenu. »Osvoboditev v polnem pomenu sloni na odprtosti za druge. Takšna osvoboditev je Kristusov milostni dar in radikalna zahteva, pomeni pa skupnost z Bogom in vsemi ljudmi.«¹⁹

Nemara ta vidik v Teilhardovi viziji človeka ni dovolj poudarjen, zato ima lahko kdo vtis, kakor da bi P. Teilhard de Chardin greh in njegove posledice sploh omalovaževal. V resnici pa ima pred očmi predvsem pozitivni vidik razvoja v človeški zgodovini in cilj, h kateremu je konec koncev kljub odklonom vse usmerjeno. Popolna vizija človeka seveda mora resno jemati greh kot razsežnost človeškega bivanja in človekovo prizadevanje, da se vsestransko osvobodi, kar ga potem nujno usmerja k Bogu, ki mu tudi v tem pogledu daje odgovor na razodetje, saj je v središču razodete božje misli prav odrešenje, osvobajanje greha in njegovih posledic, pa naj se ozremo na SZ ali NZ. Bog se z besedami in dejanji razodeva kot Rešitelj.

Človek kot bitje za življenje

Je človek bitje za življenje ali bitje za smrt? Če je bitje za smrt, imajo prav tisti eksistencialistični misleci, ki pravijo, da je človeško življenje slednjič le nesmiselno, saj je smrt, ki čaka človeka, največji in najpopolnejši nesmisel. Če pa je človek kljub smrti bitje za življenje, potem ne moremo govoriti o nesmislu, temveč o upanju, ki zmaguje tudi nad smrtjo in daje smisel celo smrti.

Nedvomno človek doživlja nenehno krhkost svojega življenja. To doživetje je včasih izrazitejše, drugič pa zopet stopi popolnoma v ozadje. Pojavlja se v različnih oblikah. L. Boros govori o vprašljivosti življenja, ki človeka kdaj naravnost pretrese, o negotovosti, ki jo človek včasih doživi ob nenadni spremembi, ko odpade vse, česar je bil do takrat vajen, o nekakšnem brezdomstvu, ki ga nenehno občutimo, o nemoči, da bi si pomagali, ko smo najbolj na koncu svojih moči.²⁰ Vse to so predznaki smrti »mejne situacije«.

¹⁸ B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation*, Graz-Wien-Köln (Styria) 1974, 143.

¹⁹ Prav tam, 151.

²⁰ Prim. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten-Freiburg (Walter) 1967, 25 sl.

In vendar se človek ne more sprijazniti s smrtjo kot popolnim uničenjem. Nikdar se ni mogel s tem sprijazniti in se tudi danes ne more. Upanje je močnejše. »Upanje, načelni optimizem, »okus po sreči« spadajo k nespornemu bistvu človeškega življenja.«²¹

Vera v življenje, da, v polnost življenja po smrti človeka rešuje pred ogroženostjo, ki je v nesmislu in obupu. Tako eno kakor drugo pa če se mu človek predaja, uničuje njegov življenjski polet, pomeni, da je smrt razgrnila svojo temo čez vse človekovo življenje. Zato je človek potreben božjega zagotovila, božjega poročstva, da »se s smrtjo življenje samo spremeni, ne pa uniči«. In Bog sam po razodetju daje to zagotovilo.

Bog, ki je postal človek, ki je trpel in umiral na križu, ki je vstal od mrtvih, je takšno poročstvo. »Za nas« ni samo trpel in umrl, temveč tudi vstal od mrtvih, premagal smrt (prim. Rimlj 4,25). Brez Kristusovega vstajenja bi bila naša vera »prazna«, kakor pravi apostol Pavel, bili bi »od vseh ljudi najnesrečnejši« (prim. 1 Kor 15,17—19). Vera v Kristusovo vstajenje osvetljuje našo prihodnost, pa tudi sedanost, ki jo določujeta trpljenje in smrt, in v tem pogledu šele pomeni upanje za človeka, odgovor na njegovo težko vprašanje v zvezi s smrtjo, pomeni neomajno upanje.

Drugi vatikanski cerkveni zbor priznava glede smrti: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja« (CS 18,1). Potem pa nadaljuje: »Bog je bil namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja. To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti« (CS 18,2).

V luči božjega razodetja je človek bitje za življenje. Kristus je prišel, da bi imeli življenje v izobilju, pravi evangeljsko oznanilo (prim. Jan 10,10).

Božje razodetje in antropologija

Že ta bežni pogled na razodetje in nekatere razsežnosti človeškega bivanja nam je pokazal, da razodetje nikdar ni nekaj, kar bi človeka utesnjevalo, v njegovem razvoju oviralo ali odtujevalo njegovemu resničnemu bistvu, temveč je nekaj, kar mu odpira možnosti za brezmejni razvoj. Lahko bi celo rekli, da prizadevanje za resnični razvoj človeka odpira za razodetje. Kolikor bi kdaj smeli o krščanstvu upravičeno trditi, da človeka odtuja ali je odtujevalo resničnemu človeškemu bistvu, ne moremo govoriti o pristnem, temveč o ponarejenem, zmaličenem krščanstvu.²²

²¹ L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Olten (Walter) 1968, 12.

²² Prim. J. B. Lotz, *Was gibt das Christentum dem Menschen?*, Frankfurt (Knecht) 1979, 30.

V človeku so tako rekoč »osnovne zahteve« ali »osnovna pričakovanja«, ki jih more popolnoma zadovoljiti le razodetje. Kolikor mislimo na to, da je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj, posebej še človek, ki je o njem rečeno v sv. pismu tudi, da je ustvarjen po »božji podobi in sličnosti«, je to seveda tem bolj razumljivo. C. G. Jung govori o »arhetipih« v človeški duševnosti, ki na poseben način vplivajo na človeško zavest in jo oblikujejo tudi v verskem pogledu.²³

Takó imenovana »immanentna apologetika« še posebej poudarja spoznanja, vendar moramo hkrati upoštevati tudi »transcendentno apologetiko«, kajti ne gre samo za vprašanje, ali razodetje ustreza človeškemu pričakovanju, temveč tudi za njegov božji, presežni izvor in zunanje, objektivne kriterije, ki zanj pričujejo.

Sploh moramo reči, da pomeni razodetje tudi sodbo nad človekom, »kritiko človeka«. J. Moltmann pravi: »Naš čas je človeka naredil za ikonoklastično besedo nasproti Bogu: človekovo spoznanje samega sebe vodi v boj zoper religiozne podobe Boga. To pa ima smisel samo tako dolgo, dokler pomeni tudi nasprotno resnični Bog ikonoklastično besedo nasproti človeku: spoznanje Boga vodi v boj zoper podobe človeka, v katerih se človek samodopadljivo ogleduje, sam opravičuje in po božje časti . . . Samo v medsebojni kritiki nastopa takšno umevanje transcendence, ki ne odtuja, pa tudi ne pobožanstvuje, temveč počlovečuje, in umevanje imanence, ki ne dopušča obupa in nasilja, temveč omogoča zamejeno (ustvarjeno) svobodo . . . Antropologija se mora odpovedati zahtevi po antropoteizmu (pobožanstvenju človeka), da bo lahko zopet bolj človeško govorila o človeku in ga ne bo obremenjevala z absolutnimi zahtevami, ki jih lahko samo razočara. Človek mora preprosto pozabiti na Auschwitz, Hirošimo in otroke iz Contergana, če hoče človeka imeti za božansko bitje . . . Antropologija stopi na resnična tla, če si pusti dopasti kritiko teologije in spoštuje tisto, kar je popolnoma drugačno, ob čemer postanejo vsa človeška spoznanja samega sebe samo drobci . . . Brez hrepenenja po popolnoma drugačnem izgubi človek dostojanstvo svoje vprašljivosti.«²⁴

Križ je v središču krščanskega razodetja, čeprav je še tako tesno povezan z vstajenjem. In križ mora določati tudi odnos človeka do razodetja, antropologijo do teologije, čeprav sprava, ki o njej govori razodetje, omogoča človeku kljub vsemu upanje, katerega poroštvo je od mrtvih vstali Kristus. Zaradi sprave, ki nam jo je pridobil Kristus, moramo reči: »Krščanstvo živi od tega, da je že nastopilo skrito v podobi Križanega kraljestvo Sina človekovega in zato lahko že danes živimo iz svojih novih možnosti drugače.«²⁵ Takšna je »krščanska utopija«, ki »pomeni prihodnost Sina

²³ Prav tam, 45.

²⁴ J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart-Berlin (Kreuz) 1971, 152—156.

²⁵ Prav tam, 166—167.

človekovega, ki ni našel nobenega mesta, kamor bi lahko naslonil svojo glavo, razen jaslic in križa». ²⁶

Razodetje je klic k spreobrnjenju, k metanoi v najširšem pomenu. Razodetje odpira človeku neslutene možnosti, ki jih lahko uresničuje samo z izredno božjo pomočjo. Razodetje je božja govorica, ki zanjo nasploh velja, da »oko ni videlo in uho ni slišalo«, kolikor sta zaprta v svet. Razodetje je govorica o skrivnostnem, skritem Bogu, ki ostane skrit, čeprav se razodene, ki je kot razodeti Bog še posebno skrivnosten, kar nam dokazuje sv. pismo, kar dokazujejo izjave prerokov in mistikov vseh časov, kajti kaj je drugega »mistična moč« kakor dokaz te resnice.

Govoriti torej smemo upravičeno o »antropološki teologiji« in »teološki antropologiji«. Nikakor pa ne smemo in ne moremo teologije preprosto zamenjati za antropologijo, odpraviti teologijo in namesto nje postaviti antropologijo.

Sklepna beseda

Danes je človek močno ljubosumen na svojo samostojnost in svojo svobodo. Prav tako pa se dobro zaveda tudi svojih zmožnosti. Zato nerad sprejema, kar naj bi mu bilo preprosto podarjeno, ob čemer bi utegnil imeti celo vtis, da mu je kakor koli vsiljeno in bi ga poniževalo. Tako nedvomno ni brez pomena, če smo prikazali razodetje kot hermenevtiko človeškega bivanja, kot nekaj, kar ustreza osnovnim vprašanjem in zahtevam človeškega bitja in jih celo daleč presega.

Spoznali smo, da razodetje in vera kot odgovor nanj nikakor ne pomenita odtujitve za človeka, temveč njegovo uresničenje, ki bo seveda doseglo svojo polnost šele takrat, ko se bo zanj začelo novo življenje v onstranstvu. Takrat bo namreč človek deležen Kristusovega poveličanja, njegove veličnočne zmage v polnem pomenu, na izreden način bo zaživel iz »skupnosti z Bogom«, postal bo tisto, kar naj bi bil po božji zamisli, našel bo svojo podobo.

Vprašljivost prihodnosti človeštva na zemlji, ki danes napolnjuje svet nasploh in povzroča v človeških dušah negotovost in naravnost bivanjsko grozo, sili človeka, da išče opore za svoje upanje. Razodetje, ki je doseglo vrhunec z učlovečenjem Boga in nepreklicnim zagotovitom božje posebne bližine svetu, posebej še človeku, prižiga neugasljivo luč upanja, upanja tudi »proti upanju«. Hkrati pa spodbuja k delu za takšen svet, ki bo čim popolnejša podoba »nove zemlje«, pravičnosti, ljubezni in miru — božje kraljestvo.

²⁶ Prav tam, 169.

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka . . . Po Kristusu in v Kristusu je uganka bolečine in smrti osvetljena, tista uganka, ki nas zunaj njegovega evangelija pogreza v potrtošt« (CS 22, 1.6). Pa tudi papež Janez Pavel II. vedno poudarja dostojanstvo človeka, ki je utemeljeno v Kristusu. Naj nas torej ta razmišljanja utrdijo v istem prepričanju in zbudijo v nas zavest, da je oznanjevanje razodete resnice zelo pomembno in odgovorno poslanstvo, služba človeku v izrednem pomenu.

Povzetek: Vekoslav Grmič, Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja

Avtor določi najprej razmerje med hermenevtiko in človeškim bivanjem, opiraje se predvsem na Heideggerja in Gadamerja. Nato podaja pojmovanje razodetja, ki ga je izoblikoval 2. vatikanski cerkveni zbor. Iz tega zaključuje, da je razodetje lahko hermenevtika najgloblje vsebine človeškega bivanja, ko govori o človeku kot bitju, ki je usmerjeno v brezmejnost, o človeku kot grešniku in iskalcu odrešenja, o človeku kot bitju za življenje.

Zusammenfassung: Vekoslav Grmič, Die Offenbarung als Hermeneutik des menschlichen Daseins

Aufgrund der Gedanken Heideggers und Gadammers wird zuerst die Beziehung der Hermeneutik zum menschlichen Dasein bestimmt. Dann wird die Auffassung der Offenbarung vorgestellt, wie sie am 2. Vatikanum ausgearbeitet war. Daraus wird der Schluss gezogen, dass die Offenbarung Hermeneutik des tiefsten Inhalts des menschlichen Daseins sein kann, wenn sie vom Menschen als vom Wesen, welches ins Unermessliche, vom Menschen als Sünder und Erlösungssucher, vom Menschen als dem Wesen fürs Leben spricht.

Résumé: Vekoslav Grmič, La Révélation comme herméneutique de l'existence humaine

L'auteur définit d'abord le rapport entre l'herméneutique à l'existence humaine, partant de Heidegger et Gadamer. Puis il présente le concept de Révélation tel qu'il apparaît dans les documents de Vatican II. Il conclue que la Révélation nous donne la clef pour l'herméneutique la plus profonde du contenu de l'existence humaine, l'homme étant un être orienté vers l'infini, pécheur en même temps que cherchant la Rédemption, un être-pour-la-vie.

Apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« Janeza Pavla II.

Ob letošnjem prazniku sv. Bazilija Velikega in sv. Gregorja Nacianškega (2. januarja) je papež izdal apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« (Cerkveni očetje). Z njim je počastil vzhodnega cerkvenega očeta Bazilija Velikega ob tisočšestoletnici njegove smrti.

Bazilij je umrl 1. januarja l. 379 v Cezareji. Bazilij je ena izmed največjih osebnosti antične Cerkve. Obširno pastoralno dejavnost je povezal z globokim duhovnim življenjem in mu je kot le malokomu uspelo uskladiti kontemplacijo in akcijo. Sredi mnogih opravil je z očmi duha venomer zrl k Bogu in mu v vsem dajal prednost. Iz kontemplacije je črpal moč za svojo vsestransko dejavnost. V razlagi psalma: »Gospod, v svoji volji si podelil moji lepoti moč« (Ps 29, 8), pravi Bazilij: »Lepota in moč nista kontemplativni kreposti, ampak izhajata iz kontemplacije. Nekateri modrijani so pojmovali lepoto glede na simetrijo in harmonijo dušnih kontemplacij; moč pa so pojmovali z ozirom na izpolnjevanje reči, ki so jih predložile kontemplativne kreposti. Potrebujemo seveda božjo milost, da duša postane lepa in ima moč za izvrševanje dolžnosti. Nekdaj sem bil lep po naravi, slaboten pa sem zato, ker sem s prestopkom umrl na račun kačinega zalezovanja. Moji lepoti, ki sem jo prejel od tebe, si ti, Bog, dodelil moč za izpolnjevanje dolžnosti. Vsaka duša, ki svoje zmožnosti ohranja v simetriji, je lepa. Resnična in najmikavnejša lepota je pri božji in blaženi naravi in je kontemplativno vidna samo očiščenemu umu. Kdor upira pogled v njene blišče in milosti, postaja nekoliko deležen njenih svitov in njegov obraz se nekako obarva s cvetočim lesketanjem. Zato je tudi Mojzesu sijal obraz, ker se je bil navzel lepote v pogovoru z Bogom. Kakor iz kontemplativnih izhajajo nekontemplativne kreposti, npr. lepota in moč, tako obstajajo tudi nekontemplativne hudobije, npr. grdobija in slabost. Kaj je bolj odurnega in zmaličenega od strastne duše? Poglej jezljivca in njegovo divjost. Opazuj žalostnega človeka, kako mu je duša padla in upadla. Kdo bi prenesel pogled na nečistneža, požeruha in strahopetca, ko je pri njih duša sestopila

z razpoloženjem do skrajnih meja telesa? Poteze dušne lepote odsevajo pri svetem človeku prav tako v njegovem vedenju« (In Ps. 29, hom. 1, 5).

Papeževo pismo je razdeljeno na štiri dele: uvod, življenje in delovanje sv. Bazilija, učenje sv. Bazilija in sklep.

I.

V uvodu najprej papež podčrtuje vlogo ljudi, ki so resnični očetje Cerkev zato, ker je po njihovem oznanjevanju evangelija Cerkev prejela življenje. Očetje so stavbeniki, ki so na temelju apostolov določili Cerkvi osnovne oblike, na katerih se bo Cerkev zidala do konca sveta. »Iz življenja, ki ga je tako Cerkev prejela od svojih očetov, Cerkev živi tudi danes; in v sestavku, ki so ji ga ti stavbeniki dali, se Cerkev zida še danes. Očetje so bili in bodo vedno tisti, ki strukturo Cerkve napravljajo trdno, in svoje trajno poslanstvo za Cerkev opravljajo v vseh stoletjih. Takó se dogaja, da se mora vse nadaljnje oznanjevanje evangelija in učenje, če hoče biti resnično, izenačevati z njih oznanjevanjem ter učenjem in vsaka karizma in služba mora zajemati iz živega studenca njihovega očetovstva.« Vsak nov kamen, ki se vzida v zgradbo Cerkve, se mora pomeriti po ravnilu očetov, z njimi se mora ujemati in spajati.

II.

Pri svetnikih je največji nauk in vzor njihovo življenje, zato papež posveča precejšen del svojega pisma življenju Bazilija Velikega, ki ga bizantinska liturgija imenuje »luč pobožnosti« in »luč Cerkve«. Bazilij se je rodil l. 329 v družini svetnikov (skupaj z Bazilijem šteje ta družina sedem svetnikov!) v Cezareji v Kapadociji. Študiral je v Carigradu in na univerzi v Atenah, in to pri najslavnejših tedanjih učenjakih. Po povratku iz Aten v Kapadocijo je sklenil posvetiti se samo Bogu. Prebudil se je kakor iz globokega sna in uprl je pogled k čudoviti luči evangeljske resnice. Spoznal je nekoristnost modrosti poglavarjev tega sveta, ki preminevajo (1 Kor 2, 6). Začel je iskati druge učitelje, namreč one »bedake« in siromake, ki so v puščavah Egipta in Sirije študirali na univerzi božje Modrosti. K njim je šel Bazilij v šolo in po njihovem zgledu se je potem v Pontu posvetil meniškemu življenju. Ustanavljal je samostane in napisal zanje redovna pravila, s katerimi je položil temelje meniške zakonodaje za Vzhod in Zahod.

Kmalu je bil Bazilij poklican v duhovniško službo (l. 364) in je nato postal škof in metropolit v Cezareji (l. 370). V cerkveno občestvo je uvedel prepevanje psalmov, ki se je potem iz Cezareje širilo po vsej Cerkvi. Prelepo je obnovil bogoslužje, ki se poslej imenuje po njem (liturgija sv. Bazilija

Velikega). Po Kristusovem zgledu je ljubil reveže in je zanje dal zgraditi v predmestju Cezareje »mesto v malem«. Bila je to velika oskrbovalnica za reveže in bolnike (zlasti za gobavce), ki je po njem prejela ime Baziliada. V njej je bila bolnica z zdravniško oskrbo, delavnice za raznovrstne obrti in molilnica. Baziliado so vodili menihi.

Veliko je moral Bazilij pretrpeti zaradi spletk arijancev in pnevmatomahov. Arijski škofje so za boj zoper Bazilija, ki je branil nicejsko veroizpoved (resnico, da je Sin enega bistva z Očetom), nahujskali cesarja Valenta. Ta je že bil izgnal večino katoliških škofov z njih sedežev, ostale pa je prisilil k molku. Vendar se Bazilij ni uklonil trinogovim grožnjam, temveč je s svojim neustrašnim pogumom in pripravljenostjo na mučeništvo razmehčal naklepe krutega cesarja.

III.

Tretji del apostolskega pisma obravnava nekaj točk iz Bazilijevega nauka. Kdor gre tudi danes k Baziliju v šolo, bo našel luč za poglobljeno reševanje problemov in težav našega časa. Bazilij je odločilno pripomogel k ustalitvi izrazoslovja na trinitaričnem področju in s svojim jasnim trinitaričnim naukom še danes govori Cerкви na srce. »To je praskrivnost, namreč presv. Trojica. Bazilij zanesljivo oznanja resničnost te skrivnosti: trojica božjih imen, kot sam pravi, jasno označuje tri različne hipóstaze [osebke]. S prav nič manjšo gotovostjo izjavlja, da so hipostaze absolutno nepristopne. Kako očitno se je ta veliki teolog zavedal slabotnosti in nezadostnosti vsakršnega teološkega razpravljanja! Nihče, pravi, ne more razpravljati tako, kakor zahteva dostojanstvo skrivnosti; in veličastnost skrivnosti presega sleherno govorico tako, da je celo angelski jeziki ne morejo doseči«.

Živi Bog je neskončna resničnost in v svojem bistvu neizsledna skrivnost. Kljub temu se je Bazilij zavedal, da mora govoriti o Bogu in o presv. Trojici. To mu je narekovala njegova vera v božje razodetje, plameneča ljubezen do Kristusa, poslušnost božjemu naročilu in graditev Cerkve. Cerkev namreč vedno želi poslušati oznanilo o večnih skrivnostih, po katerih nepotešljivo hrepeni. Bazilij bolj opeva kot pa razlaga brezmejno skrivnostnega Boga. Oče je počelo vsega in je predvsem Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa. Sin je njegova večna Beseda (Logos), njegova substancialna (podstatna) podoba, ki mu je v vsem popolnoma enaka: v neskončnosti, slavi, naravi itd. Sin je nepristopna luč, neizrekljiva moč, po velikosti brezmejen, nadvse bleščeča slava in nepopisna lepota. Samo z izpovedovanjem vere, da je Kristus ‚eden od Trojice‘, je Bazilij mogel pravilno pojmovati učlovečenje Besede, njeno izničenje pri učlovečenju in na križu. Kot le redko kdo nas Bazilij vodi k preišljevanju resnice, da je Sin z učlovečenjem prehodil

neskončno razdaljo, razdaljo namreč, ki vlada med Stvarnikom in stvarjo. Prehodel jo je, da bi nas poiskal in zopet privedel k Očetu.

»Kristusova pokorščina je pravi ‚evangelij‘, tj. prav posebna uresničitev odrešenjske ljubezni Boga; zaradi tega — in samo toliko — je naš Gospod in Bog . . . kolikor je ta, ki je pokoren, edinorojeni božji Sin, po katerem je bilo vse ustvarjeno. Tako more ta pokorščina zlomiti našo trmasto nepokorščino. Kristusove bolečine, bolečine brezmadežnega jagnjeta, ki ni odprlo svojih ust pred njimi, ki so ga topli, so neizmerno dragocene in vsebujejo večno in vesoljno moč, kajti ta, ki je trpel, je Stvarnik in Gospod neba in zemlje in ga časti vse stvarstvo, naj si bo to duhovno ali čutno; in on vse vzdržuje z besedo svoje moči. Kristusovo trpljenje tako ublaži našo nasilnost in pomiri našo jezo«. Kristologija slave ožarja kristologijo izničena: čimbolj z vero priznavamo njega, ki je za nas trpel, tembolj cenimo njegov križ in tem globlje spoznavamo njegovo nedoumljivo ljubezen.

Proti pnevmatomahom je Bazilij odločno branil resnico o božanstvu Svetega Duha in tako s Kapadočanoma, s prijateljem sv. Gregorjem iz Nacianca in s svojim bratom, sv. Gregorjem iz Nise, pripravil pot koncilu, ki je l. 381 zasedal v Carigradu. Iz Kristusa »je izšel Sveti Duh, Duh resnice, milost posinovljenja, zastava prihodnje dediščine, prvina večnih dobrin, oživljajoča moč, studenec posvečenja; iz njega se z zajemanjem moči utrjuje sleherna razumna in umna moč, slavi Očeta in ga večno povečuje« (prim. Anaphora s. Basilii).

Bleščeča luč skrivnostne Trojice osvetljuje in ne zatemnjuje obličje človeka, ki je ustvarjen po božji podobi. Kolikor močneje človek povečuje Boga, toliko bolj se dviga v dostojanstvu in v vedrem veselju. Kolikor pa se odmakne od Boga, toliko manj potem pozna sam sebe, smisel svojega življenja in se temu ustrezno tudi poživali. Po tem, da je človek božja podoba, se dviga nad red stvarnega veselja, »je veličastnejši od neba, od sonca in od zborov zvezd. Kateri namreč od nébesov se imenuje podoba Boga najvišjega? Kakšna neki Stvarnikova podoba je sonce? Kaj je luna? Kaj so ostale zvezde? So pač nežive in stvarne stvari, ki so postale samo svetla telesa; v njih ni razuma ne prostovoljnih premikov ne svobodne samsmerjevalnosti, ampak so služabnice dodeljene jim nujnosti, zaradi katere se stalno enako in nespremenljivo vrtijo. Človek torej, v časti povišan nad te stvari, ni umel, temveč je nehal hoditi za Bogom in se upodabljati po Stvarniku ter je postal suženj mesenih strasti. ‚Prilicil se je neumnim živalim in jim postal podoben‘ (Ps 48, 13). Zdaj kakor pohoten žrebec rezgeče po ženi svojega bližnjega (Jer 5, 8), drugič kakor grabežljiv volk zalezuje tuje premoženje (Ez 22, 27), tretjič je podoben lisjaku s svojo zvijačnostjo in vrtočenjem do brata (Lk 13, 32). Višek neumnosti in živalske nerazsodnosti je v tem, da on, ki je bil ustvarjen po Stvarnikovi podobi, ne dojame svoje prvotne zgrajenosti in noče umeti tolikšne ojkonomije v zvezi s seboj, ampak

na vse to pozabi zato, ker je zavrzel podobo nebeškega in si je nadel podobo prstenega človeka« (In Ps. 48, hom. 1, 8).

Z grehom je človek božjo podobo otemnil, pokvaril in nalomil. Logos je postal meso (Jan 1, 14) in se je s pokorščino ponižal do smrti na križu z namenom, da bi obnovil človekovo bogopodobnost. Človek, ki je pozabil na svoje prvotno dostojanstvo, naj bi se spet zavedel svoje vrednosti z mislijo na ceno, za katero je bil odkupljen — za ceno Kristusove krvi, prelite na križu. Dostojanstvo človeka temelji na skrivnosti Boga in na skrivnosti Kristusovega križa. Iz teh dveh skrivnosti črpa moč in raste krščanski humanizem.

Nato papež razpravlja o Bazilijevem nauku o sv. krstu in o sv. evharistiji. Krst v krščencu skrivnostno ponavzoči Kristusovo velikonočno skrivnost, obnovi v njem božjo podobo. Krst zemljana uvede v nebeško življenje. Evharistija je edina hrana, ki je sposobna kristjana hraniti z energijo prihodnjega veka, s tisto energijo, ki je je krščenelec že začetno postal deležen s sv. krstom. »Samo evharistija lahko po božji previdnosti in daru resnično ohranja v srcu pečat spomina na Kristusa, ki s pospeševanjem in zaviranjem preprečuje, da ne grešimo«. Bazilij od vseh kristjanov zahteva absolutno ljubezen do Boga. Vsi kristjani so dolžni živeti po evangeliju, težiti po svetosti in napredovati v duhovnem življenju. V ta namen cezarejski škof priporoča vsakdanje sv. obhajilo. Ni različnih krstov, marveč en sam, zato tudi ni drugorazrednih kristjanov, kristjanov, ki ne bi bili dolžni hoditi po poti svetosti in popolne ljubezni do Kristusa.

Kristjani se hranijo tudi z vsako besedo, ki prihaja iz božjih ust. Čeprav drugače kakor evharistija je sv. pismo božje, sveto in potrebno kristjanom. »Pismo torej, ki je stvarno božje [re divina], čeprav je izrečeno s človeškimi besedami, je najvišja avtoriteta: je studenec vere, temelj dovršene, nedvomne in neomajne gotovosti. V celoti je od Boga, zato je vse, tudi v najmanjših delih neizmernega pomena in je vredno največje pozornosti«. Obstaja resna nevarnost, da bi sv. pismo razumeli zgolj po kategorijah človeškega razuma in bi tako božjo razsežnost navdihnjenih besed skrčili na raven človeških besed. S tem bi izvršili veliko bogoskrunstvo. Razlagalci sv. pisma morajo ponižno prositi Gospoda luči za umevanje besed, ki jih je izrekel in so zapisane v sv. pismu; pred sv. pismom morajo zavzemati razmerje učljivih otrok. Sv. pismo je vsem kristjanom vodilo v blodnjaku življenja in ti bi ne smeli storiti koraka brez upoštevanja sijočih žarkov navdihnjenih besed.

IV.

Papež končuje apostolsko pismo s prošnjo, naj bi Marija, ki jo Bazilij imenuje prerokinjo, brezmadežno, nadvse blagoslovljeno, slavno Gospo in Bogorodico, vedno Devico in radost vsega vesoljstva, pomagala, da bi vsa

Cerkev, in še posebej bazilijanski redovniki in redovnice, ponovno premislila Bazilijeve nauke in jih z veseljem sprejela. To naj bi zlasti bazilijanske redovnike spodbudilo k bolj gorečemu asketskemu prizadevanju in h kontemplaciji božjih resničnosti.

Ivan Pojavnik

Okrog Künga

Kongregacija za verski nauk

Izjava o nekaterih točkah teološkega nauka profesorja Künga

Kristusova Cerkev je sprejela od Boga zapoved, naj ohranja in brani zaklad vere, da bi se vsi verniki pod vodstvom svetega učitelja, po katerem v Cerkvi deluje sama oseba Kristusova učitelja, neokrnjeno oklepali resnice, ki je bila predložena vernikom enkrat za vselej, da bi s pravilno presojo globlje prodirali vanjo in bi jo vse popolneje uresničevali v življenju.¹

Da bi cerkveno učiteljstvo izpolnilo to veliko dolžnost, ki je bila zaupana samo njemu,² uporablja prispevke teologov, posebno tistih, ki so v Cerkvi od vodstvene oblasti uradno prejeli nalogo poučevanja in so zato tudi oni neka-ko postali učitelji resnice. Teologi pri svojem raziskovanju, prav tako kakor strokovnjaki drugih ved, uživajo zakonito znanstveno svobodo, seveda znotraj mejá metode svete teologije, v prizadevanju da bi po svoje dosegli isti namen kakor učiteljstvo, da bi namreč »ohranjevali sveti zaklad razodetja, ga umevali v njegovi globini, ga razlagali, učili in branili, to je razsvetljevali z lučjo božje resnice življenje Cerkve in človeškega rodu.³

Zato je potrebno, da se pri njihovem raziskovanju in poučevanju katoliškega nauka stalno kaže zvestoba do cerkvenega učiteljstva; saj se nihče ne sme ukvarjati s teologijo razen v povezavi s tistim poslanstvom poučevanja resnice, ki je naloženo Cerkvi.⁴ Odstopanje od te zvestobe bi povzročilo škodo tudi vsem vernikom, ki imajo sveto pravico — glede na to, da so dolžni izpovedovati vero, ki so jo od Boga prejeli po Cerkvi — prejemati

¹ Prim. 1. vat., dogm. konst. Dei Filius, »De fide et ratione«: DS 3018; Lumen gentium 12.

² Prim. Dei Verbum 10.

³ Pavel VI., nagovor z dne 1. 10. 1966, v: AAS 58 (1966) 891.

⁴ Prim. Janez Pavel II., Sapientia christina n. 70; Redemptor hominis 19, v: AAS 71 (1979) 493, 308.

nepopačeno božjo besedo, in zato pričakujejo, da bodo pazljivo odbite zablode, ki jim prete.⁵

Če pride do tega, da kakšen učitelj svete znanosti izbere in širi kot pravilo vere svoje lastno mnenje [iudicium], ne pa nauk Cerkev, in vztraja pri svojem mišljenju, čeprav so bila v odnosu do njega uporabljena vsa sredstva ljubezni, tedaj poštenost zahteva, da Cerkev javno opozori na tako vedenje in odloči, da on ne more več poučevati v moči pooblastila, ki ga je prejel od nje.⁶

To cerkvenopravno pooblastilo je izkaz medsebojnega zaupanja: zaupanja namreč pristojne cerkvene oblasti do teologa, ki se pri svoji nalogi raziskovanja in poučevanja vede kot katoliški teolog, in zaupanja teologa do Cerkev ter njenega nauka v celoti, saj po njenem nalogu opravlja svoje delo.

* * *

Nekateri spisi duhovnika in profesorja Hansa Künga, razširjeni po mnogih deželah, in njegov nauk, vznemirjajo že dolgo časa duhove vernikov. Nemški škofje — in sama kongregacija za verski nauk — so mu večkrat soglasno poslali opozorila in opomine. Hoteli so ga privedi do tega, da bi svojo teološko dejavnost opravljal v popolnem občestvu z verodostojnim cerkvenim učiteljstvom.

V tem smislu je sveta kongregacija za verski nauk, ki spolnjuje poslanstvo pospeševanja in varovanja verskega in nravnega nauka v vesoljni Cerkvi,⁷ v dokumentu, objavljenem 15. februarja 1975, izjavila, da nekateri nazor prof. Hansa Künga v različni meri nasprotujejo nauku katoliške Cerkev, ki se ga morajo oklepiti vsi verniki. Kongregacija je med temi točkami kot na bolj pomembne opozorila na tiste, ki se nanašajo na versko resnico o nezmotnosti v Cerkvi in na nalogo verodostojnega razlaganja svetega zaklada božje besede, ki je dana samo živemu cerkvenemu učiteljstvu; in končno je opozorila na nauk o veljavnem posvečevanju evharistije.

Obenem ga je ta kongregacija opozorila, naj ne uči najprej takšnih nazorov, in je čakala, da bo svoje nazore uskladil z naukom verodostojnega učiteljstva.⁸

On pa vse do zdaj ni v ničemer spremenil omenjenih nazorov.

To posebej velja za nazor, ki zbuja vsaj dvom glede verske resnice o nezmotnosti v Cerkvi ali to nezmotnost skrči na neko temeljno vztrajanje [neomajnost] Cerkev v resnici, z možnostjo, da se moti v tistih naukih, ki

⁵ Prim. Lumen gentium 11 in 25; Pavel VI., Quinque iam anni, v: AAS 63 (1971) 99.

⁶ Prim. Sapientia christiana III, 27, 1, v: AAS 71 (1979) 483.

⁷ Prim. Motu proprio Integrae servandae n. 1, 3, 4, v: AAS 57 (1965) 954.

⁸ Prim. AAS 67 (1975) 203—204.

jih cerkveno učiteljstvo uči kot dokončno obvezne. V tej stvari se Hans Küng ni prav nič uskladal z naukom učiteljstva, nasprotno, nedavno je spet še izrazil svoje izpovedal ta svoj nazor (in sicer v spisih Kirche — gehalten in der Wahrheit? Benziger Verlag 1979, in Zum Geleit k delu A. B. Haslerja, ki ima naslov Wie der Papst unfehlbar wurde, Piper Verlag 1979), čeprav ga je bila ta kongregacija že opozorila, da ta nazor nasprotuje nauku, ki ga je definiral 1. vatikanski koncil in ga potrdil 2. vatikanski koncil.

Posledice tega mišljenja, predvsem preziranje cerkvenega učiteljstva, najdemo tudi v drugih delih, ki jih je H. Küng izdal. To pa brez dvoma škodi nekaterim poglavitnim resnicam katoliške vere (npr. resnici o sobistvenosti Kristusa z Očetom in resnici o blaženi Devici Mariji), ker se jim prideva drugačen pomen, kakor pa ga je razumela in ga razume Cerkev.

Kongregacija za verski nauk se je v omenjenem dokumentu iz leta 1975 vzdržala nadaljnjega poseganja v zvezi z zgoraj navedenimi nazori prof. Hansa Künga, ker je upala, da bo on od njih odstopil. Ker pa zdaj tega upanja ni več, zato je zdaj ta kongregacija po svojem poslanstvu prisiljena izjaviti, da prof. Hans Küng v svojih spisih odstopa od celotne resnice katoliške vere in ga zaradi tega ni mogoče več imeti za katoliškega teologa ter kot tak ne more več opravljati službe učenja teologije.

Pri sprejemu podpisanega kardinala prefekta je papež Janez Pavel II. potrdil izjavo, ki je bila izglasovana na redni seji te kongregacije, in ukazal, naj se objavi.

V Rimu, na sedežu kongregacije za verski nauk, 15. decembra 1979.

Franjo kard. Šeper, prefekt,
Fr. Hieronim Hamer, tajnik

Izjava dr. Georga Moserja, škofa Rottenburga-Stuttgarta

Po nekajletnem pojasnjevanju spornih točk je rimska kongregacija za verski nauk dne 15. decembra 1979 izjavila, da prof. dr. Hans Küng (Tübingen) v svojih spisih odstopa od celotne resnice katoliške vere in zato ne more več veljati za katoliškega teologa in kot tak tudi ne more več poučevati. To izjavo je potrdil papež Janez Pavel II. z ukazom, naj se objavi. Iz tega zame kot za pristojnega krajevnega škofa izhajajo neobhodne posledice:

1. Sporočil bom ministru za znanost pokrajine Baden-Württemberg, da po konkordatu obstaja resen zadržek zoper poučevanje prof. Künga, in ga bom prosil, naj ob upoštevanju mojega mnenja poskrbi za nadomestilo na tem profesorskem mestu na katoliški teološki fakulteti v Tübingenu.

2. Sporočil bom gospodu prof. dr. Hansu Küngu, da na podlagi izjave, ki mu jo je poslalo najvišje cerkveno vodstvo, ne more več delovati po

nalogu Cerkve kot katoliški učitelj in mu moram zaradi tega odvzeti cerkveno dovoljenje za poučevanje (*missio canonica*).

Izredno mi je žal, da so se izjalovila dolgoletna prizadevanja za sporazum, razčiščenje in soglasje; in to še toliko bolj, ker sem si po svojih močeh prizadeval za odgovorno rešitev spora teološko in pastoralno.

Na vse vernike škofije Rottenburg-Stuttgart naslavljam nujno in srčno prošnjo, naj spoštujejo odločitev sv. očeta in naj se vzdržijo prenagljenih in nezdravih reakcij v tem pogledu. Pozivam jih k molitvi za edinost in mir v Cerkvi.

Rottenburg am Neckar, 18. decembra 1979.
Dr. Georg Moser, škof Rottenburga-Stuttgarta.

*Stališče predsednika nemške škofovske konference kardinala
Jožefa Höffnerja ob odvzemu cerkvenega dovoljenja za poučevanje
profesorju dr. Hansu Küngu*

1. Kongregacija za verski nauk je v »izjavi« z dne 15. decembra 1979 ugotovila: prof. Hans Küng odstopa v svojih spisih od polne resnice katoliške vere. Zato ne more več veljati za katoliškega teologa in kot tak ne more več poučevati. Temu ustrezno bo pristojni krajevni škof, gospod dr. Georg Moser, sporočil ministru za znanost pokrajine Baden-Württemberg, da ni več pogojev za ‚nihil obstat‘, in da je gospodu prof. Küngu odvzeta ‚*missio canonica*‘ ki mu je bila dana pred devetnajstimi leti pri vpoklicu na tübinsko univerzo. S tem so skoraj po desetletnih prizadevanjih za razčiščenje teoloških temeljev, o katerih je podvomil prof. Küng, bile izvedene neizbežne posledice. Nemška škofovska konferenca obžaluje, da je moralo priti do te boleče odločitve. Konferenca stoji brez pridržkov za odločitvijo kongregacije in za koraki gospoda škofa Moserja, ki izhajajo iz te odločitve. Celoten razvoj ni dopuščal nobenega drugega izhoda.

2. Glavni vzrok za to odločitev vidi kongregacija v nauku prof. Künga o nezmotnosti v Cerkvi. Vse krščanske Cerkve in krščanske skupnosti učijo nauk o neki neuničljivosti Cerkve Jezusa Kristusa, ki sloni predvsem na neomajni moči in na trdni zanesljivosti božje besede. Čeprav je treba vero Cerkve vedno znova premišljevat in zato prav do dopolnitve zgodovine to premišljevanje ne bo končano, vendar vsebuje vera obvezen ‚da‘ in enoumen ‚ne‘. Drugače Cerkev ne more ostati v resnici Jezusa Kristusa. Poleg tega je katoliška Cerkev prepričana, da je Cerkvi kot celoti in na poseben način njeni hierarhični službi (škofovstvu, cerkvenemu zboru, papežu) dan dar Duha, da bi enkrat razodeto božjo besedo v moči njene lastne resnice, ohranjala in nepopačeno razlagala. Zato spadajo k vztrajanju

Cerkve v resnici določene verske določitve. Te so različno obvezujoče. Stavki vere, ki služijo razlagi svetopisemskega učenja in jih je Cerkev določila kot dokončno obvezne, se imenujejo ‚dogme‘ v strogem pomenu. 1. vatikanski koncil (1870) je izjavil, da je papežev nezmotno oznanjevanje verska resnica, in obenem je iz izročila Cerkve opisal pogoje za tako polno-močno govorjenje. 2. vatikanski koncil je ta nauk dopolnil in podkrepil.

Prof. Küng je v svoji knjigi »Unfehlbar? — Eine Anfrage« (Zürich 1970) (»Nezmoten? — Neko vprašanje«) in v drugih spisih ta nauk okrnil. Priznava neko temeljno vztrajanje Cerkve v resnici, a to vztrajanje je združljivo z dejanskimi zablodami v verskih odločitvah, ki jih je cerkveno učiteljstvo izdalo kot nepreklicne. Cerkev ostaja v resnici »navzlic vsem vedno mogočim zmotnostim«. Kongregacija za verski nauk opaza v tem oslabitev daru cerkvene nezmotnosti in popačenje oziroma korenito zatemnitev verske resnice iz leta 1870. Prof. Küng je v zadnjem času izrekel celo trditev »o reviziji sklepov 1. vatikanskega koncila«.

Verska resnica o nezmotnosti v Cerkvi se zdi na prvi pogled obrobnegega pomena v celoti vere, toda dejansko se v njej osredotočajo temeljna vprašanja, kakor npr. spoznanje resnice in razlaga razodetja, njegova jezikovna oblika in njegovo izročanje, gotovost vere in utemeljitev službene oblasti v Cerkvi. Zablode na tem področju, ki služi pravemu spoznanju božjega razodetja, škodijo veri.

Teološka metoda, ki jo uporablja prof. Küng — ta metoda se je večkrat izkazala za nevarno zoževalnostjo — ima za posledico prelom v izročilom katoliške vere in učenja v pomembnih vprašanjih. To postane zlasti očitno v izjavah prof. Künga o osebi Jezusa Kristusa. Pri središčnem kristološkem vprašanju, ali je Jezus resnično božji Sin, tj. če zavzema isto raven in bitno višino z Bogom, se je prof. Küng kljub vsem poizkusom pojasnjevanja izmaknil odločni in v obvezujočo besedo oblikovani izpovedi. Kristjani od davnih časov izpovedujejo: »Verujem . . . v enega Gospoda Jezusa Kristusa, edinorojenega Sina božjega, ki je iz Očeta rojen pred vsemi vekmi, Bog od Boga, Luč od Luči, pravi Bog od pravega Boga, rojen, ne ustvarjen, enega ibstva z Očetom« (tako na kratko veroizpoved nicejskega koncila iz leta 325). To ima posledice za naše odrešenje: če se v Jezusu Kristusu ni sam Bog daroval za ljudi, potem propade srce krščanskega razodetja. Vsi izreki, tudi o človeškosti oziroma o človeški naravi Jezusovi, so za krščansko vero res pomembni, če so notranje povezani z resnično božjo bitjo Jezusa Kristusa.

Prof. Küng seveda na splošno zagotavlja, da hoče vsebino kristoloških verskih resnic ohraniti in uveljaviti, vendar dejansko zatemnjuje in zmanjšuje njihove enoumne stavke. Temeljne nejasnosti o skrivnosti Jezusove osebe ogrožajo središče ne le katoliške, temveč krščanske vere nasploh. Zato ni naključje, da prof. Küng prikazuje nezadostno tudi nauk o troedi-

nem Bogu, Cerkvi, zakramentih in Mariji. Te pomanjkljivosti so pripomogle k zaskrbljujočem razmajanju gotovosti v veri. Vsekakor imajo verniki tudi danes pravico do polnega in enoumnega prikaza neodtujljivih verskih resnic. Za to mora v Cerkvi skrbeti učiteljska in pastirska služba.

3. Kongregacija za verski nauk je opomnila prof. Künga glede na njegovo pojmovanje Cerkve že leta 1967, po izidu njegove knjige »Die Kirche« (Freiburg-Bresgau 1967) (»Cerkev«). Dne 30. aprila 1968 je kongregacija sporočila prof. Küngu, da preiskuje njegovo knjigo »Cerkev«. Obenem je kongregacija povabila prof. Künga na pogovor. Čeprav je prof. Küng izjavil, da je v osnovi pripravljen na pogovor, ni do tega pogovora prišlo kljub ponovljenim povabilom kongregacije. Po izidu knjige »Nezmoten? — Neko vprašanje« (1970) je kongregacija sprožila doktrinalni postopek zoper nekatere njegove učne nazore v knjigi in je pozvala prof. Künga, naj odgovori na vprašanja, ki so mu bila poslana. Obsežna pisemska izmenjava ni privedla do odgovora, ki bi zadovoljil kongregacijo. Nato je kongregacija, ki ima nalogo po vsej Cerkvi varovati in pospeševati vero, objavila dne 6. julija 1973 izjavo MYSTERIUM ECCLESIAE (Skrivnost Cerkve), v kateri zavrača nauk tübinskega profesorja. Kongregacija je v zvezi z izjavo *Mysterium Ecclesiae* pisмено obvestila prof. Künga, da je možen pogovor glede obeh doktrinalnih postopkov. Če prizna prof. Küng nauk, ki ga vsebuje izjava *Mysterium Ecclesiae*, se konča tekoči postopek o obeh knjigah. Kljub prizadevanju kardinala Döpfnerja ni prišlo do pogovora, ki ga je Rim ponudil za razčiščenje zadeve. Prof. Küng je dne 4. septembra 1974 pisмено zagotovil kongregaciji, da bo izkoristil »čas, ki mu je dan za razmislek«, in ne izključuje možnosti, da bi se mogel njegov »učni nazor« v teku časa »izenačiti« z nazorom učiteljstva. Kongregacija je nato v izjavi z dne 15. februarja 1975 »po naročilu papeža Pavla VI. za zdaj izdala opomin, naj prof. Küng ne zastopa več takšnih učnih nazorov«. Bilo je rečeno, da je doktrinalni postopek kongregacije »za zdaj končan«. Nemška škofovska konferenca je v priloženem pojasnilu z dne 17. februarja 1975 spomnila prof. Künga na načela, ki spadajo k temeljnemu pojmovanju katoliške teologije in ki jih prof. Küng ni dovolj upošteval v svojih posameznih teoloških delih. To je veljalo tudi za nauk o osebi Jezusa Kristusa v knjigi prof. Künga »Christ sein« (München 1974) (»Biti kristjan«). Ko so propadla mnoga prizadevanja, bi sprejel prof. Küng dopolnila (prim. tudi večurni pogovor v Stuttgartu dne 22. januarja 1977), je nemška škofovska konferenca h knjigi »Biti kristjan« dne 17. novembra 1977 objavila posebno »izjavo«. Hkrati je objavila pisμένο izmenjavo o tej zadevi. In spet se ni izpolnila nadaljnja obljuba prof. Künga, da bo v svojem najnovjšem delu »Existiert Gott?« (München 1978) (»Biva Bog?«) pojasnil grajane teme.

Navzlic opominu kongregacije za verski nauk z dne 15. februarja 1975 je prof. Küng svoje učne nazore o nezmotnosti v Cerkvi ne samo ponovil v

začetku leta 1979, marveč jih je tudi podal v zaostreni obliki (prim. »Kirche — gehalten in der Wahrheit?« — Theologische Meditationen 51, Zürich 1979; Geleitwort »Der neue Stand der Unfehlbarkeitsdebatte« zu A. B. Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas, München 1979, XIII—XXX) (»Je Cerkev — vzdrževana v resnici?« — Teološke meditacije 51, Zürich 1979; Spremna beseda »Novo stanje debate o nezmotnosti, k A. B. Hasler, Kako je postal papež nezmoten. Moč in nemoč neke dogme, München 1979, XIII—XXX). Kongregacija za verski nauk se pri svoji odločitvi z dne 15. decembra 1979 sklicuje na to očitno kršitev pogojev, ki so bili v februarju 1975 postavljeni za ustavitev doktrinalnega postopka.

4. Sprejeto odločitev je mogoče razumeti samo v luči te skoraj deset let trajajoče diskusije in pretresanja. Zastopniki rimske kongregacije za verski nauk, predsednik nemške škofovske konference in predsednik njene komisije za vero, predvsem Julius kard. Döpfner in Hermann kard. Volk kakor tudi pristojni škof Rottenburga-Stuttgarta dr. Georg Moser so skušali razčistiti nastali položaj s številnimi pisanji, osebnimi pogovori in mnogimi pobudami. Pri tem so zmeraj priznali pomembno mesto teološki diskusiji. Kongregacija je vrsto let ponovno in ponovno vabila prof. Künga na razgovor, a on tega povabila ni sprejel. Prof. Küng ni zadostno odgovoril na vprašanja, ki sta mu jih zastavili kongregacija in nemška škofovska konferenca. Začasna ustavitev doktrinalnega postopka in podelitev »opomina« leta 1975, ki ni predviden ne pravno ne postopkovno, sta bili obliki skrajne spravljalivosti v odnosu do prof. Künga in novi poizkus, kako poravnati spor. Prof. Küng ni uporabil te možnosti. Z nepopustljivostjo brez primere in nepoučljivostjo, na kakršno redko naletimo — to velja navzlic drugače zvenečim zatrjevanjem o pripravljenosti na pogovor, kakor pravi prof. Küng — se ni dal pregovoriti ne pobudam učiteljstva ne obsežni teološki diskusiji, da bi dopolnil, modificiral ali popravil svoje nazore. V isti okvir spadajo njegovi napadi zoper cerkveno disciplino in red, takšni, da nekateri od njih ne poznajo nobene meje.

5. Zato je odločba, ki jo je sprejela kongregacija, bila neizbežna. Nemška škofovska konferenca obžaluje, da so se izjalovila tako številna prizadevanja za kako drugo rešitev. Cerkvenemu učiteljstvu so zadnja leta pogosto očitali, da trpi te odstopajoče učne nazore v prostoru Cerkve, medtem ko strogo ravna z nadškofom Lefebvrom in njegovimi privrženci. Kongregacija ,nemška škofovska konferenca in škof Rottenburga niso dopuščali nobenega dvoma, da bodo izpustili izpred oči svojo nalogo, ki je braniti vero Cerkve. Udje Cerkve imajo pravico do zanesljivega oznanila in do gotovosti v veri (te ni treba zamenjavati z napačno gotovostjo). To se uresničuje po pooblaščenem učiteljstvu v Cerkvi in s tem tudi po nezmotnosti, ki jo posreduje božji Duh. Zavzemati se za to prepričanje pomeni

ohranjati istovetnost katoliške Cerkve. To pa je osnovni pogoj pravega ekumenskega dialoga in pogoj za izpolnitev nalog Cerkve v družbi.

Nemška škofovska konferenca prosi vernike katoliške Cerkve, druge kristjane in vse ljudi, ki jih zanima cerkveno življenje, naj ocenjujejo in presojujejo odločbo kongregacije na tem ozadju. Postopki so javno znani že vrsto let in jih je mogoče preveriti. Cerkevno učiteljstvo se zaradi tega posega, ki zbuja razočaranje, pri razčiščevanju spornih teoloških nazorov tudi v prihodnje ne bo dalo zavesti, da ne bi iskalo rešitve s pomočjo iskrenega dialoga.

6. S tem preklicem dovoljenja za poučevanje izgubi prof. Küng pooblastilo učiti v imenu Cerkve katoliško teologijo in kot od Cerkve priznani učitelj. Iz Cerkve ni izključen in ostane duhovnik.

Köln, 18. decembra 1979

Jožef kard. Höffner, predsednik nemške škofovske konference

Pogled na izhodišče Küngove teologije

Nemška škofovska konferenca je izdala obširno dokumentacijo (64 časopisnih strani) v zvezi s postopkom o teologiji prof. Künga. Ista dokumentacija je z nekaj dodatki že prevedena v francoščino (Le dossier Küng, Faits et documents, Paris 1980). V dokumentaciji lahko spremljamo pismeno izmenjavo kongregacije za verski nauk s prof. Küngom. Dopisovanje se je začelo dne 30. 4. 1968 in se nadaljevalo več kakor deset let. Objavljena so tudi pisma odgovornih nemških kardinalov in škofov prof. Küngu in pisma prof. Künga kongregaciji in nemškemu kardinalom in škofom. Mogoče je torej preveriti potek doktrinalnega postopka, ki se je nedavno končal. In vendar se po menju prof. Künga še ni končal, zato se bo on boril naprej. Zoper koga? Ali ne najprej zoper sebe?

Znano je, da je K. Marx privzel Heglovo dialektiko in jo naobrnil na zgodovino, človeško družbo in materijo (dialektični materializem). Manj znano pa je, da je H. Küng privzel Heglovo dialektiko in jo naobrnil na razodetje, Cerkev, verske resnice in teologijo (dialektična teologija). Küng je študiral Hegla in se navzel njegovih idej (prim. H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg-Basel-Wien 1970). Jasno se kaže to v Küngovem delu »Unfehlbar? — Eine Anfrage«, Zürich 1970 (prim. zlasti str. 135—137). Küng se sklicuje na Heglovo dialektiko, ki naj bi v spoznavnem poteku upoštevala dinamiko subjekta in objekta, in dobesedno piše: »Samo tisto spoznanje in znanost je pravična tej [spoznavni] dinamiki subjekta in objekta, ki je udeležena pri vsem tem gibanju in se ne oklepa

na videz trdnih definicij in jasnih tez. To dela racionalizem, ki se zaradi tega ne sooči s stvarnostjo v vsej njeni živahnosti, gibljivosti, konkretnosti in polnosti. Zato Heglu ni bila nobena muhavost in nobena igra s številom tri to, da je njegove krožeče mišljenje enako pogosto napredovalo v malem in velikem v treh korakih (ali v trikotnikih iz trikotnikov). Za tem stoji temeljni uvid, ki od takrat ni več pozabljen: z *enim* samim stavkom ne morem resnično izraziti resnice, temveč potrebujem v temelju — določujoč, bolj natančno določujoč, zanikajoč in preklicujoč — tri stavke: To je tako, vendar ni tako, temveč je tako! In tako dalje. Pri tem niso resnica posamezni koraki, stavki, momenti, marveč celota« (Unfehlbar 135—136).

Heglova logika in mišljenje je res krožne narave. Hegel pojmuje svetovni razvoj kot razvoj absolutnega Duha, ki napreduje v treh korakih: afirmacija — negacija — negacija negacije ali nova afirmacija na višji stopnji (še bolj znan je Fichtejev obrazec: teza, antiteza, sinteza). Danes vsak šolar ve, da kroženja ne razstavimo v trikotnik, ampak v sinusovo krivuljo — v »kačo«. Zato je temeljni uvid Heglove dialektike zgrešen (je zabloda) in Heglova filozofija, ki gradi na tem temelju, se sesuje v prah. Je pač zgolj zemljekrožna (pozemeljska) filozofija, v kateri osnovna zabloda prehaja na vse ravni Heglovega krožečega mišljenja.

Krožečega mišljenja ne razstavimo v trikotnik (teza, antiteza, sinteza), temveč v sinusovo krivuljo, pri kateri »dolina« in »hrib« enako odstopata od premice, ki ju razpolavlja. To pomeni tole: resnica je v ravnočrtnosti (trdim o bitju to, kar je), zabloda pa je v dvoumnosti (»dolina«: v sodbi bitju odzvamem to, kar je; »hrib«: v sodbi bitju pridenem to, kar ni). Sinusova krivulja nadalje pomeni tole: krepost je v sredini, v ravnočrtnosti (od nje odstopam ali s pomanjkanjem (»dolina«) ali s pretiravanjem (»hrib«)). Heglova dialektika spremeni ‚premico‘ (ravnočrtno afirmacijo, ki vključuje v vsakem primeru ravnočrtno nanašanje na prvo Resnico) v sinusovo krivuljo (in ne v trikotnik!): negacija je »dolina« in negacija negacije je »hrib«. To kar krožeči um v prvem polkrogu svojega obhoda zanika, nato prav to v nasprotnem polkrogu istega obhoda trdi — in namesto, da bi dosegel ravnočrtno spoznanje resnice, zaide v dvoumje in zablodo.

Duhovni razvoj zgodovine ni »afirmacija« — negacija — negacija negacije ali afirmacija na višji stopnji itd.«, temveč je neprestano valovanje (prehajanje iz ene skrajnosti v drugo) zaradi pozemeljskega kroženja človeških duhov. Če upoštevamo še oddaljevanje teh duhov od večnega Boga, potem zamenja sinusovo krivuljo navzdol spuščajoča se spirala. Če upoštevamo dviganje duhov iz zemljekrožne miselnosti k neskončnemu Bogu, potem to gibanje poteka po navzgor dvigajoči se spirali, ki na zgornjem tečaju duhovne geosfere preide v vertikalno.

Küng nekritično sprejme Heglov temeljni uvid o dialektiki, ki je zabloda. In potem se ta zabloda prenaša več ali manj na vse ravni Küngovega kro-

žečega mišljenja. Tudi za to mišljenje velja načelo o istovetnosti (neprotislovnosti), ki ga King za Heglom postavlja pod vprašaj.

Če bi kdo z enim stavkom ne mogel resnično izraziti določene resnice, ampak bi prvemu stavku v skladu s sprejeto logično predpostavko moral dodati še dva nova stavka, potem bi tudi ta dva nova stavka spet moral razstaviti na štiri nove stavke (da bi vsakega od dveh novih stavkov določil z dvema novima); štiri nove stavke bi moral razstaviti na osem novih, osem na šestnajst itd. Pri dvajseti stopnji tega geometričnega spoznavnega zaporedja bi potreboval 4,194.704 novih stavkov, pri trideseti pa že nad 8,5 milijard (točno: 8,590.753,792) novih stavkov. Pri trideseti stopnji tega krožnega mišljenja bi se njegov duh razstavil v že nad 8,5 milijard razumarskih miselnih ovojnic (kakšen krmeželj v očesu duha!).

Da bi prof. Küng z enim stavkom resnično izrazil določeno resnico, za to bi potreboval — groza in strah — neskončno število stavkov (to je skrajni absurd). Da bi spoznal in povedal te stavke, bi potreboval neskončno dolg čas... Ker gre to razumarsko spoznavno zaporedje v neskončnost, bi nikoli ne dosegel resnice enega samega svojega stavka. Küngova teologija je v jedru, prav tako kakor Heglova filozofija, navzlic drugačnemu lupinskemu videzu, skepticizmu in agnosticizmu. V bistvu gre pri tem za postopek »judaizacije« in »helenizacije« teologije ali za zemljekrožno (pozemeljsko) teologijo, pri kateri analogijo biti, pojmov in trditev (trditev, zanikanje, presežnost: smer k večni Resnici, ki je merilo vsake resnice) nadomesti spoznavna razumarska dialektika (trditev, zanikanje: zemljekrožna smer, zgolj v tok zemeljskega krožnega časa zaprto spoznanje, pri katerem je spoznavajoči subjekt merilo resnice, saj je resnica samo razvoj zavesti »absolutnega« duha — za to smer je značilen subjektivizem in idealizem). Zato Küng zagovarja historicizem: »Stavki so v gibanju: moj jezik je samo moj jezik. Jezik ni statična tvorba, temveč dinamično dogajanje, ki je vključeno v tok celotne zgodovine človeka in sveta. Besede in stavki lahko popolnoma spremenijo pomen v novem položaju. Tako je jezik vedno na poti k resnici, je temeljni pojav zgodovinskosti človeka. Tudi stavek ‚Bog biva‘ je zgodovinski stavek« (Unfehlbar 130).

V soglasju s privzeto Heglovo dialektiko Küng uči, da so vse resnice, ki jih Cerkev izpoveduje v veri, dvoumne: »Načeloma [von vorneherein], tako smo videli, nezmotni stavki niso dani ne posameznemu verujočemu ne določenim verujočim. Posamezni vernik, kakor tudi skupnost vernikov, se mora pri oznanjevanju gotovo truditi za *resnične* stavke, čeprav ni mogoče nikoli izključiti zadnje dvoumnosti celo pri stavkih vere« (Unfehlbar 156). Küng spet tukaj izreka same nezmotne trditve (svoje »dogme«), medtem ko odpravi verske dogme! To pa je dvoumno in obenem protislovno — to so pač miselni vozli. Küng je v osnovi v protislovju s samim seboj in lahko je opaziti, da izreka polno protislovnih trditev. Küng relativizira

nezmotno cerkveno učiteljstvo (vso Cerkev, koncile, Petrovo službo, zbor škofov), sebe pa absolutizira in se dvigne nad vse s svojo nezmotnostjo. Nezmotnost, ki jo Küng napačno odvzame cerkvenemu učiteljstvu in verskim resnicam (»dolina«), prav to nezmotnost napačno prideva sebi in svojim trditvam (»hrib«). In tako dobimo že znano sinusovo krivuljo, ki je posledica njegovega krožnega mišljenja.

Küng uči: Cerkev je v zgodovini blodila in krožila, tudi danes ni nič drugače in ne bo jutri, toda kljub vsemu blodenju Cerkev ohrani pravo smer in nosi naprej Kristusovo resnico. To pomeni, da Bog Cerkev navzlic vsem njenim blodenjem temeljno vzdržuje v resnici. K temu je treba reči tole: če letalo kroži nad Azori, ne ohranja prave smeri in ne napreduje ravnočrtno proti Frankfurtu, ki je cilj njegovega poleta. Če Cerkev blodi, je v tem njenem blodenju Bog ne vzdržuje v ravnočrtni usmerjenosti k Resnici. Drugače bi morali izenačiti krog in premico. Küngova teologija pravzaprav skrči teocentrično vertikalno (usmerjenost Cerkve k večni Resnici) na zemljekrožno horizontalo — in s tem je križ odpravljen. Geocentrično blodenje Cerkve v zgodovini naj bi bilo isto kakor njen teocentrični vzpon.

Prof. Küng absolutizira svoj zemljekrožni miselni sistem, zato z njegovega stališča (z vidika naglo krožečega duha v duhovni geosferi) se res zdi: papeži, koncili, cerkveni očetje in učitelji so se motili in blodili pri določanju resnic zoper krive vere . . . In zdaj smo priče enkratnemu in kolosalnemu poizkusu: Cerkev naj rehabilitira vse krive vere in naj sama sede na zatožno klopi! Če teologija privzame dialektiko, potem preproste verske resnice razkrajajo v vijuge, v omote miselnih luščin in vozlastih mrež ter širi v Cerkvi duhovni dim in temo (prim. sv. Gregor Nacianški, Or. 28, 11; Bazilij Veliki, In princ. Prov. 7). Dialektična teologija (»kritična teologija«), ki temelji na Heglovi dialektiki, spreminja krščanstvo v mitologijo in plete bleščečo pajčevinasto mrežo pred obzorjem večnega božjega Logosa. »Ne časti napačno enote Boga [monarchía] s tem, da božanstvo skrčiš in obrežeš; ne boj se očitka o triboštvu, dokler drugega ogroža očitek o dvo-boštvu: on je s svojimi razmisleki naredil brodolom glede na božanstvo, tebi pa božanstvo ostane. In če je razum slaboten, se je bolje pod vodstvom Duha naporno truditi s premisleki, kakor pa s popuščanjem lahkomiselnosti ročno drseti v brezbožnost. Prebij se skozi ugovore in nasprotja in novo religijo ter maloumno modrost; prebij jih bolj kakor pajčevinaste mreže, ki muhe pač zadržijo, ose pa jih pretrgajo, da ne govorim o prstih ali kakšnem težjem telesu. Samo enega se boj: da ne bi s sofizmi razkrojil vero. Če te kdo premaga z besedo, ni to strašno, kajti vsi ljudje niso govorniki. Nekaj strašnega pa je trpeti škodo z ozirom na božanstvo, ki je upanje vseh« (Gregor Nacianški, Or. 25, 18).

Podal sem majhen pogled k izhodišču Küngove teologije in pokazal, kako v svojem temelju podlega racionalizmu. S tem ni rečeno, da ne naj-

demo v Küngovih delih tudi nekaterih resnic. Vendar njegova teologija zapušča preprosto, a nedoumljivo vzvišeno območje vere in pada navzdol po brezkončnem razumarskem spoznavnem zaporedju, ki se v širših in širših krogih odmika od enovitega središča večne Resnice. To, da so se teze Küngove teologije z neko lahkoto razširile med precejšnje število katoliških teologov odkriva, kako se razprostira marsikje v Cerkvi strupena megla teološkega racionalizma. »Te stvari povem pletilcem ugank, nerad — vernim ni prijetno dlakocepljenje in niso jim prijetne besedne antiteze, dovolj jim je en nasprotnik (1 Petr 5, 8) — vendar sem jih nujno moral izpovedati zaradi teh, ki nas napadajo, saj zdravila so zaradi bolezni. Naj spoznajo, da niso v vsem modri niti ne nepremagljivi v teh odvečnih rečeh, s katerimi praznijo Kristusov evangelij. Ko opustimo vero in porinemo naprej moč razuma in z raziskavami razvezujemo verodostojnost Duha, tedaj razumevanje zaostane za veličino stvarnosti — popolnoma zaostane, ker ga poganja slabotno orodje našega razuma — kaj se zgodi? Slabotno razumevanje naredi skrivnost slabotno. Takó duhovito besedičenje, kakor pravi tudi Pavel, ‚izprazni križ‘ (1 Kor 1, 17). Vera seveda je dopolnitev našega razuma« (Gregor Nacianški, Or. 28, 21)

Vztrajno in ponižno molimo h Kristusu, naj po svojem Duhu našemu duhu okrepi peruti vere: če že ne bomo ptice, naj bomo vsaj čebele, ki se v poletu v kraljestvo osvobajajoče božje Resnice s polno hitrostjo prebijajo skozi pajčevinaste mreže, v katere se ujemajo mušice. »Poganja naj nas bolj vera kakor razum, če si se poučil, kako je razum slaboten že pri spoznanju bližnjih stvari in si spoznal razlog za spoznanje resničnosti, ki so nad razumom, da ne bi postal popolnoma pozemeljski ali okolizemeljski in ne bi vedel več niti za lastno nevednost« (Gregor Nacianški, Or. 28, 28).

Pri Mohorjevi družbi bodo v kratkem izšle znamenite Pascalove Misli. Naj nam še ta Pascalova misel pomaga prebijati se skozi toliko opevane pajčevinaste mreže, ki jih pod strokovnim vodstvom velikega pajka pletejo majhni pajki: »Ko bi bil hudič naklonjen nauku, ki ga uničuje, bi bil razdeljen, kakor je rekel Jezus Kristus. Ko bi bil Bogu všeč nauk, ki uničuje Cerkev, bi bil razdeljen: Omne regnum divisum. Kajti Jezus Kristus je delal proti hudiču in uničeval njegovo kraljestvo nad srci — izganjanje hudiča je nazorna podoba le-tega —, da bi vzpostavil božje kraljestvo. In tako dodaja: In digito Dei . . . regnum Dei ad vos« (Pascal, Misli št. 820).

Ivan Pojavnik

V kakšnem pomenu je Jezus Kristus »lik« božjega razodetja?

Na velikonočnem teološkem tečaju sem v predavanju »Jezus Kristus — lik razodetja« le čisto na kratko omenil, kaj mislim pod besedo »lik«; sicer bi lahko polovico razmišljanja posvetil razčiščevanju posameznih pojmov. Namesto tega sem prešel kar v sredino vsebine; pojmi pa naj bi vsaj v glavnih obrisih dobili svojo »podobo« že iz same vsebine. Za pojasnilo k besedi »lik« sem omenil en sam stavek iz H. U. von Balhasarja, pri katerem misel o Jezusu Kristusu kot »liku razodetja« zavzema v določenem oziru naravnost osrednje mesto.¹

H. U. von Balhasar ima za »lik« besedo »Gestalt«. Nekaterim se je zdelo, da slovenski izraz »lik« v tej zvezi ni primeren; rajši naj bi rekli »podoba« ali morda še kako drugače, npr. »oseba«. Moji kolegi, ki so napravili načrt teme celotnega tečaja, so dejansko predlagali naslov »Jezus Kristus — podoba razodetja«. Nato so sprejeli predlog, naj rajši rečemo »lik« razodetja. Šele pozneje sem ugotovil, da prevaja »Gestalt« z besedo »lik« že tudi prof. Tone Stres v svoji razpravi iz l. 1971.²

1. V predavanju »Jezus Kristus — lik razodetja« je beseda »lik« uporabljena namesto pojmov, abstraktnih resnic in kakršnih koli povedkov, pa naj bi bili tudi strnjeni v »kratek obrazec« krščanstva oziroma vsebine božjega razodetja. Če govorimo o Kristusu kot »liku« razodetja, imamo pred očmi *konkretno zgodovinsko »osebno«* Jezusa Nazareškega skupaj

¹ Prim. H. U. von Balhasar, Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, I. Bd. Schau der Gestalt, Johannes, Einsiedeln 1961, zlasti 413—652. Tukaj so pod skupnim naslovom »Die objektive Evidenz« tile oddelki: A. Effordernis einer objektiven Offenbarungsgestalt; B. Die Offenbarungsgestalt; C. Christus als die Mitte der Offenbarungsgestalt (445—505); D. Die Vermittlung der Gestalt; E. Die Bezeugung der Gestalt. Podobna izhodišča najdemo pri R. Guardiniju, npr. Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Werkbund, Würzburg 1964¹³, kjer Guardini včasih namesto »Gestalt« uporablja tudi »Bild«.

² T. Stres, Mit, filozofija in razodetje. Teološka estetika Hansa Ursa von Balhasarja, v: BV 31 (1971) 217—249, zlasti 239—249 pod naslovom »Božje razodetje popolnega lika«.

z vsem tistim, kar v svoji globini jè, kar je govoril in delal in kar se je z njim dogajalo, posebej še v dogodku njegove smrti na križu in njegovega vstajenja od mrtvih. Seveda gre tukaj za Jezusa, kakršnega nam podajajo evangeliji in celotno sv. pismo nove zaveze; za Jezusa, ki so ga učenci spoznali kot »v pismih« obljubljenega Mesija, v katerem je Bog izrekel človeštvu (in s tem vsemu stvarstvu) poslednjo in dokončno ter nepreklicno besedo (in Besedo) razodetja, ki je hkrati beseda odrešenja.

Če rečemo, da je Kristus »*lik razodetja*«, hočemo s tem izraziti tisto pojmovanje razodetja, kakršnega je 2. vatikanski koncil podal v 4. členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju: Razodetje, tako uči koncil, ni v prvi vrsti in v svojem najglobljem jedru »nauk, vsebovan v sv. pismu in ustnem izročilu«, kakor je bilo povedano tudi še v tretjem osnutku za konstitucijo o božjem razodetju; razodetje ni v svojem jedru nekaj doktrinarnega, zgolj spoznavnega. Razodetje je v prvi vrsti nekaj osebnostnega, celostnega in odrešenjskega. Bog razodeva sam sebe, ker se nam hoče podariti in prav s tem »odrešiti« in »zveličati«. Višek in povzetek tega osebnostno-odrešenjskega razodetja pa je učlovečena Beseda, ki dovršuje in povzema vase celotno božje »govorjenje« (razodevanje) ljudem. Tudi »resnice«, »nauk«, »zapovedi« in življenjska vodila — tudi vse to sicer spada k božjemu razodetju; vendar šele v zvezi s tem, kar je v razodetju prvenstveno in odločilno. Zato pa je seveda tudi vera (kot »korelat« razodetja, kot odgovor na božji nagovor) v svojem jedru nekaj izrazito osebnostnega, celotnega in odrešenjskega; v veri najprej sprejemamo Boga samega, ki se nam hoče podariti in podeliti poslednji smisel našemu bivanju; šele v zvezi s tem sprejmemo tudi »resnice«, »nauk« in »zapovedi«.

Z govorjenjem o Jezusu Kristusu kot »liku razodetja« hočemo torej vzeti zares tisti nauk, ki ga je o razodetju — in dosledno temu tudi o veri — izrazil 2. vatikanski koncil in ki so ga v praktičnem življenju količkaj zaresni kristjani že od vsega začetka uresničevali. Saj jim vera ni bila in jim nikoli ni samo »za resnico imeti, kar je Bog razodel« (čeprav jim je bila in jim je seveda tudi to). Tu veljajo Newmanove besede: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni število teoloških stavkov in določb, marveč je Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih . . . Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni obrazec ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor smo mi sami.«³ Ob tem tudi vidimo, kako napačno je, če si kdo krščanstvo predstavlja kakor nekakšno »ideologijo«, ki naj bi jo cerkveno učiteljstvo varovalo zato, da bi ohranjalo staro ureditev družbe in s tem ščitilo koristi tega ali onega družbenega sloja in vzdrževalo zgrešeno in krivično neenakost

³ Kardinal J. H. Newman-O. Karrer, *Die Kirche I*, Einsiedeln 1945, 340.

med ljudmi. Zato pa je ravno v zvezi z miselnostjo, ki je danes v našem okolju tako zelo razširjena, velikega pomena, da v svojem življenju in oznanjevanju nikoli ne izgubljam oči osebnojnega pojmovanja razodetja in vere.⁴ Pomembno je to ne le za dialog z nevernimi, kolikor ga jemljemo res v smislu koncilskega nauka, marveč tudi za odpravljanje škodljivih ali vsaj jalovih ubadanj »tradicionalizma« (izma«!) z ene strani in »progresizma« z druge, ki pač oba dobivata hrano predvsem iz krčevite zagledanosti v svoje »obrazce« in »interpretacije«, sploh v svoje zamisli, namesto da bi vse posamezne resnice in »interpretacije« (kdaj tudi povsem samovoljne »resnice« in »razlage«!) kristjani postavljali v živo in očiščujočo povezanost z Resnico samo in skupaj s »cerkvenimi očeti in apostolskimi ljudmi vseh časov« pri vseh svojih prizadevanjih nikoli ne pozabili gledati v Njega, ki smo ga v nekem smislu vsi ljudje spravili na križ in ga prebodli (prim. Jan. 19, 37; Raz 1,7). — Bog pa je po večnih zamislih to našo hudobijo obrnil na dobro (prim. 1 Mojz 50,20) in napravil iz nje priliko za vrhunsko dejanje razodetja in odrešenja ter v Kristusu vzpostavil takšen »lik razodetja«, ki je sam iz sebe verodostojen. Kajti »večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (Jan 15,13); Kristus pa je umrl celo »za brezbožne«, umrl »za nas, ko smo bili še grešniki« (Rimlj 5,6.8; 8,32; 1 Jan 3,16; 4,10).

Vsekakor je bolje, če rečemo: Jezus Kristus je »lik« razodetja, kakor pa če bi govorili o »*podobi*« razodetja. »Podoba« bi tukaj vnašala zmedo. Pomisliti moramo na to, da sv. Pavel govori o Kristusu kot »božji podobi« (2 Kor 4,4), kot »podobi nevidnega Boga« (Kol 1,15). Kako naj bi torej hkrati govorili, da je Jezus Kristus »podoba razodetja«? Ne bomo pa vnašali semkaj zmede, če trdimo, da je Kristus »lik« razodetja zaradi tega, ker je vanj kot konkretno zgodovinsko »osebnost«, ki je cilj in središče vsega ustvarjenega, povzeto celotno božje razodetje in odrešenjsko delo. S tem seveda ne zanikamo, da je Jezus Nazareški tak »lik« razodetja prav zaradi tega, ker je kot učlovečeni božji Sin »odsvit božjega (Očetovega) veličastva in podoba njegova bitja« (Hebr 1,3).⁵

2. Ali pa ni govorjenje o Jezusu Kristusu kot »liku razodetja« tuje slovenščini in le samovoljna skovanka, ki nima korenin v domačem jeziku, marveč je znamenje pretirane odvisnosti od tujstva?

Odprimo novi »Slovar slovenskega knjižnega jezika« pod geslom »lik«. Tu je navedenih pet pomenov, ki jih ima ta beseda. Za nas prideta v

⁴ O tem prim. A. Strle, Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju, v: BV 27 (1967) 161—169. Osebnostno pojmovanje razodetja in vere močno poudarja »Splošni katehetski pravilnik« iz l. 1971, št. 10—12; 15; 30; 36s itd.

⁵ 2 Kor 4,4 in Kol 1,15 uporabljata za »podobo« grško besedo »eikon«, Hebr 1,3 pa »charaktér«, kar bi mogli prevesti s »pečat«, »odtis«, morda tudi »lik«.

poštev tista dva pomena besede »lik«, ki sta navedena na prvem in drugem mestu: »1. oseba kot literarna, dramska upodobitev: podati življenjsko pristen lik; igralec je ustvaril prepričljiv lik te zgodovinske osebe; flimski, igralski, odrski liki; to je najlepši ženski lik v njegovih romanih; liki v tragediji; ekspr. Shakespearova galerija človeških likov (dramski lik) (s prilastkom *oseba kot nosilec kake lastnosti*: igralec je dobro podal lik gizdalina; junaški lik iz naše revolucije; lik borca in heroja) z oslabljenim pomenom: vzgajati socialistični lik človeka. — 2. knjiž., navadno s prilastkom *likovno upodobljen predmet ali živo bitje; kip, podoba*: lesen lik sejalca; lik zveri; lik iz kamna; lik na kovancu; znamke s pesnikovim likom; pren. duhovni lik pesnika — knjiž. njen lik mu je vedno pred očmi *obraz, podoba, postava*.«⁶

»Lik«, na kakršnega mislimo, če govorimo o Kristusu kot »liku razodetja«, je označen v našem slovarju na prvem mestu pod geslom »lik«. Seveda je treba pristaviti, da Jezus Kristus kot »lik razodetja« ni literarna, umetniška tvorba. Je pa tudi ta lik dobil svojevrstno slovstveno, književno mesto: predvsem v štirih evangelijih. S H. U. Balthasarjem, ki tako obširno in pogosto govori o Kristusu kot »liku razodetja«, lahko tudi rečemo, da je Kristus mojstrovina in umetnina, kakršno si je mogel zamisliti in uresničiti samo neskončni Bog v svoji »vse spoznanje presegajoči ljubezni« (Ef 3,19).⁷

3. V zgodovinskem Jezusu kot večni Besedi, ki se je učlovečila, dobiva *razodetje večnega in neizrekljivega Boga tako rekoč svojo zaznatno »obliko«, svoj središčni in vse ostalo razodetje povzemajoči »lik«*.⁸ Večna božja ljubezen se je v Jezusu napravila za poslednjo besedo odrešenja, izraženo v človeški govorici, v Jezusovi človeški eksistenci sami. Kot novi Adam in kot resnična Očetova Jezus odsvit in izžarevanje Očetovega veličastva, »izraz« (Ausdruck pravi Balthasar) Njega, ki »prebiva v nedostopni svetlobi« (1 Tim 6,16). Kot razodevalec Očeta je hkrati odrešenik ljudi; saj je vse njegovo poslanstvo javljanje in obenem podarjanje božje ljubezni. Vsa njegova konkretna bit, od učlovečenja do križa, je naravnana na razodevanje odrešenjske božje ljubezni. V središču in na višku razodetja pa stoji križ, v katerem je večni in nespremenljivi Bog dal, da sveti vzvišenost njegove zastonske ljubezni. V brezdANJI globini Jezusove smrti ali — po Janezovem gledanju — v povišanju Sina človekovega na križ je Bog vidno zaznamoval vrhunec svojega samorazodevanja. Jezusova smrt z vsem tistim, kar ta smrt vključuje: njegova sinovska pokorščina prav do izničenja

⁶ Slovar slovenskega knjižnega jezika II, Ljubljana 1975, 605.

⁷ Prim. Balthasar, v op. 1 n. d., 462—464; isti, Cordula oder der Ernstfall, Johannes, Einsiedeln 1967, 123.

⁸ O tem prim. G. Marchesi, La cristologia di Hans Urs von Balthasar, Univ. Gregoriana Editr., Roma 1977, 257—265.

na križu in trinitarično poveličanje Križanega, poveličanje, ki sta ga izvršila Oče in Sveti Duh, je središčni dogodek celotne razodevanjske in odrešenjske zgodovine.⁹

4. »Lik, ki se zgodovinsko srečamo z njim, je *sam na sebi prepričljiv*, ker tista luč, po kateri ta lik postane jasen, izžareva iz samega sebe in se z razvidnostjo izkazuje kot takšen: kot sijoč iz stvari same. To seveda ne pomeni, da mora ta lik postati jasen *komurkoli*; in da tistemu komurkoli ni prav tako nujno potrebno izpolniti in s seboj prinesiti določenih predpostavk. Saj je tako tudi (na čisto drugačnem področju) pri atomskem fiziku, če naj razume določene obrazce svoje znanosti, ali pri umetnostnem zgodovinarju, če naj spozna kvaliteto kakega Terniersa in ga razlikuje od ponaredb. Subjektivni pogoji morejo, kakor je v takih primerih jasno, biti mnogoteri in visoko zahtevni; vendar ne bo nihče zanikal trditve, da ni predizobrazba tista, ki proizvede načelo ali lepoto in vrednost umetnine. Dejstvo, da Kristus ‚meni nič ne pove‘, ne govori zoper to, da Kristus na sebi in s svoje strani ne pove vsega za vse ljudi . . . In seveda tukaj ne gre, kakor je to pri kakšni posamezni stroki, za golo tehnično uigranost v miselnost in v pojmovni dialekt te veje znanja. Gre marveč za korespondenco [odzivnost] v človeški eksistenci kot celoti; gre za korespondenco človeške eksistence s Kristusovim likom. Ne le intelektualni, marveč eksistenčni pogoji morajo biti izpolnjeni, če naj celotno eksistenco nagovarjajoči lik najde tudi posluh pri celotni eksistenci . . .«¹⁰

Zelo bi se motili, če bi mislili, da se s takšnim izhodiščem H. U. von Balthasar zateka v *fideizem*, ki prezira razumske temelje vere, ali v kakršenkoli »idealizem« *hegeljanskega kova*. K odločilnemu liku razodetja šteje Balthasar seveda tudi vstajenje od mrtvih, ki ga ni mogoče iztrgati iz povsem realne zgodovine, pa naj bi se kakorkoli ubadali z »zgodovinskostjo« in »nadzgodovinskostjo« tega dogodka. Vsekakor ni mogoče uspešno spodbijati Bl. Pascala, ko pravi: »Domneva o apostolih prevarantih je čisto absurdna. Samo do kraja premislite; predstavljajte si teh dvanajst mož, kako se zberejo po smrti Jezusa Kristusa, da skujejo zaroto z govorjenjem, da je vstal od mrtvih. S tem napadejo vse oblasti. Človekovo srce je neverjetno nagnjeno k lahkomiselnosti, nestalnosti, obljubam, koristim. Kako malo je bilo treba, da bi se eden od njih izdal, zapeljan od vsega tega ali, kar je še najneverjetnejše, v strahu pred ječami, mučenji in smrtjo — pa bi bili izgubljeni! Premislite o tem!«¹¹ In malo naprej: »Apostoli so bili

⁹ Balthasar, Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik, Bd. III/2, 2. Teil: Neuer Bund, Johannes, Einsiedeln 1967, 242.

¹⁰ Balthasar, v op. 1 n. d., 446.

¹¹ Bl. Pascal-J. Zupet, Misli, št. 801. H. U. von Balthasar govori o Bl. Pascalu zlasti v svojem delu Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, 2. Bd. Fächer der Stile, Johannes, Einsiedeln 1962, 535—600.

ali prevarani ali prevaranti. Prvo kakor drugo si je težko predstavljati, saj je nemogoče, da bi nekemu človeku pripisovali vstajenje od mrtvih. Dokler je bil Jezus Kristus med njimi, jih je res lahko podpiral; a kdo jih je potem spodbujal k delu — če se jim ni prikazal?¹²

Ravno ob Kristusu kot »liku razodetja« pa se, kakor je bilo že poudarjeno, vedno znova živo zavemo, da pri razodetju in veri nimamo opravka z idejami in »sistemi« idej, marveč z osebo Boga samega in s tistim, kar edino more dati poslednji smisel našemu življenju.

Spet naj spregovori Pascal: »Jezus Kristus je vrh in središče, kamor vse teži. Kdor ga pozna, ve za smiselnost vsega. — Prav zato tu ne bom poskušal dokazovati obstoj Boga, sveto Trojico ali nesmrtnost duše, niti kaj drugega podobnega. Ne le zato, ker se ne bi čutil dovolj močnega, da bi v naravi našel kaj takega, kar bi osvojilo zakrknjene brezverce, ampak tudi zato, ker je ta vednost brez Jezusa Kristusa nekoristna in jalova. Če bi koga prepričal, da so razmerja nematerialne, večne resnice in odvisne od neke prve resnice, v kateri obstajajo in ki jo imenujemo Bog, se mi zdi, da ga ne bi kaj prida približal njegovemu zveličanju. — Bog kristjanov ni Bog, ki je zgolj počelo geometrijskih resnic in reda prvin, tak je le za pogane in epikurejce. Tudi ni le Bog, čigar previdnost bdi nad življenjem in blaginjo ljudi, da tistim, ki ga častijo naklanja vrsto srečnih let; tak je za Jude. A Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakobov, Bog kristjanov je Bog ljubezni in tolažbe; Bog, ki napolni dušo in srce tistih, v katerih prebiva. Ta Bog jim da v notranjosti občutiti njihovo bedo in svoje brezmejno usmiljenje, v dnu duše se povezuje z njimi, jih napolnjuje s ponižnostjo, z veseljem, zaupanjem in ljubeznijo in jih dela dovtetne za vsak drug cilj, kot je on sam.«¹³ Kristus nas, kakor ob vsaki priliki naglaša Balthasar, napravlja najbolj resnično *odprte* tudi za vse »zemeljske stvarnosti«, za potrebe »modernega človeka«, za »znamenja časa«, ki jih premnogi Jezusovi sodobniki (prim. Mt 16,3) niso znali brati prav zaradi tega, ker niso hoteli iskati najprej »božje kraljestvo in njegovo pravico«, da bi jim bilo potem tudi vse drugo navrženo (Mt 6,33).

Seveda stopajo v zvezi s tem pred nas še mnogotera vprašanja, ki so tukaj ostala brez odgovora. A šlo nam je le za pojasnilo k označevanju Jezusa Kristusa kot »lika razodetja«. Ko danes veliko govorimo o nujnosti »prilaganja« Cerkve svetu ter potrebam in vprašanjem ljudi našega časa, bi ne smeli pozabljati na odlično »prilagoditev« — prilagoditev Cerkve »liku« Jezusa Kristusa. To ima pred očmi papež Janez Pavel II., ko pravi: »Edini usmerjevalec mojega duha, edini vodnik razuma, volje in srca mi je Kristus, naš Odrešenik. Nanj se hočem ozirati, ker je samo v njem,

¹² Pascal, n. d., št. 802.

¹³ Pascal, n. d., št. 556.

božjem Sinu, rešenje.«¹⁴ To tudi za nas niti daleč ni in ne sme biti le obrabljena fraza.¹⁵

Anton Strlè

¹⁴ Janez Pavel II., Človekov Odrešenik, št. 7.

¹⁵ Temeljni dokument nemške sinode v Würzburgu, sprejet 1. 1975, ima v tem smislu gotovo prav, ko ugotavlja v svojem 3. delu: »Ne premalo prilagajanja svetu očitajo Cerкви, marveč preveč prilagajanja — v pomenu očitkov, ki jih Dostojevski razgrinja v ‚Bratih Karamazovih‘ pred velikim inkvizitorjem« (nav. M. Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Herder, Freiburg 1975, 74).

Dr. France Rozman, Jezusova blagovest. Prevod evangelijev po grškem izvorniku znanstveno-kritične izdaje The Greek New Testament Stuttgart³ 1975 (Ljubljana: 1979).

Novi prevod evangelijev, ki je neposredno povzet iz grškega izvornika, naj bi slovenskemu bralcu nudil to, česar — po mnenju prevajalca dr. Rozmana — primanjkuje takó v izdaji *Sveto Pismo Novega Zakona* (Jere [Pečjak] Snój) kakor tudi v ekumenski izdaji *Sveto Pismo Stare in Nove Zaveze* (Ljubljana: 1974) (EI). R. je s tem vsekakor izbral trenutno najbolj utemeljeno grško besedilo Nove Zaveze. Tretja izdaja *The Greek New Testament* (GNT) se razlikuje od druge izdaje (1968) predvsem v tem, da ne sloni več na tako imenovani Westcott-Hortovi teoriji, *Western Non-Interpolations*, po kateri je krajše besedilo zahodnega tipa izvirnejše od tistega v nevtralnem tipu. V zadnji izdaji GNT je obširnejše besedilo nevtralnega tipa sprejeto v tekst in se popolnoma strinja z besedilom 26. izdaje Nestle/Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979).

Poleg izbire grškega besedila so seveda pri prevajanju pomembne še druge stvari. Sodobne izdaje Svetega pisma, kakor npr. *The Revised Standard Version* (RSV), *The New English Bible* (NEB), *The New American Bible* (NAB), *La Bible de Jerusalem* (BJ) so sad dolgoletnega sodelovanja bibličistov, jezikoslovcev in literatov. Le takó je bilo mogoče nuditi prevod, ki

čimbolj zanesljivo dojema misel grškega izvornika in le-to ustrezno, jasno ter v lepem sodobnem jeziku nudi današnjemu bralcu. Poleg teh odločilnih izdaj so še druge, ki so delo posameznikov in zato manj upravičene tiste, ki podajajo misel izvornika v sproščeni obliki (kakor npr. *The Good News for Modern Man. The New Testament in Today's English Version*). Prevod dr. Rozmana in podan v taki obliki. Kot delo posameznika ima gotovo svoje prednosti, a nujno tudi pomanjkljivosti, tako v eksegetskem kakor v literarnem vidiku.

V prid novemu prevodu lahko navedemo vrsto značilnosti. Citati iz stare Zaveze so jasno označeni z debelim tiskom, prav kakor v GNT. Prevajalčevi dostavki, ki so potrebni za tekoče branje, so v kurzivnem tisku (glej Mr 1,1.20; 3,14; itd.). Razne opombe pojasnjujejo težko razumljive izraze ali dajejo zgodovinsko ozadje. Še najbolj pomembno in razveseljivo pa je to, da nam prevajalec marsikdaj nudi bolj posrečen prevod od EI, in to večinoma v krajših stavkih. Naj tu navedem le nekaj primerov: »nato je šel spet ven in hodil kraj jezera« (Mr 2,13; EI: »nato je šel k morju«); »Ko so mu sporočili« (Mr 3,32; EI: »ko so mu rekli«); »poizvedujejo« — kar ustreza miselni zvezi — (Mt 2,2; EI: »govorijo«); »našli« (Mt 2,11; EI: »zagledali«); »dokler ti ne sporočim« (Mt 2,13 EI: »porečem«); »in precej« (Mt 3,16; EI: »in glej«); »zagledal« (Mt, 4,21; EI: »videl«); »prednikom« (Mt 5,21; EI: »starim«).

Rozmanov prevod ima seveda tudi svoje pomanjkljivosti. Na primer, citati iz SZ ne ustrezajo vselej tistim v GNT. Pri Mt 2, R 6. napačno vključi besede »v Judovi deželi« in »Nikakor« v citat ter napačna izpusti iz citata »nisi najmanjši med Judovimi«. Pri Mt 13,35 bi beseda »sveta« morala biti v oklepaju in zunaj citata. Tudi naslednji izrazi bi morali biti zunaj citata: »ne goljufaj« (Mr 10,19); »iz vsega svojega srca« (Mr 12,30); »da« (Mr 12,32); »in« (Mr 14,62); »njegove« (Lk 3,4; Mt 3,3); »bo« (Lk 22,69), V citatu pa bi morale biti besede: »napisati ločitveni list in jo odsloviti« (Mr 10,4); »naredil moža in ženo. Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater [in se pridružil ženi] in bosta eno telo« (Mr 10,6—8); »Gospoda svojega Boga moli in« ter »njemu služi« (Lk 4,8).

Problem zase so dostavki in opombe. Prvih je pri Mateju 25, pri Marku 10, pri Luku 22, in pri Janezu 14. Po eni strani jih je preveč. Vsekakor vsi dostavki niso enako utemeljeni in vsaj nekateri med njimi vsebujejo prevajalčevo osebno razlago (glej Mt 19,30; 25,14). Po drugi strani pa mi ni jasno, zakaj določeni izrazi, ki vsebujejo zelo prost prevod, niso prav tako v kurzivnem tisku. Opomb je sorazmerno veliko. V začetku so pogoste, za Matejem pa postajajo bolj in bolj redke. Pri Mateju jih je 238, pri Marku 94, pri Luku 83 in pri Janezu 40. Zdi se, da je prevajalcu zmanjkalo časa.

Tudi Rozmanov prevod je tu in tam problematičen. Takó na primer izraz »sina Davidovega sina Abrahamovega« (EI) prevede z »Davidovega in Abrahamovega potomca« (Mt 1,1). Res je, da beseda »potomec« bolj sodi v rodovnik kakor »sin«, toda s tem prevod zgubi toplino, posebno pa še doslednost, kajti pri Mt 1,20 in 12,23 mora Rozman vendarle pustiti izraz »Davidov sin«. Veliko bolj utemeljen je prevod: »tisti, ki so določeni za kraljestvo« (Mt 8,12) kot pa se današnjega bralca težko razumljiv semitski izraz »otroci kraljestva« (EI). Moti me le beseda »določeni«. Semitski izraz dejansko pomeni: »tisti, ki spadajo v kraljestvo«. Pri Mt 1,18 se prevajalec popolnoma na-

sloni na BJ, ko je prevedel: »Njegova mati Marija je bila zaročena z Jožefom. Preden sta prišla skupaj, je spočela od Svetega Duha« (drugače EI, RSV, NEB). Tvegan se mi zdi prevod: »Ko so modri rekli kralju, da bodo to storili« (Mt 2,9). Dvomim, da bi grški bralec takó razumel *akousantes*, kljub Rozmanovi opombi. Še bolj tvegano pa je, prevajati »ljubljeni sin« (*ho agapētos*) z »edini sin« (Mt 3,17; 17,5; Mr 1,11; 9,7; Lk 3,22; 20,13). Ali ne spada taka razlaga v opombe? Vsekakor to spet spravi prevajalca v zadrego, saj mora pri Mr 12,6 prevesti: »Ostal mu je še eden, ljubljeni Sin« (prim. tudi Lk 20,13 in Mt 12,18). Prav tako tvegan je prevod pri blagrh (Mt 5,3—10), kjer R. dosledno opušča *autoi* in *auton* in s tem izpušča precejšen poudarek (drugače EI). Kar neopravičljivo pa je, da R. doda v oklepaju pri Očenašu: »ker tvoje je kraljestvo, moč in slava vekomaj. Amen« (Mt 6,13), saj ta zaključek prav gotovo ni bil v grškem izvirniku. To kvečjemu spada v opombe.

Ob natančnem pregledu celotnega prevoda bi lahko še marsikaj pripomnil, takó v pohvalo kot v kritiko. Trenutno imam vtis, da je prevod šel prezgodaj v tisk. Tudi v literarnem pogledu bi prevod bil lahko še boljši, vendar tovrstno kritiko prepuščam drugim.

Jože Plevnik

Joachim Gnllka, DAS EVANGELIUM NACH MARKUS 1. del (Mr 1—8,26). Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1978, 320 strani.

Na bibličnem področju zbujaajo zadnja leta pozornost ekumenski evangeličanski-katoliški komentarji nove zaveze. Že zunanja oblika teh komentarjev je opazna. Čez tretjino naslovne strani so izpisane velike črke EKK. To so začetne črke naslova »evangeličanski-katoliški komentar nove zaveze«, ki označuje vrsto teh komentarjev.

Leta 1968 se je prvič sešlo nekaj katoliških in evangeličanskih strokovnjakov za novo zavezo in se dogovorili za skupno izdajanje komentarjev novozaveznih svetopisemskih knjig. S katoliške strani sta dala pobudo Josef Blank, asistent novozaveznega seminarja na univerzi v Würzburgu in Rudolf Schnackenburg, redni profesor nove zaveze na isti univerzi; z evangeličanske pa Eduard Schweizer, profesor nove zaveze v Zürichu in Ulrich Wilckens, profesor nove zaveze na evangeličanski teološki fakulteti hamburške univerze. Pozneje so se jim pridružili še drugi ugledni katoliški in evangeličanski biblični strokovnjaki (Otto Böcher, François Bovon, Norbert Brox, Gerhard Dautzenberg, Joachim Gnilka, Erich Grässer, Ferdinand Hahn, Martin Hengel, Paul Hoffmann, Traugott Holtz, Günter Klein, Gerhard Lohfink, Ulrich Luck, Ulrich Luz, Rudolf Pesch, Wilhelm Pesch, Wolfgang Schrange, Peter Stuhlmacher, Wolfgang Trilling in Anton Vögtle), ki zdaj sestavljajo ali pregledujejo sestavljene ekumenske komentarje knjig nove zaveze. Sestajajo se vsako leto, da potrdijo napisane komentarje. Pri tem pa ravnajo takóte: če komentar napiše katoliški strokovnjak, ga pregledajo in prediskutirajo evangeličani; če pa ga napiše evangeličan, pa to storiijo katoličani. Komentar izide šele, ko z njim soglašajo vsi.

Komentarji ne izhajajo po vrsti, kot so knjige v novozaveznem kanonu, pač pa je vsak komentar označen z rimsko številko, ki ustreza vrstnemu redu knjige v kanonu. Če ima komentar več zvezkov, je ob rimski številki označena tudi številka zvezka. Tako je prvi zvezek komentarja Markovega evangelija označen z II/1, z rimsko številko II zato, ker je Markov evangelij druga knjiga v novozaveznem kanonu; z arabskim številom 1 pa zato, ker je prvi zvezek tega komentarja.

S temi komentarji biblicistika globoko posega v ekumenizem. Medtem ko je bilo sv. pismo v dobi reformacije in pozneje predmet razdora med vernimi, jih danes najbolj prepričljivo povezuje. Sv. pismo je tvorec ekumenizma. Doselej je izšlo že nekaj ekumenskih izdaj sv. pisma, npr.

znanstveno kritična izdaja grškega izvirnika The Greek New Testament, Stuttgart³1975; francosko ekumensko sv. pismo TOB (Traduction oecuménique de la Bible), japonsko ekumensko sv. pismo, slovensko (Ljubljana 1974) itd. Pregraje med biblicisti različnih krščanskih konfesij so vedno manjše, razumevanje za medsebojne razlike pa vedno večje. Sv. pismo danes ločene kristjane bolj povezuje, kot ločuje. To zlasti potrjujejo ekumenski komentarji novozaveznih knjig. O takšnem sodelovanju pred koncilom ni bilo sledu. Vsi so hodili svoja pota. Medsebojne razlike so prej poglabljali, kot premoščali. Seveda tudi danes niso vsi v vsem edini, vendar eno drži: če že v vsem ne soglašajo, kažejo vsaj razumevanje za medsebojne razlike in drug drugega ne obsojajo. Ekumenski komentarji so dokaz za to. Oni ne kažejo samo, kam daleč sta prišla na skupni poti katoliški in evangeličanski proučevalci nove zaveze, ampak kako se v odkrivanju božje besede med seboj bogatita, dopolnjujeta in krepita. Ekumenski komentarji niso samo most med konfesijami, ampak nova obogatitev biblične znanosti; so inkarnacija duha, ki danes preveva Cerkev.

Prav te lastnosti razodeva tudi komentar Markovega evangelija, ki ga je napisal dr. Joachim Gnilka, profesor za novo zavezo na univerzi v Münchnu.

Markov evangelij je bil v preteklih stoletjih najmanj upoštevan evangelij med kanoničnimi evangeliji. Vrednotenje Markovega evangelija se je v tem stoletju bistveno spremenilo. Odkar je znanstveno dognano, da je Markov evangelij najstarejši evangelij in da sta Matej in Luka bistveno odvisna od Marka, je med proučevalci evangelijev vztrajno raslo zanimanje za Marka, tako da danes prevladuje Marko med evangeliiji. Z njim se komaj more meriti kaka druga novozavezna knjiga, o kateri bi se toliko razpravljalo in pisalo, kakor o Markovem evangeliju.

V vrsti teh razprav zavzema ekumenski evangeličanski-katoliški komentar Markovega evangelija nedvomno pomembno mesto. Joachim Gnilka obravnava Markov

evangelij pod tremi vidiki: 1. bravca seznanja z današnjim stanjem v proučevanju Markovega evangelija; 2. evangelijsko besedilo tako pojasnjuje, da ga bravec razume tako, kot se je glasilo na začetku; 3. opozarja na vpliv, ki ga je imel v zgodovini Markov evangelij oziroma nekatera njegova sporočila.

Komentar obsega najprej pregled vsebine. Že ta opozarja bravca na pomen razprav o ključnih vprašanjih Markovega evangelija (božji Sin, mesijanska skrivnost, Jezusovi čudeži in eksorcizmi...). Za tem sledi kratek predgovor (7/8), kjer pisec opozori na novi vidik v proučevanju Markovega evangelija. Ne bo samo razlagal njegove besede in izjave, ampak bo bolj opozarjal na pomen in vpliv, ki so ga puščale za seboj Markove besede in izjave. To najde bravec vselej pod tretjo točko, to se pravi za analizo besedila in razlago v ožjem pomenu besede. Gre za zgodovinsko presojanje Markovega evangelija. V takšnem presojanju dobivajo Markove izjave zelo stvarni pomen.

Posebno je treba opozoriti na izjemno obsežen seznam literature (9—15) v zvezi z Markovim evangelijem. V seznamu je domala obseženo vse, kar je bilo zadnja leta napisano o Marku. Literatura je zvrščena po vsebini v tri skupine. Najprej so brez razlike navedeni, katoliški in evangeličanski komentarji Markovega evangelija; nato razprave, ki obravnavajo posebna vprašanja v zvezi z Markovim evangelijem (religiozno, kulturno, politično ozadje, demonologijo...) in končno literatura, ki se nanaša na literarno in zgodovinsko kritiko Markovega evangelija. Nadaljnja posebna literatura je navedena vselej na začetku posameznih perikop, kakor tudi na začetku ključnih poglavij v evangeliju, npr. na začetku 13. poglavja (Jezusov eshatološki govor), na začetku 14. poglavja (pasijon) itd. Če upoštevamo še literaturo v opombah pod črto, potem najbrž res ni nič izpuščenega, kar je bilo zadnji čas napisano o Marku. Komentar že s svojo bibliografijo spričuje, kakšno je današnje stanje v proučevanju Markovega evangelija.

V precej obsežnem uvodu (17—35) J. Gnillka pojasnjuje postanek in naravo Markovega evangelija. Najprej zavrača tri, znanstveno nevzdržne razlage postanka Markovega evangelija, ki se jih nekateri še vedno krčevito oklepajo. Sem sodi najprej Bultmannovo pojmovanje poveze mita o Kristusu z izročilom o zgodovinskem Jezusu. Marko je uporabil zgodovinske prvine o Jezusu samo za kritje mita o Kristusu. Vendar nas tako tolmačenje Markovega evangelija ne more prepričati, ne samo zato, ker v njem ni prav nič takega, kar bi kakorkoli namigovalo na tak postanek, ampak predvsem zato, ker je takšno tolmačenje njegovega postanka fantazija. Tudi Käsemannovo enostransko pojmovanje praapostolske pridige (kerygme) ne more pojasniti postanek Markovega evangelija. Po njegovem iz hvalospeva o poveličanem Kristusu, kar je v bistvu kerigma, sploh ni mogoče nič zanesljivega vedeti o rabinu Jezusu, ki je hodil po Palestini. Razglabljanje o Kristusu meša s tem, kar je Jezus dejansko pomenil prvim kristjanom. Marko naj bi bil napisal evangelij samo za to, da bi z zbranimi podatki Jezusove zgodovine zavrnil nadvse vplivni mit o Kristusu, toda takega konflikta med razmišljanjem in zgodovino v njegovem evangeliju res ni mogoče razbrati. Nevzdržno je tudi mnenje sodobnega ameriškega eksegeta T. J. Weedena, da je Markov evangelij sad določenega idejnega spopada v prvi Cerkvi. Med poročili o Jezusu čudodelniku in poročili o Jezusu na poti v Jeruzalem vlada določena napetost. V prvih je križ potisnjen v ozadje in Jezus je podoben božanskemu človeku v helenističnih mitoloških pripovedih. Ta zmotna naj bi vplivala na nastanek Markovega evangelija. Marko naj bi bil proti tej zmoti naglašal predvsem pomen križa. To naj bi ga bilo spodbudilo k pisanju evangelija, vendar nas to ne more prepričati, ker popolnoma napačno vrednoti Markova izročila o čudežih. Če kristjan trajno ne misli na trpljenje in križ, še ni mogoče reči, da ni pravi kristjan. Tako tudi odsotnost križa v izročilu Jezusovih čudežev še ne pomeni, da to ni pristno evangelijsko izročilo. Vse ome-

njene razlage so preveč umetne. Nastale so za zeleno mizo in so sad abstraktnega razmišljanja. Ker premalo upoštevajo dejansko stanje v začetni Cerkvi, so zgrešene in zato nesprejemljive. J. Gnilka veliko bolj trezno pojmuje nastanek Markovega evangelija. V evangeliju so navzoča različna izročila. Ta pa niso nekaj abstraktnega, ampak izpoved praktičanskih občestev. Verska občestva pa niso bila nikdar do kraja poenotena, kakor tudi življenje ni povsod enako. Različnost izročil samo spričuje vitalnost praktičanskih verskih središč. Markov evangelij pa je prvi zapis teh izročil. Kot tak dela nekaj prehod od ustnega izročila k napisanim evangelijem. Z zapisom ustnega izročila je Marko oblikoval evangeljsko literarno zvrst.

Končno naniza J. Gnilka še nekaj misli o avtorstvu Markovega evangelija. Moderni razlagavci evangelijev večinoma odrekajo Markovo avtorstvo, vendar za to ne navajajo vedno prepričljivih dokazov. Gnilka je v tem veliko bolj previden. Ker evangeljsko besedilo ne govori niti v prid Markovemu avtorstvu niti proti njemu, pravi Gnilka, da ne poznamo resničnega avtorja. Ta je zavestno hotel ostati skrit. To je storil zato, da bi prišla bolj do veljave božja beseda v njem. Evangelij je dejansko anonimen, vendar ga zaradi stoletne tradicije smemo imenovati Markov evangelij.

Tudi komentar se v marsičem razlikuje od drugih komentarjev. Redno obsega, poleg evangeljskega besedila, tri stvari: literarno in zgodovinsko analizo odlomka, razlago in pomen, ki ga je imelo oziroma ga ima to evangeljsko sporočilo v življenju Cerkve.

V literarni analizi odlomka najprej navaja vsa upoštevanja vredna mnenja in znanstvena dognanja sodobnih biblicistov, zlasti R. Bultmanna, o viru in zgradbi odlomka, nazadnje pa dostavlja še svoja spoznanja. Čeprav je takšno razčlenjevanje evangeljskega besedila veliko prispevalo k bolj stvarnemu pojmovanju nastanka evangelijev, je dostikrat vse preveč

učenjarkarsko in malo prepričljivo. Mnenja med biblicisti se večkrat tako razhajajo, da je težko prepoznati resnico. Za praktičnega vernika je to najmanj koristno branje, čeprav nas Gnilka prav v tem odlomku seznanja, kakšno je današnje stanje v proučevanju Markovega evangelija.

Razlaga odlomka je na splošno kratka, vendar jasna in prepričljiva. Gnilka ne razlaga besedo za besedo ali vrstico za vrstico, ampak odlomek v celoti. Vsa vprašanja, ki bi mogla preveč razbliniti navdihnjeno misel, obravnava posebej. Tako ostane navdihnjena misel enotna in bolje razumljiva. V luči posebej obravnavanih vprašanj (ekskurzov) zažari v vsej življenjski realnosti, prepričljivo in učinkovito. Misel učinkuje tako, kot je v svojem izvornem okolju. Gnilkovo razlaganje je resnična aktualizacija Markovega verskega sporočila, zato je tudi prehod od razlage k proučevanju vpliva, ki ga je imelo Markovo sporočilo, v njegovem komentarju nekaj naravnega.

V proučevanju vpliva Markovega sporočila prihaja ekumenski značaj komentatorja najbolj do veljave. Gnilka preiskuje odmevnost Markovega sporočila od patristike do danes. Vsak čas ga je razumel po svoje, včasih celo preveč po svoje. Najdlje se zadržuje pri evangeličanskem pojmovanju Markovega sporočila. Med evangeličanskim in katoliškim pojmovanjem so razlike, toda »katoličani bi se morali ob Kalvinovi kritiki katoliških razlag zamisliti in se iz nje kaj naučiti, evangeličani pa vedno bolj bližati sv. pismu in iz njega živeti« (prim. str. 288). Razumeti Marka v njegovem izvornem pomenu je edina pot v ekumenizem. Zato Gnilka najprej v razlagi oživlja Markovo misel. Ker njo vsi priznavamo, nas razlaga, očiščena zgodovinske obremenjenosti, najtesneje povezuje v Kristusu.

Komentar ni samo velik prispevek k boljšemu razumevanju Markovega sporočila, ampak tudi most za enotno razumevanje tega sporočila.

Francè Rozman

Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus 2. del (Mr 8,27—16,20). Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1979, 364 strani.

Po splošnem prepričanju je višek Jezusovega javnega delovanja Petrova veroizpoved pred Cezarejo Filipovo. Jezus je dosegel to, kar je s svojim učenjem in delovanjem hotel: v učencih je prebudil vero vase in Peter jo je v imenu vseh slovesno izpovedal. To pa omenja Marko ravno na sredi svojega evangelija (8,27—30), zato razlagavci navadno delijo Markov evangelij v dva dela: prvi del obsega snov od začetka do Petrove veroizpovedi (1,1—8,26), drugi pa od Petrove veroizpovedi do konca (8,27—16,20). Tako je tudi J. Gnilka zasnoval svoj komentar Markovega evangelija v dveh delih. V drugem delu razlaga vse dogajanje od Petrove veroizpovedi do konca.

V drugem delu je razlaganje Markovega evangelija sklenjeno. Kakor v prvem delu, tako tudi v drugem, obravnava sleherni odlomek pod tremi vidiki: 1. bravca seznanja z današnjim stanjem proučevanja Markovega evangelija; 2. pojasnjuje besedilo, da bravec doume izvirni pomen Markovih izjav, in 3. opisuje, kakšen vpliv so imeli ustrezni odlomki v zgodovini Cerkve. Takó je mogoče vedno najti za analizo besedila in razlago posameznih odlomkov zgodovinsko vrednotenje Markovega sporočila. To je nekak povzetek Markovega teološkega sporočila in primernost tega sporočila za današnje oznanjevanje.

V zaključnem pregledu (359—362) je prikazan celoten pomen Markovega evangelija. Na kratko še enkrat povzema temeljne resnice evangelija in opozarja na primernost teh resnic za današnje oznanjevanje.

Drugi zvezek vsebinsko zelo bogatijo teme, ki jih obravnava same zase. Nekateri od njih so tudi danes zelo sporne, npr. razveza zakona, ponovna poroka, in jih je mogoče pravilno reševati samo v luči razodetja. Sem sodijo tudi zanimive informacije o Jezusovem sodnem postopku, judovskem postopkovnem pravu itd.

Drugi zvezek obsega tudi stvarno kazalo (363/364) celotnega komentarja Markovega evangelija. Snov postane tako še bolj pregledna in jo je mogoče hitro najti. Komentar je vzoren primer sodobnega znanstvenega, vendar vsem dostopnega razlaganja evangelijev.

Francè Rozman

Ulrich Wilckens, Der Brief an Römer 1. del (Rimlj 1—5). Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1978, 337 strani.

Ulrich Wilckens, evangeličanski profesor za novo zavezo na univerzi v Hamburgu, je zasnoval obsežen komentar k pismu Rimljanom. Prvi zvezek, ki se nanaša na prvih pet poglavij pisma Rimljanom, imamo že pred seboj. Drugi zvezek bo obsegal poglavja 6—11, tretji pa zaključek pisma Rimljanom. Komentar je sad večletnega študija, premišljevanja in razpravljanja, ne le z bibličnimi strokovnjaki, ampak tudi s teologi in cerkvenimi zgodovinarji. Upošteva vse vidike verskega življenja, ki se jih je tako ali drugače dotaknila Pavlova misel, kar med drugim spričuje tudi obsežna literatura. Kar 13 strani obsega seznam uporabljene literature. To so najprej komentarji, starejši in novejši, evangeličanski in katoliški in nato druga specialna literatura. Kljub tako obilnemu zalogaju literature se ne zgublja v podrobnostih, ampak zasleduje in pojasnjuje le Pavlovo misel. Ker mimo krajših pojasnil, posebno jezikovnih, večkrat ne more, jih odpravi v številnih opombah pod črto.

Pismo Rimljanom spada med tiste novozavezne knjige, ki določajo vsebino krščanstva. Odkar se je razmahnila krščanska teologija, so imele razlage pisma Rimljanom v njej vedno določeno težo in večkrat tudi daljnosežne posledice za praktično življenje po veri.

Če govorimo o pismu Rimljanom, mislimo predvsem na Pavlov nauk o opravičenju. Od razumevanja nauka o opravičenju je odvisno bistvo krščanstva, zato je bil Pavlov nauk o opravičenju vedno

osrednje vprašanje krščanske teologije. Ob njem so se vedno duhovi delili: Avgustin proti Pelagiju, tomisti proti nominalistom, protestanti proti katoličanom, kritiki proti konzervativcem, dialektiki proti liberalnim telogom vse do današnjih razhajanj med kristjani. Zato ima komentar pisma Rimljanom v vrsti evangeličanskih-katoliških komentarjev nove zaveze še posebno velik pomen prav glede na ekumensko pogovarjanje med evangeličanskimi in katoliškimi teologi. Že dosledno uporabljena zgodovinsko-kritična metoda proučevanja pisma Rimljanom odpira široke možnosti za vzpostavitev soglasja v številnih, nekoč tako zelo spornih teoloških vprašanjih. Kaj je Pavel dejansko mislil s svojim naukom, da je opravičenje mogoče doseči samo iz vere v Jezusa, brez del? Kaj sledi iz tega, na primer za katoliški nauk o milosti, in kaj za evangeličansko utemeljevanje etike? Bi »zgodovinski Pavel« kaj novega povedal, kako naj katoličani razumejo Lutra in kako naj evangeličani razumejo tridentinski cerkveni zbor? V vsakem primeru je sedanjí napor in prizadevanje za skupno razlaganje pisma Rimljanom osrednja naloga ekumenske teologije.

Wilckensov komentar se nenehno spogleduje z vsemi vidiki vplivanja pisma Rimljanom na življenje Cerkve v preteklosti. To je pravzaprav njegova prvenstvena naloga. Poleg tega se ozira tudi na zgodovinsko izročilo Pavlovega nauka o opravičenju, pri čemer posebno upošteva tovrstno starozavezno judovsko izročilo.

Pismo Rimljanom je knjiga, ki človeka sili k razmišljanju. Pismo zahteva od bravca dokajšen intelektualni in duhovni napor, zato komentar ni nobeno lagodno branje, čeprav pisec poskuša izražati Pavlove misli v jeziku, razumljivem današnjemu človeku. Njegov jezik ni obremenjen z ustaljeno terminologijo, saj zna na novo povedati staro resnico. Kljub različnemu izražanju pa ostaja zvest izročilu.

Francè Rozman

Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser. Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1976, 230 strani.

V pismu Kološanom je res omenjen odpošiljatelj apostol Pavel, vendar je sporno, če ta novozavezni spis res izhaja izpod Pavlovega peresa, ampak ga je treba pripisati enemu izmed njegovih učencev. Pismo zbuja pozornost zaradi posebnega pojmovanja Kristusa. Po njem je Kristus gospod vsega sveta. Njegovo gospodstvo se nanaša na vse vesolje. Poleg tega pa pismo zastavlja v nenavadno resni obliki vprašanje; Kakšno naj bo razmerje kristjanov do tega sveta. Pismo oboja gibanje v krščanskih srenjah, ki je vero razumelo zgolj kot odpoved svetu, zveličanje pa nekaj, kar je koncentrirano samo na človekovo notranjost. Zveličanje je iskalo predvsem v onstranstvu. Po drugi strani pa pismo kaže skrb za krščansko občino, ki živi v vedno bolj plehkem svetu, zato se sprašuje, kaj je res zanesljivo in upanja vredno. Občini je tudi rečeno, da je v Kristusu nastopil novi svet in da bodo v njem vse razlike zagotovo izginile.

Ustrezno zamisli evangeličanskih-katoliških komentarjev nove zaveze je Eduard Schweizer, evangeličanski profesor nove zaveze na univerzi v Zürichu, napisal sodoben komentar pisma Kološanom, v katerem njegova neskladja in posebnosti uspešno pojasnjuje in našemu pojmovanju približuje. Z utemeljeno razlago in opozorili na miselno bogastvo pisma Kološanom, skuša pismo približati današnjemu oznanjevanju. Pri razlagi opozarja zlasti na izjave, zaradi katerih je pismo še posebno uporabno pri ekumenskih razgovorih.

Francè Rozman

Peter Stuhlmacher, Der Brief an Philemon. Evangeličanski — katoliški komentar nove zaveze (EKK), Zürich-Neukirchen 1975, 75 strani.

Pismo Filemonu je najkrajše ohranjeno Pavlovo pismo. Čeprav je kratko in izra-

zito zasebne narave, je vendar v zgodovinskem in teološkem pogledu pomembno in upoštevanja vredno. Seznanja nas z enim, v antičnem svetu pogostem dogajanju, namreč s pobegom sužnja od svojega gospodarja. Pri tem je zanimivo, kako Pavel povezuje socialni pojav z evangelijskim oznanilom. Pavel pošlje pobeglega sužnja Onezima, katerega je sam medtem pridobil za krščanstvo, nazaj k njegovemu gospodarju Filemonu in ga s poudarkom prosi, naj ga sprejme kot krščanskega brata. Pavel pa to tako pripoveduje, da je ob Onezimovi svobodni odločitvi tudi vedno, kakšno je apostolovo misijonarjenje.

V pismu Filemonu se Pavel ne spušča neposredno v socialne razmere starega sveta, ampak mu gre predvsem za to, da bi ta svet prežl z evangelijskim duhom. Pavel zasleduje misijonske cilje. To se vidi iz tega, ker apostol ne stavlja Onezimovo zadevo samo pred Filemona, ampak pred vso občino, ki se zbira v njegovi hiši. Pavel daje vsem priložnost za razmišljanje in odločanje v duhu evangelija. Po tej strani pismo ni zasebno pismo v današnjem pomenu, ampak nekaj, kar nas sili k oživiljenju evangelija.

Komentar je napisal Peter Stuhlmacher, redni profesor nove zaveze na evangeličanskem teološkem oddelku v Tübingenu. Odlikuje ga zlasti natančnost v zgodovinskem presojanju socialnih razmer antičnega sveta. Razlaga je teološko zelo poglobljena, polna razmišljanj in kritičnih presojanj, nekdanje tako enostransko pojmovanih zgodovinskih in teoloških vprašanj, ki jih vsebuje pismo Filemonu.

Francè Rozman

Celestin Tomić, Ivan Krstitelj, Biblijsko-povijesni prikaz. Zagreb 1978, 160 strani.

Podnaslov »Biblično-zgodovinska predstavitev« natančno označuje vsebino knjige o Janezu Krstniku. V njej predstavlja C. Tomić Janeza Krstnika, kakor ga opisujejo evangelij in svetni spisi. Janez Krstnik je eden od tistih redkih svetopisemskih oseb, ki so znane tudi iz takratne

svetne literature. O njem piše zlasti judovski zgodovinar Jožef Flavij. Tomić je zbral vsa poročila o Janezu in predočil kar najbolj popolno predstavo njegovega življenja in delovanja. To je vidno zlasti v zadnjem delu knjige, kjer opisuje Janezov zaton.

Knjiga o Janezu Krstniku je nekakšna »depandansa« Evangelija Jezusovega otroštva (prim. C. Tomić, *Evandjelja Djetinjstva Isusova*, KS Zagreb 1971). Veliko stvari, ki jih pripoveduje o Janezu v Evangeliju Jezusovega otroštva, tu ponavlja. To je v nekem smislu razumljivo, zakaj vsak, ki opisuje zgodovino Jezusovega otroštva na podlagi Lukovega evangelija, mora hkrati z Jezusovim otroštvom opisovati tudi Janezovo, kajti Luka je zasnoval poročila o Jezusovem otroštvu v obliki dvostopenjskega diptiha, tako da z Jezusovim otroštvom opisuje tudi Janezovo. Tako tudi Tomić v prvem delu knjige o Janezu Krstniku ponavlja, kar je povedal o Janezovem spočetju, rojstvu, obrezi in bivanju v puščavi v Evangeliju Jezusovega otroštva. Nekatere stvari v tej knjigi celo pogrešamo. Tako na primer nič ne opozarja na nasprotje med Lukovo pohvalo Janezovih staršev: »Oba sta bila pred Bogom pravična in sta živela brez graje po vseh Gospodovih zapovedih in zakonih« (Lk 1,6) in kaznijo, ki je doletela Zaharija, ker je zahteval od angela znamenje, da se bo napoved uresničila, čeprav kazen samo v obeh knjigah enako razlaga (prim. *Evandjelja Djet. Isusova*, str. 75 z Ivan Krstitelj, str. 29). Novo se začenja šele v drugem in tretjem delu knjige.

Knjiga ima uvod (7—16), tri glavne dele (19—145) in pógovor (149—152). V prvem glavnem delu z naslovom *Ime mu je Janez* opisuje Janezovo otroštvo (19—51), v drugem, *Človek poslan od Boga*, njegovo javno delovanje (55—111) in v tretjem, *Slavni zaton* pa njegovo poslednje pričevanje (115—145). Na koncu je dodan še seznam vseh mest v evangelijskih, kjer je omenjen Janez Krstnik (153/54).

Knjiga je Janezov življenjepis. Čeprav sloni na evangelijskih podatkih o Janezu, ni samo zbirka podatkov, ampak je vse

postavljeno v stvarno zgodovinsko okolje. Tomić se je vživel v čas Janeza Krstnika in predstavlja vse duhovne silnice, ki so oblikovale njegov čas. Janez stoji na realnih tleh. Samo zato zaživi pred nami v vsej življenski moči, stvarno in konkretno.

Tomić se ne spušča v nobeno problematiko. Pripoveduje, kakor da se je vse tako zgodilo, kot zapisano v virih. Nič se ne ustavlja ob sporni pristnosti Zaharijeve hvalnice Blagoslovljen. Nič ne pripoveduje, kaj so pravzaprav Janezovi učenci, ampak jih prikazuje tako, kot so predstavljeni v evangelijih. Kako naj uskladimo nasprotje med pohvalo Janezovih staršev (prim. Lk 1,6) in kaznijo, ki je doletela Zaharija (prim. Lk 1,20), ne pove. Skratka, obstaja vrsta problemov v zvezi z Janezom, katera res sodijo v znanstveno razpravo, vendar tudi v življenjepisu ne bi smela povsem izostati, če naj pišemo sodobno. Gotovo bi jih v življenjepisu reševal drugače kot v znanstveni razpravi, toda če problemi so, a jih sploh ne omenja, kaj šele rešuje, ni sodoben življenjepiš.

To pa ne pomeni, da v knjigi ni nobenih pojasnil. Knjiga ni samo Janezov življenjepiš, ampak velika teološka obogatitev podatkov, ki so osnova za njegov življenjepiš.

Zelo vznemirljivo je vprašanje Janezove morebitne odvisnosti od esenov (kumrancev). Tu pa Tomić ne ostaja nedorečen. Ob natančni primerjavi Janezovega nauka z naukom esenov dokaže, da Janezov krst ni isto kot obredno umivanje (krščevanje) pri esenih in da Janezovo pričakovanje Mesija ni isto kot pričakovanje esenov. Takrat je bilo več pričakovanj Mesija in esensko je samo eno med mnogimi. Janezovo pojmovanje Mesija se prav nič ne ujema z esenskim. Izvirnost Janezovega pojmovanja se pokaže najbolje ob natančnem poznanju vseh tistih mnenj, ki so oblikovala duhovno vzdušje Janezovega sveta.

Prav tako ni mogoče prezreti Tomičevega pojasnjevanja preroštva (63 sl.). Janez je prerok. Preroštvo je bilo njegovo bistveno poslanstvo. To pa se je kazalo takrat v najrazličnejših oblikah, zato To-

mić opozarja na bistvo izraelskega preroštva. Prerok je bil orodje Duha in človek, ki je posredoval Duha. Prek zgodovinskih dogodkov je prodril v skrivnost božjega odrešenjskega načrta in ljudi, ki so se oddaljili od Boga, klical, naj se podredijo njegovemu načrtu. Tako je postal glasnik božje pravičnosti, božjega reda in svetosti (64). Janez je tipičen predstavnik klasičnega izraelskega preroštva.

Končno ne smem prezreti Tomičevega pojasnila, tolikokrat popolnoma napačno razumetega Janezovega vprašanja: »Ali si ti, kateri mora priti, ali naj drugega čakamo?« (Mt 11,3). Prerok, ki je vse življenje napovedoval božjo sodbo, se kar ni mogel sprijazniti, da se on, ki ga je napovedoval, družil s tistimi, katerim je sam ves čas grozil z božjo kaznijo, zato ga po učencih vpraša: »Ali si ti, kateri mora priti?« Janez ni razumel Jezusovega postopanja. On ni vedel, da je Jezus najbolj popolno razodetje božje ljubezni; ljubezni, ki nikogar ne izključuje, tudi največjih grešnikov ne. Janez nam je s svojim vprašanjem pomagal do kraja razumeti Jezusa, zlasti nam je pomagal razumeti njegovo delovanje iz usmiljenja in ljubezni. Jezus ni prišel pogubljen, ampak reševati (prim. Lk 9,55). Zato celo nevera, grehi in slabosti bolje odkrivajo božjo veličino, ljubezen in dobroto, kot kreposti. Janezovo vprašanje ni bil greh proti veri, ker Jezusa ni zanikal, ampak napačno pojmovanje vere. V tem smo mu večkrat močno podobni.

Priznati moramo, da ni lahko pisati življenjepiš človeka, ki je tako skopo prikazan v evangelijih. Treba je imeti precej pisateljske ustvarjalnosti in temeljito poznanje sv. pismo in njegovo miselnost. Tomić oboje prav lepo združuje. Knjigo beremo kot privlačni roman, zlasti proti koncu; pogosto navajanje sv. pisma pa dokazuje pisateljevo biblično razgledanost. Včasih so kar celi odstavki sestavljeni iz smiselno izbranih svetopisemskih citatov (prim. strani 70, 71, 111). Knjigo prešinja vseskozi pristni svetopisemski duh. Pripovedovanje pa tu in tam moti malce prepogosto ponavljanje že izrečenih trditev, na primer, da je preroštvo v Jane-

zovem času utihnilo (strani 28, 128, 129), v čem je bistvo Janezovega krsta (strani 82, 83, 84), sekira je nastavljena drevesu na korenino (strani 71, 72, 97). Vtihnolo se je tudi nekaj napak, ki ne morejo biti naključne, ker so izpisane z besedo, na primer: »Ostane veljavna beseda preroka Zaharija zadnjega v kanonu stare zaveze« (30), nato pa navaja besede preroka Malahija (Mal 3,1) ali, ko pravi, da je bil Poncij Pilat *petnajsti* upravitelj v Judeji (61), v resnici je bil peti!

Zaradi bogate svetopisemske vsebine, številnih dobrih pojasnil takratnih miselnih tokov in bibličnih tém knjiga ni samo življenjepis. Teološka obogatitev svetopisemskih izjav jo dviga nad življenjepis, zato bo vsakemu pripomogla h globljemu razumevanju našega osrednjega oznanila: Sprebrnite se!

Francè Rozman

Pogovori ob sv. pismu. Delovni zvezki avstrijske katoliške biblične ustanove (Bibelwerk), Klosterneuburg.

V smislu II. vatikanskega cerkvenega zbora, ki je postavil sv. pismo v središče verske prenovе, je začela leta 1976 avstrijska biblična ustanova (Bibelwerk) izdajati *delovne zvezke*, s katerimi ljudi seznanja z življensko vrednoto svetopisemskega sporočila. Glavni namen teh zvezkov ni pridobiti ljudi za branje sv. pisma, ampak nazorno pokazati, kako naj sv. pismo preišljemo, se ob njem pogovarjamo in v luči njegovega nauka rešujemo svoje življenske probleme. Sv. pismo ne sme ostati samo sveta knjiga, ampak mora vplivati na naše življenje. Glavni vir duhovne prenovе je bila vedno božja beseda. Tako preroki kakor krščanski preroditelji so prav z osveščanjem božje besede izvedli verske reforme, zato jo tudi delovni zvezki sodobno in privlačno približujejo modernemu človeku.

Doslej je izšlo šest zvezkov. Vsak se omejuje na eno svetopisemsko knjigo, vendar je ne izčrpa v celoti. Iz nje povzema le določene teme, ki jih označuje naslov vsakega zvezka. Prvega je pripravil

(1976) P. Wilhelm Egger, profesor za novo zavezo v Brixnu, in se že dolga leta ukvarja z versko vzgojo odraslih. Zvezek nosi naslov Jezusov program. Vsebuje izbor odlomkov iz Lukovega evangelija. Kot prvi zvezek ima na začetku dragocena praktična navodila, kako naj beremo sv. pismo (str. 3. 4) in navodila, kako naj se v ožjem krogu organizira pogovor ob sv. pismu (str. 5, 6).

Tudi drugega je pripravil (1977) prof. W. Egger. Omejuje se na Matejev evangelij in ima naslov Eden je vaš učitelj. Tretji (1978) sega v staro zavezo. Prinaša izbor odlomkov iz preroka Izaija s kratko uvodno mislijo, ki aktualizira ustrezni odlomek. Pripravil ga je Josef L. Schultes, profesor na versko-pedagoški akademiji na Dunaju in izvedenec za pogovarjanje z odraslimi. Ta je oskrbel tudi šesti zvezek (1978) z izborom Jeremijevih prerokb.

Četrti (1978), z naslovom Božji sodelavci, se nanaša na prvo pismo Korinčanom. Vsebuje osem tém. Vse zvenijo silno sodobno, kar spričuje, da so bile versko-moralne zablode v Korintu življenjska resničnost. Zvezek je oskrbela dr. Sigrid Mühlberger, znanstvena sodelavka avstrijske katoliške biblične ustanove in odlična germanistka.

Zvezki so namenjeni majhnim skupinam, kot so biblični krožki, veroučne skupine, mladinska srečanja, roditeljski sestanki, verski pogovori zakoncev, cursillo itd., kjer naj bi, vsaj občasno, premišljevali tudi sv. pismo, se ob njem pogovarjali in se duhovno vzgajali. Pravzaprav so namenjeni tistim, ki take skupine ustanavljajo in jih vodijo. Ni nujno, da bi bili to samo duhovniki ali teološko izobraženi laiki, lahko so to čisto preprosti verniki, samo da so zavzeti za sv. pismo in imajo čut za delo v skupnosti. Zvezki so tako sestavljeni, da se tudi teološko neizobražen voditelj skupnosti dobro znajde. Njim ne gre toliko za strokovno razlago svetopisemskega besedila, ampak za povezavo sv. pisma z življenjem. V sv. pismu moramo najti sebe. Svoje duhovne stiske in potrebe moramo reševati v njegovi luči. Sv. pismo je življenje. Vse, kar je v njem zapisano, se je res zgodilo oziroma je bilo

res življensko vodilo. Njegova praktična življenska modrost more biti tudi nam vodilo. Zvezki nakazujejo smeri, kako je mogoče aktualizirati svetopisemsko življensko sporočilo. Kratke razlage manj znanih besedi, navad ali stvari rabijo samo za kar najbolj celotno podanašenje njegovega sporočila. Ob vidno izpostavljenih poudarkih svetopisemske vsebine, voditelj usmerja razgovor in ga nenehno bogati s svetopisemsko modrostjo.

Izhodišče vsakega pogovora je vedno določen odlomek iz sv. pisma. V skupini se odlomek najprej pazljivo prebere, nato sledi molk, da božja beseda nekaj časa odmeva v duši. Nato voditelj začne pogovor. Možnosti zanj so zelo različne. Nakazuje jih odlomek oziroma vodilne misli v njem. Med njimi so vedno take, ki neposredno zadevajo tudi nas. To je izživ, da se pogovor začne.

Sestavljavci zvezkov pa se zavedajo, da je najteže preiti od branja k razgovoru. To je mrtva točka v pogovorih, zato dajejo voditeljem različna navodila, kako je mogoče v navzočih prebuditi zanimanje in začeti pogovor. Včasih so to kratki uvodi k ustreznim odlomkom, ki jedrnato povzemajo in aktualizirajo njihovo temeljno versko sporočilo, včasih so to spodbudne misli iz spisov cerkvenih očetov ali izreki sodobnih mislecev in vzgojiteljev. Tako zvezki niso samo pedagoški usmerjevalci verskih srečanj, ampak tudi njihova velika vsebinska obogatitev. Vse, kar je povedano, je zelo uporabno, praktično in življensko. Zvezki res posegajo v srčiko življenja.

Sedaj, ko se v Cerkvi vedno bolj uveljavljajo mala občestva, tako koristnih in praktičnih pripomočkov za njihovo duhovno naravnost, res ne bi smeli prezreti. Prave duhovnosti ni brez sv. pisma. Za poživitev duhovnosti pa ne zadošča samo branje sv. pisma, ampak ga je treba tudi premišljevat in nenehno povezovati z življenjem. Sv. pismo je treba živeti. Delovni zvezki so prvovrstno vzgojno napotilo, kako je mogoče tudi posvetno mislečega človeka pridobiti za božjo besedo in ga duhovno preroditi.

V takšnem okolju se bo našlo tudi vedno dovolj liturgičnih sodelavcev. Prevzeti od božje besede, bodo čisto drugače poslušali pridigo, radi bodo brali berila pri maši, sestavljali prošnje za vse potrebe, mašne napovedi in odslovlila. Sv. pismo ne bo le vodilo življenja, ampak tudi poživilo bogoslužja. Bogoslužje pa je, od bibličnih časov sèm, najimunitnejši izraz verskega življenja.

Francè Rozman

Giovanni Marchesi S. I., La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Prefazione di Hans Urs von Balthasar, Univ. Gregoriana Ed., Roma 1977, 418 str.

V intervjuju ob svoji sedemdesetletnici rojstva je H. U. von Balthasar sam dejal: »Moje knjige niso šolska teologija, zato pa niso preveč pripravne za disertacije« (Marchesi, 403). Vendar pa je v zadnjem času takšnih disertacij izšlo že več. Tukaj navedena Marchesijeva, izdelana pod vodstvom J. Galota, profesorja na Gregorijani, je pač med najbolj uspelimi, pa tudi med najboljširnimi, saj obsega 418 strani velikega formata. Obsega 6 poglavij, ki ima vsako skoraj po enako število strani, tj. nekaj nad 50 (le drugo jih ima nekaj nad 70), nazadnje pa še povzetek celotne vsebine. Po vrsti govore ta poglavja o »liku Jezusa Kristusa«; o objektivni razvidnosti in dojemanju tega »lika« (Gestalt); o Očetu, ki se izraža (Ausdruck!) v človeku Jezusu; o tem, kako Jezus (v človeški govorici, predvsem v govorici dogajanja, zlasti trpljenja v ljubeči pokorščini do Očeta) izraža svoje božanstvo; o »dialektiki izražanja« (razodevanje — zakrivanje!); o »identiteti v dialektiki izražanja«, pri čemer gre v jedru za velikonočno skrivnost, v katero je povzeto oboje: theologia crucis in theologia gloriae; pri Balthasarju je posebno poudarjena teologija križa, a prav ta in edino ta more biti tudi teologija slave — božje slave, ki se podarja stvarem in se uveljavlja v veličastvu odrešenega in povelčanega stvarstva.

Prvi dve poglavji spadata skupaj in se nanašata na Balthasarjev ključni izraz (in pojem) »lik (Gestalt)«. Kako umeva Balthasar Jezusa Kristusa kot »lik«, enkratni in neponovljivi lik Boga v svetu? Kaj ta lik Jezusa Kristusa pomeni za človeško zgodovino in za usodo posameznega človeka? Kakšni so notranji kriteriji pristnosti, resničnosti in torej verodostojnosti Jezusa Kristusa kot dokončnega, edinstvenega in vse obsegajočega lika božjega razodetja? Seveda je treba že tukaj upoštevati tudi še drugi vidik: »liku« korelativno »gledanje« (Schau), pri čemer ni mogoče iti mimo vprašanja o veri in njeni vlogi, kakršno ima pri »razbiranju« vsega bogastva, vsebovanega v »liku«. Marchesi mora seveda tukaj prikazati tudi posebnosti in originalnost Balthasarjeve teološke refleksije v splošnem, kar je odločilno tudi za kristologijo.

Naslednja poglavja sestavljajo drugi del disertacije in se opirajo na drugo ključno besedo (in pojem): »izraz« (Ausdruck). »Izraz« je neposredno povezan z »likom«. V človeku Jezusu se »izražajo« Oče, Bog v tisti resnični božanskosti, do kakršne se ne bi dokopala nobena človeška spekulacija; obenem se tukaj »izražajo« tudi globine človeškega bivanja, ki bi jih človek sam nikdar ne mogel spoznati.

Balthasarjevo gledanje na kristologijo je »simfonično«, »visione sinfonica«, pravi Marchesi (385—390). »V Balthasarjevi teologiji je preseženo razdruževanje med vero in življenjem, med kontemplacijo in akcijo, med razumevanjem vere in znanstvenim spoznanjem — medtem ko ta razcepljenost danes muči in trga narazen mnoge plasti teologije in kristjanov« (385). Na prvem mestu je pri Balthasarju »stroga in globalna opcija za podatke sv. pisma, vere Cerkve, umevanje celotnega cerkvenega izročila. Kalcedonski cerkveni zbor sprejema v celoti. Vendar pa tematično razpravljanje niti daleč ni skrženo na materialno ponavljanje, temveč teži stalno k polnemu razumevanju Kristusa, ki je: resnični Bog in resnični človek; znamenje, ki razkriva globino Boga; zgodovinski lik razodetja večnega in neizrekljivega Boga; udejanjanje notra-

nje trinitarične in odrešenjske božje Ljubezni« (386). V razmišljanju o Kristusovi skrivnosti pri Balthasarju ni prostora za improvizacijo, za površnost ali iskanje popularnosti z uporabo gesel in public, ki bi mogle posladkati resno posega Boga v svet, »Boga, ki je iz ljubezni do človeka za svojo napravil usodo smrti, samote in zapuščenosti, kar vse je lastno grešnemu človeku. Dogodki učlovečenja, skritega življenja Kristusa, učlovečenega Boga, njegove smrti na križu in vstajenja po Očetovem delovanju — to jemlje Balthasar v vsej razodevanjski in odrešenjski realnosti teh dogajanj. Stalna točka Balthasarjeve refleksije je naravnana kot na svoje žarišče na božjo Osebo Jezusa, ki se je učlovečil in živel kot človek, toda vedno neločljivo od poslanosti od Očeta in neločljivo od notranje-trinitaričnega občestva z Očetom v Svetem Duhu.«

Dva momenta Balthasarjeve kontemplativne refleksije sta »Entfaltung« (razvijanje) in »Einfaltung« (vračanje k notranjemu jedru). V prvem primeru je kontemplacija usmerjena na lik Jezusa Kristusa v njegovem razodevanjskem delovanju: k prajedru, k »sintezi«, tj. k Besedi, ki je postala človek ter razvija in odpira lastno bistvo v enoti, preprostosti in harmoniji. V prostorsko-časovnem »razvoju« odkriva Kristus globino svoje božje Biti in razodeva hkrati Očetovo božanstvo. Kriteriji enote, pristnosti in verodostojnosti njegovega oznanila se ne opirajo na subjektivno vero, marveč pritekajo iz samozprijčevanja, ki ga Kristus daje o samem sebi in ki ga neprenehoma prejema od Očeta. Jezusova beseda, dela, ki jih izvršuje v Očetovem imenu in ob oživljajočem delovanju Duha, sprejemanje in iskanje Očetove volje, odprtost in prosojna razpoložljivost za poslanstvo, prav do pokorščine na križu — vse to so dinamične prvine, ki potrjujejo in razkrivajo edinstvenost in objektivno razvidnost Kristusa.

Poveličanje, ki ga je Sin prejel od Očeta v vstajenju od mrtvih, je dokončen pečat, odtisnjen na pristnost in verodostojnost božjega razodetja, izvršenega na zgodovinskem Jezusu. Zgodovinski Jezus

je prav kot večna in učlovečena Očetova Beseda Bog, ki razodeva sam sebe (**Theós-légon**) in hkrati razodeti Bog (**Theós legómenos**). To je biblična teologija v strogem in odličnem pomenu. Govorjenje prihaja od zgoraj, od Boga k človeku; to je večna ljubezen Boga, ki se je v Kristusu napravil za poslednjo besedo odrešenja, izraženo v človeški govorici; in je ponudba opravičujočega odrešenja za človeka v daru Jezusove ljubezni.

Razodetje se začneja v stvarjenju in se potem nadaljuje v celotnem loku stare zaveze ter ima svoj višek v Kristusu. Kot novi Adam in kot resnična Očetova podoba je Kristus odsvit in izžarevanje Očetovega veličastva; Kristus je zaveza, ki je postala oseba; je polnost božjih obljub.

V tem branju ali pazljivem poslušanju Besede Boga človeku hoče Balthasar tudi premagati raztrganost med kristologijo in soteriologijo, med učlovečenjem in odrešenjem, med razodetjem in opravičenjem. Kristus je kot Razodevalec Boga Odrešenik ljudi; saj je vse njegovo poslanstvo javljanje in podarjanje božje ljubezni in vsa njegova konkretna eksistenca, od učlovečenja do križa, je naravnana na razodetje odrešenjske ljubezni.

Gibanju »razvijanja« (Entfaltung) ali »eks-staze« Boga, ki razkriva sam sebe v Kristusu, ustreza z nasprotni strani »osredotočevanje« (Einfaltung). To je ravnanje verujočega teologa, ki hodi po poti v nasprotni smeri: obrača se od obrobja nasproti središču izžarevanja, v smeri k izvorni polnosti. »Vso Balthasarjevo refleksijo moremo definirati kot ‚vračanje k središču‘ (ein-falten), zavijanje nazaj k središču ali dopuščanje, da smo privedeni do središča enote, iz katerega je privrela vsa mnogoterost teologije: sveta Trojica, učlovečenje, križ, vstajenje, Cerkev, eharistija, življenje milosti. To stalno središče (**Mitte**) je Jezus Kristus, ‚učlovečena božja Beseda‘ (Jan 1,14). S tako rekoč ekstatičnim pogledom zre Balthasar na edinstvenost in središčnost te učlovečene Besede znotraj vesoljne človekove zgodovine; v tej in po tej zgodovini stopa Kristus pred nas ne kot abstrakten, idealističen zgled [modello], marveč kot kon-

kretna in vesoljna norma. Še več, Jezus je kot učlovečeni Bog izvorni pravzor, iz katerega spoznavamo božje odrešenjsko ravnanje; obenem je popolnoma uspel vzor zgodovinskega odgovora, h kakršnemu Bog stvarnik kliče vsakega človeka« (387).

V svoji razodevanjski in odrešenjski vlogi, v svoji ponižni in skriti eksistenci, v polnosti svoje razpoložljivosti do Očeta in v sinovski pokorščini do njegove volje je Kristus po Balthasarjevem gledanju tudi počelo in poslednji namen (dovršitev) celotne **antropologije**. Kot učlovečeni Bog je Kristus središčni lik stvarstva; Kristus je prva in poslednja misel Očeta kot stvarnika sveta, torej tudi vrhunec in krona vseh božjih del; saj je Kristus »rekapitulacija« (povzetek in glava) celotnega stvarstva. Kristus je »srce sveta« ne kot »točka omega« kozmološkega in antropološkega razvoja (Teilhard de Chardin), marveč kot stalno središče vesoljne zgodovine pred Kristusom in po njem. In tej zgodovini, v katero se je vključil z učlovečenjem in v kateri živi svojo zgodovinskost človeka med ljudmi, daje Kristus šele pravi resničen smisel in dokončno smer. Poleg tega se v Jezusu, živem razodetju Boga, vidnem javljanju božje nevidnosti, razkriva tudi pravi človekov obraz: v Kristusu postane očitno tisto, kar jè človek realno in v zgodovinski tragiki greha, v oddaljenosti od Boga in v zapuščenosti od njega. Kristus nam je ravno kot učlovečena Beseda odkril in nam daje odkrivati izvorno idejo, ki jo je imel Bog, ko je ustvaril človeka in svet, to se pravi tisto, kar človek **mora** realno **biti** v skladnosti z božjo zamisljivo bitje, ki je določeno za slavo (doxa) v Bogu; za dialog z Bogom v prosojni čistosti srca in v sinovski pokorščini; za trinitarično občestvo.

Temeljno teološko izhodišče za razodetje človekovega bistva ima svoj začetni korak v učlovečenju. V njem Bog ne govori sam sebi, marveč se obrača k svetu. In Kristus, ki je posebitev tega božjega govorenja, nam vsem govori v globini naše človeškosti in nas prizadeva v najbolj notranji globini naše narave;

in kolikor se je Jezus napravil za našega brata, je odgovoril Bogu v naši naravi in mi najdemo že anticipiran v Njem naš svobodni in osebnostni odgovor. »Z učlovečenjem smo prestavljeni iz področja greha, ki je monološko, v področje dialoга« tj. uvedeni smo »v čudovito luč Besede« (Herrlichkeit 1. Bd., 460); tako smo deležni temeljne »simfonije«, ki živi v naročju Trojice. »Vrhunsko točko srečanja Boga in človeka, večnega božjega življenja in zgodovinskega človekovega življenja je zaznamoval Križani-Vstali: kot celostno razodetje božje ljubezni je **Križani-Vstali** tudi dokončni lik, v katerem se srečujeta Bog in človek. Skrivnost križa in vstajenja je po Balthasarjevem gledanju ključ za branje tiste uganke, ki je vsak človek: v ljubezni učlovečenega Boga, ki preliva svojo kri in trpi zaupščenost od Boga, v skrajni solidarnosti s stanjem človekove oddaljenosti od Boga se uresničuje opravičenje in osvoboditev od globoke alienacije greha. Vstajenje Križanega, poveljanost, katere je Križani deležen od Očeta v Svetem Duhu, in poveljanijska prikazovanja Vstalega — to je vidno javljanje »novega človeka« v prenovljeni zgodovini; in hkrati je vse to poročstvo zgodovinske in eshatološke realizacije, h kateri je poklicano celotno človeštvo. Človek Jezus, križani in vstali, ostane konkretna možnost, ponudeni dar, živi ideal sleherne resnične antropologije« (397).

Globoka povezava kristologije in antropologije ter narobe sije iz stalnega Balthasarjevega poudarjanja: Jezus Kristus ni človek med tolikermi drugimi ali »poseben primer« človeka, niti ni le »ideja« človeka. Jezus Kristus je marveč »**resnični človek sploh**« (der wahre Mensch), vzorni človek, v polnosti izoblikovan in tak, da druge oblikuje; »je avtentični, pristni človek, človek v odličnem pomenu, ravno zaradi tega, ker je Edini neponovljivi.« Kristus je kot učlovečeni Bog in kot Zaveza, ki je postala oseba in zgodovina, tudi »**pravilni človek**« (der richtige Mensch) v najglobljem bibličnem pomenu. In »pravilni človek ne more biti tisti, ki je postavil sam sebe za absolutno me-

rilo primerjanja in ki je našel v samem sebi lastno naravo«; pravilni človek je marveč »Tisti, ki ga je Oče posvetil in ga poslal na svet« (Jan 10,36), tj. »Tisti, ki je našel v Bogu svojo lastno mero in jo je sprejel od njega« (Herrlichkeit 1. Bd., 626).

H. U. von Balthasar stopa pred nas kot človek sinteze; njegovo delo postavlja pred nas sintetičen in celoten pogled antične in moderne misli. Klasično slovstvo, grško in latinsko, kozmologija, antropologija in teologija cerkvenih očetov mu je domača; prav tako spekulacija srednjeveških avtorjev, mistični polet velikih duhovnih pisateljev in svetnikov, moderna filozofija in tudi Ieposlovje 20. stoletja — vse je našlo svoj prostor in razlago v Balthasarjevi misli. V presenetljivi mnogoterosti njegovega raziskovanja, njegovih študij in njegovega razmišljanja pa je vendar navzoča temeljna enota, ki daje njegovemu navidezno takó »razpršenemu« in nesistematičnemu delu skladje, harmonijo. Ta formalna enota se imenuje Jezus Kristus. V luči Kristusovega odrešenjskega razodetja in v osvetljevanju enkratnosti Kristusovega dogodka ter njegove središčnosti v zgodovini preresetava in ocenjuje Balthasar vse avtorje: pesnike, dramatik, slovstvenike, filozofe, teologe. A primerjalna točka za vrednostno in veljavnostno sodbo ostane vedno Jezus Kristus, razodetje Boga človeku in adekvatna mera za človekovo bivanje v zgodovini pred Bogom, najvišjim Bitjem, absolutno prazvorno Resnico, pravirom Dobrote in Lepote.

Vsa kristologija pa ostane pri Balthasarju specifično teološka. Skozi prizmo Kristusa, ki je podoba in izraz (Ausdruck!) Boga (Očeta), odsvit njegovega veličastva, vidno javljanje in izražanje skritega in nevidnega Boga, se Balthasarjeva kontemplacija usmerja na Boga Očeta. Bog Oče ostane prek odrešenjskega sredništva Jezusove človečnosti prazvor vsega, obzorje in končni namen Balthasarjevega razmišljanja, ki stalno prehaja v kontemplacijo, kakor iz nje tudi izhaja.

To je duhovna in kontemplativna teologija v najglobljem smislu. Tu izvira Balthasarjeva posebna ljubezen do velikih svetnikov, ki so bili resnični teologi, ker so neprimerljivo znali govoriti o Bogu s svojim življenjem in v svojih delih, v dejavnosti in kontemplaciji. Po Balthasarjevem gledanju je znanstvena teologija tista, ki spravlja v soglasje teologijo samo s svetostjo, spekulacijo z molitvijo, dejavnost s kontemplacijo; prav zaradi tega je Balthasarju posebno ljub sv. Janez Evangelist (400).

Če hočemo razumeti značilnosti Balthasarjevih spisov, moramo vedeti tudi to, da je v svojih mladih letih najprej začel z umetnostjo, glasbo, leposlovjem, pa tudi s filozofijo (pridobil si je doktorat iz germanistike in iz filozofije). Tako se je uveljavil tudi kot upoštevan umetnostni kritik in kot zgodovinar filozofije in leposlovja. Živo zanimanje za leposlovje ga nikoli ni zapustilo. Ravno v študiju slovstva pa so tudi nastavki za Balthasarjevo »teološko estetiko«. H. de Lubac je o Balthasarju zapisal: »To je morda najbolj izobražen človek svojega časa. In če obstaja kje krščanska kultura, potem je to tukaj! ... Nič velikega ni, kar bi ne dobilo sprejema in vitalnosti v tem velikem duhu«.

Balthasar stopa pred nas kot teolog

brez kompleksov. Ne zmeni se za to, da bi mu javnost ploskala ali da bi dosegel popularnost. Preveč se zaveda neodpravljivega »pohujšanja« Kristusovega križa, zares »resnega primera«, žarišča vse teologije, da bi poskušal »omiliti« in »posladkati« krščansko oznanilo. Klasifikacije, ki jih danes tako radi uporabljajo, ko koga označujejo za »progresista in reformatorja« ali pa za »tradicionalista in konservativca«, so že pri marsikaterem drugem avtorju obupno poenostavljajoče etikete. Pri Balthasarju so še posebno zgrešene. Svojo karizmo vidi Balthasar v tem, da s svojim delom služi Cerkev, in sicer v tisti smeri, v kateri čuti, da ga nagiblje Sveti Duh, ki »veje, kjer hoče« in katere ne morejo vzeti v zakup niti »branilci izročila« niti »propagatorji progressa« (Klarstellungen, 17).

Balthasarjeva dela niso lahka, vendar pa čisto gotovo med tistimi teološkimi deli našega časa, ki so sposobna bralca najbolj vsestransko obogatiti, brez primere bolj kakor pa navidezni blišč časnikarsko napisanih uspešnic. In Marchesijeva knjiga more biti eden od najboljših pripomočkov za lažje umevanje celotne Balthasarjeve teologije — ne le kristologije.

Anton Strle

Abadensko leto 1979/1980 na teološki fakulteti

Vpis v zimski semester

Ob pregledu dela na teološki fakulteti v tekočem akademskem letu najprej pogledjmo nekaj statističnih podatkov o slušateljih: kakšno je celotno število vpisanih, koliko jih je po posameznih letnikih, kateri škofiji oziroma redovni skupnosti pripadajo. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene ustrezne številke iz preteklega akademskega leta.

V zimskem semestru 1979/1980 se je vpisalo 194 (192) slušateljev, od tega v Ljubljani 168 (164), na oddelku v Mariboru pa 26 (28). Rednih študentov je 189, izrednih je 5.

Glede na posamezne letnike je stanje tokrat naslednje: I. — 32 (33), II. — 34 (33), III. — 35 (16), IV. — 17 (23), V. — 23 (49), VI. — 44 (34), VII. — 9 (4).

Posamezne skupnosti so s svojimi slušatelji na teološki fakulteti zastopane takole: ljubljanska nadškofija 44 (46), mariborska škofija 48 (44), koprška škofija 15 (15), frančiškani 12 (10), frančiškani iz sarajevske province 8, jezuiti 9 (6), kapucini 3 (3), minoriti 5 (8), lazaristi 9 (11), salezijanci 22 (23), druge škofije 3 (1), redovnice 5 (6), laiki 6 (9), izrednih slušateljev je 5.

V profesorskem zboru to leto ni bilo sprememb. Dva od njih sta na enoletnem študijskem dopustu: dr. Krašovec nadaljuje specializacijo v Jeruzalemu, dr. Stres v Parizu.

Praznovanje 60-letnice ustanovitve fakultete in fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega

Fakultetni svet je na svoji redni jesenski seji sklenil, da praznujemo jubilej fakultete — ta je bila ustanovljena leta 1919 — skupaj s proslavo sv. Tomaža Akvinskega dne 10. marca 1980. Jubilejna slovesnost naj bi nekoliko preseгла okvire običajne Tomaževe proslave: poleg profesorjev, slušateljev in rednih gostov naj bi se je udeležili tudi drugi duhovniki in verniki ter se obenem seznanili z delom fakultete v njenih šestdesetih letih. Program proslave je objavila Družina in vse tri škofijske okrožnice, Družina pa je v dneh pred praznovanjem prinesla tudi dva prispevka o življenju in delu na teološki fakulteti.

Prodekan dr. Benedik je orisal teološki študij na Slovenskem od njegovih začetkov do danes: pomen nekdanjih samostanskih in župnijskih šol, način izobraževanja v dobi katoliške obnove, spremembe v času jožefinizma in Francozov, Slomškovo bogoslovno šolo v Mariboru ter nazadnje teološko fakulteto v Ljubljani z nekaterimi podatki, ki osvetljujejo današnje stanje. V pogovoru z urednikom Družine je dekan Steiner ocenil stanje profesorskega zbora in študentov, pojasnil, kako se fakulteta vključuje v sodobno teološko misel, kako sodeluje s podobnimi ustanovami po svetu, na kakšne načine je vključena v pastoralna prizadevanja Cerkve, kako se trudi za znanstve-

no-pastoralno oblikovanje bodočih duhovnikov, kakšno je njeno poslanstvo v prostoru in času, v katerem deluje.

Praznovanje šestdesetletnice fakultete in njenega zavetnika se je začelo v ljubljanski stolnici s slovesnim bogoslužjem. Vodil ga je apostolski pronuncij msgr. Michele Cecchini, z njim pa so somaševali nadškof dr. Jožef Pogačnik, škofje dr. Janez Jenko, dr. Vekoslav Grmič, dr. Stanislav Lenič, novo imenovana nadškofa dr. Alojzij Šuštar (Ljubljana) in msgr. Alojzij Turk (Beograd), goriški nadškof msgr. Pietro Cocolin, dekan ljubljanske teološke fakultete dr. Štefan Steiner, dekan zagrebške fakultete dr. Celestin Tomić ter zastopnik študentov teologov. Za uvod je spregovoril nadškof dr. Pogačnik, med mašo pa je apostolski pronuncij orisal vlogo in mesto visokih teoloških šol v službi Cerkve; svoj govor je sklenil s pomenljivo prošnjo: »Prosimo, da bodo prihajali iz študijskih dvoran fakultete duhovniki, podkovani v svetlih znanostih in pripravljeni, da jih uresničijo pri sebi ter da bodo poučevali druge, kot nam je zapovedal Gospod. Prosimo ga, naj nakloni slovenski teološki fakulteti, da bo svetilnik resnice in odsev božje modrosti.« Med bogoslužjem je s kora ubrano odmevalo petje zbora bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Poleg teoloških profesorjev, zastopnikov tržaških, goriških, beneških, koroških in porabskih Slovencev ter študentov teologov iz Ljubljane, Beograda, Zagreba in Regensburga je prišlo v stolnico k bogoslužju tudi res lepo število vernikov.

K slavnostni akademiji so se udeleženci jubilejne proslave zbrali v veliki avli teološke fakultete. Za uvod je zapel zbor bogoslovcev s solistom ob spremljavi orkestra kantato »Sv. Pavel« pod vodstvom avtorja prof. Jožeta Trošta. Profesor jo je uglasbil na besedilo Vladimira Truhlarja prav za to priložnost in jo poklonil fakulteti za njen jubilej.

Vse navzoče — poleg povabljenih gostov so veliko avlo do konca napolnili številni duhovniki in laiki — je pozdravil dekan dr. Štefan Steiner. Prve pozdravne besede je namenil apostolskemu pronun-

ciju ter vsem zgoraj omenjenim nadškofom in škofom; kar sedem se jih je zbralo. Odlični gostje tega dela jubilejne praznovanja so bili predstavniki naših civilnih oblasti in znanstvenih ustanov: predsednik RK SZDL Mitja Ribičič, predsednik Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi Stane Kolman, predsednik SAZU dr. Janez Milčinski ter rektor univerze v Ljubljani prof. ing. dr. Slavko Hodžar. Ko je dekan Steiner pozdravil visoke cerkvene in politične osebnosti, je spregovoril: »V tem trenutku pošiljamo toplo željo za ozdravitev predsedniku naše države Titu, ki se tu v naši bližini bori z boleznijo.«

Posebnega pozdrava so bili deležni še številni drugi ugledni gostje naše proslave. Zagrebško teološko fakulteto je zastopal dekan p. dr. Celestin Tomić skupaj z zastopniki študentov; iz Beograda je prišel dekan pravoslavne fakultete dr. Gardašević z dvema profesorjema in več študenti. V imenu graške teološke fakultete se je slovesnosti udeležil njen dekan Asveld, regensburško fakulteto, s katero naša v zadnjem času posebno prek izmenjave predavateljev-gostov lepo sodeluje, so zastopali njen prodekan dr. Brox, dalje profesor dr. Grulich, že večkrat gost ljubljanske fakultete, in dva študenta.

Lepo so bili zastopani tudi zamejski Slovenci. Iz Trsta je prišel na ljubljansko proslavo škofov vikar za Slovence dr. Lojze Škerl, iz Gorice prav tako škofov vikar za Slovence msgr. Oskar Simčič, »naslednike Martina Čedermaca« je zastopal slovenski duhovnik iz Benečije, bogoslovni profesor v Vidmu dr. Marino Qualizza. Mesto med častnimi gosti so dobili tudi višji predstojniki in predstojnice redovnih skupnosti, ki imajo na teološki fakulteti kar lepo število svojih študentov. Poseben pozdrav je dekan Steiner namenil dr. Jakobu Aleksiču, ki letos praznuje zlati jubilej profesorske službe na teološki fakulteti.

Med voščili in čestitkami, ki jih je fakulteta prejela ob svojem jubileju, naj na prvem mestu omenimo brzojavni pozdrav papeža Janeza Pavla II.: »Ob slovesni proslavi šestdesetletnice ustanovitve ljub-

ljanske teološke fakultete izraža sveti oče svoje veselje nad radostno obletnico ter čestita in želi, da bi ta fakulteta ostala tudi v prihodnje središče izžarevanja krščanske kulture in hkrati kovačnica globokega duhovnega oblikovanja slovenskih duhovnikov. V molitvi prosi za profesorje in študente obilja milosti ter nebeških darov in iz srca podeljuje apostolski blagoslov. Kardinal Casaroli, državni tajnik.

Najboljše želje so fakulteti poslali še naslednji: škof dr. Arpad Fabian v imenu szombathelyske škofije, prelat dr. Aleksej Zechner v imenu katoliških Slovencev na Koroškem, dr. Maksimilijan Jezernik v imenu Slovenika in Slovenske teološke akademije v Rimu, Visoka bogoslovna šola v Sarajevu, Visoka bogoslovna šola v Splitu, Komisija za odnose z verskimi skupnostmi SO Ljubljana, častni doktor msgr. Albert Metlikovec, protojerej Jovan Nikolić iz Zagreba, SGP Grosuplje ter cela vrsta pastoralnih delavcev.

Kratek odlomek iz koncilске pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu je vse prisotne uvedel v slavnostno predavanje škofa dr. Vekoslava Grmiča, ki je spregovoril o teologiji v službi človeka in o šestdesetletnem delovanju naše fakultete: ... »Kakor se je Kristus vsega posvetil človeku, da bi ga osvobodil tistega, kar ga zasužnjuje, in mu omogočil razvoj v smeri brezmejnega, tako mora to oznako nositi vse, kar je v službi Kristusovega oznanila.« Orisal je vsestransko in stalno navzočnost prizadevanja za temeljito znanstveno delovanje na fakulteti ter sklenil svoje predavanje s pozivom k ustvarjalni odgovornosti, da si mora fakulteta v bodoče še bolj prizadevati, da bo služila človeku. (Slavnostno predavanje bo v celoti objavljeno v Znamenju). Okvir osrednjemu delu akademije je dopolnil recital »Človek« iz pesniške zbirke Andreja Jawiena, sedanjega papeža Janeza Pavla II.

Častni doktorati. Ob proslavi šestdesetletnice je teološka fakulteta razglasila za častne doktorje tri ugledne in zaslužne slovenske duhovnike, ki so s svojim delom močno posegli v znanstvena in pastoralna prizadevanja Cerkve pri nas. Visoka

priznanja so prejeli: nadškof dr. Jožef Pogačnik, msgr. Albert Metlikovec iz koprške škofije in Drago Oberžan iz mariborske škofije. Za vse je Kongregcija za katoliški pouk dala svoj nihil obstat dne 18. februarja 1980; za nadškofa Pogačnika »ob praeclara candidati merita in theologicis disciplinis fovendis eademque Facultate promovenda«, za msgr. Metlikovca »ob praeclara candidati merita in catechesi fovenda ac promovenda«, za Draga Oberžana »ob praeclara candidati merita in actione pastoralis fovenda ac promovenda«.

Nadškofu dr. Jožefu Pogačniku so podelili častni doktorat, kot je poudaril predstojnik katedre za moralno teologijo dr. Steiner, zaradi njegovega obsežnega znanstvenega in publicističnega dela; med drugim je izdal dvanajst knjig, od katerih je štiri sam napisal, pri sedmih je bil glavni avtor, eno je prevedel. V znanstvenih publikacijah teološke fakultete je sodeloval s številnimi tehtnimi prispevki, pred vojno je urejal družinsko revijo Mladika. Nekaj časa je bil profesor cerkvenega prava na teološki fakulteti, kot veliki kancler pa ima velike zasluge za razvoj in rast te osrednje znanstvene ustanove v Cerkvi na Slovenskem.

Delo Alberta Metlikovca je predstavil predstojnik katedre za oznanjevalno teologijo dr. Dermota. Msgr. Metlikovec spada med najbolj razgledane slovenske katehetske strokovnjake. Veliko je študiral in navezoval znanstvene stike z evropskimi specialisti za katehetiko. Svoje znanje je koristno uporabil kot voditelj medškofijskega katehetskega sveta in je avtor številnih učbenikov in drugih katehetskih priročnikov. Celih deset let je vodil katehetskó šolo za izpopolnjevanje katehetskih delavcev na Mirenskem Gradu. Napisal je več člankov, razprav in ocen, kar je največ objavljaval v CSS, v Koprski škofijski okrožnici ter Družini. Številni so njegovi uvodniki, posebno v katehetskih številkah CSS, prevodi, priredbe in drugo. Celotni opus napisanih del znaša zavidljivo število: 116 prispevkov k razčiščevanju in reševanju katehetske problematike v Sloveniji in Jugoslaviji.

Mariborski kanonik *Drago Oberžan* — njegovo delo je prikazal predstojnik katedre za pastoralno teologijo dr. Valenčič — je kot mlad duhovnik dalj časa deloval med izseljenci v Belgiji in Holandiji. Izdajal in urejal je mesečnik Rafael za slovenske zdomce v Zahodni Evropi, sodeloval z različnimi inozemskimi pastoralnimi ustanovami, napisal več brošur in člankov za različne revije, predvsem za pastoralno-liturgične. Tudi po vrnitvi je ves čas veliko pisal. Na njegovo spodbudo je začela izhajati Pastoralna priloga Sporočil mariborskega ordinariata (od 1972 Pastoralni pogovori). Tudi za CSS je prispeval 17 člankov. Sodeloval je pri mnogih pobudah medškofijskih ustanov (načrtovanje pastoralnih tečajev, sestavljanje prvih katehetskih učbenikov, organiziranje skupinske priprave na zakon in tako veliko prispeval k pripravljajanju pokoncilskega obdobja na Slovenskem.

Vsem trem častnim doktorjem je diplomu izročil in jim čestital apostolski pronuncij v Beogradu msgr. Michele Cecchini. V imenu častnih doktorjev se je z izbranimi besedami zahvalil nadškof dr. Jožef Pogačnik.

Doktor teoloških znanosti je postal *Ciril Sorč*, duhovnik koprške škofije, ki je v tem akademskem letu izpolnil vse pogoje za doseg tega naslova. Napisal je disertacijo: »Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja. Mesto in pomembnost Moltmannove teologije upanja v moderni teologiji« (Vipava 1979, 204 strani), ki jo je predstavil promotor dr. Anton Strle. Razprava ima štiri poglavja: I. Viri Moltmannove teologije upanja; II. Razvoj teologije upanja pri Moltmannu; III. Pomisleki zoper Moltmannovo teologijo upanja; IV. Pomen Moltmannove teologije upanja za teologijo. Pri Moltmannu stoji »upanje« še posebno izrazito v središču vse teologije in daje navdih tudi t. i. »politični teologiji« in teologiji osvoboditve. Upanje, na kakršnega misli Moltmann, ima svoj temelj v obuditvi križanega Jezusa Nazareškega od mrtvih. Obuditev Križanega — to je edini poslednji temelj upanja za trpečega človeka, je ključni pojem za identiteto kakor tudi za realno življenjsko re-

levanco krščanskega verovanja. Teološka razglabljanja v disertaciji opozarjajo na nevarnost, da bi hoteli v teologiji in praksi obiti ponižanje, sramoto in neuspeh križa in brez njega doseči vstajensko poveličanje. Obenem živo kličejo v spomin, da teologija ne sme biti usmerjena le na razlaganje človeka in sveta, marveč še bolj na spreminjanje človeškega sveta, ki naj bi postal bolj božji in prav zato bolj človeški.

Drugo stopnjo teološkega študija z licenciatskim izpitom je uspešno opravil *Silvester Novak* in s tem postal *magister teologije*. Specializiral se je v bibličnodogmatski skupini in pod mentorstvom dr. Ivana Pojavnika napisal nalogo: »Podoba Boga in spreobrnjenje v pomembnejših spisih sv. Avguščina«.

Naj bo omenjeno, da je fakulteta oskrbela nove magistrske diplome na umetniškem grafičnem papirju; so dvojezične, slovensko-latinske, v njih je poleg osebnih podatkov omenjen naslov magistrske naloge, smer specializacije in skupna ocena.

Diplome za uspešno opravljeni študij na naši teološki fakulteti so tokrat prejeli naslednji slušatelji:

iz ljubljanske nadškofije: Anton Humar, Janez Jenko, Jože Kovačič, Martin Retelj, Peter Slevce, Jože Stržaj, Janez Šket, Alojzij Zupan; iz mariborske škofije Ivan Koren, Franc Linasi, Lojze Ternar, Jože Vinkovič; iz koprške škofije Dominik Bizjak, iz salezijanske družbe Jože Andolšek in Jože Horvat, iz jezuitskega reda Alojzij Kovačič ter lazarist Alojz Letonja. Vsem je diplome izročil dekan dr. Štefan Steiner ter jim zaželel uspešno pastoralno delo in jim priporočil neprestano nadaljnje teološko izobraževanje.

Posebno priznanje za intenzivno osebno znanstveno delo — *Tomažovo nagrado*, ki je ustanova naših škofov — so prejeli naslednji slušatelji:

Novak Silvester za magistrsko nalogo: »Podoba Boga in spreobrnjenje v pomembnejših spisih sv. Avguščina« (mentor dr. Ivan Pojavnik).

Košir Borut za diplomsko nalogo: »Zgodovina cerkvenega sodstva« (mentor dr. Stanko Ojnik).

Stržaj Jože za diplomsko nalogo: »Teologija človekove svobode« (mentor dr. Anton Strle).

Šket Janez za diplomsko nalogo: »Označevalna vrednost maš z otroki« (mentor dr. Janez Oražem).

Štuhec Ivan za diplomsko nalogo: »Odmevnost okrožnice Leona XIII. 'Rerum novarum' v slovenskih katoliških revijah« (mentor dr. Štefan Steiner).

Vinkovič Jože za diplomsko nalogo: »Kristusova binkoštna Cerkev v Sloveniji in njena ekumenska razsežnost« (mentor dr. Stanko Janežič).

Slavnostno akademijo je sklenil zbor bogoslovcev z Gallusovo pesmijo »In nomine Jesu«.

Pri kosilu v nadškofijski hiši je goste najprej pozdravil veliki kancler nadškof dr. Jožef Pogačnik, za njim sta spregovorila dekan pravoslavne fakultete v Beogradu in dekan katoliške fakultete v Zagrebu. V imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti je spregovoril njen predsednik prof. dr. Janez Milčinski, za njim dekana teoloških fakultet v Regensburgu in Gradcu, v imenu slovenskih redovnih družin je pozdravil navzoče salezijanski inspektor Rudi Borštnik, v imenu zamejskih Slovencev pa Mario Qualizza iz Benečije.

Praznovanje jubileja so popestrile in obenem posrečeno osvetlile nekatere oblike dejavnosti fakultete v njenih šestdesetih letih *tri razstave*:

V fakultetni kapeli je p. dr. Roman Tominec pripravil razstavo slovenske ponceilske sakralne umetnosti.

V seminarju za filozofske in zgodovinske vede je bila razstava teoloških del profesorjev in slušateljev teološke fakultete. Knjižničar dr. Marijan Smolik je v skrbnem izboru predstavil znanstvena prizadevanja fakultete od njenega začetka do danes.

Dr. Vilko Fajdiga je uredil zanimivo misijonsko razstavo v seminarju za misijonske vede.

Razstave so si na dan proslave in v naslednjih dneh ogledal številni duhovniki in gostje, pa tudi mnogi laiki. Z zanima-

njem jih je v spremstvu dr. Steinerja pogledal tudi apostolski pronuncij.

Za šestdesetletnico fakultete je izšel prvi zvezek iz nove knjižne zbirke »Teološka knjižnica«; s to zbirko naj bi naša najvišja cerkvena študijska ustanova sistematično obdelala vsa spoznanja, ki so potrebna za znanstveno utemeljeno sodobno odrešensko delo pri nas. Sčasoma naj bi se zvrstila vsa teološka področja. Prvi zvezek je delo dr. Franceta Oražma z naslovom »Krščanska duhovnost« (Uvod v teologijo duhovnosti), Ljubljana 1980, 210 strani. V pripravi je že vrsta drugih zvezkov.

Novi veliki kancler teološke fakultete

V torek, 26. februarja 1980, je vatičanski radio objavil, da je papež Janez Pavel II. imenoval za novega ljubljanskega nadškofa in metropolita kanonika ljubljanskega stolnega kapitlja, rednega profesorja teološke fakultete, prelata dr. Alojzija Šuštarja. Stolni prošt in generalni vikar škof dr. Stanislav Lenič je z dopisom z dne 17. marca 1980 sporočil vodstvu fakultete, da je dne 13. marca 1980 novoimenovani nadškof in metropolit prevzel ljubljansko nadškofijo v kanonično posest. S tem prevzemom je dr. Alojzij Šuštar postal tudi veliki kancler teološke fakultete v Ljubljani.

Nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik je odšel

Dne 25. marca 1980, samo dvanajst dni potem ko je vodstvo ljubljanske nadškofije prevzel dr. Alojzij Šuštar, je mirno, zbrano in dostojanstveno umrl nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik, dotedanji veliki kancler teološke fakultete. Dekan dr. Steiner je v imenu fakultete izrazil sožalje nadškofu dr. Alojziju Šuštarju: »Dobri in zvesti služabnik, bivši ljubljanski nadškof in metropolit ljubljanske cerkvene province, je odšel k svojemu Gospodu. O tem smo prepričani. Človeška povezanost in hvaležnost za mnoge do-

brote, ki jih je pokojnik storil kot ljubljanski nadškof in veliki kancler naše fakultete, pa nam zbudjata ob njegovem odhodu žalost. Delimo jo z Vami, gospod nadškof, z Nadškofijskim ordinariatom in vso Ljubljansko nadškofijo. Posebej z Vami, saj Vas je ta smrt na začetku Vaše vzvišene službe gotovo močno prizadela. V imenu profesorjev, študentov in uslužbencev teološke fakultete izpovedujem iskreno sožalje.»

Nadškofa dr. Jožefa Pogačnika so z najvišjimi častmi pokopali dne 28. marca v ljubljanski stolnici. Mašo zadušnico in pogrebni obred je vodil apostolski pronuncij msgr. Michele Cecchini, skupaj z njim je somaševalo 19 nadškofov in škofov ter okoli 330 duhovnikov. Med somaševalci je bila tudi večina profesorjev teološke fakultete. Ves čas so pri pogrebnih slovesnostih sodelovali bogoslovci — slušatelji fakultete.

V seminarju za zgodovinske in filozofske vede na teološki fakulteti je dr. Marijan Smolik pripravil razstavo o delu in življenju pkojnega nadškofa. Veliko število obiskovalcev je z zanimanjem ogledovalo razstavljenе spise, pesmi in razprave ter celo vrsto del, za katera je dr. Pogačnik bil glavni pobudnik.

V kapeli teološke fakultete je bila maša zadušnica za pokojnega nadškofa Pogačnika v sredo, 30. aprila 1980. Vodil jo je in imel homilijo nadškof dr. Alojzij Šuštar, z njim so somaševali dekan dr. Steiner, prodekan dr. Benedik ter slušatelj VI. letnika Pajk in Rakovnik.

Druga dogajanja in dejavnosti

V tem akademskem letu je več profesorjev ljubljanske teološke fakultete s predavanji sodelovalo na raznih simpozijih, kongresih, ali pa so bili gostje nekaterih visokih znanstvenih ustanov.

Oktobra 1979 je dr. Rode predaval na univerzi v Fribourgu o pojavu sodobnega ateizma ter o možnosti religioznega izkustva danes. Naslednji mesec je v Bruslju govoril o temi »Krščanstvo in socializem«. Na mariološkem kongresu oktobra 1979

v Zaragozi sta slovensko jezikovno področje zastopala dr. Emilijan Cevc in dr. Metod Benedik. Prvi je pripravil predavanje »Marijina božja pota na Slovenskem v času reformacije«, drugi pa »Ljubljanski škof Tomaž Hren, propagator Marijinega češčenja v potridentinski dobi«. V istem času je dr. Dolinar sodeloval pri pripravah za misijonski simpozij v Nemčiji in se pogovarjal tudi o možnostih povezave našega Inštituta za zgodovino Cerkve z inštitutom za misijologijo v Würzburgu. Dr. Stanko Ojnik je kot gost predaval 30. novembra 1979 na teološki fakulteti v Regensburgu. Predstavil je pravni položaj Cerkve v Sloveniji. Aprila letos je tudi dr. Franc Perko predaval v Freiburgu.

Na naši fakulteti se je zvrstilo več predavateljev gostov. 26. novembra 1979 je podsekretar v zveznem sekretariatu za zunanje zadeve tov. Ignac Golob imel predavanje z naslovom »Zunanja politika SFRJ in njen mednarodni položaj — s posebnim ozirom na neuvrščenost in odnos s sosedi«. Z regensburške teološke fakultete, s katero že nekaj časa lepo sodelujemo, so prišli trije predavatelji. 11. marca 1980 je prodekan dr. Norbert Brox imel dve predavanji: »Origenov spor z zgodovino dogme« in »Nova govornica preganjane manjšine v prvem Petrovem pismu«. Naslednji dan je predaval dr. Wolfgang Beinert: »Napetosti med delno in vesoljno Cerkvijo v ekleziologiji prvih pet stoletij« in »Posameznik in občestvo. Ekleziološki vidik hoje za Kristusom«. 22. aprila 1980 je v prisotnosti velikega števila slušateljev in profesorjev ter katehetov in katehistin govoril dr. Wolfgang Nastainczyk: »Verouk in kateheza med včeraj in danes« ter »Liturgija z otroki in pridiganje otrokom v Zvezni republiki Nemčiji«. Svoja predavanja so ponovili tudi v Mariboru. Oktobra 1979 je izšla prva številka »Acta ecclesiastica Sloveniae«, publikacije Inštituta za zgodovino Cerkve pri naši fakulteti. V njej so svoje prispevke objavili dr. Metod Benedik, dr. France Dolinar, dr. Bogo Grafenauer in Ivan Škafar.

Na fakulteti je bil 19. januarja 1980 »pedagoški razgovor« profesorjev in predstojnikov posameznih vzgojnih hiš, od

koder prihajajo naši slušatelji. Udeležili so se ga tudi nadškof dr. Jožef Pogačnik in škofa dr. Janez Jenko ter dr. Stanislav Lenič. Delo od zadnjega srečanja naprej je prikazal dr. Valenčič, dr. France Oražem je orisal konstitucijo »Sapientia christiana« pod vidikom duhovnega oblikovanja, sledila je živahna debata.

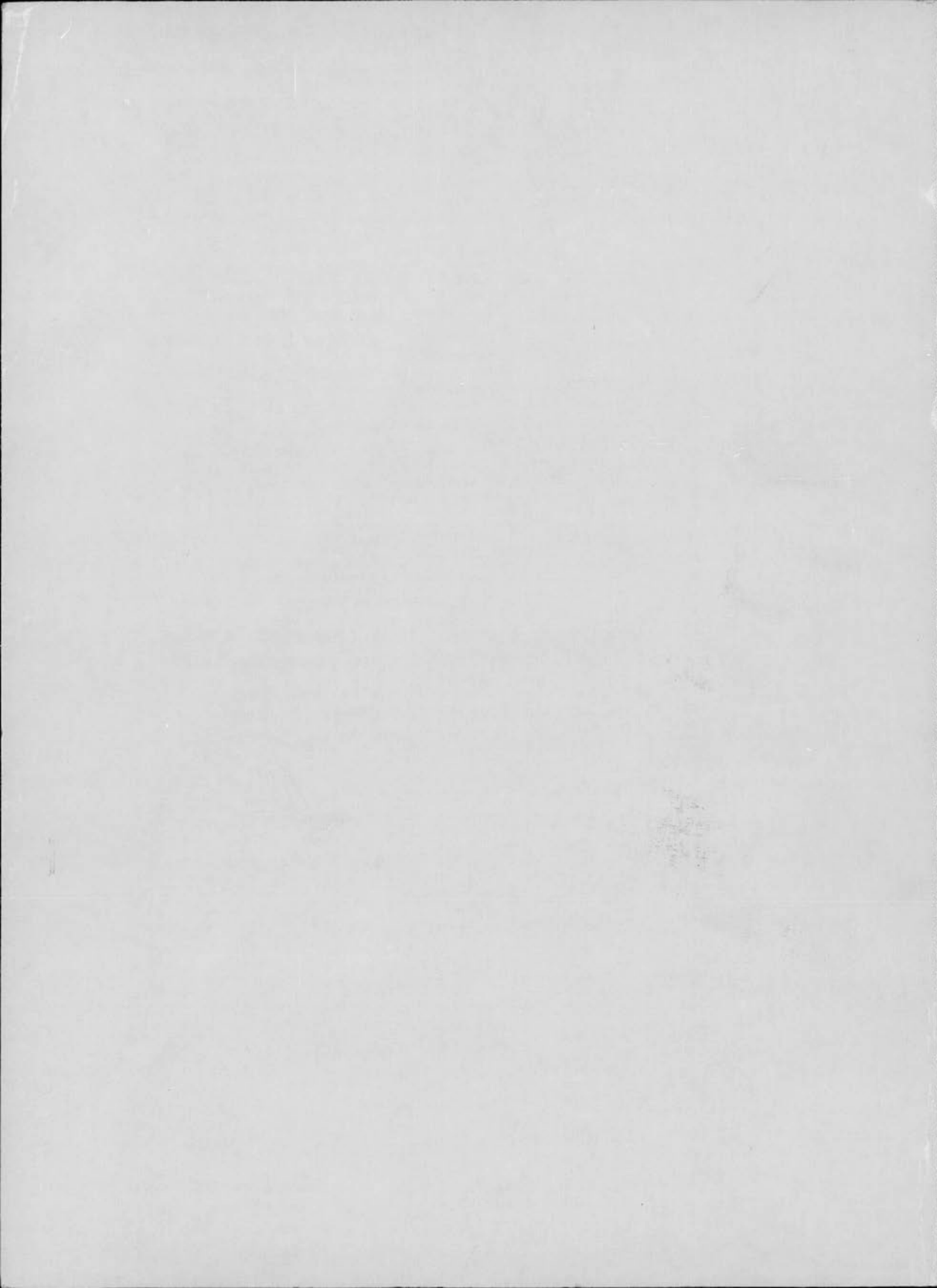
Letošnji povelikonočni *teološki tečaj* je bil posvečen vprašanju razodetja, vendar ne z bibličnega, ampak z osnovnoteološkega vidika. Tečaj je imel namen podati sodobno teološko pojmovanje razodetja, zlasti premike v tem pojmovanju v zadnjem stoletju. Ob tem je želel nakazati, kaj te spremembe pomenijo za sodobnega

kristjana in sodobnega oznanjevalca. Številni udeleženci so mu prisluhnili z velikim zanimanjem, saj je razodetje središče krščanske bitnosti in izhodišče evangelizacije. Tečaj je obsegal naslednja predavanja: Janez Juhant: Filozofske postavke za razumevanje in sprejetje razodetja; Anton Strle: Jezus Kristus — lik razodetja; Franc Rode: Premiki v pojmovanju razodetja od 1. do 2. vatikanskega cerkvenega zbora; Franc Perko: Premiki v teologiji razodetja in sodobno oznanjevanje; Vekoslav Grmič: Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja.

Metod Benedik

VSEBINA (SUMMARIUM)

Beseda v slovo	179	
Razprave (Studia)		Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Preambula fidei)
Janez Juhant	181	Preambula fidei
Anton Strlè	193	Jezus Kristus — lik razodetja Jesus Christus — Offenbarungsgestalt Jésus-Christ, figure de la Révélation
Franc Rode	209	Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila Die Auffassung der Offenbarung vom 1. bis zum 2. Vaticanum Le concept de Révélation au 1 ^{er} et au 2 ^{ème} concile du Vatican
Vekoslav Grmič	224	Razodetje kot Hermenevtika človeškega bivanja Die Offenbarung als Hermeneutik des menschlichen Daseins La Révélation comme herméneutique de l'existence humaine
Pregledi (Miscellanea)	236	Apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« Janeza Pavla II. (Ivan Poljavnik)
	242	Okrog Künga (Ivan Poljavnik)
	254	V kakšnem pomenu je Jezus Kristus »lik« božjega razodetja? (Anton Strlè)
Ocene (Recensiones)	261	Dr. France Rozman, Jezusova Blagovest (Jože Plevnik) Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Francè Rozman)
	266	Ulrich Wilckens, Der Brief an Römer (Francè Rozman)
	267	Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser (Francè Rozman)
	267	Peter Stuhlmacher, Der Brief an Philemon (Francè Rozman)
	268	Celestin Tomič, Ivan Krstitelj (Francè Rozman)
	270	Pogovori ob sv. pismu (Francè Rozman)
	271	Giovanni Marchesi S. I., La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Prefazione di Hans Urs von Balthasar (Anton Strlè)
Poročila (Notitiae)	276	Akademsko leto 1979/1980 na teološki fakulteti (Metod Benedik)





LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 40

št. 3

LJUBLJANA 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

Številka 3

1980

leto 40

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 400 din, posamezna številka 100 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

VELIKEMU KANCLERJU NADŠKOFOU
DR. POGAČNIKU V SLOVO

(Govor dekana dr. Steinerja na pogrebu nadškofa
Jožefa Pogačnika dne 28. marca 1980)

Poslavljam se od gospoda nadškofa Jožefa Pogačnika v imenu ustanove, ki jo je imel posebno rad, v imenu Teološke fakultete v Ljubljani. Tej ustanovi je bil sedemnajst let veliki kancler in na njej je nekaj časa predaval cerkveno pravo.

Po Statutu Teološke fakultete je naloga velikega kanclerja, »da čuva pravovernost nauka in skrbi za zvesto izpolnjevanje predpisov Apostolske stolice« na fakulteti (čl. 8,2). To nalogo je metropolit Pogačnik opravljal z veliko obzirnostjo, teološko izvedenostjo in modrostjo. In jo je daleč presegel. Ravno v času njegovega velikega kanclerstva je prišlo na fakulteti do največje menjave profesorskega kadra. Močno si je prizadeval, da bi bil novi kader strokovno čimbolj usposobljen. Našel je poti in sredstva za to, da so kandidati za profesorje študirali na najboljših tujih univerzah. Potem je krepko podpiral profesorski zbor pri gradnji novih fakultetnih prostorov z raznimi posredovanji, z zbiranjem gmotnih sredstev, s spodbudo. Dosegel je dalje, da je precej naših teoloških strokovnjakov postalo članov raznih cerkvenih ustanov v okviru Jugoslavije in tudi vesoljne Cerkve. Stalno je spodbujal k znanstveni uveljavitvi profesorjev in vse fakultete. Za njene zadeve je imel vedno čas, odprto pamet in dobro srce. Njenih uspehov se je veselil in bil nanje ponosen.

Kot vse v Pogačnikovem delu tako je bilo tudi njegovo predavateljsko služenje na naši fakulteti iz-

delano: preišljeno, vsebinsko na visoki ravni, oblikovno dognano.

Ob šestdesetletnici svoje ustanovitve mu je Teološka fakulteta podelila častni doktorat. Kako se ga je vzradostil! Ne zaradi časti, marveč zato, ker mu je ta doktorat pričal, da ima fakulteta njega tudi rada. Čeprav svojih čustev ni imel navade razodevati, je to priznal.

Častnega doktorata si nadškof Pogačnik ni zaslužil samo s svojim dragocenim delom za fakulteto. Podeljen mu je bil tudi zaradi odličnega urejevanja raznih katoliških publikacij, zaradi pomembnih pastoralnih iniciativ v okviru ljubljanske nadškofije, Cerkve na Slovenskem in celo Cerkve v Jugoslaviji, predvsem pa zaradi njegovih teoloških spisov. Napisal je vrsto knjig, ki so opravile nemajhno prenovitveno delo v slovenski pastoračiji, najbolj na katehetskem in liturgičnem področju. Napisal je potem več teoretičnih razprav, ki so na visoki znanstveni ravni, posebno tiste z moralnoteološkega področja. Kongregacija za katoliški pouk je dala izvolitvi nadškofa Pogačnika za častnega doktorja „nihil obstat z utemeljitvijo, da so njegove »zasluge za gojitev teoloških ved in za razvoj teh ved« na Teološki fakulteti v Ljubljani »zares odlične«.

V imenu profesorjev, študentov in uslužbencev se našemu dragemu velikemu kanclerju prisrčno zahvaljujem za njegovo ljubezen do fakultete in njegovo delo zanj pa za njegov zgled teološkega znanstvenika. Izraz naše zahvale bo tudi evharistična daritev, ki jo bomo opravili v fakultetni kapeli zanj, in razstava, ki bo prikazala njegovo življenje in delo ter vse njegove spise.

Prepričani smo, da bo nadškof Pogačnik nadaljeval delo za svojo fakulteto pri Njem, ki je edini Učenik.

Tone Stres

Nujnost in svoboda v Heglovi logiki

Heglovi učenci se dolgo niso mogli zediniti o bistvu, o jedru učiteljeve filozofije. Eni so videli v Heglovi misli predvsem nekakšno teološko razglabljanje, drugi pa so imeli Hegla za prvenstveno družbenega in političnega misleca. V resnici pa je Heglova misel sistem, sestav, kjer ni dovoljeno nobenega sestavnega dela osamiti, ga iztrgati iz celote in ga postaviti v ospredje. Kljub temu pa je del te filozofije, ki mu gre osrednja pozornost. To je Heglova Logika. Prav zaradi tega je njeno razmerje do drugih sestavnih delov sistema zelo težko opredeliti. Vendar je njeno mesto treba dognati in čim natančneje določiti, kajti od tega je nato odvisno vse nadaljnje umevanje Heglove filozofije. In ker nas predvsem zanima, kaj misli Hegel o svobodi,¹ se bo jedro Heglove misli o svobodi pokazalo že v tem razglabljanju o Logiki, ki je sama tudi jedro vsega Heglovega razmišljanja.

Mesto, ki pripada Logiki

Da zavzema Logika pri Heglu posebno mesto, je moč zaslutiti že iz tega, da je vsa Heglova filozofija osredotočena na mišljenje mišljenja. Hegel meni, da ni njegovo mišljenje nič drugega kot nekakšna predstavitev vseh razsežnosti in vseh funkcij uma, kolikor se le-ta razlikuje od razuma in mišljenja o kakem drugem predmetu, od predmetnega mišljenja, kjer je stvar zunaj mišljenja, ki o njem misli. Tako se predvsem v Logiki predstavi mišljenje samemu sebi. V tem je Hegel mislil, da je pripeljal do vrhunca dolgo zgodovinsko iskanje, dolgo časovno ozaveščanje uma in duha, kar

¹ Ta razprava sledi članku Osnove idealističnega pojmovanja svobode, (Bogoslovni Vestnik 40, 1980, 146—61). V njem so že bile prikazane najsplošnejše misli Heglove filozofije svobode, v pričujoči razpravi pa so poglobljene in bolj razčlenjene. Tu se omejujem samo na Heglovo Logiko, računam pa, da je bralec seznanjen s prejšnjim člankom.

vodi in giblje vso zgodovino. Kar se dogaja v vsakdanjem življenju kakor tudi, kar se dogaja v zgodovini in v njenih najodločilnejših trenutkih, ostaja skrito človeškemu umu. Vendar pa je Hegel sodil, da je na začetku 19. stoletja, se pravi v njegovem času, postalo možno, da mišljenje odkrije svoje lastne globine in se tako osvobodi podrejenosti vsemu, kar je veljalo dotlej za objektivno, naravno, tuje ali vsaj neodvisno od duha. Brezčasovne, večne umske strukture vsega, kar doživljamo in kar mislimo, pa se mislijo na svoji prvi ravni, v največji čistosti, neposrednosti in abstraktnosti v Logiki. Tu je mišljenje samemu sebi popolnoma prozorno. Prav zato pa je po Heglu Logika hkrati najlažja in najtežja veda. Najtežja zato, ker je podobna nekakemu mističnemu doživetju. Kot so mistiki in duhovni pisatelji pogosto ponazarjali božjo nedoumljivost in skrivnost, neizrekljivost in temnost z oslepelostjo, ki nastopi zaradi prehude svetlobe in bleščave, tako nekako bi se tudi dalo razumeti, zakaj je Logika, kjer se vendar razkrivajo mišljenju njegove lastne globine v neposredni predstavitvi, najtežja veda. Vendar pa je med mistiki in Heglom kar največja razlika. Za Hegla ni absolutnost nikjer onstran tega sveta in njegovih struktur. Ni nikakšna Kantova »stvar sama po sebi«, ki ostaja bistveno nedostopna. Absolutnost je celo določen logični moment ali člen, o katerem govori Logika na določenem mestu, znotraj logičnega razvoja uresničenosti, ko se le-ta osvobodi vsake transcendence, se pravi vsega, kar bi ji lahko bilo nasprotno, drugo in posebno, se pravi ko uresničenost ne postane nič drugega kot sama in čista umnost. »Navadno si domišljamo, da mora biti absolutnost postavljena daleč onstran, vendar pa je prav ona to, kar je popolnoma navzoče, kar nosimo vedno s seboj kot navzoče in kar uporabljamo, tudi če se tega izrečno ne zavedamo.«² Mišljenje, ki ga Hegel opredeljuje tudi kot »občnost, ki v sebi zajame bogastvo posamičnosti«³

² E (G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1969) § 24 Zusatz 2.

³ WdL (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1932) I, 40. Naj samo mimogrede opozorim na izredni pomen, ki ga imajo pri Heglu tri osnovna določila: občnost, posebnost in posamičnost. Najboljši komentar k tem ključnim in temeljnim pojmom najdemo v Temeljnih očrtih filozofije prava §§ 5—7. Tam je dovolj poudarjeno, da je občnost celota, ki obsega vse. Posebnost so posamična določila. Na primer, občnost je mišljenje kot táko, posebnost so pa posebne, določene misli, misli z določeno vsebino. Posamičnost pa je za Hegla združitev prejšnjih dveh. »Vsaka zavest o sebi ve zase kot za občnost, — kot možnost odmisli vse določeno —, kot posebnost z enim določenim predmetom, vsebino, ciljem. Vendar pa sta ta dva momenta samo abstrakciji; konkretno in pravo (in vse, kar je pravo, je konkretno) je občnost, ki ima za predmet posebnost, ki (namreč ta posebnost, T. S.) pa se je prek svoje refleksije v sebi izenačila z občnostjo. — Ta enost je *posamičnost*, vendar ne kot eno v svoji neposrednosti, kot je posamičnost v predstavi, temveč po svojem pojmu...« PhR (Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, § 7 Anm). Občnost je torej isto kot abstraktna istost celote, posebnost je drugačnost, neistost sestavin te celote, najrazličnejših določil, ki so različna med seboj in od celote, posamičnost pa je istost zgoraj omenjene istosti in neistosti, istost občnosti in posebnosti,

samega sebe nekako razstavi in predstavi, in to je Logika. Ta se razlikuje od drugih filozofskih panog predvsem po tem, da se mišljenje predstavi v njej v popolni čistosti. »... po vsebini se določila mišljenja v Logiki obravnavajo v njih samih in zanje same. — Tako so čiste, konkretne misli, se pravi pojmi... Potemtakem je Logika bistvena *spekulativna filozofija*«. ⁴

Prav zaradi te čistosti miselnih določil, ki je značilna tudi za vsebino in ne samo za njihovo obliko, ima Logika do drugih ved čisto svojevrstno razmerje. Vse druge vede se med seboj izključujejo, Logika pa za to, da je Logika, ne izključuje ničesar in tudi ne sme ničesar izključevati. Vse druge vede omogoča ona, zato se z njimi ne more seštevati, ker ni na isti ravni. Njeno razmerje do drugih ved je podobno transcendentalnemu razmerju, vendar samo toliko, kolikor tudi transcendentalne strukture zrenja, shem in kategorij, kot jih našteva in razčlenjuje I. Kant, pogojujejo in omogočajo vsako predmetno spoznanje, same pa — prav zaradi tega — ne morejo biti prav tako predmet istega spoznanja. Ker pa kantovski transcendentalizem ohranja in celo pogloblja prepad med nekakšnimi tostranskimi pojavi, ki jih spoznavamo, in onstransko stvarjo samo po sebi, medtem ko Heglova Logika ukinja vsako takšno onstranskost, je med njima kljub podobnosti kar največja razlika.

Heglova Logika je spekulativna, je metafizična v tem smislu, da nadomešča metafiziko. Hegel očita Kantovemu transcendentalizmu, da je še vedno subjektivističen, se pravi, da govori o subjektivnih pogojih spoznanja, da je njegova logika zgolj fenomenalna, ker nam odkriva, kako spoznavamo fenomene, pojave. Heglova Logika pa ne govori o subjektivnem duhu, temveč o strukturi absolutnega duha, o strukturi stvarnosti kot take. Zato je njegova Logika hkrati tudi že ontologika. V njej ne govorimo samo o *našem* dojemanju in *našem* razumevanju pojavov kot pri Kantu, ampak o bitju. Mišljenje, ki se v Logiki podaja in samega sebe samemu sebi razkriva, je končno že tudi bit sama, ki se razkriva sama sebi. Zato Heglova Logika ni formalna veda, ni veda o formah, o strukturah mišljenja, ampak je že, vsaj po Heglovem prepričanju, veda o vsebini, veda o tem, kar je. Poleg vseh drugih preseganj, ki se dogajajo v Logiki, je v njej presežena tudi ločitev med likom in vsebino, med mišljenjem in tem, kar mislimo, med mišljenjem in samo bitjo. Čisti pojem, ki se misli v Logiki, je tudi že čista bit. Zato je Logika veda, ki ne utemeljuje samo mišljenje in spoznanje, ampak že tudi samo bivanje, že samo bit. Zato pravi Hegel, da »potemtakem

se pravi v sebi razčlenjena in povezana celota kot tudi vsak njen moment, kolikor se v njem ta celota zrcali. Posamičnost je torej vsak posameznik kolikor je docela odprt celoti in občosti kakor tudi ta občost sama, kolikor je v sebi iz sebe določena. V njej je tudi prava svoboda in takšen je tudi pojem (prim. PhR § 7).

⁴ E § 24.

Logika sovpade za metafiziko.«⁴ Vendar gre pravzaprav Logika še dlje. Tudi nekdanja metafizika je ohranjala razliko med mišljenjem in njegovim predmetom. Zato jo ima Hegel za vedo, ki ostaja na ravni razuma, je »samo pogled, ki ga ima razum na predmete uma (die *blosse Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände*)«⁵ Zato Logika ne pozna več predmetov, ampak je predmet sama sebi, mišljenje, ki misli samo sebe in s tem že tudi bit samo.

Tako je Logika najprej *utemeljitev*. A tudi utemeljitev ni iskanje kakega drugega temelja. O takem temelju, ki je različen od tistega, kar utemeljuje, govori sicer tudi Logika v svojem drugem delu, v *Nauku o bistvu*. A ta temelj je samo pasiven, ne proizvaja samega sebe, ampak samo je in ga odkrijemo od zunaj. V tem smislu govori o tem temelju kot o neki vsebini, ki ni »določena v sebi in zase«, to se pravi, ki ne določa v celoti samega sebe in iz samega sebe, ni dejaven in ne proizvaja samega sebe. Dejavnost v polnem pomenu besede je za Hegla samo tista, ki proizvaja tudi samo sebe. Biti temelj drugega bitja, ne pa biti tudi temelj samega sebe, proizvajati druga bitja, ne pa proizvajati samega sebe, proizvajati druga bitja ločeno ali povsem brez zveze s proizvajanjem samega sebe, je za Hegla še vedno nepopolno.⁶ Temelj, ki je Logika, pa je popoln. Zato utemeljuje tudi samo sebe in Fenomenologija, ki bi naj sicer bila »priprava na Vedo«, in »nova, zanimiva in prva filozofska veda«, tako, da bi celo bila del sistema,⁷ ni temelj Logike. Če naj bo Logika res popoln temelj, mora biti tudi zadostni temelj same sebe. Če naj bo res istost mišljenja in biti in če naj bo temelj vsega védenja, potem ne more biti nič bolj temeljnega od nje. Če res utemeljuje vse, mora utemeljevati tudi samo sebe.

Zato tudi ima čisto svojevrstno razmerje do drugih ved, tudi do drugih filozofskih ved, se pravi do Filozofije narave in Filozofije duha. Znano je, da si številni razlagalci Hegla belijo glave, kako naj opredelijo razmerje Logike do drugih dveh osnovnih filozofskih področij.⁸ Če rečemo, da Logika

⁵ E § 27.

⁶ Prim. E §§ 121 Anm., Zusatz, 122 Anm.

⁷ Prim. J. Hoffmeister, *Einleitung des Herausgebers*, v: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, XXXVII—XXXVIII.

⁸ Na tem mestu ni mogoče do podrobnosti razlagati, kakšno je razmerje med tremi deli sistema, se pravi med Logiko, Filozofijo narave in Filozofijo duha. Protí koncu Logike, v okviru *Nauka o pojmu*, in sicer o subjektivnem pojmu, se pravi pojmu kot nenehnem pretakanju občosti, posebnosti in posamičnosti, govori Hegel o znanih silogizmih ali sklepanjih, se pravi o raznih načinih, kako povezujemo ta tri temeljna določila in z njimi mislimo stvarnost. Razlagalci si zastavljajo vprašanje, po katerem izmed teh »sklepanj« (Schluß) je treba razlagati Heglovo Enciklopedijo samo. Stvar ima svoj pomen, kolikor je povezana z vprašanjem o mestu Logike v sistemu. Vsekakor pa je treba upoštevati, da Logika ni veda, ki bi jo lahko imel sistem za sabo. Ni samo del sistema, ampak duša, ki oživlja ves sistem, tako da jo na začetku dojamemo abstraktno, na koncu pa nam šele postane jasen njen konkreten pomen in sicer tako, da je ravno ta pomen logičnega, ki se na koncu pokaže v vsej konkretnosti, Ideja, smisel in namen vsega sistema. Logika torej ni samo sredstvo, s katerim boljše

ni ena izmed mnogih filozofskih ved, da se z njimi ne da seštevati, ker sploh ni na njihovi ravni, potem ne bo preveč pretirano, če rečemo, da je njeno razmerje do drugih ved zelo podobno tistemu razmerju, ki smo ga včasih skušali opredeliti med Neskončnim počelom in stvarstvom, ko smo rekli, da prvi »vzrok« ni eden izmed mnogih, da je imanenten in povsod navzoč. Prav ta imanenca, ki je nismo postavljali v nasprotje v transcendenco, je značilna za Heglovo Logiko. Logika sicer ni zgolj imanentna, ker bi potem o njej ne mogli govoriti posebej. Toda to, kar je povsem imanentno, je logičnost, ki se v Logiki izraža v svoji abstraktnosti in čistosti. O tej logičnosti, ki jo podaja Logika, pravi Hegel, da »se predstavlja duhu kot obča resnica in ne kot kakšno *posebno* spoznanje *poleg* druge snovi in drugih stvarnosti, ampak kot bistvo vse te druge vsebine«. ⁹ Ker je v njej dosežena istost mišljenja in biti, ji ta globina omogoča tudi najširši obseg. Zato je tudi logičnost tista, ki stori, da je dejanskost to, kar je. Pojemovni liki so »*živi duh tega, kar je dejansko*,« tako, da je po Heglu od dejanskosti resnično ali pravo (wahr) samo to, »kar je *resnično v moči teh likov, po njih in v njih*«. ¹⁰ Zato logičnost prešinja vse. Vsa stvarnost je po njej dostopna duhu in spoznanju. Vendar njen smisel ni omejen na to, da naredi spoznanje možno in stvarnost spoznatno, ampak ima tudi ontološko vlogo in prav v tem je različna od Kantovega transcendentalizma, ki govori samo o tem, kako je spoznanje možno. Heglova Logika govori o tem, kako je bivanje možno, govori o

spoznavamo naravo in zgodovino duha, ampak se po naslednjih, konkretnih, posebnih spoznanjih vrnemo k Ideji, se pravi k pojmu, kolikor le-ta vsebuje program in protokol svoje lastne konkretne realizacije ali udejanjenja. Kot dobro pravi G. Jarczyk: »Tako je logičnost, ki je hkrati začetek (kot Logika) in rezultat (kot duh) isto kot ta celota, se pravi Veda . . . kar pomeni, da je logičnost, v svojem rezultatu kot rezultatu, ne več samo začetek, se pravi izhodišče neke preme vrste, ampak *počelo*, se pravi hkrati izvor, vsebina in cilj« (Système et liberté dans la Logique de Hegel, inavguralna disertacija, Paris 1978, 359—360). Podobno pravi B. Bourgeois: »Absolutnost je torej absolutno védenje ki svojo absolutnost udejanji, kolikor absolutno (pojemovno) ve samo zase, absolutno védenje kot neskončna posamičnost ki posreduje naravo (svoj obči predmet) in duha (svoj posebni subjekt), in sicer prek logičnosti, ki dopolnjuje svoje bistvo kot pojem absolutne Ideje, ki je tu (qui est là) v *Znanosti Logike*, kjer ima heglavska Enciklopedija svojo dušo . . .« (Présentation, v: G. W. F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques I, La Science de la Logique, texte intégral présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Vrin, Paris 1979, 55). Naj še poudarim, da vsa ta na videz tako čisto abstraktna vprašanja nikakor niso abstraktna. Vse možne kombinacije občosti, posebnosti in posamičnosti imajo svoj konkretni pomen. Kot omenja tudi E. Fleischmann, imajo razne oblike sklepanja čisto konkreten pomen. O zadnjem, najvišjem sklepanju, nujnostnem sklepanju (der Schluß der Notwendigkeit) pravi na primer, sklicujoč se na Hegla samega: »Nujnostno sklepanje povzema potemtakem resnično vprašanje umne stvarnosti: udejanjiti takšen vesoljni red, ki ne bo medsebojna organizacija empiričnih posameznikov (consensus omnium) kot tudi ne avtoritarna vsilitev kakenga občega pravila« (La science universelle ou la Logique de Hegel, Plon, Paris 1968, 274—275). Vidimo torej, da stoji za vsakim, še tako abstraktnim Heglovim spraševanjem konkretna problematika svobode v sodobnem svetu.

⁹ WdL I, 40.

¹⁰ E § 162 Anm.

pogojih same biti. V njej se izražajo nadčasovne ontološke strukture in te so v njej razporejene po logičnem in ne časovno-pojavnem zaporedju. Zato je to zaporedje tudi nujno. Vendar pa je prav Logika tudi področje in ozračje svobode. Kajti logičnost je po Heglu tudi neskončnost, se pravi neskončnost v značilno heglovskem pomenu besede. Ker je vse, kolikor v pravem in polnem pomenu besede je, kar je dejansko, pravo in resnično, tudi logično in umno, ne more zunaj logičnega nič biti. Se pravi, da nima Logika, v kateri se logičnost izraža in sama sebi predstavlja, nič drugega nasproti sebi. Nič je ne omejuje ali določa od zunaj. Njena nujnost, se pravi nujnost njenih posamičnih momentov, sledi iz nje same. Pojem ali pojmovnost, umnost, se giblje in napreduje v moči svoje lastne energije.

Hegel sicer noče reči, da je vse, prav takšno, kot je, umno, logično, nujno. Ne zanikuje naključja, čiste prigradnosti, nedoslednosti, iracionalnosti življenja, bivanja in mišljenja konkretnih ljudi. Le da je zanj vse to brez-pomembno. Prav v tej točki je Heglov miselni sestav najbolj vprašljiv. Hegel ne taji, da življenje ni vedno logično in umno, da je veliko nerazumljivega, poljubnega, nerazložljivega in zgolj naključnega. Vendar pa za to nima druge razlage, kot da vse to razglaša za nepomembno, za nepravilo.¹¹ Enako obravnava tudi vse, kar je zgolj posamično, enkratno, drugačno, kar se ne da povzeti v občost. Toda če je Hegel primoran priznati, da se vse ne da racionalizirati, in če ga zato ne moremo obdolžiti panlogizma,¹² to rahlo in boječe priznanje nima nič opraviti z njegovo teorijo o svobodi. Navadno povezujemo svobodo s prigradnostjo in celo poljubnostjo, včasih celo s popolno nevezanostjo. Prigradnost imamo za zatočišče svobode pred determinizmi logične in racionalne nujnosti. Hegel pa meni prav nasprotno. Če bi prigradnost in iracionalnost imeli nekakšen dejanski vpliv in pomen na duhovno življenje, bi ga ovirali in omejevali. Kajti v tem primeru bi življenje duha imelo spet opraviti z nečemer zunaj uma in tako bi ta zunanjščina uma le-temu onemogočala, da bi bil popolnoma pri sebi, onemogočala bi njegovo neskončnost in s tem tudi njegovo svobodo.

Iz tega pa sledi nekaj še bolj pomembnega. Če je logičnost tako splošna in je veda o njej, se pravi Logika, tako občja, da je ni mogoče imeti samo za posebno vedo poleg drugih ved, brez vpliva nanje, je jasno, da je tudi ni mogoče imeti samo za metodo, za vedo, ki pomaga, da se druge vede ravnajo znanstveno. Logika je sicer tudi to. V njej se predstavlja in se razlaga to, kar je na delu v vseh drugih vedah, kar je na delu tudi v vsej zgodovini duha in celo v naravi, tako da je tudi narava takšna, da se da duhu spoznati. V tem smislu pravi Hegel, da je Logika »obče oživljajoči

¹¹ E §§ 12 in Anm., 20 Anm., PhR § 1 Anm.

¹² Prim. E. Fleischmann, v op. 8 nav. delo 63.

duh vseh ved.«¹³ Določila mišljenja, s katerimi ima opravka Logika, so »to, kar je najbolj notranjega, hkrati pa jih imamo vedno na ustih.«¹⁴ Vendar zaradi tega ne smemo sestopiti nazaj na predhegelovsko, se pravi na zgolj formalno umevanje Heglove Logike. Kot sem že poudaril, Heglova Logika je spekulativna, metafizična in ontološka, zato se v njej ne obravnavajo le liki ali strukture mišljenja, temveč s samim tem že tudi vsebina. Liki posredujejo že vsebino, kot poudarja Hegel.¹⁵ Zato je tudi vsako transcendentalistično pojmovanje Heglove Logike neustrezno.¹⁶ Logika ni samo metoda, temveč celo smisel in cilj filozofske vede. Sodi k bistvu pravega znanja, prave vede. Kaj je Logika, nam dovolj zgovorno pove sam Hegel, ko pravi: »Takó malo je formalna, tako malo ji manjka stvari, da bi postala dejansko in resnično spoznanje, da je njena vsebina že pravzaprav sama po sebi absolutna resničnost; če pa še hočemo uporabljati besedo stvar, resnična stvar je, — a stvar, ki ji lik ni nekaj zunanjega, kajti ta stvar je pravzaprav čista misel, s tem pa je absolutni lik sam. Tako je treba Logiko dojeti kot sistem čistega uma, kot kraljestvo čiste misli. *To kraljestvo je resnica, kot je brez skritosti v sebi in zase.* Zato lahko rečemo, da je ta vsebina *predstavitev (Darstellung) Boga, kot je v svojem večnem bistvu, pred stvarjenjem narave in končnega duha.*«¹⁷ Iz tega je torej razvidno, kako problematično in sporno mora biti, če hoče kdo ohraniti Logiko, se pravi njeno dialektično metodo, in jo prenesti na drugo področje, na drugo vsebino, kot to dela na primer marksizem, predvsem v dialektiki narave. Dialektika je v Logiki zamišljena že od začetka tako, da je tudi sama sebi svoja lastna vsebina, lastna stvar in se torej ne more prenesti na kako drugo stvar, na primer na snov, kot se to dogaja v dialektičnem materializmu.

¹³ E § 24 Zusatz 2.

¹⁴ prav tam.

¹⁵ E § 113 Zusatz. »V resnici se na vseh ravneh dialektičnega poteka najprej vsili forma in samo ona. Kajti reči, da je forma neposrednost se pravi, da je neposrednost vsebine, njeno pojavljanje, njena pozunanjenost, na koncu poteka pa njen edini izraz« (G. Jarczyk, v op. 8 nav. delo 12). Z drugimi besedami in bolj preprosto: Hegel ukinja razliko med vsebino in likom, med materijo in formo spoznanja tako, da naredi iz lika samega vsebino absolutnega védenja. Zelo poenostavljeno povedano, vsebina in smisel absolutnega védenja nista v kakem posebnem spoznanju, temveč v spoznanju o tem, kaj spoznavanje, kaj védenje je: navzočnost absolutnega samemu sebi.

¹⁶ Kaj pomeni transcendentarno v tej zvezi, je najbolje opredelil sam Kant v svoji Kritiki čistega uma: »Transcendentarno imenujem vsako spoznanje, ki se na splošno ne ukvarja toliko s predmeti, ampak z načinom, kako mi predmete spoznavamo, kolikor naj bo ta možen a priori. Sistem takšnih pojmov bi se imenoval transcendentarna filozofija« (B 25). Zgolj transcendentalistično umevanje Heglove Logike bi skrčilo logična določila na določila, na apriorne sheme ali strukture našega spoznavanja, od katerih je potem odvisno naše spoznanje. Bistveno za Heglovo Logiko pa je, da ni samo veda o strukturah našega dojetja in spoznavanja, ampak o stvareh, o biti kot taki sami, še več, te strukture so bit sama.

¹⁷ WdL I, 31.

Vse to pa ne pomeni, da je Logika zaprta sama vase ali se lahko zadovolji sama s seboj. Kot bomo videli pozneje, se Hegel trudi, da bi pokazal, kako se Logika po svoji lastni notranji nuji odpira v naravo in v zgodovino. V to jo sili zahteva po konkretnosti. Tako bi lahko povzeli Heglovo misel s stavkom, da je logično, da ni vse logično, da ni vse samo logično. Vendar pa ima tudi v tem primeru logičnost zadnjo besedo. Tako ohranja logičnost prvenstvo, ki gre počelu vsega, kar je in kar je spoznatno. In prav to mesto, ki ga Hegel prisojajo Logiki, njena metafizična, ontološka vloga, je tudi podlaga za to, da je svoboda možna, da je osvobojenje možno. Tako kot je Logika hrbtenica vseh filozofskih ved, vsega heglovskega filozofskega sistema, hoče biti tudi steber vede o svobodi in osvobojenju.

Logika in svoboda

Absolutno védenje se imenuje v Fenomenologiji duha njegova zadnja figura, ki pravzaprav več ni figura med figurami, ampak povzema v sebi vso Fenomenologijo. Absolutno védenje ni nič drugega kot duh, ki se samega sebe zaveda ravno kot duha v Heglovem pomenu besede.¹⁸ Duh pa pomeni pri Heglu posrednost. Duh ni v sebi drugače, kot da sebe zapušča in se k sebi nenehno vrača. Nasprotje duha je torej neposrednost, mrtva in pasivna danost. Ko se duh zave, da je vse, kar je, zaradi njega samega, se pravi zaradi nenehnega izhajanja in vračanja, zaradi istosti in neistosti, tako da ni nobene neistosti, nobene drugačnosti, tudi drugačnosti subjekta in objekta ne, ki se ne bi dala premostiti s preseganjem, ker je vse preseganje, pride duh do absolutnega védenja, s tem pa tudi v Logiko in sedaj se lahko Logika razvija v moči svoje lastne ekonomije. Razvoj in zaporedje logičnih stopenj pa je obenem tudi treba razumeti kot razvoj svobode same. To se seveda ne da videti takoj na začetku Logike, pride pa zelo jasno do veljave na koncu drugega dela Heglove Logike, se pravi na koncu Nauka o bistvu, s čimer se konča objektivna in se preide k subjektivni logiki ali Nauku o pojmu.

Heglova Logika je napisana kot nekakšen samorazvoj čistega mišljenja. Logika je potemtakem napredovanje. Vendar pa to napredovanje spet ni razvoj, kot ga pojmuje v naravoslovju in kot ga pojmuje dialektični materializem. Ta pojmuje dialektični potek kot enosmerni razvoj, se pravi kot evolucijo od nižjega k višjemu. To pa nikakor ni Heglova misel. Za Hegla je razvoj hkrati tudi sestop, celo bolj sestop kot razvoj, kot pravi izrecno Hegel. »Dopustiti je treba, in to je bistven premislek, — ki ga bomo po-

¹⁸ PhG (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952) 556.

drobneje razložili v sami Logiki — da je napredovanje *vrnitev v temelj*, k *izvornemu in resničnemu*, od katerega je to, s čimer je narejen začetek, odvisno in pravzaprav proizvedeno.¹⁹ Na koncu se izkaže, da je to, kar je na koncu, bilo že na začetku in da je konec kot nekakšen smotnostni vzrok dejansko vodil ves dialektični potek. Potek in razvoj sta pravzaprav vračanje počela k njemu samemu. Tako bo tudi s svobodo. Ta je izsledek in zaključek sestava, v resnici pa je ona gibalno vsega razvoja. Tako izvorna dialektika, kot jo pojmuje Hegel, nima nič opraviti s čistim linearnim, enosmernim pojmovanjem razvoja od nižjega k višjemu, kot ga uči dialektični materializem. Tu se spet kaže osnovni nesmisel dialektičnega materializma. Materializem ne more nikoli učiti, če hoče ostati materializem, da ima razvoj materije ali snovi svoje počelo v svojem končnem izsledku, da razvoj ni dviganje od nižjega k višjemu, ampak sestopanje od najbolj delnega in obrobnega k središčnemu in celovitemu, integralnemu, od zunanjega k notranjemu in od notranjega k zunanjemu. Brez tega pa postane dialektičen razvoj nesmiseln, ker postane spet pereče staro vprašanje, kako lahko iz manj nastane več, iz nič bitje, iz nižjega višje. Ta, za dialektični materializem nerešljiva vprašanja, ki jih rešuje navadno s praznimi besedami brez pravega pomena, za idealistično filozofsko dialektiko ne predstavljajo nobene težave. Idealističen dialektični potek je nujno krožen, materialističen pa mora biti prem in se premočrtno dvigati, s tem pa izgubi svojo osnovno umljivost. Prenos idealistične dialektike v snov kot tako je v sebi protislovno in nesmiselno početje.

Predpostavlanje, napredovanje in vračanje

To je tudi jasno razvidno iz Heglovega pojma predpostavke (Voraussetzung). Prav s tem pojmom izraža Hegel svojo misel o poteku in razvoju, ki je hkrati tudi sestop v počelo in zaradi česar postane tudi misel o razvoju iz manj popolnega k bolj popolnemu lažje sprejemljiva.

Tisto najmanj popolno, s čimer se začne Logika, imenuje Hegel bit in Nauk o biti predstavlja prvi del Logike. V primerjavi z njo predstavlja pojem najpopolnejše dogajanje, zato je Nauk o pojmu tretji del Logike. Hegel pa nam razlaga, da je bit sicer temelj pojma, saj začnemo z njo. V resnici pa se ravno v Nauku o pojmu izkaže, da je dejansko počelo biti pojem. Bit je namreč za Hegla čista in preprosta neposrednost. A tudi pojem je neposreden, vendar ne čisto, abstraktno neposreden, temveč konkretno. Ker pa je pojem neposrednost, se ta njegova neposrednost vnaprej postavlja kot bit, tako da neposrednost biti ni prvobitna in izvorna, ampak se ima

¹⁹ WdL I, 55.

zahvaliti za to, kar je, pojmu, čeprav se to na ravni biti še ne ve. Ko torej napredujemo od biti k pojmu, sestopamo v globine biti same, saj ta ni najgloblja, ampak najbolj površinska raven stvarnosti, za katero stoji pojem, do katerega pridemo šele na koncu, a ga prav na koncu odkrijemo kot tisto počelo, ki je bilo že na začetku in se tako v resnici vrnemo na začetek in sklenemo krog. Misel o razvoju od manj popolnega k popolnejšemu je torej misel o krožnosti logičnega in prek logičnega vsega drugega poteka. Ta krožnost se razodene šele na ravni pojma, se pravi na ravni subjektivne logike, na ravni tretjega dela Logike. Bit in bistvo, ki o njiju govori objektivna logika, se na ravni subjektivne razodeneta kot momenta pojma in Hegel pravi, da sta se »vrnila« v pojem, ki je njuna poslednja resnica. Sta sicer temelj pojma, ker bi brez njiju do pojma ne mogli priti, vendar pa se izkaže, da se prek njiju lahko dvignemo k pojmu le, ker ju je vnaprej postavil, pred-postavil pojem sam. »Kot se je pojem izkazal za resnico biti in bistva, ki sta se v njem oba *vrnila* (vanj) kot v svoj *temelj*, se je on *nasprotno* razvil iz biti kot iz svojega *temelja*«. ²⁰ Tako je torej pojem temelj biti in bit je temelj pojma. Pojem je temelj biti in bistva, ker prek njiju in z njima vnaprej postavlja, pred-postavlja samega sebe v različnih svojih vidikih. Bit je pojmovna neposrednost, bistvo pa posredovanje samega sebe prek drugega, zato ga Hegel opredeljuje kot pojavljanje, kot postavljanje in kot posredovanje. ²¹ Tako sta bit in bistvo že pojem, kolikor ta vnaprej postavlja svoje lastne momente in jih na ravni pojma šele prepoznamo kot njegove lastne sestavine. Ker je te momente pojem vnaprej postavil kot svoje lastne momente, je jasno, da se lahko po njih dvigamo k njemu in v tem smislu je bit, s katero se logični potek začne, lahko temelj pojma. S tem je zelo jasno nakazana krožnost logičnega poteka. Njegov razvoj in napredek je pravzaprav samo vračanje, tako da mišljenje ostaja ves čas samo pri sebi. Ker pa je bit pri sebi osnovni pogoj svobode v Heglovem pomenu besede, je krožnost s to svobodo nerazdružno povezana. Hegel je vse to zelo jasno povedal. »Kot se je *bit* izkazala za *moment* pojma, se je ta s tem izkazal za resnico biti; kolikor je on svoja refleksija v sebi in ukinitev posredovanja, je *predpostavlanje neposrednega* (ist er das *Voraussetzen des Unmittelbaren*) — predpostavlanje, ki je isto kot vrnitev v sebe, ta istost pa konstituira (ausmacht) svobodo in pojem«. ²² Pojem je torej hkrati razvoj in vrnitev, napredovanje in vračanje v samega sebe, zapuščanje samega sebe in ostajanje v samem sebi. Zato je, kot bomo še videli, po Heglu pojem področje svobode; gre seveda za pojem v Heglovem pomenu besede, ki ni pojem v navadnem pomenu, ampak čisto preprosto mišljenje kot popoln samovzrok ali causa sui v vsej

²⁰ E § 159 Anm.

²¹ Prim. E § 112.

²² E § 159 Anm.

širini in celosti proizvodnje svojih različnih določil ali momentov in v njihovi vedno obnavljajoči se dialektični povezanosti vseh svojih različnih sestavin, ki to različnost ohranjajo v sami tej popolni soodvisnosti druga od druge. Tako tudi bit in bistvo, ki sestavljata objektivno logiko, nista v subjektivni logiki, se pravi v Nauku o pojmu, odpravljena in odstranjena, ampak samo presežena, kar pomeni, da ne obtičita v sebi kot samostojni, druga drugo izključujoči resničnosti, ampak kot momenta pojma, v katerega sta se vrnila kot v svoj lastni temelj, četudi še vedno ohranjata svojo lastno vrednost in pomen.

Tudi ta prikaz Heglovega pojma predpostavljajanja je poenostavljen in verjetno težko razumljiv, ker gre pač za zelo svojevrstno mišljenje in izražanje, pri čemer se je vedno treba zavedati, da imajo na videz zelo znani pojmi pri Heglu zelo svojevrsten in natančno določen pomen. Kljub temu pa je iz povedanega zlahka možno razbrati krožno naravo Heglove Logike in njenega dialektičnega razvoja. Na podlagi tega je očitno, kako mora biti sporno presajanje te tipično idealistične metode na področje snovi, kot se to dogaja v dialektičnem materializmu. Hkrati pa je spet razvidno, kako je Heglovo pojmovanje svobode kot biti pri sebi najtesneje povezano z njegovim pojmovanjem vsega dogajanja kot krožnega dogajanja, za kar je Logika samo najosnovnejši pravzor, počelo in program.

Enosmeren premočrten razvoj, kjer naslednja stopnja prejšnjo čisto preprosto izrine in nadomesti, imenuje Hegel prehod ali prehajanje (Uebergehen). Gre za tako zaporedje pojavov, kot je značilno predvsem v materialnem svetu, na področju golega izkustva, ki je še brez notranje povezanosti. Takšno je na primer dodajanje, prostorsko prehajanje in podobno. Prvi del objektivne logike, ki se imenuje Nauk o bitju, in kjer Hegel govori o določenosti, kolikosti in meri, je tudi področje prehajanja od enega logičnega momenta do drugega. To je tudi področje neposrednosti. Vsako določilo je neposredno to, kar je, neposredno samo v sebi. Na tem področju manjka torej posrednost, manjka notranja povezanost. Momenti še niso povezani v celoto. Na tej ravni torej še ni nobenega preraščanja tujosti. Drugačnost ostaja čista drugačnost, eno določilo je drugačno od drugega in pri tem se vse konča.

Na drugi ravni Logike, na ravni Nauka o bistvu, ki je tudi drugi del objektivne logike, pa se pojavi to, kar je bistveno, namreč refleksija. Ena stvar se pojavi v drugi. Ekonomija te ravni ni več prehajanje, ampak pojavljanje v drugem. S tem je doseženo bistveno. Tretja raven, raven Nauka o pojmu ali subjektivne logike, je raven, kjer se prvi dve na novo obdelata v novi luči. Hegel imenuje ekonomijo te ravni razvoj. Verjetno bi lahko razliko med prvima dvema deloma Logike, se pravi razliko med objektivno logiko, in med tretjim delom, se pravi subjektivno logiko ponazorili tako,

da bi rekli, da se na ravni objektivne logike napreduje od zunanosti k notranosti, na ravni subjektivne logike pa iz te notranosti zagledamo zunanost v drugi luči. Ali mogoče še bolje, ekonomija Nauka o bitju je zunanost, Nauka o bistvu notranost, Nauka o pojmu pa pozunanjena notranost, se pravi dejanska enost in združitev obeh.

Refleksija nastopi torej na drugi ravni, na ravni Nauka o bistvu. Ima pa tri momente: postavitev, vnanjenje, določevanje. Toda bistvena značilnost refleksije je v tem, da je samogibanje. »Bistvo je refleksija, gibanje nastajanja in prehajanja, ki ostaja v samem sebi.«²³ Refleksija in samogibanje sta torej isto, da pa je to gibanje lahko gibanje samega sebe, mora vsebovati momenta zanikanja in vrnitve. Brez vrnitve bi gibanje bilo čisto prehajanje, čista sredobežnost. Vrnitev pomeni nekakšno ratifikacijo tega, kar je nastalo z zanikanjem samega sebe. Ta ratifikacija je določanje, torej tudi samodoločanje.

Zelo verjetno bo marsikomu ta bežen oris refleksije, se pravi nekakšnega zrcaljenja samega sebe v drugem, nerazumljiv, ker je preskop. Če pa sprejmemo trditev nekaterih razlagalcev Hegla, da je prav refleksija »osnovna referenčna struktura«²⁴ vse Logike, če je torej njena ekonomija mišljenja v tem, da začetno evolutivno in zaporedno, golo tranzitivno vrsto določil poglobimo in ponotranjimo z nekakšno involucijo in nato končno obe povežemo v celoto, dobimo kot osnovno značilnost logičnega poteka avtarkijo, krožnost, cikličnost. Logika pokaže kot temelj vsega samogibanje vsega, samogibanje celote. Prav v tem svojem osnovnem in bistvenem sporočilu pa se popolnoma ujema s tistim, kar je za Hegla bistveno za svobodo in osvobo-

²³ WdL II, 13. Naj o refleksiji v Heglovem pomenu navedem komentar, ki ga podaja A. Léonard: »Reflektira se, je re-fleksija to, kar ne gre iz sebe kot zato, da se vrne vase in čigar ekspanzionistično gibanje je identično potrjevanju samega sebe. Mislimo na luč, ki se reflektira v zrcalu in vrže svetlobo nazaj nase ali na spoznavno dejavnost refleksije, ki se za to, da razume svoj predmet, od njega oddalji in se razdeli v tisoč stranskih poti samo zato, da ga bolje zajame in še bolj uveljavi svojo moč mišljenja« (Commentaire littéral de la Logique de Hegel, Vrin — E. I. S. P., Paris — Louvain 1974, 139).

²⁴ Vsa Logika in cel sistem sta zgrajena na tej ideji refleksije. Jasno je, da ne gre za refleksijo v navadnem pomenu besede, za refleksijo kot subjektivni premislek (ki ga Hegel imenuje Nachdenken), ampak za odsevanje kot bistvo stvarnosti. To odsevanje vsebuje tri momente: postavljanje samega sebe, odsevanje drugam in v drugem ter končno osvetljevanje samega sebe iz tega odsevanja. Te tri momente imenujeta P.—J. Labarrière in G. Jarczyk »les structures référentielles de la réalité« in ki pomeni zanju nekakšen povzetek ali osnovni, temeljni zakon dialektičnega poteka, veljaven za vsa področja Logike (prim. Présentation, v: G. W. F. Hegel, Science de la Logique. Premier tome. Deuxième livre: La Doctrine de l'Essence. Traduction, présentation et notes par P.—J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, Paris 1976, XVIII—XXV). Različni vulgarizatorji so dialektiko povzeli v razvpito triado: teza, antiteza, sinteza. Tako ne govori Hegel nikjer, jasno pa je, da z njo popolnoma popačimo Heglovo misel, kajti iz te triade ni razvidno, da je bistvo Heglove Véde in Sistema ter njune metode v tem, da je potek filozofskega razvoja hkrati tudi vračanje.

jenje. Svoboda je v razmerju, ki ga imamo do drugega bitja, do drugosti, se pravi do tega, kar se najprej pojavi nasproti nam kot zunanost. Toda zunanost, ki nas omejuje, se nam postavlja nasproti kot tujost in ogroža našo avtonomijo, postane v moči naše duhovnosti, predvsem pa našega spoznanja, dela in obvladanja *naša* zunanost, *naša* drugost in izgubi svojo tujost, ne da bi pri tem prenehala biti drugost. Svoboda ni v osamljenosti, v abstraktni istosti s samim seboj, tudi ni v begu pred drugačnostjo, pred nujnostjo in pred različnostjo, na katere naletimo v življenju, ampak v spreminjanju, v preobrnitvi te prvotne drugosti kot tujosti v *svojo lastno* drugost. Najpreprostejši primer je gotovo spoznanje. Ko srečam kaj novega, česar ne poznam in mi je še uganka, je to zame tuje. Ko pa to globlje spoznam, stvar ne preneha biti nekaj drugega in različnega od mene, preneha pa biti tuja. Tako se uresniči istost istosti in neistosti. V tem preseganju tujosti izgubi drugo bitje, drugost na splošno, svojo radikalno avtonomijo, kolikor bi ta avtonomija lahko ogrožala avtonomijo absolutnega subjekta, avtonomijo Samosti (das Selbst, le Soi), avtonomijo duha in mišljenja, njegovo istost, njegovo bit pri sebi. Toda to ne velja samo za drugo bitje, to velja tudi za Samost kot tako. To, kar je zgolj dano, zgolj naravno in najdeno, pa naj bo to drugo, na kar naletim, ali pa jaz sam, ki samega sebe najdem kot nekaj, čemur nisem tudi sam počelo, skratka vsaka neposrednost, pa naj gre za neposredno danost mene ali drugega bitja, je tujost tako dolgo, dokler ne pride do posredovanja nje same sebe prek drugih. Vsaka intimna, zgolj notranja istost je gola neposrednost in kot taka pasivnost, trpno obstajanje v mrtvi, abstraktni istosti s samo seboj. Življenje pa je posrednost in dejavnost, za to pa je bistveno razmerje do nečesa drugega. Prava notranost torej ni tista, ki je brez zunanosti, pravi subjekt ni tisti, ki je sam, brez objekta. Notranost vključuje razmerje do zunanosti in samo prek zunanosti in z njeno pomočjo je notranost res notranost. Gola notranost brez zunanosti, brez povnanjenja, postane enaka goli zunanosti, se pravi goli danosti, trpni vrženosti, mrtvemu nahajanju. Notranost je notranost le, če se nenehno sooča z zunanosti in se od nje vrača k sebi nazaj, ne da bi kdaj koli to izhajanje iz sebe in vračanje k sebi prekinila in ustavila.²⁵

Heglov nauk o razmerju in medsebojnem vključevanju notranosti in zunanosti nam zelo dobro osvetljuje njegovo pojmovanje razmerja med svobodo in nujnostjo. Razmerje med notranostjo in zunanostjo je povsem enako razmerju med svobodo in nujnostjo. Tako kot zunanost ne odpravlja notranosti, tudi nujnost, ki smo ji z različnih vidikov podvrženi, sama po sebi in neizbežno še ne odpravlja svobode. Nasprotno, prav razumljena svoboda nujnost in determinizem celo zahteva, tako kot prav razumljena notranost zahteva zunanost. Svoboda torej ni v begu pred določenostjo in

²⁵ Prim. E §§ 137—141; WdL II, 169.

nujnostjo, ampak v posebni drži, v posebnem razmerju do nujnosti, v posebni drži sredi določenosti, ki smo jim podvrženi. Svoboda torej ni po Heglu v nedoločenosti, v praznosti. »Svoboda je po svojem bistvu konkretna, večno določena v sami sebi in torej hkrati nujna.«²⁶ A ta posebna drža v nujnosti ni nič drugega kot reflektivnost s svojimi tremi momenti postavitve, zunanosti in določevalnosti. Povsem vzporedno s tem bi mogli razmerje med svobodo in nujnostjo razložiti s pomočjo temeljnega Heglovega načela o istosti istosti in neistosti.²⁷

Svoboda in pojem

Pri tem prikazu Heglove teorije o svobodi, kolikor ta zaznamuje najpomembnejše Heglovo delo, njegovo Logiko, upoštevam najprej, da je sam notranji ustroj in potek momentov te Logike temeljna paradigma ali vzorec, pa tudi energetično in ontološko počelo slehernega osvobajanja. Gre za vprašanje, kako je logični potek v svojem samogibanju in v svojem samopovzročanju tudi že osvobajajoči potek. Samo tako je namreč lahko nato ta isti potek tudi počelo osvobajanja na ravni subjektivnega, objektivnega in končno absolutnega duha. Jasno je, da se osvobojenje ne omejuje na logičnost. Toda če je ta nekakšna »duša« ali »oživljajoči duh« vseh drugih ravni Heglovega filozofskega sestava, mora biti ta ista logičnost tudi oživljajoči duh vseh drugih osvobajanj, o katerih govori ta filozofija.

Na ravni Logike se osvobajanje dogaja predvsem tako, da osvobaja od končnosti v Heglovem pomenu te besede, se pravi da osvobaja od podvrženosti in podrejenosti tujosti in drugosti, od slabo, se pravi dualistično pojmovane objektivnosti, kjer je predmet nekaj subjektu tujega in čisto zunanega, kot nam to vsiljujejo naše predstave in naše razumsko pojmovanje, naš razum, kolikor se razlikuje od uma v Heglovem pomenu teh izrazov. Če si stojita subjekt in objekt zgolj nasproti kot dve stvarnosti, ki sta druga samo zunaj druge, druga drugo omejujeta in sta obe končni. V tem ozračju končnosti je subjekt podrejen objektu, objekt pa subjektu. To je ozračje podrejenosti. Na tej osnovi se potem tudi dogaja, da subjekt skuša svojo podrejenost preseči tako, da kot posamičen subjekt svoje posamične, se pravi

²⁶ E § 35 Zusatz.

²⁷ Nujnost, po kateri mora biti svoboda določena, ali z drugimi besedami, nujnost, po kateri mora biti tisti, ki je svoboden, »podvržen« umnosti in »mora« ravnati v skladu z njo, izhaja iz načela, po katerem je istost istosti in drugačnosti. Kot pravi B. Bourgeois: »Prava in konkretna svoboda kot samodoločanje in samorazčlenjevanje istosti, je imanenca istosti v razliki, notranja istost različnih določil, se pravi nujnost. Kolikor pa je stališče različnosti (kot predpostavljene) vključeno in preseženo v konkretni istosti, ni nujnost nič drugega kot moment svobode, svoboda je resnica nujnosti« (v op. 8 nav. delo 490, opomba 4).

individualistične interese in potrebe uveljavlja mimo objektivnosti. Zato osvobojenje ni samo v osvobojenju subjekta od objekta, ampak tudi v osvobojenju objekta od subjekta, se pravi v osvobojenju subjekta od njegovega individualizma, njegove nerazumnosti, njegovega partikularizma. Na ravni Logike se to osvobojenje dogaja kot uveljavitev uma, umnosti, mišljenja. Svoboda je torej najprej v svobodi, ki jo uresničuje na svoji ravni mišljenja, ta svoboda pa je nato vzorec in počelo vseh drugih zasebnih, družbenih, političnih in duhovnih osvobojenj. »V mišljenju je neposredno *svoboda*, ker je (mišljenje) dejavnost občega, v tem abstraktno razmerje do samega sebe, bit pri sebi brez določenosti z ozirom na subjektiviteto (in) ki je hkrati, z ozirom na *vsebino*, samó v Stvari in njenih določilih.«²⁸

Ker pa imenuje Hegel tisto obliko mišljenja, kjer se do konca uveljavi njegova avtonomija, občost in nadindividualnost, pojem, in predstavlja ravno Nauk o pojmu stališče »absolutnega idealizma«,²⁹ po katerem je tudi pojem »počelo vsega življenja«, se logičnost zaključi s pojmom kot s svojo dovršeno in vrhunsko obliko. S tem pa tudi svoboda, kolikor govorimo o njej na področju Logike.

Smisel pojma dojamemo še lažje, če ga primerjamo s tistim, kar je tik pred njim, kot njegova »neposredna predpostavka«. To pa je substancialnost. To, kar je pojem, je v sebi že substanca. Ona je že v sebi in zase (an sich, für sich), tako da s pojmom ni doseženo nič drugega kot razodetje polnosti podstati ali substance.³⁰

Bistvena razlika med substanco in pojmom je nakazana že v Fenomenologiji duha, kjer pravi Hegel, da je ves njegov program, ves njegov cilj in namen, od katerega je odvisno vse, pokazati in dokazati, da je resnica ne samo substanca, ampak tudi subjekt. »Po mojem gledanju, ki pa se bo opravičilo šele v predstavitvi sestava, je vse odvisno od te bistvene točke: dojeti in izraziti Resnično, ne kot *substanco*, ampak ravno tudi kot *subjekt*.«³¹ S tem hoče reči samo to, da je treba dojeti celoto stvarnosti ne kot nekaj, kar samo je kot postavljeno in trpno bivajoče, čeprav biva v sebi, ampak

²⁸ E § 23 Anm.

²⁹ E § 160 Zusatz. Če Hegel opredeljuje svojo filozofijo kot absolutni idealizem in če meni, da je vsaka prava filozofija, ki zasluži to ime, blizu idealizmu, je treba mimo vseh slabšalnih odtenkov, ki so prekrili izvorni pomen tega izraza, razumeti to v natančnem pomenu besede. Pri tem je treba spomniti za Heglov izraz »idealiteta«. Je idealno ali ideelno vse, kar je takšno, da ni samo v sebi, ampak potrebuje za svoj obstoj drugost, da se v njej reflektira in vrača k sebi. Heglova filozofija je absolutni idealizem, ker pojmuje vse, kar je, kot idealno v zgoraj omenjenem pomenu. Nobeno bitje, nobena stvarnost nima svoje biti sama v sebi, brez drugih in brez celote vsega, kar je. Absolutnost je idealiteta. H. Röttges pa celo meni, da je idealiteta »osrednja kategorija za razlaganje Heglovega pojma svobode« (Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels, inav. disertacija, Frankfurt am Main 1963, 21).

³⁰ Prim. WdL II, 214.

³¹ PhG 19.

kot celoto, ki se prek notranjega zrcaljenja ali refleksivnosti v drugem zrcali na koncu koncev v sami sebi, ki se notranje diferencira in samo sebe razvija in to tako, da samo sebe v celoti opraviči in postane v celoti causa sui, da to, kar je, postane postavljeno, in da na koncu ne ostane noben sestavni del in niti celota v sebi samo trpno bivajoč, ampak se dejavno postavlja iz celote in za celoto. Iz tega tudi razumemo, zakaj se Nauk o pojmu tudi imenuje *subjektivna* logika. Ravno pojem, se pravi mišljenje kot causa sui, kot samovzrok, vzrok samega sebe, je tudi subjekt, edini subjekt v polnem pomenu besede. To pa substanca ni. Manjka ji notranja samorazdelitev in samodoločanje. Za Hegla je substanca tisto, kar je opredelil Spinoza kot ens per se, bitje po samem sebi. »Substanca je absolutnost, dejanskost ki je v sebi in zase, — v *sebi* kot preprosta istost možnosti in dejanskosti, absolutno bistvo, ki vsebuje v *sebi* vso dejanskost in možnost, — za *sebe* (je) ta istost kot absolutna moč ali kot naravnost nase se nanašajoča *negativnost*.«³²

Opredelitev je tipično heglovska, za nas pa je tukaj predvsem pomembno, da ima substanca samo neposredno razmerje do same sebe. Manjka pa ji še »neskončno *negativno razmerje do sebe*«³³, se pravi posredovanje, notranje gibanje, s pomočjo katerega to, kar substanca je, postane njeno lastno delovanje, njena lastna dejavna postavitev same sebe in ne samo trpno obstajanje. Substanci manjka notranja razčlenitev same sebe in notranje določanje same sebe v to, kar je. Substanca ni causa sui v pravem pomenu, ker ji manjka dejavnost. To samogibanje prinaša pojem, oziroma, to samogibanje mišljenja, imenuje Hegel pojem. Seveda je treba ves čas upoštevati, da sta po Heglu mišljenje in stvarnost eno in isto. Samogibanje je torej refleksija in refleksija ni samo subjektivno mišljenje o kaki stvari (Nachdenken), ampak je na vrhunski stopnji refleksija o samem sebi. Tako je substanca, ki je v začetku kot bitje po sebi zunaj mišljenja, to mišljenje samo, v njegovi lastni samozadostnosti in samostojnosti, vendar ne kot enkrat za vselej dano, ne kot resničnost, ki je v svoji biti trpna, ampak kot počelo, ki samo sebe in prek samega sebe vso dejanskost, nenehno proizvaja. Nujnost proizvodjanja samega sebe stori, da je substanca popolnoma pri sebi in s tem postane svoboden subjekt. Preden postane pojem, je substanca »še ne razvita *vsebnost* (das noch unentwickelte *Ansicht*)«.³⁴ Zato je od subjektivnosti ločena in je nujno samo predmet spoznanja ter zavesti. Razmerje med spoznavajočim subjektom in njegovim objektom še ni povzeto v samogibanje stvari same, v samogibanje pojma. Ker je zunaj, je prigradno. Po Heglu je samo razum tisti, ki se mu predmeti lahko pojavijo kot prigradni, in sicer zato, ker so zunaj njega. Samoproizvodnja mišljenja, se pravi pojem, pa

³² WdL II, 214.

³³ E § 157.

³⁴ PhG 557.

ukinja vsako prigradnost in zunanost. Vse postane nujno, tako kot je nujna ta samoproizvodnja sama. Za Hegla je prigradno vse, kar je trpno. Dejavnost samoproizvodnja zagotavlja nujnost vseh svojih momentov. Tako subjektivnost pojma, ko se popolnoma razodene, ukinja vse, kar ostaja neposredno dano, prigradno, zunanje, naključno in subjektivistično. Bistveno za nadaljnje določanje substance v pojem je torej, da se na ravni pojma postavi, dejavno proizvede iz lastnih moči in lastne notranjosti, kar na ravni substance samo »je v sebi in za sebe; pojem je sedaj ta absolutna enost biti in refleksije, tako da je bit v sebi in po sebi samo zaradi tega, ker je tudi refleksija ali postavljenost (Gesetzsein) in je postavljenost bit v sebi in za sebe«. ³⁵ Spet tipično heglavsko izražanje. Vendar je misel preprosta. Enost biti in refleksije pomeni, da bivanje ni obstajanje, ampak zrcaljenje v sebi, se pravi dejavno bivanje, proizvajanje samega sebe prek notranjega samorazčlenjevanja. Tako prihaja do postavljenosti, se pravi ne do trpnega nahajanja, ne do naravne danosti, ki bi se vsiljevala od zunaj kot slepa in nerazumljiva usodnost in nujnost, ampak je vse, kar je, postavljeno prav prek samogibajoče se razčlenitve celote vsega, kar je.

Brez nujnosti ni svobode

Iz vsega povedanega je torej dovolj razvidno, da je svoboda v Heglovem pomenu besede najtesneje povezana z logično krožnostjo, ker se prav v tej krožnosti ohranja bit pri sebi. A logičnost kot takšna doseže svoj vrhunec v pojmu. Zato ni čudno, če imenuje Hegel pojem ali pojmovnost »kraljestvo svobode«, kakor tudi imenuje pojem »kraljestvo subjektivnosti«. ³⁶ Razlogi za to so dovolj jasno nakazani.

Če sedaj še raziščemo, kako pojmuje Hegel nujnost, moramo najprej opozoriti, da je tudi iz samega poteka razvoja logičnosti, kot ga podaja Logika, razvidno, da za Hegla nujnost nikakor ni golo in izključujoče nasprotje svobode. Tako tudi nujnosti ne obravnava na začetku objektivne logike, kot nasprotni pol svobode, ki bi ga bilo treba počasi in postopoma ublažiti in preliti v svobodo. Nujnost se pojavi v vsej svoji neizprososti prav na koncu objektivne logike, se pravi tik pred subjektivno, tik pred pojavom svobode. Nujnost torej ni po Heglu čisto nasprotje svobode in je naravnost ne izključuje.

To pa kljub temu ne pomeni, da Hegel ne prizna razlike med nujnostjo in svobodo. Pač pa očita stari metafiziki, da je razliko med njima pretirala v dogmatično in nepremostljivo nasprotje. ³⁷ Ker pa znotraj dialektične celote

³⁵ WdL II, 214.

³⁶ WdL II, 205.

³⁷ Prim. E §§ 32, 35 Anm.

ne more biti nobenega prepada, tudi razlika med nujnostjo in svobodo ni edino, kar smemo in moremo reči o njiju. »Svoboda, ki bi ne imela v sebi nobene nujnosti, in preprosta nujnost brez svobode sta abstraktni in potemtakem neresnični določili.«³⁸

Ta istost, sredi različnosti, med svobodo in nujnostjo se torej ravna po znanem in že omenjenem načelu istosti istosti in neistosti. Vendar pa to po svoje osvetljuje Heglovo odklanjanje vsake čiste notranjosti, vsake čiste intimnosti, nedoločene in potemtakem abstraktne, ki jo opredeljuje Hegel na primer kot »neenakost (Ungleichheit) bitja (osredotočenega) v sebi, (se pravi) bitja v njegovi posamičnosti proti občosti«.³⁹ Občost, o kateri govori v tej zvezi Hegel, je zadeva mišljenja in predvsem dejavnik osvobojenja, vendar to ni abstraktna in prazna splošnost, brez notranjih določil. Ta občost se ne razlikuje od posebnosti in od posamičnosti z nasprotjem in izključevanjem. Če bi se občost razlikovala od posamičnosti in posebnosti z nasprotjem in izključevanjem, če bi se postavljala nasproti posebnosti, bi tudi sama postala posebnost in bi prenehala biti občost. Občost poleg posebnosti nujno postane tudi sama posebnost.⁴⁰ Nekateri pravijo o Heglovi občosti, da je to samo poseben način biti posebnega. Ta posebni način se kaže predvsem v tem, da je znotraj Heglovega sistema vse takšno, da prehaja, da je to večno krožno gibanje in da se v vsaki posebnosti zrcali, reflektira celota in njen potek. In tako kot ni nasprotja med občostjo in posebnostjo, tudi ni nasprotja med nujnostjo in svobodo. Nujnost izraža vidik posebnosti, svoboda vidik občosti. V prvi prihaja do veljave različnost določil in to, da so druge zunaj drugih. V drugi, se pravi v občosti in v svobodi pa prihaja do izraza konkretna, ne abstraktna istost te celote, ki se giblje sama po sebi in sama sebe. Če sedaj še pomislimo, da pomeni Ideja pri Heglu pojem, kolikor ta vključuje program svoje lastne udejanjenosti v konkretni stvarnosti, potem razumemo, kaj meni Hegel, ko pravi: »Svobodna in resnična misel je v sebi konkretna in tako je Ideja, in v vsej svoji splošnosti Ideja ali absolutnost. Po svojem bistvu je véda o tem sistem, ker je resnično, kolikor je konkretno, samo kolikor se razvija v samem sebi in se zbira ter zadržuje, se pravi kot celota, in samo z razčlenitvijo in določanjem svojih razlik lahko obstaja tako njihova nujnost kot svoboda vsega.«⁴¹

Iz tega sledi dovolj jasno, da je nujnost značilna za področje razlik, za tista razmerja med različnimi določili, kjer ta določila ostajajo le še kot posebna, druga nasproti drugim, druga zunaj drugih. Kot celota pa je

³⁸ E § 35 Zusatz.

³⁹ PhG 555.

⁴⁰ Prim. E § 13 Anm.

⁴¹ Prim. E § 163.

sistem svoboden, ker je absoluten in ne more postati poseben, ker ne more imeti več ničesar drugega polg sebe.

Od objektivne k subjektivni logiki

Ta splošna spekulativna načela, po katerih se ravna ves logični potek in vsa Heglova filozofija, nam pa v podrobnosti še ne pokažejo, kako se od nujnosti preide v svobodo. Videli pa smo, da je področje svobode pravzaprav samo področje pojma, zato se naše nadaljnje spraševanje lahko preoblikuje v vprašanje, kako preiti od objektivne logike v subjektivno, od Nauka o bistvu v Nauk o pojmu. Najprej pa, zakaj je sploh treba preiti od ene k drugi, kakšen je smisel tega prehoda?

Korak od objektivne v subjektivno logiko bi bil popolnoma prigraden in poljuben, če bi si smeli razmerje med ravnimi Logike, se pravi med naukom o biti, o bistvu in o pojmu predstavljati kot premo zaporedje, kar bi se po Heglovo reklo, da bi bila notranja miselna ekonomija prehodov od ene ravni na drugo enaka tisti notranji ekonomiji mišljenja, ki je značilna za prvo raven. Na prvi ravni so namreč različni logični momenti povezani med seboj popolnoma od zunaj. Ne povezuje jih njihova notranja vsebina, ne zrcalijo se drug v drugem, ampak so predvsem samo drug poleg drugega. To je prema *evolucija*, nekakšna vzporedna stava ali vzporedno dodajanje. Vendar je bistvo Heglove Logike v njeni krožnosti in v *involutiji*. Ta se pojavi na ravni Nauka o bistvu kot refleksivno pojavljanje samega sebe v drugem in na ravni Nauka o pojmu ali subjektivne logike kot popolna refleksija, ki ni samo refleksija ali zrcaljenje enega momenta v drugem, ampak določujoča refleksija celote v sami sebi, v razvoju (*Entwicklung*) samega sebe prek notranje razčlenitve, notranje določitve in povezanosti teh razčlenjenih in določenih sestavin. Ko pa odkrijemo ekonomijo subjektivne logike, je ne moremo več omejiti na njo samo, meni Hegel. Pojem je konkretna občost. Kot občost ne more imeti ničesar nasproti sebi in se ne more z ničemer razmejevati, ker bi prenehala biti občost in bi postal posebnost. Da je celota to, kar je, ne sme ničesar izključevati, ampak mora samo sebe določevati od znotraj, kot svoje lastne razlike, v katerih zrcali samo sebe in ne preneha obstajati v njih kot takšna. Zato tudi ne izključuje predhodnih ravni, se pravi biti in bistva, ampak ju ima za svoje lastne notranje momente, ali — rečeno po Heglovo — za svoje lastno predpostavlanje. To je treba razumeti dobesedno: kot postavljanje nečesa vnaprej (*voraussetzen*). Bit in bistvo sta v resnici dva momenta pojma, ki ju ta postavlja vnaprej, preden postavi samega sebe kot takega. K njemu sodita. Zato je pojem tisti, ki uresničuje načelo istosti in neistosti. Bit in bistvo sta njegova, zato ju na svoji ravni ne izključuje, ampak ohranja v sebi, v njiju prepozna samega sebe kot njuno

pravo notranjost. Ko se bit in bistvo do konca ponotranjita, prideta do svojega počela, se pravi pojma, ki se izreka po njima najprej samo »an sich«, se pravi virtualno, dokler na koncu ne postane to izrekanje samo izrečeno in samemu sebi navzoče, postane »für sich«, za sebe. Takrat doseže mišljenje stopnjo pojma.

Prehod od objektivne k subjektivni logiki so imeli razlagalci Hegla dolgo časa za posebno vprašanje, ker niso videli nujnosti tega prehoda. Vendar pa je povsem normalno in v skladu z načelom logične krožnosti, da se tudi ta prehod da razumeti šele iz tega, kar mu sledi, se pravi iz notranje ekonomije pojma. Z vidika pojma razumemo, da raven biti in raven bistva nista dokončni, ampak samo predpostavljeni. To vidimo šele, ko se povzpemo na raven pojma, in ko gledamo nazaj, se nam prehod od bistva k pojmu prikaže kot potreben. Dokler pa do pojma še nismo prišli, pa je jasno, da ta prehod ne more biti drugega kot postulat,⁴² ki se bo opravičil šele iz tega, kar je z njim postalo možno.

Zaporedje logičnih momentov, ki pri Heglu sestavlja njegovo Logiko, ni prehod od enega spoznanja k drugemu v tem smislu, da bi njegovo spoznanje ali nov moment prejšnjega odpravilo ali nadomestilo in bi se vrsta spoznanj odpirala v nedogled. Napredek v logiki ni odkrivanje vedno novega in drugačnega vedenja ampak je tudi vračanje iz različnosti in nasprotij kot takih v njihovo izvorno enost, k počelu, ki je navzoče povsod in v vsem deluje. Vse do subjektivne logike, do pojma pa ostane to počelo navzoče samo »v sebi« (an sich), samo virtualno. Zato nas ne preseneča, če pravi Hegel, da je na začetku Logike treba »dopustiti«, da je napredek tudi vračanje.⁴³ Pravilnost tega izhodišča se pokaže šele na koncu, tako da tudi tukaj prihaja do veljave misel o krožnosti poteka Logike. Poglejmo si torej bolj od blizu, kako Hegel izpelje prehod od objektivne logike k subjektivni, se pravi k pojmu, ki je po njegovem »kraljestvo svobode«.

Vemo, da ima objektivna logika dva dela, Nauk o bitju in Nauk o bistvu. Ta slednji se končuje s poglavjem, ki je posvečeno logičnemu momentu, ki ga Hegel imenuje absolutno razmerje in ima spet tri svoje podrejene zaporedne momente: substancialnost, vzročnost in medsebojno učinkovanje (die Wechselwirkung). Vse to področje absolutnega razmerja pa sledi razpravi o dejanskosti (die Wirklichkeit) in se končuje s poglavjem o absolutni nujnosti.

Področje absolutnega razmerja je potemtakem postopno prehajanje od nujnosti k svobodi. Substancialnost je še vsa zaznamovana z nujnostjo. »Absolutna nujnost je absolutno razmerje, ker ni *bit* kot takšna, ampak *bit*,

⁴² Prim. W. Marx, Die Logik des Freiheitsbegriffs, Hegel-Studien 11, Bonn 1976, 145—147.

⁴³ WdL I, 55.

ki je, *ker* je, bit kot absolutno posredovanje same sebe s samo seboj. Ta bit je *substancia . . .*«.44 Absolutna nujnost je torej samo *absolutno* posredovanje samega sebe s samim seboj, absolutno v Heglovem, omejevalnem pomenu besede, absolutno v smislu virtualnega.45 To, kar je na ravni substance samo absolutno, se pravi samo virtualno, se počasi udejanji prek vzročnosti in predvsem prek medsebojnega učinkovanja. S tem prerašča substancia svojo neposrednost, ki ji še ostaja, saj se z vzrokovanjem in z medsebojnim učinkovanjem popolnoma pozunanji in s tem preraste svojo poslednjo intimnost in notranjo temo, zaradi katere ji je najprej delovanje še nekaj pritičnega in zunanjega. Ko pa prek vzročnosti njeno delovanje postane ona sama in preraste celo razliko med dejavnostjo in trpnostjo, se postavi pod vprašaj tudi razlika med svobodo in nujnostjo. Ko postane trpnost sama dejavnost in dejavnost trpnost, preneha prihajati trpnost od zunaj, s tem pa preneha tudi nujnost kot taka, se pravi zunanja nujnost. Gre torej vseskozi za to, da postavi dejavnost svojo lastno trpnost,46 to pa se zgodi na ravni vzajemnega delovanja, ki ni več delovanje in učinkovanje dveh različnih substanc, ampak postane v samem sebi obstoječe in samo sebe postavljaajoče delovanje. To je sedaj svoj lastni nosilec in svoj lastni predmet. Tako Logika preraste vsako zunanost, ki ni obenem tudi notranost, in vsako notranost, ki ni obenem tudi zunanost. Ko Hegel ugotavlja, da ni substancia bitje par excellence, kot je menil na primer Aristotel, ampak da je to celota razmerij in predvsem razmerje, ki ga ima celota s samo seboj, ko samo sebe nenehno »postavlja« in povezuje začetek razmerij z njihovim koncem v eno samo celoto, se pravi pojem, preraste ta sistem vsa nasprotja in vse zunanosti, vso osamljenost in iz nje izvirajočo drugačnost. S tem preraste vsako učinkovanje od zunaj in z njo vsako nujnost, ki bi prihajala od zunaj. Vendar je za to treba, po Heglu, iti prav tej nujnosti do dna, kajti samo prek razčlenitve vzrokovanja in prek spoznanja njegovih predpostavk (Voraussetzung) pridemo do tega, kar Hegel imenuje medsebojno učinkovanje, tam pa je že možno preseči razliko med dejavnostjo in trpnostjo kot tako in s tem tudi notranjo nujnost, ki se ravno v tem izkaže kot stopnja, ki vodi v svobodo, kot predpostavka svobode, kot moment, ki ga kot svoj lastni moment vnaprej postavlja (predpostavlja) sama svoboda. Kot vedno pri Heglu, je tudi tukaj treba iti v raztrganosti in drugačnosti do dna in do konca, da pridemo do sprave in istosti.

Pri tem je dobro ponovno opozoriti, da so te postaje ali momenti logičnega poteka za Hegla notranja, ontološka struktura vsega, kar je in ne samo

44 WdL II, 185.

45 O pomenu pridevnika »absolutni« pri Heglu glej: T. Stres, Osnove idealističnega pojmovanja svobode, Bogoslovni Vestnik 40 (1980), 1, 49 in tam navedeno literaturo.

46 Prim. WdL II, 203.

strukture našega dojetja tega, kar je. Ko torej prepričani heglavec uresničuje ta spoznanja, uresničuje svobodni način bivanja samega in se prek Logike trga iz vsega, kar je zgolj subjektivistično, kar bi lahko bilo samo stvar njegove posebne subjektivnosti. Na ravni Nauka o bistvu bi še bilo mogoče ohranjati razliko med subjektom in objektom, ker je ta raven še področje različnosti in ne istosti. Ker je na tej ravni refleksija, kot njena notranja ekonomija, refleksija v drugem, zrcaljenje neke stvarnosti v drugi, tako da druga drugo potrebujeta ravno kot drugo, lahko postavljamo to drugačnost tudi med subjekt in objekt, med zavest in njen predmet. Zato nekateri razlagalci vidijo v tem delu Logike, kljub njeni izrečni, pravi ontološki usmeritvi, bolj nekakšno novo obliko transcendentalizma, se pravi novo teorijo o strukturah našega dojetja objektivne stvarnosti.⁴⁷ To bi se dalo zagovarjati samo toliko, kolikor Nauk o bistvu še ohranja tudi nekakšno temnost substance, se pravi kolikor pojmuje substanco enostavno kot to, kar je v sebi, neposredno in še same sebe dejavno ne postavlja. Se samo nahaja kot taka, zato je nekakšna kantovska stvar sama po sebi. Ko pa substanca postane subjekt, ko postavlja samo sebe, ko izgubi vsako sled neposrednega nahajanja in trpnosti, ki sta s tem povezana, ko preaste svojo nepoznanost notranjost, ki jo ohranja kot od pritisk različna nosilka le-teh, ko takšna subjektivna struktura postane struktura vse stvarnosti, tudi mišljenje in njegov predmet ne moreta biti več zunaj drug drugega. Iz tega postane tudi razumljivo, zakaj Hegel pravi, da je njegova Logika najboljša kritika Kantovega transcendentalizma,⁴⁸ čeprav sam priznava določeno podobnost med njegovo objektivno in Kantovo transcendentalno logiko.⁴⁹

Substancialno razmerje je kot prva stopnja absolutnega razmerja razmerje med substanco in pritiskami. Za Hegla je to predvsem razmerje med zadostnim razlogom biti, ki je temelj substance, in bitjo kot tako, ki so pritike. Substancia ohranja to razliko, ker to, kar je poznanjeno v pritikah in postavljeno v njih, ne izčrpa substancialnosti. Zato govori Hegel o neposrednosti substance in o njeni temnosti. Manjka ji popolna negativnost do same sebe. Je sicer navzoča v svojih pritikah, a ta navzočnost še ni prava razlika s samo seboj kot tako, ki bi lahko pripeljala do popolnoma posredovane istosti, se pravi do prave istosti istosti in neistosti. »... tako ima substancia za svojo figuro in svojo postavljenost (Gesetzsein) samo pritičnost, ne pa samo sebe; ni podstat kot podstat.«⁵⁰

Korak naprej v posredovanju in postavljanju samega sebe predstavlja po Heglu razmerje vzročnosti. Ta ima po njegovem tri oblike. Na prvo

⁴⁷ Prim. W. Marx, v op. 42 nav. delo 132—134.

⁴⁸ WdL I, 47.

⁴⁹ WdL I, 44—45.

⁵⁰ WdL II, 188.

mesto postavlja formalno vzročnost, kjer sta vzrok in učinek ločena. Na drugo mesto pride tako imenovana delujoča vzročnost, kjer se ločenost vzroka in učinka ukine, ne pa razlika med vzročnostjo in posledičnostjo znotraj celote učinkovanja ali delovanja. Na tretjem mestu pa je zadnje določilo ali zadnji moment vzročnosti, s katerim se vzročnost že presega v medsebojno učinkovanje, in ki ga Hegel imenuje protiučinkovanje (die Gegenwirkung). Razlika med vzročnostjo in posledičnostjo, med dejavnostjo in trpnostjo se ukine v vsebinskem in v formalnem smislu. Ni ju več mogoče razločevati. Dejavni subjekt je v samem tem tudi trpni objekt. Logično dogajnje se tako zaokroži v samega sebe. Čiste trpnosti ni kot tudi ni čiste dejavnosti. »*Biti postavljen* (das Gesetztwerden) po kom drugem in *lastni nastanek* (das eigene Werden) sta eno in isto«. ⁵¹ Prav ta nerazdružnost dejavnosti in trpnosti zaobrne logični potek v samega sebe. Trpnost učinka je zaobsežena v dejavnosti kot njena lastna predpostavka, dejavnost jo postavlja kot del same sebe. Tako delovanje ne vodi nikamor drugam, k nikomur drugemu zunaj samega sebe. »Ta prvi vzrok, ki najprej deluje in svoje delovanje ohranja v sebi kot protidejavnost (die Gegenwirkung), stopi tako znova na oder kot vzrok, po čemer je delovanje v končni vzročnosti, predvsem pa v slabo neskončnem zaporedju zaobrnjeno in postane delovane, ki se obrne v samega sebe, — neskončno medsebojno učinkovanje«. ⁵²

Z vsem tem še nismo stopili iz ekonomije substancialnosti. Učinek in vzrok sta pritiki, delovanje in trpnost sta pritiki, razmerje vzročnosti vključuje samo posebne strani ali plati substanc, ne pa še substance same. Te ostanejo tudi še vedno nedoločene in neposredne, kolikor niso vključene v posredovanje, ki se dogaja na ravni vzročnosti. In tako kot substance ostanejo še delno neposredno druge poleg drugih, ostanejo neposredno še same v sebi. Neposredna navzočnost navzven je neposredna navzočnost navznoter. Razmerje, ki ga imajo do drugih substanc, je enako razmerju, ki ga imajo do sebe. Vzročnost povezuje v konkretno istost samo nekaj določil na substancah, njihovo delovanje, ne pa še njihove biti kot take, ne še njih kot takih.

Po Heglu se ta zadnji korak k preseganju nedoločenosti in neposredne danosti substance zgodi na ravni tega, kar imenuje medsebojno učinkovanje (die Wechselwirkung). »V medsebojnem učinkovanju je sedaj ta mehanizem presežen, kajti le-to vsebuje *prvič izginotje* tega izvornega *vztrajanja neposredne* substancialnosti, *drugič, pojavitev* (das Entstehen) *vzroka*, in s tem *izvornost* kot *posredujoča* se sama s seboj po svoji *negaciji*«. ⁵²

Na ravni vzročnosti kot take pride torej do preseganja neposredne substancialnosti, kolikor ta preraste nasprotje med dejavnostjo in trpnostjo ter

⁵¹ WdL II, 201.

⁵² WdL II, 202.

med vzrokom in učinkom. Vendar določena oblika vzročnosti ostaja končna, kajti vzročnost se še ne zaobrne popolnoma k sami sebi in vase; ko se to zgodi, preide vzročnost že v medsebojno učinkovanje. Dokler pa se to ne zgodi, ostaja vzročnost končna v Heglovem pomenu te besede, kar pomeni, da si vzroke in učinke še vedno skušamo predstavljati kot zaporedje preme neskončne, se pravi nedoločene in neomejene verige, kot »zaporedje slabe neskončnosti« (der schlecht-unendliche Progress).⁵³ Hegel namreč imenuje tako neskončnost slabo, ker ni drugega kot radikalno nedoločena in neomejena in je njena neskončnost samo v tem, da se lahko nadaljuje v nedogled, pri čemer je potem nujno, da ima ta nedoločenost njenega obsega za posledico tudi nedoločenost njene izvornosti, se pravi neposrednost danosti substance, ki samo je, ne more pa se še kot taka tudi postaviti. Ostaja še v »preprosti istosti biti«,⁵⁴ kot »predpostavljena neposrednost«. ⁵⁵ Šele ko se učinkovanje zaobrne popolnoma vase in s tem slaba neskončnost preneha obstajati, nastopi prava neskončnost vzročnega poteka, kar pomeni, da ostaja učinkovanje v celoti samega sebe v sebi, se pravi, da je to učinkovanje resnično sama. »Medsebojno učinkovanje potemtakem ni drugega kot sama vzročnost; ne samo, da vzrok nima učinka, temveč se v učinku vzdržuje kot vzrok v razmerju s samim seboj«. ⁵⁶ Tako stopa na mesto tranzitivne, prehodne vzročnosti nekakšen samovzrok, »causa sui«, ali še boljše »causa et effectus sui«. ⁵⁷

Do tega izsledka pripelje nerazdružnost dejavnosti in trpnosti. Kajti ta nerazdružnost naredi tudi razlikovanje substanc nepomembno. Ker ni več mogoče ločiti dejavnosti od trpnosti, ko postane trpnost samo pogojujoča protidejavnost, dejavnost pa je, kot »neposredna izvornost«, ⁵⁸ se pravi zgolj dana in ne od same sebe postavljena, hkrati tudi trpnost, postane po Heglu tudi razlikovanje substanc kot takih nesmiselno ali vsaj nepomembno. »Razlika vzrokov imenovanih kot *dveh* je potemtakem prazna in v *sebi* (an sich) je (vzrok) samo eden, ki se v svojem učinku ukinja kot substanca, ki pa je navzoč šele v tem učinkovanju kot vzrok, ki se osamosvaja (verselbstständigende Ursache)«. ⁵⁹

Svoboda — »resnica« nujnosti

S tem pa se v medsebojnem učinkovanju razreši tudi navidezno nasprotje med nujnostjo in svobodo. V zvezi z vzročnostjo opredeljuje Hegel nujnost

⁵³ WdL II, 202.

⁵⁴ WdL II, 187.

⁵⁵ WdL II, 203.

⁵⁶ WdL II, 203.

⁵⁷ A. Léonard, v op. 23 nav. delo 294.

⁵⁸ E § 155.

⁵⁹ E § 155.

kot istost biti s samo seboj. »Nujnost je bit, *ker* je; enost biti s samo seboj, ki ima sebe za *temelj*«. ⁶⁰ Na ravni medsebojnega učinkovanja pride do popolnega posredovanja med vzročnostjo in posledičnostjo, med izvornostjo biti in postavljenostjo bistva. Tako se tukaj pojavi pojem kot resnica biti in bistva. Zaradi te popolne posredovanosti izvornosti in postavljenosti to novo stanje ni več vzročnost, saj obstaja na začetku vzročnosti še vedno premoč zunanosti, ki vlada med vzrokom in učinkom, in ki ga absolutno razmerje nekako podeduje od udejanjenosti (*die Wircklichkeit*), da ga na svoji ravni presega. V proizvodnji ločenega ali različnega učinka ne vidimo več bistva vzročnosti. Medsebojno učinkovanje postavlja pod vprašaj izvornost substance, ko se samo postavlja kot prava izvornost in postavlja kot svoje prvine in momente, ki jih vsebuje stvarnost. Vse, kar vsebuje stvarnost in o čemer je razpravljala Logika na prejšnjih svojih ravneh, se izkaže kot vnaprej postavljeni momenti popolne, določujoče refleksivnosti. Osnova vsega je čista izmenjava, čista medsebojnost, kjer noben moment ali udeleženec izmenjave ni nič zunaj nje ali celo pred njo in ne more biti bolj izviren, kot je ona. Na prvo mesto vseh bitij stopi njihova sorazmernost; ne substancialnost ne bit v sebi, ampak bit do drugega, ne *esse* in *se*, ampak *esse ad*. Refleksivnost doseže popolno simetričnost. *Terminus a quo* in *terminus ad quem* se izenačita. Ni začetka, ki bi ne postal; ki bi ga popolna refleksija ne postavila kot konec, in ni konca ali rezultata, ki bi se ne izkazal, da je bil v resnici, v sebi, »an sich« že na začetku ⁶¹ in je vodil ves logični potek kot eno samo Odisejado, kot eno samo vračanje domov, vračanje k sebi, kot bi rekel E. Levinas. ⁶² Nič ni zgolj dano, ničesar ni, ki bi bilo v svoji neposredni biti izvorno, vse postavlja celota tega postavljanja kot dele same sebe, kot svoja lastna določila, brez katerih je ni. Ko ni več substancialnosti z njeno neposrednostjo in ne vzroka v njegovi ločenosti ali različnosti od učinka, ni več slabe neskončnosti neomejenega zaporedja vzrokov in učinkov. Ker pa je nujnost kot taka najtesneje povezana z izvornostjo in neposrednostjo substance in z zunanostjo, ločenostjo vzrokov in učinkov, izgubi v medsebojnem učinkovanju svojo »neusmiljeno trdoto«, ko izgubi substanca notranjost čiste svoje neposredne biti v sebi. »To *notranjost* ali to bit v sebi presega potek vzročnosti; s tem se izgubi substancialnost strani, ki so v razmerju in nujnost se razkrije. Nujnost ne postane *svoboda* tako, da izgine, temveč samo tako, da *razodene* svojo še *notranjo* istost . . .« ⁶³

⁶⁰ WdL II, 204.

⁶¹ » . . . začenjanje od samega sebe je šele postavljanje te samosti (*das Setzen dieses Selbst*), katere začenjanje je (*von dem das Anfangen ist*)« (WdL II, 186).

⁶² Prim. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, 188, 191.

⁶³ WdL II, 204.

Ta zadnja poved je izredno pomembna. Lahko rečemo, da povzema vso Heglovo teorijo o svobodi in nujnosti, po kateri nujnost in svoboda nista nasprotni in izključujoči se drugačnosti. Ko se nujnost »razodene«, se pravi ko se povnanji, ko strani, ki sestavljajo razmerje nujnosti stopijo v celoti v razmerje, izgubijo sleherno nesorazmernost in neposrednost ali tujost, in to z ozirom na druge ter z ozirom na sebe. S tem se vključijo v celoto razmerij, in ta celota je kot prava neskončnost, ki ne pozna nobene heterogenosti ne v sebi ne zunaj sebe, zato nujno svobodna. Tako se nujnost razodene kot svoboda. Osnovni razlog je istost s samim seboj te celote učinkovanja in delovanja. Ta istost s seboj je ostala na ravni substance skrita, bila je zgolj notranja, brez ustrezne povnanjenosti, zato je, v skladu z znanim Heglovim načelom, da je čista notranost čista zunanost,⁶⁴ bila isto kot od zunaj dana, samostojna, tuja prisila.⁶⁵ Popolna posredovanost med zunanostjo in notranostjo posreduje tudi zunanjo in notranjo nujnost in ti razkrijeta svoje zadnje globine, ko pokazeta, da je njuno bistvo povezanost zunanosti in notranosti, povezanost dejavnosti in trpnosti v eno samo celoto, ki se sama v sebi in iz sebe razčlenjuje ter ohranja te svoje člene povezane med seboj. Tako zmaga istost, ki sicer ni abstraktna, zgolj notranja istost, kot jo pozna že substanca, ampak konkretna, heglavska istost. Nujnost razodene svoje bistvo — svobodo biti pri sebi.

Nova, nastala neposrednost kot neposrednost posredovanja

Za Hegla sta vzročnost in medsebojno učinkovanje momenta, po katerih nadaljuje substancialnost svoje prehajanje in določanje v pojmovnost v Heglovem pomenu besede. Zato pojem ni drugega kot razkritje, kot povnanjenje in določanje tega, kar je substanca že v sebi. Tako sta vzročnost in medsebojno učinkovanje »neposredna geneza pojma, s katerima je predstavljeno (dargestellt) njegovo nastajanje«.⁶⁶ In kot vedno, imenuje Hegel tudi v tej zvezi pojem kot moment, ki sledi substanci, njeno resnico. Pojem je resnica substance, ker je njeno razkritje, svoboda pa je v istem smislu resnica nujnosti. Svoboda ne nadomešča in ne izriva nujnosti, ampak samo razodene njeno resnico. To, kar je v nujnosti v sebi (an sich), je v pojmu za

⁶⁴ Prim. E § 140, Anm, Zusatz.

⁶⁵ B. Bourgeois opredeljuje Heglovo pojmovanje nujnosti takole: »V nujnosti še ni postavljena istost istosti in različnosti momentov v svoji dopoljeni konkretnosti; kolikor sodi v bistvo, je nujnost istost istosti in različnosti v *elementu različnosti*, ali z drugimi besedami, tisto po čemer so *sami zase* momenti nujnosti različni in določeni, je različno od tega, po čemer so identični; istost različnih terminov ni *njihova* istost, zanje je nekaj *drugega*, drugost, ki se ji ne morejo izogniti in ki je *njihova*, usoda« (v op. 8 nav. delo 397, opomba 10).

⁶⁶ WdL II, 214.

sebe (für sich). »Tako je pojem *resnica* substance in ker je določena (značilna) oblika substancialnih razmerij *nujnost*, se svoboda pokaže (zeigt sich) kot *resnica nujnosti* in kot (značilna) oblika *pojmovnih razmerij*«. ⁶⁷

Medsebojno učinkovanje nima več opraviti z neposrednostjo in izvornostjo biti, saj doseže v njej refleksija svoj vrh in s tem se sama izkaže za izvornost, za temeljnost in neposrednost. Neposredna ni neposredno nahajajoča se danost, ampak je neposredno posredovanje samo. Kot taka ta neposrednost ni več preprosta in abstraktna neposrednost, ampak nastala neposrednost. Zato je tudi razumljivo, zakaj imenuje Hegel pojem, ki se začne pojavljati in uveljavljati z medsebojnim učinkovanjem »enost biti in bistva«, ⁶⁸ kar je še bolj pomenljivo kot to, da je pojem tudi »resnica biti in bistva«. ⁶⁹ Če je res, kot smo že poudarili, da je resnica kakega logičnega momenta v globlji enosti in istosti, je ta enost ali istost tudi smisel, cilj in razlog prejšnjih momentov, ki sedaj najdejo v njej svojo resnico, se pravi svoj smisel in pomen. Pomen kake stvarnosti torej ni v njej sami, neposredno navzoč, ampak v razmerju, ki ga ima ta stvarnost do celote. Zadnji pomen vsega, kar je, se torej izraža v pojmu, ki je resnica dejanskosti na splošno, posebno pa še substancialnosti, saj je ta njegova neposredna predhodnica in neposredna predpostavka. Kot enost biti in bistva pa je pojem enost neposrednosti in posredovanja, torej trajno, v samem sebi obstajajoče in samo sebe porajajoče posredovanje, večno gibanje, ki je kot tako neposrednost, ki pa se seveda ne more postaviti drugače kot preko nenehnega posredovanja. »Bistvo je *prva negacija* biti, ki s tem postane odsev (videz, der Schein); pojem je *druga* (negacija), ali negacija te negacije, torej znova vzpostavljena bit, vendar kot neskončno posredovanje in negativnost njega v njem samem«. ⁷⁰ Z drugo negacijo, z negacijo negacije se bit vrne nazaj k sebi kot čisto gibanje, s čimer je res v sebi in za sebe. Istost gibanja s samim seboj zmaga nad sleherno tujostjo in vsako drugačnostjo, ki bi jo hotela postaviti pod vprašaj.

Brez osnove in nadstavbe

V tej zvezi ne pozabimo, da gre za strukturo biti, za ontološko strukturo in ne samo za transcendentalno, se pravi ne samo za značilnosti subjektivnega duha in njegovo razmerje do stvari. ⁷¹ Medsebojno učinkovanje postav-

⁶⁷ WdL II, 214.

⁶⁸ WdL II, 235.

⁶⁹ E § 159.

⁷⁰ WdL II, 235.

⁷¹ Iz povedanega lahko sedaj razumemo, v kakem smislu se more Heglu pripisati trditev, da je svoboda spoznana nujnost in kako kočljivo se je pri zagovarjanju tega

lja »ničnost momentov«,⁷² torej tudi ničnost tistih dveh momentov, ki ju imenujemo duhovna dejavnost in njen predmet. Ne gre seveda za to, da jima odrečemo bit, da rečemo, da ju enostavno ni, ampak da jima odrečemo radikalno različnost, samostojnost in drugačnost. Za vsem tem je temeljna enost in izvornost, v kateri se poenoti vse in ki je enost gibanja celote.

V tej zvezi lahko omenimo Heglovo stališče do tega, kar po Marxu in Engelsu imenujemo razmerje med materialno osnovo in duhovno ali kulturno nadgradnjo. Trdi, da s pomočjo ideje o medsebojnem učinkovanju tega razmerja ne moremo zadostno dojeti.⁷³ Razmerje medsebojnega učinkovanja je po njegovem treba šele razložiti in pojmovno dojeti. To pomeni, da nobena od strani, ki jih v tem razmerju povezujemo, ne more veljati kot nekaj neposredno danega in v sebi zadostno utemeljenega, obstoječega v samem sebi, ampak sta obe momenta tretjega, se pravi pojma. Zato ni res, da ima »idealist« Hegel subjektivnost in duhovnost za osnovo, ekonomske in politične strukture pa samo za nadgradnjo ali goli proizvod idej, ki jih imajo v glavi ljudje. Po njegovem sta oba samo momenta tretjega in ki ni nič drugega kot tisto zadnje, v moči česar tako duhovna, kulturna in materialna kot gospodarska dejavnost sploh obstajata in moreta vplivati druga na drugo, pa naj bo to v eni ali drugi smeri. Hegel ni subjektivistični idealist, njegovo umevanje zgodovine ne daje prednosti idejam v navadnem pomenu besede. Zato ga je tudi nesmiselno »obračati« ali »postavljati z glave na noge«. Za eno in drugo vrsto človeške dejavnosti stoji pojem, ta pa nima

stališča sklicevati nanj. Tako na primer F. Engels pravi: »Hegel je prvi pravilno razložil odnos med svobodo in nujnostjo. Zanj je svoboda spoznanje nujnosti. 'Slepa je nujnost le, kolikor je nismo doumeli'«, pravi slovenski prevod (Anti-Dühring, Ljubljana 1965, 131; MEW 20, 106). K temu pa je treba pripomniti dvoje. Prvič, tega stavka ni zapisal sam Hegel, ampak ga vsebuje dodatek (Zusatz) k E § 147; dodatke pa so k Enciklopediji dodali Heglovi učenci kot komentar k izvirnemu tekstu in so zapiski Heglovih predavanj. Drugič, stavek, ki ga navaja Engels, je v slovenščino preveden popolnoma neustrezno. Izvirnik govori o nujnosti, ki je slepa, dokler ni pojmovno dojeta (insofern dieselbe nicht begriffen wird). Iz vsega doslej povedanega o nujnosti, svobodi in pojmu, je jasno, da je tudi v tem primeru treba upoštevati tipično heglovski pomen izraza »begriffen«. Nujnost se dojame kot svoboda šele na ravni pojma, na ravni pojma v Heglovem pomenu besede, se pravi na ravni tretjega dela Logike, na ravni Nauka o pojmu. F. Engels se torej povsem neupravičeno sklicuje na Hegla, kajti med njegovim pojmovanjem svobode kot spoznane nujnosti in Heglovim je vendar popolna razlika. V tej zvezi gre B. Lakebrink celo tako daleč, da očita Engelsu »suvereno šušmarstvo«. Vsekakor pa ima prav ko pravi, da je s tem, tako kot ves poznejši dialektični materializem, dokazal, da Hegla sploh ni doumel (Die europäische Idee der Freiheit, I. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung, E. J. Brill, Leiden 1968, 371). Ne biti idealist ali celo hoteti biti materialist pa zagovarjati idealistično teorijo o svobodi kot pojmovno dojeti nujnosti je nedosledno. Še bolj pa je nedosledno, če kdo pojmuje svobodo kot nujnost doumljeno in razumljeno v navadnem pomenu besede, pri tem pa se celo sklicuje na Hegla, ker potemtakem niti ne ve, za kaj gre pri Heglu, niti kaj je svoboda.

⁷² E § 156.

⁷³ Prim. E § 156 Zusatz.

ničesar nasproti sebi, kar bi lahko kot nekakšno nasprotje namesto njega postalo osnova in temelj. Heglova razlaga zgodovine ni spiritualistična, kot da bi iz duhovnosti kakega časa in njegovih idej ali ideologij razlagal gospodarstvo in druge plati življenja. Logična shema medsebojnega učinkovanja bi v tem primeru morala biti zadnja, a je pri Heglu samo sklep objektivne logike, kateri pa sledi subjektivna in ki je isto kot Nauk o pojmu. Ta pa je zadnja resnica in edina osnova vsega, tudi medsebojnega učinkovanja. Po Heglu duhovna ali kulturna in materialna plat zgodovine nista samostojni, nobena ni temelj druge, njun temelj je njuna enost. Ta pa ne obstaja zunaj njiju ali poleg njiju, ampak jima je popolnoma notranja, imanentna kot njuna duša.

Pozitivna svoboda pojma in negativna svoboda biti

Duh, subjekt, pojem ... Ti trije pojmi, ki jih nenehno srečujemo pri Heglu, imajo v različnih sobesedilih isto vlogo. Z njimi označuje Hegel posebno povezovalno in združevalno moč, ko se s pomočjo ponotranjenja različnih momentov ali figur postopoma vzpostavlja njihova istost. V Logiki je to pojem, v katerem izgubita bit in bistvo svojo samozadostnost in abstraktnost; po Heglovo pomeni to osamljeno istost. Vendar ta tretji moment, ki združuje prva dva, ni tretji, ker se s prvima dvema ne more seštevati, ker ni na njuni ravni in ker ne sestavlja z njima nobenega premege zaporedja, ampak je njuna notranjost, ki jima je na njuni ravni zakrita, ki pa jima na koncu odvzame njuno absolutnost in samostojnost. On edini je tu prava neskončnost, ne toliko zaradi brezmejnosti svojega obsega in svoje vsebine, ampak zaradi tega, ker je v tem, kar je drugo in celo ne more biti drugače kot tako, da je v drugem.

Zato je pojmovnost isto kot svoboda. Pojem je in samega sebe stori biti tako, da stori, da obstaja celota različnih momentov kot različnih. Prav prek te biti v drugem je sam v sebi, in ne neposredno. In v tem je tudi svoboda po Heglu. Ne v neposredni notranji navzočnosti sebi in istosti s samim seboj, ampak v popolni pozunanjenosti in v njenem obvladovanju. »To je pojem, kraljestvo subjektivnosti ali svobode«. ⁷⁴

V tej zvezi je treba še omeniti, da Hegel nima za svobodo samo pojem, ampak v nekem smislu celo bit. Na samem začetku Logike je bit popolnoma nedoločena. Zaradi te nedoločenosti je v nekem smislu bit res svobodna, saj v svoji popolni prvotni neposrednosti ni soočena z nobeno drugostjo: »zunaj« sebi se bit še ne razlikuje od bistva in na znotraj še ni v nasprotju

⁷⁴ WdL II, 205.

s sabo kot na primer takoj, ko se pojavi vprašanje ničā.⁷⁶ Ta svoboda je v tem primeru popolnoma abstraktna in negativna, je svoboda odsotnosti, praznosti, kakršna je pač bit sama, »prazna, abstraktna bit«. ⁷⁶ Čisto bit pa imamo lahko za svobodno tudi zato, ker ni tam nobene utrjenosti določil, saj je »čista nedoločenost in praznost«. ⁷⁷ Zato je jasno, da se kot nedoločena ne more postavljati ničemur nasproti.

Jasno pa je, da je ta zgolj negativna svoboda zelo daljna predpostavka pozitivne svobode. »Najvišja oblika ničā za sebe bi bila *svoboda*, toda ta je negativnost kolikor se poglubi vase do najvišje intenzivnosti in je afirmacija, celo absolutna.« ⁷⁸ Prava svoboda po Heglu torej ni v nedoločenosti, v praznosti; svoboda je celo absolutna afirmacija svoje določenosti, tako intenzivna, da samo sebe najde v njej. To se zgodi na ravni pojma. Zunaj njega ni več ničesar, kar bi ne bilo povzeto vanj in znotraj sebe je popolnoma določen, in ta določila so *njegova* določila; prek njih se določa on sam kot »substancialna moč, ki je za sebe«, da je »v svoji istosti s samim seboj to, kar je določeno v sebi in za sebe«. ⁷⁹ Vendar pa je treba še enkrat opozoriti, da to Heglu popolnoma ne uspe, čeprav tega noče priznati. Primoran je namreč dopustiti, da obstaja področje stvarnosti, ki ni umno, je namreč čutno, prigodno, poljubno, nedoločeno, zgolj enkratno in posamično, predmet predstav in čustev. To pa je zanj enostavno pojmovno nepomembno. ⁸⁰ Vendar pa je prav ta plat stvarnosti, ki jo ima Hegel za nepomembno, v resnici izrednega pomena v osebnem življenju, v življenju človeka kot osebnega bitja, enkratnega in neponovljivega. S tem pa se že nakazujejo osnovne hibe in nesprejemljivosti Heglovega idealističnega pojmovanja svobode.

Sklep

Z lahkoto smo opazili, kako globoko je Heglova teorija o svobodi povezana s samim bistvom njegovega idealizma, z vlogo, ki jo pripisuje mišljenju in z ambicijami, ki jih lahko v celoti uresniči samo mišljenje, a za ceno, da zaradi tega spregleda in prezre še druge vidike stvarnosti, brez katerih je človek bistveno okrnjen. Mišljenje in pojmovanje resničnosti v ožjem, Heglovem pomenu teh besed pa pomeni predvsem idealizacijo te resničnosti, idealizacijo v Heglovem pomenu, se pravi nekakšno nenehno »utekočinjenje«

⁷⁵ Prim. WdL I, 66.

⁷⁶ E § 86 Anm.

⁷⁷ WdL I, 66.

⁷⁸ E § 87 Anm.

⁷⁹ E § 160.

⁸⁰ Prim. E § 20 Anm.

določil te stvarnosti, kot je to besedo uporabljal Hegel sam,⁸¹ da je s tem naznačil, da je treba stvarnost imeti za gibljivo, prehajajočo in bistveno razmernostno, relacijsko. Vse je zajeto v bistveno gibljivost celote vsega, ki pa ne prehaja nikamor, ker ni nobene transcendence. Pač pa je ta celota gibljiva v razmerju do same sebe in v tem se razlikuje od Spinozove substancialnosti na sploh. Gibljiva je v razmerju do same sebe, ker samo sebe nenehno poraja, in v to je vključen tudi subjekt, ki misli, in objekt, na katerega ta subjekt misli. Tudi ta dva nista tisto zadnje, kar bi bilo treba ohraniti kot radikalno ločeno in različno. Globlja kot nujna razlika je njuna istost samogibajočega se pojma, nadindividualnega mišljenja in življenja kot takega. Pojem, čeprav je nadindividualen, pa nikjer ni sam, ločen ali različen. Kot negacija vsake radikalne samostojnosti, samoobstoynosti in osamljenosti tudi sam ni nič posebnega, ampak je čista občost. Kot zadnja resnica vsake misli je samogibanje ontološko počelo vsega in njegov smisel. To mišljenje je resnica vsakega individualnega mišljenja in to zadnje je samo predpostavka onega, se pravi Logosa ali logičnosti, umnosti, ki se v Logiki predstavlja v vsej svoji čistosti, ki pa je na delu vsega kot njegova duša in o čemer govorijo drugi deli Sistema.

Pojem je tudi popolna krožnost, je začetek in je konec samega sebe, saj proizvajata samega sebe, kot idealizira, »utekočini« vse svoje prvine in momente. Samo kot krožnost je lahko svoje popolno samogibanje; prihaja od sebe in se vrača k sebi. Karkoli se postavi in predstavi, pride iz njega in kar kolj je, se na koncu razodene, da je bilo že vnaprej postavljeno, pred-postavljeno. Zato tudi je lahko postavljeno.⁸² In kot preseganje vseh razlik, razlik, kolikor se spremenijo v okamenele opozicije, je logični sistem tudi presežnost razlike med začetkom in koncem. Kot takšno, v samem sebi obstajajočem gibanju je le-to najbolj izvorna resničnost, ker ravno ni več čista izvornost, ampak je v njo postavljeno učinkovanje samo,⁸³ prava samorodnja, povzročanje samega sebe. In to je vrhunec svobode, da vse obsega in vse ohranja v sebi, kot svoje lastne momente.⁸⁴

Posebnost Heglovega pojmovanja svobode pa ni v tem, da poudarja samostojnost in bit v sebi kot takšni. To sta pred njim na primer izrecno poudarjala Aristotel in Kant. Če pa Hegel kljub temu misli, da mora Kanta bistveno popraviti, gre za to, da hoče pokazati, da samostojnost in svoboda nista v nedoločenosti, v neposredni in notranji istosti s seboj, v istosti brez drugačnosti, v nedotaknjenosti in osamljenosti, ampak da je svoboden in samostojen samo tisti, ki ima pravilno razmerje do drugačnosti, ki ni v ni-

⁸¹ »in Flüssigkeit bringen« PhG 30.

⁸² Prim. VdL II, 16.

⁸³ Prim. E § 156.

⁸⁴ Prim. WdL II, 502.

čemer sam v sebi, v ničemer sam in odmaknjen. Po njegovem samostojnost, brez katere ni svobode, ne prepoveduje popolne potopitve v drugačnost, ne nasprotuje popolni povnanjenosti, ampak samó tako izgubo samega sebe in svoje istosti, iz katere ni več vrnitve nazaj. Če še enkrat uporabim Levina-sovo prisposodbo, je Odisej, ki se vrača domov, pravzor svobodnega človeka, ne pa Abraham, ki je tujec in potuje po tuji deželi brez vrnitve in celo služabniku prepove, da bi njegovega sina popeljal domov. V večnem dialogu med grštvom in hebrejstvom se Hegel kljub vsemu poudarjanju krščanstva v bistvu vendarle odloča za grštvo. In pri tem je zanj še posebej značilno, da poudarja nepogrešljivost razmerja do drugosti. Ni istosti brez razmerja do drugosti, kot ni notranjosti brez povnanjenosti. Ne more pa sprejeti, da bi kdaj koli drugačnost dobila premoč nad istostjo, potovanje nad vračanjem. V tisočletnem gigantskem boju, ki ga v zahodni kulturi bojujeta grštvo in hebrejstvo, je med filozofi Hegel tisti, ki je sledil hebrejstvu najdlje, ker je načelo drugačnosti, načelo nesorazmerja upošteval tako daleč, da je odrekel resničnost istosti vsemu, kar je zgolj isto samo s seboj, v mrtvem sovpadanju s seboj. Vendar pa je v načelu istosti istosti in drugačnosti vendarle zmagal Grk, zmagal je filozof, zmagala je istost. Ta se zaradi herojskega upoštevanja in spoštovanja drugačnosti nujno vključi v krožnost gibanja, a to gibanje ne more biti zaradi premoči načela istosti romanje v nedogled, v onstranstvo, ampak krožnost kot temeljna značilnost pravega filozofskega sistema. »Bistveno za znanost ni toliko to, da je začetek nekaj popolnoma neposrednega, ampak da je celota nje same obtok (Kreislauf) v samem sebi, kjer postane prvi tudi poslednji in poslednji prvi.«⁸⁵

Povzetek: Tone Stres, Nujnost in svoboda v Heglovi Logiki

Prikaz temeljnih značilnosti in osnovnih trditev, kot jih vsebuje glavno Heglovo delo *Znanost o logiki* in na katerih je v tem delu zgrajena tudi Heglova teorija o svobodi, ki nujnosti ne izključuje, ampak predpostavlja. Nujnost je notranja istost, zato jo je mogoče preseči v konkretno istost popolne posredovanosti.

Zusammenfassung: Tone Stres, Notwendigkeit und Freiheit in der Logik Hegels

Nach der Freiheitsauffassung, wie sie in der Hegels Wissenschaft der Logik dargestellt ist, schliesst die Freiheit die Notwendigkeit nicht aus, sondern ist sie durch sie als seine Voraussetzung erst möglich und wird zu seiner Wahrheit.

Résumé: Tóne Stres, Nécessité et liberté dans la Logique de Hegel

Selon la conception hégélienne de la liberté, telle qu'elle est formulée dans *Science de la Logique*, la liberté n'exclut pas la nécessité. Elle la présuppose en étant elle-même sa vérité.

⁸⁵ WdL I, 56.

Janez Juhant

Ideje slovenskih filozofov

Uvod

Zgodovinski pregled filozofskega udejstvovanja Slovencev je razmeroma mlado delo. Prve študije slovenske filozofije je napravila Alma Sodnik, učenka našega vidnega in originalnega modroslovca Franceta Verba. »Alma Sodnik je bila prva, ki se je začela sistematično in obsežno ukvarjati z zgodovino filozofije na Slovenskem oz. z zgodovino na Slovenskem rojenih filozofov, ki pa so sicer delovali drugod.«¹

Danes to delo nadaljuje Institut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani. France Jerman, Ivan Urbančič, France Verbinc, Primož Simoniti, Tine Hribar so napravili prve raziskave filozofskih tokov na Slovenskem in sestavil tudi bibliografijo slovenskih avtorjev modroslovja in pri nas delujočih tujih filozofov.

Razumljivo je, da presojuje ti marksistično usmerjeni avtorji zgodovino modroslovske misli predvsem skozi očala dialektičnega materializma. Tako npr. ocenjuje Hribar Sodnikovo: »Probleme razume kot *ideje*, problemi filozofije so *ideje* filozofije. Interpretacija geneze problemov je zato interpretacija geneze *idej*. (podčrtal J. J.)² Tako tudi ne moremo brez pridržkov sprejeti mnenja Franca Verbinca o razvoju slovenskega modroslovja. Pravi, da v njem prevladuje »močno vpliv katoliške filozofije«. Tega vpliva sicer ni bilo v 15. in 16. stol., tj. v začetku slovenskega modroslovskega ustvarjanja, pač pa kasneje.« Bolj pomembno in za novejši slovenski politični in kulturni razvoj usodnejše je dejstvo, da se je vpliv sholastične oz. katoliške filozofije nadaljeval in se afirmiral na Slovenskem tudi ob koncu druge polovice devetnajstega stoletja, torej takrat, ko je v naprednejših evropskih deželah že prej zmagal vpliv nemške klasične filozofije in novejših tokov, ki so izšli zlasti iz razkroja posameznih smeri nemške klasične filozofije.

¹ T. Hribar, Filozofski opus Alme Sodnik, ISF pri univerzi v Ljubljani 1971, 817.

² Prav tam.

Ta diskrepanca med stanjem filozofske misli pri nas in ravni, ki jo je dosegla filozofija v evropskem merilu, je tisto, kar bi lahko označili s pojmom slovenske filozofske zaostalosti. Če bi skušali ugotoviti, kje se ta zaostalost in vrzeli v oblikovanju slovenske filozofije najočitneje izražajo, bi morali reči, da pri nas ni učinkoval vpliv Heglove filozofije oz. smeri, ki so izšle iz razkroja Heglove šole.«³

Zato je bila »bolja ali manj oficialna filozofija na Slovenskem dolga leta prav katoliška filozofija, ob kateri so životarile take in podobne smeri kot Meinongova ‚predmetna teorija‘ v Vebrovi interpretaciji in modifikaciji. Nov, revolucionaren element v procesu rasti slovenske filozofije, element, ki je v zadnjih desetletjih pred drugo svetovno vojno začel počasi, a s čedalje večjo silo prodirati v vrste inteligence, pa je bila nova, marksistična filozofija.«⁴

Podobno stališče zastopa tudi Urbančič, ki meni, da je nesamostojnosti slovenske misli bolj kot gospodarska in številčna majhnost slovenskega naroda kriva temeljnejša in usodnejša težava. Ta je predvsem »v nemoči za moč, tj. nezmožnosti dosledno sprejeti nase pot tveganja samo-stojnosti in nenehnega samopostavljanja.«⁵ Tudi on meni, da je temu kriv dalje premajhen vpliv novoveških smeri, ki ga je ovirala sholastika. »Neotomizem ali neosholastika skupaj z bistvom slovenstva, kot je bilo opisano, je poglaviti razlog za tradicionalno, skoraj neverjetno slovensko ‚nerazumevanje‘ *transcendentalne filozofske misli*, za trmasto zabito zapiranje oči pred tem ‚zračnim idealizmom‘, ‚skepticizmom‘, ali pa-še huje — nihilizmom‘; za bistveno neodgovorno zavračanje največjih mislecev novoveške Evrope . . .«⁶ To idejno slovensko utemeljitev naj bi dala šele »komunistična partija kljub svoji načelni nadnacionalni univerzalnosti in *neidentičnosti* z jedrom dotedanjega — tudi že strankarsko diferenciranega — slovenstva.«⁷

Tako na Verbičevo kot na Urbančičevo mnenje je treba odgovoriti z Janžekovičem, da je »dialektični materializem uvoženo modroslovje, kakor je uvoženo *modroslovje tomizem*. Ne eno ne drugo ni *slovensko modroslovje*.« (podčrtal J. Janž.) Janžekovič pa meni, da je takó mogoče prav tako izvirno slovensko filozofirati, pa naj bo to na sholastični (tomistični) ali dialektično-materialistični podlagi.⁸

³ F. Verbinc, *Filozofski tokovi na Slovenskem* (Slovenska filozofska bibliografija), ISF v Ljubljani 1966, XL/XLI.

⁴ Prav tam, XLI/XLII.

⁵ I. Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko* (Poglavitne ideje slovenskih filozofov), Ljubljana 1971, 303.

⁶ Prav tam, 309, (v obeh citatih podčrtal I. Urbančič).

⁷ Prav tam, 306 (podčrtal I. Urbančič).

⁸ Kako je s slovenskim modroslovjem, v: *Nova pot*, 1970, 10—12, 456.

Iz teh mnenj in polemik lahko samo zaključimo, da je slovenska modroslovska njiva še dokaj neraziskana in zaradi tega tudi ni lahko dati ustrezne sodbe o slovenskih filozofih. Filozofija se pri nas še danes bori z marsikaterimi začetnimi težavami. Eno takih je gotovo oblikovanje filozofskega izrazoslovja. To delo so začeli slovenski sholastiki na prelomnici v 20. stoletje. Tako se npr. Kovačič pritožuje nad težavami v zvezi z jezikom, čeprav meni, da je slovenščina sposobna za filozofijo: »Naš jezik je jako pripraven in gibčen tudi za najtežje filozofične razprave, a ni čudo, če človek večkrat pride v zadrego, ker se žalibog našemu jeziku še vedno zapira vhod v višje šole, vsled tega je terminologična pot premalo utrta in filozofična stran našega jezika še premalo raziskana.«⁹ To je narekovalo tudi Alešu Ušeničniku, da je na robu svoje Knjige o življenju (1916) dodal še filozofski slovar, ki ga je za svoje Izbrane spise predelal in dopolnil.¹⁰ Tudi Verbinc v svojih Filozofskih tokovih omenja jezikovni problem slovenske filozofije.¹¹

Kljub temu imamo Slovenci velik filozofski zaklad, ki je kljub tem neugodnim razmeram pustil svoje sledove, predvsem pa je Slovenec v takratni Avstriji pripomogel k razvoju filozofske misli. Seveda moramo vedeti, da je Slovenec ali tujec na takratnem slovenskem prostoru uporabljal do konca 19. stoletja predvsem latinski, nemški in italijanski jezik. Zato lahko razumemo, da je bilo prvo obdobje slovenske filozofske misli nujno vključeno v te jezikovne meje in to je oviralo samostojen razvoj filozofije na naših tleh. S tem je vsaj deloma pojasnjena zaostalost slovenskega modroslovja, kar očitajo marksisti predvsem sholastičnemu mišljenju in prevladi Cerkve na Slovenskem.

Pregled lahko razdelimo na tri smeri oz. obdobja filozofske misli pri nas. Prvo obdobje predstavlja začetke in razmah t. i. laične filozofije, kar pomeni filozofije, ki se je razvijala izven cerkvenih in izven sholastičnih okvirov. Druga smer je sholastična. Njen razcvet tudi pri nas kot v ostali Evropi oz. katoliškem svetu sploh pomeni papeška okrožnica Aeterni patris z leta 1879 (Leon XIII). Tretja smer, ki gre vzporedno, pa je Vebrova predmetna teorija, ki po Janžekovičevem in tudi Urbančičevem mnenju predstavlja originalno filozofsko smer pri nas.¹²

⁹ F. Kovačič. *Obča metafizika ali Ontologija*, Maribor, 1905, IV.

¹⁰ Prim. *Izbrani spisi X*, 352 sl.

¹¹ Na str. XL v op.: »Ta zaostalost se kaže na vseh področjih. Slovenci nimamo izčiščene terminologije, filozofsko zgodovinske je še v povojih ne le glede starejših obdobj, ampak tudi novejših zgodovine, nimamo prevedenih klasičnih del filozofske literature itd.«

¹² Prim. J. Janžekovič, *Kako je s slovenskim modroslovjem*, v: *Nova pota*, 1970, 10–12, 454 sl.

O začetkih slovenske misli lahko govorimo že v dobi reformacije. Ta mejnik je utemeljen predvsem zaradi jezikovnega pomena protestantske misli pri nas. *Protestanti* pišejo predvsem preprostim Slovencem, in sicer verske knjige, vendar je imela ta »preprosta teologija« velik pomen, žal pa ne tako globokih posledic za razvoj slovenske misli. Posebno je pomembno, da so reformatorji gradili že na prvih pisanih spomenikih slovenske kulture.¹³

Pravi mejnik na začetku filozofije Slovencev je postavil *Matija Hvale* iz Vač pri Litiji. Njegovi življenjski podatki so zelo skromni, niti kraj njegovega študija ni znan. Podatke o njem imamo predvsem iz zapiskov dunajske artistske fakultete, kjer je bil magister in njen dekan, kakor piše Alma Sodnik.¹⁴ Kot dekan se je Hvale uveljavil kot reformator artistskega študija v smislu humanističnih idej, ki jih je razvijal s svojimi prijatelji in somišljeniki iz Kranjske in ostalih dežel. Ta zavzetost je Hvala stala veliko truda in tudi nasprotovanj, saj je zapisal: »Za nevoščljivce se ne menim, kakor tudi za tiste ne, ki jim je ljubše, da se mladina zanemarija, ko pa bi bil kdo njim samim enak po imenu in slovesu.« Ob koncu prosi svojega prijatelja Obersteinerja, kateremu je to pismo namenjeno, naj ga brani in podpira.¹⁵

Humanistične težnje je Hvale razvil v svoji predavateljski dejavnosti, v svoji dekanski službi ter s svojim delom *Parvulus philosophiae naturalis*, ki vsebuje poleg temeljnega teksta drugega avtorja Hvala komentarije. Ti komentariji kažejo na humanistična načela, ki jih je avtor s somišljeniki širil in tudi statutarno uveljavil na fakulteti. Predvsem gre za novo metodo in način študija, ki naj bo bolj konkreten, vsebina temu ustrežna. Zahteva pouk prirodne filozofije, študij antičnih avtorjev.¹⁶ V celoti pa Hvale zagovarja bolj nominalistična kot realistična stališča in tako odklanja tudi Tomaža Akvinskega.¹⁷

Sodnikova zaključuje: »Videli smo, kako je Hvale s svojim delom in s svojo celotno osebno naravnostjo uresničeval humanistični program artistske fakultete. Po postavitvi in obravnavi vprašanj spada to delo v dobo med 1492 in 1510, torej v čas, ko je preživljala dunajska fakulteta notranjo

¹³ Prim. M. Rupel, *Primus Truber, Leben und Werk des slowenischen Reformators*. München 1961, pos. 275 sl.; enako J. Rajhman, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikov in zgodovinskih raziskav*, Ljubljana 1977, 106, 115, 128—129.

¹⁴ A. Sodnik, *Filozof Matija Hvale*, v: *Izbrani filozofski spisi* Ljubljana 1975, 242 sl.

¹⁵ Prav tam, 256.

¹⁶ Prav tam, 270 sl.

¹⁷ Prav tam, 286.

krizo, iskala poti med nasprotnimi izobrazbenimi ideali in cilji. Hvale je pravilno razumel perečo situacijo, postal je najbolj izrazit filozof prodirajočega humanizma.«¹⁸

V tem času je na jezuitskem kolegiju v Ljubljani in drugod cvetela sholastična filozofija tomistične smeri, npr. jezuit Anton Erberg^{19a}, medtem ko so frančiškani in minoriti gojili nominalizem. Posebno ga je uveljavil minorit Tirnberger.^{19b} Laično filozofijo 17. st. je močno pospešila izdaja Boecijevega dela *De consolatione philosophiae* iz l. 1862. S tem delom se je tudi pri nas razširila razsvetljenska misel, čeprav je Boecijevo delo v drugih deželah odprlo pot humanističnemu in renesančnemu mišljenju nasproti sholastiki. Pri nas pa je v tem času razsvetljenski duh komaj prodr. Prvi znanilci razsvetljenstva pri nas so bili literati, zgodovinarji kot Schönleben, Valvasor, Popovič, Linhart in naravoslovci kot Hacquet.²⁰ Hacquet je s svojimi prirodoslovsкими nazori odprl poti do človeka-subjekta.

Najpomembnejši misleci zgodnjega razsvetljenskega obdobja pri nas pa so *Jakob Štelin*, *Anton Amschel* in *Martin Kuralt*. Čeprav se že zgodnji razsvetljenci posvečajo filozofskim vprašanjem, so na področju filozofije predvsem ti etični misleci uveljavili razsvetljenstvo v filozofiji. *Štelin* in *Kuralt* sta študirala in izoblikovala svoje moralno-filozofske nazore v Italiji, za Štelina je znano, da je bil v Čedadu in v Benetkah in deloval na Univerzi v Padovi.²¹ Glavna misel Štelinove filozofije je, da človek deluje iz gona, in želje po ohranitvi, in ta sila usmerja vse človekovo življenje. Takó je tudi razum »izveden iz narave same.« Te ideje je Štelin posredoval od angleških mislecev, predvsem J. Locka.²²

Kuralt je bil najprej cistercijanec, kasneje pa je postal škofijski duhovnik in dvorni kaplan škofa Herbersteina. Čeprav je zastopal podobne ideje kot Štelin v Padavi, je v Ljubljani naletel na odpor in moral v pregnanstvo na Dunaj in v Lvov. Hotel je združiti religijo in človeški razum. Bog je predvsem Bog človekovega razuma, čeprav je na drugi strani zagovarjal teologijo, ne pa ceremonij in druge cerkvene nazornosti, v čemer je kritiziral stališče Cerkve v prid razsvetljenskega razuma; to pridiganje pa mu je zadalo težke ure, tako da je ob koncu življenja zapisal svojemu prijatelju: »Sprejmite toplo zahvalo starca, ki mu ura prav kmalu odbije, mnogo mirnejši pojdem zdaj k očetom, ko sem se prepričal, da se je narod, o katerem sem

¹⁸ Prav tam, 294.

^{19a} A. Sodnik, 231 sl.

^{19b} F. Verbinc, z. n. d., VI., enako A. Sodnik, zn. d., 167 sl.

²⁰ Prim. I. Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko*. 36—47.

²¹ Prim. I. Urbančič, *Med sholastiko in . . .* 48.

²² Prav tam, 51—52.

dvomil, da še kdaj vstane, vendar prebudil k novemu življenju. Ljubil sem ga iz vse svoje duše in trpel zanj po nedožnem mnogo, mnogo let.«²³

Ambtschel rojen v Cerknici 1749 je bil najprej profesor in rektor jezuitskega liceja v Ljubljani, odšel potem na dunajsko univerzo in živel do smrti v Bratislavi kot lektor in kanonik. V svojih delih in predavateljski dejavnosti se je ukvarjal predvsem z vprašanji fizike in ob tem reševal tudi filozofska vprašanja. Fiziko ima po grškem fizis za nauk o temelju stvari. Zato šele v »celoti bivajočega in nanj nanašajočega se vedenja vladata red in skladnost.«²⁴

Najvidnejše filozofe pa je dala doba razvitega razsvetljenstva pri nas, pri čemer so slovenski filozofi zastopali filozofijo, ki je bila v takratni Avstriji, kot meni Urbančič,²⁵ močno pod vplivom reform jožefinizma in ni mogla prestopati okvirov Leibniz-Wolffove miselne smeri. Predstavniki te filozofije niso dopuščali Kantovih vplivov, ker jih niso mogli uveljaviti v javnosti.

J. K. Likavec (1773—1850), češki mislec, duhovnik, je bil najprej profesor v Pragi, nato v Gradcu, kjer je postal rektor. Zaradi širjenja Kantovih idej je bil kazensko premeščen v Ljubljano in tu prevzel mesto ravnatelja ljubljanskega liceja. Njegovo delo *Grundriss der Erkenntnislehre* oder *Metaphysik* (1830) očitno zastopa ideje transcendentalno-filozofskih pogojev spoznavanja stvarnosti.²⁶

Nasprotno pa se je *Franc Ksaver Gmeiner* (1752—1824) iz Studenic pri Poljčanah posvetil predvsem zgodovinskim in pravnim problemom, močno poudarjal ideje državnosti in zagovarjal reforme Jožefa II. Najpomembnejše pa je njegovo nemško pisano delo *Literarna zgodovina in razvoj filozofije*, Gradec 1788—89. Glavna misel njegove filozofije je potreba, ki je gonilna sila človekove dejavnosti. Na tej osnovi razglablja o problemih družbe, jezika in človekovega razuma, zato skuša utemeljiti filozofijo na imanentnem temelju-človekovem razumu. Odtod težnja po razširitvi zadovoljitev človekovih potreb na vse človekovo življenje in delo. »Zadovoljitev potreb je celovitost naše zemeljske blaženosti; resnični končni smoter vseh umetnosti in znanosti je potemtakem naše dovrševanje in blaženost.«²⁷ Priznava tudi razodetje, odklanja pa sholastično filozofijo. Bil je tudi vnet

²³ Nav. I. Urbančič, *Med sholastiko . . .* 65: iz zbornika *Slov. Matice XIV*, zv. 1912 str. 1—80, Remeš Moric: *Abbe Kuralt*, iz češkega rokopisa prevedel dr. Vinko Zupan.

²⁴ Prav tam, 62.

²⁵ Prav tam, 73.

²⁶ Prav tam, 136 sl.

²⁷ F. K. Gmeiner, *Philosophie*, Gradec 1788—89, 4 (po Urbančič, *Med sholastiko . . .*, 125).

razširjevalec Boškovičevih idej. Kot tak je Gmeiner tipičen predstavnik razsvetljenske misli.²⁸

Gotovo pa je daleč najpomembnejši mislec tega obdobja in slovenske filozofske zgodovine sploh *Franc Samuel Karpe* (1747—1806). Po rodu Ljubljčan je začel študije na jezuitskem kolegiju, študiral na Dunaju pravo in filozofijo in postal profesor filozofije v Olomucu, v Brnu, kjer je bil obenem rektor fakultete. Končno je bil na Dunaju profesor in voditelj filozofskega študija na tamkajšnji univerzi. Študentje so ga imeli zelo radi, bil pa je tudi velik znanstvenik, priznan doma in v tujini.²⁹

Svoja dela je Karpe pisal v latinščini in nemščini. Najpomembnejše je *Prikaz filozofije brez priimkov v sistemu kot vodilo pri uvajanju v svobodomiselnost filozofiranje* (*Darstellung der Philosophie ohne Beynahmen in einem Lehrbegriffe als Leitfaden bey der Anleitung zum liberalen Philosophieren* (Wien 1802). Po zgledu Leibnizovega in Wolffovega racionalističnega sistema filozofije tudi Karpe meni, da je mogoče z razumom dojeti temelje sveta (stvarnosti). Zato je Karpe razsvetljenski filozof v pravem pomenu besede; kot meni Verbinc je »do podrobnosti izdelal obsežno filozofsko stavbo, v celoti prežeto s prosvetljensko filozofijo, stavbo, ki predstavlja v času prosvetljenstva edini filozofski sistem izven sholastične smeri.«³⁰

Filozofijo deli na teoretično in praktično, teoretično začne pri psihologiji, ki je izhodišče sistema. Psihologija je empirična veda kakor tudi estetika in fizika. Šele na teh temeljih lahko gradimo spekulativno filozofijo. To sta pri Karpeju logika in metafizika, ki se deli v ontologijo in kozmo-teologijo, ki predstavlja posebno metafiziko. Ta izhaja iz empiričnega, v čemer gradi Karpe na spoznanjih Aristotela in posebno angleških empiristov. Spekulativni del pa gradi bolj na Leibnizovih in Wolffovih spoznanjih. Tudi Kanta in sodobnike je poznal, vendar je polemično obravnaval njihove ideje.³¹ Logika in metafizika imata temelje pri Aristotelu, vendar pozna nove teorije in se kritično distancira od njih. Posebno je to očitno pri metafiziki oz. splošni ontologiji, kjer zavrže Kantova stališča. Tako pri logiki kot pri metafiziki razume Karpe principe kot temelje predmetov, ne pa subjektivne kategorije.³² Zato mu je metafizika temelj biti.

Nekoliko je le prodrlo tudi novodobno, predvsem Boškovičevo mišljenje v njegov sistem, kolikor ni ostal pri sistematičnem pojmovanju substance, ampak poudarjal pri substanci tudi silo in sploh fizikalno ne zgolj geome-

²⁸ Prim. prav tam, 124—127.

²⁹ Prim. prav tam, 74 sl., A. Sodnik, *Filozof F. S. Karpe in njegov odnos do Akademije operozov*, 176 sl., Fr. Verbinc, z. n. d. VIII sl.

³⁰ F. Verbinc, z. n. d. VIII.

³¹ A. Sodnik, v z. n. d., 185.

³² Prav tam, 195, 200.

trijsko stran elementov.³³ Prav tako razlikuje med stvarno in duševno substanco, ki je temelj naravne in duševne delovanjske razsežnosti. Vesoljstvo je enota, kar lahko ugotovimo preko sklepanja iz mnogoternosti. Tudi do Boga razum lahko pride, in sicer se tu dopolnjujeta naravni razum in razodetje. Kljub temu pa se mora razodeta vera ravnati po razumu: »Če je dana neka religija, ki ne presega naravne religije in prenese najstrožji preizkus, potem je ta resnično od Boga razodeta religija.«³⁴ Z Bogom zaključuje teoretični del filozofije in prehaja na praktičnega.

Praktična filozofija »je principiелно spoznanje tega, kaj naj ljudje delajo in zadeva moralnost kot temelj in pogoj človekove sreče nasploh.«³⁵ Tudi praktična filozofija obsega kot teoretična tri dele. V teoretični so to empirične vede: psihologija, estetika in fizika kot prvi del, logika in metafizika. V praktični je najprej splošna praktična filozofija (temeljna načela), potem filozofski nauk o kreposti in pravu (sem spadajo človekove dolžnosti, kreposti in ascetična načela kot pot h kreposti) ter pravna filozofija.³⁶

Čeprav je Karpe kot filozof deloval predvsem zunaj domačih okvirov, je vendar idejno vplival na razvoj filozofske misli pri nas, kot zaključuje Sodnikova svojo razpravo o odnosu Karpeja do akademije operozov, čeprav sam ni dejavno deloval pri društvu.³⁷

V celoti lahko rečemo z Urbančičem, da imajo vsi ti misleci glede na svoj pomen premajhno mesto v naši splošni izobrazbi, saj še danes slovenski dijaki in študentje (in tudi ne *slovenski študentje filozofije*) niti besedice ne zvedo ne o slovenski filozofiji, ne o njenih avtorjih, »... čeprav se nam spričo njih ni treba prav nič pritoževati nad neznatnostjo slovenske filozofije, zakaj *zgodovinsko odgovorna*, sistematična in sistemska zajetost bivajočega v celoti (sveta), ni v nobenem primeru neznatna misel, temveč vedno velika misel človeškega duha sploh.«³⁸

Laično filozofijo so v 19. stol. nadaljevali filozofi, ki so poskušali v smislu Leibnizevega ideala filozofije matematizirati človeško misel in s tem priti do temeljnih struktur stvarnosti. Najznačilnejša predstavnik te smeri pri nas sta zdravnik, fizik in filozof *Jožef Peter Al. Mislej*, doma iz Podrage pri Vipavi, in naravoslovec ter filozof *Georg Mally* iz Lipnice, umrl v Mariboru. Za oba je značilno, da skušata preko matematike prodreti k temeljem stvari.

Nekateri laični filozofi 19. stol. so že pisali v slovenskem jeziku in dali prve osnove za slovensko filozofsko terminologijo. Najpomembnejši med

³³ Prav tam, 202.

³⁴ Prav tam, 203 (prev. A. S.).

³⁵ Urbančič, *Med sholastiko* ..., 76.

³⁶ Prav tam, 79—84.

³⁷ Sodnik, z. n. d., 204/205.

³⁸ Urbančič, *Med sholastiko* ..., 73.

njimi je gotovo *Janko Pajk* (1837—1899). S filozofijo je začel razmeroma pozno, medtem ko je bil prej politik in pedagog. Kot urednik in lastnik mariborske tiskarne in revije *Zora* je deloval izrazito narodno politično.³⁹ Neutrudno delo in študij pa sta razrahljala njegovo veselo naravo in njegovo življenjsko moč, tako da je zapisal ob koncu življenja: »Zaman v življenju sem iskal miru. Daj mati Zemlja, da ga najdem tu!«⁴⁰

Osnovna misel njegove filozofije je teorija posnemanja. Ta je gonilna sila človekove dejavnosti in pomaga človeku pri samoohranitvi in rasti. Značilnost njegove etične usmerjenosti je, da povezuje celotno človekovo dejavnost.⁴¹ Posebno v praktični filozofiji je zagovarjal Kantove ideje in menil, da ni mogoče mimo njega: »Razumeti Kanta in zavrniti ga, imam za prav tako težko kakor tudi za znak temeljnega poskusa, prodreti v duha in študij filozofije.«⁴² Zato je po Urbančičevem mnenju Pajk redok slovenski filozof, ki je sprejel v svojo filozofijo sodobne miselne tokove.⁴³

Od drugih filozofov je *Josip Srnc* zagovarjal materializem in postavil že nekatere temelje samoupravne misli. S članki v slovenskem jeziku se je odlikoval *Franjo Podgornik* v Zori in Ljubljanskem zvonu. *Josip Križan* je kot matematik in fizik gojil tudi filozofijo in napisal *Logiko*. *Anton Bezenšek* doma iz Bukovja pri Celju pa je v Sofiji izdal *Etiko in pravoslovje* (1894). Bil je gimnazijski profesor v Plovdivu in uvedel na šoli kot poseben predmet tudi etiko.⁴⁴

Razcvet sholastike

Začetniki novega obdobja sholastike sredi in koncem stoletja so *Luka Jeran* (1818—1896), *Anton B. Jeglič* (1850—1937), *Franc Kosec* (1843—1924), *Ivan Svetina* (1851—1936), *Ivan Jurič* (1868—1894), *Andrej Pavlica* (1866—1891). Posebno zadnja dva, Jurič in Pavlica, sta se ukvarjala tudi s Kantom in po Urbančičevem⁴⁵ mnenju je Pavlica čutil, da kljub sholastičnemu mišljenju ni zametavati Kantove filozofije. Podobno je Jeran videl po Urbančičevem mnenju v Kantovem praktičnem filozofiranju pobudo za razmišljanje o vprašanju »razmerja med človekom in vesoljnostjo, tj. razmerja med človekom kot bivajočim in bivajočim v celoti, ki je temeljno vprašanje vse evropske metafizike v vsej njeni zgodovini in s tem

³⁹ Prav tam, 250.

⁴⁰ Prav tam, 252 (iz F. Koblar, J. Pajk v: Slov. biografski leksikon, VI, 251—256).

⁴¹ Prav tam, 256 sl.

⁴² Prav tam, 259 (iz J. Pajk, *Praktična filozofija*, 5).

⁴³ Prav tam, 185.

⁴⁴ Po Urbančiču, prav tam, 204—224.

⁴⁵ Prav tam, 240, 246 sl.

tudi osnova filozofije.⁴⁶ Jeran to razmišljanje podaja takole: »Čuden, nepopisljiv čut ti navdaja serce, ako se zamisliš jasnega večera v temnomodro nebo, ki se razprostira nad teboj, ter slediš nekoliko časa krilatemu vzletu žive domišljije gori med zvezd nešteto čedo. Groza in veselje, strah in serčni pogum, moralni čut lastne nezmožnosti in vesela zavest duhovne kreposti — vsi ti navskrižni čuti te navdajajo zaporedoma, ako premišljuješ neizmerno veseljnost, in se od tacih misli slednjič ozreš na samega sebe. In v resnici ga ni predmeta, ki bi bolje razodeval človekovo slabost in malenkost pa zopet jasneje kazal njegovo visoko ceno in blagorodnost, kakor ravno razmerje med nami in vsemi telesnimi stvarmi, med človekom in veseljnostjo.«⁴⁷

Pravi razcvet pa je sholastično mišljenje doživelo z izidom papeške okrožnice *Aeterni patris Leona XIII.*, l. 1879. Ne samo pri nas, ampak povsod po svetu pomeni ta okrožnica razvoj in razširitev »krščanske filozofije«, tj. filozofije Tomaža Akvinskega, ki jo papež postavlja za merilo krščanskega mišljenja.⁴⁸ Verbinc pravilno ugotavlja, da se je ne samo pri nas, ampak po vsej Evropi takrat začel boj proti sodobnim filozofskim tokovom, katerega je napovedala in začela omenjena okrožnica. V njej papež opozarja na Tomaževa filozofska načela kot »na rešitev iz zmotnih naziranj in pogubonosnih gesel.«⁴⁹ Iz njih zahteva obnovo krščanskega mišljenja, kar je postalo vodilo našim sholastikom na prelomnici stoletja, obenem pa je to postalo temelj ločitve duhov, ki jo je pri nas izvedel predvsem Anton Mahnič (1850—1920).

Papeževa okrožnica »slovenske duhovnike in katoliške delavce ni našla povsem nepripravljenih«, kot ugotavlja Jerman.⁵⁰ »Začetnik je bil časopis *Zgodnja Danica*, ki je bil nastal po preimenovanju *Slovenskega cerkvenega lista*. Leta 1849 je prevzel uredništvo *Luka Jeran*, *Zgodnja Danica* je postala tribuna konservativnega meščanstva, na njenih straneh pa so pisali tudi tisti prvi duhovniki, ki so skušali vero opravičiti tudi idejno in »modroslovno«. Kasneje so postali politično izredno aktivni časopis *Slovenec* (od 1872 dalje), *Rimski katolik* (od 1889 dalje), ki je bil glasilo radikalne klerikalne struje z Mahničem na čelu, nadalje *Katoliški obzornik* (od 1897 dalje), ki je nadaljeval tradicijo *Rimskega katolika*. Pomemben je tudi (vsaj

⁴⁶ Po Urbančiču, prav tam, 230/231.

⁴⁷ Urbančič. Prav tam, 229 (230) L. Jeran, Človek v veseljnosti, v: *Zgodnja Danica* XXXVI (873.).

⁴⁸ Prim. F. Verbinc, z. n. d. XIX; enako A. Ušeničnik, *Izbrani spisi* VI, Ljubljana 1940, 10/11; J. Janžekovič, *Razprave*, IS V, Celje 1978 sl. isti: Misleci, IS III, Celje 1977, 243; F. Kovačič, *Metafizika*, Maribor 1908, 13.

⁴⁹ Leon XIII v omenjeni okrožnici.

⁵⁰ F. Jerman, *Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem*, v: *Anthropos*, 1975, I—IV, 45.

zaradi filozofskih prispevkov) *Voditelj v bogoslovnih vedah* (1896 l.). Zmer-na je bila revija *Dom in svet* (ki jo je ustanovil dr. F. Lampe) in je predstavljala liberalno krilo klerikalne stranke. Od leta 1907 pa je bila najpomembnejša katoliška revija *Čas*, ki jo je dolga leta urejeval vodilni tomistični filozof, teolog dr. Aleš Ušeničnik.⁵¹

Ti časopisi in revije so po izidu okrožnice dali krščanskim mislecm dovolj možnosti za uveljavitev krščanske misli v smislu Tomaževe filozofije. Večina od njih je širitev idej razumela kot napad na vse moderne miselne tokove, obenem pa tudi zavrnitev vsakega poskusa uveljavljanja nekato-liških in necerkvenih vplivov. Seveda če vemo, da je slovensko ljudstvo vodila vseskozi Cerkev in je bil duhovnik edini izobraženec in s tem tudi politični voditelj svojega ljudstva, potem tako ravnanje ne preseneča. Tako lahko razumemo Javorškovo mnenje, da je Cerkev učila Slovenci predvsem pokorščine.^{52a} Duhovnik in Cerkev sta slovenskemu ljudstvu krojila usodo, obenem pa nosila z njim bremena. Vendar je ravno to obdobje zaradi svoje ideološke nastrojenosti dalo cerkveni prevladi nad Slovenci ideološki pečat, ki je pustil nezabrisne sledove. Precej je k temu pripomogel mislec, ki je najbolj radikalno izvedel ločitev duhov in pometel z vsakim mišljenjem, ki po njegovem mnenju ni bilo krščansko: *Anton Mahnič* je bil izrazit borec za pravico vere in Cerkve in kasneje za narodne pravice Hrvatov proti italijanskemu vplivu na Krku.^{52b} Na podlagi Leonove okrožnice si je Mahnič prizadeval za obnovitev tomistične filozofije, ki ji je treba dati »nekdanjo veljavo« in svojo nalogo je videl v »branitvi vere«.⁵³

Mahnič je bil najprej profesor bogoslovja v Gorici, nato škof na Krku. Bil je oster in zavzet branitelj krščanskih »kulturnih in estetskih načel« in, kot meni Jerman, »tudi jasen in po svoje pogumen mislec«.⁵⁴ Po Ušeničniko-vem mnenju so njegove glavne ideje, ki jih zastopa predvsem v razpravi Metafizična trojica: Aristotelova metafizična utemeljitev, idealizem (»boj za resnico«), ohranitev pravic vere in Cerkve proti liberalizmu in boj za narodno enotnost (» boj za pravico«) ter estetski nazori (»boj za pravo lepoto«), ki jih je zagovarjal predvsem proti takratnim *literatom* (npr. pesniku Gregor-čiču).⁵⁵ Kolikor je bil njegov filozofski nazor jasen in odločen, je predvsem v estetskih nazorih odšel v skrajnost, o čemer pišejo ocene tega področja,

⁵¹ Prav tam, 45.

^{52a} J. Javoršek, Primož Trubar, Ljubljana 1977, 35 sl.

^{52b} Prim. F. Jerman, Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem, v: *Anthropos* 1975, I—IV, 60.

⁵³ A. Mahnič, »Leonova družba«, prim. F. Verbinc, z. n. d., XIX; Leonova družba je plod njegove zavzetosti, za nalogo si je postavila širjenje neotomizma. Prim. tudi A. Ušeničnik, IS III, Ljubljana 1940, 114; enako Verbinc, prav tam, XXVII.

⁵⁴ F. Jerman, Tomizem na Slovenskem od 1884—1900, ISF Ljubljana 1971, 4 sl., 10.

⁵⁵ Prim. A. Ušeničnik, IS III, 119.

ne samo sodobnih marksističnih avtorjev, ampak je to razvidno že iz polemik med Ušeničnikom in Vebrom.⁵⁶ Ravno zaradi tega pa ostane Mahnič še vedno neraziskana in sporna osebnost v slovenski kulturni zgodovini in ni lahko dati primerne sodbe o njegovi vsestranski dejavnosti. Gotovo pa je njegov vpliv predvsem na razvoj slovenske kulture in politične zgodovine precejšen. Ne samo njegova pisateljska in uredniška dejavnost pri Rimskem katoliku, ampak tudi njegovo delo na drugih področjih je oblikovalo krog slovenske katoliške inteligence, ki je imel vpliv na kasnejši kulturni in politični razvoj pri nas.⁵⁷

Veliko manj bojevit kot Mahnič in njegov Rimski katolik je bil *Frančišek Lampe* (1859—1900) s svojo revijo *Dom in svet*. Bil je zelo razgledan na področju modroslovja in kljub rani smrti je razvil »izreden dar, da je težke filozofske (ontološke, gnoseološke, estetske, psihološke itd.) probleme opisoval in razlagal v lepem in razumljivem jeziku. Iz tega vidika je (poleg A. Ušeničnika) pomemben tudi za slovensko filozofsko izrazoslovje.«⁵⁸ Predvsem je Lampe samostojnejši modroslovec, ki je uveljavil znotraj tomistične filozofije nove smeri, predvsem je očitno to v njegovih delih *Dušeslovje* in *Uvod v filozofijo*, kjer se zavzema za empirično utrditev mišljenja.⁵⁹ Čeprav namreč utemeljuje filozofijo na naukih Tomaža Akvinskega, zelo dobro pozna sodobne smeri, saj v svojem Uvodu nakazuje njihove probleme, kar mu štejejo v dobro tudi sodobni marksistični misleci.⁶⁰ Ukvarja se tudi z estetskimi vprašanji, ki jih utemeljuje ontološko. Ker je svet resničen, ker je ontološko utemeljen, je tudi lep. Umetnik mora težiti, da v skladu s temi načeli to lepoto odkriva in podaja.

Lampe je hotel razviti celoten filozofski sistem, vendar mu to zaradi prezgodnje smrti ni uspelo, pač pa ga je zaključil z *Dušeslovjem*. Kljub temu, da je zavzel bolj široko stališče v pojmovanju filozofije, predvsem glede vloge sodobnih tokov v filozofiji, je po Jermanovem mnenju ostal na podobnem stališču kot Mahnič glede vloge filozofije v družbenem in osebnem življenju človeka: Filozofija je apologija vere.⁶¹ »Ne Mahnič ne Lampe pa se ni spustil v temeljni razmislek moderne filozofije, čeprav je Lampe, vsaj kar zadeva psihologijo, dajal določene popravke tomizmu. Vsak po svoje sta bila samo popularizatorja tomistične filozofije, vendar je bila njuna teološka vloga drugačna. Medtem ko je Mahnič svojo teorijo izvajal tudi praktično,

⁵⁶ Prim. Verbinc, z. n. d., XXII, enako: Ušeničnik, IS III, 114; Jerman v razpravi *Filozofija itd.*, v: *Anthropos* 1975, 44.

⁵⁷ Prim. Verbinc, z. n. d., XX; enako Urbančič, *Med sholastiko in neosholastiko*, Ljubljana 1971. 239 in 245.

⁵⁸ F. Jerman, *Tomizem na Slovenskem ...*, 50; prim. tudi Verbinc, z. n. d. XXV.

⁵⁹ Prim. Lampe, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1887, 60 in *Dušeslovje*, Ljubljana 1890, 7 sl.; prim. o njegovem delu tudi F. Kovačič, *Metafizika*, Maribor 1905, 15.

⁶⁰ Prim. Lampe, *Dušeslovje*, 13/14; o tem Jerman v *Tomizem na Slovenskem*, 145 in isti: *Filozofija itd.*, v: *Anthropos*, 1975, 55.

tj. da je svoje stroge zakone udejanil z organizacijo klerikalizma, pri čemer je pravzaprav zelo točno diagnosticiral tisto svobodno mišljenje, ki je velo iz slovenske literature, Lampe pa je videl svoje poslanstvo v popularizaciji tomistične filozofije, ki mu je kot racionalna teologija bila pogoj za umevanje sveta (metafizika), človeka, družbe in družbenih institucij.«⁶²

Ravno zaradi teh prvin Lampetove filozofije lahko rečemo, da je on najbolj pripravil pot naslednikom tomistične misli pri nas, predvsem Kovačiču in Ušeničniku.

France Kovačič (1867—1939) je bil profesor mariborskega modroslovja. Na podlagi razvoja modernih znanosti je poudarjal pomen izkustva v filozofiji.⁶³ Oboje je potrebno, izkustvo in razumsko razglabljanje: »Metoda prave metafizike mora torej iti srednjo pot med aprioristično špekulacijo in med golim pozitivizmom. Po *analitični poti* mora začeti od izkustvene stvarnosti ter se povzpeti do zadnjih in najvišjih zakonov. Po *sintetični poti* mora stopati od absolutnega bitja navzdol do čutne stvarnosti ter razmotrivati razmerje med najsplošnejšimi načeli in dejansko stvarnostjo. Tako si zagotavlja resničnost svojih zaključkov in podaja globlji pogled v osnovne sestavine vesoljstva.«⁶⁴ Pri tem je po njegovem mnenju šele sodobna znanost omogočila »popolno metafiziko«, ker je odprla skrivnosti biti in tako omogočila pravilno pojmovanje stvari. Odtod tudi njegovo mnenje, da je metafizika mogoča pravzaprav šele danes.

Kovačič je pomemben pisec v razvoju neotomizma pri nas, predvsem zaradi svoje široke razgledanosti. S svojim filozofskim ustvarjanjem je razvil tudi filozofsko terminologijo in pripomogel k razvoju slovenskega jezika.⁶⁵

Janez E. Krek (1865—1917), profesor filozofije na ljubljanskem bogoslovju, kot filozof ni tako pomemben, pač pa kot slovenski vsestranski socialni in politični delavec v Avstro-Ogrski. Vendar ga moramo omeniti zaradi njegove socialno-teoretične in praktične dejavnosti. Njegovo socialno prepričanje je namreč imelo filozofske temelje v tomizmu in je iz njega črpal ideje za krščanski socializem, ki je imel pomembno vlogo v življenju našega naroda.

Povzetek: Janez Juhant, Ideje slovenskih filozofov

Avtor podaja zgodovinski pregled udejstvovanja slovenskih ali na Slovenskem rojenih filozofov. Prvo obdobje predstavlja laična filozofija, ki se razvija izven

⁶¹ Jerman, Tomizem ... 157 in Filozofija ... itd., v: *Anthropos* 1975, 59.

⁶² v: *Anthropos* 1975, 59.

⁶³ Kovačič, *Metafizika*, 3 sl., 102 sl., 167 sl.

⁶⁴ *Metafizika*, 6.

⁶⁵ Verbinc, z. n. d., XXVI, opom. J. Janžekovič, Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof, BV 1938—39, 226.

cerkvenih, sholastičnih okvirov. Druga smer je sholastična. Tretjo pa predstavlja Vebrova predmetna teorija.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Ideen der slowenischen Philosophen

Der Verfasser gibt uns den Überblick der Betätigung der slovenischen oder in Slovenien geborenen Philosophen. Die Laische Philosophie ist für den ersten Zeitabschnitt bezeichnend; sie entwickelt sich ausserhalb der kirchlichen, scholastischen Rahmen. Die zweite Richtung ist scholastisch. Die dritte stellt die Gegenstandstheorie von Dr. Franc Veber vor.

Résumé: Janez Juhant, Les idées des philosophes slovènes

L'auteur passe en revue les idées et les orientations des philosophes slovènes ou nés sur le sol slovène. Dans la première période (17^e et 18^e siècle) domine la philosophie laïque, qui se développe en dehors de l'influence de la scolastique. La deuxième période se caractérise par le courant scolastique, à la suite de l'encyclique Aeterni Patris de Léon XIII. Le troisième courant est représenté par le philosophe France Veber avec sa théorie de l'objet.

Jezusov eshatološki govor

Proučevanje Matejevega evangelija je strokovnjake privedlo do spoznanja, da se njegov evangelij sestoji iz pet knjig.¹ Peta knjiga vsebuje Jezusov eshatološki² govor. Z njim Jezus dejansko konča svoje javno delo-

¹ Pet knjig zato, ker vsebino petkrat prekine domala enako glaseči se stavek: »Ko je Jezus ta svoj govor končal . . .« (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Ker stavek zaključuje večjo govorno enoto, npr. Mt 5—7, in ker je pred njo vselej večji ali manjši pripovedni del, zaključuje tako rekoč večjo enoto znotraj evangelija, kateri rečemo »knjiga«. Ker je v Matejevem evangeliju pet takšnih enot, pravimo, da se sestoji iz pet knjig. Z delitvijo evangelija v pet knjig je Matej hotel reči, da ima njegov evangelij enako avtoriteto kot Mojzesovo peteroknjižje. Matejev evangelij je protiutež Mojzesove postave. V novejšem času nekateri (Bornkamm, Barth, Lohr, Strecker) nasprotujejo delitvi evangelija v pet knjig (prim. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 77 sl.), ker ne vpoštevata dovolj poročil o Jezusovem otroštvu (Mt 1—2) in pasijona (Mt 26—28). Zagovorniki delitve evangelija v pet knjig pravijo, da sta prvi dve poglavji pravzaprav uvod, zadnja tri pa zaključek evangelija (prim. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 368). Ker pa poročila o Jezusovem otroštvu le niso samo uvod, še manj pa pasijon zaključek evangelija, ampak je oboje sestavni del evangelija, evangelij ne obsega pet knjig, ampak sedem. Evangelij je najbrž nastal tako, da je Matej sprva zasnoval evangelij v petih knjigah, pozneje pa dodal še poročila o Jezusovem otroštvu, ki so, po splošnem prepričanju učenjakov, najmlajši del evangelijskega gradiva, in pasijon, ki je najstarejši napisan del evangelijev. Tako je njegov evangelij dobil sedem delov. Sedem pa je sveto število in izraža tudi popolnost, dovršenost, celovitost. Ker Matej zelo ljubi simboliko, tako številčno (7 blagrov, 7 prošelj očenaša, 7 prilik v 13. poglavju, 7 krat gorje v 23. poglavju, 7 drugih duhov, 7 kruhov, 7 košar . . .; 5 pametnih in 5 nespametnih devic, 5 talentov . . .), kot besedno (Matej je zapisal največ prilik), je z evangelijem v sedmih delih hotel reči, da je to knjiga, ki vsebuje najbolj popolno razodetje, kajti v Jezusu je razodetje res doseglo višek.

² Gr. *ἑσχατον* — skrajni, zadnji, poslednji; to, kar bo šele prišlo, zato govor »o poslednjih rečeh«. Vendar ta izraz ni povsem upravičen, ker Jezus ne govori samo o poslednjih rečeh, ampak tudi o tem, kar se bo dogajalo skozi vso zgodovino: o zava-
janju ljudi proč od Kristusa (24, 4—5), preganjanju (24, 9—14), vojskah, lakoti in potresih (24, 6—7), zlasti pa o razdejanju Jeruzalema (23, 37—39) in porušenju templja 24, 15—22), zato bi govor pravilneje imenovali »apokaliptičen« (prim. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck—Wien—München 1963, 759).

vanje, zato ga vsi sinoptiki omenjajo na koncu evangelija³ (Mt 24—25; Mr 13; Lk 21), tik pred pasijonom. Od vseh Matej najbolj razločno pove, da je bil to Jezusov zadnji govor v javnosti. Peto knjigo (Mt 19—25) sklene z malce drugačnimi besedami, kot prejšnje. Zdaj pravi: »Ko je Jezus končal vse te govore« (26,1), pri čemer se besedica *vse* ne nanaša niti na posamezne sestavine eshatološkega govora (Mt 24—25) niti na ves govorni del zadnje, pete knjige (Mt 19—25), ampak na vse Jezusovo govorjenje v javnosti. S to izjavo Matej tako rekoč sklene Jezusovo javno delovanje.⁴ Jezus je prenehal govoriti. Prišel je čas, ko bo s trpljenjem in vstajenjem izpričal resničnost svojih besedi. Jezus je sklenil svoje oznanjevanje s pogledom v prihodnost.

Prihodnost pa se ne tiče samo vernih, ampak vseh ljudi. Vsem je prikrita, pa čeprav za vsakogar zanesljivo pride; ne samo za verne. Zato Jezus nikjer tako ne razširja svojega sporočila na vse ljudi kot v eshatološkem govoru. Noben Jezusov govor ni tako univerzalen kot ta. V njem se venomer ponavlja beseda *vsí*, na primer: »*vsí* narodi vas bodo sovražili zaradi mojega imena« (24,9b); ko se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega, »bodo jokali *vsí* narodi na zemlji« (24, 29a); »angeli bodo zbrali *vse* njegove izvoljene od štirih vetrov« (24, 31); »za tisti dan in uro ne ve *nihče*« (24,36); »pred Sinom človekovim se bodo zbrali *vsí* narodi, ko bo v svoji slavi prišel k vesoljni sodbi« (prim. 25, 31—32). Jezus stalno misli na vse ljudi. Ko se bo začelo uresničevati »vse to« (24,3), bo izginila razlika med narodi in *vsí* bodo morali stopiti pred božji sodni stol. Jezus se bo tedaj tako razodel, da ga bo moral vsak priznati.

Ker je eshatološki govor tako univerzalno zasnovan, gotovo ni bil nepričakovan. Jezus ni povedal vsega v eni sapi, ampak je ljudi s svojim oznanjevanjem nanj pripravljaj. V govoru na gori (Mt 5—7) je odkril duhovne vrednote in ljudi spodbujal, »naj iščejo najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse drugo jim bo navrženo« (6,33). V govoru učencem pred misijsko prakso (Mt 10) je posebno vidno, da bo njihovo delovanje usmerjeno predvsem na spopad »z vladarjem tega sveta« (prim. Jan 14,30; 16,11), kar pomeni, da se tudi kristjanom ne bo treba »bojevati toliko zoper meso in kri, kot z gospodovalcem te teme in hudobnimi duhovi pod nebom« (prim. Ef 6,12). Nebeško kraljestvo se bo začelo na zemlji, vendar ne bo »od tega sveta« (prim. Jan 8,23). V govoru v prilikah (Mt 13) pojasnjuje, da je nebeško kraljestvo duhovne narave. »Ni jed in pijača, ampak pravičnost in mir

³ Ker je pasijon najstarejši zapis evangeljskega gradiva in se prav v opisovanju Jezusovega trpljenja vsi evangelisti najbolj ujemajo, sklepamo, da je vsak pisal več ali manj svoj evangelij samo do pasijona.

⁴ Prim. P. Bonnard, n. d., 369.

in veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14,17). V četrti knjigi (Mt 18) uči, da je temeljna lastnost pripadnikov nebeškega kraljestva odpuščanje.

Nebeško kraljestvo je duhovno. Vanj je mogoče stopiti samo s prerobenjem svojega srca. Jezus pravi Nikodemu: »Resnično, resnično, povem ti, ako se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jan 3,5). Zato z govori ljudi vedno bolj odvrča od sveta in jih usmerja kvišku, k večnemu; h temu, kar je sicer že »med nami« (Lk 17,21), čeprav ne v vsej polnosti. Človek ni ustvarjen za ta svet, ampak za Boga in za večnost. Svojo dovršitev bo dosegel, »ko si bo to minljivo nadelo neminljivost« (1 Kor 15,54) in bo nastalo »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21,1). Prav o tem pa je spregovoril Jezus v zadnjem, eshatološkem govoru, zato je eshatološki govor naravni zaključek vsega njegovega oznanjevanja in pričakovanje eshatoloških danosti smisel življenja po evangeliju. Eshatološki govor v vsem evangeliju najbolj odpira obzorja večnosti in je najmočnejši nagib za življenje po veri, kajti, »če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15,19). Ker pa se je spolnilo vse, »kar je,« upamo, da se bo spolnilo tudi vse, »kar se mora zgoditi poslej« (prim. Raz 1,1.19), zato je eshatološki govor srčika evangelija.⁵

Zgodovinske okoliščine eshatološkega govora

Kakor so preroki na večer pred babilonsko sužnostjo napovedovali padec Jeruzalema (prim. Jer 6,6 sl.; 7, 30—34; 15 15,5 sl.; Ezek 4, 1—17; 22,1—31), tako je tudi Jezus naprej napovedal, da bo Jeruzalem razdejan: »Tvoja hiša bo zapuščena« (Mt 23,38), in kakor preroki niso napovedovali samo kazen in uničenje, ampak tudi rešitev (prim. Iz 40, 1—2; 43,1b; 45,6b—8; Jer 12,14—15; Mih 7,11—12), tako je tudi Jezus z napovedjo razdejanja Jeruzalema obenem napovedal sodni dan, ki bo za izvoljene rešitev. V najstarejši napisani obliki eshatološkega govora, kakršna se je ohranila v Markovem evangeliju (Mr 13), se vesoljna sodba sploh ne omenja. Čeprav ima Markov opis sodnega dne vse tiste apokaliptične značilnosti kot Matejev ali Lukov, vendar prihaja Sin človekov po tisti veliki stiski, ki bo prizadela tako človeštvo kot vesoljstvo, na svet zato, da »bodo njegovi angeli zbrali izvoljene s skrajnih meja sveta in skrajnih meja neba« (13,27). Jezusov ponovni приход na svet bo rešitev za izvoljene. O pogubljenju hudobnih Marko nič ne govori. Po njegovem bo sodni dan podoben Jahvejevemu dnevju, kakor so ga napovedovali preroki. To bo dan velike stiske, vendar

⁵ Tako prikaže rast Jezusovih govorov v eshatološki govor Il Messaggio della Salvezza 4, Torino 1967, 421.422.

bo ta stiska rešitev za Jeruzalem:⁶ »Tisti dan postavim Jeruzalem kakor težko skalo za vsa ljudstva. Vsi, ki jo bodo skušali vzdigniti, se bodo hudo poškodovali. In zbrali se bodo zoper njo vsi narodi zemlje, toda nad Judovo hišo bom imel odprte oči. Udaril bom s slepoto vse konje narodov. Jeruzalem ostane, kjer je, v popolnem miru. Tisti dan bo Gospod ščit jeruzalemskim prebivalcem« (prim. Zah 12,2—8; prim. še: Sof 3,15; Am 9,14; Mih 5,8 itd.).

Ali potemtakem Jezus ni napovedal vesoljne sodbe in pogubljenja hudobnih? Ali je pogubljenje hudobnih v nasprotju z Jezusovo dobroto in pekel v nasprotju z duhom njegovega evangelija?⁷ Ali je vesoljna sodba izključno Matejev dostavek, ne pa Jezusov nauk?

Tako je utegnil kdo misliti takrat, ko je bila prva dolžnost razlagavec evangelijev spraviti v sklad nasprotujoča si evangeljska poročila. Toda ti časi so za nami in takšna razlaga je bila povečini nasilje nad evangeljskim besedilom, ker je premalo upoštevala naravo in namen posameznih evangelijev. Danes se bolje zavedamo, da noben evangelist ni zapisal vsega (prim. Jan 21,25) in da je vsak zbiral evangeljsko gradivo v skladu z namenom, ki ga je imel pri pisanju evangelija. Čeprav so vsi evangelisti zapisali isti Jezusov nauk, ga vendar niso zapisali enako, ker niso imeli vsi istega namena pri zapisovanju evangeljskega gradiva. Vesoljna sodba ni Matejev dodatek sodnemu dnevju, ampak naravni zaključek Jezusovega nauka, kakor ga je zapisal Matej. Jezus je že v govoru na gori (tega pa Marko sploh nima) povedal, da ne pojde vsak v nebeško kraljestvo, ki mu pravi: »Gospod, Gospod«, ampak kdor bo spolnjeval voljo njegovega Očeta. Tisti dan jih bo veliko govorilo: »Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu prerokovali in v tvojem imenu izganjali hudobne duhove in storili veliko čudežev prav v tvojem imenu?«, vendar bo Jezus tem rekel nezaslišano trdo besedo: »Nikoli vas nisem poznal. Proč izpred mene, kateri delate krivico!« (prim. Mt 7,21—23).

Ta Jezusova beseda preseneča. Zdi se, da je v nasprotju z ljubeznijo, ki jo razglša v govoru na gori, toda, kakor je v govoru razodel popolno lju-

⁶ Iz izraza »vsii narodi zemlje« sklepamo, da je prerok mislil na mesijanski Jeruzalem, ne pa na zemljepisni; mislil je na božje ljudstvo, ki bo rešeno sovražnikov.

⁷ V zgodovini se je večkrat dogajalo, da so verski reformatorji, pobudniki raznih gibanj, pa tudi učeni razlagavci sv. pisma, določeno svetopisemsko resnico, ki je niso mogli spraviti v sklad s svojim naziranjem, razglasili za nepristno, pozneje vneseno in podobno. Tako je M. Luther razglasil nekaj novozaveznih knjig, npr. Jakobov list, Razodetje. . . za devterokanonične. Berlinski prof. A. von Harnack je pred 1. svetovno vojno razglasil Petrov primat (Mt 16, 16—19) za poznejšo interpolacijo rimske Cerkve. Podobno učijo sodobni entuziasti različnih duhovnih gibanj, da besede o peklju in večnem pogubljenju ne morejo biti Jezusove, ker so v nasprotju z njegovo dobroto. Ustvarjajo si svojo podobo o Jezusu in ne upoštevajo njegovega celovitega nauka. Zato je govoriti o Jezusu in ne poznati evangelijev blasfemija (prim. Jean-Claude Barreau, Die Evangelien sind noch unbekannt, Graz 1972, 5).

bezen, tako je moral tudi popolno pravico. Jezusovi popolni ljubezni do Očeta ustreza popolno nasprotje do vsega, kar sovraži Očeta, zato bodo njegove besede na sodni dan: »Ti pojdejo v večno trpljenje, pravični pa v večno življenje« (Mt 25,46), udejanjenje tega, kar je v življenju učil. Pogubljeni bodo samo tisti, ki se bodo v življenju notranje ločili od Kristusa. Vesoljna sodba bo njihovo ločitev samo potrdila, tako da se bo nadaljevala vso večnost.

Samo če upoštevamo to odklonilno stališče do Jezusa, razumemo njegov govor.

Jezus je spregovoril o poslednjih rečeh potem, ko so ga predstavniki judovskega ljudstva dokončno odklonili. Vse od Mt 21,23 (prim. Mr 11,27) je Jezus v templju učil. Tempelj je bil središče verskega življenja in ponos vsakega Juda. Bil je »radost njihovih oči in hrepenenje njihovih duš« (prim. Ezek (24,21). Mnogi so ga imeli za eno od sedmih čudes starega sveta. Tempelj je bil narodna svetinja, zato je bilo govoriti zoper tempelj skrajno nevarno početje (prim. Mt 26,61; Mr 14,58; Apd 6,13; 24,6). Jezus po sinoptikih prvič uči v templju. Čeprav so ga množice zavzeto poslušale, je vendarle govoril v okolju, ki mu ni bilo naklonjeno. Tempeljsko vzdušje so uglašali veliki duhovniki in pismouki, ki so bili Jezusu sovražni. In ravno medtem ko je ljudi učil, so stopili k njemu veliki duhovniki in starešine ljudstva in ga prijemali, češ, s kakšno pravico je očistil tempelj. Jezus jim ni maral povedati, s kakšno oblastjo je to storil, pač pa jim je povedal priliko o dveh sinovih in z njo napovedal, da se bodo grešniki (pogani) zveličali, oni pa, ki se imajo za pravične, pa pogubili (Mt 21,23—27 in vzpor.). Nasprotje do njega se je še povečalo, ko je povedal priliko o vinogradu in najemnikih, ki so kar po vrsti pobili vse služabnike, ki jih je gospodar pošiljal k njim po pridelek. Nazadnje so ubili celo gospodarjevega sina, da bi se polastili dediščine. V priliki so spoznali, da misli nanje, zato so ga skušali zgrabiti, vendar so se bali množice, ker ga je imela za preroka (prim. Mt 21,33—46 in vzpor.). Odslej so mrzlično iskali vzrok, da bi ga lahko tožili. Vprašali so ga: »Ali je dovoljeno dajati cesarju davek ali ne?«, a Jezus jim je odgovoril tako, da bi s tožbo sebe obsodili, zato so ga pustili in odšli (prim. Mt 22,15—22 in vzpor.). Za njimi so nastopili saduceji z vprašanjem o vstajenju mrtvih (prim. Mt 22,23—33 in vzpor.) in nato spet farizeji z vprašanjem, katera je največja zapoved in vprašanjem o Davidovem sinu (prim. Mt 22,34—46), toda Jezusovi odgovori so bili taki, da mu nihče ni mogel do besede in ga tudi nihče ni upal še kaj vprašati.

Razpoloženje je postajalo čedalje bolj napeto. Duhovni in narodni voditelji se niso upirali samo njemu, ampak tudi besedi v sv. pismu: »O vstajenju pa, ali niste brali, kaj vam je Bog rekel: ‚Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov? Ni pa Bog mrtvih, ampak živih‘« (Mt 22,31—32).

Božjo besedo bi morali poznati bolj kot sebe, pa so jo podredili sebi. Odklanjali so luč, ki je tako močno svetila, zato so ostali v temi. »Če se pa tvoja notranja luč stemni, kolika bo tema« (Mt 6,23). Ni jih bilo mogoče prepričati ne z besedo ne z deli (prim. Jan 10,38), zato ni preostalo drugo, kot gorje. Jezus gleda v njihove zaslepljene duše in izreče nad njimi kar sedemkrat gorje. To je zapisal samo Matej (prim. Mt 23), pri Marku in Luku⁸ ne najdemo po obliki nobene paralele.

Jezus misli na ljudi, ki bolj ljubijo temo kot luč. Temo pa ne ljubijo bolj zato, ker luči ne bi bilo ali bi jo težko spoznali, ampak zato, »ker so njih dela hudobna« (prim. Jan 3,19). Jezus pa bo na sodni dan ljudi sodil prav po njih delih, zato bo božja sodba samo potrditev človekovih del. »Kar namreč kdo seje, to bo tudi žet. Kdor seje v svoje meso, bo od mesa žet pogubljenje; kdor pa seje v duha, bo od duha žet večno življenje« (Gal 6,7b–8). Vesoljna sodba je tako tesno povezana s tempeljskim vzdušjem, da je vsak, ki »ne veruje v Sina, že v obsodbi« (Jan 3,18).

Upoštevati je treba tudi to, da je Matej napisal evangelij za svoje rojake, Jude.⁹ Ti so bili pa v nekem smislu celo dlje od zveličanja, kot pogani. Predrzo so se sklicevali na svojo izvoljenost in mislili, da jih Bog, zgolj zato, ker so Abrahamovi potomci, ne more zavreči. Imeli so se za boljše od poganov. O sebi so mislili, da imajo vedno prav¹⁰ in ker niso malikovali, so bili prepričani, da jih Bog ne bo odbil, četudi grešijo. »Tudi če grešimo, smo tvoji« (Modr 15,2). To predrzo zaupanje je spodbijal že Janez Krstnik: »Ne govorite sami pri sebi: ‚Abrahama imamo za očeta‘. Zakaj povem vam, da more Bog iz teh kamnov Abrahamu obuditi otroke« (Mt 3,9). Za zveličanje ne zadošča Abrahamovo telesno potomstvo; rešil se bo samo tisti, ki bo imel njegovega duha. Abraham pa je bil odprt do Kristusa: »Vaš oče Abraham se je silno veselil, da bo videl moj dan; videl ga je in se vzradoval« (Jan 8,56). Abrahamov duh je pravzaprav Kristusov duh. In ker Judje niso

⁸ Luka sicer omenja štirikratno gorje, vendar v čisto drugačnem pomenu. Lukovo »gorje« je nasprotje blagrom (prim. Lk 6, 24–26), ne pa bičanje judovske zaslepljenosti, kakršna je bila značilna za pismouke in farizeje.

⁹ Vsi preučevalci Matejevega evangelija so si edini, da je evangelij napisan za Jude, razhajajo pa se ob vprašanju, za katere Jude. Ali za Jude, ki so se še naprej oklepali stare zaveze in jih je s svojim pisanjem hotel pridobiti za Kristusa; ali pa za judovske spreobrnjenec h krščanstvu, ki jih je z evangelijem utrjeval v prepričanju, da so v Kristusu vse obljube izpolnjene in jih tako zavaroval, da se ne bi povrnili v judovstvo.

¹⁰ O judovski zaverovanosti vase in njihovem sklicevanju na privilegije (izvoljenost, postavo, obrezo), ki so jih v primerjavi z drugimi narodi res imeli, vendar so jim bili dani pogojno, to se pravi, da bodo učinkoviti samo, če se bodo držali zaveze in spolnjevali postavo, razpravlja tudi apostol Pavel v pismu Rimljanom 2,1–3,2 in pribije: »Vsi (pogani in Judje) so grešili in so brez božje slave, opravičenje pa jim daruje milost po odrešitvi, ki je v Kristusu Jezus« (Rimlj 3, 23–24). Judovska ošabnost je bila nevarnejša za zveličanje, kakor poganska pokvarjenost.

imeli Abrahamovega duha, tudi Kristusa niso sprejeli. Duhovna slepota jim je zastirala Kristusa in jih vodila k sodbi. Matej je najbrž premišljeno postavil sedemkratno gorje neposredno pred eshatološki govor.¹¹ S tem je hotel reči, da je bila judovska trdovratnost vzrok za razdejanje Jeruzalema in ker je razdejanje Jeruzalema podoba vesoljne sodbe, bo človeška zakrknjenost vzrok večnega pogubljenja.

Če je bila zakrknjenost vzrok za eshatološki govor, potem nas zanima, kaj je bil zanj neposredni povod. O tem pripovedujejo vsi sinoptiki, zato si oglejmo najprej besedilo, saj brez besedila ni razlage.¹²

Mt 24,1—3

¹Medtem ko je šel Jezus iz templja in se namenil dalje, so stopili k njemu učenci in ga opozorili na tempeljske stavbe. ²Jezus pa je rekel: »Vi občudujete vse to? Resnično, povem vam: tu ne bo ostal kamen na kamnu, da ne bi bil zrušen«. ³Ko je potem sedel na Oljski gori, so stopili k njemu učenci in ga na samem vprašali: »Povej nam, kdaj se bo to zgodilo in kakšno znamenje bo napovedovalo tvoj ponovni prihod in konec sveta?«

Mr 13,1—4

¹Ko je odhajal iz templja, mu reče eden od njegovih učencev: »Učitelj, poglej te mogočne kamne in te veličastne stavbe!« ²Jezus mu je rekel: »Ti občuduješ te veličastne zgradbe, kajne? Tu zagotovo ne bo ostal kamen na kamnu, da ne bi bil zrušen«. ³Ko je sedel na Oljski gori, nasproti templju, so ga Peter, Jakob, Janez in Andrej na samem vprašali: ⁴»Povej nam, kdaj bo to in kakšno bo znamenje, da se vse to uresničuje?«

Lk 21,5—7

⁵Ko so se nekateri pogovarjali o templju, da je okrašen z dragimi kamni in zaobljubljenimi darovi, je rekel: ⁶»Prišli bodo dnevi v katerih od vsega, kar občudujete, ne bo ostal kamen na kamnu, da ne bi bil zrušen«. ⁷Zato so ga vprašali: »Učitelj, kdaj bo vendar to in kakšno bo znamenje, da se bo to zgodilo?«

¹¹ V peti knjigi sta pravzaprav dva govora: sedemkratno gorje (23. pogl.) in eshatološki govor (pogl. 24—25), kar je nenavadno, ker tvori vsebino vsake knjige ravno Jezusov govor. Potemtakem bi moral obsegati osrednji del Matejevega evangelija šest knjig in ne pet. Vendar je hotel imeti Matej evangelij v petih knjigah, ker bo samo tako protiutež Mojzesovemu peteroknjžju. Zato je opustil za prvim govorom sklepno formulo: »Ko je Jezus ta svoj govor končal« (prim. 7, 28; 11, 1 itd.) in govor združil z eshatološkim govorom v eno knjigo. To je storil tudi zaradi notranje povezanosti obeh govorov: judovska zakrknjenost je vzrok kazni, ki je prišla nad Jeruzalem.

¹² Besedilo navajam po svojem prevodu Jezusova blagovest (Ljubljana 1979), ker se razlagavec ni dolžan držati uradnega prevoda, posebno ne, če ta odstopa od izvirnika ali ga premalo izčrpno izraža.

Matej in Marko natančno označujeta trenutek Jezusovega govora. Takoj na začetku pravita, da je šel Jezus iz templja. Luka izrečno ne pove, da je Jezus zapustil tempelj in ne, da je odgovarjal na vprašanje učencev na Oljski gori. Njegovo poročilo je krajevno nedoločeno. Tako je tudi časovno. On samo pravi: »Ko so se nekateri pogovarjali o templju...«, ne da bi natančno povedal, kdaj so se tako pogovarjali. Uvod se pri njem samo vsebinsko veže z eshatološkim govorom, ne da bi natančno povedal, kdaj in kje, ga je Jezus povedal. Po Mateju in Marku pa Jezus preprosto nadaljuje s poučevanjem. Eshatološki govor je v nekem smislu odgovor na dogajanje v templju.

Jezus je zapustil tempelj, kjer je končal svoj nauk z obsodbo judovske zaslepljenosti. Zato njegov odhod iz templja ni čisto navadno dejanje. Evangelisti niso zabeležili vsake Jezusove stopinje, če so jo pa, so videli v njej globlji pomen. Ko Jezus zapušča tempelj, tako rekoč prekinja z njimi, ki so »zasedli Mojzesovo stolico« (Mt 23,2), »ker so uničili namen, ki ga je imel Bog z njimi« (Lk 7,30) in zato »ostanejo v grehu« (prim. Jan 9,41). Njegov odhod spominja na odhod božjega veličanstva iz Salomonovega templja, kakor ga je gledal prerok Ezekiel (prim. 10,18). Videnju je sledilo razdejanje templja. Od koder se Bog umakne, ne ostane drugo, kot ruševine!

Pri odhajanju iz templja je ostal pogled učencev na mogočni tempeljski zgradbi. Po Luku so občudovali njegovo lepoto, po Mateju in Marku pa so strmeli nad mogočnim poslopjem in občudovali kamnite kvadre na katerih so stale tempeljske zgradbe.¹³ Če bi to počeli tujci, romarji ali turisti, bi razumeli. Ker pa se templju čudijo možje, ki so z njim zrasli, saj so najbrž, kot pobožni Judje šli vsako leto trikrat v Jeruzalem h praznikom, zato je njihovo čudenje le svojevrsten izraz strahote, ki bo prizadela sveti kraj.¹⁴ Tempelj bo porušen tako, da ne bo ostal kamen na kamnu. Še več. Porušen bo tako, da bodo zdrobljeni celo gradbeni kamni.¹⁵

V Jezusovi napovedi se čutj rahlo pretiravanje.¹⁶ Težko si predstavljamo tako popolno razdejanje tempeljskih zgradb, da ne bi ostal kamen na kamnu. Jezus se ne izraža samo v jeziku svoje dobe in hebrejska govornica je ljubila močne, prodirne in udarne besede, simbole in hiperbole, ampak govori tako,

¹³ O gradnji jeruzalemskega templja in njegovem videzu poroča tudi Jožef Flavij (Jud. starožitnosti XV, 11, 2; Jud. vojne VI 285 sl.) Tempelj je bil zgrajen iz velikih kamnitih kvadrov. Nekaj jih je še danes vidnih. Eden meri 1,02 m x 3,05 m x 11,81 m; drugi je dolg celo 9,84 m (prim. P. Gaechter, n. d., str. 763, op. 6 in E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 269, op. 3).

¹⁴ Prim. W. Trilling, Das Evangelium nach Matthäus 2. del, Düsseldorf 1972, 246—248.

¹⁵ Porušenje templja ne opisujejo vsi evangelisti enako. Matej pravi, da bodo kamni »izbiti iz zida« (*καταλυθήσεται*), kar pomeni, da bo tempelj porušen; Marko pa, da bodo gradbeni kamni sami zdrobljeni (*καταλυθή*), kar pomeni še hujše razdejanje templja. Tempelj bo preprosto uničen.

¹⁶ Prim. P. Gaechter, n. d., 764.

kot so govorili preroki. Podobno je napovedal razdejanje Jeruzalema prerok Mihej: »Zato bo Sion preoran kakor njiva, Jeruzalem pa bo postal kup ruševin in tempeljski grič bo gozdna višava« (3,12). Njegovo prerokbo je dobesedno ponovil prerok Jeremija, ko je napovedal razdejanje Salomonovega templja (prim. 26,18). Jezus je s takšnim govorenjem bolj izrazil strahoto, ki bo prišla nad Jeruzalem in tempelj, kakor pa opisal natančen izid te strahote, saj niti ne pove, kdo bo tempelj uničil, s čim ali na čigavo pobudo bo to storil, zlasti ne, kdaj se bo to zgodilo.¹⁷

Jezusova napoved je legla kakor mōra na apostole. Za judovsko uho ni bilo hujšega kot slišati grožnjo zoper tempelj, zato gredo zamišljeni na Oljsko goro. Tja je Jezus rad zahajal (prim. Jan 18,2), vendar gre to pot za več, kot samo za spremembo kraja. Z Oljske gore so pričakovali prihod Boga k apokaliptični sodbi: »Njegove noge stopijo tisti dan na Oljsko goro, ki je nasproti Jeruzalemu, na jutranji strani, in Oljska gora se bo razklala po sredi od vzhoda proti zahodu in bo naredila velikansko dolino: polovica gore se umakne proti severu in polovica proti jugu. Napolnila se bo Hinomska dolina, ki se je dotika od strani, kakor se je napolnila ob potresu za časa Ozija, judovskega kralja. Tedaj pride Gospod, moj Bog, in vsi sveti z njim« (Zah 14,4—5). Zato bo tudi Jezus s tega kraja napovedal svoj ponovni prihod.

Brž ko so prišli na kraj, od koder se nudi lep pogled na Jeruzalem, so ga na samem vprašali: »Kdaj se bo to zgodilo« (Mr 3,4)? Na samem so ga vprašali zato, ker je bilo javno govoriti zoper tempelj preveč nevarno (prim. Mt 26,61; Mr 14,58; Apd 6,13; 24,6) in ker so jih Jezusove besede pretresle v globino duše.

Izvirno se vprašanje nanaša na čas, kdaj bo tempelj porušen in znamenja, ki bodo napovedovala porušenje. Tako sprašujejo učenci pri Marku (v. 4) in Luku (v. 7); pri Mateju pa ga z enim vprašanjem sprašujejo po dveh stvareh: kdaj bo porušen tempelj in kdaj bo ponovno prišel na svet (v. 3b).

Na katero vprašanje je odgovoril Jezus? Na prvo ali drugo; na obe ali na nobeno? O tem se sprašujejo razlagavci že od evangeljskih časov. Nekateri mislijo, da je odgovoril samo na prvo vprašanje; drugi pa, da je odgovoril samo na drugo; ostali pa mislijo, da je z enim odgovorom odgovoril na obe vprašanji. Ker je Jezus odgovoril tako, da je njegov odgovor mogoče različno razumeti, spada eshatološki govor med najbolj nejasno evangeljsko sporočilo.¹⁸ Med razlagavci ni nobene edinosti. Tolmačenja so si celo nasprotujoča, tako da eno zanika eno, drugo pa drugo resnico.

¹⁷ Prim. W. Trilling, n. d., 247.

¹⁸ »Die sogenannte Parusiereode oder synoptische Apokalypse gehört zu den schwerst verständlichen und darum umstrittensten Stücken der ganzen synoptischen Überlieferung« (prim. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg⁵ 1963, 235).

Prvi mislijo, da je Jezus napovedal samo padec Jeruzalema in pri tem sploh ni mislil na svoj ponovni приход na svet. Potemtakem paruzije sploh ne bo. Jezus je prišel samo enkrat. Po vstajenju prihaja med nas zakramentalno, ni ga pa treba pričakovati ob koncu sveta. Tako mislita vodilna francoska razlagavca A. Feuillet¹⁹ in P. Benoit.^{19a} Jezus je mislil samo na razdejanje Jeruzalema. To se je zgodilo l. 70. Takrat se je izvršila sodba nad Izraelom; konec je bilo stare zaveze. Jezusove besede »in angeli bodo zbrali vse njegove izvoljene od štirih vetrov« (Mt 24,31), razumejo kot ustanovitev Cerkve, ki je stopila na mesto stare zaveze. Za kristjane je bilo porušenje templja konec stare zaveze in začetek nove zaveze, ki je Cerkev.²⁰

Temu mišljenju odločno nasprotuje P. Bonnard²¹ in večina protestantskih razlagavcev.²² Ti razumejo Jezusov odgovor kot striktno apokaliptično napoved skorajšnjega konca sveta z opozorilom na znamenja, ki bodo napovedovala konec. Jezus na vprašanje učencev, kdaj bo razdejan Jeruzalem, sploh ni odgovoril. Med vprašanjem učencev in Jezusovim odgovorom ni nobene zveze. Ker so prvi kristjani pričakovali skorajšnji Jezusov приход,²³ so vse, kar so morali prestajati za svoje prepričanje, razumeli eshatološko. Prganjanja so bila zanje znamenje skorajšnjega konca. Ker pa Gospod le ni prišel, so pogled vedno bolj odvrčali od eshatoloških dogodkov, ne, kakor da vanje ne bi verovali, ampak da so bolj evangelijsko živeli v sedanjosti. Ta premik je najbolj viden v Lukovem evangeliju. Luka stavi, bolj kot Matej in Marko, pri oznanjevanju evangelija poudarek na sedanjost.²⁴ V izvorni obliki je bil govor nekakšen pouk o znamenjih konca sveta, vendar tak, da ostaja natančen datum konca še naprej absolutna skrivnost. Govor

¹⁹ Prim. A. Feuillet, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple*, RB 55 (1948) 481—502; 56 (1949) 61—92.

^{19a} Prim.: P. Bonnard, n. d., 348.353; J. Schmid, n. d., 235.

²⁰ Prim. komentar v sodobni italijanski izdaji celotnega sv. pisma La Bibbia, Roma 1974, 1598.

²¹ P. Bonnard se v navedenem komentarju spopriema tudi z opombo v Jeruzalemski bibliji, ki dopušča možnost, da Jezus v eshatološkem govoru ni govoril o koncu sveta, ampak o padcu Jeruzalema in da z izrazom »ta rod« niso mišljeni Jezusovi sodobniki, ampak izraelsko ljudstvo, ki bo živel ob koncu sveta. Tako misli tudi nemški prot. razlagavec J. Schniewind (prim. P. Bonnard, n. d., 353).

²² Prim. J. Schmid, n. d., 235.

²³ To prepričanje je moralo biti v prvi Cerkvi precej splošno. Z njim se spopriema tudi apostol Pavel, posebno v 2 Tes, kjer navaja znamenja, iz katerih bo mogoče razbrati, da se bliža konec: »Poprej mora priti odpad (od vere) in se razodeti človek greha, sin pogube« (2, 3). Sin človekov še ne bo prišel, ker se ta znamenja še ne uresničujejo, kajti uresničevanje teh znamenj »zdaj nekaj zadržuje« (prim. 2 Tes 3,6). Pavel konča svoje razlaganje paruzije s pozivom k čuječnosti (prim.: 1 Tes 5, 1—3; 2 Tes 2, 15—17), tako kot Jezus zaključi eshatološki pouk s parezo (prim. Mt 24, 37—25, 30).

²⁴ O tem spričuje že uporaba prislova »sedaj«. Luka ga uporablja štirinajstkrat v evangeliju in petindvajsetkrat v Apd, medtem ko ga Matej uporabi samo 3-krat.

je bil dosledno eshatološko naravnan. Povezava med vprašanjem učencev in Jezusovim odgovorom je zgolj redakcionalna.

Čeprav ima vsaka razlaga nekaj veljave, vendar nobena ni sprejemljiva, ne samo zato, ker vsaka črta eno resnico, prva paruzijo, druga pa porušenje templja, ampak zato, ker nobena ne odraža celovitosti besedila in ne upošteva tudi drugih zadevnih Jezusovih besedi. Res je, da Jezusov odgovor Mt 24,4—44 (prim. Mr 13,5—37; Lk 21,8—36) lahko razumemo samo v enem ali samo v drugem smislu, kar bi pomenilo, da je odgovarjal samo na vprašanje, kdaj bo porušen tempelj oziroma samo na vprašanje, kdaj bo ponovno prišel na svet, vendar je treba poznati njegovo temeljno usmeritev. Jezus je govoril o poslednjih rečeh tudi drugod, zato moramo upoštevati ves njegov nauk. Prav to nam omogoča pravilno razumeti Jezusov odgovor.

Paruzije gotovo ni mogoče izključiti, kakor trdi prvo mnenje. Če se vživimo v dejanske okoliščine eshatološkega govora, potem je gotovo, da je Jezus odgovoril na prvo vprašanje. Vse se dogaja okrog templja. Jezus je pravkar stopil iz templja. Učenci strmijo nad mogočno zgradbo. S prstom tako rekoč kažejo nanj, zato je tudi Jezus nedvomno mislil na tempelj, ko je dejal: »Od vsega, kar občudujete, ne bo ostal kamen na kamnu« (Lk 21,6). Tudi ko so prišli na Oljsko goro, so bili pod vtisom templja. Po prehojeni poti in pogledu na mesto so gotovo mislili samo na Jezusove besede, ki jih je izrekel o usodi templja. Ko so ga vprašali, kdaj se bo to zgodilo, so mislili prav na te Jezusove besede. Jezusova napoved o templju je tako tesno povezana z vprašanjem učencev, da ga učenci niso mogli spraševati drugo, kot kdaj se bo ta napoved uresničila. Vprašanje mora biti zgodovinsko resnično, ker ga navajajo vsi trije sinoptiki, zato je trditev protestantov, da je redakcijske narave, nestvarna. Zgodovinsko izhodišče eshatološkega govora je nedvomno tempelj oziroma njegova usoda. Do sem ima prva razlaga prav, moti se pa, ker ostaja samo pri templju in odklanja paruzijo.

Prvi del Jezusovega odgovora (Mt 24,4—28; Mr 13,5—23) se kaj dobro prilega vprašanju učencev. Čeprav Jezus templja več ne omenja, se zdi, da je govoril o znamenjih, ki bodo napovedovala njegovo uničenje. Celo drugi del Jezusovega odgovora (Mt 24,29—44; Mr 13,24—37) moremo razumeti o templju, čeprav je izrazito apokaliptičen in bi mislili, da gre za dogodke, ki bodo napovedovali eshatološko sodbo. Razdejanje templja bo božja kazen za Izrael. Iz sv. pisma pa vemo, da so preroki od Izaija dalje navadno napovedovali božjo kazen tako, da so govorili o potresu, ki bo zajel vse vesolje: »Zakaj zvezde neba in njih sozvezdja ne dajejo več svetlobe. Sonce otemni pri svojem vzhodu, luna ne sveti več s svojo svetlobo« (Iz 13,10). S takšno kozmično katastrofo posebno rada uvaja božjo kazen apokaliptična literatura (prim. Raz 6,12—17). Tresenje vesolja pomeni silno božjo moč

pri kaznovanju Izraela. Kazen bo takšna, da se ji nihče ne bo mogel odtegniti. Jezus je prav lahko govoril v apokaliptičnem slogu, ko je napovedoval znamenja tempeljskega razdejanja. Poslušavci so ob takšni govorici lahko še bolje dojeli strahote prihodnjih dni. Vendar je težko reči, da Jezus pri tem sploh ni mislil na svoj ponovni prihod.

Drugi del Jezusovega govora (Mt 24,29—44) mora biti napoved paruzije. Jezus ni govoril o svojem ponovnem prihodu samo ob tej priliki, ampak že tudi poprej. Rekli smo že, da je eshatološki govor naravni zaključek vsega Jezusovega učenja, torej tudi učenja o njegovem ponovnem prihodu. Jezus je na primer o njem govoril s priliko o mreži, ki jo vržejo v morje in zajame vse vrste rib. Ko se napolni, jo ribiči potegnejo na obrežje, sedejo in odbirajo dobre v posodo, slabe pa pomečejo proč (prim. Mt 13,37—48). Jezus nas z njo gotovo ni učil pametnega ribarjenja, ampak je njen smisel sam pojasnil, ko je dejal: »Tako bo ob koncu sveta: prišli bodo angeli in bodo ločili hudobne od pravičnih. Pahnili jih bodo v ognjeno peč, kjer bo jok in škripanje z zobmi« (Mt 13,49—50). Ribič, ki odbira ribe, je on sam. K vesoljni sodbi bo prišel z »vsemi angeli« (Mt 25,31). Takrat bo ločil dobre od hudobnih, »kakor pastir loči ovce od koz« (Mt 25,32). Ločitvi bo sledila sodba. Sodni izrek pa bo samo z drugimi besedami povedano pojasnilo prilike o mreži (prim. Mt 25,46 s 13,49—50). Povrh pa je zanimivo, da je priliko o mreži zapisal samo Matej, kakor je tudi vesoljno sodbo opisal samo Matej.

Še bolj razločno je Jezus spregovoril o svojem ponovnem prihodu pred sinedrijem. Na Kajfovo vprašanje, če je res božji Sin, je odgovoril tako, da je sinedriste opozoril na lastnost, ki ga bo pred vsem svetom izpričala za Boga. Nastopil bo kot sodnik: »Poslej boste videli Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega in priti na oblakih neba« (Mt 26,64; Mr 14,62). To je povedal s tem, ker se je zenačil s Sinom človekovim;²⁵ Judje pa so prav pod tem imenom pričakovali eshatološkega sodnika: »Glej na oblakih neba je prišel Sin človekov. Dospel je do Staroletnega in privedli so ga predenj. Dana mu je bila oblast, čast in kraljestvo, in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili« (Dan 7,13b—14a).

In kakšen smisel naj imajo prilike v parenetičnem delu eshatološkega govora (Mt 24,37—25,30), če ni paruzije? Skupna misel teh prilik je spodbujanje k čuječnosti. Vendar Jezus ne opozarja na telesno nevarnost, ampak na nevarnost večnega pogubljenja. Če paruzijo črtamo iz eshatološkega go-

²⁵ Mnoge moti, ker se Jezus naravnost ne enači s Sinom človekovim, ampak govori o njem v tretji osebi: »Poslej boste videli Sina človekovega...« (Mt 26, 64), ne pa naravnost: »Poslej boste videli m e n e, Sina človekovega...« zato mislijo, da izraz ni Jezusov, ampak se mu samo pripisuje. Tako misli tudi M. Machovec v knjigi Jezus za ateiste (MD, Celje 1977). Nazadnje je objavil temeljito študijo o tem imenu in dokazal njegovo pristnost J. Jeremias (prim. P. Bonnard, n. d., 365, op. 2).

vora, zgubi govor vso moč. Oropali bi ga Jezusovega duha in uničili nagib za dosledno življenje po evangeliju. Sojeni bomo pa prav po svojih delih! Zato ne drži, da je Jezus odgovoril samo na prvo vprašanje učencev.

Prav tako ni res, da je Jezus odgovoril samo na drugo vprašanje. Jezus ni govoril samo o paruziji, kot trdijo protestanti. Prvi del njegovega odgovora (Mt 24,4—28) je tako krajevno določen, da ga ni mogoče raztegniti na ves svet. Jezusove besede: »Ko boste videli stati gnusobo opustošenja na svetem kraju« (prim. Mt 24,15), se gotovo nanašajo na tempelj in ne na vso Palestino, kaj šele na kateri koli sveti kraj na svetu. In ko pravi: »Takrat naj beže v gore vsi, ki so v Judeji« (24,16), zanesljivo misli na Palestino. Izjava: »Slišali boste o vojskah in zvedeli novice v sovražnostih« (24,6), predpostavlja, da bodo vojne divjale drugod. Ljudje v Judeji ne bodo neposredno vpleteni v vojne, ampak bodo zanje samo slišali. Razmere v Palestini pa so bile v Jezusovem času natančno take. Dežela je živela, razen če izvzamemo krajevne vstaje zoper Rimljane (prim. Apd 5,35—37), v miru. Vojne so divjale daleč od njenih meja, na primer vojna med Parti in Rimljani (l. 62 po Kr.), zato bi bili skrajni alegoristi, če bi trdili, da je Jezus s tem mislil na razmere v svetu sploh. Teh izjav ni mogoče razumeti v eshatološkem smislu, ampak kot napoved znamenj, ki bodo ljudi opozarjala, da se začenejo uresničevati besede, ki jih je Jezus povedal pred tempeljskim pročeljem.

Teh dejstev se razlagavci najbrž zavedajo, zato iščejo dokazov za svojo trditev drugod. Postali so pozorni na apokaliptične prvine v govoru in trdili, da govor v sedanji obliki sploh ni Jezusov. Posvečali so se predvsem zgodovinski in literarni kritiki govora in učili, da se Jezusov odgovor učencem sploh ni ohranil. Od govora se je ohranilo kvečjemu nekaj posameznih besedi. Govor je stvaritev evangelistov ali anonimnih tvorcev prvih krščanskih občin. Ti so našli v izročilu neko judovsko ali krščansko-judovsko apokaliptično pripoved in njej pridružili tudi nekaj Jezusovih besedi z namenom, da bi rojakom vlili pogum pred grozotami leta 70.²⁶

Apokaliptične prvine v govoru res ni mogoče zanikati. Ker so pa že preroki z apokaliptičnimi podobami napovedovali Gospodov dan (prim. Iz 13,10; 34,4; Jer 4,23—26; Ezek 32,7 sl.; Joel 2,10; 4,15 sl.; Ag 2,6 itd.), je bila takšna govorica Judom že dokaj znana, zato ni čudno, če je Jezus o svojem ponovnem prihodu tako govoril. Ko je izhajal iz dejanskih okoliščin, je popolnoma nesmiselno zanikati zgodovinsko resničnost vprašanja Jezusovih učencev in reči, da je to izmišljotina redaktorja; prav tako pa je tudi nesmiselno trditi, da Jezus sploh ni nič govoril o razdejanju templja, ampak samo o paruziji.

²⁶ Prim. J. Schmid, n. d., 235. 236.

Jezus je govoril o obojem, o razdejanju templja in paruziji, vendar njegovega odgovora ne smemo razumeti v smislu tradicionalne razlage, ki je učila, da je Jezus govoril o dveh samostojnih dogodkih, ki stojita drug ob drugem, čeprav sta v resnici daleč vsaksebi. Jezus je govoril o dveh dogodkih, ne da bi kaj povedal o njunem notranjem razmerju ali časovni oddaljenosti. Ker pa paruzija l. 70 ni nastopila, le ni mogel enako govoriti o obeh dogodkih, zato pravimo, da je Jezus dejansko odgovarjal na prvo vprašanje učencev; pravzaprav je govoril samo o znamenjih, ki bodo ljudi opozarjala, da se uresničujejo njegove besede o templju.

Porušenje templja pa je tudi podoba konca sveta. Kakor je bila za porušenje templja kriva judovska trdovratnost, tako bo človeška zaslepljenost vzrok večnega pogubljenja. Razpoloženje pred koncem sveta bo podobno tistemu pred letom 70. Jezusovemu vzdihu nad zaslepljenostjo Jeruzalema: »Jeruzalem, Jeruzalem . . . kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke, kakor zbira koklja svoja piščeta pod peruti, pa nisi hotel. Zato bo vaša hiša zapuščena« (Mt 23,37—38), ustreza Jezusov vzklik: »Bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (Lk 18,8).

Jezus je govoril o templju, razodel pa je tudi paruzijo. Gre za miselno nadgradnjo.²⁷ Tempelj meri na paruzijo. Dogodka sta zato drug ob drugem, ker je med njima velika notranja sorodnost. Usoda templja bo tudi usoda sveta. Govoril je torej o templju in paruziji, vendar drugače o templju kot paruziji. O templju je govoril z besedami, o paruziji pa v podobi.

Končno pa tudi vprašanje učencev spričuje, da je Jezus govoril o razdejanju templja in paruziji. V najstarejšem Markovem evangeliju ga ne sprašujejo samo po času, kdaj se bo to zgodilo, ampak tudi po znamenju, ki bo opozarjalo, da se bo »vse to s p o l n i l o« (prim. 13,4). »Spolniti« ali »dopolniti« pa meri na eshatološko dovršitev. V apokaliptični govorici se je beseda uporabljala za kozmične dogodke.²⁸ To pa pomeni, da so ga učenci spraševali več kot samo po času, kdaj bo tempelj porušen. Neposredno so ga spraševali po znamenju, ki bo napovedovalo razdejanje templja, posredno pa tudi po paruziji. V mlajšem Matejevem evangeliju pa ga učenci čisto razločno sprašujejo po dveh različnih dogodkih: po razdejanju templja in po znamenju, ki bo napovedovalo njegov prihod in konec sveta (prim. 24,3b). Jezus je odgovoril na oboje.

Zgradba eshatološkega govora

Noben Jezusov govor v evangelijih se ne krije s tem, kar je Jezus res povedal. To pa ne pomeni, da govori niso pristne Jezusove besede in da se

²⁷ Pisec komentarja eshatološkega govora v *Il Messaggio della salvezza* imenuje to razlago »teoria delle sovrapposizione« (prim. 4. zvezek, str. 424).

²⁸ Prim. E. Lohmeyer, n. d., 269.

mu samo pripisujejo, ampak da se v obsegu ne ujemajo s tem, kar je bilo povedano.

Govori v sedANJI obliki že zato ne morejo biti natančen zapis Jezusovih govorov, ker so predolgi. Govor na gori obsega tri poglavja (Mt 5 — 7), eshatološki dve poglavji (Mt 24 — 25), govor učencem pred misijonskim potovanjem celo 10. poglavje itd. Jezus pa ni imel maratonsko dolgih govorov, ampak je ljudi učil v kratkih, miselno zaključenih enotah, ki so bolj podobne pregovorom in izrekom, kot govorom v današnjem pomenu besede. Najdaljše neokrnjeno ohranjene govorne enote so prilike.²⁹ Kar je v evangelijih daljšega od prilik, je povečini pozneje sestavljeno. Govorov tudi nihče ni sproti beležil, stenografiral ali snemal na magnetofonski trak, zato je malo verjetno, da so se ohranili v taki razsežnosti, kot je govoril. Jezus se je mogel opirati samo na spomin poslušalcev, zato je moral biti v govorjenju kratek, jaseN in besedno zelo učinkovit.

Govori se tudi zato natančno ne ujemajo s povedanim, ker so evangelisti iste govore različno zapisali. Eshatološki govor navajajo vsi trije sinoptiki, vendar ne enako. Najkrajši je Luka (31 vrstic), daljši je Marko (36 vrstic), najdaljši pa Matej (97 vrstic). Že ob tem se vsiljuje vprašanje, kakšen je bil dejanski obseg govora. Danes na splošno mislimo, da je Markov zapis najbližji temu, kar je povedal Jezus. Matej se v prvem delu (24,1—36) skoraj dobesedno ujema z Markom (13,1—32; v drugem delu (24,37—25,46) pa nima nič skupnega z njim, pač pa so v njem izreki, ki jih ima Luka v 12. in 17. poglavju, ne pa v eshatološkem govoru. Zato nastane vprašanje, če je Jezus res vse to, kar ima Matej v drugem delu, povedal v eshatološkem govoru?

Matej je z dodajanjem gradiva sam sestavil eshatološki govor; Jezus je veliko tega povedal v drugačnem času in drugačnih okoliščinah. O tem se prepričamo, če primerjamo tisti del govora, kjer se Matej ujema z Markom. Matej izpušča izreke o preganjanju (prim. Mr 13,9—13) in jih vpleta v govor učencem pred misijonskim potovanjem (10,17—21). Hkrati jih tudi vsebinsko razširja, tako da po Mateju, kristjanom ne bodo več sovražni samo Judje, ampak tudi pogani. Matej razširja krog sovražnikov tudi s tem, da omenja odpad od krščanstva, nastop krivovercev, razdvojenost znotraj krščanskih občin in moralne sprijenosti kristjanov (prim. Raz 2,4).³⁰ V sklopu

²⁹ Preučevanje izvornih svetopisemskih literarnih oblik (Formgeschichtliche Methode) je ugotovilo, da evangeljske pripovedi (perikope) niso stilno enotne, ampak se sestoje iz različnih kratkih literarnih prvin, kot na primer: izrekov, pregovorov, postavnih predpisov, prerokb, preroških razmišljanj, poučnih pripovedi, prilik . . . , od katerih so miselno najbolj enovite in tudi najobsežnejše ravno prilike (parabole). Prilike so »prepričljiv primer, kako je Jezus ljudi učil« (prim. X. L. Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 387; M. Krämer, Jezusovo oznanilo z vidika zgodovinskih razmer, Ljubljana 1978, 10 sl.).

³⁰ Prim. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg⁵ 1965, 336.

eshatološkega govora pa omenja preganjanja samo v obliki strnjene povzetka (prim. 24,9.13). Poleg tega pa dodaja izreke, ki jih nimata ne Marko in ne Luka. To je zlasti v. 12, ki kaže, kakšno razpoloženje je vladalo v Cerkvi, ko je Matej pisal evangelij in odlomek 24,26—28.

Poleg tega se pri njem nekateri izreki ponavljajo (prim. 24,5.11.24; 23,23.26), kar tudi ne izhaja neposredno od Jezusa. V govoru so razlagavci (E. Lohmeyer) opazili tudi fragmentarnost. Tako Jezus govori samo o potresu, ki bo zajel nebesni svod: »Sonce bo otemnelo . . . zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale (Mt 24,29), nič pa ne pove, kaj bo z zemljo in s človeštvom. Povrh pa je prehod med v. 28 in v. 29 (prim. Mr 13,23—24) tako nenaden, da ne more biti pristen zapis Jezusovih besedi. Prej bi rekli, da gre za umetno zvaritev dveh samostojnih govorov: govora o usodi templja in govora o paruziji v enoto, kot natančen zapis tega, kar je povedal Jezus. Tako povezavo je mogel napraviti samo človek, ki ni poznal izvirne oblike Jezusovega govora, zato je govor v sedanji obliki umetno sestavljen.³¹

Matejev govor je kerigmatično zasnovan. Pouku o eshatologiji sledi spodbudni del, kjer od primera do primera stopnjuje svarilo k čuječnosti, dokler v vesoljni sodbi ne doseže višek. Govor ima:

u v o d (24,1—3), ki vsebuje zgodovinske okoliščine eshatološkega govora;

I. del (24,4—36)

obsega eshatološki p o u k. Sestavljen je iz več vsebinskih enot, ki se nanašajo na:

II. del (24,37 — 25,46)

je eshatološka s p o d b u d a, ki obsega tri primere in tri prilike z vesoljno sodbo. Poleg opozorila o čuječnosti vsaka prilika dodaja še posebno krepost:

a) k o n e c s v e t a

(v. 4—22)

b) p r i h o d Sina človekovega

(v. 26—36)

Primere:

a) *Noe* (24, 37—39): pred koncem sveta bo tako, kot je bilo v Noetovih časih; življenje bo teklo po uglajenih tirnicah, toda v to vsakdanjost bo nenadno šinila sodba.

b) *dva bosta na polju, dve bosta mleli* (24, 40—42): sojeni bomo po svojem notranjem odnosu do Boga;

c) *tat* (24, 43—44): ne vemo, kdaj pride Sin človekov, zato bodimo vedno budni.

³¹ »Podobno kot govor na gori, je tudi eshatološki govor sistematična zbirka Jezusovih besedi, ki se nanašajo na konec sveta«, (J. Schmid, n. d., 334). Prim. še: J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968, 236; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1963, 267 sl.; A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de St. Matthieu 24—25*, RB 56 (1949) 340—364.

- Prilike: (25, 1—13): čuječnost + življenjska modrost;
- a) *Zvesti in razumni služabnik* (24, 45—51): čuječnost + zvestoba; c) *prilika o talentih* (25, 14—30): čuječnost + vestnost.
- b) *pametne in nespametne družice*

Z a k l j u č e k : vesoljna sodba (25, 31—46).

Konec sveta in prihod Sina človekovega

»Takoј po stiski tistih dni ³² bo sonce otemnelo in luna ne bo dajala svetlobe. Zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale. Tedaj se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega in jokali bodo vsi rodovi na zemlji. Zgledali bodo Sina človekovega priti na oblakih neba z veliko močjo in slavo. Poslal bo svoje angele z veliko trombo in zbrali bodo vse njegove izvoljene od štirih vetrov, od enega konca neba do drugega« (24,29—31).

To je Jezusov odgovor na vprašanje učencev, kdaj bo konec sveta (24,3). Čeprav je vprašanje preprosto, si konec sveta težko predstavljamo. Ker se Bog ne kesa svojih del (prim. Rimlj 11,29), sveta ne bo uničil, zato nas zanima, po čem pravzaprav sprašujejo učenci? Najbolj zanesljiv odgovor na to vprašanje je temeljit razmislek navedenih Jezusovih besedi.

Najprej je treba pripomniti, da je izraz »konec sveta« samo v Matejevem evangeliju (13,39.40.49; 24,3; 28,20), čeprav razodetje od Dan 12,4.13 naprej stalno govori o dopolnitvi tega sveta in njegovem koncu: »Podoba tega sveta preide« (1 Kor 7,31b); »Svet prejde in njegovo poželenje« (I Jan 2,17); »Izpred njegovega obličja sta izginila zemlja in nebo in zanju ni bilo več mesta« (Raz 21,11; prim. še: Hebr 1,11; Rimlj 8,21; 2 Pet 3,10—12). Čeprav razodetje pogosto govori o koncu sveta, ne pove razločno, kako bo svet preminul. Ali se bo svet raztreščil v nič ali pa bo začel le drugače bivati? Jezusov odgovor na vprašanje učencev je za nas življenjskega pomena, saj gre za usodo sveta, to se pravi za naš bivanjski prostor, zato za nas same. O tem bi radi nekaj zanesljivega vedeli, posebno še, ker nam niti znanost ne ve o tem kaj prida povedati.³³ Kakor znanost ne ve natančno,

³² Napoved, da bo prišel Sin človekov, se v Matejevem evangeliju prav tako nenavadno veže z veliko stisko, ki bo v Judeji pred razdejanjem templja, kot v Markovem (prim. 13, 23.24), kajti besede »takoј po stiski tistih dni« se ne nanašajo niti na v. 23 niti na v. 26 niti na odlomek v. 15—28, ker Jezus ne pravi, da bo neposredno po tisti stiski prišel na svet z veliko močjo in slavo. Kljub časovno dokaj določenim besedam »takoј po stiski tistih dni« ne vemo, koliko časa bo poteklo med razdejanjem templja in paruzijo (prim. P. Gaechter, n. d., 783).

³³ Prim. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 12.

kdaj in kako je svet nastal, tako tudi ne ve, kdaj in kako se bo končal. Čeprav govori o milijonih in milijardah let, je vse to zelo relativno, saj vemo, kako so kamenine z Lune postavile na glavo teorije o nastanku in starosti našega planeta.

Ker gre za življenjsko pomembno razodetje, se moramo potruditi, da iz odlomka razberemo pristno Jezusovo misel. To pa ni lahko, ker Jezus uporabljaja apokaliptično govorico in ker veže odrešenjsko sporočilo na takratno predstavo sveta. Takoj pa je treba poudariti, da Jezus sploh ne govori o uničenju tega sveta in nastanku novega. O usodi tega sveta Jezus samo pravi: 1. da bodo nebesna telesa (sonce, luna) otemnela,

2. da bodo zvezde padale z neba in

3. da se bodo nebeške sile majale.

Biblični človek je mislil, da je Zemlja plošča, ki sloni na temeljih. Nad njo se boči nebesni svod tako, kot postavi pastir šotor na pašniku. Zvezde so pritrjene na nebesni svod in če se odtrgajo, ne morejo pasti drugam, kot na zemljo. V teku stoletij pa se je gledanje na svet močno spremenilo. Sedaj si tako predstavljamo vesolje, kakor v resnici je. Vsak otrok ve, da Luna nima svoje svetlobe in prav tako ne zvezde. Sonce in Luna nista največji nebesni telesi, kot je mislil biblični človek (prim. 1 Mojz 1,15b—16), ampak so zvezde večje od njiju. Kako naj padajo zvezde na Zemljo, »kakor odmetava smokva svoje nezrelo sadje« (prim. Raz 6,13), če so pa večje od Zemlje? Ali so s tem mišljeni meteorji, ki bodo leteli proti Zemlji in se nato zgubili v vesolju ali pa treščenje planetov z Zemljo, da se bo »v prah zdrobila, kot priča David in Sibila«? Ali gre za kozmično katastrofo, ki bo imela strahotne posledice?

Čeprav ni nemogoče, da bi trčila Zemlja s kakšnim planetom (spomnimo se na tavajoči planet Ikarus), Jezus gotovo ni mislil na takšen konec sveta. V tem primeru bi se katastrofa nanašala na Zemljo, Jezus pa govori o koncu vesolja, ne samo Zemlje. Bog je ustvaril vse vesolje, ne samo Zemljo, zato tudi »vse vesolje željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8,19). Zgoditi bi se morala takšna katastrofa, ki bi uničila vse vesolje. Končno tudi to ni nemogoče, vendar Jezus zanesljivo ni mislil na nekaj takega, ko je dejal, da bo sonce otemnelo in bodo zvezde padale z neba. Jezusove besede niso zgubile nobene vrednosti, čeprav se je spremenila predstava sveta. Kakor sv. pismo ni kozmološki učbenik, tako tudi Jezus ni razodel natančnega poteka konca sveta. Iz Jezusovih besed ne smemo napraviti kronologije poslednjih dogodkov, ampak v njih iskati odrešenjsko sporočilo.

Kaj pomeni potemtakem konec sveta? Ali je s tem mišljeno, da bo svet popolnoma uničen. Sveta kratko in malo več ne bo. Nastopilo bo stanje, kakršno je bilo pred stvarjenjem sveta. Ker je Bog svet iz nič ustvaril, se bo svet spet povrnil v nič. Ali naj konec sveta razumemo kot neko eksplozijo,

ki bo svet sicer raztreščila, vendar njegovih prvin ne bo uničila? Uničena bo le podoba sedanjega sveta, ne pa prvine, ki ga sestavljajo. Konec sveta bo podoben hiši, ki se je zrušila. Spričo velike rušilne moči atomskih in hidrogenskih bomb bi mogli misliti na takšno uničenje sveta.³⁴ Bog bo uporabil atomsko energijo, da bo uničil ta svet in naredil novega. Ali pa konec sveta pomeni to, kar so s tem mislili preroki, ki so z vesoljskimi katastrofami napovedovali božjo kazen Izraelovim sovražnikom in rešitev Izraela iz sužnosti tujih narodov (prim. Iz 13,10; 34,4; Joel 2,10 sl.; 3,4; 4,15 sl.). Grozljive slike so pri njih zgubile ves besedni pomen in služijo samo za to, da kažejo na moč Boga, ki prihaja soditi in reševati.³⁵ Tudi Jezus naj bi v apokaliptični govorici svojim zagotavljal, da bo res prišel. Njegov prihod pa bo za njih rešitev.

Iz Jezusovega odgovora razberemo, da v njegovem govoru sploh ni v središču konec sveta, ampak njegov prihod v slavi. Njegov prihod bo konec sveta v tem smislu, da bo konec sedaj obstoječega sveta, ne pa uničenje sveta. Konec bo sedanjega bivanja in ureditve sveta. Z njegovim prihodom bo nastal svet, kakršen je bil pred prvim grehom. Nastal bo tak svet, »da bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28b). Jezus ne napoveduje »zgodovinsko kozmološke dogodke, ampak zgodovinsko teološke dogodke«.³⁶

Prvo in osrednje sporočilo eshatološkega govora je, da bo Jezus spet prišel. V tem je utemeljeno upanje in podan nagib za vztrajanje v upanju na srečanje z njim. Prišel bo pa-tako, da ga bo priznalo vse stvarstvo, in ko ga bo priznalo, bo konec tega sveta in začetek novega.

Povzetek: Francè Rozman, Jezusov eshatološki govor

Eshatološki govor je naravni zaključek vsega Jezusovega nauka. Jezus se ozira v prihodnost in napove razdejanje templja in konec sveta. Čeprav sta dogodka daleč

³⁴ A. Vögtle pravi v omenjeni knjigi, da bi za uničenje sveta zadoščevalo 10 kobaltovih bomb (str. 68). Še bolj prepričljivo pa opisuje zmožnost atomske energije uničiti svet B. Philberth v knjigi *Christliche Prophetie und Nuklear Energie*, (Stein am Rhein 9 1975). Philberth izhaja iz dejstva, da človeštvo v prejšnjih stoletjih ni bilo zmožno uničiti zemlje, danes pa je zaradi vrtoglavega napredka fizike in tehnologije v nevarnosti njen obstoj. Človek je zmožen uresničiti napovedi Jezusovega eshatološkega govora in Razodetja (str. 9). Vendar takšno uničenje še ne bi bili eshatološki dogodki, ker bi to storil človek, ne pa Bog. Samo Bog ve za čas in način konca sveta in samo, kadar bo Bog to izvršil, se bodo uresničile napovedi iz Razodetja. Končno pa Razodetje ni napisano samo za naše atomsko stoletje. Razodetje je del sv. pisma, zato se njegovo sporočilo nanaša na vse čase, ne pa samo na enega, zato kljub veliki podobnosti njegove govorice z rušilno močjo atomske energije, ne moremo reči, da bi Janez mislil na atomsko energijo, ko je opisoval grozote ob odstranitvi šestega pečata (prim. Raz 6, 12—17).

³⁵ Prim. P. Gachter, n. d., 760.

³⁶ R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, navaja A. Vögtle, n. d., 70.

vsaksebi, je med njima globoka notranja podobnost. Kakor je bila judovska trdovratnost kriva razdejanju templja, tako bo tudi trmoglavo odklanjanje Kristusa in njegovega odrešenja krivo večnega pogubljenja. Porušenje templja je podoba konca sveta in vesoljne sodbe.

Konec sveta ne bo uničenje sveta, ampak konec njegovega sedanjega bivanja in ureditve. Osrednje sporočilo eshatološkega govora je Jezusov prihod. Z njegovim prihodom bo nastal nov svet, podoben svetu pred izvirnim grehom. Takrat »bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15, 28b). Jezus pa bo prišel tako, da ga bo priznalo vse stvarstvo. To je povedal z apokaliptično govorico. Potres vesolja in prihod Sina človekovega z »vsemi angeli« (25, 31) razodeva silno moč božjega sodnika. Prišel bo tako, kakor so preroki napovedovali prihod Boga na »Jahvejev dan«; za pravične bo rešitev, za krivične pa pogubljenje.

Zusammenfassung: Francè Rozman, Jesu Parusierede

Parusierede ist nach seinem Inhalt her ein vollkommener Abschluss des ganzen Unterrichts Jesu. Iesus schaut in die Zukunft und sagt die Zerstörung des Tempels und das Ende der Welt voraus. Obgleich die Ereignisse weit voneinander stehen, sind innerlich sehr ähnlich. Wie die Verstockung Israels die Zerstörung des Tempels verursagte, so wird auch die starrsinnige Ablehnung Christi schuld den ewigen Verdammung des Menschen. Die Zerstörung des Tempels ist eine Abbildung für das Ende der Welt und Völkergericht.

Das Ende der Welt besteht keinesfalls in der Vernichtung der Welt, aber in Vergehen den gegenwärtigen Welt und seiner Ordnung. Die zentrale Nachricht der Parusierede ist Kommen Jesu. Mit seiner Kommen wird eine neue Welt entstanden, die ähnlich wird der Welt vor der Erbsünde. Damals wird Gott »über alles und in allem sein« (1 Kor 15, 28b). Das Kommen Christi wird so mächtig sein, das Ihnen die ganze Schöpfung anerkennen wird. Das sagte Iesus in der apokalyptische Sprache voraus. Die Erschütterung des Weltalls und das Kommen dieses Menschen mit »allen Engeln« (Mt 25, 31) bedeutet die grosse Macht des Richters. Sein Kommen wird wie das Kommen Jahwe zur Gericht: für Gerechte wird sein Kommen Rettung, für Ungerechte aber Verdammung sein.

Résumé: Francè Rozman, Le discours eschatologique de Jésus

Le discours eschatologique représente la conclusion naturelle de tout l'enseignement de Jésus. Dans sa vision de l'avenir, il annonce la destruction du temple et la fin du monde. Quoi qu'il s'agisse de deux événements tout à fait différents, il y a entre eux une secrète liaison. De même que la dureté du coeur des Juifs fut la cause de la destruction du temple, de même le refus obstiné du Christ et de son salut est la cause de la damnation éternelle pour l'homme. La destruction du temple est le symbole de la fin du monde et du jugement universal.

La fin du monde ne signifie pas sa destruction mais l'anéantissement de sa figure présente. Le message central du discours eschatologique est la venue de Jésus et l'avènement d'un monde nouveau, tel qu'il fut avant le péché. Alors Dieu sera »tout en tous« (I Cor. 15,28b). Toute la création reconnaitra la royauté de Jésus. Les cataclismes terrestres et la venue du Fils de l'homme »avec tous ses anges« (25,31) révéleront la puissance du Juge souverain. Sa venue sera, d'après les predictions des prophètes sur le »jour de Yahwé«, salut pour les justes et damnation pour les pécheurs.

Anton Nadrah

Razvoj bistvenega birmanskega obreda

Danes »na stvari gledamo z vidika njihove spremenljivosti in razvoja« (CS 54). To razvojno gledanje vpliva tudi na teologijo in ji zastavlja nova vprašanja. Pri tem gre za srečavanje spremenljivega z nespremenljivim. Kaj se more spremeniti in kaj je nespremenljivo? Kaj je pri posameznih zakramentih takega, kar Cerkev more in celo mora spremeniti, in kaj takega, česar nikoli ne bo mogla spremeniti?

Ogledali si bomo pod tem vidikom zakrament birme v zgodovinskem razvoju do današnje oblike, ker je prav ta zakrament priča znatnega razvoja. Najprej pa se bomo ustavili ob načelnem vprašanju, kaj se na področju zakramentov sme spremeniti in kaj ne.

1. Kaj se sme pri zakramentih spremeniti in kaj ne?

Liturgična konstitucija uči, da je liturgija sestavljena iz »nespremenljivega dela (parte immutabili), ki je božje delo, ter iz spremenljivih delov (ex partibus mutationi obnoxii), ki se v teku časa morejo ali celo morajo spremeniti« (B 21, 1).

Papež Pavel VI. govori v apostolski konstituciji *Delež božje narave* (*Divinae consortium naturae*), ki uvaja novi birmanski obrednik, o spremembi bistvenega birmanskega obreda, ko pravi: »Da bo torej prenova obreda birmovanja obsegala tudi *bistvo* zakramentalnega obreda, s svojo najvišjo apostolsko oblastjo odločamo, naj odslej v latinski Cerkvi velja naslednje:

»Zakrament svete birme se podeljuje z maziljenjem s sv. krizmo na čelu med položitvijo roke in z besedami: sprejmi potrditev — dar svetega duha.

Polaganje rok na birmance s predpisano molitvijo pred birmovanjem sicer ne spada k *bistvu* zakramentalnega obreda, vendar ga je treba zelo ceniti, ker spada k vsej popolnosti obreda in k boljšemu razumevanju zakramenta (. . .)

Ko smo določili in razložili *bistveni* obred sv. birme, s svojo apostolsko oblastjo odobrimo tudi celotni obred tega zakramenta.«¹

Apostolska konstitucija razlikuje bistveni obred od celotnega obreda. Vidimo, da ima Cerkev pravico posegati tudi v bistvo zakramenta. »Nespremenljivi del« (B 21, 1) ni isto kakor »bistvo zakramentalnega obreda«. »Bistvo zakramentalnega obreda« je širši pojem od »nespremenljivega dela«.

Da bomo določili pravi odnos med bistvom zakramentalnega obreda in nespremenljivim delom zakramentalnega obreda, je potrebno raziskati izjave cerkvenega učiteljstva o tem. Pomemben je tridentinski cerkveni zbor: »Vedno je Cerkev imela oblast, da pri delitvi zakramentov — ob ohranitvi njihovega bistva (*salva illorum substantia*) — uvaja določbe ali spremembe, ki bi po njeni sodbi v skladu z raznovrstnostjo razmer, časov in krajev bile v večjo korist prejemnikov ali pa bi povečale boljše spoštovanje do zakramentov« (DS 1728: SVC 519; »*substantia*« bi bilo boljše prevesti v »*substantia*«).

Smemo sklepati, da je »*substantia*« v besedilu tridentinskega koncila tisto, kar je pri posameznih zakramentih kot nespremenljivo jedro določil Kristus. Vsekakor »*substantia*« ni isto kot »bistvo« zakramenta, saj smo videli, da ima Cerkev pravico posegati v bistvo zakramentov, nima pa pravice posegati v »*substantia*« zakramentov.

Že pred tridentinskim koncilom je papež Klemen VI. leta 1351 v pismu Armencem zapisal: Papež more odobriti različne obrede »*salvis semper illis, quae sunt de integritate et necessitate sacramentorum*« (DS 1061). Pij X. piše leta 1910 vzhodnim apostolskim delegatom: »Znano je, da Cerkvi nikakor ne pripada pravica, da bi uvajala glede *substantie* zakramentov kake novotarije« (DS 3556). Pij XII. v apostolski konstituciji *Sacramentum ordinis* leta 1947 ob sklicevanju na tridentinski koncil pravi, da »*Ecclesiae nulla competat potestas in ‚substantiam Sacramentorum‘, id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit*« (DS 3857). Kaj je Kristus za vse čase določil in mora zato ostati v zakramentalnem znamenju nespremenjeno, je glavno vprašanje. Če je takšen zakrament postavil »in specie«, je s tem določil tudi dejanje in besedo² (bližnjo snov in slovalo). Zato Cerkev tega ne more spre-

¹ Pavel VI., Delež božje narave, slov. prevod v: Sveta birma, Ljubljana 1972, 10; prim. tudi Pavel VI., Sveto bolniško maziljenje, slov. prevod v Bolniško maziljenje in pastirska skrb za bolnike, Ljubljana 1974, 6 sl., kjer papež govori o spremembi bistvenega obreda bolniškega maziljenja.

² Pri nas še nimamo ustrezne terminologije. Za latinsko besedo »*materia*« uporabljamo izraze: materija, snov, tvarina, reč. Ti izrazi so odsev preveč statične in »snovne« zakramentalne teologije. Dajejo vtis, kakor da so zakramenti nekakšne »snovi«, »reči«. Boljši izraz je *dejanje* (zakramentalno dejanje) ki naglašá dinamični vidik zakramentov in je odprt tudi za osebnostni vidik srečanja s Kristusom in božjim ljudstvom, ki se danes močno naglašá. Ne gre pri vseh zakramentih v bistvenem dejanju

minjati. Pri zakramentih, ki jih je Kristus postavil »in genere«, je določil le zakramentalno milost, namen zakramenta. Tega Cerkev ne more spreminjati, spreminja pa lahko dejanje in besedo (bližnjo snov in slovilo), da to dvoje le ponazarja cilj, glavni pomen zakramenta, zakramentalno milost.

Treba je izhajati iz tega, da so liturgična dejanja »dramatična dejanja«, v katerih je Kristusovo odrešilno delo učinkovito navzoče, in sicer pri vsakem zakramentu pod drugačnim vidikom. Vsaj ta pomen dejanja (to je posebna zakramentalna milost) je določil Kristus, in zato je nespremenljiv pri vseh zakramentih. Pri zakramentih, ki jih je Kristus postavil »in specie«, pa je nespremenljivo tudi zunanje zakramentalno znamenje, to je dejanje in beseda.

Čeprav Cerkev »substance« zakramentov ne more spreminjati, ima vendar pri zakramentih zelo pomembno vlogo in more celo določati pogoje za veljavnost (da je poroka dveh katoličanov veljavna, mora biti redno pred zakonitim duhovnikom in dvema pričama, a tega Kristus ni določil).

Zgodovinske spremembe glede dejanja in besede pri posameznih zakramentih kažejo, da ima Cerkev glede zakramentov kar precejšnjo oblast. Zato nekateri teologi govore, da ima Cerkev v nekem smislu glede zakramentov postavitveno vlogo, kolikor jo je Kristus pooblastil, da glede dejanja in besede uvaja tudi znatnejše spremembe. Seveda je ta vloga Cerkve nekaj drugotnega in podrejenega Kristusovi volji. Vsekakor pa ima pri razvoju zakramentalnih obredov pomembno vlogo tudi Sveti Duh.

II. Dejanje sv. birme

1. Zgodovinski pregled

V zgodovini omenjajo kar tri sestavine dejanja (bližnje snovi) zakramenta birme: polaganje rok, maziljenje s sv. krizmo, zaznamovanje s križem na čelu. Posebej si bomo ogledali polaganje rok in maziljenje, zaznamovanje čela pa skupaj z maziljenjem.

a) Polaganje rok je kot dejanje za delitev zakramenta sv. birme izpričano že v sv. pismu (Apd 8, 14—17; 19, 1—6; Hebr 6, 1—4).

V izročilu so poznali kar dvojno polaganje rok. Pri prvem polaganju rok je šlo za položitev obeh rok, pri drugem pa le za položitev desnice. Za prvo

za snovne prvine, povsod pa gre za neko dejanje. Le kadar gre za »materia remota«, naj bi uporabljali izraz »snov« (reč, tvarina). Za latinsko besedo »forma« uporabljamo izraze: forma, slovilo, beseda. Predlagam izraz *beseda* (zakramentalna beseda), ki ga uporablja, čeprav morda v nekoliko širšem pomenu, že sv. pismo (Ef 5,26), pogosto pa ga rabita sv. Irenej in sv. Avguštín (verbum).

polaganje rok pričata v 2. stoletju Irenej in Tertulijan, v 3. stoletju pa Origen, Firmilijan, Ciprijan in Hipolit v Apostolskem izročilu.

V latinski liturgiji je bilo polaganje rok pred maziljenjem in (ali) zaznamovanjem. To dokazujejo Tertulijan, Ciprijan in Hipolitovo Apostolsko izročilo. Polaganje rok je spremljala molitev za podelitev Svetega Duha. Liturgični dokumenti kažejo, da je oboje ostalo tudi v srednjem veku.³

Na Vzhodu je pri Grkih (Bizantincih), Armencih in Siroantiohijskih samostojen obred polaganja rok izginil, ostal pa je pri Koptih, Etiopcih in kaldejskih nestorijancih. Grki so vedno naglašali povezanost njihovega maziljenja s krizmo z apostolskim polaganjem rok.

Drugo polaganje rok, pravzaprav samo desnice (viri govore večinoma v ednini), je kretanja desnice, s katero je škof mazilil birmancevo čelo. Tako so začeli pojmovati v srednjem veku: »Prav to, da škof mazili na čelu, je nekakšno polaganje roke.«⁴ Prvo polaganje rok je na Zahodu ves čas ostalo.

Cerkveno učiteljstvo ima maziljenje s krizmo na čelu za polaganje roke. Inocenc III. uči: »Z maziljenjem čela označujemo polaganje roke, ki mu drugače rečemo potrditev (birma), kajti s tem se daje Sveti Duh za rast in moč« (DS 785). Inocenc IV. misli prav tako, ko pravi, da so apostoli podeljevali Svetega Duha »s polaganjem roke, ki ga predstavlja potrditev ali maziljenje na čelo« (DS 831). Veroizpoved Mihaela Paleologa med zakramenti omenja tudi »zakrament birme, ki ga delijo škofje s polaganjem rok, ko prerrojene mazilijo s krizmo« (DS 860: SVC 928). Maziljenje imajo hkrati za polaganje roke.

Benedikt XIII. je leta 1725 uvedel rubriko, in sicer samo v dodatku pontifikala za obred birmovanja posameznega birmanca, da mora škof birmancu med maziljenjem s krizmo položiti desnico na glavo.⁵ Zakonik cerkvenega prava določa: »Zakrament birme se mora podeljevati s polaganjem roke in maziljenjem s krizmo na čelu« (kan. 780). »Maziljenje naj se ne vrši s kakim orodjem, ampak s samo delivčevo roko, ki je pravilno položena birmancu na glavo« (kan. 71, 2). Rubrika Benedikta XIII. je ostala v obredniku za birmovanje posameznega birmanca vse do uvedbe novega obreda 1971, kjer je ni več. Vsekakor je s to rubriko in poznejšimi določbami hotelo cerkveno učiteljstvo, da bi bilo polaganje roke med maziljenjem bolj izrečno.

Tako vidimo, da ima rimski obred v zgodovini dvojno polaganje rok: prvo, ki je pravzaprav apostolsko in je združeno s prošnjo za podelitev Sve-

³ Gregorijev zakramentar; Ordo Romanus XI, 100.

⁴ Yzambert 3 q. 12 d. 1 a. 4. Podobno mislijo Ratramnus, Amalarius, Hrabanus Maurus, Rupertus Tuitensis, Hugo od Sv. Viktorja, Thomas Walden, Bellarmin: »Isto je maziljenje s krizmo in položitev roke: kdor namreč mazili, položi roko« — De Sacramentis 9.

⁵ P. de Puiet, Le Pontifical Romain: histoire et commentaire I, Paris 1930, 63.

tega Duha, ter drugo, ki je združeno z maziljenjem in je bilo morda dolga stoletja le vključno, od 18. stoletja dalje (Benedikt XIII.) pa izrečno, ko je šlo za položitev birmovalčeve desnice (4 prstov) na birmančevo glavo, medtem ko je birmovalec s palcem desnice mazilil birmanca na čelu.

Teologi so se ubadali z mnogimi vprašanji: Ali sodi maziljenje k bistvenemu obredu? Je za veljavnost zakramenta potrebno dvojno polaganje rok? Če zadostuje le eno, katero spada k bistvu zakramenta?

Kako je prišlo do polaganja rok? Nobenega dokaza nimamo v novi zavezi, da je Kristus naročil apostolom deliti birmo s polaganjem rok; še manj velja to za maziljenje.

V Kristusovem času je bil pri Hebrejcih splošno v navadi obred, da so polagali roke. Uporabljali so ga, da so blagoslovljali skupnost, postavili učenca v službo rabina, ozdravljali bolnike. Roke so polagali tudi na daritvene živali.

Apostoli so ta obred izbrali za delitev birmo in sv. reda, ker jim je bil ta obred domač. Poleg tega je bil prav primeren za označevanje povezanosti s prvim prejemom Svetega Duha na binkošti. Roke pridejo z višine na glavo in jo nekako obsenčijo, kar označuje prihod Svetega Duha. Tertulijan pravi: »Telo se s položitvijo roke obsenči, da se duša razsvetli.«⁶ Polaganje rok nekako označuje prihod Svetega Duha na binkošti, zato se je apostolom ta kretnja zdela prav primerna za podeljevanje istega Svetega Duha posameznikom, kateri je na binkošti prišel za vso Cerkev.

b) Za birmansko maziljenje je prva zanesljiva priča Hipolit.⁷ Verjetno ga imamo tudi pri Origenu, ki mu maziljenje s krizmo pomeni »prebivanje Svetega Duha v nas«. Olje mu pomeni »dar milosti Svetega Duha, tako da more spreobrnjeni doseči ne le očiščenje od grehov, ampak tudi napolnjenost s Svetim Duhom.«⁸

V Hipolitovem Apostolskem izročilu po krstu najprej mazili s posvečenim oljem duhovnik, nato škof polaga roke s posebno molitvijo, zatem je rečeno: »Potem vlije olje zahvale z roko na njihove glave in reče: Mazilim te s svetim oljem v Bogu, vsemogočnem Očetu, v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu. Nato ga zaznamuje na čelu« (št. 21). Ni pa jasno, ali misli Hipolit na uvajanje podeljevanja zakramentov, ko poroča o rimski praksi. Morda misli na egiptovsko prakso. V Rimu in sploh na Zahodu se birmansko maziljenje več stoletij še ni splošno uveljavilo.

Na Vzhodu, razen v antiohijskem patriarhatu, se je birmansko maziljenje s sv. krizmo dobro uveljavilo že v 4. stoletju, v antiohijskem patriarhatu pa nekoliko pozneje. O tem maziljenju poročajo Ciril Jeruzalemski, Bazilij, Ci-

⁶ Tertulijan, De res. carnis 8: PL 2,806 B.

⁷ Hipolit, In Dan. 1,16; prim. Apostolsko izročilo, 21.

⁸ Origen, In Lev. hom. 6,5; 8,11.

ril Aleksandrijski, že prej pa Origen. Kaže, da so sv. birmo z maziljenjem s krizmo najprej podeljevali v Egiptu. Morda že pred 3. stoletjem.

Na Zahodu imamo posamezne priče za maziljenje (unctio, chrismatio) v 5. stoletju in deloma že v 4. stoletju; prav tako za zaznamovanje (consignatio). Sta dva različna, čeprav med sabo povezana obreda. Maziljenje s krizmo na čelu je pridržano škofu, takoj po krstu pa mazili na temenu duhovnik.

V srednjem veku je veljava maziljenja vedno bolj rasla. Vplivalo je prepričanje, da maziljenje izvira od Kristusa (Tomaž, Bellarmin) ali od apostolov (Honorius Augustodunensis). Vsi ti so mislili, da je Pseudo Dionizij Areopagit, ki je priča za birmansko maziljenje, res Pavlov učenec.

Kako je prišlo do maziljenja? Maziljenje z oljem se v sv. pismu nove zaveze uporablja za počastitev imenitnih gostov (Lk 7, 36—50: v hiši farizeja Simona grešnica mazili Jezusu noge), za telesno zdravljenje (Lk 10, 34: usmiljeni Samarijan). Izraz je uporabljen tudi v duhovnem pomenu za maziljenje s Svetim Duhom (Lk 4, 18—21: »Duh Gospodov je nad menoj, zato me je mazilil . . .«); velja pa tudi za kristjane (2 Kor 1, 21 sl.: »Kateri pa nas in vas potrjuje za Kristusa in nas je mazilil, je Bog . . .«). Maziljenje navadno pomeni obilje naravnih ali nadnaravnih božjih darov.

Obred maziljenja so uvedli, ker se je obred polaganja rok zdel presplošen; uporabljal se je namreč pri ordinacijah, pri delitvi zakramenta sprave, pri blagoslavljanju in ozdravljanju bolnikov. Zato sam zase ni dobro izražal prav birmanske podelitve Svetega Duha. Olje je imelo v sv. pismu velik pomen. Pa tudi sicer so vzhodni narodi olje zelo veliko uporabljali za hrano, za maziljenje tekmovalcev pri raznih tekmah, za razsvetlavo. Olje simbolizira moč in spretnost v boju, luč pri birmi podeljenega Svetega Duha, čistost vesti, bogastvo milosti. Zato pomeni olje milost Svetega Duha, maziljenje s krizmo pa označuje notranje maziljenje s Svetim Duhom, a tudi tesnejšo povezanost kristjanov v eno telo.

c) Kateri obred je bil pred novim birmanskim obrednikom bistven in zato potreben za veljavnost? Ali prvo polaganje rok in ustrezna molitev, ki kliče Svetega Duha in prosi za njegove sedmere darove? Na podlagi pričevanja liturgij in cerkvenega učiteljstva bi mogli sklepati, da je to polaganje rok z ustrezno molitvijo spadalo k bistvu zakramenta nekako do 9. stoletja, potem pa ne več, čeprav se je v latinski liturgiji vseskozi ohranilo in je tudi v novem obredniku. Gre za skupno polaganje rok z iztegnjenimi birmovalčevimi rokami nad vsemi birmanci, ki je pred maziljenjem posameznikov s sv. krizmo.

Od 9. stoletja naprej so imeli maziljenje s krizmo za enakovredno apostolskemu polaganju rok. Maziljenje je nadomestilo apostolsko polaganje rok in je postalo bistveni obred zakramenta birme. V maziljenju s krizmo na

čelu je vedno vključeno tudi polaganje desne roke, saj se birmovalec s palcem desne roke dotakne birmančevega čela in tudi sicer je stegnitev desnice kretnja polaganja roke. Res pa je, da je kretnja apostolskega polaganja rok s tem zelo zabrisana, le vključna. Poleg tega gre le za desnico, ne za obe roki.

Izjave cerkvenega učiteljstva od srednjega veka naprej kažejo, da je za veljavnost birme potrebno samo maziljenje z ustrezno formulo. Priče nava-ja apostolska konstitucija Delež božje narave, ki tudi pravi: »Mnogi teologi so na podlagi teh izjav in izročil trdili, da je za veljavno birmovanje potrebno samo maziljenje s krizmo, napravljeno s položitvijo roke na čelu. Vendar so obredi latinske Cerkve vedno predpisovali polaganje rok na birmance tudi pred maziljenjem.«

Polaganje rok na vse birmance skupno pred maziljenjem ni spadalo k bistvu zakramenta, kajti v primerih, ko je to polaganje rok izpadlo ali je bil o njem kak dvom, Rim ni zahteval ponovnega polaganja rok. V istem smislu je odgovorila kongregacija za širjenje vere leta 1840 in sv. oficij leta 1872.¹⁰

2. Dajanje sv. birme danes

Na podlagi apostolske konstitucije Pavla VI. Delež božje narave je jasno, da je dejanje (bližnja snov) birme maziljenje s krizmo na čelu. Celotno bistveno besedilo se glasi: »Da bo torej prenova obreda birmovanja obsegala tudi bistvo zakramentalnega obreda, s svojo najvišjo apostolsko oblastjo odločamo, naj odslej v latinski Cerkvi velja naslednje (in Ecclesia Latina in posterum serventur): Zakrament svete birme se podeljuje z maziljenjem s sv. krizmo na čelu med položitvijo roke in z besedami: sprejmi potrditev — dar Svetega Duha.«

Konstitucija se je izognila izrazom »materia« in »forma«. Odločitev velja le za latinsko Cerkev, zato ne zadeva vzhodnih Cerkev, ki imajo lahko drugačne bistvene obrede. Ne gre za doktrinalno odločitev, ki bi obvezovala vesoljno Cerkev, ampak za praktično odločitev, ki določa, kaj je potrebno za veljavno delitev zakramenta v latinski Cerkvi. To je razvidno iz latinskega izraza »serventur«; ni rečeno »credantur«, kakor da bi ne moglo biti drugače.¹¹

V bistvenem besedilu ima papež besede »med položitvijo roke« (quae fit manus impositione). S tem ni mišljena položitev roke (štirih prstov) na bir-

⁹ Pavel VI., Delež božje narave, 9.

¹⁰ Prim. L. Ligier, La confirmation en Orient et en Occident. Autour du nouveau Rituel romain, v: Gr 53(1972) 267—321; 407—486.

¹¹ Prim. L. Ligier, n. m., 271 sl. 107.

mančevo glavo, ko mu birmovalec s palcem, pomočenim v krizmo, napravi znamenje križa na čelu. Tudi v obredu za birmovanje ni rubrike, da mora birmovalec položiti roko (štiri prste) na birmančevo glavo tedaj, ko ga s palcem mazili s krizmo. Besede »med položitvijo roke« hočejo naglasiti kontinuiteto z odloki prejšnjih papežev in cerkvenih zborov (zlasti Inocenc IV. in florentinski koncil), ki jih konstitucija navaja. Posredno je s tem naglašena kontinuiteta s polaganjem rok, s katerim so apostoli delili sv. birmo. V zvezi s temi dokumenti je jasno: maziljenje s krizmo na čelu je prevzelo vlogo apostolskega polaganja rok, samo maziljenje pa je že polaganje roke. Papež glede dejanja birme ni uvedel ničesar novega. Le bolj jasno je določil, kaj je potrebno za veljavno podeljevanje zakramenta. Kakor je bilo že več kot tisoč let maziljenje s krizmo na čelu bistveni obred birme, tako je ostalo še naprej.

Papež ugotavlja, »da je pri birmovanju na vzhodu in zahodu, sicer različno, prvo mesto dobilo maziljenje, ki nekako pomeni polaganje rok apostolov. Ker pa to maziljenje s sv. krizmo dobro označuje duhovno maziljenje s Svetim Duhom, ki se podeljuje vernikom, hočemo obstoj in pomen tega maziljenja potrditi.¹²

Mnogi so hoteli, da bi v novem obredniku spet prišlo do veljave polaganje rok kot bistveni obred, in sicer skupaj z maziljenjem ali pa samo zase. Poznani liturgični strokovnjak Bernard Botte, benediktinec, ki je sodeloval pri komisiji za pripravo novega obrednika, pravi, da bi sicer Cerkev mogla zopet uvesti polaganje rok kot bistveni obred, a to ne bi bilo ne zaželeno in ne pametno. Cerkev bi se s tem odpovedala več kot tisočletni tradiciji, maziljenje je bolj zgovorno znamenje kakor polaganje rok, poleg tega pa za maziljenje kot bistveni obred birme govore ekumenski razlogi. Pravoslavni vidijo bistveni obred birme v maziljenju s krizmo.¹³

Polaganje rok je v apostolski konstituciji in v novem obredniku¹⁴ zelo naglašeno, a je obkrat rečeno, da se ne zahteva za veljavnost zakramenta. Pri maziljenju s krizmo na čelu gre le za vključno polaganje roke, samo desnice, tako da je ta kretnja kot polaganje rok neizraziča. Konstitucija o sv. bogoslužju pa zahteva, da »je treba besedila in obrede takó urediti, da bodo jasneje izražali svete reči, ki jih pomenijo, in da jih bo krščansko ljudstvo moglo, kolikor je to mogoče, kar najlaže razumeti in pri njih sodelovati« (B 21, 2). Tej zahtevi ustreza birmovalčevo polaganje rok (skupaj s sobirmovalci) nad vsemi birmanci hkrati, pri tem pa moli ustrezno molitev.

¹² Pavel VI., *Delež božje narave*, 9.

¹³ B. Botte, *Problèmes de la confirmation*, v: *Questions liturgiques* 53(1972)3; prim. tudi L. Ligier, n. d., 271—278, kjer avtor obžaluje, da polaganje rok ni dobilo poleg maziljenja s krizmo veljavo bistvenega obreda.

¹⁴ Sveta birma, *Predhodna navodila*, št. 9.

Papež Pavel VI. pravi: »Polaganje rok na birmance, ki se opravi s predpisano molitvijo pred birmovanjem, sicer ne spada k bistvu zakramentalnega obreda, vendar ga je treba zelo ceniti, ker spada k vsej polnosti obreda in k boljšemu razumevanju zakramenta.«¹⁵

Komisija, ki je pripravljala novi obrednik, je hotela, da bi spadalo k bistvu zakramenta birme polaganje rok z ustrezno molitvijo in maziljenje s krizmo z ustrezno formulo, to pa skupina teologov, ki je pripravljala osnutek apostolske konstitucije *Delež božje narave*, ni sprejela. Louis Ligier pravi, da se je svēt za izvajanje konstitucije o sv. bogoslužju prav do konca, do svoje razpustitve, upiral, da bi bilo bistveno dejanje sv. birme samó maziljenje s krizmo. V predhodnih navodilih, ki so v glavnem delo pripravljalne komisije liturgičnih strokovnjakov, se vidi tesna povezanost in neka enakopravnost med polaganjem rok in maziljenjem.¹⁶

Takole je rečeno: »Ves obred ima dvojen pomen. Ko škof in duhovniki, ki sobirmujejo, polagajo roke nad birmance, je v tem vidna svetopisemska kretnja, s katero kličemo dar Svetega Duha takó, kot je krščanskemu ljudstvu najbolj razumljivo. Maziljenje s krizmo in besede, ki maziljenje spremljajo, pa naznačujejo učinke darú Svetega Duha. Krščeni, ki je po škofovi roki zaznamovan z dišečim oljem, prejme neizbrisno znamenje, Gospodov pečat, hkrati z darom Svetega Duha.«¹⁷

III. Beseda sv. birme

1. Zgodovinski pregled

Ker imamo v zgodovini dva obreda za podeljevanje sv. birme: polaganje rok in maziljenje imamo tudi dve besedili; pri polaganju rok je posebna molitev, pri maziljenju pa krajša formula.

a) Molitev, ki spremlja polaganje rok, je izpričana že v sv. pismu pri delitvi sv. birme v Samariji (Apd 8, 15). Prvih 8 stoletij so posnemali apostola Petra in Janeza, ki sta za novokrščence v Samariji »molila, da bi prejeli Svetega Duha«. Cerkvni očetje in pisatelji so omenjali to molitev,¹⁸ še pogosteje pa so govorili kar o klicanju Svetega Duha (Tertulijan, Ambrozij, Avguštin, Izidor Sevilski). Nimamo pa (če izvzamemo Hipolitovo Apostolsko izročilo, št. 21) zaradi načela »disciplina arcani« in morda tudi zaradi prakse improviziranja liturgičnih molitev iz prvih stoletij ohranjene dobesedne

¹⁵ Pavel VI., *Delež božje narave*, 10.

¹⁶ Prim. L. Ligier, n. d., 269 sl.

¹⁷ Sveta birma, *Predhodna navodila*, št. 9.

¹⁸ Ciprijan, Ep. 73: PL 3,1115 A.

molitve. Klicali so sedmerovrstnega Svetega Duha.¹⁹ Gregorijev zakrament, ki ima ohranjeno takšno molitev, nima nobene druge besede (slovila) pri maziljenju. Kaže, da je bila prvih 8 stoletij to edina zakramentalna beseda latinske Cerkve. V bistvu je ta molitev ohranjena tudi v novem obredniku in spremlja skupno polaganje rok nad vsemi birmanci.

b) Kratka formula, ki spremlja maziljenje s krizmo, se pojavi najprej na Vzhodu. V 4. in 5. stoletju imamo že besede: Pečat darú Svetega Duha (Sphragis dōreas Pneumatōs Hagiou).²⁰ Te besede so kmalu sprejeli v carigrjski Cerkvi in jih še danes uporabljajo v Cerkvah bizantinskega obreda. Staroslovanska oblika se glasi: Pečat dara Duha Svjatago.

Bizantinska oblika je na prvi pogled nejasna, ker ne vemo, ali je Sveti Duh tisti, ki daje pečat daru, ali pa je dar prav Sveti Duh. Vendar sv. pismo (Apd 2, 38; 10, 45) in celoten obred napravita besedo dovolj jasno. Celotna formula je svetopisemska (Apd 2, 38: »boste prejeli dar Svetega Duha«), kjer gre prav za prejem Svetega Duha, ne samo kakega njegovega daru. Tudi beseda »pečat« je svetopisemska (2 Kor 1, 22).

Hipolit ima v Apostolskem izročilu pri maziljenju z oljem na glavi indikativno obliko: »Mazilim te s svetim oljem v Bogu, vsemogočnem Očetu, v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu« (št. 21). Ker v poznejšem času na Zahodu tega slovila nimamo izpričanega, je morda Apostolsko izročilo odsev egiptovske in ne rimske prakse.

Na Zahodu imamo za obred krizmacije izpričane formule za poznejši čas in niso bile enotne. Imamo npr. oblike: »Znamenje Kristusa v večno življenje. Amen.«²¹ »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Amen.«²² Obe formuli sta premalo določni, da bi razlikovali birmo od krsta.

Iz teh formul se je razvila beseda (slovilo), ki so jo uporabljali do 1. januarja 1973, ko je začel veljati novi obred: »Zaznamujem te z znamenjem križa in te potrdim s krizmo zveličanja v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« Razširila se je v 12. in 13. stoletju. Rimski pontifikal ima prvič to besedilo v 12. stoletju.²³

Formula je dobro izražala zakramentalno dejanje (maziljenje s krizmo v obliki križa), ustvarjeni učinek (zaznamovanje, potrditev), glavnega (v imenu presv. Trojice) in človeškega delivca (indikativna oblika) ter prejem-

¹⁹ Ambrozij, De Sacr. 3,2,8: PL 16,434 A; papež Siricij, Ep. 1 ad Himerium, 1: PL 13,1133 A.

²⁰ Prim. Ciril Jeruzalemski, Cat. 18,33: PG 33,1056; Asterius, In parabolam de filio prodigo: PG 104,213; pismo nekega carigrjskega patriarha antioh. škofu Martiriju: PG 119,900.

²¹ Gel. Vetus, Mohlberg, 74.

²² Ordo Rom. XI.

²³ M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age I, Le Pontifical Romain du XII^e siècle, Città del Vaticano 1938, 247.

nika. Največja pomanjkljivost: glavni učinek — prejem Svetega Duha — se sploh ne omenja. Tudi ne razlikuje dovolj sv. birme od krstnega zaznamovanja, čeprav omenja krizmo.

Vsekakor pa je mnogo boljša bizantinska in staroslovanska formula, ker dobro označuje glavni učinek birme: podaritev Svetega Duha.

2. Beseda sv. birme danes

Največja novost, ki jo je prinesla apostolska konstitucija Delež božje narave je uvedba nove zakramentalne besede: SPREJMI POTRDIŠTEV — DAR SVETEGA DUHA (Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti).

Papež pravi, da sicer ceni in upošteva prejšnjo latinsko formulo. Vendar sodi, »da je treba dati prednost prastari formuli bizantinskega obreda, ki izraža prav podaritev Svetega Duha in spominja na prihod Svetega Duha na binškoštni praznik (prim. Apd 2, 1—4. 38). To besedilo skoraj dobesedno sprejemamo.«²⁴

V pripravljalni komisiji so vsi soglašali, da je treba najti boljšo formulo. Zbrali so formule odličnih teologov. Toda te formule so bile teološko prenatrpane. Tedaj je Botte predlagal bizantinsko obliko: Pečat daru Svetega Duha (Sphragis dōreas Pneumatōs Hagiou, signaculum donationis Spiritus Sancti). Formulo so sprejeli. Vendar so v diskusiji ugotovili, da se bodo pri prevajanju v žive jezike pokazale težave. Nevarnost je, da ne bo dovolj naglašena vloga Svetega Duha. V grščini in latinščini gre za genitiv identitete ali apozicije. Beseda v genitivu ne pomeni nekaj drugega kakor samostalnik, od katerega je odvisna. Gre za identiteto dveh samostalnikov (Dar = Sveti Duh). Treba je upoštevati tudi kontekst. Ne gre za dar Svetega Duha, ki bi bil od Svetega Duha različen, ampak gre prav za Svetega Duha. Ker je formula za koga lahko dvoumna in jo je možno narobe prevesti, je Botte končno predlagal formulo: Accipe signaculum Spiritus Sancti qui tibi datur. To formulo je komisija odobrila in jo oddala naprej. Vendar je papež končno potrdil obliko: Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti.²⁵

Glavne prednosti sedanje besede: 1. izraža prav podaritev Svetega Duha in tako na zunaj razodeva, da je birma binškošti posameznega kristjana; 2. pomeni ekumensko zблиžanje z vzhodnimi Cerkvami; 3. slovilo je pomembno tudi zato, ker je mnogo starejše od prejšnjega, saj je jasno izpričano za sredo 5. stoletja, a je verjetno starejše; 4. je zelo svetopisemsko; 5. za nas Slovane je pomembno tudi zato, ker nas zблиžuje in povezuje s časi

²⁴ Pavel VI., Delež božje narave, 9 sl.

²⁵ Glej B. Botte, n. d., 5.

sv. Cirila in Metoda in njihovih učencev, ki so uporabljali v bistvu isto formulo.

Sklep

Bistveni birmanski obred je v svoji zgodovini doživel velike spremembe. Te dokazujejo, da ima Cerkev oblast posegati v samo bistvo zakramenta, kar zadeva zunanje znamenje. To velja za dejanje in besedo pa tudi za snov samo, saj krizme od začetka niso uporabljali, danes pa spada njena uporaba k bistvenemu zakramentalnemu obredu. Gotovo se razvoj bistvenega birmanskega obreda z novim obrednikom ni ustavil, temveč je še nadalje odprt za prihodnje odločitve vrhovnega cerkvenega učiteljstva, ki edino more posegati v bistveni zakramentalni obred.

Zgodovina, ki ni le učiteljica življenja, marveč tudi teologije, nam kaže, da ni nujno bistveni obred v vseh delnih Cerkvah enak. Tako bi bilo možno, da bi v misijonskih krajih kak drugačen bistveni obred v popolnoma drugačnih razmerah kakor so svetopisemske ali evropske, bolje izražal bistvo birmanskega zakramenta: podaritev Svetega Duha. Vedno pa bo ostalo v vseh krajih, da mora bistveni zakramentalni obred izražati prav to podaritev.

Razvoj bistvenih zakramentalnih obredov je precej odsev določene dobe. Ker smo danes v dobi ekumenizma, ker poudarjamo povratek k sv. pismu in prvim stoletjem in ker naglašamo bistvene stvari ter Svetega Duha je mnogo lažje prodrla stara vzhodna formula, kakor bi bila v kaki dobi z drugačnimi težnjami.

Danes, ko skušamo zajeti celoto, ne bi bilo prav, če bi se ustavljali samo pri bistvenem obredu. Iz praktičnih razlogov moramo vedeti, kaj je potrebno za veljavnost posameznega zakramenta. Vendar ugotavljanje, ali je bil kakšen zakrament veljavno podeljen ali ne, spada med mejne primere. Redno gledamo na celoten obred. Zgodovinski pregled nas uči, da je bil bistveni obred večkrat v tem ali drugem pogledu pomanjkljiv, npr. prejšnja zakramentalna beseda. Nebistveni obredi so to pomanjkljivost zmanjševali. Tudi danes sta polaganje rok in ustrezna molitev pred maziljenjem zelo koristno dopolnilo bistvenega obreda. Obred kot celota označuje in povzroča birmansko milost, seveda ne brez bistvenega obreda, brez katerega ni zakramenta. Bistveni obred pa tudi sam zase podeljuje zakrament, a izpuščanje drugih nebistvenih obredov seveda ni dopustno.

To, da Kristus pri zakramentu birme ni določil dejanja in besede, prinaša za Cerkev več prednosti. Cerkev se more dobro prilagajati spremenjenim krajevnim in časovnim razmeram. Takó lahko v vsaki še tako spremenjeni dobi najde ustrezno znamenje za označevanje podelitve Svetega Duha

birmancem. V misijonskih krajih lahko upošteva in sprejme celo v bistveni obred zdrave domače prvine, da le označujejo birmansko podelitev Svetega Duha. Končno odloča le vrhovno cerkveno učiteljstvo.

Povzetek: Anton Nadrah, Razvoj bistvenega birmanskega obreda

Razprava v prvem delu kaže, da ima Cerkev pravico posegati v samo bistvo zakramentov, ne pa tudi v substanco zakramentov. Bistvo in substanca zakramentov vsaj pri nekaterih zakramentih ni isto. V drugem delu pa govori razprava o zgodovinskem razvoju bistvenega obreda sv. birme ter v sklepu povzema praktične posledice tega razvoja za teologijo in življenje Cerkve.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Die Entwicklung des wesentlichen Firmungsritus

Im ersten Teil der Abhandlung wird gezeigt, dass die Kirche das Recht hat in Wesen der Sakramente selbst einzugreifen, nicht aber in deren Substanz. Wesen und Substanz der Sakramente sagen wenigstens bei einigen Sakramenten nicht dasselbe. Im zweiten Teil spricht sie über die geschichtliche Entwicklung des wesentlichen Firmungsritus. Zum Abschluss werden praktische Folgen dieser Entwicklung für die Theologie und das Leben der Kirche gezeigt.

Résumé: Anton Nadrah, L'évolution du rite de la confirmation

L'Auteur essaie de montrer que l'Eglise a droit de toucher à l'essence des sacrements mais non pas à leur substance. L'essence et la substance, au moins pour certains sacrements, ne sont pas toujours les mêmes. Dans la seconde partie il expose l'évolution historique du rite de la confirmation et montre les changements subis dans son essence. En conclusion il signale les conséquences de cette évolution pour la théologie et la vie de l'Eglise.

Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664-1683)

V arhivu koncilске kongregacije v Vatikanu sta se ohranili dve obsežni in izčrpni poročili ljubljanskega škofa Jožefa Rabatte in tri priloge.¹ Prvo škofovo poročilo v Rim je datirano *1. septembra 1667* in obsega deset polno popisanih folijev (20 strani). Njegovemu poročilu so dodane pripombe arhivarja (fol. llv). Drugo poročilo je poslal v Rim osem let pozneje, *24. januarja 1675*. Nobenkrat pa ni šel v Rim ad limina sam.² Iz vrstnega reda poročanja je razvidno, da se je Rabatta pri obeh poročilih zvesto držal od kongregacije predpisanega vprašalnika. Kljub temu pa dajeta škofovi relaciji podobi ljubljanske škofije vrsto zanimivih dopolnil z ozirom na poročila prejšnjih škofov.³

Po smrti Otona Friderika Buchheima je cesar Leopold I. za njegovega naslednika 16. avgusta 1664 prezentiral papežu Aleksandru VII. viteza mal-

¹ ASV/Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, Labacum. Osnutki relacij so v KAL, fasc. 12. Prvo prilogo: »Cathalogus omnium parochiarum dioecesis Labacensis in Carniola, Styria et Carinthia existentium« bom objavil v celoti. Drugo prilogo z naslovom »Decreta visitationis et constitutiones Illustrissimi et Reverendissimi Principis ac Domini Domini Josephi Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopi Labacensis pro venerabili et reverendo capitulo Labacensi in dioecesanæ synodi pomeridano scrutinio praesentibus dignitatibus et canonicis: rev. praeposito Comite Germanico de Turri, canonico passaviensi; rev. decano Joanne Ludovico Schenleben; rev. Joanne Bartholomaeo Gladich, canonico seniore; rev. canonico Andrea Vilirisch; rev. canonico Andrea Daniele barone de Raunach, rev. canonico Joanne Marco Rossetti, Labaci promulgatae die 11. maii 1667« je napisal »scriba seu notarius magister Matthias Sodar, presbyter«, razglasil pa prošt Germanicus comes de Turri 11. junija 1666. Decreta obsegajo 6 folijev (11 strani). Tretja priloga s podobnim naslovom ima več ali manj standardna poglavja sinodalnih dekretov. Gre za v Gradcu tiskan tekst, ki obsega 14 listov (27 strani).

² Prvič ga je zastopal stolni dekan in poznejši ljubljanski prošt Octavius Bucelleni, drugič pa stolni prošt in nato Rabbattov naslednik Sigismund Krištof Herberstein.

³ Prim.: France M. Dolinar, *Visitationes ad limina et Relationes ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: BV 39 (1979) 193—215 (krajšano: *Visitationes*); *Isti Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima*, v: BV 40 (1980) 26—45 (krajšano: *Podoba ljubljanske škofije*).

teškega reda sv. Janeza Jeruzalemskega, grofa Jožefa Rabatta.⁴ Papež je 23. junija 1664 Rabattovo imenovanje potrdil, škofovsko posvečenje pa je novoimenovani škof prejel 11. novembra istega leta v ljubljanski stolnici.⁵ Takoj po prevzemu službe je Rabatta začel vizitirati zaupano mu škofijo.⁶ Vse večje župnije je obiskal obakrat sam, nekatere manjše pa tudi generalni vikar ali njegov delegat. V zadnjih štirih letih (1671—75) je birmal 44 200 birmancev, posvetil 58 oltarjev, šest cerkva, 37 zvonov in 114 novomašnikov. Zaradi obsežnega teritorija ljubljanske škofije je že apostolski vizitator Fr. Sixst Carcanus leta 1621 dovolil, da se vizitacija cele škofije izvrši v treh letih, sinoda pa vsaj vsaki dve leti, in sicer za duhovnike iz Kranjskega v Ljubljani, za štajerske in koroške duhovnike pa v Gornjem gradu. V skladu s temi določbami je osebno dvakrat vizitiral vso škofijo, sinodo pa je imel prvo leto v Ljubljani za vso škofijo, sedaj pa jo ima izmenoma eno leto v Ljubljani, drugo leto pa v Gornjem gradu.

Obnovitvena dela pri stolnici, ki je bila ob tej priliki tudi povečana, še vedno niso v celoti končana. Ker stolnica sama za svoje vzdrževanje nima posebne ustanove, je škof Rinaldo Scarlichi leta 1631 določil, naj cerkev sv. Petra plačuje stolnici takso za zvonjenje pri pogrebih. Njegov naslednik Oton Friderik Buchheim pa je uvedel posebno takso za vse župnijske cerkve.⁷ Zanimivo je, da so se plačevanju te takse upirale prav najbolj bogate župnije: Radovljica, sv. Nikolaj pri Beljaku, Šentjernej, Dob (vse štiri kapiteljske!) in sv. Kancija v Kranju. Razumljiva je torej škofova bojazen, da bodo njihov zgled posnemale tudi druge župnije. Zato prosi sv. sedež za posredovanje, preden se bodo v spor vmešala svetna sodišča. Odprto pa ostane vprašanje, ali je prispevek župnije Gornji grad v višini 50 florenov namenjen za vzdrževanje tamkajšnje cerkve ali lahko z njim razpolaga škof za stolnico v Ljubljani.

Zelo obširno poroča škof Rabatta v svojem poročilu o redovnikih v mestu in v škofiji. Iz njegovega poročila bi se dalo sklepati, da je vsaj samostane v Ljubljani in okolici vse obiskal in se zanimal za njihovo delo.

⁴ Prim.: Patritius Gauchaut, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. IV., *Monasterii* 1935, 213 (krajšano: *Hierarchia catholica*); SBL III., Ljubljana 1960—1971, 1—2.

⁵ Ta datum navaja sam v svojem poročilu v Rim. V *Hierarchia catholica* datum posvečenja ni naveden, prof. dr. Maks Miklavčič pa je v SBL mnenja, da je bil Rabatta posvečen 16. novembra 1664.

⁶ Vizitacijski zapisniki Rabattovih vizitacij so ohranjeni v ŠAL (Vizitacije, fasc. 1, 2 in 5; ter v KAL fasc. 10, 20 in 21. Kot zanimivost velja opozoriti, da je Rabatta poleg latinskega dal 27. aprila 1655 svojim duhovnikom tudi slovensko navodilo za vizitacijo. Prim.: ŠAL) Vizitacije, fasc. 1, št. 3, fol. 6r—8v.

⁷ »... ut pro reverentia matricis ecclesiae ditiores curatae ecclesiae dioecesis solvant annuatim 2 solidos aureos, pauperiores autem unum tantummodo vel etiam et adhuc minus ut universis habeat ecclesia cathedralis ex cathedrali Carnioliae circiter 60 florenos ex quibus sacristiae necessitatibus providetur.«

Križniški red (temu je tudi sam pripadal) oskrbuje cerkev Device Marije. Nekdaj so imeli svojega kaplana, trenutno pa jih oskrbuje pater iz samostana eremitov sv. Avgušтина. Križarji žele, da bi ta pater skrbel tudi za njihove bolnike, težava pa je v tem, da pater ne sme brez dovoljenja priorja zapuščati svojega samostana. Škof je njihovi prošnji naklonjen, avgušтинskemu patru pa je že prej dal dovoljenje da sme spovedovati tudi laike.⁸

V *jezuitski cerkvi sv. Jakoba* je vsako nedeljo in praznik dopoldne pridiga najprej v slovenskem, nato še v nemškem jeziku. Popoldanski krščanski nauk je prav tako v slovenščini. Versko življenje so zelo razgibale kongregacije, ki jih vodijo jezuiti. V kolegiju deluje trenutno 18 patrov, od teh šest patrov poučuje v šoli vključno do retorike, dva patra predavata moralno, dva pa oskrbujeta jetnike in ubožnico ter 13 bratov laikov.⁹ Vseh 18 patrov je po potrebi na voljo za spovedovanje. Maše v jezuitski cerkvi se vrste od šestih do desetih, ob nedeljah in praznikih pa do enajstih dopoldne. Profesorja moralke sta člana izpitne komisije za škofijske ordinande. Sodelovanje v škofovem konzistoriju jima provincial ne dovoli, vendar ne odrečeta škofu nasveta, kadar ju prosi. Eden od patrov je tudi reden pridigar v stolnici. Zanj so namenili štipendijo, ki jo je nekoč škof Hren ustanovil v kolegiju za dva študenta. Patri se s to zamenjavo, ki se je izvršila nekako pred tridesetimi leti, strinjajo.

V *samostanu frančiškanov* (*fratrum minorum de observantia*) živi 15 patrov, pet klerikov in šest bratov laikov,¹⁰ ki vestno opravljajo nočni oficij v cerkvi Marije vnebovzete. Tudi v njihovi cerkvi se vrste maše celo dopoldne. V samostanu sta vedno dva lektorja filozofije in teologije, ki sta člana škofovega konzistorija. Vsako nedeljo in praznik sta v njihovi cerkvi dve pridigi, ena dopoldne, druga pa ob enih popoldne. Na voljo imajo dvanajst spovednikov.

V samostanov *eremitov sv. Avgušтина* v ljubljanskem predmestju živi deset patrov in dvanajst bratov laikov.¹¹ Tudi avgušтинci prepevajo vsako noč sv. oficij. Poleg konventualne maše v samostanski cerkvi Marijinega oznanenja,¹² dnevne pridige za spoved, so v njihovi cerkvi vsak večer litanije Matere božje in rožni venec, ki ga ljudje radi obiskujejo.

⁸ O križarskem redu v Ljubljani in v Sloveniji še vedno nimamo solidne obširnejše študije. Kratek pregled literature za ostale redovnike je bil podan v predhodnih sestavkih: France M. Dolinar, *Visitationes in Podoba ljubljanske škofije*. Glej op. 3.

⁹ V poročilu leta 1675 navaja Rabatta v kolegiju 17 patrov (od teh je pet pridigarjev in 16 spovednikov), pet magistrov in devet bratov laikov.

¹⁰ Po poročilu iz leta 1675 živi v samostanu provincial, gvardian, custos province, trije lektorji, devet učencev, 15 patrov (od teh sta dva pridigarja in 13 spovednikov), devet klerikov in osem bratov laikov.

¹¹ Leta 1675 je bilo v samostanu poleg priorja in subpriorja še 13 patrov (od teh so štirje pridigarji in šest spovednikov), štirje kleriki in pet bratov laikov.

¹² V poročilu leta 1667 pravi, da upravljajo cerkev Loretske Matere božje.

Zanimivo je, da so tudi *kapucini* v samostanski cerkvi sv. Janeza Evangelista prepevali nočni oficij. V njihovem samostanu pred mestnimi vrati živi 16 patrov, dva klerika in dvanajst bratov laikov.¹³ Škof zelo pohvali njihovo ponižnost in ubožstvo ter njihov apostolat v spovednici.

Cerkev sv. Jožefa zunaj mesta upravljajo *bosonogi avguštinci*. V samostanu živi deset patrov (od teh jih pet redno spoveduje) trije kleriki in štirje bratje laiki.¹⁴ Čeprav samostan in cerkev še vedno nista v celoti končana (končan je kor, kapela sv. Peregrina in 15 redovnih celic) opravljajo redno božjo službo, slovensko pridigo ob nedeljah in praznikih ter nočni oficij.¹⁵

V samostanu *klaris*, ki žive po pravilih, odobrenih od papeža Evgena IV., je trenutno 14 redovnic, nimajo pa nobene novinke. Redovnice so v glavnem iz odličnih ljubljanskih družin. Škof meni, da bi bilo v prihodnje bolje sprejeti samo dvanajst redovnic, da bi bilo poskrbljeno za njihovo dostojno vzdrževanje. Prve štiri redovnice so prišle v Ljubljano leta 1659, in sicer iz Škofje Loke. Podobno kot škofjeloške tudi ljubljanske klarise niso podrejene frančiškanskemu redu, ampak neposredno škofu. Zato je nastal dvom, če so zaradi tega deležne odpustkov frančiškanskega reda. Da bi škof pomiril njihovo vest, prosi sv. sedež za mnenje. Sam ne bi imel proti, če se podrede frančiškanskemu vodstvu. Redovnice vestno izpolnjujejo klavzuro in redovna pravila. Opatica, ki jo redno volijo na tri leta, je izrazila željo, da bi njeno mandatno dobo podaljšali za naslednja tri leta. Ker pa je v samostanu dovolj sposobnih redovnic za vodstveno službo, njeni prošnji niso ugodili. V samostanu imajo redovnice t. im. svete stopnice, ki so ob petkih adventnega in postnega časa dostopne tudi drugim vernikom. Škof prosi zanje primerne odpustke.

Drugod po škofiji so naslednji samostani: v Kranju in Beljaku delujejo *kapucini*, ki se odlikujejo predvsem kot dobri spovedniki in pridigarji.¹⁶

V *frančiškanskem* samostanu v Nazarjih deluje pod vodstvom gvardijana sedem patrov, od teh je šest spovednikov in eden pridigar, dva klerika, pet bratov laikov.

¹³ V poročilu leta 1675 navaja provinciala, gvardijana, lektorja teologije, štiri učencev, 17 patrov (od teh sta dva pridigarja in enajst spovednikov), štiri klerike in dvanajst bratov laikov.

¹⁴ Leta 1765 navaja priorja, deset patrov (od teh en pridigar in pet spovednikov), ter pet bratov laikov.

¹⁵ Zanimiva je škofova pripomba: »Hi patres primo incipient esse noti in provincia, laborant fratrum utilium penuria, qui videlicet possent idiomate slavico ad conciones et confesiones inservire.«

¹⁶ Po poročilu iz leta 1667 je živel v samostanu v Kranju šest patrov in sedem bratov laikov, v Beljaku pa šest patrov in šest bratov laikov. Leta 1675 navaja Rabatta v Kranju gvardiana, osem patrov (od teh trije pridigarji in pet spovednikov), tri klerike in štiri brate laike, v Beljaku pa gvardijana, devet patrov (od teh šest pridigarjev in šest spovednikov), dva klerika in štiri brate laike.

V *kartuziji Bistra* živi poleg priorja še dvanajst patrov in trije bratje laiki z slovesnimi zaobljubami. Prior je bil pred kratkim imenovan od cesarja za prelata in živi trenutno v Ljubljani, ker za tri leta zastopa interese province. Pred dvema letoma se je kartuzija hotela odtegniti škofovi jurisdikciji in so za ordinacije patrov in posvetitev njihove kapele povabili pičenskega škofa, vendar so se končno morali ukloniti ljubljanskemu škofu.

Nekoč sta bili v škofiji še dve kartuziji. Prvo v Jurkloštru je papež ukinitil in namenil njene dohodke za vzdrževanje jezuitskega kolegija v Gradcu. Žal škof nima primernega duhovnika, ki bi ga nastavil v nekdanji kartuzijski cerkvi. Dušno pastirstvo je prevzel vikar iz Planine (Monpreis). Kartuzijo Pleterje pa je papež določil za vzdrževanje jezuitskega kolegija v Ljubljani. V nekdanjem samostanu je sedaj jezuitska rezidenca, v kateri živi superior, en pater in dva brata laika. Oba patra skrbita za dušno pastirstvo in pazita na ekonomijo.

V celjskem okrožju blizu hrvaške meje pa je bil pred kratkim ustanovljen *samostan sv. Pavla, prvega eremita*, v katerem živi poleg priorja še pet patrov, en klerik in en brat laik. Vseh pet patrov je na voljo za spovedovanje.

Vseh redovnikov je po poročilu iz leta 1675 286, in sicer 109 duhovnikov, 30 klerikov in 57 bratov laikov. Od teh je v dušnem pastirstvu na voljo 25 pridigarjev in 66 spovednikov.

Poleg stolnice in redovnih cerkva so v Ljubljani še tri kapele, in sicer kapela sv. Jurija na gradu, ki jo vzdržuje mesto. Za bolne vojake skrbe frančiškani, ki pa jih je moral škof opomniti, naj si ne laste pravic v drugih ljubljanskih župnijah.

Kapela v mestni bolnici je posvečena sv. Elizabeti, madžarski kraljici. Nekdaj je bil v njej beneficij, s katerim je razpolagal ordinarij. Leta 1540 so po posredovanju cesarice Marije in škofa Franca Kacijanarja barona Katzensteina (1536—43) nadomestili beneficij z dvema mašama na teden za dobrotnike, ostale dohodke pa namenili ubogim v bolnici. Kapela se vzdržuje iz dohodkov bolnice.

Tretja kapela na bregu Ljubljanice je posvečena sv. Fridolinu. V njej je cesar Ferdinand III. ustanovil preprost beneficij in ga inkorporiral škofijski menzi. Kapela ima lastnega kaplana, ki v njej mašuje dvakrat tedensko. Vzdržuje se iz dohodkov škofije. Nad kapelo sv. Fridolina ima svojo privatno kapelo kartuzijanski prior iz Bistre, katerega hiša se dotika kapele. Zato je tudi priorjeva dolžnost skrbeti za vzdrževanje strehe kapele.

Grade pa (1675) cerkev sv. Florianana. Kor in zakristija sta že gotova, začeli pa so že tudi zidati ladjo cerkve.

Da ne bi škof Rabatta zavlekel svojega poročila, pravi, bo o posebnostih posameznih cerkva poročal v posebnem dodatku. Škofija ima po navedbah škofa Rabatta 66 oskrbovanih cerkva, od tega 22 župnijskih, 39 duhovnij,

450 podružnih cerkva, osem moških in en ženski samostan, deset preprostih beneficijev in 119.680 duš.¹⁷ Toliko o materialnem stanju škofije.

Nadvojvoda Ferdinand je 29. maja 1610 od papeža Pavla V. dosegel, da so smeli prošt Andrej Kralj¹⁸ in njegovi nasledniki pri pontifikalnih opravilih v stolnici nositi mitro in pastoral. Dovoljenje velja le za stolnico, drugod v škofiji mora imeti prošt za pontifikal dovoljenje ordinarija. Ker je proštu poleg beneficija v Ljubljani inkorporirana še župnija sv. Petra v Radovljici, si je začel lastiti pravico do dušnega pastirstva v tej župniji. Tega seveda ne vrši sam, ampak hoče nastavljeni v župniji svojega vikarja. Škof mu je dal jasno vedeti, da je proštiji inkorporirana samo prebenda župnije, ne pa župnija kot taka. Prošti so si nekdanj tudi lastili v tem delu arhidiakonsko oblast in jo glede jurisdikcije skorajda enačili z škofovo oblastjo. Toda proti tej razvadi prošta Kasparja Bobeka¹⁹ je nastopil že škof Rainaldo Scarlichi. Arhidiakonska služba proštov ni utemeljena ne v ustanovni listini proštije, niti ni bil pozneje izdan v tem pogledu kakšen privilegij. Prav tako ne more biti utemeljena v dejstvu,

¹⁷ Poročilo leta 1675 zaključuje škof Rabatta z neke vrste statistico: »Universae itaque ecclesiasticae personae nunc in dioecesi Labacensi reperibiles sunt ut supra in capitulo 13; regulares 286; saeculares curati presbyteri 66; cooperatores 48; beneficiati et beneficiorum officiatores 23; supernumerarii sine officii liberi sacerdotes 20; laici communicantes dioecesani 112.376, universim praeter clericos animas reperiuntur 148.953.« Število prebivalcev bi torej naraslo za 28.273 duš.

¹⁸ Andreas Kralius, iuris utriusque doctor, serenissimi Archiducis Ernesti Maximiliani praeceptor, dein Praepositus anno 1603. Obtinuit ad praeces Ferdinandi Archiducis pro se et successoribus suis a Paulo V. sub dato Romae 29 Maji anno 1610 in pontificalibus usum mitrae et baculi, anno 1611, 25 martii solemniter benedictus ab episcopo Chrön, assistentibus insulis Georgio Abbate monasterii Fontio B. M. V. prope Landstrass et Marco Kunio praeposito Rudolphwertensi serenissimi principis Ferdinandi Archiducis Austriae consiliario (ita in protocolum I., pag. 363). Chrön eum nominat per omnes casus anomalum, turbidum, heteroclitum (ita in protocolum II., pag. 1613). Ille multa apud Serenissimum Archiducem Ferdinandum, dum Labaci erat anno 1616, sed et Graecii, et apud Illustrissimum Dominum Erasmum Pravicinum (!) Nuncium apostolicum in episcopum et capitulum contra statuta capituli jurejurando firmata movit et accusavit, sibi plurima falso ac nequiter arrogando, quod tamen Deo volente non obtinebit nec obtinuit (ita Chrön in protocollo II., anno 1617). Anno 1620 resignavit nepoti eius Casparo Babek vel Bobek. Obiit autem anno 1638 vel 1639. Prim.: Index Illustrorum et Reverendissimorum Praepositum Capituli Labacensis in: ŠAL / Kanoniki; KAL, fasc. 249.

¹⁹ Casparus Wabek, potius Bobek ex Kropp, alumnus Oberburgensis, 21 septembris anno 1612 ordinatus Oberburgi subdiaconus ab episcopo Chrön ad titulum mensae Mariani Oberburgensis, anno 1613 similiter diaconus et presbyter, sed male se gessit uti quoque praepositus ipse (Kralj) recalcitravit, anno 1620 factus est praepositus, erat etiam per superiorem Carnioliam episcopi Chrön archidiaconus, fuit anno 1623 provinciae deputatus, et anno 1630 retenta praepositura episcopus petinensis. Obiit Labaci 8 octobris 1634 sepultus Rathmannsdorfii in sua crypta. Ille dedit vel legavit ecclesiae parochiali s. Petri in Rathmannsdorf 300 florenorum quae pecunia expensa fuit in fabricam turris (ita protoc. episcopi Rabatta anno 1663). Prim.: Index Illustrorum ..., in ŠAL/ Kanoniki; KAL fasc. 249.

da mora prošt rezidirati pri stolnici. Zato so se tudi Bobekovi nasledniki²⁰ teh pretenzij proštov Kralja in njegovega nečaka Bobeka vzdržali. Pač pa je sedanjega prošta Sigismunda Kristofa Herbersteina moral opozoriti na dolžnost rezidence.

Dekan stolnega kapitlja²¹ prejema poleg kanoniške prebende še 40 florenov letno, sicer pa pripada skupni kapiteljski menzi.

V ustanovni listini ljubljanskega kapitlja je poleg že omenjenih dignitet predvidenih še deset kanonikatov.²² Zaradi slabih dohodkov rezidirajo »de facto« samo štirje, dva sta na župnijah, ostali štirje pa so trenutno (1667) nezasedeni. Kanonikati so bili že v začetku zaradi vojne s Turki nezadostno dotirani, razširitev protestantizma v deželi pa je njihove prebende še bolj razvrednotila. Zaradi slabih dohodkov je njegov prednik Buchheim uvedel prakso, da so le štirje kanoniki dolžni rezidirati pri stolnici, ostali pa so na župnijah z naslovom častnega kanonika. Letni dohodek kanonika namreč ne preseže 160 florenov letno.

Kanoniki bi si radi lastili posebne pravice glede jurisdikcije nad stolnimi duhovniki in v župnijah, ki so inkorporirane stolnemu kapitlju. Škof Rabatta jim podobno, kot pred njim že Buchheim, teh pretenzij ne prizna, ker niso v skladu z konstitucijo apostolskega vizitatorja Carcana iz leta 1621.²³ Bil jim je pa pod določenimi pogoji pripravljen delegirati določene pravice, ki bi olajšale pastoralno delo. Ker kanoniki delegacijo odklanjajo, škof vztraja v prepovedi.

Morda je tudi tu iskati vzrok, da so mu kanoniki radi nagajali pri asistenci. Kljub jasnim predpisom, da morajo kanoniki škofu pri pontifikalu asistirati v bogoslužnih oblačilih, hočejo asistirati v kanoniških oblačilih, to se pravi v mocetah, podobne oblike in barve, kot je škofova.²⁴ Najprej so odklonili da bi mu asistirali v jezuitski cerkvi, nato pa so mu 21. marca 1665 predložili deklaracijo, v kateri izjavljajo, da so mu sicer pripravljeni asistirati, vendar le v kanoniških oblačilih. Ker je verjetno škof to deklaracijo

²⁰ Prošti: Peter Lausche (1634—1640), Michael Chumberg (1640—1650), Janez Andrej Stemberg (Hemberg) (1650—1653), Marko Dollinar (1654—1657), Franc Maksimilijan Vaccano (1657—1663), Germanicus grof de Turri (1664—1666), Sigismund Kristof Herberstein (1667—1679) in Octavius Bucelleni (1679—1691).

²¹ V času škofa Rabatta so bili naslednji dekani: Janez Ludvik Schönleben (1654—1667), Octavius baron Bucelleni (1667—1679), Friderik Hieronim baron Lanthieri (1679—1684).

²² Poleg kanonikov delujejo pri stolnici še štirje vikarji (od teh dva stanujeta kar pri sv. Petru, da bi bila na voljo bolnikom tudi, ko se zvečer zapro mestna vrata), dva levita, zakristan, proštov kaplan in dva duhovnika, ki sta zadolžena za pogrebe. Vsi so vzorni duhovniki in se redno udeležujejo kora in konventualne maše.

²³ Celotna dokumentacija o apostolski vizitaciji Hrena in ljubljanske škofije v letih 1620—21 je ohranjena v ŠAL / Vizitacije, fasc. 1; KAL, fasc. 12/9—12.

²⁴ »... qui foundationis vigore erat de pelliculis coloris grisei, autoritate propria in mozettas quasi episcopales coloris violaceo mutato...«

zavrnil, so prvotno pripravljenost še omejili, češ da zaradi majhnega števila kanonikov ne morejo asistirati škofu zunaj stolnice. Škof prosi za posredovanje sv. sedeža.

Stolni župnik je vedno tisti kanonik, ki ga imenuje škof (ostale namreč prezentira cesar). Kot župnik nima posebne prebende, pač pa si deli štolnino z ostalimi duhovniki, ki so v dušnem pastirstvu pri stolnici. Prvotno je bilo predvideno, da bi vse dohodke kanonikov združili in jih potem primerno porazdelili. S tem bi bilo najbolje rešeno vprašanje dohodkov ostalih duhovnikov, ki delujejo pri stolnici. Cesar Maksimilijan II. je leta 1497 tako rešitev prepovedal, ker pač ni hotel okrniti prebend prošta in dekana. Vendar je škof Rabatta mnenja, da bi bila to najboljša rešitev za primerno in enakovredno vzdrževanje duhovnikov pri stolnici. Zato meni, da bi s posredovanjem sv. stolice tiste kanonike, ki so taki rešitvi nasprotni, prisilili s cerkvenimi kaznimi.

Prebendo za kanonika penitenciarija je v skladu z odlokom tridentinskega koncila ustanovil njegov prednik Buchheim in na to mesto imenoval stolnega župnika. Trenutno je mesto izpraznjeno (1675), bo pa skušal čim prej dobiti sposobnega moža, ki ga bo mogel imenovati za kanonika in penitenciarja.

Teološke prebende v škofiji nima. Tudi njegov prednik je zaman skušal preko nuncijskega Dunaju posredovati pri cesarju, da bi za to službo imenoval primerne človeka na eno od preostalih kanoniških mest. Vendar škof Rabatta meni, da je takšna prebenda pravzaprav odveč. Trenutno so namreč kar štirje kanoniki doktorji teologije, pri jezuitih sta dva profesorja moralke, pa tudi frančiškani in kapucini imajo lektorja moralke, ki sta prav tako doktorja.

V škofiji nima lastnega semenišča. Trenutno ima na Dunaju štiri gojence, v jezuitskem kolegiju v Gradcu pa enega. V Gornjem gradu uvaja tamkajšnji župnik pet gojencev v pridiganje in praktično dušno pastirstvo ter jih tako usposablja za župnike, vikarje ali kaplane, z ozirom na njihove sposobnosti.

S klerom je na splošno zadovoljen, pač pa je moral nastopiti proti krčmam, ki so jih vodili duhovniki.²⁵ Zaradi tega je prišel v spor s kapitljem, češ da jim je cesar Ferdinand III. dovolil izvrševati »plenum jus in temporalibus circa suas parochias unitas capitulo.« Škof prosi kongregacijo za navodilo, kaj naj v tem primeru stori.

²⁵ »...clero universim ... devotus alioquin et obediens ... qui circa vitam et mores, circa beneficiorum suorum sedulam et fidelem officiaturam et animarum curam, repertus et commode satisfacisse praeter tabernas quas fere amnes lucri gratia in redibus parochialibus exercebant ... ideo in huius decreti executionem generaliter omni clero tabernam interditi et statui post hac nullum ad curam parochialem aut vicariam perpetuam vel provisoriam ad tempus admittere nisi per litteras reversales promiserit tabernam non tenere ...«

Javnega konkubinarja pri vizitaciji ni našel, pač pa je nekaj duhovnikov osumljenih, da živi v nedovoljenem razmerju. Da bi preprečil pohujšanje, je tudi proti tem osumljencem nastopil zelo ostro.²⁶

Pri vizitaciji je odkril samo enega heretika v škofiji, in sicer baronico Hevenhiller iz Koroške, ženo barona Kazensteina, predsednika sodišča za Kranjsko. Pravijo, da je katoliški veri naklonjena, vztraja pa v luteranstvu zaradi matere, zagrizene luteranke, ki bi jo razdedinila, če bi prestopila v katoliško vero. Več nekatoličanov pa je med vojaki, ki se priložnostno mude v njegovi škofiji. Te je zelo težko pridobiti za katoliško vero. Škofijski duhovniki večinoma nimajo pravice odvezovati od herezije, drugoverci pa se zelo boje redovnikov. Škof prosi za dovoljenje, da bi njegov generalni vikar in nekateri župniki dobili pravico odvezati od herezije.

Cerkve v škofiji so lepo obiskane, nekaj pa je bilo pozidanih novih. Pred kratkim (1667) je posvetil novo kapelo sv. Lucije, ki je iz Ljubljane oddaljena kaki dve milj.

Dvorec Goričane je v zelo slabem stanju in žrtev večkratnih neurij. Njegov prednik Buchheim je začel v njem zidati novo kapelo sv. Uršule, ki jo je medtem Rabatta že končal.

Na štajersko-hrvaški meji zidajo novo cerkev sv. Križa. Služila bo tako slovenskemu kot hrvaškemu bogoslužju.

Pobožnost v škofiji je tako živa, da so cerkve skorajda premajhne. Med verniki so zlasti razširjene bratovščine sv. Rešnjega Telesa in sv. rožnega venca. Poleg teh vodijo jezuiti štiri kongregacije (Marije vnebovzete, Brezmadežne, Marije Kraljice angelov in Umirajočega Kristusa), frančiškani dve (sv. Antona Padovanskega in bratovščino glasbenikov), avguštinci dve (sv. rožnega venca in bratovščino za umrle), v stolnici pa je zelo dejavna bratovščina sv. Rešnjega Telesa, ki skrbi za spremstvo duhovniku, ko nese sv. popotnico.

Z obiskom zakramentov je zelo zadovoljen. Ljudje pogosto prejemajo sv. obhajilo ne le v postnem času, ampak tudi sicer med letom. Samo v Ljubljani ima na voljo 70 spovednikov, pa tudi na deželi redovniki radi priskočijo na pomoč za spovedovanje.

V tej zvezi se mi zdi zelo zanimiv pregled obhajil po župnijah, ki ga sicer v Rim ni poslal ali pa se nam ni ohranil, pač pa je priložen osnutku relacije v kapitelskem arhivu. Zaradi možnosti primerjave s številom prebivalcev v posameznih župnijah, ga navajam na tem mestu v celoti.²⁷

²⁶ »... irremissibiliter castigare vel a beneficiis amovere ac si fuissent convicti de crimine...«

²⁷ Osnutek, žal, ni popoln. Izpuščenih je več župnij, kot na primer Črna, Solčava, Vransko, Pilštein, Žusem, Podsreda, Podčetrtek, Škale, Šoštanj, Šalek, Velenje, Beli kamen in Vogrče. Drug problem je število prebivalcev. Za zdaj ni bilo mogoče ugotoviti,

Župnija	comunicantes	non comunicantes	animas in universum	župnik ali vikar
sv. Mihael pri Pliberku	1476	39	1515 (1569)	
Pliberk	2668	2044	4712 (4432)	
sv. Peter pri Kunšpergu	1500	500	2000 (2232)	
Mozirje	1591	683	2274 (1799)	
Rečica	1569	49	1618 (1740)	
Šentilj pod Turjakom	1065	60	1125 (866)	
Luče	878	462	1340 (2100)	
Ljubno	1187	569	1756 (1698)	
Stari trg	2532	91	2623 (3228)	
Gornji grad	1627	744	2371 (2546)	
Podbrezje	725	266	951 (700)	
Griže	500	45	545 (939)	
Prebold	180	262	442 (1322)	
Trbovlje	1363	110	1473 (1094)	
Motnik	260	142	402 (1292)	
Dob	3700	1380	5080 (2399)	Wolf Engelbert
Krašnja	1400	1000	2400 (1540)	Andreas Junan
Svibno	1457	336	1793 (1800)	Franc Ludvik Schreiber
Šentjernež	8059	4034	12093 (4901)	
Beljak —	972	743	1715 (1132)	Vitus Inlizher
sv. Nikolaj				
sv. Rupert pri Beljaku	857	395	1252 (1147)	Sebastian Cron
Kranzelhoffen	912	329	1241 (567)	Georgius Reiner
Skočidol	494	173	570 (708)	Bartholomeus Kaufman
Lindt	470	101	571 (592)	Matija Cronfizh
Bohinj	1817	892	2649 (2400)	Martin Lukesish (?)
Kranjska gora	1452	501	1953 (1645)	Mihael Winzel
Dovje	583	60	613 (670)	Matej Vauputel
Jesenice	1563	318	1881 (1796)	Matija Lazhnikar
Radovljica	3625	4125	7750 (3054)	Matija Shibredt
Zasip	160	80	240 (264)	Matija Meshan
Mošnje	657	756	1313 (1520)	Andrej Novak
Gorje	740	520	1260 (1100)	Tomaž Vidovez
Kropa	1014	91	1115 (965)	Petrus Thomashin

po kakšnih kriterijih je sestavljalca tega prikaza (ki je skoraj gotovo drug, kot tisti, ki je priredil seznam župnij) določal število prebivalcev za posamezne župnije. Ker se število med enim in drugim pregledom včasih močno razlikuje, sem zaradi lažjega pregleda v oklepaju dodal število duš iz seznama župnij, ki je objavljen na koncu poročila.

Župnija	comuni- cantes	non comuni- cantes	animas in universum	župnik ali vikar
Podbrezje	725	273	998 (700)	Andrej Anzhizh
Predvor	2527	879	3406 (3015)	Sebastian Birantdt
Kranj			2000 (200)	Janez Telban
Šmartin pri Kranju	2622	1220	3848 (3307)	Matej Stuzin
Smlednik	1359	107	1465 (1334)	Mihael Terzell
Vodice	1053	397	1450 (1390)	Mihael Dergio
Vrhnika	4614	597	5211 (5262)	Janez Zigule
Sv. Peter pri Ljubljani	5724	2936	8660 (10010)	
Bled	2141	1212	3353 (3154)	Bartholomeus Jenko
Križe	608	206	814 (853)	Andrej Weschl
Šentvid nad Ljubljano	1549	500	2049 (2917)	Georg Lazar Crviz
Sora	1790	814	2504 (800)	Andrej Jelichdt
Šmartno pod Šmarno goro	109	87	166 (320)	Marko Lukin
Polhov gradec	3000	150	3150 (2500)	Matija Rakar
Ig	3758	876	4628 (1864)	Bartholomej ab Höffen

V zaključku relacije (1667) prosi škof Rabatta za podaljšanje pravice dispenzirati v tretjem in četrtem sorodstvenem kolenu. Morebitne nejasnosti pa bo pojasnil prokurator, ko bo zanj opravil predpisano vizitacijo liminum v Rimu.

*Katalog vseh župnij ljubljanske škofije na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem.*²⁸

1. *Stolnica* sv. Nikolaja v Ljubljani. Ima tri podružnice, dve digniteti (prošta in dekana) štiri dotirane kanonikate, vseh kanonikatov je deset, dva vikarja, dva levita, dve bratovščini, 4145 duš, tri redne spovednike, poleg redovnih, ki jih je v župniji 60—70.

I. Župnije, ki po ustanovni listini pripadajo škofu.²⁹

²⁸ Priloga poročila v Rim z dne 1. septembra 1667. Katalog je dragocen zlasti zaradi možnosti primerjave s statističnim prikazom ljubljanske škofije, ki ga je poslal v Rim škof Tomaž Hren v svoji relaciji 1. septembra 1616. V Hrenovem času je štela škofija 66.800 prebivalcev in 60 dušnopastirskih postojank. Rabatta v svoji relaciji 1667 navaja 119.680 prebivalcev in 66 dušnopastirskih postojank. Število prebivalcev škofije se je skorajda podvojilo (+ 52.880) novih dušnopastirskih postojank pa je le šest. Primerjaj k tej primerjavi še podatke iz relacije leta 1675 (glej op. 17), kjer so razlike še večje. Zato so še bolj zanimivi premiki števila prebivalcev po posameznih župnijah. Vzroke za te premike bo treba še natančneje določiti. Primerjava s Hrenovimi podatki se nanaša na sestavek: France M. Dolinar, *Visitationes*, 206—212.

²⁹ Zanimivo je, da je Rabatta v svoji drugi relaciji leta 1675 podal razdelitev škofije pod nekoliko drugačnim vidikom. Zaradi lažje primerjave naj tu le kratko opozorim na temeljne razlike:

- I. *Kapiteljske župnije:*
- A. »principales parochias«:
 1. Naklo
 2. Šentvid nad Ljubljano
 3. Šentjernej
 4. Svibno
 5. Dob
 6. Vodice
 - B. »subvicariales parochias«
 1. Polhov gradec
 2. Krašnja
 3. Smlednik
 - C. Na Koroškem župnijo:
 1. sv. Nikolaja pri Beljaku
»cum subvicarialibus«
 2. Lonscorn
 3. Skočidol (Gozenthal)
 4. Lindt
 5. Cranzhoffen
 - D. *Proštu* je inkorporirana župnija sv. Petra v Radovljici
- II. *Patronati* prezentirajo župnije:
1. Kranjska gora
 2. Gorje
 3. Mošnje
 4. Dovje
 5. Zasip
 6. Jesenice
 7. Kropa
 8. Bohinj
 9. Bled
- III. *Škofu so inkorporirane na Kranjskem* tri župnije »cum subvicarialibus«
1. sv. Peter
 - a. Vrhnika
 - b. Ig
 - c. Šmartno / Šmarno goro
 2. Šmartin pri Kranju
 3. Sv. Kancian v Kranju
 - a. Predvor
 - b. Križe
 - c. Podbrezje
- IV. *Na Koroškem* ima škof župnije:
1. Vogrče
 2. sv. Mihael pri Pliberku
 3. sv. Peter v Pliberku
 4. Črna
- V. *Na Štajerskem* ima pet arhidiakonotov, ki so preimenovani v komisariate:
- A.
 1. *Gornji grad*
 2. Solčava
 3. Luče
 4. Rečica
 5. Mozirje
 - B.
 6. *Braslovče*
 7. Motnik
 8. Vransko
 9. Trbovlje
 10. Griže
 11. Prebold
 - C.
 12. *Pilštajn*
 13. Planina pri Sevnici
 14. Žusem
 15. Podsreda
 16. Craina
 17. Podčetrtek
 - D.
 18. *Škale*
 19. Šoštanj
 20. Šalek
 21. Apače pri Velenju
 22. Velenje
 - E.
 23. *Stari trg* pri Slovenj Gradcu
 24. Slovenj Gradec
 25. Šentilj pod Turjakom

2. *Sv. Peter* v ljubljanskem predmestju. Ima 27 podružnic, 10.010 duš, dva vikarja upravitelja, ki sta po potrebi na voljo škofu, ker je v župniji dovolj redovnikov, ki skrbe za spovedovanje, maševanje in druge pobožnosti. Župnija se teritorialno razteza na dve milj. ³⁰

Naslednje tri župnije so bile nekoč podrejene sv. Petru. Pripadajo škofijski menzi, svojo odvisnost pa pokažejo s tem, da so dolžne na dan posvetitve in na patrocinih v procesiji romati v cerkev sv. Petra v Ljubljani:

³⁰ V Hrenovem času je imela župnija sv. Peter 3000 duš, upravljala pa sta jo dva duhovnika.

3. (a) Sv. Martin na *Igu*, ima 24 podružnic, en preprost beneficij, ki pripada škofu, 1864 duš, vikarja z dvema duhovnima pomočnikoma.³¹

4. (b) Sv. Pavel na *Vrhniki*, ima 26 podružnic, 5262 duš. Upravlja jo vikar z dvema pomočnikoma. Stalen duhovnik pa je tudi v bližnjem Logatcu (Loitsch).³²

5. (c) *Sv. Martin pod Šmarno goro* (Collenberg, Kollenberg), ima eno podružnico, 320 duš in enega vikarja.³³

6. *Sv. Martin pri Kranju*, ima 17 podružnic, 3307 duš. Upravlja jo vikar z duhovnim pomočnikom. V postu prihite na pomoč za spovedovanje kapucini iz Kranja. Zaradi velikega teritorija župnije (ad duo milliarum) hodijo mnogi župljani k maši v cerkve, ki so jim bližje. Prav tako prosijo za previdevanje najbližjega duhovnika.³⁴

7. *Sv. Mihael pri Pliberku* (in valle funensi prope Pleyburgum). Ob ustanovitvi škofije je bila glavna župnija, ko pa je bila opustošena od Turkov, je bila župnija prenesena v Pliberk. Danes je sv. Mihael duhovnija, ki ima osem podružnic, en preprost beneficij, 1569 duš, upravlja pa jo vikar z duhovnim pomočnikom.³⁵

8. Sv. Peter in Pavel v *Pliberku*. Ob ustanovitvi škofije je bila župnija podružnica sv. Mihaela (št. 7.), ima devet podružnic, en preprost beneficij, 4432 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.³⁶

9. Duhovnija Device Marije in sv. Osvolda v *Črni*, tudi prej podružnica sv. Mihaela, sedaj odvisna od sv. Petra v Pliberku, ima šest podružnic, 1509 duš, vikarja in enega duhovnega pomočnika.³⁷

Sv. Štefan v *Klobasnici* je bil nekoč duhovnija župnije sv. Mihaela, sedaj pa je inkorporirana jezuitski rezidenci v Dobrli vesi (Eberndorf).³⁸

10. Župnija sv. Kancija v *Kranju*. Škofiji jo je inkorporiral cesar Maksimilijan II. leta 1507 in jo daroval škofu. V mestu so štiri podružnice, 200 duš,³⁹ upravlja jo vikar z dvema duhovnima pomočnikoma, sedem preprostih beneficijev, od katerih je eden namenjen za orgle, dva pa sta zaradi slabih dohodkov med seboj združena. Tako praktično ostane le pet beneficijev. Pri spovedovanju so v veliko pomoč patri kapucini, ki majo svoj samostan v predmestju. Tej župniji so podrejene naslednje tri duhovnije, ki

³¹ Tu je število prebivalcev padlo. Hren jih v svoji relaciji navaja še 2000.

³² V: France Dolinar, Visitationes, 206 gre za tiskarsko napako. Hren jih navaja 2000.

³³ Hren navaja 500 prebivalcev.

³⁴ Pri Hrenu 2000.

³⁵ Hren le 400 duš.

³⁶ Hren 2000 duš.

³⁷ Pri Hrenu le 220 duš.

³⁸ Hren 150 duš.

³⁹ Tu gre verjetno za pomoto pri Rabatti. Hren navaja še 3500 duš. Najbrž gre za 2000 duš.

v znak svoje podrejenosti plačujejo mestnemu župniku določeno vsoto in so dolžne priti vsako leto na dan posvetitve in na patrocinih v procesiji v farno cerkev.

11. (a) Sv. Peter v *Predvoru*, ima 16 podružnic, 3015 duš, upravlja jo vikar, ki so mu v pomoč patri kapucini iz Kranja.⁴⁰ Teritorialno pa se duhovnija razteza nad dve miljii.

12. (b) Sv. Križ pri *Tržiču*, ima sedem podružnic, 853 duš in vikarja.⁴¹

13. (c) Sv. Jakob apostola v *Podbrezjah*, ima tri podružnice, 700 duš in vikarja.⁴²

II. Župnije, ki so bile škofiji dodeljene z opatijo Gornji grad.

14. Župnija Device Marije in sv. mučencev Mohorja in Fortunata v *Gornjem gradu*. Prvotno je bila to benediktinska opatija, ki jo je leta 1140 ustanovil plemič Theobald de Chagere in patriarh Peregrinus. Sedaj ima 15 podružnic, 2546 duš, vikarja in pet gojencev prezbiterjev, ki se vzdržujejo iz dohodkov nekdanje opatije.⁴³ Tu se vadijo v vodenju župnij in drugih služb v škofiji. Ko se izkažejo vredne in preiskušene, jim škof dodeli samostojna mesta po župnijah. Župnija ima še pet manjših duhovnij, ki so bile prvotno inkorporirane opatiji. V znak svoje podrejenosti so dolžne priti v procesiji vsako leto na dan posvetitve in na patrocinih v župnijsko cerkev v Gornjem gradu:

15. (a) duhovnija Device Marije v *Solčavi*, ima eno podružnico, 675 duš in vikarja.⁴⁴

16. (b) Sv. Elizabete v *Ljubnem*, ima tri podružnice, 1698 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁴⁵

17. (c) Sv. Kancija v *Rečici* ob Savinji (Riez), ima štiri podružnice, 1740 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁴⁶

18. (d) Sv. Jurija v *Mozirju*, ima šest podružnic, 1799 duš, vikarja in duhovnega pomočnika. V uporabi ima 13 polj z dolžnostjo nekaj maš in določene dajatve mestnemu sodniku.⁴⁷

19. (e) Device Marije v *Braslovčah*. S svojimi duhovnijami je bila dodeljena opatiji Gornji grad, leta 1286 pa dana kot odškodnina od baronice de Sewnek vdovi Leopolda. Ima sedem nezasedenih duhovnij, 2053 duš,

⁴⁰ Hren 200 duš.

⁴¹ Hren 150 duš.

⁴² Hren le 150 duš.

⁴³ Tu se je število občutno zmanjšalo. Hren ima še 3500 duš.

⁴⁴ Hren 400 duš.

⁴⁵ Hren 500 duš.

⁴⁶ Hren 560 duš.

⁴⁷ Hren 600 duš.

bratovščino Sv. Rešnjega telesa, vikarja in dva duhovna pomočnika.⁴⁸ Z njo kot prafaro je prišlo pod opatijo naslednjih pet duhovnij:

20. (a) Nadangela Mihaela na *Vranskem*, ima devet podružnic, 3405 duš, bratovščino sv. Rešnjega telesa, vikarja in dva duhovna pomočnika.⁴⁹

21. (b) Sv. Jurija v *Motniku*, ima eno podružnico, 1292 duš in vikarja.⁵⁰

22. (c) Sv. Martina v *Trbovljah* (Triffeil), ima pet podružnic, 1094 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁵¹

23. (d) Sv. Pavla pri *Preboldu* (Praebaldt), ima tri podružnice, 1322 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁵²

24. (e) Sv. Pankracij v *Grižah*, ima dve podružnici, 939 duš in vikarja.⁵³

25. Župnija sv. Mihaela v *Pilšteinu* je bila dodeljena opatiji Gornji grad leta 1254. Daroval in pridružil jo je opatiji patriarh Gregorij. Pripada škofijski menzi. Ima dvanajst podružnic brez duhovnika, 2050 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁵⁴ Skupaj z njo so bile dodeljene gornjegrajski opatiji njej podrejene duhovnije:

26. (a) Sv. Petra pri *Kunšperku* (Khinigsparg), ima sedem podružnic, 2232 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁵⁵

27. (b) Sv. Vida v *Planini*, ki so jo nekoč imenovali Monpreiss po istoimenskem mestu v bližini. Ima štiri podružnice, 1751 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁵⁶

28. (c) Sv. Jakoba v *Žusmu*, ima eno podružnico, 225 duš in vikarja.⁵⁷

29. (d) Sv. Janeza Krstnika v *Podsredi* (Herberg), ima štiri podružnice, 493 duš in vikarja.⁵⁸

30. (e) Sv. Lavrencija v *Lučah*, ima sedem podružnic, 2100 duš in vikarja.⁵⁹

31. (f) Sv. Lavrencija v *Podčetrtku* (Landtsperg), ima tri podružnice, 612 duš in vikarja.⁶⁰

⁴⁸ Hren 900 duš.

⁴⁹ Hren 2000 duš.

⁵⁰ Hren 150 duš.

⁵¹ Hren te duhovnije v svojem seznamu ne navaja.

⁵² Hren ne pove števila prebivalcev te župnije, ampak navaja le 400 vernikov, ki so se spreobrili iz protestantizma.

⁵³ Hren 150 duš.

⁵⁴ Hren 1200 duš.

⁵⁵ Hren 1500 duš.

⁵⁶ Hren 500 duš.

⁵⁷ Pri Hrenu 100 prebivalcev, od tega 48 župljanov.

⁵⁸ Hren te duhovnije v svojem seznamu ne navaja.

⁵⁹ Hren 500 duš.

⁶⁰ Hren 150 duš.

32. Župnijo sv. Jurija v *Škalah* sta darovala gornjegrajski opatiji Gunta-car in Hortnidus de Turri leta 1288. Ima šest podružnic brez duhovnika, 1745 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁶¹ Z njo so bile gornjegrajski opa-tiji inkorporirane naslednje štiri duhovnije:

33. (a) Sv. Mihaela nadangela v *Šoštanju*, ima osem podružnic, 1800 duš in vikarja.⁶²

34. (b) Sv. Martina papeža *pod gradom Šalek*, ima eno podružnico, 369 duš in vikarja.⁶³

35. (c) Sv. Egidija *pri Šentilju* (prope Schbarzenstain), ima eno podruž-nico, 866 duš, bolnemu vikarju pa je v pomoč duhovni pomočnik.⁶⁴

36. (d) Sv. Janeza *pri Velenju*, brez podružnice, 851 duš in vikarja.⁶⁵

37. Župnija sv. Pankracija v *Starem trgu (Altenmarkt)* je bila skupaj s svojimi duhovnijami dodeljena opatiji Gornji grad leta 1533. Ima dvanajst podružnic brez duhovnika, 3228 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.⁶⁶ Od nje sta odvisni duhovniji:

38. (a) Sv. Elizabete v *Slovenj gradcu*, ima eno podružnico, tri prepro-ste beneficije, 597 duš, vikarja, pevovodja in organista.⁶⁷

39. (b) Sv. Egidija v *Šentilju pod Turjakom*, ima štiri podružnice, 1125 duš in vikarja.⁶⁸

Vse te cerkve so bile pridružene škofijski službi in inkorporirane škofijski menzi. Upravljajo jih stalni ali začasni vikarji. Če se začasni vikarji dobro izkažejo, jih škof navadno potrdi za župnijo, ki jo upravljajo, sicer so pre-stavljeni.

III. Župnije, ki niso inkorporirane škofijski menzi, vendar jih podeljuje ordinarij.⁶⁹

40. Sv. Martina *na Bledu*, ima osem podružnic, 3154 duš, bratovščino sv. rožnega venca. Upravlja jo vikar.⁷⁰

41. Sv. Martina v *Bohinju*, ima osem podružnic, bratovščino sv. rožnega venca, 2400 duš in vikarja.⁷¹

⁶¹ Hren 900 duš.

⁶² Hren 300 duš.

⁶³ Hren 300 duš.

⁶⁴ Hren 400 duš.

⁶⁵ Hren 300 duš.

⁶⁶ Hren 2500 duš.

⁶⁷ Te duhovnije še ni v Hrenovem seznamu.

⁶⁸ Pri Hrenu 300 duš.

⁶⁹ V Hrenovem seznamu so vse štiri župnije (42—45) navedene med proštijskimi župnijami.

⁷⁰ Hren 600 duš.

⁷¹ Hren 2000 duš.

42. Sv. Lenarta na *Jesenicah*, ima tri podružnice, bratovščino sv. rožnega venca, 1796 duš in vikarja.⁷²

43. Sv. Lenarta v *Kropi*, brez podružnice, 965 duš in duhovnega pomočnika.⁷³

IV. Župnije, ki so ob ustanovitvi bile dodeljene stolnemu kapitlju.⁷⁴

1. Sv. Petra v *Radovljici* je dodeljena stolnemu proštu. Pravico prezentacije ima cesar kot kranjski vojvoda. Ima 14 podružnic, 3054 duš, dva beneficija, bratovščino sv. rožnega venca, vikarja in dva duhovna pomočnika.⁷⁵

2. Sv. *Vida* nad Ljubljano, dodeljena stolnemu kapitlju, ima 12 podružnic, 2917 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁷⁶ Z njo je bila kapitlju dodeljena tudi duhovnija:

3. (a) *Devica Marije v Polhovem gradu*, ima 19 podružnic, 2500 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁷⁷

4. Sv. Petra v *Naklem*, ima štiri podružnice, 1155 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁷⁸

5. Sv. Križa v *Svibnem*, ima 15 podružnic, 1800 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁷⁹

6. Sv. Marjete v *Vodicah*, ima pet podružnic, 1390 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁸⁰ Z njo je bila kapitlju dodeljena

7. (a) duhovnija sv. Urha v *Smedniku*. Ima osem podružnic, 1334 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁸¹

8. Sv. Jerneja v *Šentjerneju*, ima 24 podružnic, 4901 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.⁸²

9. Sv. Nikolaja *pri Beljaku*, ima pet podružnic brez duhovnika, 1132 duš, vikarja.⁸³ Z njo so bile kapitlju pridružene duhovnije:

⁷² Hren 1500 duš.

⁷³ Hren 2000 duš, torej je število krepko padlo.

⁷⁴ Po starem izročilu je kandidate, ki jih je prej izprašal škof, nastavljal stolni kapitelj. Zaradi nerednosti pri nastavljanju škof Buchheim kanonikom ni več dovoljeval nastavitvev, kot je razvidno iz njegovega poročila v Rim leta 1645. Zdi se, da se je te prakse držal tudi škof Rabatta.

⁷⁵ Hren 3000 duš.

⁷⁶ Hren 500 duš.

⁷⁷ Hren 300 duš.

⁷⁸ Hren 700 duš.

⁷⁹ Hren 600 duš.

⁸⁰ Hren 500 duš.

⁸¹ Hren 300 duš.

⁸² Hren le 1500 duš.

⁸³ Hren navaja čez 3000 duš, vendar so v to število vključene tudi spodaj navedene duhovnije (10—13). Gre torej za razmerje 3000 : 4146.

10. (a) Sv. Ruperta v *Landskronu*, ima šest podružnic, 1147 duš in vikarja.⁸⁴

11. (b) Sv. Marjete v *Skočidolu* (Gottesthal, Gozenthal seu Bernberg), ima dve podružnici, 708 duš in vikarja.

12. (c) Sv. Martina v *Lindu*, ima tri podružnice, 592 duš, vikarja.

13. (d) Sv. Janeza Krstnika v *Kranzelhoffnu*, ima pet podružnic, 567 duš, bratovščino sv. rožnega venca in vikarja.

Te duhovnije so dotirali plemiči, ki so zaradi tega vedno v sporu s kapituljem glede prezentacije.

14. Sv. Martina v *Dobu*. Kapitulju jo je po posredovanju škofa Krištofa Ravberja odstopil cesar Maksimilijan II. proti odškodnini 50 liber. Ima sedem podružnic, 2399 duš, vikarja in dva duhovna pomočnika.⁸⁵ Župniji je podrejena duhovnija.

15. (a) sv. Tomaža v *Krašnji*. Ima pet podružnic, 1540 duš in vikarja, ki iz svojih dohodkov vzdržuje še duhovnega pomočnika.⁸⁶

Te župnije in duhovnije pripadajo ljubljanskemu stolnemu kapitulju. Upravljajo jo stalni ali začasni vikarji, ki jih izpraša in dovoli njihovo nastavitev ordinarij. Nastavlja pa jih ljubljanski stolni kapitelj.

V. Župnije, za katere prezentirajo vikarje patronati. Njihova umestitev in potrditev pa pripada ljubljanskemu ordinariju.

1. Sv. Andreja v *Mošnjah*. Prezentira vojvoda Kranjske, ima tri podružnice, 1520 duš, župnika.⁸⁷

2. Sv. Jurija v *Gorjah*, prezentira vojvoda Kranjske, ima tri podružnice, 1100 duš, župnika.⁸⁸

3. Device Marije v *Kranjski gori*, ima štiri podružnice, 1645 duš in župnika.⁸⁹ Njej pripada duhovnija

4. (a) sv. Lenarta v *Belem kamnu*, ki nima nobene podružnice, vikarja pa samo občasno, ker jo v duhovnih stvareh oskrbuje duhovnik iz Kranjske gore. Pravico prezentacije imajo meščani.⁹⁰

5. Sv. Florijana v *Vogrčah* (Rinkenperg), prezentira vojvoda Koroške, brez podružnic, 295 duš in župnika.⁹¹

⁸⁴ Naslednje štiri duhovnije (10—13) Hren v svojem seznamu ne navaja.

⁸⁵ Hren 1000 duš.

⁸⁶ Hren 200 duš.

⁸⁷ Hren 300 duš.

⁸⁸ Hren 150 duš.

⁸⁹ Hren 400 duš.

⁹⁰ Hren 200 duš.

⁹¹ Hren navaja župnijo sv. Florijana v Rinkolah (!), ki šteje 220 duš.

6. Sv. Štefana v *Sori* (Zeier, Zeyer), prezentira stiški opat, ima osem podružnic, 800 duš, vikarja in duhovnega pomočnika.⁹²

7. Sv. Janeza Krstnika v *Zasipu*, prezentirajo baroni Lamberg, ima eno podružnico, 264 duš in župnika.⁹³

8. Sv. Mihaela v *Dovjem*, prezentira freisinški škof, ima eno podružnico, 690 duš, župnika.⁹⁴

VI. Seznam preprostih beneficijev, za katere nastavlja in potrjuje beneficiate ljubljanski škof.

A. *V ljubljanski stolnici:*

1. sv. Andreja, prezentirajo plemiči Lamber starejši,
2. sv. Magdalene, prezentira ljubljanski škof,
3. sv. Trojice, prezentira ljubljanski škof,
4. sv. Jurija, prezentira ljubljanski magistrat,
5. sv. Barbare, prezentirajo baroni Rauber,
6. sv. Petra v kapeli vseh svetnikov, pridružen stolnemu proštu, prezentira ljubljanski škof.

B. *V župnji Ig:*

7. sv. Katarine, prezentira ljubljanski škof.

C. *V mestu Kranju:*

8. sv. Marije v pokopališki cerkvi, prezentirajo baroni Egkh,
9. sv. Lenarta in sv. Antona v bolnici, prezentirajo meščani,
10. sv. Sebastijana v podružni cerkvi, prezentirajo meščani,
11. sv. Nikolaja in Uršule (združena), prezentirajo meščani,
12. sv. Katarine, prezentirajo meščani,
13. sv. Rešnjega Telesa, prezentirajo člani bratovščine
- sv. Jurija, ki je dodeljen orglam.

D. *V župnji Radovljica:*

14. Sv. Rešnjega Telesa, prezentirajo člani bratovščine,
15. sv. Trojice, prezentirajo meščani.

E. *V duhovniji Device Marije v Lescah:*

16. Device Marije, prezentira nadvojvoda Kranjske (cesar),
17. sv. Katarine, prezentira isti,

⁹² Te župnije ni v Hrenovem seznamu.

⁹³ Hren 250 duš.

⁹⁴ Pri Hrenu navedena župnija sv. Štefana (!), ki šteje 250 duš.

F. V Sebenjah (podružnica sv. Junija v Gorjah):

18. Sv. Trojice in Device Marije, prezentirajo baroni Turri.

G. V Slovenj Gradcu:

19. Sv. Katarine, prezentirajo meščani,

20. Sv. Janeza in Nikolaja, prezentira ljubljanski škof,

21. Sv. Andreja, prezentirajo baroni Bernegkh.

H. V Pliberku:

22. Sv. Janeza Krstnika v župnijski cerkvi, prezentira nadvojvoda,

23. sv. Katarine (in monte funensi), presentira isti.

I. V Pilštajnu:

24. Sv. Jurija, prezentira ljubljanski škof.

Zakaj Rabatta do svoje smrti 28. februarja 1683, torej celih osem let, ni poslal v Rim nobene relacije več, za zdaj ni znano. Naslednje poročilo (5. julija 1685) je poslal eden njegovih najožjih sodelavcev, nekdanji stolni prošt Sigismund Krištof Herberstein dve leti po Rabattovi smrti.

Povzetek: France Martin Dolinar, Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664—1683).

Ljubljanski škof Jožef Rabatta je poslal v Rim dve poročili (1667 in 1675) o stanju v svoji škofiji. Poročili sta dragoceni predvsem zaradi izčrpnih podatkov o številu vernikov v škofiji, razdelitvi škofijskih in redovnih duhovnikov po župnijah in samostanih ter opisu njihove pastoralne dejavnosti.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten des Bischofs Joseph Graf Rabatta (1664—1683).

Der laibacher Bischof Joseph Graf Rabatta schickte zwei Berichte über den Stand seiner Diözese nach Rom (1667 und 1675). Die Berichte geben uns vor allem sehr wertvolle Angaben für die Zahl der Gläubigen in der Diözese, über die Verteilung der Diözesan- und Regularpriester in den Pfarreien bzw. Klöstern und der Darstellung ihrer pastoralen Tätigkeit.

Résumé: France Martin Dolinar, L'état du diocèse de Ljubljana d'après les rapports »ad limina« de l'évêque Joseph de Rabatta (1664—1683)

Mgr. Joseph de Rabatta a envoyé, pendant qu'il était évêque de Ljubljana, deux rapports à Rome sur l'état de son diocèse (1667 et 1675). Les rapports sont importants surtout du fait des renseignements sur le nombre des fidèles dans les paroisses, le placement des prêtres et des religieux dans les cures et les monastères et le description de leur activité pastorale.

Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška

V nemirnih časih prejšnjega stoletja je bil brez dvoma osrednja osebnost v slovenskem verskem in kulturnem življenju mariborski škof Anton Martin Slomšek.¹ Moto njegovega delovanja: »Sveta vera bodi vam luč, materin jezik pa ključ do edine prave zveličavne omike« je postal moto celotnega slovenskega ljudstva. Slomškove zasluge za slovenski narod na verskem, kulturnem in narodnostnem področju so neprecenljive. Slomšek je bil brez dvoma človek, ki je v marsičem daleč prehiteval svoje sodobnike, zato nas njegovo zadržanje ob marčnih dogodkih leta 1848 na prvi pogled zelo preseneti.

Svobodomiselni duh, ki so ga v naše kraje prinesli Francozi z ustanovitvijo Ilirskih provinc, je padel na rodovitna tla. Osveščeni kmetje v Avstriji zahtevajo zase vrsto ugodnosti, predvsem odpravo dajatev, ki so jih že vse preveč težile. Skupaj z malomeščani se bore za ustavo, misleč, da bodo z njo dobili tudi njim pripadajoče pravice.

Februarja 1848 je izbruhnila revolucija v Parizu. Buržoazija, ki se je zaradi svoje ekonomske in kulturne moči prerinila v prvo vrsto, hoče sodelovati tudi pri politični moči v državi. Za njo se dviga nov razred proletariata, do takrat zgolj nemočna žrtev industrijske revolucije, ki se je s svojimi ekstremnimi političnimi in socialnimi zahtevami želel dvigniti iz svoje revščine. V revoluciji leta 1848 so se nove ljudske množice dvignile proti starim, ne samo proti despotizmu knezov in nadvladi aristokracije, ampak tudi proti bogati buržoaziji in kapitalizmu, ki ga je ta ustvarila.

Revolucija, ki je imela svoje žarišče v Franciji, se je hitro razširila po vsej Evropi. Habsburško monarhijo je povrh ogrožalo še prizadevanje posameznih narodnosti za neodvisnost. Vstaja Italijanov, Čehov in Madžarov je bila sicer zadušena, vendar je že razkrila neozdravljivo krhkost Avstrije.²

¹ Iz obširne literature o Slomšku naj opozorim le na glavne življenjske podatke v: Slovenski biografski leksikon, III. knjiga, Ljubljana 1960—1971, kjer je 367—379, navedena tudi najpomembnejša literatura.

² Johannes Hartmann, *Piccola storia universale*, Firenze 1962, 277.

Razumljivo, da so ti dogodki močno odjeknili tudi pri Slomšku in povzročili v njem svojevrstno reakcijo. Kot novomašnik se je Slomšek pridružil mlademu naprednemu gibanju na Slovenskem, ki si je postavilo za cilj dati Slovencem kulturo v domačem jeziku. Samo tako bomo lahko vzgojili boljše ljudi, je zapisal pozneje kot škof v svojem prvem pastirskem pismu. Osebnostno je bil prepričan, da mora Avstrija kot država v celoti ostati. Torej naj bi po njegovem mnenju tudi vsi Slovani ostali v Avstriji, pač pa jim je treba zagotoviti pravo mesto v državi. Od tod izvira vse njegovo prizadevanje za enakopravnost vseh narodnosti v Habsburški Avstriji.

To misel pa je spremenil prav leta 1848, ko je zvedel za sklepe frankfurtskega parlamenta, ki je zahteval odpravo redov, ločitev šole od cerkve, zaplenbo cerkvenega premoženja ter poroko duhovnikov, ki naj stopijo v državno službo. Ta protiverska tendenca, ki je našla svoj odmev tudi v dunajskem parlamentu, je zbudila v Slomšku dvojno reakcijo: bojazen poplave pangermanizma, ki je nevaren zato, ker je protiverski, ga je na eni strani spodbudila k bolj intenzivnemu prizadevanju za bujenje slovenske narodne zavesti. Napad frankfurtskega parlamenta na šolo, Cerkev in duhovnike na drugi strani pa utrdi Slomška v njegovem tradicionalizmu.

V borbi proti germanizmu in dviganju narodne zavesti se je Slomšek poleg tiska (Družba sv. Mohorja) posluževal izključno strogo verskih sredstev kot so ljudski misijoni, duhovne vaje za duhovnike in verske bratovščine. Pri njegovem delu ga je vodil moto, ki smo ga omenili že na začetku: »Sveta vera bodi vam luč, materin jezik pa ključ do edino prave zveličavne omike«. Naš materin jezik je varuh prave vere, je zapisal v svoji duhovni oporoki. Katoliška vera ravno v tem med nami omaguje, kolikor se narod ponemčuje. Tako so pod njegovim vodstvom ravno duhovniki postali branitelji narodne zavesti in branitelji slovenskega jezika, ker so bili v prvi vrsti branitelji vere.

Da bi udušili nemire v državi, je notranje ministrstvo v začetku leta 1848 poslalo vsem škofom navodilo, naj s svojim vplivom pomire ljudstvo, češ, da ljudje le še duhovnikom kaj verjamejo. Vendar je Slomšek že pred tem pismom notranjega ministrstva svojim vernikom poslal za veliko noč (2. aprila 1848) pastirsko pismo, v katerem precej ostro nastopa proti puntarskem duhu med Slovenci in jih poziva k ohranitvi starega reda.

Analiza Slomškovih pastirskih pism

V šestnajstih letih škofovske službe je Slomšek napisal 37 pastirskih pism v slovenščini in prav toliko v nemščini. V slovenski izdaji so njegova pastirska pisma urejena po vsebini in povodu, zaradi katerega so nastala,

tako, da iz njih odseva duhovno življenje škofije in teženje njenega škofa.³

Program svojega škofovskega dela je načrtal Slomšek v svojem prvem pastirskem pismu ob nastopu škofovske službe. To je prvi pozdrav ljubljene čredi, obenem pa klic k skupnemu delu v Gospodovem vinogradu.

Novi škof prosi vse stanovce, naj mu dejavno pomagajo pri vzgajanju ljudstva, predvsem tako drage mu mladine, zakaj: »po boljših ljudeh skrbimo za boljše čase.«⁴ Krščanskim staršem predloži življenski in vzgojni program za njihov družinski krog. Pouk, ki ga spremljata resen opomin in vzgoja, oplojen z molitvijo, podvojen z ljubeznijo do šole in prizadevanjem za poslušanje božje besede, vnemo za božjo službo v domači farni cerkvi, bo obrodil v otrokih trajne življenske sadove.

V drugem delu pisma govori o globji, notranji skrbi za mladike in napredovanje njihove rasti s tem, da jih vodi k vrelcem milosti sv. matere Cerkve.

»Zadosti je eden smrtni greh, nas vekomaj pogubiti; in kdor v smrtnem grehu živi, tako rekoč nad peklom na pajčevini sedi . . . zato, ko smrtni greh stori, hitro k spovedi teči in prvo nedeljo vsaj izpovedati se ne zamudi.«⁵

Pogosto prejetje Evharistije, ki jo toplo priporoča, utemelji: »Čim večkrat, tem boljše, da le vredno, kakor vam spovednik naročijo . . . Ako pa vsakega meseca ali celo vsakih osem dni k sveti božji mizi pristopiti želiš, imaš po nauku sv. Frančiška Salesijana brez smrtnega greha živeti, pa tudi dopadenja do malih grehov ne imeti. Tvoja ljubezen do Jezusa mora biti tvoja gospodinja, in tvoje življenje svetla luč potrpežljivosti in zvestobe, da bodo ljudje videli tvoja dobra dela in hvalili Očeta, ki je v nebesih . . . In vas ljudje vprašajo, pokaj tolikokrat k sv. obhajilu hodite, odgovorite jim, da je povelje Jezusovo, volja sv. matere katoliške Cerkve in pa srčna želja vašega škofa ta, da trdni kristjani ne obnemorejo, slabi pa močni prihajajo po milosti in pomoči najsvetejšega zakramenta. In kakor rože po jutranji rosi lepše cveto, mladike v vinogradu za pohlevnim dežjem lepše rastejo, tako boste ve, ljube duše, neveste Jezusove, rasle v dobrem . . . Dopolnila se vam bo obljuba Jezusova: kdor mene ljubi, njega bom tudi jaz ljubil, in bomo prišli in pri njem prebivali.«⁶

V zadnjem delu prvega pastirskega pisma z apostolsko močjo in očetovsko ljubeznijo svojim vernikom zabiča neprestano trebljenje plevela v Gospodovem vinogradu, zaščito pred notranjimi in zunanji sovražniki, izkoreninjevanje nenravnosti, skrb za krščanske običaje in kreposti v javnem in

³ Prim.: A. M. Slomšek, Pastirski listi, uredil M. Lendovšek, Celovec 1890. Isti je uredil tudi njegove zbrane spise.

⁴ Pastirski listi, 8.

⁵ Pastirski listi, 12.

⁶ Pastirski listi, 14.

privatnem življenju. To je skrb in naloga tako poedincev, kot cele škofijske skupnosti. Slomšek posebej podčrta tudi pomembnost osebnega srečanja škofa z verniki pri vsakokratni škofijski vizitaciji. Ta naj služi k večjemu obojestranskemu veselju. Svoje pismo zaključi s spodbujajočo obljubo za sluzenega plačila ob koncu življenja.

Značilen *preokret v Slomškovi miselnosti* nastopi prav leta 1848. Slomšek je smatral za svojo dolžnost jasno in nedvoumno spregovoriti svojemu ljudstvu in mu, po njegovem mnenju, pokazati najbolj varno pot, da ohrani svojo vero. Zato je v tem letu napisal kar tri pastirska pisma in 15 važnejših sestavkov, ki jih je objavil v Slovenskem cerkvenem časopisu in v Laibacher Kirchenzeitung. Glavne teme teh pastirskih pisem oziroma sestavkov so:

- a. O samskem stanu duhovnikov — povod so dali sklepi frankfurtskega parlamenta, ki govore, naj se duhovniki poroče in vrše državno službo.
- b. Zvestoba cesarju. Govori predvsem proti puntarskemu duhu na Slovenskem in opozarja na pogubne posledice francoske revolucije.
- c. Proti slabem tisku.
- d. O narodni zavesti, in
- e. razni poučni spisi.

Zanimivo je, da v njegovem postnem pastirskem pismu, ki nosi naslov:

Dobra dela: molitev, post, miloščina, še ne odsevajo dogodki, ki jih je v Evropo prinesla februaraska, oziroma marčna revolucija. Omeji se izključno na razlago napovedi, ki jo je podal v naslovu. »Potreba nam je vse življenje za nebesa skrbeti, v sv. postnem času pa posebno srce in ušesa odpreti zveličavnemu opominjanju sv. katoliške Cerkve, katera nam s sv. Pavlom veli: Glejte, zdaj je čas milosti, glejte, zdaj so dnevi zveličanja.«

I. Najprej na dolgo razlaga *molitev*. »Vbogajme dajati nima vsak; postiti se vsakdo ne more; moli pa lahko zdrav in bolen, naj si bo kralj ali berač. Oh naj bi le tudi vsi moliti hoteli in pa prav znali. Kdor prav *pobožno* živeti želi, naj opravi najprej redno vsakodnevno molitev — kratko pa dobro«. Pri molitvi poudari Slomšek predvsem važnost dobrega namena.

Kdor hoče biti *pravičen* kristjan mora svete *nedelje* in zapovedane praznike vredno posvečevati. Iz škofove dokaj obširne razlage sta razvidna predvsem dva pastoralna problema, pri katerih se Slomšek dalj časa pomudi: najprej obisk nedeljske maše. Ni dovolj biti samo pri tih maši. Potrebno je slišati božjo besedo, biti pri pridigi. Zato naj gospodar svoje doma vpraša, kaj so gospod v cerkvi pridigali. Zelo obširno spregovori Slomšek tudi o nedeljskem delu. Počitek zahteva Bog, Cerkev in Cesar. V svojem pismu precej podrobno analizira, s čim vse lahko ljudje prelomijo nedeljski počitek. Svoje pismo zaključi z zahtevo, naj hodijo verniki k božji službi v domačo cerkev. Če iz opravičenega razloga ne moreš kdaj v Cerkev, potem v času božje službe poklekni v smeri proti cerkvi in moli, svojo odsotnost

pa nadomesti z drugimi dobrimi deli, kot so npr. obisk bolnikov in podobno.

Kdor hoče prav *krščansko* živeti, mora posebno ob nedeljah in praznikih svete zakramente pogosto in vredno prejemati. Za vrednost dobrih del moramo biti v posvečujoči milosti. »Vsak smrtni greh nas loči od Jezusa in stori, da smo brez posvečujoče milosti božje, suhim mladikam podobni, za večni ogenj pripravljeni . . . Prosim vas torej, duše moje, hitro po grehu popolnoma obžalovanje obudite in prvo nedeljo se izpovejte.«⁷

II. O postu in dobrih delih govori razmeroma malo. »Molitev in post sta si brat in sestra; eden brez drugega biti ne moreta. Post molitev podpira, da se lažje k Bogu povzdiguje; molitev pa post posvečuje ter Bogu prijetnega, nam pa zveličavnega dela.«⁸

III. »Tudi vbogajme radi dajamo, kolikor premoremo, da bosta molitev in post miloščino za tovarišico imela, ki bo zamestila, kar nam na pravi molitvi in na vrednem postu primanjkuje.«⁹

Ob marčni revoluciji je Slomšek odločno nasprotoval nameri, da bi bogoslovce vtaknili v tako imenovano »narodno gardo«. *Zahteval je, naj duhovščina po vesti ustreza ljudskim željam*, ter se sovražno ne upira upravičenim reformam. Duhovščini je odsvetoval »veliko peticijo« na državni zbor za ohranitev starega reda.

Dobrih 14 dni po izbruhu revolucije (2. aprila) je izdal pastirsko pismo Svetla resnica v zmešani svet. V njem ostro prijemlje kmete, ki se upirajo plačevanju davkov, opravljanju tlake in dajanju desetine: »Kmetje pravijo: gospoda nas dere in goljufa; mi nismo dolžni toliko davkov plačevati, ne tlake delati, ne desetine dajati. Tako so svoje dni trdovratni Judje trdili in Jezusa prašali, rekoč: Učenik! Vemo da si resničen in ne gledaš na ljudi; povej nam, kako se tebi zdi, ali je prav cesarju davke dajati? . . . Na to jim Jezus reče: Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega. Ta božja resnica ni bila Judom po glavi; Jezusa križajo. Tudi sedanje dni trdovratni kmetje tiste sovražijo, ki jih prav učijo, kar je resnica in pravica. Kar daste deželski gosposki, cesarju daste; kar dajate duhovski gosposki, tudi Bogu dajate.«¹⁰

Spominja jih krvavo udušenih puntov v 16. in 17. stol., ter jih poziva naj verjamejo cesarjevi obljubi, da se bodo kmečke terjatve pravično uredile. »Slišali ste in lahko brali, da so naš svetli cesar sklenili, nam novo ustavo ali konstitucijo dati, in vam kolikor mogoče stan polajšati.« »Pravica mora biti, pa mora od Boga po višji gosposki priti . . . Prenesite se in dopolnite svoje dolžnosti, naj bo tlaka ali desetina, ali druga dacija le do tiste dobe, da vam

⁷ Pastirski listi, 30.

⁸ Pastirski listi, 32.

⁹ Pastirski listi, 34.

¹⁰ Pastirski listi, 228.

cesar po pravici preložijo rekoč: od tega dne ne boste več davka imeli, ampak namestu tega vam polajšane dacije odrajtovati. In to zaupam, boste skoraj slišali.«¹¹

S tem pastirskim pismom je izzval med ljudstvom silno nevoljo, tako da so mnogi med branjem pastirskega pisma odhajali iz cerkve.

V tem času je Slomšek napisal tudi vrsto načelnih člankov, kjer je postavil antitezo med božjim izvorom oblasti (vladar) in ljudsko suverenostjo. Nasprotoval je »napačno« razumljeni svobodi, zlasti svobodi tiska in enakosti, kritiziral slabe volitve poslancev in nezaupanje Slovencev do duhovnikov pri volitvah. Pozitivno vrednoti ljubezen do materinega jezika in narodnosti, negativno pa puntarski in poganski nacionalizem, ki ne spoštuje tega čustva pri drugih narodih in uči sovraštvo do njih. V soglasju s svojim naziranjem je obsojal tudi princip, naj narod sam odloča o svoji usodi.¹²

Jedro Slomškovega pastoralnega problema je torej v njegovem tradicionalizmu. V že ustaljenih kolesnicah je videl najlepše urejeno dušno pastirstvo. V političnih prilikah (marčna revolucija) vidi nevarnost za takò urejeno dušno pastirsko delo v svoji škofiji in med slovenskim ljudstvom sploh. Cerkev bo, vržena iz teh svojih »preiskušanih« kolesnic, prizadeta zaradi vpliva novih idej in gibanj, trpela škodo tudi materialno in ne bo mogla več v redu vršiti svojega poslanstva, ki je voditi ljudi k Bogu ter jih moralno in kulturno vzgajati. Od tu izvira njegovo odločno odklanjanje zgoraj omenjenih sklepov državne zbornice, ki ga je tako ostro formuliral prav v svojem veliko-nočnem pastirskem pismu in s katerim se je nekako postavil proti ljudskemu teženju.

Povzetek: France Martin Dolinar, Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1846—1862)

Mariborski škof Slomšek je bil v nemirnih časih prejšnjega stoletja brez dvoma osrednja osebnost v slovenskem verskem in kulturnem življenju, čeprav je bil po svojem mišljenju izrazit tradicionalist. Njegov protirevolucionarni duh prihaja najbolj do veljave v velikonočnem pismu leta 1848, v katerem zagovarja upravičenost tlake, desetine in starega reda, ter se na ta način postavi nekako proti teženju zaupanega mu ljudstva.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Pastorale Probleme des Bischofs von Maribor Anton Martin Slomšek (1846—1862) in seinen Pastoralbriefen.

Während den unruhigen Zeiten des vorigen Jahrhunderts war Bischof Slomšek ohne Zweifel eine zentrale Persönlichkeit im religiösen und kulturellen Leben des

¹¹ Pastirski listi, 227 in 234.

¹² SBL, 377.

Slowenischen Volkes. Er war jedoch mentalitätsmäßig ein Traditionalist. Sein antirevolutionärer Geist kam vor allem in seinem Pastoralbrief von Ostern 1848 zur Geltung, in dem er sich für das Fortbestehen der Fronarbeit, der Zehntabgabe, sowie der alten Ordnung aussprach und sich damit gegen das Bestreben des Volkes stellte.

Résumé: France Martin Dolinar, Les problèmes pastoraux du diocèse de Maribor à la lumière des premières lettres pastorales de Mgr. Anton-Martin Slomšek (1846—1862)

L'évêque de Maribor Mgr. Slomšek a été, dans la période trouble du XIX^e siècle, malgré son orientation nettement traditionaliste, la personnalité centrale de la vie religieuse et culturelle slovène. Son orientation contre-révolutionnaire s'est manifesté surtout dans sa lettre de Pâques de 1848 où il plaide pour le maintien du servage, de la dîme et de l'ordre établi. Avec elle il a déçu quelque peu les espoirs du peuple qui lui était confié.

„Pričevanje iz polnosti vere“

(Ob petinsedemdesetletnici rojstva H. U. von Balthasarja)

Pod tem naslovom je Otto F. Ris v kratkem članku v »Schweizerische Kirchenzeitung« (14. 8. 1980, 491s) označil delo Hansa Ursa von Balthasarja, ki je 12. 8. letos spolnil 75 let. Glavna vsebina tega članka je naslednja.

Že pred več kakor desetletjem so Balthasarja od Carigrada prek Freiburga, Münchna in Müstra do Edinburgha počastili kot enega od velikih teologov našega časa. Leta in leta je veljal v cerkvenih krogih za izrazito »progressivnega«, ker je pretrgal vezi šolske filozofije in šolske teologije in pripravil tla za srečanje Cerkve z moderno zavestjo. Zaradi njegove mnogokrat ostre polemike zoper nagnjenje k »olajševanju teže« in k takšnemu prirejanju krščanstva, da bi šlo »čim bolje v prodajo«, pa imajo Balthasarja neredki za konservativnega misleca. Toda kdor поблиže pozna njega in njegovo delo, ta ve, da Balthasarja nikakor ni mogoče stlačiti v takšno klasificiranje in v takšne sheme. Balthasar je pričevalec, ki misli in govori iz središča in iz polnosti vere.

Njegovo delo je silno obsežno in mnogovrstno. In to delo razodeva duha, ki nikoli ne misli enostransko in sektaško, tudi ne tam, kjer meni, da je odločno treba postaviti meje, in kjer enoumno izraža pridržke zoper neumestne trditve, zoper enodnevene modne tokove, zoper polovičarsko znanje ali ceno »olajševanje« vsebine božjega razodetja. Njegov prijatelj H. de Lubac je Balthasarja označil za enega od najbolj izobraženih mož našega časa. »In če je še kje kaj takega, kar imenujemo krščanska kultura, potem je to tukaj! Klasična antika, velika evropska slovstva, metafizično izročilo, zgodovina religij, mnogovrstni poskusi samouresničenja današnjega človeka, predvsem pa teološka znanost s Tomažem, Bonaventurom, patristiko (kot celoto!), ne da bi ta trenutek kaj povedali o sv. pismu — ničesar velikega ni, kar ne bi v tem velikem duhu našlo živega sprejema. Pisatelji in pesniki, modroslovci in mistiki, kristjani vseh veroizpovedi: vse te kliče, naj dajo svoj prispevek, iz katere naj bi bila zgrajena katoliška simfonija v vedno sijajnejše povelečevanje Boga.«

Seveda pa »katolištvo« tukaj ni mišljeno v smislu konfesionalnega etiketiranja, marveč v smislu razodetja in samopriobčenja Boga v njegovi absolutni veseljnosti in polnosti, kar po krščanskem gledanju ni brez obrisov in še posebno ni »tolerantno« neučinkoviti kozmopolitizem; ta božja polnost marveč postavlja določene zahteve, ki morejo presežati povprečno zmogljivost »modernega človeka«. Balthasar namreč pripisuje človeku sposobnost, da odgovori na klic Boga, ki človeka ljubeče nagovarja. In ravno to je središčno prizadevanje H. U. v. Balthasarja: napraviti ta božji klic, to božje vabilo za nekaj slišnega in vidnega ljudem v Cerkvi, pripraviti ljudi in Cerkev k neposredni hoji za Kristusom sredi sveta. Balthasarjeva duhovnost je ignacijanska in z njo je prežeto tudi vse njegovo delo. Nič drugega noče kazati kakor edino »lepoto« (»veličastvo«, »Herrlichkeit«) božje ljubezni v liku Jezusa Kristusa; veličastnost tiste ljubezni, ki se razdaja in razliva povsem zastonj v takšnem liku Jezusa Kristusa, kakršnega si ni mogoče izmisliti ali ga iznajti in ki je absolutno enkraten.

Dojetje in izkustvo tega »lika«, v katerem je povzeto vse božje razodetje, se kajpada ne more posrečiti neudeležnemu (»nezainteresiranemu«) gledalcu, ki si ponudeni mu dar (DAR) ogleduje nevtralnno, brezbržno in »objektivirajoče«. Verujoči človek mora dopustiti, da ga gledani lik spravi v gibanje; da ga spravi tako rekoč v za-maknjenje, v od-maknjenje od zagledanosti vase in v neposredni svet, in ga pritegne v razodeto dogajanje ljubezni med Očetom, Sinom in Svetim Duhom — in tako njega samega preoblikuje.

Tukaj ni prostora za to, da bi predstavili v posameznostih Balthasarjevo delo in ga ocenili. Pač pa lahko opozorimo na »Čitanko« (Lesebuch), ki sta jo za petinsedemdeseti rojstni dan velikega učitelja pripravila in izdala skupno dva profesorja frankfurtske teološke visoke šole (In Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch. Herausgegeben von M. Kehl un W. Löser, Herden, Freiburg i. Br. 1980, 408 str.). Najprej je tukaj na 60 straneh očrtan Balthasarjev duhovni portret, ki prikazuje tudi njegova življenjsko odločilna srečanja z osebami, kakršne so Erich Prywara, Henri de Lubac, Karl Barth, Adrienne von Speyr; pa tudi razliko Balthasarjeve teologije od Rahnerjeve. Zatem pride 350 strani izbranih besedil iz celote Balthasarjevih del. Razdeljena so na pet glavnih tem: Človek, Bog, Cerkev, življenje v veri, dovršitev. Besedila so izbrana zelo posrečeno. Študentom teologije, dušnim pastirjem, veroučiteljem in laikom, ki razmišljajo o svoji veri, morejo biti nekakšen priročnik, podoben »Rahnerjevi čitanki« (»Rahner-Lesebuch«).

Ta besedila dajo čutiti metodično skrbnost, natančnost in moč jezikovnega izražanja, pa tudi povsem izredno sposobnost za sintezo. Ob njih se tudi živo zavemo, da Balthasarju ne gre za originalnost, marveč za posredovanje veljavnega. Seveda tiste polnosti, ki jo Balthasar razsipa v svojih spisih, tudi ta izbor ne more podati; mnogokrat le prebudi »tek«, ker so to le odseki iz

del, ki včasih obsegajo tudi nad tisoč strani; in vabi k temeljitemu branju ter razmišljanju celote. Vsekakor pa tudi že v tej »Čitanki« vedno znova ugotavljamo teološko prodornost in čudovito umetnost Balthasarjevega podajanja. Tu se namreč srečujemo z refleksijo vere, ki zajema hrano iz studenca kontemplacije, ki postavlja pred oči podobo celote in skuša razumeti posameznosti krščanskega in cerkvenega življenja iz prvotne enovitosti, kakršna je lastna skrivnosti, ki je troedini Bog sam.

Slovenci nimamo prevedenega še nobenega Balthasarjevega dela. Ko sem Balthasarja ob nekem srečanju vprašal, katero delo bi bilo po njegovem za začetek najboljše, da bi ga prevedli, je omenil dvoje: »Das betrachtende Gebet« in pa »Glaubhaft ist nur die Liebe«; k zadnjemu je pristavil, da je »nekoliko komplicirano«. Pogovor je bilo treba pretrgati, ker je prišlo nujno delo. Tedaj »Lesebuch« še ni izšel. Najbrž bi bilo dobro najprej prevesti tega.

Dobro je glede na Balthasarjeva dela, ki bi nam bi bila tako zelo potrebna, prisluhniti besedam, ki jih je prav za Balthasarjev petinsedemdeseti rojstni dan med drugim zapisal tajnik teološke komisije švicarske škofovske konference (prim. Oss. Rom., deutsch, 12. 9. 1980, 17): »Menim, da je ena od glavnih Balthasarjevih zaslug ta, da je prebudil čut za to, da teologija ne sme biti le znanstvena zadeva (gotovo mora biti tudi to), marveč se mora brezpogojno spet povezati s tistim, kar smo že stoletja imenovali »duhovnost«, in to mnogokrat celo v nasprotju do »znanstvene« teologije, kar je imelo samo škodljive posledice za obe razsežnosti.« In konča z ugotovitvijo: »Danes se prav do bolečin ubadamo z marsikaterimi notranjecerkvenimi vprašanji. Ta vprašanja utegnejo biti pomembna. Ne pozabimo pa pri tem na pogled, ki se usmerja na celoto, na polnost vere. Hans Urs von Balthasar je to vedno in vedno znova naglašal, včasih s trdovratnostjo, ki je pač nujno potrebna. Hočemo mu biti za to hvaležni in upamo, da mu preostajajo še mnoga leta, da nam bo še bolj razprostranjal in poglobljal ta pogled na celoto.«

Anton Strle

»Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo«

Prof. naše fakultete M. Peklaj se je lotil raziskovanja uvodov Jurija Dalmatina v biblijo, ki jo je Dalmatin tudi prevedel. Za pravilno razumevanje teh uvodov je seveda treba med drugim imeti tudi ustrezno obzorje: vpogled v čas pred nastankom reformacije in v dogajanja ter v miselne tokove njenega nastanka in razvoja, pa tudi v poznejšo dobo, tudi v današnji čas, ki je za stoletja pustil za seboj Dalmatina in Lutra, na katerega se je Dalmatin opiral. Dobro nam ta obzorja odpira knjiga znanega ekumenista Brandenburga (pred kratkim je umrl), ki se vprašuje o »prihodnosti Martina Lutra«¹ in meni, da je 2. vatikanski koncil po svoje vzel v svoj glavni program prav tisto, za kar je Lutru pravzaprav na dnu šlo, čeprav so ga tokovi dogajanj in miselnosti, ki so se jih polastile Lutrovim globljim namenom povsem tuje sile, potegnili na napačne tire, takšne, ki so nasprotovali Lutrovim najglobljim nameram. Brandenburgova knjiga je izšla v velikem formatu in je obsežnejša, kakor pa bi sklepali iz 84 strani; predvsem pa je vsebinsko bogata. Iz nje bom povzel vsaj nekatere prvine, ki jih je koristno vedeti ne le za strokovnjaka, marveč za vsakogar, če naj se ne zapre v vnaprej izdelane kalupe, ko bi moral biti odprt za širine »evangelija«, pravzaprav istovetnega s »Kristusom, božjo močjo in božjo modrostjo« (1 Kor 1,24). Samo takšna odprtost za pristni evangelij, za Kristusa (ne za neobvezujoče fraze o njem) more biti ekumensko plodovita. To nam potrjujejo tudi razmišljanja, ki jih je med evangeličani in katoličani zlasti v Nemčiji prebudila 450-letnica, odkar je (3. 8. 1530) nastala »Confessio Augustana«, o kateri je augsburški škof Josef Stimpfle na proslavi dejal: »To je vse kaj drugega kakor dokument upora«.

Knjigo A. Brandenburg označuje kot tezo, s katero skuša pokazati, da tako zelo sporna Lutrova osebnost živi v krščanstvu še naprej in je morda navzlic vsemu vendarle najplodovitejši lik s svojimi neoprijemljivimi impulzi

¹ Albert Brandenburg, *Die Zukunft des Martin Luther. Martin Luther Evangelium und die Katholizität*, J. Stauda-V. Kassel, Aschendorff Münster 1977, 84 str.

in pobudami. Presenetljivo pri tem je to, da te pobude žive in delujejo predvsem v Cerkvi, iz katere je stopil oziroma je bil iz nje izobčen. »Katoliška Cerkev v službi bližajočega se božjega kraljestva izkuša, kako Luter govori, da 'Kristusovo kraljestvo še ni razodeto, marveč je s križem pokrito'. 'Zakrita pod križem' je to že od nekdanj 'neizkušeno' vedela, danes pa to nanovo izkuša« (6).

V štirih neenako dolgih poglavjih govori: 1. o Lutru v njegovi veroizpovedi (po gledanju protestantov samih), 2. o njegovi teologiji, če jo gledamo s stališča današnje katoliške teologije, 3. o »stvari katolištva« danes v zvezi s skrivnostjo Boga, za katero je navsezadnje šlo Lutru, ki je ob vsem svojem poudarjanju »solus Deus«, kar je potem prenašal tudi na druge »soluse«, vendarle čutil, da v neskončni polnosti Boga vendarle obstaja »coincidentia oppositorum« (sovpadanje nasprotij).

Znamenje katolištva je ravno hkratnost nasprotij (ne protislovij!), npr. v »da« in »ne«: Bog in človek, narava in milost, sv. pismo in izročilo, vera in delo. In ni nujno, da bi medsebojno povezovali le enake bitnosti: Bog in človek npr. nista kratko malo partnerja na eni ravni. A tudi Luter je rekel: »In eo (Christo) reconciliatur omnis contradictio — V Kristusu je sprava vsakršne protislovnosti«. V tem paradoksizmu, katerega so že cerkveni očetje videli v Kristusu, se pomiri sleherna dialektika. Najgloblji paradoks je križ. V Bogu tujem delu, v pohujšanju križa, je obenem osnovano lastno božje delo: podelitev milosti. Tukaj sta hkratno navzoča božji »ne« in »da« (27s).

Pri reformaciji ne smemo videti le tega, kar je nastalo. Prvotno je šlo za evangelij. Prvih sedem let od nastanka dalje sploh ni bila na vidiku kakršnakoli nova veroizpoved. »Kakor pravi Peter Brunner po pravici, je šlo za revelatio evangelii (razodetje evangelija), pravzaprav ne za reformatio. Veroizpovedi v smislu deželnocerkvenih tvorb so vendar posebne izoblikovanosti Cerkve (Eigengestaltungen von Kirche), česar Luter navsezadnje ravno ni hotel. 'Confessiones' so merile na katolištvo Cerkve. Augsburška veroizpoved je veljala kot 'vere catholica confessio'. A ni tako ostalo: Iz izpovedi vere je nastala konfesionalnost, stališče, ki se je zapiralo zoper druge veroizpovedi. Nastala je delna veroizpoved, ki se je svojeglavo (rechthaberisch) izdajala za celoto in ni opazila, da se je polarizirala v zožitev . . . Zaradi evangelija so se naši očetje razcepili, v evangeliju se bomo mogli spet zediniti. Luter v svoji veroizpovedi ni prišel do tistega, kar je pravzaprav njegovo. Evangelij, zaradi katerega je živel, je svetoven, vesoljen in prav na noben način zožen . . . Luter je iskal širni prostor in veliko obzorje za evangelij. Tega obzorja ena veroizpoved pod zgodovinskimi danostmi nikdar ni mogla izoblikovati, vsaj ne veroizpoved v smislu te deželnocerkvene izključnosti. Tako je treba veroizpovedi kot izključujoče tvorbe danes resno posta-

viti pod vprašaj. To so ozemeljske razmejitve: Pomislimo na rastočo romaniziranje katolištva, na germaniziranje protestantizma . . . Lutrova pridiga je iskala veliko prostranost katolištva Cerkev. To katolištvo je Cerkev, ki je ne smemo zvezati v ožino in ki se ne sme obdajati s pregradami, to je marveč Cerkev pod silnim obzorjem Svetega Duha, pod stvariteljskim Duhom resnice in svobode . . .« (16s).

A. Brandenburg razlikuje »historičnega« Lutra, kakor ga more prikazati zgodovinar, ki zbira razne podatke iz Lutrovega življenja in njegove dejavnosti; in pa »zgodovinskega« (geschichtlichen) Lutra, kolikor gledamo nanj v luči njegovih globinskih prizadevanj, živečih v ozadju za njegovimi neposredno zaznatnimi nastopi in dejanji. Ta globinska Lutrova prizadevanja so prav danes aktualna in pomembna za današnji zgodovinski trenutek. A. Brandenburg našteva tri »dejstva, ki ostanejo kot nekaj od neponarejenega Lutra in so hkrati pristna dediščina luteranskega, reformatoričnega dejanja ter v kar najvišji meri aktualna«:

a) Najprej je to prvenstvo oznanjevanja, kar je na koncilu tudi katoliška Cerkev močnejše sprejela za svoje. To vidimo npr. pri novem obredu krščenja, pri evharistični liturgiji, pri oznanjevanju »anamneze« Jezusove smrti in vstajenja.

b) Teologija križa, seveda neokrnjena in povezana s sijajem vstajenja, bo gotovo bolj jasno postala prihodnja življenjska oblika za Cerkev. S tem v zvezi je novo spokornostno mišljenje.

c) Skriti Bog, ki deluje z največjo svobodnostjo, a neprosojnostjo — v nasprotju s človeškim mišljenjem; to je Bog, ki napravlja za nekaj velikega to, kar je majhno, in ponižuje tisto, kar je pred svetom mogočno. Ta skriti Bog more biti odgovor na iskanje nove podobe Boga. »Ti trije nauki so v povezavi z evangelijem v očrtu trajno veljavno Lutrovo delo, kakor ga moramo videti danes« (44).

Pripominja pa k temu Brandenburg takoj: Videti moramo skupaj z naštetim tudi to, da je Luter tajil stvari, ki jih ne moremo pustiti ob strani, npr. nekatere zakramente; ali pa je zakrament kot tak pri njem »vendarle morda preveč izpuhtel v nekaj besednega; da cerkvenega učiteljstva ni razumel v polnem pomenu in je nosil v sebi tako podobo o Cerkvi, ki je bila nova in jo je Luter na podlagi izročila določil iz nauka o skritem Bogu — kar je kot delni vidik zelo dragoceno, vendar pa je Cerkev nekaj več« (44).

Zanimivo je, da se je pomanjkljivo Lutrovo gledanje na Cerkev (in na zakramente) pokazalo zlasti pri zakramentu pokore. Tu umeva Luter duhovništvo kot nekaj zgolj funkcionalnega v tem smislu, da deluje samo Kristusova beseda. Pri odvezi ni več sodne funkcije, ki bi se obračala na nekaj, kar je naprej dano. Odveza obstaja pravzaprav le v veri, ki jo Bog povzroči; zunanja beseda ostaja le nekaj zunanjega, le oznanilo; Bog sam prihaja

v svoji besedi in je porok njene veljavnosti, in sicer nikjer drugje kakor le v tej besedi (62s). Tako bi bil zakrament pokore skrčen na golo oznanjevanje božje besede (79). Od tega pa je le kratek korak za novo umevanje »Gospodove večerje«. Središčno dogajanje bi tu bilo notranje sprejetje božjega zagotovila v besedi, sprejetje, ki se izvrši v srcu verujočega. Telesno-zakramentalno sprejetje Kristusovega telesa in vključenje v Kristusovo telo Cerkve stopi v ozadje (63s, 79). S tem v zvezi je tudi Lutrova tajitev službenega (posebnega) duhovništva, čeprav je to Luter storil pač v odporu zoper tedanjo duhovščino, ki je v velikem obsegu razvrednotila sama sebe in se pogreznila v posvetnost. V bojeviti knjigi, ki jo je Luter 1520 »vrgel« v nekaj dneh na papir in v kateri govori »O babilonskem jetništvu Cerkve«, je tako rekoč prekosil sam sebe in priznal samo še »krst, pokoro in kruh«. V osnovi bi po Lutru obstajal le en zakrament: božja beseda (63).

»Lutra je navdajala ena strast: Evangelij in pridiga, torej pridiga čistega evangelija. Pri tem je razvil tako nadrazsežnostno, zgodovino Cerkve tako rekoč do eksplozije spravljajočo dinamiko, da ni več ostal v pokorščini do obvezujoče in izravnavajoče Cerkve, ni hotel ali ni mogel ostati. Cerkev njegovega časa v povezavi s svetnimi oblastmi ravno ni bila dovolj močna, da bi bila prenesla in vzela v svoje okrilje tega moža, tega k prenovi pozivajočega reformatorja . . . Cerkvi je manjkala pripravljenost za sprejem Lutra (v njegovih globljih težnjah). Seveda je Luter skrbel primerno za to, da Cerkev tega ni mogla storiti«. Če hočemo danes na to pravilno gledati, moramo upoštevati, »da Luter ni hotel biti prvenstveno dogmatični učitelj, marveč pridigar čistega evangelija, ki ga ne smemo razumeti napačno kot postavbo« (64).

Luter pravzaprav sploh ni hotel nikakršne posebne Cerkve, ki bi nosila njegovo ime; »z vso močjo se je zavaroval zoper to« (68). »Luter in očetje veroizpovednih spisov niso hoteli nič drugega kakor vzpostaviti »ecclesiae primitivae« (prvotne Cerkve), nobene nove Cerkve niso hoteli. To je temeljni ton augsburške veroizpovedi in drugih stališč, ki jih je izrazil zlasti Melanchton. Zatrdil je: Mi nismo nova Cerkev. Confessio Augustana je v smislu predgovora saškega volilnega kanclerja Brucka 'confessio vere pia et catholica'« (68s).

Vendar pa je nastala veroizpoved v ožjem, ločilnem pomenu. Augsburški veroizpovedi so bili dodani schmalkaldski člani, v katerih je razločno vidno drugačno gledanje kakor v augsburški veroizpovedi sami. Luter je to na koncu izrazil takole: Zato smo in ostanemo večno ločeni. Zavest, da je izvršena zarez, da je dejansko nastala nova Cerkev, je prav tako razločno izrekel Luter sam. Tako imamo torej dve nasprotujoči si dejstvi: z ene strani sklicevanje na nepretrgano povezavo (kontinuiteto) s staro katoliško Cerkvijo; z druge strani izpovedovanje nečesa novega. Luteranski škof Lilje

izrečno trdi: Veroizpovedni spisi sploh ne dovoljujejo, da bi luteranska Cerkev sama sebe umevala kot veroizpovedna Cerkev v pozneje običajnem smislu, marveč je poskus, da bi predstavljala Cerkev v njeni čistosti (69).

Na svetovni konferenci Cerkva v Uppsali 1968 je rekel škof Lilje med drugim: »K bistvu Cerkve spada njeno katolištvo; katolištvo ni znak kake posebne Cerkve ali celo le ene same posamezne veroizpovedne Cerkve, marveč je Cerkev res 'ecclesia catholica'. To se mora v delni Cerkvi javljati v tem, da je vsaka od teh veroizpovednih Cerkva načelno odprta k drugi. Nobena Cerkev ni dovršena (vollständig), če ne obdrži drugih pred očmi, celoto tistih, ki izpovedujejo vero v Kristusa. To je nov nastavek v razumevanju katolištva, in to je prvi primer, katerega omenjam za uporabo ekuomenskih perspektiv v sedanosti« (70).

»Nikakor ne gre za slavo in čast Martina Lutra, marveč edinole za resnično oznanjevanje Kristusa. Če govorimo o tem, kar res pripada Lutru kot pristno njegovo (das Eigentliche Luthers), potem le v tem smislu, da so glavni naglasi luteranskega nauka oznanjevani na neprekosljiv način v svetovno razširjeni Cerkvi, ki se vendarle more ponašati, da kot Cerkev ni od nikogar odcepljena« (70s).

Ob koncu pravi A. Brandenburg:

Luter ni bil kaka stranska figura; v njem je bilo poslanstvo in zgodovinska naloga. V povezavi z njegovim dramatičnim ravnanjem se je izvršila ločitev kristjanov. Od njega je izšla posebno pobuda za oznanjevanje evangelija kristjanom, ki so se (zoper njegovo voljo) začeli imenovati luteranci, a so njegovo dediščino upravljali prav do današnjega časa, do papeža Pavla VI. »V pokorščini je izvršil Luter svojo preroško službo in je poznal le eno besedo, le eno sveto stvar: krščanstvo in evangelij. Njegovo besedo so sicer izročali naprej, a evangelij sta obe strani napotili v parlament znanosti. Desetletja smo raziskovali z znanstveno resnobo in se vedno znova s samovšečno disputacijsko slastjo prepirali o besedah. — V tem času pa je svet postal vedno bolj sveten. Njegova nepregledna velikost je postala vedno manjša in tesnejša in bližja, reči tudi moremo: za Cerkve strah zbuja joča. Papež Pavel VI. je napisal pismo o evangeliju, ki ga je treba oznanjati vsemu svetu. Ožina izginja, vrata geta se odpirajo, vse postaja preprostejše, morda tudi v velikih izmerah nevarnejše: To lahko zajamemo — tako pravi papež v 'Evangelii nuntiandi', v eno samo besedo, namreč v besedo »evangelij«, evangelij o Bogu prek Kristusa v Svetem Duhu prav do dovršitve časov. Kristjani morajo besedo 'evangelij' na novo odkriti, tako katoliški neluteranci kakor tudi evangeličanski luteranci. Spoznanje, ki ne ustvarja prevratov, pa je: Religiozna 'stvar' sedanosti, ki sili nasproti prihodnosti, se imenuje evangelij. Prav tako kakor se je 'stvar' reformacije imenovala evangelij. To je 'plavzibilnost', ki je nihče ne more spodbijati« (82). ». . . Nič več

se ne smemo še naprej prepirati (diskutieren), marveč moramo le vzeti na znanje, da smo mi kristjani vseh skupnosti in Cerква poklicani k skupnemu pričevanju evangelija. Kako se mora to goditi, o tem bi moral teči bratski pogovor drug z drugim . . . Eno se nam je posvetilo: Da je bila Lutrova reformacija čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo: Služila je pod tako mnogimi človeško-predčloveškimi pogojenostmi evangeliju. Ena korektura glede zgodovine reformacije je z naše strani zaradi tega gotovo potrebna, namreč njeno novo vrednotenje. Če to izgovorimo, moramo izreči še zadnji stavek: Naša Cerkev, ki ima evangelij pripravljen za oznanjevanje vsemu svetu (Evangelii nuntiandi), in reformatorični kristjani, to je *evangeličanska* Cerkev — to spada skupaj. Bati se je treba, da bi v ločenosti ne ena ne druga ne mogla ostati pri življenju« (83).

Anton Strle

Ante Kusić, Filozofski pristupi Bogu,
Split 1980

Založba Crkva u svijetu nas je razveselila z delom profesorja teološke visoke šole v Splitu o sodobnih problemih Boga. Avtor si je zadal zahtevno in v tem okviru dokaj tvegano nalogo. Obširna analiza preteklih in posebno sodobnih gledanj in pojmovanj Boga z različnimi pristopi k stvarnosti v takih okvirih namreč ni lahko delo. Kljub načelni odprtosti lahko opazimo, da avtor pri analizi različnih miselnih struj bolj teži k apologetskemu obravnavanju kot da ostaja zvest filozofskemu načelu. To je večkrat ovira za »objektivno« presojanje različnih miselnih smeri. Posebno krščanstvu tuje in nasprotne tokove Kusić presoja na podlagi apologetskega ozadja, zato jim poskuša dodati krščanski predznak. Posebno je to očitno pri Wittgensteinu (11), pri voluntarističnem pesimizmu (12), prav tako ob pripombi, da je slika sveta nepopolna, če je v smislu Teilharda de Chardina ne dopolnimo z Bogom (48), prav tako da je šele Bog zagotovilo prave morale, kakor avtor zaključuje z Dostojevskim (112).

Pri nekaterih smereh pa Kusić izrazito premaga apologetsko stališče. Posebno je to očitno pri Bonaventuri (77 sl.) in pri marksizmu (posebno 61—73). Zato je verjetno to tudi najodličnejši del njegove knjige. Avtor pokaže odprt pristop do filozofskih problemov in poudarja kritične točke, ki jih posebno marksizem stavlja

krščanstvu. Pokaže na pomembnost revolucionarne prakse tudi v krščanskem življenju (63, 70), kar je marksističen izziv krščanstvu. Tako odpira pot medsebojnega dialoga.

Zelo prepričljiva je Bonaventurova pozicija, ki temelji na avguštinsko-anzelmski maksimi »fides quaerens intellectum«. Manj učinkovita za današnji čas pa je Tomaževa pot iz sveta k Bogu. Tudi »dopolnitev« z vizijo Teilharda de Chardina stvarnosti ne more sodobnemu človeku zadovoljivo odpreti poti k Bogu. Značilnost Tomaževe kot Teilhardove poti je, da obe vključujeta prepričanje utemeljeno na veri. V Tomaževem času je bilo to prepričanje splošno priznано, zato je lahko božje »dokaze« oziroma poti zaključil: Quod omnes dicunt Deum. Teilhard to prepričanje izraža z integralnim načelom Kristusa (208), ki vse povezuje v enoto, tako da dobi triado: Materija — Duh — Kristus (224). Če to sprejmemo, sledi, da Tomaževa in Chardinova pot k Bogu nista mogoči brez Bonaventurovega načela: fides quaerens intellectum. To načelo je tudi bliže bibličnemu pojmovanju, ki tako v stari kot v novi zavezi predpostavlja vero. Izraelec je svet pojmoval kot lep in urejen (stvarjenje), ker je božje stvarstvo, ne pa obratno. Da je svet božje stvarstvo, pa je Izraelec veroval iz zaveze. Zaveza, to je osebni odnos do Boga, je izhodišče za kozmologijo, v kolikor o zadnji pri Izraelcih sploh lahko govorimo. Prav tako

lahko novozavezno pojmovanje sveta razumemo le v luči vere v Jezusa Kristusa, ne pa obratno. Tudi obe mesti v Modr 13,1 in Rimlj 1,20 lahko razlagamo v tem smislu.

Sodobnim miselnim tokovom, ki jim manjka krščansko teistično ozadje, se razlaganje znanstvenih in filozofskih podob sveta v religioznem smislu upira, ker ravno te predpostavke ne priznavajo. Tako tudi moderni fiziki (npr. Weizsäcker) ne prihajajo do Boga prek znanstvenih izsledkov, ampak prek osebnih izkušenj, prek osebne filozofske presoje. To lahko sicer inspirirajo znanstvena spoznanja, vendar je ne morejo nadomestiti. Danes to izkušnjo posebno oblikuje zastrašujoč razvoj znanosti, ki stavlja moralna vprašanja na znanstveni razvoj (64 sl.). Kljub temu pa ne moremo iz pomanjkljivosti znanstvene slike sveta sklepati nujno na Boga in znanstvene podobe nujno dopolnjevati s krščanstvom. Tako bi tudi Boga postavljali v znanstven okvir, kar je sicer dediščina aristotelizma v krščanstvu, vendar tudi Kusić meni, da Boga ni mogoče dokazovati, ali z drugimi besedami, da ga ni mogoče spraviti v znanstvene okvire (prim. 137,153). Mislim, da je danes zelo važno razlikovanje absolutnih temeljev, ki jih priznava večina filozofij (celo skepticizem), in Boga, ki ni zgolj neki filozofski absolutum, ki ga lahko dosežemo z razumom. Tako tudi Heideggerjeva bit (Sein) ni isto kot Bog, čeprav Kusić nakazuje v to smer (113 sl.).

Uvodna poglavja (9—74) prikazujejo problem Boga s treh stališč: filozofije (9—30), naravoslovja (31—54) in antropologije (55—74). Bogata dediščina različnih sodobnih tokov je v prvih dveh delih urejena po shemi, ali sistem priznava Boga ali ne. Antropološko stališče problem še bolj zaostri, obenem pa pokaže na možnost rešitve človekovih vprašanj kljub različnim stališčem, kot sta to npr. krščanstvo in marksizem. Ta del kaže avtorjevo obširno poznanje sodobnih miselnih tokov od pozitivizma prek različnih izkustvenih smeri do evolucionizma, materializma in eksistencializma. Na

koncu obravnava različne fenomenološke smeri, ki sestavljajo zaključek filozofskih tokov v sodobnem svetu. Morda je vprašljivo edinole dopolnjevanje tistih, ki ne priznavajo Boga, s stališčem teističnih mislecev. V smislu imanentne kritike različnih sistemov in današnjega stanja znanstvenih teorij ter spoznanj v filozofiji bi bilo bolje govoriti o različnih modelih, ki si stojijo enakovredno nasproti. Čeprav vemo, da ta ali oni model ni dovolj kritičen, da premalo upošteva celovit pogled na stvarnost, ga sprejemamo kot enakovrednega.

Ta poglavja nudijo bralcu različnost gledanja na problem Boga. Naravoslovni aspekti prinašajo odgovor na odnos evolucije, filozofije in teologije. Posebno je važna kritika »znanstvenih sistemov« na temelju novejših raziskav v biologiji in spoznanja, da biologijske evolucije ni mogoče spremeniti v filozofski pogled na svet, čeprav na drugi strani tudi tu ni mogoče govoriti o Bogu kot dopolnilu znanstvene teorije (48). Antropološka stališča pa pripravljajo pot dialoga na temelju človeka in kažejo pomanjkljivosti sodobnega človeka (30—40), njegovo materialistično-potrošniško odtujitev (56, 59), ki je posledica znanstvenega razvoja. Odtod vprašanje sodobne revolucionarne prakse, ki je stična točka krščanstva in marksizma (68). Dalje Kusić predlaga tri modele kot merilo za pojmovanje Boga danes: Bonaventurovega (77—116), Tomaževega, ki ga primerja s sodobnimi pojmovanji sveta (117, 188) in Teilhardovega (189—228).

Bonaventurovo pojmovanje je določeno z vero, zato prehaja ta od Boga k svetu ter zavrača dokaze o Bogu. Posebno je to stališče (tudi po Kusićevem mnenju) pomembno za sodobno krščansko gledanje na svet (in Boga). Za Boga se je treba odločiti, treba je verovati (106), sicer je naše filozofiranje prazno. Posebno po koncilu naj v tem smislu za kristjane velja načelo, da je treba svet, ljudi, okolico, dogodke in stvarnost sploh sprejeti z ljubeznijo, šele nato jih je mogoče prav spoznati (115). Vzpodbudo za to dajejo tudi Bonaventurovi teksti (116).

Tomaževa pot gre iz sveta k Bogu. Spoznavamo ga, ko se dvignemo z močjo duha iz zemeljske ujetosti. Ta razmišljanja Kusić obogati s sodobnimi kozmogonijskimi teorijami (120—129). Problematičen je zaključek, da nepopolnost sveta nujno zahteva Boga (136—138), ki doseže vrh v mnenju: »Želim opozoriti, da mora biti materija, če jo pojmujeemo celo kot ‚večno‘, zaradi samega ‚gibanja‘ oziroma nastajanja in preminevanja biti v svetu, pogojena v celokupnem kontekstu evolucije sveta od absolutne Biti, to je od Boga« (145). Na problematičnost takega zaključka je opozoril že Kant v svoji Kritiki. Predvsem pa Boga v krščanskem smislu (Tomaž Akvinski je zaradi vernega okolja to še lahko napravil) ne moremo postulirati kot dodatek naravoslovni teoriji sveta, ne da bi iz naravoslovno-filozofskih okvirov prešli na teološke. Tako Actus purus (159) na osnovi razvoja filozofije in znanosti nikakor ne funkcionira kot temelj znanstveno-filozofskega sistema, ampak kot heteronomno mašilo. Tak Actus purus je mogoč samo na temelju krščanske (in sicer aristotelovsko-tomaževske) odločitve za Boga, ki pa jo je treba eksplicirati, ne samo predpostavljati. Tako tudi Tomaževih dokazov ne moremo po mnenju sodobnih krščanskih mislecev razumeti brez krščanskega sprejetja Boga v veri.

Podobno velja za zadnje poglavje, ki je model pristopa k Bogu po Teilhardovi znanstveno-filozofski viziji sveta (189 do 222). Že deljenost mnenj o njegovem filozofiranju, ki jo Kusić obširno naniza, kaže na odprte probleme. Ne zaradi njegovih velikih dosežkov v biologiji in paleontologiji, niti zaradi njegovega zvestega verskega prepričanja, pač pa zaradi njegove teleološke ideje, ki strogo znanstveno področje povezuje s krščanskim svetovnim nazorom, je njegova vizija vprašljiva. To je sicer nova slika Boga: Kristus kot začetek in konec povezuje vse dogajanje tudi v naravi (203—210), ni pa zadovoljiv odgovor na sodobne probleme med znanostjo in vero. Gotovo pa je Teilhard postavil most do marksizma, kajti

s krščanskega vidika zastopa podobna stališa kot jih marksisti, kar Kusić izrecno poudari (222). Avtor knjige na koncu prikaže še dve pojmovanji Boga, in sicer eksistencializem J. T. Sartra in G. Marcela (229—243). Tudi ta smer po mnenju Marcela lahko najde pot do Boga. Seveda ni mogoče priti do Boga brez odločitve v veri, sicer bi Sartre in Marcel morala priti do enakih zaključkov.

Kusićevo delo je dragocen prispevek k aktualnim vprašanjem človekovega odnosa do Boga. Osebnost je avtor prepričan, da je tudi danes sholastična metafizika tomistične smeri najbolj varna pot k Bogu, čeprav avtor pravzaprav bolj simpatizira z Bonaventuro, ne da bi to izrecno povedal. Bralec bo v knjigi našel dovolj snovi za razmišljanje in si lahko predvsem sam postavil vprašanje o svoji podobi Boga. Tudi ateist bo našel marsikaj zase, in kar je še bolj pomembno, v knjigi odkril avtorjevo simpatijo za njegovo stališče, čeprav se ne strinja z njim. Delo bo lahko prispevalo k nadaljnjemu poglobljanju slike sveta in nam pomagalo v množici mnenj in nazorov sodobnega časa najti vendarle nekatere skupne temelje. To pa je možnost za dialog, za katerega si prizadeva tudi A. Kusić v svojem delu.

Janez Juhant

Hans Urs von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte Laien, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 140.

Hans Urs von Balthasar, »veliki teolog sedanjega časa« (Janez Pavel II.), ki obhaja letos petinsedemdesetletnico rojstva (ob tej priliki je izšel izbor iz njegovih del, ki nam podaja pregled nad njegovo bogato teološko ustvarjalnostjo: Kehl M.—Löser W. (Hg.), In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980) je še vedno zelo »ustvarjalen«. Ob branju njegovih del občutimo, kako so njegove besede polne, življenjske in izražajo notranjo trdnost in jasnost, kar v današnjem

teološkem iskanju še posebej dobro dè. Balthasar sprejema krščanstvo celostno in iz »središča« (Strle: »Balthasar človek sin-teze«), v sklopu te celote gleda na posamezne člene vere. Teološka vprašanja postavlja v okvir celote krščanskega verovanja, ker jih samo tam zagledamo v pravi luči. Večkrat skuša s svojimi knjigami in članki osvetliti aktualne teme in probleme s tega celostnega vidika in jih postaviti v pravi kontekst. Pravi, da »človek najde zvite pretveze, da tu pa tam in povsod odlamlja kose iz podobe. Toda čim bolj fragmentarni — in s tem na videz verjetnejši — se zdi, da postajajo, tem manj razvozljiva postaja resničnost« (Kleine Fibel, 23). Dalje ugotavlja: »Mnogi kristjani danes (kakor tudi v prejšnjih časih) gledajo posamezne verske člene (Glaubensartikel) creda kot izolirane resnice, od katerih jih nekatere nagovarjajo tako, da jim radi verujejo, na druge pa gledajo kot na njim tuje ali celo sovražne. Tem ljudem manjka notranji vpogled, kako tesno skupaj spadajo bistvene artikulacije krščanske vere, in kako hude posledice so zaradi tega za celoto, če eno ali več njih iztržemo« (n. d., 60). Zato pa velja Balthasar med današnjimi teologi za »zmernega«, za tistega, ki se trudi postaviti na pravo mesto tisto, kar so sedanji tokovi in nekateri teologi po nerodnosti ali hote »razmetali«.

Že v majhnih toda dragocenih knjigah, kot sta Klarstellungen in Neue Klarstellungen, je pojasnil ali prispeval k razjasnitvi vprašanj, ki vznemirjajo kristjana. Nekatera od teh vprašanj so po aktualnosti »na konici«, nekatera pa so prisotna v jedru, v ozadju.

Na kratko in odločno je spregovoril v Klarstellungen (Herder, Freiburg im Breisgau 1971, nato še trije ponatise pri Johannes Verlag) o kriterijih vere, o avtoriteti, papežu, o nemoderni molitvi, o treh evangeljskih svetih, o Cerkvii kot caritas, o krščanstvu kot utopiji itd.

V Neue Klarstellungen (Johannes Verlag, Einsiedeln 1979) pa govori med drugim o Cerkvii kot Kristusovi navzočnosti, o begu v skupnost, o Evharistiji, o po-

membnosti liturgije, o krščanski in ne-krščanski meditaciji, o vlogi laikov v Cerkvii, o duhovništvu žensk, z dogmatično teološkega vidika tudi o »Humanae vitae«.

V knjigi, ki je izšla letos in nosi na začetku navedeni naslov, pa se pisatelj obrača naravnost na laike, ki se počutijo v svoji veri in v današnji Cerkvii negotovi. Upa pa, da bo knjigo vzel v roke tudi kdo od tistih, ki spravljajo v negotovost druge, in si bo pustil omajati svojo samogotovost (gl. str. 9). Že naslov pove, da hoče dati avtor katoliškemu laiku v roke »abecednik«, v katerem naj bi našel črke, ki bi ustrezale glasovom vere, kakršni so jim pač že domači. Avtor želi zavarovati tega »v veri nepismenega človeka«, ki pa je veliko bolj gotov in nepristranski kakor pismeni, ki je stalno v skušnjavi, da druge presoja po črki in jih potem nateguje na njeno kopito (gl. str. 7). »Toda usodno je to, da učeni in pametni (večkrat le teologi) spravijo v negotovost s svojo dozdevno znanstvenostjo preproste. Ti večkrat čutijo s svojim pravilnim verskim instinktom, da je tukaj nekaj narobe, ne najdejo pa pravega odgovora« (7). Zaradi tega »je potrebno tem kljub njihovemu dobremu čutu nezavarovanim, dati v roke majhen abecednik, da bodo svojo jasno podobo, ki jo nosijo v sebi o krščanski resnici, vsaj obrisno dobili nekaj črk, da jih bodo lahko pokazali svojim vznemirjevalcem« (8).

Avtor poudarja, da to ni katekizem, še manj izdelana teologija ali oris le-te, ampak je »nekaj smerokazov na križiščih, kjer lahko človek ubere napačno smer.« Tudi ne želi vsega dokazati, toda zaupa, da se bo Kristusova luč, na katero kaže, sama »dokazala« in tako zavrnila to, kar je napačno; ta luč je iudex sui et falsi (17).

Knjiga vsebuje poleg uvoda, ki ugotavlja položaj (Zur Situation), in sklepa še štiriindvajset tem. Da naštejemo samo nekaj naslovov: Čemu še krščanstvo, Razsvetljenje, Progresizem, Liberalizem, Pluralizem, Eksegeza, Dogma in življenje, Križ — za nas, Interkomunja, Služba ednosti, Avtoriteta, Kritična pokorščina, Politična teologija.

Ko preberemo posamezne téme, čutimo da smo našli osnovno oprijemališče, nekakšno »šifro« ali izhodiščno točko za razumevanje problema. Čutimo, da imamo pod seboj trdna tla. V kratkih in preprostih besedah (kako izrazne so lahko preproste besede! vsaka tema obsega dve do pet strani) se nam odpre globok in

življenjski pomen verskih resnic, ki so nam sicer večkrat prikazane tako neživljenjsko in papirnato.

Mislím, da je to knjiga, kakršno bi z veseljem in predvsem s koristjo prijeli v roke tudi naši laiki!

Ciril Sorč

Drugi mednarodni kongres o kartuzijancih, (Aggsbach od 11. do 14. septembra 1980)

Udeleženci so se zbrali v prostorih nekdanje kartuzije Aggsbach na Nižjem Avstrijskem. Kongresa z naslovom: »Kartuzijani v Avstriji. Njihova zgodovina in duhovnost« se je udeleževalo 50 do 70 »kartuzianologov« iz vse Evrope, med njimi tudi štirje predstavniki iz Jugoslavije (dr. France M. Dolinar, dr. Jože Mlinarič, prof. Miloš Rybar in ing. Zvone Pelko). Kongres je organiziral izdajatelj zbirke *Analecta Cartusiana*, dr. James Hogg skupaj z dr. Ernestom Englisch(em) in dr. Gerhardom Jaritz(em). Spored sam je obetel zanimivo tematiko, ki nekoliko zadeva tudi naš prostor, čeprav je bilo potrebno vnesti nekaj sprememb v naslove predavanj glede na tiskan spored, ki smo ga dobili ob prijavi za kongres. Nivo predavateljev je bil različen, vendar so večinoma svojo nalogo dobro opravili. Zlasti so se potrudili umetnostni zgodovinarji, saj so svoja zanimiva izvajanja lepo osvetljevali z diapozitivi.

Prvi dan (11. septembra) je nastopilo šest govornikov. Cistercijan *p. Herman Joseph Roth* (*Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterzienser*) je spregovoril o odnosu med kartuzijanci in cisterciti. Med obema redovoma je opaziti veliko sorodstvo, ki prihaja najbolj do veljave v duhovnosti in liturgiji obeh redov. To medsebojno vplivanje, ki mu je položil temelje že sv. Bernard iz Clairvauxa, je ostalo živo in tesno tudi po reformi cistercijanskega reda, ki je privedla do ustanovitve trapistov.

Odnosom med obema redoma je posvetil svoj referat tudi drugi cistercijski pater, *Leopold Grill*, (*Die Cisterzienser und Bernhard von Clairvaux und die Entstehung des Kartäuserordens*). Popoldne istega dne je *Karl Brunner* (*Die Gründung der Kartause Aggsbach*) spregovoril o ustanovitvi kartuzije Aggsbach. Opozoril je na vrsto dejavnikov, ki so vplivali na ustanovitev (13. 1. 1380) in razvoj kartuzije predvsem z gospodarskega vidika, ko je šlo za določanje posesti nove kartuzije.

S kartuzijo Aggsbach je bilo povezano tudi naslednje predavanje, ki ga je imel *dr. Heribert Roßmann* (*Vinzenz von Aggsbach*). Za kartuzijanskega priorja Vinzenza je kartuzija Aggsbach doživela pravi notranji in zunanji razcvet. Predvsem pa je Vinzenz znan po svojih teoloških spisih, v katerih zastopa afektivno, antiintelektualistično mistiko. Po njem je mistična teologija skrivnostno dviganje duha k Bogu brez njegovega predhodnega ali spremljajočega spoznanja.

Veliko pozornost je zbudilo predavanje (trenutno eksklavstriranega) kartuzijana *Don Jocunda Giacometti*, ki nadaljuje študije na jezuitski univerzi Gregoriana v Rimu. Spregovoril je o življenju kartuzijanov danes (*La Vie des Chartreux aujourd'hui*). Zdi se mi, da je dokaj posrečeno prikazal kartuzijane »kot ljudi, ki so kot ostali ljudje; kot ljudi, ki so za ostale ljudi; kot ljudi, ki so od ostalih ločeni, da bi v njihovem imenu stali pri Bogu.«

Naslov predavanja *Elisabeth Wellner* (Spuren der Kartäuser in Niederösterreich und anderswo) je obetal več, kot je ta upokojena učiteljica mogla dati. Z veliko ljubeznijo in prizadevnostjo je sicer izbrala dokaj zanimiva in deloma dragocena ljudska izročila o kartuzijanih, vendar jih, žal, ni znala kritično presoditi.

Drugi dan simpozija (12. september) je za slovenske poslušalce imel nekaj še bolj zanimivih in privlačnih tem. *Werner Kitlitschka* (Einzelbeobachtungen zu Niederösterreichischen Kartausen) nam je skušal z diapozitivi približati zgodovinsko podobo posameznih avstrijskih kartuzij, *Friederike Klos* (Anmerkungen zu Stiftungsurkunden österreichischer Kartausen) pa je v svojem referatu opozorila na tiste specifične odlomke v ohranjenih ustanovnih listinah posameznih avstrijskih kartuzij (med njimi tudi naših štirih, ki so takrat spadale pod Avstrijo), ki spadajo k kanonični veljavi ustanovitve nekega kartuzijanskega samostana, to se pravi: dovoljenje velikega priorja kartuzije Grande Chartreuse, dovoljenje krajevnega škofa, dotacijo ustanovitelja in papeško potrditev ustanovitve nove kartuzije.

Giorgio Beltrutti (Le Certose del Piemonte) je dal zanimiv in podroben, včasih naravnost razburljiv zgodovinski prikaz italijanskih kartuzij v Piemontu, ki so jih pretresale pogoste vstaje podložnikov, grožnje Valdežanov in vojne, ki so pustile deželo.

Kurt Gärtner (Bruder Philipp von Seitz: Marienleben) je svoje predavanje posvetil življenju, osebi in delu brata Filipa iz Žič. Bolj kot predavanje je vzbudil pozornost poseg dr. Jožeta Mlinariča v debato, ki je o bratu Filipu in njegovi pesnitvi »Marijino življenje« napisal na ljubljanski filozofski fakulteti svojo doktorsko disertacijo. Tako je mogel z veliko gotovostjo odgovoriti na vrsto vprašanj, ki jih je avtor v predavanju retorično formuliral kot teze, ki jih je potrebno še podrobneje analizirati.

Ernest Englisch (Statuten für die Laienbrüder der Kartause Gaming) je na podlagi statotov iz kartuzije Gaming (kodeks

je ohranjen v narodni knjižnici na Dunaju) skušal izluščiti podobo vsakdanjega življenja kartuzijanskih bratov laikov. Ohranjeni kodeks je nato primerjal s statuti drugih redov, tekst pa ima svojo vrednost tudi za germaniste, ker so bili statuti za brate laike iz latinščine prevedeni v nemščino.

Zelo zanimivo je bilo prisluhniti predavanju *Gerharda Jaritza* (Zur Sachkultur niederösterreichischer Kartausen des Spätmittelalters). Iz posameznih drobcev, ki jih omenjajo Pravila, Statuti in Consuetudines, ter poročil o prekrških redovnih pravil je izluščil osnovne podatke o življenju, prehrani, obleki in delu kartuzijanov v srednjem veku.

Dieter Mertens (Kartäuser — »Professoren«) je svoje predavanje posvetil vprašanju: ali so na srednjeveških univerzah poučevali kartuzijani kot profesorji in kako je s profesorji kot kartuzijani. Prišel je do zaključka, da o kartuzijanih kot profesorjih ne more biti govora, pač pa o profesorjih, ki so postali kartuzijani. Zanimiva so bila predvsem njegova izvajanja o pomenu teh profesorjev za duhovnost reda.

Zadnji predavatelj drugega dne je bil *Giovanni Leoncini* (Le fattorie della Certosa di Firenze), ki je z naravnost pretirano natančnostjo opisal posamezne kmetije, oziroma gospodarska središča firenške kartuzije. Brez dvoma pa je bilo mogoče v teh podrobnosti najti obilo podatkov za socialno strukturo prebivalstva v 14. in 15. stol. in predvsem za razvoj kmečke arhitekture, ki do sedaj praktično še vedno ni obdelana.

Tretji dan kongresa (13. 9.) je najprej spregovorila *Marija Mairold* o žičkih rokopisih (Kartäuserhandschriften in der Universitätsbibliothek in Graz). Še leta 1487 je neki obiskovalec videl v samostanski knjižnici nad 2000 rokopisov. Medtem ko se je za okoli 1500 inkunabul in najstarejših tiskov posrečilo ugotoviti, da izhajajo iz knjižnice Žičke kartuzije, je delo z rokopisi oziroma kodeksi veliko bolj težavno, ker manjkajo tipični signaturni znaki imenovane kartuzijske knjižnice.

Temo s področja knjižničarstva je obravnaval tudi naslednji predavatelj in sicer *Walter Neuhausen* (Beiträge zur Bibliotheksgeschichte der Kartause Schnals). Zgodovina samostanske knjižnice kartuzije Schnals je še vedno neraziskana. Avtor jo je poskušal osvetliti na podlagi kataloga Innsbruške knjižnice, ki danes hrani večino del nekdanj bogate knjižnice omenjene kartuzije.

Walter Baier (Quellenkritische und theologische Anmerkungen zur Aggsbacher Marienklage) je bolj kot tekstnokritično izčrpal teološko vsebino pesnitve Marijina tožba iz prve polovice 15. stol., ki je morda prav zaradi tega vzbudila precej živo debato med filologi, germanisti in teologi.

Kratkemu poročilu *Kasparja Elm* (Die Kartäuser und die ungarischen Pauliner) je sledil zanimiv prikaz gospodarske zgodovine kartuzijanskega reda, ki ga je podal *Helmut Feigl* (Grundherrschaft und finanzielle Lage der Kartäuserklöster Niederösterreichs in den Jahrzehnten vor ihrer Aufhebung). V njem je navedel vrsto dragocenih podatkov tudi za gospodarsko zgodovino dežel, v katerih so ti samostani obstajali.

Zelo zanimive teme se je dotaknil *Jan de Grauwe* (Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en général dans l'ordre cartusien), ko je na podlagi generalovih poročil govoril o odnosih med posameznimi provincami, medtem ko je *Christian de Backer* (Les associations de prières entre la chartreuse du Val-de-Grâce à Bruges et les provinces du Rhin, de Saxe, et d'Allemagne Inférieure et Supérieure, 17^e et 18^e siècles) spregovoril o molitvenih bratovščinah, povezanih s kartuzijami posameznih provinc.

Zadnji predavatelj tretjega dne je bil *Friedrich Stöhlker* (Visitationsdokumente aus der oberdeutschen Provinz des Kartäuserordens), ki je po srečnem naključju našel vrsto vizitacijskih zapiskov za posamezne »nemške« kartuzije v 17. stol., med njimi tudi za Žiže in Bistro. Vizitacijska poročila vsebujejo brez dvoma

vrsto izredno zanimivih podatkov o posameznih samostanih, njihovem gospodarskem stanju in njihovi disciplini. Seveda pa bo o njih mogoče reči zadnje besedo šele po temeljitem primerjalnem študiju.

Zadnji dan kongresa (14. septembra) je bil posvečen umetnosti zgodovini. Vsi trije predavatelji: *Jürg Ganz* (Form und Ausstattung von Kartäuserkirchen zur Barockzeit), *Hanspeter Mathis* (Ittingen: Ikonographie einer Kartäuserkirche) in *Margrit Fröh* (Die Ikonographie der Chorstühle in Ittingen) so svojo vlogo dobro opravili. Njihova predavanja ob spremljavi diapozitivov so bila zelo jasna, pregledna in temeljito pripravljena.

Na splošno lahko pohvalimo organizatorja za temeljito in vzorno pripravljen kongres. Za vsa predavanja so bili za udeležence že ob prihodu pripravljene daljši povzetki, kar je brez dvoma omogočilo poslušalcem lažje sodelovanje pri predavanju in nato v diskusiji.

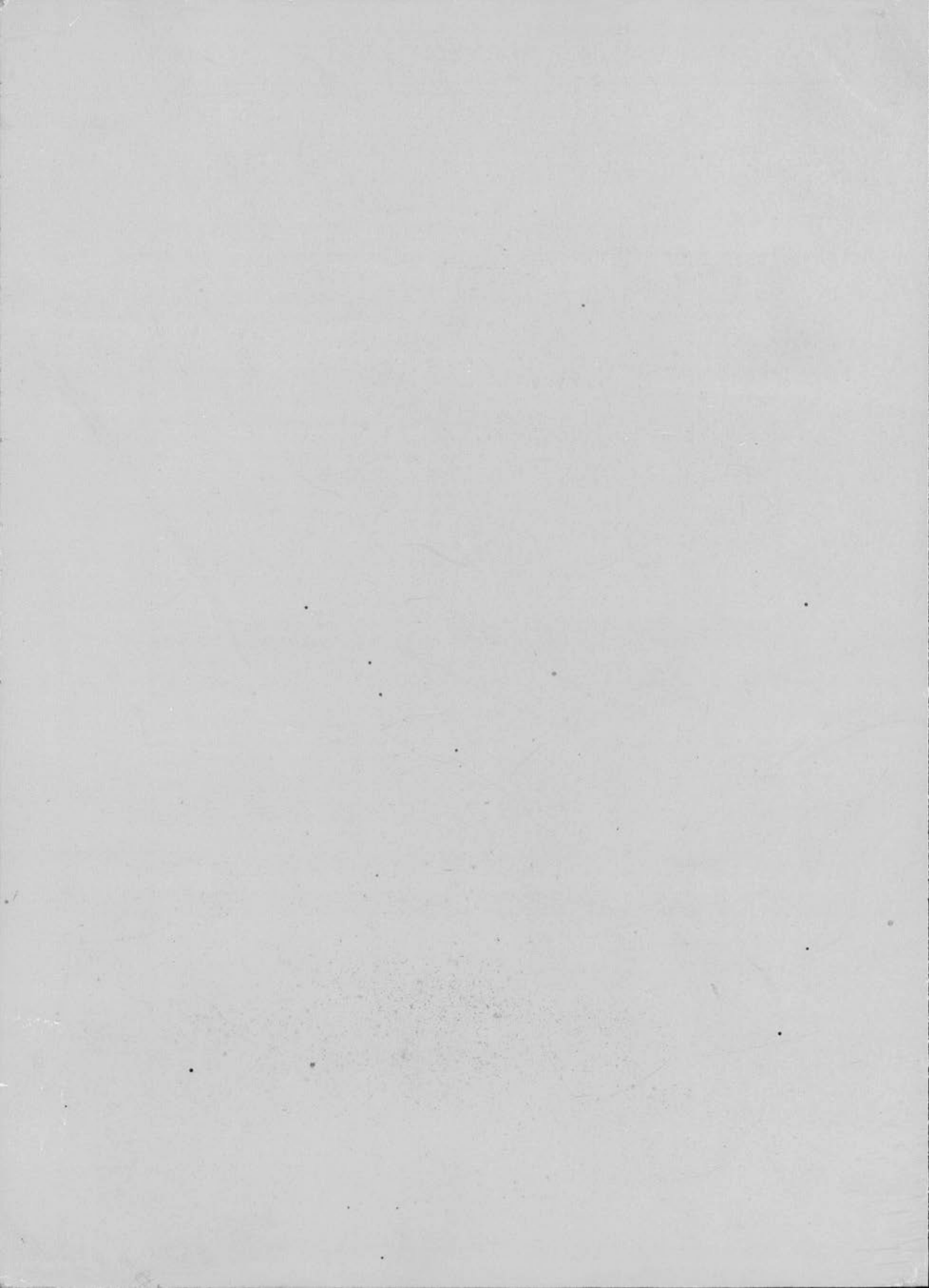
Nekdanja kartuzija Aggsbach je danes deloma v lasti župnije (cerkev in refektorij, v katerem so bila predavanja) deloma v privatnih rokah g. Alfonza Maderna. Vse stavbe so vzorno obnovljene, sodobni uporabniki pa kar se da spoštujejo staro arhitekturo (!). Gostitelji so bili po vrsti zelo pozorni. Tako je za udeležence prvi večer pripravil sprejem lastnik večine prostorov nekdanje kartuzije, Alfonz Maderna, in nam razkazal tudi tisti del samostanskih prostorov, ki so sedaj v njegovi lasti. Drugi dan je priredil sprejem deželni glavar za Nižjo Avstrijo, tretji pa župan skupaj z župnikom, in sicer v razvalinah slikovitega gradu Aggsbach nad Donavo. V sklopu kongresa je bila v tako imenovanem malem križnem hodniku ob cerkvi priložnostna razstava o kartuzijanih in še posebej o kartuziji Aggsbach, ob refektoriju pa na ogled celotna zbirka *Analecta Cartusiana*. Prireditelj je v nedeljo popoldne organiziral tudi skupni izlet v nekdanjo dvojno kartuzijo Gaming (24 celic namesto 12), svojevrsten kulturni spomenik nekdanje moči in slave kartuzijanskega reda.

France M. Dolinar

VSEBINA (SUMMARIUM)

Velikemu kanclerju nadškofu dr. Pogačniku v spomin (dekan dr. Steiner)

Razprave (Studia)			
	Tone Stres	289	Nujnost in svoboda v Heglovi Logiki Notwendigkeit und Freiheit in der Logik Hegels Nécessité et liberté dans la Logique de Hegel
	Janez Juhant	321	Ideje slovenskih filozofov Die Ideen der slovenischen Philosophen Les idées des philosophes slovènes
	Francè Rozman	335	Jezusov eshatološki govor Jesu Parusierede Le discours eschatologique de Jésus
	Anton Nadrah	355	Razvoj bistvenega birmanskega obreda Die Entwicklung des wesentlichen Firmungsritus L'évolution du rite essentiel de la confirmation
	France Martin Dolinar	368	Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664–1683) Die Darstellung der Diözese Laibach nach den Romberichten des Bischofs Joseph Graf Rabatta (1664–1683) L'état du diocèse de Ljubljana, d'après les rapports »ad limina« de l'évêque Joseph de Rabatta (1664–1683)
	France Martin Dolinar	388	Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1846–1862) Pastorale Probleme des Bischofs von Maribor Anton Martin Slomšek (1846–1862) in seinen Pastoralbriefen Les problèmes pastoraux di diocèse de Maribor à la lumière des premières lettres pastorales de Mgr Anton Martin Slomšek (1846–1862)
Pregledi (Miscellanea)		395	»Pričevanje iz polnosti vere« (A. Strle) Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo (A. Strle)
Ocene (Recensiones)		404	Ante Kusić, Filozofski pristup Bogu (Janez Juhant) Hans Urs von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte (Ciril Sorč)
Poročila (Notitiae)		409	Drugi mednarodni kongres o kartuzijancih (France Martin Dolinar)





LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980

BOGOSLOVNI
VESTNIK

Zavod za knjige

LETO 40

št. 4

LJUBLJANA 1980

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1980

leto 40

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 400 din, posamezna številka 100 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Jože Plevnik

Kristusov prihod v Pavlovih pismih

Pričakovanje Kristusovega prihoda ob koncu tega veka izhaja iz predpavlovega cerkvenega izročila, ki bistveno izvira iz Jezusovih izjav. Pavel je to upanje docela sprejel, Gospodov prihod do konca svojega življenja živo pričakoval in v tem duhu tudi oznanjal. To je razvidno iz vseh njegovih pisem, prav posebno pa še iz 1 Tes,¹ ki je prvo od ohranjenih Pavlovih pisem in najstarejše pisanje sploh v NZ. Iz Pavlovih izjav tudi spoznamo, da ni dobesedno ponavljal kakšno zadevno cerkveno izročilo, ampak je s svojim pastoralnim čutom za razmere med svojimi verniki vselej živo osvetljeval ta prihodnji dogodek in ga tudi uvrstil v celotno perspektivo božjega odrešilnega dela po Kristusu. Nas tukaj zanimajo predvsem izrazi, motivi in predstave, s katerimi Pavel opisuje Kristusov prihod. Nadalje se vprašamo, kakšni so podlaga, značilnosti in namen kristjanovega upanja ter povezava tega z velikonočnim dogodkom, s prihodnjim vstajenjem, sodbo in povečanjem vernikov ter s prihodom božjega kraljestva.

I. Izrazi

Za dokončni Kristusov prihod Pavel uporablja predvsem izraza »parusija« (*parousía*) ter »gospodov dan« (*hēméra kyriou*). Zadnji izraz je *terminus technicus*, medtem ko ima beseda »paruzija« v Pavlovih pismih še vedno svoj splošni pomen: prihod, navzočnost. Apostol jo uporablja v zvezi z lastnim prihodom (Flm 1,26; 2,12), s prihodom svojih sodelavcev (1 Kor 16,17; 2 Kor 7,6), kakor tudi s prihodnjim Kristusovim prihodom (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Kor 15,23).² Šele določila kakor: »Kristus«, »gospod«, »naš gospod Jezus« in podobno navežejo to besedo na Kristusov prihod.

¹ Glej 1 Tes 1,3.10; 3,13; 4,13-5,11.23-24.

² Prim. Mt 24,3.27.39; Jak 5,7.8; 2 Pet 1,16.

Samostalnik *parousia* je grškega izvora. V Septuaginti ga najdemo le redko, a nikoli v zvezi z dokončnim božjim prihodom ali z gospodovim dnevom. V helenistični literaturi se ta samostalnik uporablja tako v splošnem smislu kakor tudi v posebnem pomenu — za prihod božanstev in za slavnostni vladarjev obisk mesta.³ Skoraj gotovo je tudi Pavel, ki je zrasel v helenističnem Tarsu, vedel za te paruzije vladarjev. Prav tako je beseda *parousia*,⁴ s katero je apostol označil prihodnji slavnostni Kristusov prihod, lahko spominjala grške kristjane na te slavnostne vladarske paruzije. Ali potem smemo sklepati, da je Pavel prikazal Kristusov prihod s to predstavo, povzeto iz politično-religioznega življenja grških mest? Takó vsekakor domneva E. Peterson,⁵ kateremu previdno sledi L. Cerfaux.⁶

Drugi izraz, »gospodov dan«,⁷ katerega apostol uporablja za Kristusov prihodnji prihod, je ustaljen v SZ in v apokaliptičnih virih, kjer pomeni božji poseg kot odrešenje ali kazen v teku zgodovine kakor tudi ob koncu tega veka. Iz teh virov Pavel tudi povzema določene predstave. Apostol seveda razumeva gospodov dan v kristološkem pomenu.⁸

Toda v svojih izjavah o prihodu Kristusa Pavel ni bil vezan na ta dva izraza. Ko uporablja še druge besede, govori o tem dogodku posebno v zvezi z vernikovem vstajenjem, odrešenjem in sodbo (Rimlj 5,5—10; 14,10; 1 Kor 3,12—15. 16—17; 4,4—5; 2 Kor 5,10).

II. Pavlove predstave o paruziji

Ker izraza »paruzija« in »gospodov dan« sama po sebi še ne prikažeta jasno, kako si je apostol predstavljal Kristusov prihod, moramo sedaj na kratko pregledati ožji okvir Pavlovih izjav o tem prihodnjem dogodku. Tu pridejo v poštev predvsem 1 Tes 4,13—18; 5,1—11; 3,13; 1 Kor 15,23—28. 52; 3,12—15.16—17; 2 Kor 5,10; Rimlj 14,10—12.

1. Peterson⁹ trdi, da slikoviti opis paruzije v 1 Tes 4,16—17 vsebuje helenistično predstavo o vladarjevem veličastnem prihodu v mesto. Kot so

³ A. Oepke, »*parousia*«, TWNT V 856-69; glej 857; A. Feuillet, »*parousie*«, DBS VI 1331—1419; glej 133-33.

⁴ Ali je Pavel sam vnesel besedo »*parousia*« v NZ ali jo je našel v cerkvenem izročilu, se ne da več dognati.

⁵ »Die Einholung des Kyrios«, ZST 7 (1929/30) 682—702.

⁶ *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina 6; Paris: Cerf, 1954) 33—38. Nekoliko previdnejše sledi tudi B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens* (Études bibliques; Paris: Gabalda, 1956) 196—201.

⁷ Glej Rimlj 2,5.16; 13,12; 14,6; 1 Kor 1,8; 3,13; 5,5; 2 Kor 1,14; Fil 1,6.10; 2,16; 1 Tes 5,2.5; 2 Tes 2,2. O predzgodovini tega izraza glej J. Nelis, »Tag Jahwes«, Bibel-Lexicon (ed. H. Haag; Zürich: Benziger, 1968) 1700—1704.

⁸ Povezavo s prihodom Mesije najdemo tudi pri 4 Ezra 12,32 in pri Enohovih prispevkih (1 Enoh 55,4; 45,8). Enoh govori o Sinu človekovemu; glej op. 15.

⁹ Glej op. 5.

namreč meščani — državljani — pripravili svojemu vladarju slavnosten sprejem, mu šli iz mesta v procesiji naproti, ga pozdravili z govori ter ga v slavnostnem sprevedu spremljali v ovenčano mesto, tako bodo tudi kristjani šli z oblaki Kristus, vladarju sveta, naproti, da ga spremljajo v svojo zemeljsko *civitas*. Petersonova razlaga je vsekakor zelo privlačna, vprašanje je le, ali dejansko podaja Pavlovo predstavo v tem odstavku. Drugi trdijo, da je Pavlov osnutek paruzije povzet iz SZ in judovske apokaliptike. V tem smislu J. Dupont¹⁰ meni, da motivi, kakor oblak, glas trombe, Gospodov prihod ter povzdig vernikov spominjajo predvsem na sinajski dogodek v Ex 19,10—18, medtem ko L. Hartman¹¹ v isti sceneriji vidi vpliv Dan 7,13.

Okvir Pavlovega osnutka paruzije v 1 Tes 4,16—17 je 4,13—15.18. Tu razberemo, da apostol odgovarja na preplah med tesaloniškimi verniki, češ da umrli kristjani ne bodo deležni slave in veličastva Kristusovega prihoda. Vzrok tej bojazni je bil verjetno dvojen: Pavlovo navdušeno oznanjevanje in pričakovanje skorajšnjega Kristusovega prihoda in pa njegovo predstavljanje tega dogodka kot nekako vnebovzetje. Apostolovo neučakano upanje se zrcali v izjavah: »Mi živeči, kateri ostanemo do Kristusovega prihoda« (v. 15) ter »Mi živeči, kateri bomo ostali . . .« (v. 17). Srečanje vernikov s Kristusom prek povzdignjenja v višave pa pride do veljave v Pavlovi trditvi: »Nato bomo mi živeči . . . odneseni na oblakih v višavo Gospodu naproti« (v. 17). Po tej zadnji predstavi je torej *živi* vernik čudovito povzdignjen v višave. S tem Pavel pač ni hotel izključiti umrle vernike iz tega srečanja; ko pa so nekateri verniki v tesaloniški cerkvi nepričakovano umrli pred Gospodovim prihodom, so se ostali vpraševali, kako naj bodo po Pavlovi razlagi tudi umrli kristjani navzoči pri Gospodovem prihodu. Ali jih ni njihova telesna smrt oropala tega poveljavnega srečanja s Kristusom.

V svojem odgovoru Tesaloničanom Pavel ne graja njihovega navdušenega upanja in tudi ne spreminja svojih predstav o poslednjem srečanju s Kristusom, pač pa znova utemeljuje upanje na doživetje Gospodove paruzije in nato nakazuje, kako bodo tudi umrli verniki deležni tega srečanja. Prvo stori tako, da obrne pogled vernikov nazaj na Kristusovo smrt in vstajenje. Ta velikonočni dogodek apostol razlaga kot božje odrešilno delo, ki ga kristjan ne samo sprejema po veri, ampak v katerega se tudi vključuje. Po tej razlagi božje odrešilno delo po Kristus, ne samo omogoča, temveč tudi jamči in zajema kristjanovo dokončno odrešenje in poveličanje prek Kristusove paruzije. Kakor je namreč »Jezus umrl in vstal« (kakor ga je

¹⁰ *L'Union avec le Christ suivant saint Paul* (Paris: Desclée de Brouwer, 1952) 69.97-98.

¹¹ *Prophecy Interpreted* (Coniectanea Biblica New Test. Series 1; Lund: CWK Gleerup, (1966) 185—190.

Bog obudil od mrtvih), tako »bo Bog tudi tiste, ki so zaspali po Jezusu¹² pripeljal obenem z njim« (pred svoje obličje) (v. 14). Po tej razlagi je vernikovo upanje utemeljeno na velikonočnem dogodku, v katerega kristjan stopi po veri, na božjem delu po Kristusu, na božji moči in zvestobi. Pri tem apostol poudarja, da to božje odrešilno delo ni omejeno na to življenje; telesna smrt vernika ne izključi iz tega božjega načrta: tudi umrle bo Bog pripeljal predse. Bog je svojega Sina obudil prav za to, da z njim, ob njegovem prihodu, popelje vse, ki Sinu pripadajo, v dokončno slavo (glej 1 Tes 1,10; 1 Kor 15,23).

Kako bodo tudi umrli kristjani navzoči pri Kristusovem prihodu, pa apostol pojasnjuje v naslednjih stavkih. Pri tem Pavel najprej zajamči, ko se sklicuje na »Gospodovo besedo«, da »mi živeči, kateri ostanemo do Gospodovega prihoda, pokojnih ne bomo prehiteli« (v. 15). S tem reče, da med živimi in umrlimi verniki ne bo nobene razlike ne v času ne v načinu srečanja s Kristusom. To uvrstitev pokojnih vernikov med žive ob Kristusovi paruziji apostol potem pojasnjuje s pomočjo apokaliptičnih podob (vv. 16—17). Zaključne besede: »Tolažite se med seboj s temi besedami« (v. 18) pričajo, da hoče apostol v tem odstavku prikazati predvsem odrešilno stran Kristusovega prihoda. O sodbi ali kazni tu ni govora. Ta popolnoma pozitivni okvir nam tudi nudi ključ za pravilno razlago apokaliptičnih podob v osrednjem delu, vv. 16—17, kjer apostol slikovito prikazuje Gospodov prihod.

Tu Pavel najprej skicira Kristusov veličastni in zmagoslavni prihod v tehle strnjenih podobah: »Sam Gospod bo ob povelju, ob glasu nadangela in ob božji trombi stopil z neba« (v. 16a). Kaj te podobe pomenijo, bomo pojasnili v kratkem. V naslednjih stavkih apostol potem riše srečanje in združenje vernikov v Gospodom, in sicer tako, da kaže, kako bodo prav pokojni verniki brez razlike deležni tega zveličavnega srečanja: »In oni, ki so v Kristusu umrli, bodo vstali prvi; nato bomo mi živeči, ki bomo ostali, obenem z njimi odneseni na oblakih v višavo Gospodu naproti, in tako bomo vedno z Gospodom« (vv. 16b—17). Poudarek je na besedah »prvi«, »potem« in »obenem z njimi«. Prav zato, ker si apostol predstavlja to srečanje kot vnebovzetje *živih*, tu poudarja, da bodo *najprej* pokojni verniki vstali iz grobov in se pridružili še živečim kristjanom, *potem šele* bodo živeči *skupaj* z vstalimi dvignjeni v višave in pridruženi Kristusu. Vstajenje vernikov ima v tej podaji svoj določeni in dokaj enostranski pomen: omogočiti navzočnost umrlih vernikov pri vnebovzetju. To vsekakor ni zadostna in popolna apostolova izjava o vstajenju, kakor priča njegovo izvajanje v 1 Kor 15. Pač pa s to predstavo Pavel nazorno pokaže, da smrt vernika ni

¹² »Po Jezusu« (*dia tou Iēsou*) se po vsej verjetnosti nanaša na izraz »ki so zaspali«.

nobena prepreka za Boga: Bog bo vernika priklical v življenje in ga s tem usposobil za združenje z vstalim in poveljanim Kristusom.

Pri tej uprizoritvi Kristusovega prihoda ter združenja vernikov s Kristusom Pavel uporablja naslednje apokaliptične motive: a) povelje (*kéleusma*), b) nadangelski glas, c) božja tromba in č) oblak. Prvi trije motivi določajo Kristusov prihod iz nebes, zadnji pa povzdig vernikov v višave. Kaj hoče apostol izraziti s temi podobami?

a) Besedo *kéleusma* (povelje) najdemo v celotni NZ samo tukaj, v SZ pa le v Preg 30,27. V leksikonu¹³ najdemo zanjo naslednje pomene: povelje ali smernica; znak, klic ali krik kot določeno povelje (npr. vozačev klic konjem ali lovčev psom ali poveljnikov četi); hrup, ropot. Ta splošni pomen nam seveda še ne pojasni, kaj Pavel s to besedo označuje v zvezi s Kristusovim prihodom. Če pa poiščemo motiv povelje na podobnih mestih v SZ, kjer se omenja božji poseg v vesolje in v zgodovino, naletimo na ustrezno hebrejsko besedo *ga'ar*, to pa Septuaginta, Akvila in Teodotion navadno prevajajo z *epitiman* (ukazati) in *epitímēsis* (povelje). V tem okviru je povelje vedno božja graja, namenjena zlim silam, pravodovju, Izraelu sovražnim narodom, mogočnejšem in oholim.¹⁴ S svojo mogočno poveljniško besedo Bog ukroti sile zla v naravi, kaznuje in podvrže Izraelu sovražne narode in njih zastopnike ter tako uveljavi svojo oblast v vesolju, na svetu ter znotraj in ob koncu zgodovine. Božjem ljudstvu, ki ga te sile ogrožajo, pa isti božji ukaz pomeni odrešenje in življenje. Podobne predstave najdemo tudi v apokaliptičnih virih¹⁵ in pa v kumranskih zvitkih.¹⁶ V NZ najdemo ta motiv v mogočni Jezusovi besedi, ko s poveljem prisili k molku in izžene hudobne duhove (Mr 1,25) ter pomiri vihar in vodovje (Mr 4,38).

¹³ Glej L. Schmidt, »*keleusma*«, TWNT III 656—659.

¹⁴ Samo pri Iz 51,50 je ta beseda kot božja graja namenjena Izraelu (Jeruzalemu).

¹⁵ Kot apokaliptično literaturo tu umevamo judovsko literaturo zunaj SZ in NZ (kakor tudi kumranske literature) od ca. 170 pr. Kr. do 2. stol. po Kr., ki ima bolj ali manj tele značilnosti: razsežen pregled zgodovine s posebnim poudarkom na začetek in konec sveta in vesolja; prepričanje, da se svet prek kriz postopoma in po določenem božjem načrtu pomika proti koncu; dualistična delitev prostora na ta svet in onstranstvo (šcol, nebesa); dualistična delitev časa na sedanji svet (poln greha, nepravilnosti, trpljenja in smrti) ter na prihodnji svet božjega reda (brez greha, trpljenja in smrti za pravične), ki že čaka pripravljen v nebesih; vročično pričakovanje nove dobe, ki bo nadomestila sedanjo; razna razodetja prek vnebovzetij, vizij in sanj. Apokaliptika nekoliko nenavadno nadaljuje in razvija tako preroški kakor tudi modrostni tok SZ. V apokaliptičnih predstavah odseva Izraelovo prepričanje, da je Bog na strani pravičnih, da je vladar vesolja in zgodovine, in da bo ob koncu tega veka obsodil nepravilne in odrešil pravične.

Posebno pomembna apokaliptična dela so: Etiopski Enoh (1 Enoh); Slovanski Enoh); Grški Baruk (3 Apoc. Bar); Sirski Baruk (2 Apoc. Bar); 4 Ezra; Jubileji.

Motiv *keleusma* najdemo pri 1 Enoh 61,6—7; 62,2; 4 Ezra 12,32; 13,1—4; 2 Apoc. Bar 21,19-25.

¹⁶ Glej 1 Q gen. apoc 20,28-29.

Na podlagi tega lahko sklepamo, da ima beseda *kéleusma* v 1 Tes 4,16 podoben pomen. Ker nam judovsko ozadje pojasnjuje, da motiv povelje v podobnih primerih vedno pomeni božji ukaz nasprotnim silam, je jasno, da v 1 Tes 4,16 povelje ni namenjeno Kristusu. Povelje da ali Bog sam ali pa Kristus z božjo močjo. Motiv povelje nakaže, da Kristus prihaja v polnosti božje moči da stre sile zla in tako odreši izvoljeno ljudstvo ter vzpostavi božje kraljestvo.

b) Druga apokaliptična podoba, nadangelov glas, ima podoben pomen. V SZ so angeli predvsem božje spremstvo, vojska in poslanci. Bog je *Jahveh sebaoth*, poveljnik nebeških — angelskih — čet.¹⁷ Spremlstvo angelov torej pomeni božjo moč in slavo. Angeli kot božji služabniki in poslanci izvršujejo božje ukrepe na svetu. Podobne predstave najdemo tudi zunaj SZ, tako v apokaliptičnih virih¹⁸ kakor tudi v kumranski literaturi.¹⁹ Tudi sinoptični evangeliji poročajo, da je Jezus napovedal prihod Sina človekovega »z veliko močjo in slavo« in v spremstvu angelov. »In tedaj bo poslal svoje anjele in zbral svoje izvoljence od štirih vetrov, od kraja zemlje do kraja neba« (Mr 13,26—27 par Mt 24,30—31; Lk 21,27; prim. 1 Tes 3,13). Po knjigi Razodetja po Janezu, ki je edinstvena popolnoma apokaliptična knjiga v NZ, so angeli izvrševalci Jagnjetove oblasti nad svetom, katero je Jagnje dobilo od Boga v podobi sedemkrat zapečatenega zvitka. Ko Jagnje odpre prve štiri pečate, s tem uveljavi božji sodni ukrep nad hudobnim svetom. Pri tem vsakokrat zakliče eno izmed štirih živih (angelskih) bitij, ki so najbližje božjemu prestolu, z glasom kakor grom: »Pridi!«, nato se sproži nad svetom strašna razdejalna sila (Raz 6,1.2.5.7). Slično podobo najdemo tudi v Raz 8,7.8.10.12; 9,1.13, ko ob povelju Jagnjeta sedmero angelov zaporedoma naznani s trombami božjo in Jagnjetovo kazen nad svetom. Tromba poslednjega angela pa naznanja začetek božjega in Kristusovega kraljestva. Tedaj zadonijo v nebesih mogočni zbori: »Kraljestvo nad svetom je prišlo na našega Gospoda in na njegovega Kristusa in vladal bo na vekov veke« (Raz 11,15). V luči tega ozadja dobi tudi motiv nadangel v 1 Tes 4,16 nekoliko določnejši pomen. Po vsej verjetnosti tudi ta motiv predstavlja moč in slavo prihajajočega Kristusa. Klic nadangela ima bistveno isti pomen kakor motiv povelje: naznanja namreč božji in Kristusov ukrep, s katerim se uveljavi božje kraljestvo nad svetom.

c) S tem dobi tudi tretja podoba v 1 Tes 4,16, božja tromba,²⁰ svoj določeni pomen. Apostol tu nikakor ne misli, da bo sam Bog zatrobil ob

¹⁷ Glej Dt 33,2-3; Ps 68,18; 80,4.;4.19; 84,1.3.8.12; Iz 31,4; Zeh 14,5.

¹⁸ 1 Enoh 1,4-9; 53,3-4; 54,1-6; 56,1-3;62,11-12.

¹⁹ 1 QM 1,10; 17,5-6.

²⁰ Glej G. Friedrich, »salpingx« TWNT VII 71—88. V kumranski literaturi je ta motiv povezan z vojsko (1 QM 3,1-17). Glas trombe ali roga da določeno povelje za zbor, napad, umik, itd. Napisi na teh trombah pričajo, da so kumranci umevali

Kristusovem prihodu, pač pa s tem nakazuje božji namen Gospodovega prihoda: dokončno uveljavljenje božjega reda v svetu. Kopičenje teh medsebojno povezanih motivov le poudarja vso zmagoslavno veličastvo Kristusovega prihoda za odrešenje božjega ljudstva.

č) Tudi zadnji motiv, oblak, ima v NZ v okviru Kristusovega prihoda ponavadi podobno vlogo. Prikazuje namreč, kako mogočno prihaja Kristus. V tem smislu sinoptiki napovedujejo prihod Sina človekovega »na oblakih z veliko mojjo in slavo« (Mr 13,26; Mt 24,30; Lk 21,27; glej tudi Raz 1,7; 14,14—16). Ta predstava skoraj gotovo izvira iz Dan 7,13—14: »Glej, na oblakih neba je prišel sin človekov... Dana mu je oblast, čast in kraljestvo, in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili«. Podobno vlogo tega motiva opazimo tudi pri opisih božjih posegov v SZ, ko se Bog prikaže na oblakih ali v oblaku ali vozeč se na oblakih.²¹ Oblaki tu ne predstavljajo samo božje prevozno sredstvo, ampak tudi silovito božjo moč. Oblak je ponavadi grozeč viharni oblak in nekakšen vojni voz, s katerim se Jahve pripelje, da pokonča svoje nasprotnike. V sorodnih predstavah, kakor pri božjem prikazanju na Sinaju (Ex 19,16.18; 20,18), je oblak nekak šotor, ki vsebuje in obenem zastira božjo prisotnost.

Toda v 1 Tes 4,17 Pavel ne omenja oblaka v zvezi s Kristusovim prihodom, ampak pri vnebovzetju vernikov. Podobne predstave najdemo v Apd 1,9 in Raz 11,11—12. V Apd 1 odnese oblak vstalega Kristusa v nebesa, v Raz pa oživiljena preroka.²² Na zadnjem mestu je pomembno zaporedje: najprej priklicanje v življenje potem pa povzdignjenje v nebo. Ko je namreč »duh življenja« prišel v preroka, ki so ju Judje ubili, sta ta vstala, nato pa sta se ob mogočnem povelju in nebes: »Vzdignita se semkaj!« vzdignila »na oblaku v nebo«. V tej predstavi se zrcali prepričanje, katero najdemo tudi drugod v antiki, da more biti le živ človek vzeti v nebo. Oživljanje teh dveh prerokov je potemtakem priprava za njuno povzdignjenje v nebo in s tem za njuno povečanje. Oblak tu predstavlja skrivnostno božjo moč.

Isto zaporedje in predstavo najdemo tudi v 1 Tes 4,17. Na tem mestu Pavel namreč pravi, da bodo umrli verniki najprej priklicani v življenje, potem pa povzdignjeni na oblakih v nebo. Priklicanje v življenje ima tu, prav kakor v Raz 11,11—12, predvsem nalogo, da omogoči vnebovhod —

glas trombe kot božje povelje njihovi vojski, ki se bori na božji strani. Zanje je bil glas trombe vedno nekaj pozitivnega, medtem ko je isti znak sovražnikom pomenil strah. Le ožji okvir pojasnjuje, kakšen pomen ima določeni znak trombe. Glej tudi 4 Ezra 6,23; Ps. Sol 8,1-4; Raz 8,7.8.10.12; 9,1.13; 11,15.

²¹ Glej Ps 18,9.12; 68,5.34; 104,3; Dt 33,26; Iz 19,1 Nah 1,3; LXX Ex 34,5.

²² Podobno vlogo tega motiva (oblak) najdemo tudi v SZ (2 Kr 2,10.12; Sir 48,9.12), v apokaliptičnih virih (1 Enoh 14,8; Test. Abr 8,3; 10,2; 12,1.9) in drugod. Glej G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (STANT 26; München: Kösel, 1971) 42-43.73.

poveličanje — vernikov. Prav tako oblak v 1 Tes 4,17 ne predstavlja le prevožno sredstvo, ampak, kakor v Raz 11, skrivnostno božjo moč.

Pri tem je jasno, da Pavel s temi motivi ne podaja dejansko scenerije Kristusovega dokončnega prihoda, pač pa prek njih teološke izjave. S podobami »povelje«, »glas nadangelov« in »božja tromba« nakazuje, da bo Kristus prišel v vsej svoji nebeški slavi in moči, da dokončno odreši vernike. Z zadnjo podobo, oblakom, pa prikazuje skrivnostno božjo moč, ki bo povzdignila vernike k vstalemu Kristusu in jih tako poveljčala.

Tudi smo spoznali, da si apostol ne predstavlja tega dogodka po vzoru helenističnih vladarskih obiskov, čeprav označuje Kristusov prihod z grško besedo »paruzija«. Verniki namreč ne grejo z lastno močju Kristusu naproti, da ga slavnostno pospremi na zemljo, ampak so *predmet* božje moči, ki je dana vstalemu in poveljčanemu Kristusu (glej 1 Kor 15,23—28; Fil 3,20—21). Ta moč premaga smrt: priklicala bo v življenje umrle vernike in jih tako usposobila za srečanje z vstalim Kristusom. Vse skupaj, oživljene in še živeče vernike, bo ta božja moč dvignila iz tega sveta in jih poveljčane zbrala okrog Gospoda. Vse Pavlove predstave na tem mestu so globoko ukoreninjene v SZ in v judovski apokaliptiki, čeprav ni več mogoče trditi, da ima prav Ex 19 ali Dan 7 neposreden vpliv na Pavlovo izvajanje.

2. Precej drugačno sliko o Kristusovem prihodu najdemo v 1 Kor 15,23—28.51—56 ter v Fil 3,20—21. Tu ne zasledimo motivov, ki prikazujejo zmagoslavno moč Kristusovega prihoda, tudi ne priklicanja mrtvih iz grobov in povzdignjenja na oblakih. Pač pa te odstavke preveva Kristusova dokončna zmaga nad smrtjo in nad drugimi, Bogu nasprotnimi silami. Na vseh teh mestih imajo Pavlove izjave o paruziji le podrejeno vlogo, kajti njegova glavna misel je usmerjena na prihodnje vstajenje vernikov.

Osrednja izjava celotnega poglavja 1 Kor 15 je vstajenje vernikov; to apostol osvetljuje glede na Kristusovo paruzijo. V tem smislu Pavel poudarja v 15,23—28, da bodo kristjani prišli na vrsto za vstajenje šele ob Gospodovem prihodu, ko bo izpolnil svojo kraljevsko/mesijansko nalogo na svetu. Šele takrat bo konec in izpolnitev velikonočne zmage. Nekateri Korinčani so namreč mislili, da so to že dosegli v svojem sedanjem podoživljanju Kristusovega vstajenja in so zato zanikovali prihodnje vstajenje od mrtvih. A po Pavlovi razlagi se bo Kristusovo kraljevanje, ki se je začelo z njegovim vstajenjem in poveljčanjem, končalo šele z zmago nad poglavarstvi, močmi, oblastmi in smrtjo. Pri tem Pavel posebno poudarja zmago nad smrtjo, katero v 15,54—55 istoveti z vstajenjem in poveljčanjem vernikov: »Ko pa si bo to neminljivo nadelo neminljivost in to umrljivo nadelo neumrljivost, takrat se bo izpolnila beseda, ki je zapisana: ‚Použita je smrt v zmagi‘«. Cilj Kristusovega prihoda in zmage pa je božje kraljestvo, ko bo »Bog vse v vsem« (v. 28). Apostolove zaključne besede: »Tedaj se bo tudi sam Sin pod-

vrigel njemu, ki mu je vse podvrigel« pojasnijo, da bo Gospodova mesijanska naloga, ki je, vse podvreči in pokloniti svojemu Očetu, takrat izpolnjena. S tem tudi jasno pove, da Kristusova oblast izhaja iz Očeta in ima od njega tudi svojo določeno nalogo. Kristusov prihod je namreč tisti prihodnji trenutek, ko bodo verniki obujeni in tako dokončno doživeli velikonočno skrivnost.

Še bolj neposredno pa apostol govori o vstajenju vernikov v 15,51—56. Tudi tu navezuje ta dogodek na Kristusov prihod, a to le mimogrede, z izrazom »ob poslednji trombi« (v. 52). Poslednja tromba je znak za konec in obenem znak za Kristusov prihod. Toda ves poudarek je tu na poveličanju vernikov: ob Kristusovem prihodu bodo umrli v hipu vstali že poveličani v novo življenje, živeči verniki bodo pa neposredno prešli v poveličano življenje. Takrat bo smrt dokončno izgubila svojo oblast. Posebne predstave o Kristusovem prihodu tu ne najdemo.

V Fil 3,20—21 naletimo na Pavlovo izjavo o Kristusovi paruziji v okviru spodbujanja in opominjanja vernikov, naj ne živijo le za ta svet in za to telo, kakor žive »sovražniki križa« (3,18—19),²³ temveč naj usmerijo svoje življenje proti nebeški domovini. Od tam, pravi apostol, »tudi pričakujemo Zveličarja, Gospoda Jezusa Kristusa, ki bo z božjo močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše borno telo, da bo podobno njegovemu poveličanemu telesu«. Tudi tu Pavel pravi, da bo Kristus prišel z »božjo močjo«, toda tega prihoda ne riše z apokaliptičnimi podobami. Kristus prihaja, da dokončno vključi vernike v svoje vstajenje in poveličanje. Na tem mestu Pavel tudi izrecno pravi, da bo sam Kristus obudil in poveličal vernike.

3. Spet drugačno predstavo Kristusove paruzije najdemo v 1 Tes 3,13. Ožji okvir tukaj je Pavlova molitev za svetost vernikov. Apostol prosi Gospoda, naj vernike obogati z medsebojno ljubeznijo in utrdi njih srca, da bodo v svetosti neoporečni pred Bogom Očetom, »ko pride naš Gospod Jezus Kristus z vsemi svojimi svetimi«. V teh besedah skoraj gotovo odmeva Zah 14,5: »Tedaj pride Gospod, moj Bog, in vsi sveti z njim«. Pri Pavlu je seveda prihajajoči Gospod Jezus Kristus. Z besedami »brez graje pred Bogom in Očetom našim« apostol poveže Kristusov prihod z božjo sodbo. Toda kdo naj bi potem bili ti »sveti« v Kristusovem spremstvu? V poštev pridejo ali umrli verniki ali angeli. V prid prvi možnosti govori sicer to, da apostol uporablja besedo »sveti« le za (živeče) vernike, toda ta pomen nikakor ne sodi v sedanji okvir. Ravno navzočnost umrlih vernikov pri Kristusovem prihodu je problem v Tesaloniški cerkvi, katerega Pavel reši šele v 4,13—18. Poleg tega si pa apostol predstavlja vstajenje vernikov le v zvezi s Kristusovim prihodom; na kakšno breztelesno navzočnost umrlih

²³ O domnevah, kdo so bili ti nasprotniki križa, glej J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (HTKANT X/3; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1968) 211—18.

skoraj gotovo ne misli. Ostane nam torej druga možnost, da apostolu tu uporabljaja besedo »sveti« za angele, prav kakor v Zah 14,5.²⁴ Potemtakem naj bi Kristus prišel v spremstvu angelov, kakor je Pavel nakazal tudi v 4,16 in kakor si sinoptiki in Razodetje predstavljajo Kristusov prihod. Tako tudi tu spremstvo angelov uprizarja moč in slavo Kristusovega prihoda za sodbo in poveličanje. Ker se apostol naslanja na Zah 14,5, pač navezuje to poslednjo sodbo na Očeta. Vendar pa pove, da se bo ob Kristusovem prihodu razsodilo, ali so verniki neoporečni pred Bogom.

III. Kristusov prihod in sodba

Kakor smo ravnokar spoznali, Pavel povezuje Kristusov prihod tudi s sodbo vernikov. Pod to poslednjo temo pridejo v poštev še druge apostolske izjave o poslednji sodbi, kakor v 1 Tes 5,2—3; Rimlj 2—3; 1 Kor 3,16—17; 4,4—5; 3,12—15; 2 Kor 5,10.

1. Pogubljenje nekristjanov opisuje Pavel v 1 Tes 5,2—3. Gospodov dan, svari apostol, bo prišel »kakor tat ponoči. Ko bodo govorili: ‚Mir in varnost‘, takrat jim pride nagla poguba kakor noseči porodna bolečina in ne bodo utekli«. S temi podobami Pavel jasno pravi, da bo prišla dokončna poguba nenadoma in da pred njo ne bo rešitve. Kakor apostol v naslednjih stavekih spet in spet poudarja, ta usoda ni namenjena vernikom, ker so v luči, ampak drugim, ki so v temi in se ne brigajo za Gospodov dan. Pri tem apostol v prvi vrsti misli na nevernike ki živijo v razuzdanosti. Ne obsoja vseh, ki še niso sprejeli Kristusa, kakor tudi ne trdi, da je sprejetje vere že samo po sebi zveličavno. Možno je, da bodi tudi verniki pogubljeni, če ne bodo živeli kakor otroci luči, katero so sprejeli pri krstu, ampak v temi — v razuzdanosti in pijančevanju (vv. 6—7). Vendar — tako tolaži Pavel — verniki nikakor ne smejo dvomiti o božji zvestobi do konca. Bog jih je namreč od začetka namenil za odrešenje, za večno življenje z vstalim Kristusom (vv. 9—10; glej tudi Rimlj 5,5—10). Toda to odrešenjsko usmerjenost morajo ohraniti z zvestobo Kristusu, katero naj izpričujejo z življenjem po veri, z dejansko ljubeznijo in z neomajnim upanjem (v. 8; prim. 1,3).

Tudi v Rimlj 1,18—32 Pavel govori o pogubljenju poganov. Božja jeza, pravi, se izliva na vse, ki zavestno odklanjajo Stvarnika, ki se jim razodeva prek stvarstva in vesti, in rajši sledijo laži, tako da se izživljajo v vseh oblikah pokvarjenosti. Pri tem Pavel razumeva malikovanje kot dejanje, ko človek odklanja Stvarnika in njegov red ter zavestno zanikanje resnico (1,21.23.25.28). Namesto da bi človek častil Boga, je začel častiti delo last-

²⁴ Drugače B. Rigaux, *Thessaloniens* 491—92.

nih rok. Vsi drugi pregreški, predvsem pa napačno usmerjena spolnost (homoseksualnost) in neurejeni medsebojni odnosi (glej 1,24.26—27.29—32) so po apostolovem mnenju tako posledica zanikanja osnovne resnice, Boga, kakor tudi božja kazen. Toda pogani so kljub temu odgovorni pred Bogom. Vedo namreč, da s tem nasprotujejo božji postavi in zaslužijo smrt. V Rimlj 2,5 apostol pričakuje njihovo obsodbo ob razodetju pravične božje sodbe. S tem je seveda apostol obsodil pogane le toliko, kolikor živijo proti lastni vesti.

Ko Pavel v Rimlj 2 vzpostavi načelo: sodba bo po delih, s tem zagrozi tudi grešnim Judom z obsodbo. Bog se ne bo oziral na to, ali je kdo Jud ali Grk, ali pozna postavo in ali je obrezan, pač pa, če živi po postavi ali ne. Tudi Grki niso brez postave, saj imajo vest, ki je božja postava vtisnjena na njihova srca. Juda, ki greši, kakor grešijo pogani, postava ne bo rešila pred božjo kaznijo; in nasprotno, Grka, ki se ravna po lastni vesti, nepoznaje judovske postave ne bo pogubilo. Vsem — Judu najprej, pa tudi Grku — »ki vztrajno v dobrih delih iščejo slave in časti in neminljivosti«, bo Bog povrnil z večnim življenjem (2,7.10). Prav tako bo Bog enako povrnil vsem, ki hudo delajo, najprej Judu, potem pa tudi Grku. S tem da Pavel enači Juda z Grkom pred božjim sodnim stolom, se še ne izreka o možnosti zveličanja. V Rimlj 3 zatrjuje, da so vsi grešili, tako Judje kakor drugi, in da vsi potrebujejo božjega opravičenja, to pa je Bog podelil s tem, da je Kristusa »postavil kot spravo . . . v njegovi krvi« (3,25). To božje opravičenje pa si človek ne pridobi z lastnimi deli, ampak le z vero v Kristusa. Zato apostol kliče pogane k vrnitvi k pravemu Bogu in k veri v Kristusa (1 Tes 1,9—10), Jude pa k veri v Kristusa.

2. Toda tudi kristjan, ki je z vero sprejel božje opravičenje, bo sojen po delih. Njegova sodba ne bo po judovski postavi, saj je bil po Kristusu rešen postave (Gal 4,4; 5,1). Tudi ne bo sojen kakor pogan, ki ne pozna Boga in postave. Kristjan je z vero postal božji posinovljenec (Gal 4,5; Rimlj 8,16—17) in sprejel Svetega Duha, ki mu v srcu klice: »Abba! Oče!« (Gal 4,6; Rimlj 8,17) in ki ga vodi po božji poti (Gal 5,16). Pred Bogom bo odgovarjal, kako je v preizkušnji življenja izpričal vero preko ljubezni in svetosti, za katero je prejel vse duhovne pogoje: notranje razsvetljenje (1 Tes 4,9) in pa vodstvo Svetega Duha (Gal 5,16). Odgovarjal bo, kako je z razsvetljenim srcem sledil nagibom Svetega Duha in izkazal sadove Duha, ki so: »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost« (Gal 5,22; prim. 1 Kor 13,4—7). S takimi deli po Kristusu osvobojeni vernik izpolni vso postavo (Rimlj 13,8.10). Po Duhu tudi ve, da so vsa »dela mesa« nezdržljiva z življenjem v Kristusu in z dokončnim odrešenjem. Ta dela so: »nečistovanje, nesramnost, razuzdanost, malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine,

nevoščljivost, uboji, pijančevanje, požrešnost in kar je temu podobnega« (Gal 5,21; prim. Rimlj 13,9.13; 1 Kor 10,6—10). Pavel svari Galačane: »Tisti, ki take reči počenjajo, ne bodo podedovali božjega kraljestva« (Gal 5,21). S takimi dejanji namreč kristjan v sebi, lahko pa tudi v drugih, poruši božji tempelj. Pred poslednjim apostol v 1 Kor 8,10—12 svari tiste, ki mirne vesti jedo malikom darovano meso pri poganskih pojedinah in s tem dajejo povod šibkemu bratu v Kristusu, da isto dela proti lastni vesti. Zapeljivci so krivi bratovega padca in bodo morali odgovarjati pred Kristusom. V tem smislu Pavel tudi opominja vernike v 1 Kor 3,16—17: »Ali ne veste, da ste božji tempelj in da božji Duh v vas biva? Če kdo božji tempelj pokončava, njega bo Bog uničil«.

Potemtakem sprejetje opravičenja po veri kristjanu daje možnost zveličanja in ga tudi resnično usmerja na pot zveličanja. Vendar ga ne bo rešilo pogubljenja, če opravičenje ne ohrani do Kristusovega prihoda. Kakor Juda poznanje postave in obrezanje ne bosta rešila, tako tudi kristjana zavest, da je prejel opravičenje, ne bo rešila, če ne bo živel kot opravičen v Kristusu, sledeč nagibom Svetega Duha. A s tem Pavel nikakor ne istoveti obrezanja in pa sprejema postave z opravičenjem po veri.

3. V 2 Kor 5,10, na koncu odstavka o trdnem upanju na onstransko življenje s Kristusom apostol poziva vernike, naj ugajajo Gospodu: »Zakaj mi vsi se moramo prikazati pred Kristusovim sodnim stolom, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo«. Iz našega vidika je važno, da Pavel tukaj prikazuje Kristusa kot sodnika. Njegova sodba bo zajela celotno človekovo življenje na tem svetu. Toda to sodbo si tukaj apostol predstavlja statično: Kristus sedi na sodnem prestolu in vrača vsakemu po zasluženju. Širši okvir, 2 Kor 4,14—5,10 pa pojasnjuje, da tudi tukaj Pavel pričakuje sodbo ob Kristusovem prihodu, čeprav tega ne omenja izrecno. Tudi kristjan bo prišel pred poslednjo sodbo in prejel iz Kristusovih rok dobro ali hudo. Pogubljenje ni izključeno, čeprav ga apostol tu ne omenja in sam z zaupanjem gleda na srečanje z Gospodom. V Rimlj 14,10 apostol spet svari vernike pred poslednjo božjo sodbo. Ker je Pavel tukaj vezan na citat iz Iz 49,18; 45,23, pač omenja *božji* sodni stol.

Izrecno je poslednja sodba povezana s Kristusovim prihodom v 1 Kor 4,4—5. Na tem mestu se Pavel sklicuje na sodbo ob Kristusovem prihodu in odklanja kritiko Koričanov, rekoč: »Gospod je, ki me sodi. Zatorej ničesar ne sodite pred časom, dokler ne pride Gospod, ki bo tudi osvetlil, kar je v temi skritega, in razodel misli src; in takrat bo vsakdo hvalo prejel od Boga«. Po tej razlagi bodo tako apostol kakor tudi korintski verniki stali prosojni v luči Gospodove sodbe. Apostol se zavedajoč svoje zvestobe Kristusu in mirne vesti, z zaupanjem, pričakuje, da ga bo Kristusova sodba potrdila in da bo prejel hvalo od Boga. Po tej predstavi je Kristusova sodba

tudi božja sodba, kajti pohvala prihaja od Boga. Po Kristusu in prek Kristusa bo Bog (Oče) izvršil svojo sodbo. Pavel ne loči med Kristusom in pa Bogom.

4. Spet drugačno predstavo poslednje sodbe najdemo v 1 Kor 3,12—15. Tukaj apostol svari tiste, ki so prišli za njim med Korinčane, da zidaje na temelju, ki ga je on postavil, poučujejo, kar ni bistveno za rast krščanskega življenja. Božja sodba, opominja Pavel, bo kakor ogenj: ločila bo pristno od primesi in le te uničila. Ko je apostol odprt na podobo gradnje, prikazuje raznolikost dela teh učiteljev glede na duhovno korist vernikov. Z naštevanjem raznovrstnega materiala, od dobrega in dragocenega pa do slabega in neuporabljivega, nakazuje, da tukaj ni vse dobro. Toda kakšno je delo teh učiteljev, ki gradijo na Pavlovem temelju, se bo pokazalo šele pod ognjeno preizkušnjo ob koncu. Za svoje delo, ki bo prestalo to preizkušnjo, bo tisti človek prejel plačilo; za tisto pa, ki bo zgorelo, bo trpel izgubo. Vendar pa apostol tu izrecno poudarja, da krščanski učitelj zaradi svojih neodgovornih dejanj ne bo pogubljen: »Sam se bo rešil, vendar tako, kakor skozi ogenj« (3,15).

Iz tega pregleda lahko vidimo, da Pavel pričakuje poslednjo sodbo iz Kristusovih ust in ob Kristusovem prihodu. Vernik, ki se ravna po nagibih Svetega Duha, ne bo prišel pred sodbo, kjer se odloča o življenju in pogubi, pač pa bo odgovarjal, kako je živel in rasel po veri in v ljubezni. Tisti pa, ki se je hudo pregrešil in ni živel po Duhu, ampak po mesu, bo izključen iz božjega kraljestva. V tem okviru si apostol navadno predstavlja sodbo statično kot sodni proces; le tu in tam pride do veljave tudi dinamična podoba Kristusovega prihoda.

IV. Paruzija kot dopolnitev Kristusovega vstajenja in poveličanja

Ker je Kristusov prihod povezan s prihodnjim vstajenjem vernikov, katero Pavel razumeva kot dopolnitev Kristusovega vstajenja, sedaj sprašujemo po zvezi med Kristusovim prihodom in velikonočno skrivnostjo. Pri tem pridejo v poštev 1 Tes 1,10; 4,14; 1 Kor 15,20—28.

V 1 Tes 1,10 je Pavel najprej spomnil Tesaloničane na njihovo spreobrnjenje od malikovalstva s sprejetjem vere, potem pa je podprl njihovo upanje na prihod božjega Sina iz nebes, »ki ga je Bog od mrtvih obudil, Jezusa, ki nas rešuje prihodnje jeze«. V tem jendratem izročilu, katerega Pavel tu citira, slišimo, da je Oče Jezusa obudil in da tega verniki pričakujejo kot rešitelja prihodnje jeze. S tem apostol nakazuje, da je vstajenje in poveličanje Jezusa začetek njegovega odrešilnega dela, katerega je vernik deležen že v sedanosti, a katero se bo izpolnilo s Kristusovim prihodom ob koncu tega

veka. S tem je tudi paruzija povezana s Kristusovim vstajenjem. »Bog«, pravi H. Schlier, »je Jezusa obudil za njegov prihod«. ²⁵ Ob Kristusovem prihodnem prihodu bo velikonočno odrešilno delo dokončno zajelo vse vernike.

Povezavo med veliko nočjo in med paruzijo Pavel izrecno poudarja v 1 Tes 4,14. Namesto da bi apostol — kakor navadno — sklepal prek vzporednosti od vstajenja Kristusa na vstajenje vernikov, tukaj sklepa od Kristusovega vstajenja na njegov prihod. Kakor je Bog Jezusa obudil od mrtvih, tako bo tudi on ob Jezusovem prihodu in pod njegovim vodstvom popeljal umrle vernike v svoje kraljestvo. Božje delo po Kristusu ob veliki noči naravnost terja dopolnitve ob Kristusovem prihodu. Šele tedaj, ko bodo vsi verniki, živi in umrli, pridruženi poveličanemu Kristusu, bo to velikonočno odrešilno delo izpolnjeno. Podstavek te povezave pa je zvestoba, katero je Bog izkazal s smrtjo in vstajenjem svojega Sina (glej Rimlj 5,5—10).

Isto razmerje med Kristusovim vstajenjem in njegovo paruzijo najdemo tudi v 1 Kor 15,23—28. Tu apostol predstavlja Gospodov prihod kot izpolnitev Kristusovega kraljestva, ki se je začelo z njegovim vstajenjem in poveličanjem (glej tudi Fil 2,9—11). Ta prihod bo predvsem dokončna zmaga nad smrtjo (15,26), to pa Pavel tukaj umeva kot vstajenje in poveličanje vernikov (prim. 15,50—56). Prav z vstajenjem vernikov pa pride Kristusovo vstajenje do svojega cilja: »Kakor v Adamu vsi umirajo, tako bodo tudi v Kristusu vsi oživelci« (15,22).

V. Paruzija in kristjanovo upanje

Spoznali smo, da je Kristusov prihod, katerega vernik tako živo pričakuje, le del širšega krščanskega upanja. Toda kako Pavel vključuje pričakovanje Gospodovega prihoda v to obsežnejše upanje in kakšna je podlaga ter značilnost tega upanja?

1. Najgloblji temelj kristjanovega upanja je vsekakor božja ljubezen, zvestoba in moč. Toda tudi Izraelovo upanje izvira iz tega temeljnega izkustva Boga. Ali potem ni razlike med Judi in kristjani glede na podlago upanja? Dejansko na tej globini ni razlike, pač pa ta obstoja glede na Jezusa Kristusa, katerega samo kristjani sprejemajo kot božjega Sina, prek katerega je Oče svet odrešil. Pavel gleda na Kristusa kot na neprekosljiv izkaz božje ljubezni, zvestobe in moči. Ker pa apostol osredotoča Kristusov pojav na velikonočne dogodke, vidi prav v smrti in vstajenju. Jezusovem poveličanju, temelj kristjanovega upanja. Bog je s tem, da je žrtvoval lastnega Sina za naše odrešenje, izkazal svojo neprekosljivo in neskončno ljubezen do nas. Ker se vernik zaveda te božje ljubezni, živi v globokem pre-

²⁵ »Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes« (BuL 3 (1962) 16—25; glej 24.

pričanju, da ga bo Bog ljubil do konca in bo tudi izpolnil, kar je začel in obljubil po svojem Sinu. Tako apostol v Rimlj 5,8—9 vidi ravno v smrti Kristusa kot božjega Sina temelj vernikovega upanja. »Bog pa skazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki. Mnogo bolj bomo torej zdaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo, po njem jeze rešeni«. V naslednjih stavkih apostol ponavlja svoje zagotovilo: »Če smo se z Bogom spravili po smrti njegovega Sina, ko smo bili še sovražniki, bomo mnogo bolj, odkar smo se spravili, rešeni po njegovem življenju« (Rimlj 5,10). Isto upanje najdemo tudi v Rimlj 8,32, kjer apostol pravi: »On [Bog] svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« Na drugih mestih, posebno ko govori apostol o prihodnjem vstajenju od mrtvih in o Kristusovi paruziji, kaže prav na Jezusovo vstajenje kot temelj in obljubo prihodnjega vstajenja od mrtvih (glej 1 Tes 4,14; 1 Kor 15,20—28; 2 Kor 4,14). Toda v ožjem okviru teh izjav Pavel pokaže tudi na Jezusovo smrt. Tako lahko rečemo, da je celoten velikonočni dogodek temelj kristjanovega upanja.

Ker vernik nadalje izkuša božjo zvestobo in ljubezen z opravičenjem po veri in z navzočnostjo Svetega Duha, vidi apostol tudi v sedanjem izkustvu vere temelj in poroštvo dokončnega odrešenja. Po Pavlovem prepričanju je opravičenje po veri začasna, predhodna in nepopolna uresničitev odrešenja, ki pa ima v sebi obljubo dokončne izpolnitve. Iz tega razloga Pavel v Rimlj 5,8—10 ne sklepa neposredno od smrti božjega Sina na dokončno odrešenje, ampak prek opravičenja po veri: »Če smo se z Bogom spravili po smrti njegovega Sina, bomo mnogo bolj zdaj, odkar smo se spravili, rešeni . . .« V tem smislu apostol v Rimlj 8,14—17 pojasnjuje, da tisti, ki hodijo po navodilih Svetega Duha, postanejo božji otroci in s tem tudi »dediči božji, sodediči s Kristusom«. Tako sta navzočnost Svetega Duha in pa božje posinovljenje podlaga upravičenega upanja na poveličanje s Kristusom. V Rimlj 5,5 vidi Pavel nezmotljivost krščanskega upanja ravno v tem, da je »božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu«. Toda to kristjanovo izkustvo ni nov temelj, ampak kot konkretno doživljanje in podživljanje velikonočne skrivnosti stoji na prvem.

2. Poslednji cilj kristjanovega upanja je pač božje kraljestvo. Tudi Kristusov prihod in vstajenje od mrtvih (1 Kor 15,50—56) imata en cilj: vključiti vernike v božje kraljestvo. Kristus bo prišel, da jih popelje pred božje obličje (1 Tes 4,14). Kristus bo s svojo močjo tudi preobrazil naše sedanje telo (Fil 3,21) in nas s tem napravil dostopne za božje kraljestvo (1 Kor 15,50). Ker pa Pavel osredotoča vernikovo upanje na Kristusa, ob priložnosti skrči ta poslednji cilj na združenje z vstalim Kristusom. V tem smislu apostol v 1 Tes 4,13—17 končuje z besedami: »Tako bomo vedno z Gospodom« (toda glej 4,14). Podobno izjavo najdemo tudi v 1 Tes 5,10 in v

2 Kor 5,6—10. Vstajenje od mrtvih si apostol predstavlja kot podeovanje Kristusovega vstajanja: »Kakor smo nosili podobo zemeljskega, bomo nosili tudi podobo nebeškega« (1 Kor 15,49). Z vstajanjem postane kristjan deležen Kristusovega vstajanja in s tem dedič s Kristusom (Rimlj 8,17). Pavel si želi tega združenja s Kristusom bolj kot življenja na tem svetu (2 Kor 5,8; Fil 1,21—23). Zato si prizadeva, da bi bil v vsem Gospodu všeč, in tako tudi spodbuja vernike (2 Kor 5,9—10). V tem smislu opominja Rimljane: »Če namreč živimo, živimo Gospodu, in če umrjemo, umiramo Gospodu; naj torej živimo ali umrjemo, smo Gospodovi. Zato je namreč Kristus umrl in oživel, da gospoduje nad nami« (Rimlj 14,8—10).

Ob priložnosti, posebno tedaj, ko se apostol sooča z lastno smrtjo, se še bolj približa cilju svojega upanja. V Fil 1,21—23 ga skrči na takojšnje združenje s Kristusom po smrti. Na tem mestu Pavel željno pričakuje smrt, ker ga bo združila s Gospodom: »Željo imam biti razvezan in biti s Kristusom«. Kako si to upanje predstavlja in kako se to strinja s pričakovanjem vstajenja od mrtvih, nam apostol, žal, ne pojasnjuje. A da tudi v tem pismu še vedno pričakuje vstajenje od mrtvih, je jasno iz 1,10; 3,20—21; 4,5. Bistvene spremembe v Pavlovem upanju tu ni opaziti, pač pa apostol tukaj prvič izrecno govori o takojšnjem posmrtnem združenju z vstalim Kristusom. Pavel — kakor tudi drugi v prvotni cerkvi — ni vedel, kdaj se bo Gospod vrnil. Apostol je zaradi svojega optimizma, da bo dočakal Gospodov prihod, doslej v svojih pismih razpravljal o združenju s Kristusom po smrti. Nekateri biblicisti na podlagi Fil 1,21—23 in 2 Kor 5,1—10 sklepajo na razvoj v Pavlovi eshatologiji. Drugi na podlagi istih izjav trdijo, da bo vernik osebno doživel vstajenje od mrtvih takoj ob smrti; toda to ni več Pavlova misel, ampak dvomljiva sinteza njegove eshatologije. Sloni namreč na postavki, da je apostol zapustil upanje na prihodnje vstajenje od mrtvih ob Kristusovem prihodu.

3. Iz vsega tega sledi, da more biti nosilec tega upanja le kristjan: to upanje izhaja namreč iz Kristusa in je usmerjeno na združenje s Kristusom. V 1 Tes 4,13 Pavel izjavlja, da drugi, ki so zunaj vere, nimajo tega upanja. Le kristjan, ki se po veri vključuje v božje odrešilno delo po Kristusu, ki je pri krstu s Kristusom pokopan (Rimlj 6,2—4.11), opravičen (Rimlj 5,1) in spravljen z Bogom (Rimlj 5,1), ki nadalje živi in rase v veri, upanju in ljubezni, lahko opravičeno pričakuje blaženo spolnitev tega upanja. Pavel ve, da bo vsak vernik prišel pred božji sodni stol. Tudi ve, da vernik lahko zgubi svoje dokončno odrešenje. Dejansko je pravi nosilec tega upanja le tisti kristjan, ki je v svojem življenju duhovno združen z Kristusom (2 Kor 5,17; 10,7; Gal 2,20), trpi s Kristusom (Rimlj 8,17; Fil 3,10) in sledi navodilom Svetega Duha (Gal 5,16.22—25). Stvarstvo bo le prek božjih sinov deležno tega upanja. Z odrešenjem teh bo namreč končno rešeno ničevosti

in pokvarjenosti, v katero ga je pahnil Adam s svojim grehom (Rimlj 8,20—22).

4. Značilno za kristjanovo upanje pa je to, da je kristocentrično in teocentrično. Upanje v Kristusa je upanje v Boga. Vernikovo upanje je osredotočeno na Kristusa: izvira iz Kristusovega odrešilnega dela v preteklosti, temelji na sedanji povezanosti s Kristusom in pričakuje prihodnji Kristusov prihod ter poveličanje in združenje s Kristusom. Isto upanje pa je obenem osredotočeno na Boga: Izhaja namreč iz prepričanja, da je Kristus božji Sin, da deluje v božji moči ter za božje kraljestvo (1 Kor 15,28) in da Oče po lastnem Sinu odrešuje svet. Bog sam vzdržuje to upanje, s tem da priključuje vernike Kristusu (2 Kor 1,21), da v njih pošilja svojega Svetega Duha (Rimlj 5,5) in jih sprejema kot svoje otroke s pravico dedovanja (8,14—16). Vernik ve, da bo Oče po svojem Kristusu izpolnil svojo obljubo in sprejel v svoje kraljestvo vse, ki pripadajo njegovemu Sinu.

Kdaj bo Gospod prišel, Pavel ne pove in tudi ne ve. Še več: odklanja poizvedovanje, ki izvira iz gole radovednosti. To namreč ni vredna priprava na Gospodov dan, ampak le poizkus preračunati lastno prihodnost glede na konec. Tesaloničanom, ki so povpraševali po »dnevu in uri«, apostol pojasnjuje, da že imajo za to potrebno znanje, namreč, da bo Gospod prišel nenadoma, nepričakovano in v pogubo za vse, ki odlašajo s spreobrnjenjem, misleč, da imajo za to še dosti časa (1 Tes 5,3). S tem pa apostol ne misli, naj Kristjan živi v stalnem strahu pred dokončno pogubo. Ravno nasprotno: Pavel poziva k upanju. Vernik naj živi v luči, katero je prejel pri krstu, in naj se zaveda, da ga je Bog namenil za zveličavno združenje s Kristusom ob njegovem prihodu. To življenjsko usmerjenost naj brani z oklepom vere in ljubezni ter s čelado upanja (5,8). Bog je zvest in bo tudi izpolnil, kar je obljubil (5,9).

VI. Paruzija in današnje oznanjevanje

Gospodov prihod je prihodnje dejstvo, o katerem je Pavel popolnoma prepričan. Apostol spet in spet usmerja vernike na to dopolnitev sedanjega življenja v Kristusu, ter obuja upanje in kliče k odgovornosti in pripravljenosti. Pavel umeva paruzijo kot popolnost slave Kristusovega vstajenja in poveličanja, ki se mora šele razodeti. Tisti, ki hočejo skrčiti to razsežnost kristjanovega upanja na *nunc aeternum*, na sedanjo bivanjsko izkustvo vere, zanikajo to prihodnje božje razodetje in božjo obljubo tega v Kristusovnem vstajenju in poveličanju. S tem pa tudi zanikajo vseobsegajoči božji namen, da bi po Kristusu dobil odrešenje celoten človek in prek njega celotno stvarstvo. Nadalje so ti poizkusi skrčenja povezani z zanikanjem

Kristusovega telesnega vstajenja in tudi vernikovega prihodnjega vstajenja po Kristusovem vzoru. Po Pavlovem oznanjevanju je namreč Kristusov prihod dokončna izpolnitev mesijanske naloge vstalega Kristusa, ki je zmaga nad vsemi, Bogu nasprotnimi silami, posebno pa še nad smrtjo.

Tudi poizkus da bi prenesli parazijo in vstajenje od mrtvih na takojšnje vstajensko združenje s Kristusom po smrti,²⁶ se nam zdi krčenje Pavlove perspektive. Po tej predstavi sta človeštvo in svet kvečjemu obenem rešena in neodrešena: rešena, kolikor s smrtjo verniki preidejo v dokončno odrešenje; neodrešena, kolikor se življenje na tem svetu nadaljuje v neodrešenem telesu.

Oznanjevanje Kristusovega prihoda pove tudi današnjemu verniku, da še ni popolnoma podoživel velikonočne skrivnosti. Opominja ga, da je še vedno ogrožen v neodrešenem telesu, čeprav je duhovno že vstal s Kristusom. Šele s Kristusovim prihodom, a takrat resnično, bo z lastnim vstajenjem in poveličanjem z božjo močjo vključen v Kristusovo zmago. S tem seveda še ni rečeno, da vernik ne sme upati na takojšnje združenje s Kristusom po smrti; tudi Pavel je živo upal na to.

Nadalje, oznanjevanje Kristusove parazije obuja upanje na dokončno uresničenje božjega kraljestva v svetu in obenem kliče vernike k odgovornosti pred Bogom. Kristjan naj živi v zaupanju v božjo obljubo in pa v zavesti, da pride vsak pred božji sodni stol. Zato Pavel vernike opominja s tem, da jim oznanja Kristusov prihod, in moli, da bi bili takrat vse neporečni pred Bogom.

Kristusova parazija potemtakem ni ne iluzija ne olajšava težav tega življenja ne beg pred odgovornostjo; pač pa daje verniku potrebno upanje in tudi svarilo. Kliče ga k stalni odgovornosti in svetosti.

Povzetek: Jože Plevnik, Kristusov prihod v Pavlovih pismih

Podobe o Kristusovem prihodu v 1 Tes 4,16–18 niso vzete iz helenističnega pojmovanja parazije, ampak prej iz stare zaveze in iz apokaliptičnih spisov. Te podobe nam ne slikajo dejanskih prizorov; prek njih nam Pavel podaja svoje teološke sporočilo o moči, slavi in namenu Kristusovega prihoda. V tej zgradbi ima posebno mesto vstajenje od mrtvih, ki se razlikuje od 1 Kor 15. Pavlovo poročilo o paraziji je nepopolno, a zmerom ustreza zahtevam posebnih okoliščin; od tod razlike v teh poročilih. Namen parazije je odrešenje, pa tudi sodba. V omenjenih primerih Pavel uporablja statične (sodni prestol) in dinamične (prihod) podobe. K sodnemu kontekstu parazije Pavel dodaja tudi svarila in opomine.

Paruzija je dopolnilo Kristusovemu vstajenju in poveličanju. Po njej bo vernik v polnosti deležen Kristusovega življenja in slave. Tako je parazija sestavni del

²⁶ Glej G. Greshake / G. Lohfink, *Naherwartung—Auferstehung—Unsterblichkeit* (Quest. Disp. 71; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1975) 59–81.

kristjanovega upanja, ki temelji na zvestobi in moči edinega Boga, izpričani v Kristusovi smrti in vstajenju ter v sedanjih kristjanovih izkustvih vere, opravičenja, Svetega Duha. Cilj tega upanja je božje kraljestvo. Pavel nikoli ne zapušča tega paruzijskega upanja, čeprav v Flp 1,22-25 izraža prepričanje, da bo takoj po smrti združen z vstalim Kristusom.

Summary: Jože Plevnik, The Parousia of christ in Paul's epistles

The parousia imagery in 1 Thess 4,16-18 is not taken from Hellenistic parousias but rather from the OT and apocalyptic sources. These images are not depicting the actual scenery, but are mainly carriers of Paul's theological statements dealing with the power, the glory and the purpose of Christ's coming. The resurrection of the dead has a special role in this framework of assumption and differs from that in 1 Cor 15. Paul's parousia statements are incomplete and always made to fit the particular context; hence the differences among these presentations. The purpose of the parousia is salvation as well as judgment. In the latter case Paul uses a static (judgment throne) as well as a dynamic (coming) presentation. In the judgment context, Paul refers to the parousia to warn and to exhort.

The parousia is the completion of Christ's resurrection and exaltation: through it the faithful will come to share the fullness of Christ's risen life and glory. As such it is an integral part of Christian hope which has as its basis the faithfulness and the power of God uniquely manifested in the death and resurrection of Christ and beyond that in the present Christian experience of faith, justification, Holy Spirit, etc... The goal of this hope is the kingdom of God. Paul never abandoned this parousia hope, although in Phil 1,22-25 he expresses a conviction that he will be with the risen Christ immediately upon his death.

Résumé: Jože Plevnik, La parousie du Christ dans les lettres de saint Paul

Les images sur la parousie du Christ dans 1 Tess 4,16-18 ne proviennent pas des représentations hellénistiques, mais plutôt de l'AT et des écrits apocalyptiques. Ce ne sont pas des scènes réelles, mais plutôt le véhicule par lequel s. Paul nous livre son message théologique sur la puissance, la gloire et le but de la venue de Christ. Dans cet ensemble une place spéciale est réservée à la résurrection des morts qui diffère sensiblement de la description qu'en fait s. Paul dans 1 Cor 15. Le récit paulinien de la parousie est incomplet, mais il répond toujours aux exigences des différentes situations. C'est ce qui explique les divergences dans les récits. Le but de la parousie est le salut, mais aussi le jugement. Dans ce cas s. Paul se sert des images statiques (le trône) et dynamiques (l'avènement). A ce contexte l'Apôtre ajoute des avertissements et des exhortations.

La parousie est l'accomplissement de la résurrection et de la glorification. Par elle le croyant participera à la vie et à la gloire du Christ. La parousie est ainsi partie intégrante de l'espérance chrétienne, basée sur la fidélité et la puissance du Dieu unique. Fidélité et puissance qui se sont manifestées dans la mort et la résurrection du Christ et sont attestées dans l'expérience de foi, de justification et du Saint Esprit dans la vie du chrétien. Le but de cette espérance est le royaume de Dieu. S. Paul tient fermement à l'espoir dans la parousie du Seigneur, quoi que dans Phil 1,22-25 il exprime sa conviction qu'il sera avec le Christ ressuscité aussitôt après la mort.

Stanislav Capuder

Ali sem svoboden?

Razmišljanje o koreninah človekove osebne svobode

1. Vprašanje: zaplet in razplet

Zamislimo si radovedneža s filozofsko žilico in kančkom humorja, ki se lepega dne postavi na prometno ulico in začne mimoidočim zastavljati vprašanje: *KAJ JE SVOBODA?* Večini nagovorjenih se muči k določenim dnevnim vprašanjem, zato se bodo skušali izmotati iz zadrege z negotovim odgovorom: »Ne vem. Me zdajle tudi ne zanima.« Drugi pa bodo odbili: »To vendar ve vsak človek!« Ljudje pač nimajo radi abstraktnih vprašanj, si bo mislil nadležni spraševalec ter začel drezati drugače: *ALI STE SVOBODNI?* Zdaj bodo začeli ljudje s sumničenjem meriti njega in njegovo beležnico. Večina odgovorov se bo sukala okrog (ne)izgovorjene misli: »Kaj vas briga!« Filozof pa se, začuda, ne bo čutil razočaran ali užaljen spričo odbijajočih odgovorov, temveč bo zadovoljno šel svojo pot, češ: »Zadel sem v živo!«

In res, ta ali oni izmed prizadetih se bo sam povrnil k vprašanju: *ALI SEM V RESNICI SVOBODEN (SVOBODNA)?*

Če je mladostnik, se bo spraševal: »Ali sem svoboden v odnosu do staršev, do bratov in sestra, do vzgojiteljev, do . . .«

Če je odrasel mož ali žena: »Ali sem svoboden v odnosu do zakonca, do družine, do predstojnikov, do družbe in njenih organov?«

Če je ud Cerkve: »Ali sem svoboden do cerkvenih predstojnikov, (ali kar) do Cerkve?«

Če je povrh še filozof: »Ali sem svoboden v odnosu do sebe? Ali sem svoboden v odnosu do sveta in njegove zgodovine?« Ali celo: »Ali sem svoboden v odnosu do Boga?«

Opomba: Pričujoči članek je prirejen na osnovi prvega poglavja avtorjeve diplomске naloge *Na poti v svobodo*, predložene Teološki fakulteti v Ljubljani ob koncu akademskega leta 1978/79.

Zapleteno abstraktno vprašanje se je tako razpletlo v pahljačo zelo konkretnih, osebnih vprašanj . . .

2. Konkretna vprašanja vsebujejo odgovor

V vsakem od teh konkretnih vprašanj se skriva odgovor na ono prvo, neodgovorjeno, abstraktno vprašanje o svobodi.¹

1) Vsakokratno izhodišče je človek, njegov zavestni jaz. Filozof je s svojim konkretnim vprašanjem »zadel v živo«, v samo občutljivo jedro človeške osebe, v človekovo samo-zavest: »Jaz sem (ali pa nisem) svoboden. In če nisem (dovolj) svoboden, hočem biti (bolj) svoboden!« Človek se torej zaveda, da je svoboden, in teži k vse večji svobodnosti, tako v osebnem kot v družbenem življenju. Prvi, splošni odgovor na zastavljeno vprašanje bi se glasil: *SVOBODNA JE NEKA SPLOŠNA ČLOVEŠKA VREDNOTA*, eden izmed ciljev človekove volje (hotenja), ki je omejena z vsakokratnim obzorjem človekovega spoznanja.

2) Človek teži k nekemu delnemu, kategorialnemu cilju in s tem uresničuje svobodo kot osebno vrednoto. Filozofovo vprašanje je tudi tu »zadelo v živo«: gre za realen, celovit odnos človeka kot nedeljive osebe do neke druge osebe ali reči kot vrednote. Pri tem je med-osebni odnos prvotnejši tako z vrednostnega kot z ontogenetskega vidika.

3) Človek je samo-zavestno, k sebi naravnano bitje, sposobno, da se povrne vase in da razpolaga s samim seboj. Njegova svoboda je potemtakem tudi možnost in zmožnost stopiti v zavesten odnos do sebe in razpolagati s seboj. To je pravo jedro njegove svobode, osebna svoboda, ki pa zori v odnosih do drugega, bodisi človeka ali reči.

3. Izkušstvo omejene neomejenosti navznoter

Vsakdanja izkušnja uči človeka, da je kot človek omejen, tako navznoter kot navzven. Njegova osebna svoboda je omejena navznoter z obzorjem njegovega spoznanja. To je obenem notranje obzorje človekove svobode, ki se z osebnim razvojem (rastjo, zorenjem) širi: Kolikor več (po)zna, toliko več je možnosti za realen odnos do drugega — in do sebe. Teoretično je človekova spoznavna zmožnost neomejena (*quoad obiectum cognoscendi*),

¹ K. Rahner podrčtava: »Apriorno-racionalistični um ni zmožen izdelati adekvatnega osnutka o človeku, o tem, kaj je in kaj naj postane. Človek je vselej naravnčan tudi na svojo zgodovino in s tem celo na svojo prihodnost, da bi zvedel, kdo je.« *Schriften II*, 249. Prim. celotni sestavek: *Würde und Freiheitheit des Menschen*, prav tam, 247—277.

dejansko pa se realizira v omejenem obsegu. Človek je — v skladu z bolečo izkušnjo lastne eksistence — končno, zgodovinsko bitje, razpeto med rojstvom in smrtjo, ki mu omeujeta osebni razvoj v določenem prostoru in času. Hkrati pa obstoji v njem težnja po preseganju, in to neomejenem preseganju lastnega obzorja (spo)znanja in s tem notranjega obzorja svobode. Človek, zgodovinsko omejen med eksistencialoma rojstva in smrti,² teži k preseženju vseh meja in pregrad, spoznati hoče vse, kar je sploh spoznati mogoče. S tem pa teži k neomejeni notranji svobodi.

4. *Izkustvo omejene neomejenosti navzven*

Človek stoji kot oseba (eksistira) v odprtem odnosu do sveta, ki ga tvorijo druge osebe in reči (človeški in pod-človeški svet). Prvotni, izkustveni odnos do druge osebe (npr. dete : mati) prebudi njegovo samozavest, obenem pa ga postavi pred dejstvo mnogokratne omejenosti navzven: »Moje obzorje se dotika ali križa z obzorjem matere, očeta, bratov, sestra, itd.« Ko odrasča, se bolj in bolj zaveda, da je njegovo bivanje izpostavljeno prisilam okolja, v katerega je ne-svobodno postavljen. Biti hoče čim več(ji), da, vse, kar je sploh mogoče biti; je pa le to, kar mu dopušča njegova omejena bit. Vzporedno se razvijajo njegovi odnosi do reči v skladu z notranjo težnjo po imetju. A tudi tu okuša omejenost in omejitve svoje svobode: Imeti hoče čim več, da, vse, kar je sploh mogoče imeti; ima pa le tisto, kar mu dopuščajo lastne, omejene zmožnosti ter vsakokratne družbene razmere, v katere je ne-svobodno postavljen.

Človekovo eksistenco torej gradijo tri vrojene, vse-presežne težnje: *SPOZNATI + BITI + IMETI VSE*, kar je sploh mogoče. To so trije imanentno-transcendentni vektorji njegove osebne svobode, razpete med možnostjo in dejem (uresničenjem).

5. *Prvo-bitni osebni značaj svobode*

Na začetku svoje osebne biti človek stopi v bivanje.³ Človek »je« človek od samega osebne začetka dalje in kot tak deležen biti. Tega apriornega dejstva pa se zave šele ob srečanju s so-človekom: »V začetku je bila

² Rojstvo in smrt sta obe mejni danosti človekove eksistence, hkrati pa dve bolj ali manj osebni dejanji v drami njegove eksistence: vstop in izstop, izpolnitev in izpraznitev.

³ Bivanje je mišljeno pod vidikom zgodovinskega nastajanja človeka kot osebe, deležne biti in odprte k njej. Človek je zgodovinska navzočnost (par-ousía) biti.

beseda, s katero je ljubeči *Ti* priklical moj *JAZ* k zavesti.«⁴ To je prvo, vse-obsežno, ne-premišljeno spoznanje človeka na začetku eksistence: »*JAZ SEM* v odnosu *DO DRUGEGA*«.

Dete prvikrat doživi in nato zaživi svojo osebno svobodo kot *BIT V ODNOSU DO DRUGEGA (ESSE CORAM ALIO)*,⁵ kot čisto kvaliteto ljubezni.⁶

6. Svoboda kot odgovoren odnos do drugega in drugačnega

Prvo-bitna svoboda je celostna, osebna, dialogična stvarnost, ki se s širjenjem spoznanja začne diferencirati.

Prvotno, vse-obsežno obzorje otrokove svobode se razširi in razdeli na delna obzorja oseb in reči, ki tvorijo otrokov »svet«. Svet mu govori, ga nagovarja, otrok pa odgovarja na ta nagovor ter tako stopa v mnogotere odnose, ki se razčlenjujejo z (naučenimi) besedami v eksistencialnem sklopu materinega jezika. Otrokova svoboda je bivanjski, še ne reflektiran, pasivno-aktivni (medialni) in meditativni odnos do substancialno drugega in do kvalitativno drugačnega. Otrok zori v odraslega, odraščča in doraščča, v tem ko razvija svobodo v omejenem bivanjskem prostoru.⁷ Vsi trije eksistencialni vektorji pa usmerjajo njegovo svobodo v neomejenost, transcendenco: Bivajoč spoznava in (se) ima kot oseba v potencialno neomejeni kvaliteti odnosov do drugega. Prvotna, celostna, osebna bit v odnosu do ljubečega drugega (matere) se razvije v pahljačo odnosov do sveta kot vrednote: lepega, dobrega in resničnega.

⁴ Prim. Hans Urs von Balthasar: *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. Vom menschlichen Du zum göttlichen Du. V: Mysterium Salutis II*, 16. Pisec v uvodnem poglavju lepo prikaže, kako se v prvo-bitnem, celovitem, ljubečem odnosu dete: mati (simbol: »elipsa ljubezni«, v kateri sta dete in mati obe žarišči) skriva celostni, odprti odnos do vsega, kar je, in zato vključno tudi do izvira vsega, kar je, do Boga.

⁵ Z izrazom *ESSE CORAM ALIO* si prizadevam v obliki »kratke formule« strniti izkustveni pristop k skrivnosti človekove svobode. Pomen adverbialne zveze naj pojasnim ob primerjavi z grškim izrazom »*prôsopon*«. V obeh primerih imamo opravka s korenem, ki se nanaša na (človeško) oko, v razširjenem pomenu na lice, obraz, končno na osebo. Cicero: »*coram cum sumus*« — ko sva si »iz oči v oči«. Zveza *CORAM ALIO* potemtakem vsebuje in naznačuje osebni odnos do drugega, odnos »iz oči v oči«. Prav to je specifična diferenca človeške biti. »Drugi« (*alius, alia*) predstavlja vidno obzorje (horizón, *conspectus*), ki me obdaja in na neki (v primeru deteta zelo resnični) način nosi.

⁶ H. Urs von Balthasar (nav. d., 17) postavlja tezo: Bit in ljubezen sta koekstenzivni. Prim. misel sv. Tomaža Akv.: *Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis* — Bit kot taka je podoba božje dobrote (*De Ver 22,2 ad 2*).

⁷ Igra je svojski prostor za otrokovo svobodo in ostaja to (v resni obliki) tudi za odraslega. Prim. športno igro, igro barv, oblik in zvokov v umetnosti, sveto igro liturgije!

7. Kategorialno in transcendentalno izkustvo svobode

Otrok zamaknjeno opazuje metulja, ki je priletel na cvet. Skozi kategorialno izkustvo lepega metulja, ki mu niti ne ve imena, se mu razkriva transcendentalno svojstvo »lepega«, ki v otrokovem celostnem, odprtem odnosu do opazovanega lepota vključuje tudi »dobro« in »resnično«. Na stopnji meditativnega odnosa do konkretnega bitja (ens, des Seiende) se mu razodeva bit kot taka (ipsum esse, das Sein). Otrok »prisluškuje tihemu glasu biti«, v tem ko iz-stopa iz samega sebe (ek-sistira) in pri-stopa k bitju, a tako, da ga »pusti biti«. ⁸ S tem se približa transcendentalni resnici bitja, ki se mu odpira, obenem pa varuje svojo skrivnost. Otrok eksistira, živi svojo svobodo kot celostni, bivanjski, transcendentalni odnos do vse-obsežnega obzorja biti. Ta odnos združuje transcendenco in imanenco, eksistenco ter insistenco; ⁹ hkrati pa je konkretni, zgodovinski »tu« otrokove biti. V območju te prvo-bitne svobode se odvija otrokova zgodovina.

Svoboda je torej prvotno neki način bivanja (modus essendi), lasten človeku kot »pastirju biti« (Heidegger) in »poslušalcu besede« (Rahner). Je bit v transcendentalnem odnosu do vsega, kar je. ¹⁰

8. Svoboda kot bit v odnosu do absolutnega obzorja

Zdaj stoji razmišljajoči človek pred ključnim vprašanjem, ki si ga je zastavljala filozofija v svoji »otroški«, predsokratski razvojni dobi: »Zakaj sploh nekaj je, namesto da ni nič?« V zvezi z našim izhodiščnim vprašanjem: »Kaj je svoboda?« se torej poraja temeljno vprašanje: »Kaj je tisto poslednje, absolutno obzorje biti, h kateremu teži človek v svoji svobodi? Kateri je cilj, ki tej svobodi daje poslednji smisel?«

⁸ Glej M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1961. Avtor opredeljuje svobodo najprej kot »prostost za odpiranje (razodevanje) nekega odprtega (bitja)« (n. d. 12). Ta prostost kaže na bistvo svobode: »Prostost za odpiranje nekega odprtega bitja pušča . . . bitju biti to, kar je. Svoboda se nam zdaj razkrije kot puščanje biti bitju (das Seinlassen von Seiendem.« To »puščanje biti« je eksistenčno pristopanje k bitju (das Sicheinlassen auf das Seiende). (N. d. 15)

⁹ Heidegger v predavanju o bistvu resnice (n. d., 19—21) pokaže na dialektično strukturo človekovega bivanjskega odnosa do sveta: Na eni strani odprt odnos do skrivnosti bitja, na drugi strani pa človekova vrojena težnja — pozabiti na skrivnost ter razširjati, spreminjati, obvladovati . . . svet po najnovejših potrebah. Iz njih črpa svoja merila, na katerih vztraja, ne da bi pomislil na njihove temelje. Človek »insistira«, s tem da krčevito obstaja pri tem, kar mu ponuja bitje, kot da je samo od sebe in samo po sebi odprto.

¹⁰ Svoboda je »uglašenosť na zaobjemajočo celoto«, kot povzema Heideggerjeve misli H. Urs von Balthasar: *Herrlichkeit III/1*, 776.

Otrok z osebnim razvojem izkuša, kako se mu prvotno »absolutno« obzorje odmika in izgublja: Mati je prigodno bitje, oseba, ki jo more izgubiti že v najnežnejših letih. Isto izkustvo se mu vsiljuje v odnosu do očeta, do drugih oseb, še bolj do drugih reči, do sveta: vse mineva, prihaja in odhaja. Je absolutno obzorje, h kateremu je naravnana njegova bit, nepregledna vrsta človeških mater in očetov, rodovina, domovina, da, ves človeški rod?¹¹ A tudi vse človeštvo skupaj, preteklo, sedanje in prihodnje, je le prigodno, ne-nujno obzorje človekove biti, saj nima v sebi zadostnega razloga, da »je«. — Je morda bit kot taka, »morje biti«, tisti vseobsežni ocean, ki se vanj izteka človekova bit? Toda bit kot taka ne biva, ne eksistira: ni samo-bitna, subsistentna. Bit kot taka se realizira, je navzoča v bitjih, ta pa so vsa po vrsti prigodna... In če to bit opredelimo kot »večno materijo«, kot čisto potenco, ki v neskončnost »proizvaja« materialna bitja, se v njih aktuira, smo s tem razložili le materialni princip bitij. Poleg tega stoji človek kot osebno bitje v tem primeru pred neko ne-osebno silo, naj bo to »mati narava« biologistov ali »večna materija« materialistov, naj bo to končno Sartrov »nič«. In zopet: Ni zadostnega razloga za to, da človek »je« človek, poslušalec besede, če mu stoji nasproti nemo absolutno obzorje nečesa ne-osebnega.

Sama struktura človekove svobode kot transcendentalnega odnosa do vsega, kar je (*BITI + SPOZNAVATI + IMETI* v neomejeni, vse-presežni meri), zahteva, da je to absolutno obzorje biti — resnično absolutno; transcendentno in imanentno absolutno: *OSEBA*, »*TI*« v najpresežnejšem, vse-obsežnem smislu besede; da, *BESEDA* sama.

Filozof je s tem spoznanjem dospel do praga, na katerem mora kot filozof umolkniti...¹²

9. Bog — vnaprejšnja danost človekove svobode

»Ali je mogoče misleč pričarati Boga?«, je vprašal časnikiar Heideggerja. »Ne,« je odgovoril mislec. »Največ, kar moremo (v filozofiji) storiti, je,

¹¹ V tej smeri razvija svojo zamisel o človeku in njegovi svobodi Jean-Paul Sartre. »Človeka ni mogoče opredeliti, to pa zato, ker spočetka ni nič. On šele bo, to pa tak, kakršnega se bo naredil... Človek se pro-jicira v bodočnost, je sam svoj projekt. S tem da izbere določen tip človeka, katerega hoče v sebi ostvariti, izbere vse ljudi. To je njegova odgovornost, ki zaobjema vse človeštvo...« Prim. njegovo delo *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris 1954, 22—27. Človekova svoboda je torej po Sartru svoboda odgovorne izbire samega sebe »kot projekta« v odnosu do vsega človeštva, pri čemer je človek popolnoma prepuščen sebi: saj ni Boga, ni človeške narave, ni objektivnih vrednot; prim. nav. d. 36—37: »Človek je obsojen biti svoboden.«

¹² »Poslednja točka v mišljenju kot tudi v komunikaciji je molk« (K. Jaspers: *Vernunft und Existenz*. V: K. Jaspers: *Wahrheit und Leben*. Ausgewählte Schriften. Europäischer Buchklub br. let.)

da zbudamo v človeku pripravljenost, pričakovanje.«¹³ Gre za tisto držo, ki jo Heidegger označuje kot »umirjenost v odnosu do stvari in odprtost za skrivnost«;¹⁴ dve kreposti, ki sta tehnično mislečemu človeku, vajenemu »računskega mišljenja«, postali tuji.

Na kaj je opozoril Heidegger s svojim odgovorom? Na razliko ali razkorak med razumskim mišljenjem in med eksistenco. Človek more miselno zanikati, da Bog je; s strukturo svoje osebne biti, z njenimi najglobljimi težnjami (vektorji), pa dejansko potrjuje, zavestno ali ne: »Bog je poslednji, dokončni cilj mojega bivanja. Bog (da) je izhodišče, smer in cilj moji eksistenci!« Oglejmo si zdaj še enkrat strukturo človekove biti!

— Človek je *bitje v transcendenci*, v preseganju samega sebe. Želi spoznati, želi biti, želi imeti vedno več kot (po)zna, jê, ima. Teži k preseganju vseh omejitev, vseh obzorij, s tem pa vključno k absolutnemu, neomejenemu obzorju biti, k Bogu.

— Človek je *bitje v eksistenci*, v izstopanju iz samega sebe, v pristopanju k drugemu in drugačnemu; je oseba v odnosu, ki izvira iz prvobitnega, celostnega deja — ljubečega odgovora na nagovor bitja, kateremu dolguje bit. Ta odgovor pa vključuje tudi celostni, brezpogojni DA pridognega bitja brezpogojnemu izviru vse biti, Bogu.¹⁵

— Človek je *bitje v zgodovini*, z začetkom in koncem v prostoru in času, z osebnostnim zorenjem in rastjo, ki temeljita na odločitvah, s katerimi človek razpolaga s seboj v odnosu do drugega (osebe ali reči). S temi odločitvami gradi sebe in gradi domovino, narod, mednarodno skupnost, človeštvo, katerega sestavni del je, v smeri k nekemu kontingentnemu cilju v prihodnosti, kateremu pa daje s svojo celostno, osebno izbiro absolutno vrednost.¹⁶ S tem pa vključno teži k brezpogojni prihodnosti, k osebному Bogu.

V vseh strukturnih elementih človekove osebne biti se torej skriva in razkriva¹⁷ vnaprejšnja navzočnost Boga kot izvira, nosilca in cilja. Bog je absolutni apriori človekove osebne biti, zato smemo trditi:

¹³ Iz razgovora z Martinom Heideggerjem dne 23. sept. 1966, objavljenega v reviji »Der Spiegel« 23/1976, 209.

¹⁴ Nav. v: L. Boros: Das Kreuz des Menschseins. »Orientierung« 31/5 Zürich 1967. Slov. prevod: Pot človeka — križev pot. Pleterje br. let., 3.

¹⁵ H. Urs von Balthasar (n. d., 964 sl.) pokaže na štiri metafizične stopnje (»Die vierfache Differenz«), v okviru katerih se človekova eksistenca odpira v transcendenco in s tem bliže skrivnosti biti.

¹⁶ »Človek, povej, kako si živel, kómu živiš!«, vprašuje »mati Smrt« vizionarja Cankarja (Podobe iz sanj, Konec).

¹⁷ Heidegger in Jaspers, vsak na svoj način, opozarjata na notranjo napetost med človekovimi metafizičnimi strukturami. Cankar pa z umetniško močjo izrazi napetost med človekovo tostransko zgodovino (»Mati«—»domovina«) ter njeno absolutno dopolnitvijo ob izstopu v brezpogojno prihodnost (»Bog«).

Človekova prvo-bitna svoboda kot *BIT V ODNOSU DO DRUGEGA (ESSE CORAM ALIO)* je osebna bit v brezpogojnem, vse-obsežnem, neomejenem, ne-preglednem in neoprijemljivem obzorju, ki jo nosi, obdaja in navdaja, — je osebna *BIT V ODNOSU DO BOGA (ESSE CORAM DEO)*.

10. Metafizične stopnje svobode

Oglejmo si zdaj »od zgoraj« vsebinsko bogastvo, ki se skriva v prikazanem pojmu svobode.

1) Bit kot taka v odnosu do izvira vse biti (ipsium esse coram ipso fonte essendi). To je najširši pomen, ki ga je mogoče dati zgornjemu obrazcu (esse coram Deo). Za kaj gre? Nič manj kot za sam *metafizični temelj svobode*, za osnovno »onto-logično diferenco« (po Heideggerju in dlje od njega): Bog kot izvir vsega, kar »je«, kot absolutna, subsistentna Polnost vse polnosti, je obenem cilj brezmejne, toda ne-subsistentne polnosti biti kot aktivnega principa bivanja vseh možnih bitij.¹⁸ Ta princip pa se ne aktira sam, temveč v umskem odnosu Bog : bitje (v teologiji — Stvarnik : stvar), s katerim Bog daje možnim bitjem v delež resnično bit. Bitje resnično biva, v kolikor ima delež na polnosti biti. In obratno: Skrita polnost biti se na neskončno možnih načinov razkriva v bitjih.¹⁹

Bit potemtakem »lebdí v svoji ustvarjeni, prosti neskončnosti, preprostosti in popolnosti pred svobodnim Bogom . . . in tako predstavlja ka-žipot k božji dobroti, njeno podobo . . .«²⁰ Iz tega pa izhaja sklep: *Sleherno bitje je svobodno v skladu s svojo mero deleža biti pred Bogom*. Svoboda je vsesplošni način bivanja (modus essendi universalis) vseh resnično bivajočih (v teologiji: ustvarjenih) bitij.

2) Obrazec »bit v odnosu do Boga« (esse coram Deo) nam odkriva še neko vsesplošno dejstvo: Vse, kar je, je v odnosu do Boga kot počela (dobesedno: je »iz oči v oči« z Bogom). Ta odnos je transcendentalen in obenem realen (s strani bitja). Svoboda je torej transcendentalni odnos bitja, deležnega biti, do Boga kot izvira in cilja svoje (p)osebne biti, pri čemer je bit kot taka (ipsium esse) transcendentalni medij tega odnosa.

3) Glede na mero popolnosti (ali: deleža pri polnosti) biti (modus perfectionis essendi) je v zgornjem obrazcu vsebovano načelo: Le tisto

¹⁸ Prim. nauk sv. Tomaža Akv. (S. Th. I q. 4 a. 1 ad 3).

¹⁹ Sv. Tomaž Akv. CG 1,43), katerega navaja H. Urs von Balthasar (n. d., 362).

²⁰ Balthasar, n. d. 365. Naj opozorim na etimološko zvezo med pojmom »prost« in »pre-prost« (= prost v presežni meri) v slovenskem jeziku. Metafizično izraženo: Popolna prostost je popolna pre-prostost (simplicitas).

bitje je v pravem pomenu »iz oči v oči = osebno« pred Bogom, katero je po svoji bitnosti oseba (esse personale). Svoboda je torej v pravem pomenu med-osebni odnos, ki vključuje celotno strukturo osebne biti, njeno transcendenco, eksistenco, zgodovino. Ta odnos se uresničuje med človekovo konkretno eksistenco ali bivanjem, pri čemer je možnih več vmesnih, prigradnih obzorij svobode v fizičnem, metafizičnem in logičnem redu (otrok: mati, otrok: svet, moški: ženska, človek: človeštvo na različnih družbenih stopnjah; človek: vesolje, človek: narava, človek: znanost, umetnost, tehnika, itd.), ki zastirajo poslednje, brezpogojno obzorje — Boga.

4) Če končno upoštevamo še tezo: »Bit in ljubezen sta sorazsežni« (glej op. 6), tedaj nam obrazec »bit v odnosu do Boga« (esse coram Deo) razkrije še zadnjo skrivnost, *ljubezen »iz oči v oči« z Bogom*. Svoboda je torej kvalitativni odnos, katerega »mera« je ljubezen kot »osnovni metafizični akt«. ²¹ In zopet velja načelo: Le tisto bitje je v pravem pomenu svobodno, katero je v osebno-ljubečem, transcendentalnem odnosu do Boga (simbol: elipsa z dvema »personalnima« žariščema) kot poslednjega, brezmejnega, absolutnega obzorja ljubezni, Ljubezni same. Pri tem se svoboda kot ljubezen uresničuje v okviru prigradnih obzorij oseb in reči, ki zastirajo in razstirajo poslednje obzorje.

Razmišljanje ob konkretnem vprašanju »Ali sem v resnici svoboden?« nas je privedlo do odgovora na prvo, abstraktno zastavljeno vprašanje »Kaj je svoboda?« Toda — konkretno vprašanje ostaja odprto, danes in jutri in vsak dan znova . . .

Povzetek: Stanislav Capuder, Ali sem svoboden?

Avtor vzame za izhodišče svojega razmišljanja o koreninah svobode človeka, ki teži k preseganju vseh omejitev, vseh obzorij, s tem pa vključno k absolutnemu, neomejenemu obzorju biti, k Bogu.

Zusammenfassung: Stanislav Capuder, Bin ich frei?

Der Ausgangspunkt dieses Erwägens über die Wurzeln der Freiheit ist der Mensch. Er möchte alle Begrenzungen, alle Horizonte übersteigen; das heisst aber, dass er zugleich zum absoluten, unbegrenzten Horizonte des Seins strebt, zu Gott

Résumé: Stanislav Capuder, Suis-je libre?

L'Auteur prend comme point de départ de sa réflexion sur les racines de la liberté l'être humain en tant qu'il tend au dépassement de toutes les limites, de tous les horizons. Par là même, il tend, implicitement, vers l'horizon absolu, illimité qui est Dieu.

²¹ Prim. Balthasar, n. d. 965.

Narava in svoboda pri Heglu

Heglova Logika, ki je hkrati tudi njegova metafizika, obravnava čisto mišljenje. Mišljenje postane tako svoj lastni predmet, mišljenje misli mišljenje. Logika je torej »čisti pojem in njegovo napredovanje«, kolikor je namreč to napredovanje odvisno »samo od čiste *določenosti*«¹ pojma. Poudarek je na »čistosti«, se pravi na abstraktnosti tega mišljenja. Jasno je, da ni nobenega mišljenja, ki bi bilo brez predmeta, kot ni nobenega lika, ki bi ne oblikoval kake vsebine ali tvarine. Zato pa je v Logiki mišljenje predmet samega sebe in lik. Forma je tudi svoja lastna vsebina ali tvarina, »kajti lik je notranje nastajanje same konkretne vsebine.«² V Logiki velja to predvsem za njen tretji del, za Nauk o pojmu ali subjektivno logiko. Tu gre res za popolno pojmovnost, se pravi za mišljenje kot nekakšen vzrok in učinek samega sebe, za mišljenje, ki docela domisli samega sebe in se izkaže za popolnega nosilca samega sebe; kot subjekt, ki objekta nima zunaj sebe, ampak udejanji istost subjekta in objekta.

Od pojma k Ideji

Vendar pa ima prav pojem moč in zagon, da gre prek samega sebe. Zanj je bistven moment negacija samega sebe, moment zunanosti, razmerja do drugačnosti. Načelo, da brez popolne pozunanosti ni prave notranosti velja tudi tokrat, in sicer za logičnost v celoti. To se pravi, da pojem postane Ideja, kar ne pomeni drugega, kot to, da pojem začne vključevati tudi program svojega lastnega udejanjevanja, pravilo svoje lastne objektivne uresničenosti. To je Ideja. »Ideja je resničnost (*das Wahre*) *v sebi in za sebe, absolutna enost pojma in objektivnosti*. Njena idealna vsebina ni nič drugega kot

¹ PhG (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952) 562.

² PhG 47.

pojmem v njegovih določilih; njena stvarna vsebina je samo njegova predstavitev, ki si jo on da v obliki zunanjega obstoja (Dasein); in ker je ta figura vključena v njegovi ideelnosti, v njegovi moči, ohrani on v njej samega sebe»³ Tako kot ne more biti istosti brez drugosti in je prava, konkretna istost vedno istost istosti in drugosti, tako tudi ne more biti logičnosti brez njene drugosti, brez njenega zunanjega, empiričnega objektivnega obstoja. Že v Logiki je postalo jasno, da objekt ne more biti tuj pojmu, logičnosti, ampak je objektivnost samo zunanje uresničenje pojma, ki je potrebno, da je pojem res lahko pravi pojem. »Objektivnost je torej nekako samo omot, pod katerim se skriva pojem.«⁴ Ko govori Hegel v Nauku o pojmu o objektivnosti, postane razvidno, da pojmovni in logični status objektivnosti postavlja in razkriva notranjo zahtevo pojma, da ne ostane sam v sebi v obliki mrtve, abstraktne istosti s samim seboj, ampak da iz samega sebe, iz zahteve po svoji lastni konkretni istosti, postane Ideja, se pravi potek svoje povnanjenosti, da zahteva svojo drugačnost, svojo objektivacijo. Če torej vseskozi upoštevamo abstraktno formulo življenja absolutnega, se pravi istost istosti in drugosti, pridemo do sklepa, ko mora tudi logičnost kot taka srečati neko drugost, ki ne bo več logična; ki ne bo v njej, ampak docela zunaj nje. Na ravni Logike je logičnost pri sebi in edine opozicije, ki jih pozna Logika, so notranje opozicije, katerih počelo je zahteva njene notranje »zunanje refleksije«, se pravi njene notranje razčlenitve. Ni pa še nobene drugačnosti, ki bi bila drugačnost glede na logičnost, na mišljenje in na razumnost v celoti. »V Logiki je mišljenje takšno, kot je najprej v *sebi*, in um se razvija v tem nenasprotnem elementu (in diesem gegensatzlosen Elemente)«⁵ Vendar pa gre mišljenje iz sebe ven, odpre se novi drugačnosti zunaj sebe in sicer ne tako, da bi v tem odprtju bilo zgolj trpno, ampak je tudi dejavno in celo ustvarjalno.⁶

Od logičnosti k njeni drugosti

Da mišljenje odklanja svojo lastno čistost in abstraktnost, mu torej ni naloženo od zunaj, k temu ni prisiljeno, ampak izhaja to iz njega samega. Hegel predstavlja to kot nujno posledico prve povrnitve mišljenja v samega sebe, se pravi kot posledico dopolnjene logičnosti. Ena najpomembnejših značilnosti pojma, se pravi mišljenja, ki se je docela vrnilo vase, je tako imenovana »nastala neposrednost«. Gre za zaključni trenutek, ko čisto posredo-

³ E (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1969) § 213.

⁴ E § 212 Zusatz.

⁵ E § 467 Anm.

⁶ Prim. E § 194 Zusatz.

vanje, čista prozornost in fluidnost postaneta navzoči sami sebi. Takrat je mišljenje kot tako neposredno navzoče sebi, vendar ne abstraktno, neizdiferencirano, ampak docela določeno iz sebe in v sebi. Ideja postane Ideja tudi zase. »Znanost se tako zaključi s tem, da dojame pojem same sebe kot čiste Ideje, za katero Ideja je«⁸. To neposredno navzočnost Ideje same sebi imenuje Hegel tudi intuicijo. Na koncu logičnega poteka pride do intuicije, se pravi do enosti Ideje s seboj.

Prav s tem korakom pa je Logika že stopila iz sebe. Sebe še ni zaključila, pa je že začela nov obtok, novo nastajanje.⁹ Ideja ne more ostati v neposredni istosti s seboj, saj bi to pomenilo najbolj grobo protislovje z njenim bistvom, z načelom neskončnega negativnega razmerja s seboj, po katerem je mogoče biti isto s seboj samo prek drugega. Tako logičnost ne more biti logičnost brez svoje drugosti. V Logiki je Ideja samo logična, »zaprta je v čisto misel, je samo veda o božanskem pojmu«¹⁰, je samo neposredno ista s seboj in po tej neposredni istosti spominja na neposredno istost biti, ki se z njo logika začinja. In tako, kot je o biti rečeno, da iz nje izide bistvo kot drugi moment Logike s tem, da gre bit samó v samo sebe¹¹, tako je tudi dovolj, da gre logičnost v samo sebe, do samo sebe udejanji do dna, pa proizvede svojo drugost.

Toda kaj je ta drugost logičnosti? Preden odgovorimo, je zanimivo opozoriti, da je to lahko ne samo to, kar je predmet tako imenovane stvarne filozofije (»Realphilosophie«), se pravi narava in kultura, ampak tudi povnanjena zavest, kot je ta predmet Fenomenologije duha.¹² Logiko torej nujno ne predpostavlja samo Filozofija narave, kot sledi iz vrstnega reda Heglovega sistema, ampak predpostavlja Logiko tudi Fenomenologija duha. Ko je leta 1831 Hegel malo pred smrtjo pripravljaval drugo izdajo Fenomenologije, je med drugim v tej zvezi zapisal: »Logika za zavestjo.«¹³ Zato Logika ni v pravem pomenu besede nadaljevanje Fenomenologije, saj je navzoča že v Fenomenologiji in je tudi že njena duša.

⁷ Frim. E § 237.

⁸ E § 243.

⁹ Kot pravi Hegel: »Dopolnitev kakega dojetja je hkrati njegovo povnanjenje in njegov prehod« (PhR-G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, § 343).

¹⁰ WdL (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1975) II, 505.

¹¹ Prim. WdL II, 3.

¹² Zavest pomeni pri Heglu zavest o predmetu, kolikor se pri tem zavest še ne zaveda, da razlika med subjektom in objektom ni absolutna. Zato zavest vedno pojmuje predmete kot čisto in popolno drugačnost in drugost.

¹³ Prim. J. Hoffmeister, Zur Feststellung des Textes, PhG 578.

Prav takó ima svoj pomen dejstvo, da Hegel uporablja iste izraze, ko gre za »prehod«¹⁴ od znanosti o čistem pojmu, se pravi od Logike k drugi znanosti, se pravi ali k Filozofiji narave ali pa k Fenomenologiji duha. Ko gre za »prehod« k Filozofiji narave, pravi Hegel, da »se Ideja, v absolutni resnici o sebi, *odloči iz sebe* svobodno *odpustiti* moment svoje posebnosti oziroma prve določenosti ali drugosti, *neposredno Idejo* kot svoj odsev, sebe kot *naravo*.«¹⁵

¹⁴ Prehajanje od enega k drugemu je pri Heglu značilno za ekonomijo biti, se pravi za takšno povezovanje bitij ali določil, kot je mogoče tam, kjer so ta samo druga poleg drugih, kjer so narazen in se še ne zrcalijo druga v drugih. Ko se logičnost dopolni v Logiki, more prvi korak k svoji drugosti, se pravi naravi, narediti samo kot prehod v tem določenem pomenu.

¹⁵ E § 244. Tukaj se tudi postavi eno najbolj perečih vprašanj v zvezi s Heglovim pojmovanjem svobode, in sicer tako svobode Boga kot svobode človeka. Za Hegla Bog nujno ustvarja svet. Svet je logična zahteva absolutnega in neskončnega. Heglu so navadno očitali in mu še očitajo panteizem ali vsaj panenteizem, da odreka Bogu osebnostnost in podobno. Te očitke je mogoče zavreči in Hegel sam se je pred njimi branil. Takó je na primer zelo poučno, kako Hegel pojmuje nastanek narave. Narava je nujna posledica dopolnjene logičnosti. Vendar pa je resničen temelj te logične nujnosti pojem kot *subjekt*. Ko razlaga nastanek narave, izrečno nakazuje, da razmerja med naravo in logičnostjo ni mogoče pojmovati kot prehajanje iz absolutnega, kot emanacijo ali pa kot njegovo pojavljanje. Poudarja torej, da nastanka narave ne smemo pojmovati v okviru ekonomije ali logične strukture biti ali bistva; ne v okviru objektivne ampak subjektivne logike. Če torej pravi, da je svoboda absolutne Ideje v tem, da se odloči, da bo svobodno odpustila iz sebe moment svoje posebnosti ali svojega prvega določila, se pravi drugosti in drugačnosti (Anderssein), je treba to »odločitev« razumeti v tem smislu, da je *odločitev* dejanje, s katerim subjekt *določa* sam sebe, določanje samega sebe pa je po Heglu značilno za pojem. To je ekonomija ali struktura subjektivne logike, pojma, ki je kraljestvo svobode. Iz tega torej sledi, da Hegel ni hotel zanikati božje subjektivnosti in osebnosti kakor tudi ni izenačil sveta kot takega z božanstvom (narava je nekaj drugega kot logičnost). Še manj je na podlagi tega mogoče reči, kot nekateri mladi heglolci, da se po Heglu Bog ne zaveda samega sebe drugače kot prek zavesti ljudi in v njih. Pač pa vse kaže, da Hegel misli, da je stvarjenje sveta nujno, ker nujno sledi iz logičnosti kot take. Identičnost logičnosti s samo seboj, ki se doseže na ravni pojma, zahteva, če noče ostati abstraktna istost, svojo drugačnost in drugost, to pa je narava.

Iz povedanega tudi sledi, da je Heglovo pojmovanje svobode nezadostno, predvsem ko gre za svobodo Boga samega. W. Pannenberg pa v tej zvezi, ko govori o omenjeni problematiki Heglovega pojmovanja Boga in sveta, opozarja, da ni Hegel edini, ki mu lahko to očitamo, ampak je takšno vse klasično pojmovanje svobode. »Če je Hegel vzel teološki nauk o Bogu bolj dobesedno, kot se je vzel ta nauk sam, s tem da je skušal pojmovati svobodo Boga kot izraz njegovega bistva, ki je na videz pred to svobodo, se pravi kot razodetje bistva, mu tega ne more nihče očitati. Če gre tukaj za utemeljeno težavo, ni treba tega očitati najprej Heglu, ampak navzoči aporiji, ki je še ni rešil, aporiji, ki je lastna tradicionalnemu nauku o Bogu na splošno in ki tukaj preseneča bolj kot drugod zaradi pojmovne moči Heglovih formulacij. Hegel se je upravičeno bojeval proti abstraktnemu dualizmu, lastnemu ideji boga, ki samo stoji nasproti vsemu, kar je končno; očital mu je, da tudi absolutnega naredi za končnega. Zdi pa se, da ni opazil, da vnaša končnost v dej absolutne svobode in poniža božjo stvarnost na raven predmeta, če pojmuje dej absolutne svobode kot utemeljen v nekem bistvu, tako da je njegova sposobnost in možnost. Vendar je treba isto očitati teističnim filozofom in teologom prebujenja, ki so ga kritizirali in ugotavljali, da omejuje božjo in človekovo svobodo. Vztrajali so pri površni misli, ki dopušča neko božje bistvo, kateremu se svobodna dejanja dodajajo. Če ne sprejmemo tega, kako

Narava je torej *Ideja zunaj same sebe*, in sicer v svoji prvi določenosti, torej *kot neposredna Ideja*, kot neposrednost, po čemer ustreza logični stopnji biti, ki je neposrednost pojma znotraj Logike. Z enakimi izrazi pa Hegel označuje v Fenomenologiji duha »prehod« od absolutnega védenja k zavesti. Ker je absolutno védenje že nekakšna Logika v zametku (zato se to znanje imenuje absolutno), je »prehod« od tega znanja k zavesti podoben »prehodu« od Logike k Filozofiji narave, se pravi »odpustitvi samega sebe«. ¹⁶ Še več. V obeh primerih je ta odpustitev samega sebe iz samega sebe prikazana kot znamenje najvišje svobode, njene absolutne resnice in popolne gotovosti.

Odprtost Heglovega filozofskega sestava?

Tudi to nas opozarja na osnovno značilnost Heglovega pojmovanja svobode in ki je v radikalnem nasprotju z vsakršno avtarkijo ali samozadostnostjo subjekta. Res je sicer, da je tudi po Heglu bistveno, da je svoboden le tisti, ki je pri sebi, ki ostane v sebi. A ostati v sebi je mogoče samo, če se gre iz sebe. Ostane v sebi samó, kdor gre iz sebe in ostane v sebi prav v tem zapuščanju sebe. Bolj je kdo v sebi, bolj radikalno gre iz sebe, ne da bi sebe zapustil. Ni notranjosti brez povnanjenja in obratno. Bolj ko je kdo ponotranjem, bolj se lahko povnanja, ne da bi se v tej povnanjenosti izgubil. Tudi ni namen Logike in vsega filozofskega sistema, ki ga prav Logika strukturira in artikulira, da bi zaprla človeka v kakršno koli spekulativno, idejno in subjektivistično samozadostnost, temveč, da ga o mraku dneva, ki se izteka, toliko poglobi, da se bo lahko naslednjemu dnevu in njegovim drugačnostim ter novostim še bolje odprl, ne da bi se v njih izgubil. Ko se dopolni en logični proces in udejanji njegova popolna samodoločenost, ima ta dopolnjena celota določil kot neposredna istost same sebe vedno možnost in celó notranjo nujnost, da vzpostavi iz same sebe novo drugačnost, se ji odpre in v njej nujno najde samo sebe. To pa se zgodi prvič na koncu Logike. Tam se mišljenje po lastni notranji nuji odpre svoji drugosti, naravi. Drugi takšen trenutek, ko se celota odpre v trenutku, ko se zaključi, pa je konec sistema. Navadno obtožujejo Hegla, da je njegov sistem zaprt. To pa je samo delno res; sistem je samo relativno zaprt, kajti ko se sistem dovrši, je vedno nujen nov začetek. Ta ne bo čisto nov, kot tudi narava ni nekaj popolnoma dru-

si Hegel predstavlja pojem svobode, ostane edina resna alternativa, da pri umevanju bistva Boga izhajamo iz absolutne prihodnosti svobode in ne iz kake zmožnosti, ki bi bila svoboda z njo utemeljena. Svoboda, ki ni podrejena nujnosti kake predhodne bistvene narave, lahko mislimo edinole kot absolutno prihodnost svobode« (La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel, Archives de philosophie 33, 1970, 782—783).

¹⁶ PhG 563.

gega v primerjavi z logičnostjo, vendar pa tudi ne bo samo monotona in dolgočasna ponovitev starega. Filozofski sistem se ne more zapreti v svojo abstraktno samozadostnost, ker ne sme pozabiti, da pride filozofija »vedno prepozno«, da »Minervina sova poleti šele o mraku«¹⁷, ko je dan odločilnega dogajanja že končan. Filozofija je torej samo posrednica med večeraj in jutri.¹⁸ Dojame preteklost in v moči iste logike se lahko odpre tudi prihodnosti.

Tako kot je pojem pravi subjekt, pravi nosilec Logike, in so vsi logični momenti, prek katerih pridemo do njega, njegovi vnaprej postavljeni momenti, tako da pojem ni nič drugega kot njihova celota in njihova postavitev iz te njihove celote, je celota pojma ali logičnosti duša, ki oživlja vso filozofijo. Zato je prvič odpustila iz sebe naravo in jo nato kot duh prepoznala za svojo objektivnost, za svojo drugost in svojo neposrednost. To je pravi smisel celotnega Heglovega filozofskega sistema, kot ga izraža tudi njegov sklep: »Tretje sklepanje je Ideja filozofije, ki ima za svojo *sredino zase vedoči um*, absolutno občost, ki se podvoji v *duha* in *naravo*. Prvega naredi za predpostavko v obliki (als) poteka *subjektivne* dejavnosti Ideje, drugo pa za občo skrajnost, kot potek Ideje, ki je *v sebi*, obstaja in je objektivna. *Razdelitev* (das Sich-Urteilen) Ideje na oba pojava določa ta dva kot *njegovi* razkritji (razkritji zase vedočega uma) in kar se v njem združuje je to, da je narava stvari, pojem, tisti ki napreduje in se razvija, to gibanje pa je obenem dejavnost spoznanja, je to, da večna Ideja, ki je v sebi in zase, kot absolutni duh večno deluje, se poraja in ob sebi uživa«¹⁹.

Pomen narave

Logičnost ali pojem srečuje torej kot svojo temeljno drugost naravo. A tudi njen pomen je že dan s samo logičnostjo. Po eni strani je narava negacija ali drugost logičnosti, vendar s tem ni dovolj naznačena bistvena značilnost in določilo narave. Narava je kot drugost zunanost in naraznost. Narava je raven zunanosti, kar se najbolje vidi na njeni prvi stopnji, v prostorskosti. Vendar to še ni vse. Zunanost in naraznost sta posledici neposrednosti. Bitja, ki ostajajo zgolj neposredno v sebi, si med seboj samo nasprotujejo, so zgolj zunaj druga drugih, so brez pravih razmerij. Vendar pa s tem, da je

¹⁷ PhR, Vorrede 17, (Originalausgabe XXIV).

¹⁸ Fenomenologija duha ima med drugim za nalogo tudi to, da ukine dvojno zunanost resničnega, namreč prostorskost in časovnost. Logika in ves sistem pa predstavljata nekakšno brezčasovno sedanost, se pravi nadčasovno aktualnost temeljnih logično-metafizičnih struktur biti. (Prim. P.-J. Labarrière, Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence, Archives de philosophie 33, 1970, 701.)

¹⁹ E § 577.

v Heglovem sistemu prikazana kot področje neposrednosti, narava ni tuja pojmu in Ideji. Ideja je neposrednost čistega posredovanja. Zato je narava nekakšna pozunanjenost te temeljne značilnosti pojma in Ideje, njune neposrednosti. »Kolikor pa se Ideja torej predstavlja kot absolutna *enost* čistega pojma in njegove resničnosti in se potemtakem povzame v neposrednosti *biti*, je tako kot *celota* v tej obliki — *narava*.«²⁰

Ideja je kot enost čistega pojma in njegove resničnosti ali kot »enost pojma in objektivnosti«²¹ torej najprej čista neposrednost, takó kot je tudi pojem najprej čista neposrednost in ta je v Logiki bit. Celota tega, kar je, je v elementu neposrednosti narava. Tako se zgodi, da »čista resnica postane kot zadnji izsledek tudi *začetek nekega področja in (neke druge) vede*.«²¹

Narava kot posledica svobode

Ko Hegel opisuje ta »prehod« od Logike k Filozofiji narave, uporablja tudi dvakrat pojem svobode. Mišljenje je doseglo svojo popolno svobodo, ko se je vrnilo vase, ko je doseglo stopnjo pojma, ko je postalo svoj lastni vzrok. Ta svoboda je tesno povezana s hkratno novo neposrednostjo, ki jo doseže. Ko se nato Ideja svobodno odpusti iz sebe (*die Idee sich selbst frei entlässt*), nosi tudi ta njena določenost, ki je »odpuščena«, se pravi narava, prav tako znamenje svobode, s katero jo je Ideja iz sebe odpustila. Vendar ta svoboda ni enaka ali podobna tisti svobodi, ki je značilna za pojem, ampak abstraktni svobodi, ki zaznamuje bit čisto na začetku Logike in je svoboda zaradi odsotnosti drugosti, svoboda zaradi naraznosti določil, se pravi čiste nesorazmernosti. To je negativna svoboda. Zato ni presenetljivo, če Hegel pravi, da je narava, ki se tu pojavi zaradi svobode, ki označuje Idejo, potem ko ta postane »absolutno gotova sama sebe in počiva v sebi«, tudi sama svobodna, a vendar samo »čisto in preprosto svobodna« (*schlechthin frei*).²² V Heglovi govorici to spet naznačuje abstraktnost te svobode. Svoboda, ki jo Hegel prisoja naravi, je torej resnično podobna tisti, ki je značilna za nedoločeno in neposredno bit, ki vključuje v sebi tudi nič, ki pa je prav zaradi te negativnosti tudi nekakšna svoboda. »Najvišja oblika nič, kolikor je za sebe, bi bila *svoboda* . . .«²³

Prva in temeljna oblika narave, po kateri je ta najbolj podobna nedoločeni biti, je prostorskost, ki je čisto dejstvo obstajanja bitij drugih poleg drugih, torej čista oblika nesorazmernosti, čista zunanost, kontigviteta in

²⁰ WdL II, 505.

²¹ WdL II, 408.

²² WdL II, 505.

²³ E § 87 Anm.

naraznost. Prostor je v tem smislu tudi »neposredovana brezbržnost«²⁴. Ker pa sta nesvoboda ali nujnost že razmerji, je jasno, da je torej čista nesorazmernost bitij, kolikor so samo druga poleg drugih, nekakšna »svoboda«. Vendar pa je narava bolj podvržena nujnosti kot sposobna svobode. Negativna svoboda, svoboda, ki je posledica odsotnosti razmerij, pomeni namreč tudi notranjo nedoločenost, torej tudi nesposobnost sprejeti nase svojo lastno bit, biti subjekt. Zato je narava najprej podvržena zunanjim vplivom. »Narava ne kaže v svojem obstoju (Dasein) nobene svobode, ampak *nujnost* in *prigodnost*.«²⁵

Ta Heglova stališča jasno kažejo, da kljub formulacijam, ki so bile podlaga za nekatere neumestne razlage, berlinski filozof nikakor ne omalovažuje zunanosti in objektivnosti narave. Narava ni samo videz Ideje, ta pa ni nikakršna mitična ali mistična instanca, zaradi katere bi narava izgubila svojo objektivnost. Hegla je treba občudovati, s kakšno prizadevnostjo se trudi, da bi v okviru svoje identitetnostne filozofije kljub vsemu dal pravo veljavo drugačnosti in se izognil vsakemu monizmu. Zato priznava, da je narava resnična zunanja stvarnost, ki jo zaznamuje celo nekakšna neodvisnost od duha in umnosti. Prava svoboda umnosti in duhovnosti ni v tajanju drugosti narave. Duh dokazuje svojo gotovost, svojo dopolnjenost in svojo svobodo, če priznava naravo v vsej njeni drugačnosti. »Znanje ne pozna samo samega sebe, temveč tudi negativnost samega sebe ali svojo mejo. Vedeti za svojo mejo pomeni znati se žrtvovati«²⁶. Vendar ostaja Hegel tukaj nejasen in celo dvoumen. Narava je resnično zunaj logičnosti. Ali pa je to naravo mogoče narediti popolnoma logično? Ali jo je mogoče popolnoma poduhoviti? Hegel ne rešuje tega vprašanja. On samo ugotavlja dejstvo zgodovinskega poteka, ko se Ideja kot bistveno jedro vsega, kar se dogaja, uresničuje prek subjektivnega delovanja v objektivno, nadindividualno udejanjenost in prav narava je tista, ki subjektivnemu duhu pomaga, da Idejo objektivno in stvarno udejanji in ne samo subjektivistično, individualistično, partikularistično ali poljubno. Razumljivo je, da s tem duh odvzame naravi njeno popolno drugost, njeno različnost od logičnosti, in jo naredi logično oziroma jo uskladi z logičnostjo. Narava ne neha biti narava, vendar to sedaj ni več duhu tuja narava, ampak samo *njegova* drugačnost, poduhovljena narava. Poduhovljena narava je lep primer istosti istosti in drugosti logičnosti in narave. Vprašanje pa je, če je mogoče poduhoviti vso naravo. Ali ne ostane narava v nekem smislu vedno tuja duhu, ali se vedno ne upira poduhovljenju? Ali ne obstajajo nekateri vidiki na naravi, ki za vedno uhajajo popolnemu po-

²⁴ Prim. E § 254.

²⁵ E § 248.

²⁶ PhG 563.

duhovljenju, popolni racionalnosti in popolnemu človekovemu obvladanju?²⁷ Gotovo, a Hegel tega ne obravnava. Kar ostane zunaj pojmovnosti, ima za nepomembno. »Vse, kar ni ta stvarnost, ki jo postavlja pojem sam, ni drugega kot prehodni empirični obstoj, čisto mnenje, zunanja prigodnost, pojav ali fenomen brez substance, neresnica, slepilo itd.«²⁸ Hegel torej ne zanika, da se vse, kar obstaja, ne da razumeti kot umno in v skladu z Idejo, da se tudi ne da vse povzeti v sistem kot njegov moment, a ima to za stvari, ki ne zaslužijo pozornosti.²⁹

Pravo mesto narave v sistemu najlaže razberemo, če najprej sistem razumemo kot aplikacijo prvega sklepa od tistih treh, ki jih Hegel podaja na koncu Enciklopedije in od katerih smo tretjega že razčlenili. V prvem sklepu igra narava vlogo sredine, se pravi srednjega, vmesnega, povezovalnega in posredujočega člana med logičnostjo in duhom, saj je Filozofija narave med Logiko in Filozofijo duha. Sistem je razčlenjen tako, da »postane logičnost narava in narava duh«.³⁰ Prva shema sklepanja, se pravi prva shema sistematičnega filozofskega mišljenja je po Heglu prav tista, ki strukturira njegovo lastno Enciklopedijo, kjer narava »povezuje« logičnost in duha. Toda če ju povezuje narava, ki je — kot smo videli — območje zunanosti, nesorazmernosti, neposrednosti in naraznosti, potem to pomeni, da ju narava povezuje tako, da ju razčlenjuje, česar pa seveda nikakor ne smemo takoj negativno oceniti. Kajti stopnja razčlenjevanja, ki ga navadno, ko gre za človekovo duhovnost, pripisuje Hegel razumu (Verstand), je za ves sistem

²⁷ Heglovo razmerje do narave je torej v glavnem zaznamovano z duhom zgodnje industrijske in kapitalistične družbe, kjer narava velja predvsem za tisto, kar si je treba podvreči in čemur je treba gospodovati. Vendar je to samo glavno in najbolj očitno teženje. Najdemo pa pri Heglu vendar tudi misel, da prav narava pomaga duhu do kulture, da prav ona varuje človeka pred subjektivizmom, da mu pomaga, da Ideja, katere povnanjenje ona je, in pojem postaneta dejanskost za subjektivnega duha. Vendar pa je v glavnem le res, da je za Hegla narava v sebi bistveno nemočna, da je infrakonceptualna, da pojem kot tak v njej ni razodet, ampak prej skrit in da je v primerjavi s tem, kar njej pomeni človek, njen prispevek za poduhovljenje človeka bistveno manj pomemben kot pa prispevek človeka samega. Človek nima v naravi iskati vzora za svoje počlovečenje ampak neposredno v svoji lastni duhovnosti. Isto velja tudi za marksizem.

²⁸ PhR § 1 Anm.

²⁹ Hegel res ni panlogist, vsa stvarnost ni umna, ni logična in narava je pri tem bistveno pomanjkljiva, tako da Hegel dialektičnega poteka sploh ne prisoja naravi, ampak poudarja, da ga kot evolucijo pojmuje in prisojamo naravnemu razvoju samo mi kot filozofi. Presenetljivo je, da Hegel ni zagovarjal evolucije, ampak fikszem in da je dialektični razvoj kot tak prisodil naravi šele F. Engels. Hegel pa svojih nazorov o naravi ni prikazoval, kot da bi bili naravnost povezani z znanstvenimi dognanji in od njih odvisni. »Heglovski smisel, dialektično umevanje, ki ga upravlja, ima podobo spekulativnega in močno subjektivnega vtisnjenja (surimpression) na to, kar je dano s pravim znanstvenim spoznanjem...« (D. Dubarle, *La nature chez Hegel et chez Aristote*, *Archives de philosophie* 38, 1975, 25).

³⁰ E § 575.

bistvenega pomena. Brez razčlenitve in diferenciranosti ni sistema, ampak bi kvečjemu obstajala stvarnost v svoji celoti kot neizdiferenciran kaos ali meglica. Tako tudi ni naključje, če Hegel imenuje negativno svobodo brez razmerij, kot smo jo zasledili tudi v naravi, »svoboda razuma« ali pa »svoboda praznote«. ³¹ Ta ni značilna samo za naravo, ampak tudi za človeka, če ostane na ravni samovolje, se pravi brez razmerij do drugih, brez upoštevanja objektivnih danosti in brez notranje določenosti. Šele notranja razčlenitev, ločitev, raztrganost in krutost drugačnosti ali drugosti storijo, da pride do konkretne svobode. Treba je umreti svoji samovolji, da postaneš svoboden. Najbolj prvobitno umiranje sebi pa predstavlja za človeka njegovo razmerje do narave v vseh njegovih razsežnostih. Brez ločitve od sebe, brez začetnega priznanja, da je narava nekaj drugega kot sem jaz, brez priznanja »popolne svobode« ³² zunanjega predmeta, bi ne prišli do tiste konkretne svobode, ki označuje duha, ko v polnosti zaživi vsa svoja razmerja z naravo in z objektivno družbenopolitično strukturo, katero Hegel opisuje kot objektivnega duha. Prehod prek neracionalne narave je podoben prehodu prek trpljenja, tragike in smrti. Vendar pa se bit mora razklati v subjekt in objekt, četudi obstaja nevarnost, da se bo v tej ločenosti in raztrganosti ustalila in fiksirala, zaradi česar je temeljna naloga in odrešenska vloga filozofije, da v moči dialektike »utekočini« (in Flüssigkeit bringt), naredi fluidne, se pravi prehodne vse pregraje, ki ločujejo bitja in njihova določila. Ločitev določil je njihova postavitev in bistveno območje te naraznostne ekonomije biti je narava. Na njeni ravni obstaja samo negativna svoboda, in sicer v dvojni obliki. Najprej je tuj objekt subjektu in mu stoji zgolj nasproti. Subjekt pa je zaradi tega tudi notranje nedoločen, njegovo začetno stanje, kot to obširneje nakazuje Heglova Filozofija duha, je notranja nedoločenost ali samovolja. Iz te najgloblje protislovnosti, v katero zapade Stvar in ki odseva v notranjih protislovljih golega objekta in povsem samovoljnega subjekta, se rodi iz dinamizma iste same Stvari, se pravi konkretne Ideje ali absolutnega duha, postopen potek prepraščanja te ločenosti, se pravi napredovanje h konkretni svobodi.

Iz povedanega jasno sledi, da narava nima svojega namena in smisla v svoji biti v sebi, v svojem čistem in empiričnem obstoju. Ima ju v duhu in že na koncu Logike Hegel nakazuje, da je duh tisti, ki je in bo nosilec prave in dokončne, konkretne svobode. »Ta najbližja odločitev čiste Ideje, da se določi kot zunanja Ideja, si vendar s tem postavi samó posredovanje, iz katerega se dvigne pojem kot svobodna eksistenca, ki se iz zunanosti vrača vase, dopolni v *Znanosti duha* svoje samoosvobojenje in najde najvišji pojem

³¹ PhR § 5 Anm.

³² PhG 563.

v Znanosti logike kot čistem pojmu, ki razume samega sebe.³³ Tako se bo na koncu vsega sistema preveril njegov začetek, se pravi Logika, kot gibalo in duša vsega, sistem se bo povrnil na svoj začetek.

Narava torej potrebuje za konkretno in pravo preraščanje same sebe duha, kajti duh, ki je pri Heglu najprej utelešen duh, individualni človek, prerašča že kot tak, v svojem telesu, neposrednost in naraznost narave, nato pa tudi kot posameznik in kot občestvo v svojem razmerju do zunanje narave, kjer jo napravi za svojo objektivnost, za »preseženo neposrednost posamičnosti« in »ima pojem za svojo eksistenco«.³⁴ Ker je tako duh resnica narave, je duh njen smoter in je »večna Ideja, bivajoča v sebi in za sebe«³⁵, je tudi njeno počelo. »Le za sámo neposredno zavest je narava tisto, kar je na začetku in neposredno in duh tisto, kar je po njej posredovano. Dejansko pa je narava tisto, kar je postavljeno po duhu in duh sam je tisti, ki naredi od narave svojo predpostavko«.³⁶ Za logičnost je narava najprej čista drugost, drugačnost in nasprotje, za duha pa je narava le sorazmerna drugost, saj je tudi njegova predpostavka. Biti predpostavka pa pomeni dvoje. Najprej je predpostavka nekakšen pogoj, nekakšen temelj, na katerem se gradi potek naprej in brez katerega bi do poteka sploh ne prišlo. Drugič pa je predpostavka tisto, kar končna stopnja, v tem primeru duh, vnaprej postavlja kot delni vidik samega sebe in te razne delne vidike, ki so kot predpostavke vnaprej postavljeni, nato na svoji ravni samó združi v sistemsko celoto, ki je identična z njim. Delni vidik popoldne Ideje je tudi narava. Potek osvobojenja in dokončnega preraščanja je v obliki pravzorca, načrta in temelja ali počela zasnovan že v Logiki, zato že nekako v Logiki predvidevamo duha s samim tem, ko predvidimo naravo kot drugost logičnosti, kot njeno povnanjenost. Ko namreč predvideva Hegel povnanjenost logičnosti, se pravi naravo, predvideva tudi tisto instanco ali tisti dejavnik, prek katerega Ideja to povnanjenost preseže. In šele prek te povnanjenosti in njenega preseganja se logičnost docela konkretizira. Celota logičnosti postane res navzoča sebi šele na koncu Filozofije duha in ne na koncu Logike.³⁷ Na koncu Logike je logičnost navzoča nekako neposredno, je abstraktno ista s seboj. Na koncu Filozofije duha pa je logičnost navzoča sama sebi kot to, kar najbolj konkretno je, kot duša in počelo, kot gibalo in struktura narave in zgodovine. Prek svoje drugačnosti je bolj konkretno sebi navzoča kot pa v neposredni istosti s seboj.

³³ WdL II, 506.

³⁴ E § 376.

³⁵ E § 577.

³⁶ E § 239 Zusatz.

³⁷ Prim. E § 247.

Če pa Hegel pravi, da je narava povnanjenost in naraznost Ideje, hoče s tem predvsem reči, da je v sami sebi dostopna spoznanju in poduhovljenju. Če bi že v svoji najbolj surovi in neposredni danosti, v svoji povnanjenosti narava ne imela že od vsega začetka neke zveze z Idejo, bi je tudi pozneje ne mogla več vzpostaviti. Z drugimi besedami: če bi temeljne značilnosti narave, kot so prostorska in časovna naraznost, neposrednost in gola vrženost njenega obstajanja ne bile združljive kot take s kakim posebnim vidikom pojmovnosti, umnosti in duhovnosti, bi se duh in narava ne mogla nikoli srečati. Srečanje je možno, če so bitja že vnaprej naravnana drugo na drugo. V tem je tudi razlog, zakaj Hegel nasprotuje vsakemu radikalnemu dualizmu, se pravi vsakemu nazoru, ki vidi v različnosti bitij in v njihovi heterogenosti njihovo bolj globoko značilnost kot pa v njihovi podobnosti ali celo istosti. Ker je po Heglu srčika vse stvarnosti Ideja in je različnost stvarnosti samo različnost njenih vidikov, zagotavlja prav ta Ideja možnost srečanja teh bitij. Ideja pa je predvsem pojmovnost, mišljenje, racionalnost. Tako ostane tudi tukaj mišljenje temeljna oblika poduhovljenja in s tem tudi osvobojenja vse stvarnosti. »Ko mislim kakšen predmet, naredim iz njega misel, ukinem to, kar je v njem čutnega, ga spremenim v nekaj, kar je bistveno in neposredno moje: kajti le v mišljenju sem pri sebi, samo v pojmovanju prešinem predmet, ki ni več nasproti meni in kateremu sem odvzel, kar je imel za svoje in kar je imel zase proti meni. Kot pravi Adam Evi, ti si meso mojega mesa in kost mojih kosti, tako pravi duh, ti si duh mojega duha, in tujost je izginila.«³⁸

Sedaj je jasno, zakaj moramo naravo imeti za povnanjenje Ideje. Ne gre za teorijo Ideje zaradi nje same, ampak za teorijo o duhu v njegovi zgodovinski osvoboditvi. Ta teorija pojmuje naravo v njenem razmerju do duha in do Ideje, in sicer kot nujno pot, ki jo mora prehoditi duh, da se popredmeti, da proizvede samega sebe v preoblikovanju narave in da se s tem osvobodi. Duh potrebuje naravo in narava potrebuje duha. Najprej potrebuje duh naravo. »... tako zlahka razumemo vsaj najsplošnejšo misel pojma, da je svobodni duh nujno v razmerju s samim seboj, saj je svobodni duh; drugače bi bil nesvoboden in odvisen. Njegov cilj je priti o zavesti o sebi ali storiti, da bo svet ustrezal njemu, — saj je oboje isto: rečemo lahko, da si duh prisvoji (eigen mache) predmetnost ali obratno, da duh iz samega sebe proizvede svoj pojem, da ga objektivira in tako postane svoja bit; v predmetnosti se zave samega sebe, po čemer je blažen, kajti svoboda je tam, kjer predmetnost ustreza notranji zahtevi...«³⁹

³⁸ PhR § 4 Zusatz.

³⁹ VG (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955), 74.

Če je treba naravo kot povnanjenje Ideje razumeti ne samo kot objektivno dejstvo, ampak tudi kot program zgodovinskega osvobajajočega delovanja in razvoja duha, pa to ne pomeni, da gre samo za enostransko podprejanje narave duhu. Čeprav je Hegel močno poudaril ta moment,⁴⁰ pa to ni edino, kar ve povedati o tem. Ko se duh v naravi objektivira, doseže tudi narava svojo lastno namenskost. Narava je namreč področje čutnega, snovnega, poljubnega in prigradnega dogajanja in samo tega je sposobna ali zmožna. Zato je nezmožna, da bi se sama poduhovila. Obstaja nekakšna »nemoč narave«⁴¹ v tem pogledu, metafizična korenina tega pa je prav njena izvorna povnanjenost in naraznost njenih določil. O materiji, snovi pravi Hegel, da »obstaja kot naraznost (als ein Aussereinander) in išče svojo enost; teži torej, da samo sebe preseže in išče svoje nasprotje. Če bi to dosegla, bi ne bila več snov, izginila bi; teži k idealnosti, kajti v enosti je idealna. Nasprotno pa je duh prav tisto, kar ima središče v sebi; tudi teži k središču, vendar je središče on sam v sebi. Nima enosti zunaj sebe; stalno jo najde v sebi, je v sebi in pri sebi. Snov ima svojo substanco zunaj sebe, duh pa je bivanje pri samem sebi in prav to je svoboda«.⁴²

Tako je torej duh tisti nepogrešljivi dejavnik, s pomočjo katerega absolutna Ideja osvobaja. In ker je tudi narava povnanjenje te Ideje, mora duh na poti zgodovinskega osvobajanja prek narave, kar bi se tudi dalo interpretirati kot obveznost, da pri svojem ravnanju z naravo ne more upoštevati samo svoje, ampak tudi njene virtualnosti, da ne more z njo razpolagati kot z brezpravnim materialom, ampak mora uresničiti predvsem to, kar ona sama je in k čemur — kot povnanjena Ideja — teži. Narava ni brezbrizna do svojega lastnega poduhovljenja, ampak ga pričakuje, saj to ustreza njenemu najglobljemu bistvu, kot ga odkriva (Heglova) filozofija. Vendar pa pri Heglu ostane vse odvisno od duha. »Duh ima za nas naravo za svojo predpostavko, katere resnica je in s tem je tudi njen absolutno prvi. V tej resnici je narava izginila in duh se je dognal (hat sich ergeben) kot Ideja, ki je dospela do svoje biti za sebe; njen objekt kot subjekt je pojem«.⁴³ Duh

⁴⁰ Značilna za Hegla je njegova nekakšna moderna antropocentrična miselnost. Človek ni več vključen v naravo in se z njo ne opredeljuje. Človek se mora z naravo celo boriti, boriti se mora proti njej in jo obvladovati. V njej se sicer lahko najde pri sebi, in to tudi mora, ker se samo tako lahko osvobodi, a vendar za ceno boja proti njej. Narava igra pri Heglu v tej stvari nekakšno dvojno vlogo. Z ene strani predstavlja za človeka oviro, ki jo mora človek premagati, tako da gleda človek v njej sovražnico, z druge strani pa narava spet ni samo brezpravna in brezoblična tvar, s katero lahko človek dela po mili volji, temveč je kot povnanjena Ideja tisti dejavnik, ki človeka prisili, da se dvigne nad svojo samovoljo in s svojim spoznanjem ter delom udejanji Idejo takšno kot je.

⁴¹ E § 250.

⁴² VG 55.

⁴³ E § 381.

je resnica, ki ve za samo sebe, ki ve torej, da je pojem enost mišljenja in objektivnosti in da je tudi sam ta temeljna enota, tako da se ne more začeti pri nikomer drugem kot pri sebi in se ne more nanašati v zadnji instanci na ničesar drugega kot na svoja lastna določila.⁴⁴ Seveda pa je pojem zaradi zadrževanja na ravni čiste umnosti in logičnosti kljub vsemu svojemu notranjemu določanju v nekem smislu še vedno abstrakten. Zato pravi Hegel, da je pojem »absolutno konkreten«, se pravi konkreten samo v zametku, duh pa je »absolutno najbolj konkreten«.⁴⁵ Obstaja torej vzporednost pojma in duha, le da je pojem subjekt na ravni logičnosti, duh pa je subjekt na ravni zgodovine. Ker je narava samo povnanjenost Ideje, je duh kot Ideja, ki ve zase, tudi takrat, ko se ukvarja z naravo, pri sebi. Duh prek narave v zadnji instanci določa samega sebe zato, ker je duh Ideja, ki ve zase, narava pa je Ideja, ki zase ne ve. V svojih spoznanjskih in delovnih razmerjih z naravo je duh še vedno v razmerju s samim seboj, oziroma bolje, prek duha in narave je v razmerju s seboj absolutna Ideja in najvišja oblika tega razmerja s seboj je absolutni duh, se pravi umetnost, religija in filozofija.

Sklep

Tudi Filozofija narave nam potrjuje s tem, ko nam že nakazuje vlogo duha, — saj je narava samo njegova predpostavka — da je Heglova stvarna filozofija, filozofija stvarnosti, se pravi narave in zgodovine, samo konkretizacija tiste svobode, katere bistveno strukturo opredeljuje že Logika. Duh postaja v svojem zgodovinskem razvoju samo to, kar v jedru, v zametku, v sebi (an sich) že je: ne samó v sebi bivajoča ali obstajajoča spinozistična substanca, ampak subjekt, kar pomeni čisto postavljanje samega sebe, dejavna proizvodnja samega sebe, pri čemer šele substanca postane svoj subjekt. In v tem je po Heglu tudi temeljna razlika med duhom in naravo. »Duh ni naravno bitje kot žival, ta je to, kar je, neposredno. Duh pa je v tem, da samega sebe proizvaja, da naredi iz samega sebe to, kar je . . . Njegova bit je dejnost (Aktuosität), ne mirujoče bivanje, to, da se je proizvedel, da je postal za sebe, da je samega sebe naredil iz samega sebe. Da resnično je, je potrebno, da se je proizvedel; njegova bit je absolutni potek.«⁴⁶

Da duh ukine in preseže vse oblike svoje začetne neposrednosti, se mora razvijati na raznih ravneh in v več smeri. O tem govorijo podrobneje filozofske razprave o subjektivnem, objektivnem in absolutnem duhu. Na vseh teh ravneh pa gre v bistvu za eno samo stvar: preseganje naravnih danosti

⁴⁴ Prim. E § 440.

⁴⁵ Prim. E 1827 § 164 Anm.

⁴⁶ VG 74.

v kulturo in civilizacijo, ki naj bo nekakšno uveljavljanje *duha kot samovzroka*. V tem je tudi bistvo osvobojenja. Tudi tukaj je razvidno, da za Hegla svoboda ni v odprtosti drugosti, ampak v preraščanju te odprtosti, v vračanju iz te odprtosti v novo, konkretnjšo in bogatejšo istost s seboj. Tukaj se res izraža miselnost sodobne industrijske in tehnološke družbe, njenega ekspanzionizma, kolonializma, hegemonizma in imperializma in ne nazadnje tudi njenega — ateizma. Ta ateizem — četudi s tem ne mislim trditi, da je sam Hegel že bil ateist — se bo v svojem poznejšem razvoju najrajši utemeljeval kot zahteva svobode. A prav idealistična Heglova filozofija je postavila svobodo, celo določeno pojmovanje svobode, za središče pozornosti in tako svobodo za smisel in gibalno vsega zgodovinskega razvoja. »... filozofija nas uči, da vse lastnosti duha obstajajo po svobodi, da so vse sredstvo svobode, da vse k njej težijo in jo proizvajajo. To je spoznanje spekulativne filozofije, da je svoboda edina resničnost duha.«⁴⁷

Povzetek: Tone Stres, Narava in svoboda pri Heglu

V Heglovem sistemu ima narava vlogo predpostavke svobode, in sicer zato, ker je v svojem jedru in metafizičnem bistvu Ideja v elementu svoje zunanosti, naravnosti in abstraktne neposrednosti.

Zusammenfassung: Tone Stres, Natur und Freiheit bei Hegel

Hegels Auffassung der Natur als der Voraussetzung der Freiheit des Geistes.

Résumé: Tone Stres, Nature et liberté chez Hegel

La conception hégélienne de la nature selon laquelle la nature est définie comme la présupposition de la liberté de l'esprit.

⁴⁷ VG 55.

Ideje slovenskih filozofov (2)

I. Aleš Ušeničnik (1868—1952) je brez dvoma naš največji sholastični mislec, če ne celo največji slovenski modroslovec sploh. Janžekovič meni o njem: »Tudi v primeri z drugimi sodobnimi sholastiki je velik in izrazito sega nad povprečje modroslovskih avtorjev, ki se oglašajo po revijah in učbenikih. Če bi ne bil živel v naših tesnih razmerah, ki so ga silile, da je trošil svoje moči na toliko področjih, bi se bil mogel s svojim prodornim duhom in svojo marljivostjo priboriti še vse častnejše mesto v zgodovini filozofije.«¹

Ušeničnik je bil vsestranski delavec, mislec, predvsem pa zvest katoliškim načelom. Njegovo delo je veljal obrambi vere in katoliške Cerkve pred modernimi vplivi.² Po Janžekovičevem mnenju pa se ni odločil za »strogi tomizem, marveč za širokosrčnejši neotomizem belgijske šole, ki jo je ustanovil poznejši kardinal Mercier . . .«³ Zato je J. Fabjan ob njegovi šestdeset letnici zapisal, da je hotel naprej s sv. Tomažem.⁴

Ušeničnik je doma iz Poljanske doline. Stopil je v bogoslovje in študiral na Gregoriani. Tam se je seznanil z idejami Leonove okrožnice. Kot profesor bogoslovja in kasneje teološke fakultete je imel že po službeni dolžnosti nalogo, da širi in brani tomizem. Kljub temu pa Ušeničnik ni bil samo filozof. Začel se je ukvarjati s pesništvom in že v gimnazijskih letih objavil svoja dela. Tudi kasneje filozofski študij ni mogel popolnoma zasenčiti in zatreti njegove pesniške žilice.

Prva in glavna življenjska naloga in osebna zavzetost je bila Ušeničniku filozofija. Kot profesor filozofije na teološki fakulteti je obdelal skoraj vsa filozofska področja. O tem priča njegov obsežen filozofski opus, deset

¹ J. Janžekovič, IS (Izbrani spisi) III, Celje 1977, 243.

² Prav tam, 236, 240; enako Fr. Verbinc, Filozofski tokovi na Slovenskem (Slovenska filozofska bibliografija), ISF v Ljubljani 1966, XXVIII.

³ Janžekovič, prav tam, 240.

⁴ J. Fabjan, A. Ušeničnik kot filozof in apologet, Čas (revija Leonove družbe) XXII, 1927/28, 271.

knjig Izbranih spisov (Ljubljana 1939—41), ki jih je sam pregledal in združil v njih svoje glavne filozofske spise. Ravno na tem področju ima največje zasluge tudi za razvoj slovenske filozofske terminologije.⁵

Temeljno filozofsko vprašanje njegove filozofije je filozofsko izhodišče.⁶ Tu se je Ušeničnik uveljavil v svetovnem merilu, čeprav njegovi izsledki niso prodrli v svet kot njegovi, ampak so jih razširili drugi tomisti, ki so v tem vprašanju sodelovali z njim in so svoje zaključke napravili v odvisnosti od njega.⁷

Spoznavnoteoretsko vprašanje si postavlja Ušeničnik kot izhodišče filozofije sploh: Ali je človeško znanje, vedenje gotovo? Ušeničnik podobno kot Descartes izhaja iz dvoma. Vsako človeško spoznanje mora modroslovec postaviti kritično pod vprašaj in se prepričati o utemeljenosti svojih spoznanj. Zato Ušeničnik z Descartesom išče trdno točko, kjer je mogoče izključiti vsak dvom. Tako z Descartesom zaključuje: »*Mislim torej sam. Cogito ergo sum.*«⁸

Pri tem ne gre toliko za premagovanje dvoma, pač pa hoče Ušeničnik pokazati predvsem na izvestnost, ko »*postane subjekt samemu sebi neposredno navzoč.*« Reflexio completa je Ušeničniku predvsem dojemanje lastnega jaza v svojih spoznavnih doživljajih . . . : popolna refleksija je »sebevidnost netvarnega duha, da mu je v mišljenju mišljenje zavestno in je zavesten tudi sam sebe kot subjekta mišljenja.«⁹ Subjekt vidi samega sebe mislečega in tako vidi, da (u)vidi¹⁰. Ušeničnik je prepričan, da je to neposredno, zato ga ni treba več dalje utemeljevati: »Prvotno je namreč dejstvo zavesti . . . to zavedanje je neposredno, kakor je neposreden izraz ‚misli-m‘, namreč jaz; ta ‚m‘ je neposredna afirmacija mojega bitja.«¹¹

Če se dokopljemo do tega, potem po Ušeničnikovem mnenju ni potrebna nobena nadaljnja pogojenost in niti ni mogoče, kajti to je dejstvo neposredne zavesti, v katerem se strinjajo modroslovci kot Tomaž in Kant: »Kaj je ta realni princip, ki misli, ali je netvarna duša, ali so možgani ali kaj drugega, to je povsem drugo vprašanje, ki ga more rešiti, če ga more, le globlje razmišljanje, a ne preprosta refleksija.«¹²

⁵ Kot navaja Janžekovič v svojem članku o Ušeničniku (IS III) prim. tudi J. Fabjan, z. n. d., 275.

⁶ A. Ušeničnik, Izbrani spisi (IS) III, 139 sl., VII, 21 sl., predvsem 46 sl.

⁷ Prim. J. Janžekovič, IS III, 253.

⁸ IS VII, 49 (podčrtal A. U.); prim. J. Janžekovič, IS III, 243; Ušeničnik v zvezi s tem navaja Descartesa (De la Methode, 4) in Avguština (De Trinitate XV, c. 12) v IS VIII, 53.

⁹ Ušeničnik, IS VII, 51/52, (podčrtal A. U.).

¹⁰ Ušeničnik, IS 52.

¹¹ A. Ušeničnik, IS VII, 30.

¹² A. Ušeničnik, VII, 54.

Ušeničnikovo stališče, da prvotne gotovosti ni mogoče graditi na kakšen netvaren princip npr. vzročnosti ali protislovja, je zelo pomembno, kajti s tem razišče in utrdi prvotni temelj zavesti, preden ta zavest postane kakorkoli predmetna. Dokler ni gotova v samem sebi, ne more postati predmetna, ne more biti nosilec nečesa drugega. Človek po Ušeničnikovem mnenju ne more ničesar spoznati, dokler ne utrdi lastnega temelja, čeprav vemo, da je v spoznanju oboje povezano, odtod intencionalnost naše zavesti.

Iz gotovosti lastne zavesti pa lahko gradimo zavest o zunanjem svetu. Ob tem se moramo najprej vprašati, kako je to, kar imenujemo »zunanji svet«, mogoče. S Kantom se Ušeničnik zaveda resnosti tega vprašanja. Po Janžekovičevem mnenju Ušeničnik tu zagovarja neke vrste kavzalizem: Zunanji svet vpliva s svojimi kakovostmi na naše čute in prek njih smo povezani s predmeti.¹³ Pri tem pa je pustil odprto vprašanje, ali je zunanji svet za nas neznanka ali pa je nekaj resničnega. Tako je pri njem Kantova dilema, ali naši čuti tvorijo zunanji svet ali pa je svet takšen, kot ga dojemamo, in tako deluje na nas.¹⁴ Ob tem se sprašuje, ali ni treba bolj kot našim čutom zaupati umu.¹⁵ Iz tega zastavljenega problema je razvidno, da je Ušeničnik čutil novodobno problematiko filozofije in tudi sam ni mogel dokončno odgovoriti nanjo. Njegove raziskave o izvestnosti spoznanja kažejo na podobne poskuse v novem veku, kot je npr. Hermesov, ali tudi različne novotomistične poti. Vsi na podlagi Kantovih spoznanj ugotavljajo, da je treba osredotočiti pozornost na spoznavajoči subjekt in utrditi njegove spoznavne meje z okopi, ki jih tvori sam. Ti so osnova za utemeljitev njegovega obstoja.

Glede teh vprašanj bi bilo zanimivo natančneje primerjati Ušeničnika s Hermesom, Marechalom, Rahnerjem, Lonerganom itd.

Poleg glavnega filozofskega vprašanja je Ušeničnik posvetil veliko časa in truda razmišljanjem o vprašanjih vere, Cerkve in znanosti. Gotovo je glede teh vprašanj, kot meni Janžekovič¹⁶ najznačilnejše njegovo delo Knjiga o življenju. V njej avtor preprosto, in vendar prodorno odgovarja na vprašanja življenja, ga razčlenjuje v luči modroslovske dediščine in odgovarja končno nanj v smislu krščanskega razodetja. Temelj vsemu je Bog, ta človeka dviga iz vseh dvomov življenja tako, da lahko ob koncu zapoje Sončno pesem asiškega ubožca sv. Frančiška.¹⁷

¹³ Prim. J. Janžekovič IS III, 276 sl.

¹⁴ IS I, 28 sl. prim. tudi Fr. Jerman, Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem, Anthropolos, 1975 I—IV, 65.

¹⁵ A. Ušeničnik, IS VII, 28 sl.

¹⁶ IS III, 242: »Mnogo zlatih zrn je v treh Ušeničnikovih knjigah o načelih, zlasti pa ne smemo pozabiti na njegovo čudovito, v pesniškem zanosu napisano Knjigo o življenju, ki bi jo bilo vredno ponatisniti in dati v roke današnji zbegani mladini.«

¹⁷ Prim. A. Ušeničnik, IS X, 159/160.

Glede vprašanj vere in Cerkve je Ušeničnik veren Mahničev naslednik, čeprav mu njegov estetski čut ne dovoljuje, da bi se spuščal v žolčne politično-ideološke polemike, ampak skuša bralcu osvetliti temelje vere in ga zanjo navdušiti ter pridobiti.

Ušeničnik je začel pravzaprav z leposlovjem. Po mnenju Tineta Debeljaka je bil pri alojzevških »Duhovnih vajah« »glavni pesnik in morda edini lirik«. ¹⁸ V mladosti je branil Gregorčiča pred Mahničevimi napadi. Ob študiju filozofije je svojo pesniško žilico nekoliko zanemaril, vendar ni nikoli povsem izginila, kot pravi Janžekovič: »V Ušeničniku-ocenjevalcu je vedno nekaj Ušeničnika-pesnika.« ¹⁹ Zato je razumljivo, da se je vedno posvečal estetskim in literarnokritičnim vprašanjem. Pri reševanju vprašani meni, da ne smemo npravnost nikoli zanemarjati. Ta mora določati estetska merila in pri estetskem uživanju ne sme nikoli trpeti npravnost. To težnjo je označil že z naslovom svoje razprave: Umetnik in odgovornost. Čeprav se ne da »življenje premeriti z načeli, vendar sporazum brez načel ni mogoč« ²⁰, torej je treba priznati načela predvsem v smislu »npravne odgovornosti«. To so nekateri Ušeničniku tudi očitali, češ da hoče umetnost podrediti svetovnemu nazoru. Janžekovič meni k temu: »Danes močna struja pri nas meni, da lahko opisuje objektivno življenjsko resnico predvsem tisti (umetnik), ki skuša obvladati to resnico s pomočjo marksističnega nazora (Slovenska književnost 1945 do 1965, II, Ljubljana SM 1967, str. 288). Da je treba presojudati umetnino tudi, ali celo povsem, s stališča svetovnega nazora, to za mnoge danes ni več sporno. Sporno pa je, in bo vedno s stališča katerega nazora. Ušeničniku bi bilo to priznanje v veliko zadoščenje. Zabavalo bi ga, kako nekateri kritiki prilagajajo svoje jedro novemu vetru.« ²¹

Zato Ušeničnik zagovarja svobodo umetniškega ustvarjanja in meni, da tudi katoliški umetnik lahko svobodno ustvarja. Seveda je pri tem umetnik odvisen od družbe, od naravnih danosti. Kljub temu je zanj jasno, da »se krščanski umetnik po normah npravnosti in dogme mora ravnati, to takoj odkrito priznamo, da ne bo nobenega dvoumja«. ²² Vendar pa tidve vplivata le toliko, kolikor umetnika vežejo »po sv. Tomažu tudi zakoni morale,

¹⁸ J. Janžekovič, IS, III, 236; prim. T. Debeljak, Aleš Ušeničnik in slovstvo. Čas 1927/28, 307.

¹⁹ J. Janžekovič, IS III, 237.

²⁰ Prav tam, 238; A. Ušeničnik, IS II, 263 in sl.

²¹ J. Janžekovič, IS III, 239.

²² IS VI, 142.

²³ IS VI, 146.

zakaj vse človeško udejstvovanje je pod normo нравnih zakonov.«²³ V luči teh načel je pisal razprave o slovenskim umetnikih.²⁴

Zelo pomembno je Ušeničnikovo delo na socialnem in narodnostnem področju. Čeprav je to delo najbolj kočljivo in danes na splošno ignorirano, vendarle zasluži vso pozornost. Ni nujno da se popolnoma strinjamo z njegovimi načeli v teh vprašanjih, nujno pa je, da jih razumemo v takratnem okviru in v ozadju miselnosti takratne dobe. Na Slovenskem je do konca zadnje vojne prevladovalo krščansko mišljenje z vsemi prednostmi in seveda tudi negativnimi vplivi. Zaradi njih pa ne smemo zanemariti načelnih rešitev, ki so jih predlagali krščanski misleci. Gotovo ni mogoče zaradi Ušeničnikovega stališča do marksizma ignorirati njegova dela za krščansko in duhovno dediščino Slovencev.

Ušeničnik je socialnemu in narodnostnemu vprašanju posvetil ves peti zvezek Izbranih spisov, razprave o tem pa najdemo tudi po raznih revijah in časopisih. Zagovarja široka stališča in skuša biti odprt, vendar je zelo odločno nasprotoval vsakršni težnji liberalizma in naturalizma, ki v družbenih vprašanjih izražata predvsem prezir in sovraštvo do krščanstva.²⁵ V tem smislu moramo razumeti tudi njegova stališča do marksizma oz. dialektičnega materializma. V njem vidi veliko nevarnost za vero in Cerkev, zato ga kot zmoto odklanja,²⁶ kajti po njegovem je »govorjenje o veri kot zasebni zadevi le taktično. Dialektični materializem je ateističen in ne more delati načelno z religijo nobenega kompromisa. More pa religijo v praksi ‚tolerirati‘, dokler je ne premaga in iztrebi.«²⁷

Filozofsko se mu zdi le-ta nesprejemljiv zaradi materializma, prav tako zaradi dialektičnosti, predvsem v njeni absolutni protislovnosti. Dialektični proces po Ušeničnikovem mnenju ne more iti samo pozitivno naprej, ker življenjska izkušnja kaže, da stvarnost pozna tudi padce in odstopanja ter povratke nazaj. Prav tako ni mogoče sprejeti dialektične nujnosti, ki zanika vsako svobodo duha.

Seveda Ušeničnik v imenu Kristusove Cerkve napada bogatine, ki »teptajo božji zakon«²⁸ vendar meni, da so nauki, ki hočejo odpraviti vsako privatno lastnino in zahtevajo revolucijo, zmotni. Njihov smoter je sicer

²⁴ IS VI, 219 in sl.: Razpravlja o Petrarki in Prešernu, o Antonu Aškercu, Ivanu Cankarju, Otonu Župančiču, Antonu Medvedu, Simonu Gregorčiču, Silvinu Sardenku.

²⁵ Npr. IS V, 56: proti demokraciji, ki zagovarja absolutno svobodo vere in nevere; dalje proti ločitvi Cerkve od države, ki je izraz »kulturnega boja proti Cerkvi (prav tam, 77), proti sežiganju mrličev, če je le-to izraz nasprotovanja in sovraštva do Cerkvenih uredb (88 sl.) in podobno.

²⁶ Prim. A. Ušeničnik, Dialektični materializem, Domžale-Groblje 1938, 67.

²⁷ Prav tam, 51.

²⁸ Prav tam, 209.

pravi: enakost vseh ljudi, vendar ga skušajo doseči z nepravimi sredstvi.²⁹ Odtod zavrača načela takratne ‚socialne demokracije‘, ki so uperjena proti Cerkvi, ki je po njegovem edina poklicana k delu za pravični red in blagor človeka. Seveda se danes zavedamo, da smo vsi ljudje poklicani k delu za pravični red in blagor človeka, gotovo pa še danes nismo edini glede sredstev, ki naj spremenijo človeško družbo in ustvarijo novega človeka. Krščanska resnica o izvirnem grehu je načelno zanikanje vsake možnosti raja na zemlji, obenem pa klic človeku k stalnemu prenavljanju. Zaveda naj se nezmožnosti, da bi iz sebe ustvaril popolnega človeka, zato se zateka k milosti, k božji ponudbi pomoči za rešitev človeka. Pri tem krščanstvo človeku pušča, da se sam odloči, njegovo odrešenje, njegova odločitev je delo svobode, ne kakršnakoli revolucionarna nujnost.

Ušeničnikov nastop je mogoče razumeti v okviru takratnih idejnih bojev, kateri so se odlikovali v ostrih nastopih proti vsemu, kar je verskega in Cerkvenega. V tem je bilo gotovo pomanjkljivost takratnih reformatorjev, da so videli napredek predvsem v kritiki in obsodbi vsega verskega in Cerkvenega. Njihov nastop je deloma tudi razumljiv, ker so bili predstavniki Cerkve v marsičem soudeleženi pri socialnih krivicah. Ta ostrina proti Cerkvi in veri je krščanske reformatorje gnala v obrambo in ideološki boj proti takim socialnim naukom. Namesto da bi bile te razprave pripomogle k boljšemu razumevanju položaja, so postale vir medsebojnega obračunavanja. Ta ton je, žal, po vojni usmerjal tudi odnose med krščanstvom in marksizmom. Verjetno bo treba še veliko napora, da se utrdi medsebojno zaupanje; šele na tej podlagi sta mogoča dialog in resnični pluralizem mišljenj tudi danes. Zato sta potrebni obojestranska pripravljenost in odprtost, ki ju včasih pogrešamo.

Ušeničnik in Krek sta bila glavna nosilca tega razvoja. Brez dvoma moramo v tej zvezi omeniti Edvarda Kocbeka, vendar je za natančnejšo presojo njegove osebnosti kakor vseh predvojnih in medvojnih ideoloških konceptov potrebno natančnejšega proučevanja. Na osnovi teh pripomb lahko razumemo spodnjo Verbinčovo oceno Ušeničnikovega opusa. Predvsem ostane vprašanje, ali je res z Ušeničnikovim nastopom proti pozitivizmu, evolucionizmu, energetizmu, relativizmu, skepticizmu in drugim materialističnim in nematerialističnim smerem filozofija pripomogla k zaostalosti našega družbenega in kulturnega življenja, za katerega je značilno, da je »prav neotomistična filozofija predstavila Slovencem te smeri, obenem pa postala v Ušeničnikovi osebi njihova najodločnejša nasprotnica, ki je skušala že v kali zatreti naprednejše filozofske nazore na naših tleh.«³⁰ Predvsem postane

²⁹ Prav tam, 215 sl.

³⁰ Fr. Verbinc, Filozofski tokovi na Slovenskem, ISF, Ljubljana 1966, XXIX; prim. k temu vprašanju razpravo ob Ušeničnikovi šestdesetletnici, Čas 1927/28, 285 sl.

ta sodba vprašljiva, če gledamo Ušeničnikovo delo v celoti. Dalje ga ne smemo izolirati iz takratnih družbeno-političnih okvirov. Seveda ostanejo tudi načelna vprašanja stvar presoje, ki je vedno odvisna od stališča, s katerega jih presojujamo.

2. Slika neosholastike pri nas bi bila nepopolna, če ne bi omenili Janeza Janžekoviča (1901), dolgoletnega filozofa naše teološke fakultete, in Antona Trstenjaka (1906), svetovnoznane psihologa, ki je svojo psihologijo gradil na osnovah sholastične filozofije in predaval kot profesor na isti fakulteti. Ne da bi se spuščal v oceno njunega opusa, ki še ni zaključen, moram vendar poudariti v tem okviru njun prispevek k razvoju sholastičnega mišljenja pri nas.

Prof. Janžekovič je Slovence seznanil z mnogimi francoskimi misleci: Blondelom, Marcelom, Pascalom, Sartrom idr. Kritično se je obrnil na domače mislece, predvsem na Vebra in Ušeničnika. Najpomembnejši pa je gotovo, kot navaja Stres, njegov prispevek k odnosom krščanstva do marksistične misli pri nas.³¹ Njegovi spisi kažejo zrelo oceno položaja po vojni, obenem pa tudi trezno presojo marksistične misli. Prizadeval si je, da bi obe strani pokazali voljo za srečavanje na človeški bazi pri gradnji nove domovine. Pri tem ne zanemarja kritičnih točk, kjer se krščanska in marksistična misel ločujeta, in poudarja načelo svobode, katera je v ustavi enaka za marksista in kristjana. Skupaj z ostalimi kolegi na teološki fakulteti je bil Janžekovič most za vzpostavitev novih odnosov. Sholastično mišljenje mu je narekovalo težnjo za resnico in v njenem imenu je govoril za novo pot, ki naj od prepira vodi k dialogu.

Prof. Trstenjak, bolj kot strokovni filozof s svojimi psihološkimi raziskavami kot duhovnik in sholastični mislec, praktično vzpostavlja dialog z modernim svetom. Priznanja naših forumov njegovemu delu potrjujejo možnost srečevanja in sodelovanja marksistov in kristjanov na različnih področjih.

3. Do ustanovitve ljubljanske univerze je na Slovenskem uradno prevladovala katoliška filozofija. Šele takrat je dobila tudi laična filozofija bolj prosto pot za samostojnejši razvoj. Sicer so se uveljavili že na prelomnici stoletja predvsem pozitivistično usmerjeni misleci, kot: Zarnik, Dolar, Šerko, znan posebno kot oster kritik Verbovnik dokazov o Bogu. Franc Derganec je zastopal dualistični elekticizem. Gartenauer in Serneck pa sta širila materialistične ideje.

(Dr. J. Ahčin, Dr. A. Ušeničnik kot sociolog), v kateri Ahčin poudarja, da »temelji Ušeničnikov nauk na tisočletni tradiciji metafizike, kot podlage temu nauku« (289) in iz nje sledi jasnost načel ter, da avtor »vedno in povsod išče *le resnice*« (290; podč. J. A.).

³¹ Prim. J. Janžekovič, IS I, 6 (Uvod, T. Stres).

Franc Veber (1890—1975), doma iz Gornje Radgone je študiral filozofijo najprej pri prof. Kovačiču v mariborskem bogoslovju. Ko je zapustil bogoslovje, je nadaljeval filozofski študij v Gradcu, pri takrat že slavnem Brentanovemu učencu Aleksiju Meinongu. Tu se je Veber seznanil s predmetno teorijo.

Kot poroča Ueberweg v svoji zgodovini filozofije, spada Veber k mlajšim Meinongovim učencem.³² Že med študijem je kritično ocenjeval ideje svojega učitelja, zato sta imela pogostokrat živahne razprave, v katerih je znal Veber Meinongu tudi ugovarjati. Postal je eden najplodovitejših oblikovalcev njegovega sistema.

Veber je gradil podobno kot Meinong na Aristotelu, Tomažu Bolzanu, Brentanu. Po Urbančičevemu mnenju je sorodnost Husserla in Vebera v tem, da oba kot Brentanova učenca (v širšem smislu) izhajata iz Cartesijevega »cogito ergo sum«, vendar po njegovem mnenju Veber tega ne izpelje do konca.³³ V čem je ta izpeljava? Meinong in kasneje Veber izhajata iz teorije predmeta. Predmet je določen po mojem doživetju. Ta usmeritev teži k psihologizmu, vendar Veber meni, da naša spoznanja niso zgolj »duševni akti«, ampak ravno nasprotno, prek teh doživetij lahko dojamemo bistva stvari. Doživetje je sicer temelj spoznanja, torej spoznanje je mogoče samo v subjektu, vendar zaradi tega spoznanje ni zgolj subjektivno, ampak tako dojemamo strukturo sveta. Odtod deli Veber spoznanja na umska in nagon-ska doživetja. *Umska so predstave in misli, nagon-ska pa čustva in strem-ljenja.*³⁴

To pojmovanje stvarnosti je Veber prevzel že od Meinonga, vendar je Meinong bolj kot Veber zastopal stališče psihologizma, saj je Veber korigiral svojega učitelja in zavzel stališče dualizma, po katerem so doživetja odvisna tudi od eksistence, kar pa je Meinong zanikal. Po njegovem je bistvo predmetne teorije »misel *temeljne* ločitve med resničnostnim in pojavnim svetom . . .« Ta temelji na bistveni razliki med resničnostjo in pojavom, ki se javlja v prav tako različni zadevni in prezentacijski funkciji občutkov. Na tem temelju razlikujemo tri vrste *spoznanja*³⁵ . . . Odtod zaključuje Veber tudi različnost »narave« in »duha«.

Po Vebrovem mnenju je pristop k svetu mogoč samo na podlagi človeka, subjekta, ki svet občuti in ga po občutku dojema. Zato je glavna značilnost Vebrove filozofije, kar je prejel že pri svojem učitelju, da izhaja iz človeka. Gre za novo utemeljitev filozofije, ne zgolj za neko stališče psihološkega

³² Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Zv. IV, Berlin 1923, 538.

³³ Vom Gegenstand zum Sein, von Meinong zu Veber, München 1972, 132/33 prim. J. Janžekovič, Vebrova filozofija, IS II 143.

³⁴ Prim. Fr. Veber, Uvod v filozofijo, Ljubljana 1921, 200 sl.

³⁵ F. Veber, Zusammenfassende Gedanken zur Frage der Wirklichkeit, Ljubljana 1939, v: Gegenstand und Sein . . ., 367.

gledanja na stvari.³⁶ Ta utemeljitev je mogoča le antropocentrično. Ker je Meinong poudarjal izključno to stran spoznanja stvarnosti, je Veber videl tu enostransko omejitev filozofske misli v smislu subjektivizma. Zato meni, da je v doživljanju sveta dojeto njegovo bistvo, obenem pa je doživljanje pot do sveta bistev. Ta bistva so prezentirana v bistveni razdelitvi doživetij, iz česar dobimo po Vebru trojno oz. četvorno podobo sveta.

Podoba sveta je predmetna, predmetna pa le prek naših doživljanjev predmetov. Veber vidi predmetni svet v doživljajih, ki zanj niso nekaj subjektivnega, ampak izraz in podoba bistvene stvarnosti. Zaradi tega ni mogoče sveta misliti enojno samo s strani subjekta, ampak nujno dvojno, to je takó, da našim doživljanjem ustrezajo bistva stvari. Ta so neodvisna od eksistence stvari oz. od bivanja stvari kot takih, prav tako tudi od doživljanja predmetov, ne glede na njihovo eksistenco in njihovo eksistentno doživljanje.³⁷

Predmetna teorija razlikuje med psihološko vsebino in predmetom doživljanja. Odtod tudi temeljno vprašanje, kaj povezuje predmet in moje doživljanje predmeta. To je že znano kantovsko vprašanje, kako je moje spoznanje sveta povezano s svetom samim na sebi. Ker izhajata Meinong in Veber iz kantovske dediščine, ki sta jo prevzela že Balzano in Brentano, se seveda ne moreta izogniti temu vprašanju. Veber priznava, da obstoje substance, torej je tudi svet sam na sebi,³⁸ čeprav se distancira od Kantove rešitve tega problema. Svoj dualizem pa ima za drugačne narave kot Humov in Kantov.³⁹ Kasneje je Veber priznaval obstoj substance tako daleč, da je najpomembnejši del svoje filozofije posvetil vprašanju Boga.⁴⁰ Vendar meni, da med doživljanjem in svetom na sebi ne vlada nujno kavzalno *razmerje*, čeprav obojestranskega vpliva ne zanika.⁴¹

Svojo predmetno teorijo ima Veber za univerzalno teorijo stvarnosti,⁴² za filozofijo oz. metafiziko v Aristotelovem smislu. Predmetna teorija ima dva temelja: izhodišče v človeku (antropološki vidik) in znanstveno usmerjenost. Veber meni, da je dosedanja filozofija ravno v tem svoje delo zamenjala. V obojem je potrebno zastaviti v temeljih. Zato je »filozofija znanost o duševnosti kot taki in vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dajo raziskovati brez raziskovanja duševnosti kot take«. ⁴³

³⁶ Prim. F. Veber, Sistem filozofije, 56.

³⁷ F. Veber, Sistem filozofije, Ljubljana 1921, 330, prim. tudi Uvod v filozofijo Ljubljana 1921, 317 sl.

³⁸ F. Veber, Knjiga o Bogu, 20 sl., enako 420 sl.

³⁹ F. Veber, Die Frage der Wirklichkeit, in: Vom Gegenstand zum Sein, 367.

⁴⁰ Prim. L. Bartelj, Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog, Ljubljana 1967, 40 sl.

⁴¹ Prim. F. Veber, Uvod v filozofijo, 117 sl.

⁴² Prim. F. Veber, Uvod v filozofijo, 312 sl.

⁴³ F. Veber, Uvod v filozofijo, 325.

Drugi temelj njegovega filozofiranja je znanstvenost sistema, kar naj bi bila šibka točka dotedanje filozofije.⁴⁴ Oboje je po Vebrovem mnenju potrebno, da lahko filozofija izpolni svojo nalogo. Stanje tedanje filozofije označuje Veber kot krizo, ki je izraz splošne krize človeštva. Posebno se mora zato filozofija zavedati svojih temeljev in graditi na pravih realnih tleh. Od tod zgornja zahteva po ponotranjenju filozofije in znanstvenosti filozofskega nauka. Le tako bo filozofija peljala človeka nazaj k prvim intelektualnim in moralnim normam.⁴⁵

Iz tega lahko povzamemo, da je Veber tipično novodobni filozof in po Janžekovičevem mnenju tudi tipično slovenski, saj je filozofijo pri nas razvil najbolj originalno.⁴⁶ Seveda je težko presoјati posebnost te slovenske filozofije, vendar moramo reči, da je pri nas ravno Veber razvil svoj sistem in tako dokazal, da tudi Slovenci na tem področju lahko stopamo v korak z ostalimi narodi. Kot omenja Janžekovič, so to »opazili tudi po svetu«.⁴⁷

Brez dvoma zasluži Vebrov sistem vso pozornost. Vendar je iz živahnih razprav med obema vojnama po vojni o njegovem delu zavladala tišina. Prelomil jo je le Ludvik Bartelj. Posvetil je Vebrovemu sistemu dve knjigi v katerih je združil raziskave Vebrovega dela s svojimi kritičnimi pogledi na njegov sistem.⁴⁸

Vebrovo delo na univerzi je nadaljevala Alma Sodnik; ta se je posvetila bolj raziskavam zgodovine filozofije in prva Slovencem ter svetu odprla zakladnico naše filozofske dediščine. Njeno delo nadaljuje danes Inštitut za sociologijo in filozofijo. V tem okviru je napisal o Vebru obširno študijo I. Urbančič.⁴⁹ Ob osemdesetletnici njegovega rojstva je izšla v Münchenu zbirka razprav o Vebru in Vebrovih lastnih publikacij v nemškem jeziku.⁵⁰ V njej kot v raziskavi pri Inštitutu za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani izraža Urbančič začudenje nad tem, da je bil Veber tako malo omenjen, in pravi: Veber je bil 15. avgusta 1945 predčasno in nesvojevoljno upokojen. Dobil je sicer poziv univerze v Gradcu, da bi šel tja za profesorja, vendar se ni odzval. Vsa leta po vojni živi Veber v Ljubljani v nenaravni pozabljenosti. Ob praznovanju 50. obletnice slovenske univerze je bil Veber, čeprav njen prvi in

⁴⁴ Prim. F. Veber, Uvod v filozofijo, 16.

⁴⁵ Prim. I. Urbančič, Predmetna teorija oz. fenomenologija na Slovenskem, Ljubljana 1974, ISF, II, 30 sl.

⁴⁶ Prim. J. Janžekovič, Kako je s slovenskim modroslovjem v: Nova pot, 1967, (XIX), 465 in isti z istim naslovom, v: Nova pot, 1970, XXII, 455.

⁴⁷ Prav tam.

⁴⁸ L. Bartelj, v op. 40 navedeno delo in: Človek, svet, Bog, Ljubljana 1970.

⁴⁹ I. Urbančič, v opombi 45 navedeno delo.

⁵⁰ A. Trstenjak (urednik), Vom Gegenstand zum Sein München, 1972 (pri založbi Dr. R. Trofenik).

tudi zunaj slovenskih mejá znani profesor za filozofijo, ignoriran. Tako ravnanje najbrž ni mogoče označiti drugače kot ozko sektaštvo.«⁵¹

Ta prikaz slovenske filozofije bi morali nadaljevati z razvojem povojne filozofije marksizma. Pri tem bi morali seči tudi v predvojni razvoj marksistične misli pri nas. Ker je to delo našlo dovolj prostora v drugih publikacijah, je dovolj, če samo opozorim nanj. Tudi s krščanske strani je Stresovo delo »Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije pri nas«⁵² zadostna informacija o tem vprašanju. Brez dvoma je tudi s krščanskega svetovnega nazora taka študija nujna in potrebna. Predvsem mislim, da je prav, da kristjani posvetimo več pozornosti svojemu miselnemu razvoju. Od njega je v veliko odvisen sedanji trenutek naše družbene zavesti. Pričujoča razprava ima namen informirati, obenem zahteva tudi osebno presojo, se pravi zavzem določenega stališča do tega miselnega razvoja. Ni nujno, da ga vsakdo vidi v tej luči. Brez dvoma pa ni mogoče iti mimo določenih danosti, ki »z objektivne strani« usmerjajo našo presojo. Tako zunanji okvirji sami nudijo sliko miselne preteklosti, ni pa jih nikakor mogoče presojati »zgolj objektivno-znanstveno«, pač pa določa presojo vedno tudi svetovni nazor. Zato govorimo tudi o krščanski umetnosti, krščanski literaturi, filozofiji itd., kakor tudi o marksistični, eksistencialistični literaturi, filozofiji in umetnosti.

Za pluralistično obravnavanje teh vprašanj je priznanje teh izhodišč nujno, sicer ostanemo v medsebojnem obračunavanju in očitaniu znanstvenosti in neznanstvenosti določenega stališča.⁵³ K znanstvenosti gotovo spadata metodična čistost in čimvečja nepristranskost, ki je v iskanju celote in izbiranju takih posameznosti, ki celoto čimbolj izrazito nakazujejo. Presoja je obenem tudi vedno osebni izbor, ki znanstvenemu okviru daje osebni ton. Brez tega osebnega gledanja taka razprava ni mogoča, smešno pa je določenemu stališču to osebno noto očitati kot pomanjkljivost, zase pa si jo pridrževati kot molče predpostavljeno znanstveno metodičnost.

Le pod temi pogoji je mogoče uspešno sodelovanje med marksističnimi in krščanskimi raziskovalci na različnih področjih. To pa ni mogoče takrat, ko si marksistični raziskovalci na kateremkoli znanstvenem področju zase prisvajajo znanstvenost, medtem ko drugim očitajo metafizičnost oz. svetovnonazorsko zanesenost. Še vedno velja namreč Arhimedovo načelo, daj mi

⁵¹ I. Urbančič, v opombi 45 navedeno delo, 314/315.

⁵² Ljubljana 1977.

⁵³ Takšno stališče srečamo v razpravi Tomaža Mastnaka, ki odkrivajo sicer poznane problematike, obenem pa pomanjkanje čuta za stvarno razpravljanje. Njegovo »Obravnavanje marksizma v delih slovenskih teologov«, v: Časopis za kritiko znanosti, 23—24, 1977, lahko podvržemo enaki kritiki, s katero obravnava dela teologov: »Teologi so od zavračanja marksizma v celoti prišli k delnemu spreminjanju (delnemu zavračanju, ne bodo pa mogli, če bodo vztrajali kot teologi, preiti k sprejemanju marksizma v celoti.« (317) To potrjuje tudi njegova misel na koncu razprave, da marksizmu ni treba jemati resno krščanstva kot svojega partnerja. (319)

zemljo in premaknil bom svet. Daj mi torej neko stališče, potem bom pa lahko filozofiral in (tudi) znanstveno raziskoval.

Povzetek: Janez Juhant, Ideje slovenskih filozofov (2)

Drugi del Idej slovenskih filozofov obravnava višek sholastike z Alešem Ušeničnikom (1868—1952). Njegovo delo nadaljuje Janez Janžekovič (1901). Anton Trstenjak se je bolj kot filozof uveljavil s svojimi empirično-psihološkimi razpravami. Samostojno slovensko filozofsko misel je razvil Meinongov učenec France Veber (1890—1975), utemeljitelj predmetne teorije.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Ideen der slowenischen Philosophen (2)

Der zweite Teil der Ideen der slowenischen Philosophen behandelt den Gipfel der Scholastik mit Aleš Ušeničnik (1868—1952). Sein Werk setzt Janez Janžekovič (1901—) fort. Anton Trstenjak (1906—) affirmierte sich mehr als Philosoph mit seinem empirisch-psychologischen Untersuchungen. Die selbständige slowenische Philosophie entwickelte der Schüler von Meinong Franc Veber (1890—1975), der Begründer der Gegenstandstheorie.

Résumé: Janez Juhant, Les idées des philosophes slovènes (2)

Cette deuxième partie de l'article sur les idées des philosophes slovènes (la première est parue dans BV, No 3, 1980) aborde la grande époque de la philosophie scolastique avec Aleš Ušeničnik (1868—1952) dont l'oeuvre est poursuivie par Janez Janžekovič (1901—). Un autre philosophe slovène, Anton Trstenjak (1906—), s'est fait connaître surtout avec des ouvrages qui ont trait aux problèmes psychologiques. Le philosophe France Veber (1890—1975), un élève de Meinong, représente, dans ce cadre, un courant indépendant et original avec sa théorie de l'objet.

Škof Friderik Baraga, misijonar Indijancev

O misijonskem škofu Frideriku Baragi¹ je bilo razmeroma že veliko napisanega.² Vendar so vsi življenjepisi škofa pisani pod določenim hagiografskim vidikom, bralcu namreč hočejo tako prikazati heroične kreposti tega izrednega misionarja med Indijanci, da bi zbudili zanimanje za njegovo beatifikacijo oziroma za njegovo proglasitev za svetnika. Še vedno pa pogrešamo kritične študije, ki bi temeljito osvetljila delovanje tega pionirja indijanskih misijonov.

Marsikaj bi bilo treba povedati še o Baragovi misijonski metodi, pa tudi njegovo znanstveno delovanje na jezikovnem, etnografskem in socialnem področju, kolikor vem, še vedno ni zadovoljivo obdelano. *Acta Ecclesiastica Sloveniae*³ so sicer v drugem zvezku prinesla zbirko dokumentov (večinoma iz arhiva Kongregacije za širjenje vere v Rimu), ki se neposredno ali posredno nanašajo na škofa Baraga.⁴ Žal pa avtor zbranih dokumentov ni presojal v njihovi zgodovinski vrednosti in daljnosežnosti, ampak je to delo prepustil misiologom in zgodovinarjem.

Seveda ni mogoče v tako kratkem sestavku dati kaj več kot zgolj spodbudo za nadaljne raziskave življenja in osebnosti škofa Barage.

Glavna komponenta, ki prihaja v celotni mnogovrstni dejavnosti misionarja in škofa Friderika Barage posebej jasno do veljave, je njegovo težnje biti vedno pionir. Po končanem študiju prava na Dunaju (1816—1821) se je odločil — brez dvoma pod vplivom sv. Klementa Marije Dvoržaka — za

¹ Rojen 29. junija 1797 v Mali vasi, župnija Dobrnič, umrl 19. januarja 1868 v Marquette, ZDA.

² Pomembnejša literatura pri: Maksimilijan Jezernik, Friderik Baraga. Zbirka dokumentov, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, 2 (1980), 227—229; glej tudi Slovenski biografski leksikon, I. del, Ljubljana 1925—32, 23—26.

³ Izdal Inštitut za cerkveno zgodovino teološke fakultete v Ljubljani.

⁴ Dokumente je zbral in uredil Maksimilijan Jezernik v Rimu.

duhovniški poklic. Za duhovnika ga je 21. septembra 1823 v ljubljanski stolnici posvetil takratni ljubljanski škof Avguštin Gruber.⁵

Kot kaplan v Šmartnem pri Kranju (1824—1828) in Metliki (1828—1830) si je pridobil glas priznanega ljudskega govornika. Njegovi govori so bili vedno dobro obiskani, saj so jim ljudje radi prisluhnili. V življenjskih vprašanih je bil sicer brezkompromisen, vendar do ljudi dobrega srca. In prav ta, skorajda bi rekel nenavadna kombinacija strogosti skorajda do trdote z blagostnostjo je postala za Baraga kot misijonarja v Severni Ameriki zelo značilna. Verouk, spovedovanje, obiski bolnikov so bila glavna področja njegove neutrudne pastoralne dejavnosti. Nič čudnega, če je prišel kmalu v nasprotje s svojimi, še vedno strogo janzenistično usmerjenimi stanovskimi tovariši. Vendar ni bilo iz njegovih ust nikdar slišati pritožbe zaradi nasprotovanja in nerazumevanja njegovih sodelavcev v duhovskem stanu.

Ko se je iz knjižice Leopoldinske ustanove na Dunaju seznanil s težkim položajem indijanskih misijonov v Severni Ameriki, je v njem dokončno dozorel misijonski poklic. Njegova odločitev je bila jasna in brezkompromisna: želel je iti tja, kjer je Cerkev v največji stiski, to se pravi v škofijo Cincinnati v Severni Ameriki. Iz pisma ljubljanskega škofa Alojzija Antona Wolfa⁶ je razvidno, da je bilo škofu celo prav, da se je znebil tega, preveč gorečega kaplana, čeprav mu je ob slovesu napisal zelo dobro karakteristiko. Vendar je moral Baraga več kot eno leto čakati, da so bile izpolnjene vse formalnosti za njegovo inkardinacijo v Cincinnatsko škofijo (od 10. avgusta 1829 do 22. septembra 1830). Dne 18. januarja 1831 se je Baraga predstavil svojemu novemu ordinariju, cincinnatskemu škofu Fenwicku. Do spomladi je novodošli misijonar vršil pastoralno službo med nemško govorečimi prebivalci škofijskega mesta. Konec aprila pa se mu je končno izpolnila njegova srčna želja, oznanjevati Kristusovo blagovest Indijancem. Škof Fenwick je Barago sam pospremil do njegove prve misijonske postojanke v Arbre Croche na severnovzhodni obali michiganskega jezera, kjer so živeli Indijanci iz rodu Otawa. Iz Baragovih pisem, predvsem njegovi sestri Amaliji, in iz njegovih poročil, ki jih je pošiljal Leopoldinski ustanovi na Dunaj (ta jih je redno objavljala v svojih letnih poročilih), smo o Baragovi dejavnosti dobro poučeni. Njegovo področje ob današnji meji med Kanado in ZDA je bilo velikansko. Njegova skrb je veljala predvsem dvema indijanskima rodovoma: Otavcem in Otčipejcem. V izredno kratkem času se je Baraga najprej naučil zahtevnega otavskega jezika, da bi mogel svojim vernikom oznanjati božjo besedo v njihovem materinem jeziku. Brez dvoma uspeh, ki mu je preskrbel veliko občudovanje Indijancev. Na vseh mestih, kjer je deloval (L'Arbre Croche, Sault Ste. Marie, Le Point, Fond du Lac,

⁵ Takrat škof v Ljubljani (1815—24), pozneje nadškof v Salzburgu.

⁶ Prim. AES II.

L'Anse, da naj imenujem le pomembnejše), je vedno vršil pionirsko delo kot oznanjevalec evangelija, kot socialni delavec in kot jezikoslovec. Vendar Baraga ni videl *glavne težave* svoje misijonske dejavnosti v veliki revščini Indijancev niti ne v velikih razdaljah med posameznimi misijonskimi postajami, ki jih je moral večinoma prehoditi peš, tudi ne v izjemno neugodnih vremenskih neprilikah pozimi ali v načinu življenja Indijancev kot lovcev, temveč v brezvestnosti evropskih trgovcev, ki so Indijance brez skruplov izrabljali. Da bi mogli laže doseči svoje umazane cilje, so med njimi širili uživanje cenene alkohola.

Kot je bilo že v začetku poudarjeno, je Baraga preveč kompleksna osebnost, da bi jo mogli v tako kratkem sestavku pod vsemi vidiki primerno osvetliti. Želel pa bi opozoriti predvsem na dva značilna vidika njegove misijonske metode, ki sta po mojem v vseh življenjepisih Barage premalo upoštevana.

Na prvem mestu je vsekakor treba omeniti njegovo *delo na jezikovnem področju*. Ni mi sicer podrobneje znano, koliko je Friderik Baraga poznal misijonsko metodo slovanskih apostolov Cirila in Metoda. Češčenje sv. bratov je v tem času ponovno poživil lavantinski (mariborski) škof Anton Martin Slomšek.⁷ Vsekakor pa so med misijonsko metodo Barage in svetih bratov značilne nekatere vzporednice. Ne smemo namreč pozabiti, da je prišel Baraga iz okolja, ki ljudskemu jeziku ni bilo naklonjeno. Vendar je bilo misionarju Baragi že od začetka popolnoma jasno, da mora Kristusovo veselo oznanilo oznanjati v jeziku ljudstva, ki mu je namenjeno. Zato se ni najprej naučil samo težkega otavskega jezika, ampak je nato napisal tudi Očipvejsko-angleški slovar⁸ in slovnico in s tem položil temelje očipvejskega knjižnega jezika. Obe knjigi sta, ko je bil še živ, dosegli več izdaj in izboljšav. V svoji sedemintridesetletni misijonski dejavnosti — petnajst let od tega je bil škof⁹ — je napisal Baraga 40 knjig, od tega osem v otavskem in petnajst v očipvejskem jeziku. Med njimi so molitveniki, pesmarice, katekizem (vse v več izdajah), Jezusovo življenje, zbirka pridig, svetopisemske zgodbe, liturgična berila, križev pot in premišljevanja.¹⁰ V nemščini je opisal Baraga življenje in navade severnoameriških Indijancev (*Geschichte, Charakter, Sitten und Gebräuche der nordamerikanischen Indier*, 1873), knjiga, ki je bila kmalu prevedena v vse važnejše jezike, tudi v slovenščino. Ta knjiga nam omogoča dober vpogled v etnološki in etnografski položaj severnoameri-

⁷ Njegov sodobnik in prav tako svetniški kandidat.

⁸ Očipvejsko-francoski slovar je ostal v rokopisu.

⁹ 13. oktobra 1853 je bil Baraga imenovan za apostolskega vikarja gornjega Michigana, za škofa pa posvečen 1. novembra 1853. 23. aprila 1857 je postal rezidencalni škof škofije Sault Ste. Marie, pozneje Marquette.

¹⁰ Podatki o publikacijah v posameznih jezikih v: AES II., Ljubljana 1980, 196 do 199; prim. tudi Franc Jaklič — Jakob Solar, Friderik Baraga, Celje⁸ 1968.

ških Indijancev. Svojim rojakom se je Baraga za njihovo finančno in moralno pomoč oddolžil s šestimi knjigami, ki jih je napisal v svojem materinem jeziku.

To pisateljsko dejavnost Barage si moramo določeno predstaviti, da bi si mogli ustvariti podobo o njegovem velikanskem delu. Mož, ki je poleti vstajal redno ob treh in pozimi ob štirih, cel dan proučeval vernike, obiskoval bolnike, bil često cele dneve na misijonskih potih, je prišel do pisanja šele pozno zvečer in že čisto izčrpan. Če pri tem upoštevamo še celotno korespondenco misionarja in škofa, bomo morda zaslutili njegovo skorajda neizčrpno energijo in delovno moč.

Drugi moment pri misijonski dejavnosti Baraga, na katerega bi rad posebej opozoril, je njegovo prizadevanje *na socialnem področju*. Posredno je Baraga le videl pri načinu življenja Indijancev enega glavnih vzrokov njihovega propada kot narod. Evropski trgovci so v nakupu dragocenih kož divjih živali¹¹ odkrili zlato jamo in imeli seveda velik interes, da bi te kože v kar se da veliki količini in kar se da poceni kupovali. Da bi mogli Indijance lažje prevarati in izkoristiti, so med njimi širili, kot je bilo že omenjeno, uporabo cenene alkohola, ki so mu zapadle cele vasi in je v Baragovem času pomenilo že eno od tragedij indijskega ljudstva. Indijanci, podvrženi alkoholu, so bili veseli vsakega denarja, ki so ga dobili od trgovcev. O pravi vrednosti svoje robe niso imeli pojma, še manj pa, za kakšno ceno so jo prodajali na evropskem trgu.

K temu pride še politika zvezne vlade, ki je Indijance vedno bolj preganjala iz njihovih zemljišč v gorate in nerodovitne predele ZDA. Ameriški doseljenci so imeli Indijance za manj vredne ljudi. Zato so bili ti tudi proti rasistični politiki ameriške zvezne vlade prav tako brez moči kot proti temu, da so jih izkoriščali evropski trgovci. Obe dejstvi pa sta naravnost decimirali te uboge rodove, ki si niso znali pomagati.

Baragi je bilo od začetka jasno, da je edina rešitev teh problemov oziroma možnost rešitve Indijancev v spremembi njihovega načina življenja. Tu so konec koncev utemeljena njegova tako nesebična prizadevanja, da bi Indijance privedel od lova k kmetijstvu. Sam jim je kupoval zemljo, pomagal postavljati trdne hiše, učil jih je umnega kmetovanja. Da bi dal tem svojim prizadevanjem trdnejše temelje, je poklical na pomoč svojega rojaka Franca Pirca¹² ki si je kot misijonar poleg drugih dejavnosti ustvaril ime tudi na gospodarskem področju. Jasno je, da si je s tem Baraga nakopal jezo evropskih trgovcev, ki so skušali očrniti Barago tako pri Indijancih kot pri

¹¹ Večinoma so kupovali kože bobrov, medvedov, jelenov, ježevcev in druge.

¹² Kratek opis v Slovenskem biografskem leksikonu, II. zvezek, Ljubljana 1933 do 1952, 354—356.

ameriški vladi. Na srečo pri tem niso imeli veliko uspeha, čeprav imamo poročila tudi o nekaterih napadih na Barago.

Gledano v celoti, so bili Baragovi uspehi na tem področju sicer majhni, vendar jih moramo soočiti s težavami, s katerimi se je Baraga srečeval, da bi jih mogli prav in pravično presojsati. Baragovo delo ni bilo naperjeno samo proti brezvestnosti evropskih trgovcev, ampak nekako tudi proti ameriški zvezni vladi, kateri so bili v tem času Indijanci trn v peti in bi se jih bila rada znebila. Mirno lahko rečemo, da bi brez tega Baragovega prizadevanja danes ne imeli Indijanci svojega prostora v rezervatih.

Na koncu je potrebno reči še nekaj besed o pomenu Barage za *razvoj organizacije ameriške Cerkve*. Cerkveno-politično so v Baragovi misijonski dejavnosti razvidne štiri stopnje. Prva obsega Baragovo dejavnost kot preprostega *misionarja* (če smem tako reči) in smo jo na kratko že orisali. Trudil se je, da bi posameznim misijonskim postajam, kjer je deloval, dal čim prej podobo (quasi) župnije z vsem, kar ji pripada. Povsod je zidal cerkve, se trudil za misionarjevo stanovanje, organiziral cerkveno življenje, tudi če ni bilo stalnega duhovnika. Ljudje so prišli dvakrat na dan v cerkev, molili so skupno iz knjig, ki jim jih je Baraga oskrbel v njihovem materinem jeziku. To je pomenilo za Barago jamstvo, da bodo verniki ostali Cerkvi zvesti tudi tedaj, če bo misijonar dalj časa odsoten. Veliko skrb je Baraga posvečal šoli. Ljudje, za katere je v njihovem jeziku pisal knjige, se morajo najprej naučiti pisati in brati.

Drugo stopnja se začne z Baragovim imenovanjem za *škofovega vikarja* leta 1838 za področje Wisconsin. V vsakodnevem življenju Barage in njegovi misijonski metodi se ni sicer nič spremenilo, le njegovo delovno področje je postalo mnogo večje in njegove prošnje za pomoč, predvsem za več duhovnikov bolj glasne.

Na prvem narodnem koncilu v Baltimoru maja 1852 so severnoameriški škofje razpravljali o novi razmejitvi cerkvene organizacije v severni Ameriki. Sinodalni očetje so predlagali ustanovitev devetih novih škofij in dveh apostolskih vikariatov. Eden od obeh vikariatov naj bi bil na področju gornjega michiganskega jezera in naj bi združil vsa področja, na katerih stanujejo Indijanci v škofijah Cincinnati, Milwaukee in Detroit v ZDA ter škofij Hamilton in Toronto v Kanadi. V Rimu so ta predlog sprejeli in med drugim ustanovili tudi predlagani vikariat za Indijance, Barago pa imenovali za *apostolskega vikarja* v rangu naslovnega škofa. Škofovsko posvečenje je prejel Baraga 1. novembra 1853 v cincinnatski stolnici. Kot škof je Baraga še bolj organiziral pastoralno dejavnost v zaupanem mu področju. Tokrat je še bolj globoko občutil velike probleme, ki so bili pereči v njegovem vikariatu, predvsem pomanjkanje duhovnikov. Vedno znova je pisal Leopoldinski ustanovi na Dunaj o hudi stiski svojega vikariata. Da bi pridobil

novih duhovnikov za indijanske misijone, je bila ena velikih skrbi pri obeh njegovih evropskih potovanjih.¹³ Zaradi njegove strogosti in velike revščine, ki je postala že povsod znana, pa je na žalost le malo duhovnikov, ki so prišli iz Evrope, ostala pri njem.

Pri svojem drugem potovanju v Evropo, tokrat kot škof, je Baraga začutil nasproti sebi neke vrste nezaupanje. Celo v najvišjih cerkvenih krogih v posameznih evropskih državah, ki jih je obiskal, ni bila znana vloga apostolskega vikarja kot vmesna stopnja k redni hierarhiji v Cerkvi in še manj vloga škofa kot apostolskega vikarja. To je imelo za Barago v toliko negativne posledice, ker so bili rezidencialni škofje pri delitvi pomoči privilegirani. Tudi novi misijonarji so se raje odločali za rednega (residencialnega) škofa kot za apostolskega vikarja. To je bil morda povod, da je Baraga pri svojem rimskem obisku 5. marca 1854 papežu Piju IX. osebno izročil prošnjo, da bi njegov vikariat povzdignil v redno škofijo. Ker je njegovo prošnjo podprl tudi provincialni koncil v Cincinnatiju leta 1855, je Pij IX. 9. januarja 1857 povzdignil vikariat zgornjega Michigana v redno škofijo s sedežem v Sault Ste. Marie, Baraga pa je postal *prvi redni škof* (ordinarius) novoustanovljene škofije. Vendar je moral Baraga kmalu priznati, da to mesto, na katerega je bil čustveno tako navezan, ni primerno za škofovo rezidenco. Mesto je bilo premalo pomembno in predvsem pozimi zelo težko dosegljivo. Zato je Baraga z papeževim dovoljenjem¹⁴ maja 1866 prenesel svoj škofijski sedež v Marquette.

O tipičnih hagiografskih elementih Baragovega življenja namenoma nisem govoril. To bi namreč prekoračilo okvir tega kratkega prispevka. Vendar se nam s tem v zvezi vsiljuje vprašanje: če podatki posameznih Baragovih življenjepisov drže — in nimamo vzroka, da bi o tem dvomili — potem je nerazumljivo, da proces za njegovo beatifikacijo tako dolgo traja. Kot je znano, se je škofijski proces v škofiji Marquette začel že leta 1930 in nekoliko pozneje tudi v njegovi domači škofiji v Ljubljani.¹⁵ Rimska kongregacija za svetniške procese pa je njegov proces sprejela šele 2. januarja 1973.¹⁶ Upajmo, da se Baragi ne bo treba še po smrti boriti s podobnimi denarnimi težavami, s kakršnimi se je, ko je bil še živ.

¹³ Prvo potovanje od 29. septembra 1836 do 8. oktobra 1837, drugo od 15. novembra 1835 do junija 1854.

¹⁴ Papeški dokument z dne 23. oktobra 1865.

¹⁵ Hugo Bren, Ob desetletju dela za Baragovo beatifikacijo, *Katoliški misijoni*, 27 (1940) 53—54.

¹⁶ Prim. Index ac Status Causarum Beatificationis Servorum Die et canonisationis Beatorum, (Guerra e Belli 1975), 16.

Povzetek: France Martin Dolinar, škof Friderik Baraga, misionar Indijancev

Misijonski škof Friderik Baraga je brez dvoma ena najbolj markantnih osebnosti indijanskih misijonov v Severni Ameriki. Pričujoči sestavek želi osvetliti njegov prispevek na znanstvenem, socialnem in cerkveno organizacijskem področju, to se pravi poudariti tiste aspekte njegove misijonske dejavnosti, ki so v običajnih hagiografijah Barage premalo upoštevani.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Bischof Friderik Baraga, Missionar der Indianer.

Der Missionsbischof Friderik Baraga war ohne Zweifel eine der markantesten Persönlichkeiten der Indianermissionen in Nordamerika. Unser Beitrag wollte vor allem seinen Anteil am wissenschaftlichen, sozialen und kirchenorganisatorischen Gebiet aufzeigen, daß heißt auf diejenigen Aspekte seiner Missionstätigkeit hinweisen, die bei der normalen hagiographischen Behandlung Baragas zu wenig beachtet erscheinen.

Résumé: France Martin Dolinar, Mgr Friderik Baraga, missionnaire des Indiens

Mgr Friderik Baraga est sans conteste l'une des personnalités les plus marquantes parmi celles qui ont évangélisé les Indiens de l'Amérique du Nord au 19^e siècle. L'article essaie d'éclaircir ses apports dans le domaine scientifique, social et d'organisation ecclésiastique, c'est-à-dire, les aspects de son activité missionnaire qui d'ordinaire sont négligés par ses biographes.

Rafko Lešnik, Bog govori svojemu ljudstvu. 1. Knjižica Božjega okolja. Ljubljana 1979, 232 str.

Z liturgično reformo II. vatikanskega koncila bi morala biti navada, da delavniško mašo ob udeležbi ljudstva samo beremo (heilige Messe lesen), preteklost. Mašni obrasci so namenoma kratki. Tako je dana možnost svobodnega oblikovanja, razlaganja in posredovanja božje besede. Koncil posebno naroča, »naj bi bila vernikom bolj bogato pogrnjena miza božje besede« (B 51). To je doseženo že »z obsežnejšim, pestrejšim in primernejšim branjem sv. pisma« (prim. B 35, 1), čeprav vse možnosti s tem še niso izčrpane. Božjo besedo je treba ljudem pojasnjevati. Četudi jo beremo v narodnem jeziku, ni vedno razumljiva. Tudi najboljši prevod, če hoče še ostati prevod in ne parafraza, je ne more vedno izčrpno izraziti. Kako naj prav razumemo Jezusovo naročilo učencem pred misijonskim potovanjem, naj na poti nikogar ne pozdravljajo (prim. Lk 10, 4), brez razlage? Naročilo ne moremo v prevodu drugače izraziti, zato ga je treba pojasniti, sicer bi lahko mislili, da Jezus prepoveduje osnovno znamenje olike, pozdravljanje. Vedeti moramo, kaj je bil pozdrav pri Judih. To ni bil samo pozdrav in odzdrav, kot se mi pozdravljamo na ulici, ampak je obsegal rokovanje, objemanje, poljubljanje, zlasti pa vsestransko izmenjavo novic, tako da se je razvlekel v ure dolgo kramljanje. Jezus pa učencem

naroča, da zdaj ni čas za takšno izmenjavo novic, ampak naj oznanjajo božjo besedo. Pri bogoslužju moramo sv. pismo nujno razlagati, če hočemo, da bo njegovo sporočilo ljudi duhovno obogatilo. Pri tem pa nas najbolj ovira to, da ga sami premalo poznamo. Najslabše ga razlagamo, če ga samo »po svoje« pripovedujemo; njegovo sporočilo je treba aktualizirati. Sv. pismo vsebuje duhovno sporočilo tudi za naš čas. Po njem Bog nagovarja tudi nas. S posvečenjem smo postali poklicni oznanjevalci božje besede, zato jo moramo oznanjati. Knjiga, Bog govori svojemu ljudstvu bi morala biti vsem dragocen pripomoček pri spolnjevanju učiteljske službe. Z njo je kanonik Rafko Lešnik »zapolnil vrzel, ki jo čutimo od izida nove knjige mašnih beril naprej« (6).

Knjigi je kanonik Lešnik sam napisal uvodno besedo (5/6). Čeprav obsega le dobro stran, v njej kar trinajstkrat naglasi, da je knjiga »pojasnilo« delavniških mašnih beril. Knjiga je bila tako tudi sprejeta. In ker pravi pisec, da je nastajala »ob Jeruzalemski bibliji iz leta 1973 in naslonitvijo na uvodne misli k berilom Herderjeve izdaje Velikega delavniškega Schotta iz leta 1975 in 1976« (5), bi to moglo biti jamstvo za njeno kakovost. Knjiga je torej bolj priredba kot samostojno delo. To spričujeta tudi slog in vsebina. Njena največja hiba je v pomanjkanju čuta za sveto-pisemsko stvarnost. Sveto pismo niso samo besede, ampak okolje, v katerem so bile povedane besede in storjena dejanja. Vsak

svetopisemski dogodek je splet različnih danosti, ki jih mora imeti razlagavec pred očmi, če hoče dogodek pojasniti. Sv. pismo poroča o »dogodkih, ki so se zgodili med nami« (prim. LK 1, 1). Vse se dogaja v prostoru in času, ki ga krojijo čisto določene silnice. To je svetopisemska stvarnost. Če razlagavec nje ne upošteva oziroma je ne pozna, bo kvečjemu s svojimi besedami ponavljal svetopisemsko besedilo, ne pa razlagal, in če je povrh odvisen še od uporabljene literature, bodo stavki večkrat popolnoma nerazumljivi, razlage nedorečene, tako da puščajo bravca v negotovosti in trditve nemalokrat celo nasprotujoče (kontradiktorne). Sv. pismo se s tem bolj zamegli, kot pojasni. Da moje trditve ne bodo visele v zraku, naj jih podprem z dokazi.

Lešnikov stavek je večkrat tako nejasno oblikovan, da ni mogoče razbrati njegovega pomena. Za stotnika iz Kafarnauma pravi: »Verovanje mu omogoča osebna dobrota do preskušenega služabnika«. (15) Dobrota do služabnika je prej posledica stotnikove vere kot vzrok, ker je vera »korenina in temelj« (radix et fundamentum) vseh kreposti. Stotnikova dobrota je bila velika in se je kazala tudi drugod, kot izrečno pravi Luka: »Vreden je, da mu to storiš; rad ima namreč naš narod in shodnico nam je sezidal« (7, 4b—5). Jezus pa je pri njem pohvalil samo vero, ki je bila tolikšna, da »take ni našel pri nikomer v Izraelu« (Mt 8, 10).

Njegov stavek je preveč nedorečen. Pri razlagi pušča bravca v negotovosti. Razlagavec mora poznati različna mnenja in ni narobe, če jih tudi navaja, saj tako pravilno še bolj prihaja do veljave, vendar se mora nazadnje jasno opredeliti za neko rešitev in ne ohlapno govoriti »zdi se, da tega ni treba zadržati« (144), »libertinci so bili verjetno osvobojeni potomci tistih Judov, ki jih je Pompej leta 63 pred Kr. privedel v Rim« (55), »Marijin hvalospev so morebiti pripisovali sionski hčeri« (49) itd. Iz njegovega pojasnjevanja ni razvidno, ali so veliki duhovniki Judu Iškariotu samo določili trideset srebrnikov ali so mu jih našli ali celo natehtali? (143)

Vse možnosti omenja v enem stavku in nobene ne pojasni, medtem pa vemo, da Marko (14, 11) in Luka (22, 5) poročata, da so se za denar samo pogodili in ga mu niso takoj izplačali, ampak šele po izdajstvu; Matej (26, 15) pa pravi, da so mu takoj pri priči natehtali trideset srebrnikov. Judje od makabejskih časov naprej denarja niso štel, ampak tehtali. Povrh pa je treba vedeti, da mu niso dali srebrnike, pa čeprav se Matej tako izraža, ker so bili srebrniki judovski denar, ta pa od rimske okupacije (1. 63 pred Kr.) naprej ni bil več v obtoku. Dali so mu protivrednost 30 rimskih denarjev, kar je bila samo 1/4 vrednosti tridesetih srebrnikov (1 srebrnik je veljal 4 rimske denarje).

Če ne upoštevamo dejanskega svetopisemskega okolja, z razlago lahko zaidemo celo v nasprotje s sv. pismom. To se Lešniku večkrat pripeti. Naj se povrnem k stotniku iz Kafarnauma. Čeprav je bil pogan, je imel večjo vero kot kdorkoli v Izraelu. Njegovo vero, sem dejal, je Jezus pohvalil (prim. Mt 8, 10b). Prav njegova vera je Jezusa nagnila, da je dejal: »Povem vam pa, da jih bo veliko prišlo od vzhoda in zahoda in bodo sedli za mizo z Abrahamom in Izakom in Jakobom v nebeškem kraljestvu, otroci kraljestva pa bodo vrženi ven v temo; tam bo jok in škripanje z zobmi« (Mt 8, 11—12). Tudi Lešnik govori pohvalno o stotnikovi veri. On je izmed tistih, ki verujejo »iz osebne globine«. Prav te je imel v mislih Jezus, ko je dejal: »... prišli bodo od vzhoda in zahoda...«; Lešnik pa pravi dobesečno: »... ki verujejo iz osebne globine. Čaka jih mesto, ki je bilo pripravljeno Izraelcem, ki ne verujejo« (15). Stotnik se tako naenkrat znajde med nevernimi in zato pogubljenimi Izraelci!

Do takšnih nesmislov prihaja tudi zato, ker ne pozna temeljnih bibličnih izrazov. Za Marijin »Poveljučj« (Magnificat) pravi: »Luka je moral ta hvalospev (mimogrede naj povem, da se »Poveljučj« pravilno imenuje hvalnica zato, ker je to najlepši primer svetopisemskih hvalnic ali himn, hebr. tehillim; če vse ostale imenujemo »hvalnice«, potem bomo, tako imenovali tudi

najlepšo ‚Poveljučuj‘ odkriti med ubogimi, ki so ga morebiti pripisovali *sionski hčeri*; zdelo se mu je primerno, da ga položi Mariji v usta in tako ga je vpletel v svoje poročilo iz nevezane besede (49). Kdo je to sionska hči, kateri so pripisovali Poveljučuj? Iz sv. pisma vemo, da je to sinonim za izraelsko ljudstvo: »Močno se raduj, hči sionska, od veselja vriskaj, hči jeruzalemska« (Zah 9, 9; prim. še: Sof 3, 14, 15; Lk 23, 28). Potemtakem bi bil Poveljučuj nekakšna izraelska narodna pesem in ne pesem določene osebe (sionske hčere). Vsekakor je bila to pesem in zato je obstajala v vezani ali pesniški obliki, Lešnik pa pravi, da jo je Luka »iz nevezane besede« vnesel v svoje poročilo, kar bi pomenilo, da je bil Poveljučuj proza ali epska pripoved.

Sedaj pa poglejmo, kako Lešnik pojasnjuje svetopisemske odlomke, to se pravi delavniška berila. Ob tako močnem poudarku, da je knjiga pojasnilo le teh, bi pričakovali, da bodo svetopisemski dogodki tako razloženi, da bo kar najbolj razvidno njih odrešenjsko sporočilo. Žal se to ne dogaja. Bravec zaman čaka pojasnil, ki bi božjo besedo aktualizirala. Za primer naj navedem dva dogodka, prvega iz božičnega prazničnega obdobja, Jezusovo darovanje v templju (Lk 2, 22—35) z naslovom Luč v razsvetljevanje poganov (60/61), in drugega iz velikonočnega prazničnega obdobja, zadnja večerja, s katero se veže Judovo izdajstvo (143/44). Oba primera sta tako značilna, da nazorno predstavljata metodo njegovega pojasnjevanja.

Pri Jezusovem darovanju v templju praktično ne pove nič več, kar beremo v svetem pismu. Tako sploh ne pove, kakšno je bilo to očiščevanje (obredno, ker so imeli spolno občevanje in rojstvo za nekaj, kar človeku prepoveduje stopiti pred Boga, prim. 2 Mojz 19, 10—15), v čem je obstajalo (v tem času mati ni smela v svetišče in se z nikomur družiti), koliko časa je trajalo (40 dni, če je rodila dečka, in 80, če je rodila deklico)? Prav tako samo pravi: »Prvi otrok pa je moral biti odkupljen«, nič pa ne pove zakaj in

zakaj ravno prvi otrok in če je bilo treba odkupiti tudi deklico ali samo dečka in zlasti, kako ga je mati odkupila. To je bil spomin na rešitev Izraelcev iz egiptske sužnosti. V noči, ko šli Izraelci iz Egipta, so pomrli vsi egiptski prvorojenci, hebrejski pa ostali pri življenju. V spomin na to rešitev so bili poslej prvorojenci božja lastnina in določeni za tempeljsko službo.

Ker pa je bil pozneje za to določen Levijev rod in je bilo duhovnikov dovolj, so mogli starši prvorojenca pridržati zase, vendar so ga morali s posebnim obredom simbolično odkupiti od tempeljske službe in pri tem zanj darovati pet srebrnikov. Pri Jezusovem darovanju gre torej za dve stvari: za Marijino očiščevanje in odkupitev njenega prvorojenca od tempeljske službe. Prav tako ne pove, čemu sta starša morala darovati dve grlici ali dva mlada goloba. Ali morda v spomin na rešitev živali ob vesoljnem potopu, ko je Bog Noetu izrečno naročil, naj vzame v ladjo »po dvoje od ptic po njih vrstah« (prim. 1 Mojz 6, 20) ali pa zato, da je bil tempeljski prihodek večji? To me je na svečnico vedno zanimalo in šele v dobrem komentarju sem našel, da sta morala starša darovati enoletno jagnje za žgalno daritev, mladega goloba ali grlico pa daritev za greh. Če sta bila pa revna, sta lahko darovala namesto jagnjeta goloba ali grlico in od tod »dve grlici ali dva mlada goloba«. Daritev je pomenila vrnitev matere v obredno skupnost.

To so dejanske okoliščine Jezusovega darovanja v templju. Toda Luka ne ostaja pri njih. Omenja jih samo zato, da pokaže na verski pomen Jezusovega darovanja. On sploh ne pravi, da sta Jožef in Marija Jezusa odkupila, ampak sta ga prinesla v Jeruzalem, »da bi ga postavila pred Gospoda« (2, 22c). Luka je premišljeno rekel »postavila pred Gospoda« (gr. *parasetai to kyrio*). Izraz je narejen po hebrejski predlogi, kjer »stati pred Gospodom« pomeni »biti duhovnik«. Duhovnik je tisti, ki »stoji pred Gospodom« (hebr. *qohen*). Luka je s tem naglasil Jezusovo duhov-

ništvo. Med evangelisti samo on govori o Jezusovem duhovništvu, pozneje je to resnico do kraja razvilo pismo Hebrejcem. Jezus bo stal pred Gospodom. To pomeni, da bo spolnil vso božjo voljo. Spolnil jo bo, ko se bo na križu daroval »v odkupnino za mnoge« (prim. Mr 10, 45). Jezus bo sam postal daritev za grešnike, zato bo »večni veliki duhovnik« (prim. Hebr. 9, 11—14). Jožef in Marija nista prinesla Jezusa v tempelj zato, da bi ga odkupila, kakor so starši tam odkupovali svoje prvo-rojence, ampak da sta ga darovala Bogu. To je pomenil prihod 40 dni starega Jezusa v tempelj. Luka ne piše svetne zgodovine. Če bi jo, bi moral natančno povedati, kako je potekal obred očiščevanja in odkupitve. On piše odrešenjsko zgodovino. V njej pa zavzema Jezusovo duhovništvo osrednji pomen. To je pomen Jezusovega darovanja v templju, vendar ga iz Lešnikovih pojasnil ni mogoče razbrati.

Evangelij na veliko sredo pripoveduje o Judovem izdajstvu (Mt 26, 14—25). Lešnik pa se pri razlagi tega odlomka nespretno zapleta v eno najtežjih in domala nerešljivih novozaveznih vprašanj datuma zadnje večerje. Judovo izdajstvo je res tesno povezano z zadnjo večerjo. Med večerjo je Jezus namreč dejal: »Resnično povem vam: »Eden izmed vas me bo izdal« (Mt 26, 21; prim. še bolj razločno povedano pri Jan 13, 21—27) in Juda je dejansko med večerjo vstal in odšel k velikim duhovnikom, da ga jim je izdal (Jan 13, 30); zadnja večerja pa se, razumljivo, veže z vprašanjem datuma, zato razpravljati o datumu zadnje večerje na tem mestu ni povsem neopravičeno. Da bo pa stvar vsaj nekoliko jasna, naj kratko razgrnem to problematiko.

Dejstvo je, da je bila zadnja večerja judovska velikonočna večerja ali, kakor so ji rekli kratko, »pasha«. Judje so jo obhajali na večer pred glavnim velikonočnim praznikom, 15. nizanom. Veliko noč so obhajali ves teden, od 14. do 21. nizana, tako da je bil 14. nizan dan pripravljajanja na veliko noč (gr. paraskeve), 15. nizan pa glavni velikonočni praznik, ki se je

nato raztegnil do 21. nizana. Na dan pripravljajanja, 14. nizana, so morali popoldne pospraviti kvašen kruh, proti večeru pa zaklati velikonočno jagnje in pripraviti vse potrebno (opresnike, vino, zelišča...) za velikonočno večerjo, s katero so obhajali spomin na rešitev iz egiptске sužnosti. Jesti so začeli po sončnem zahodu, ko je zanje dejansko nastopil že glavni velikonočni praznik, 15. nizan. Ker je bil judovski koledar gibljiv, je bil 14. nizan vsako leto drug dan v tednu, tako kot mi obhajamo božič na različne dneve v tednu, pa čeprav vedno 25. decembra. V letu Jezusove smrti je bil 14. nizan na petek, naslednji dan je bila sobota in povrh še glavni velikonočni praznik, 15. nizan, zato pravi Janez »tisto soboto je bil namreč velik praznik« (19, 31). Jezus pa gotovo ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljajanja, 14. nizana, kot so jo obhajali Judje, ker je bil takrat že mrtev. Pilat je Jezusa obsodil na smrt na dan pripravljajanja okrog dvanajstih (prim. Jan 19, 14) in okrog treh popoldne je Jezus umrl (prim. Mr 15, 33, 37). Zadnjo večerjo je moral obhajati prej. Kdaj? Iz sinoptičnih poročil razberemo, da jo je obhajal v četrtek, 13. nizana. Iz njihovih poročil je razvidno, da dan po zadnji večerji ni bil glavni velikonočni praznik, 15. nizan, ampak delavnik. Dan po zadnji večerji se je sestel sinedrij in Jezusa obsodil na smrt. Tega gotovo ne bi storil na glavni velikonočni praznik, 15. nizana. Ta isti dan se Simon iz Cirenne vrača s polja in žene kupujejo dišave. Ta dan je bil petek, 14. nizan, ko so se Judje pripravljali na velikonočno večerjo. Do sem je vse prav, toda če je Jezus obhajal zadnjo večerjo en dan pred uradnim začetkom velike noči, potem to sploh ni bila velikonočna večerja, ampak navadni obed, kajti Judje so prav z velikonočno večerjo obhajali veliko noč. Vprašanje datuma zadnje večerje je domala nerešljivo, ker o njem drugače poročajo sinoptiki kot Janez.

V to zmedo je zadnja leta vrglo nekaj luči odkrite kumranskega koledarja. Po njem so eseni obhajali veliko noč vsako leto na isti dan v tednu, in sicer v sredo,

zato je bil pri njih dan pripravljanja ali 14. nizan, torek. Razlagavci menijo, da se jim je v obhajanju pashe pridružil tudi Jezus in tako obhajal zadnjo večerjo na torek. Razlaga je zelo simpatična, ker bolj pojasnjuje, kako se je moglo od zadnje večerje pa do naslednjega dne opoldne zvrstiti kar šest sodnih postopkov (pred Ano, dvakrat pred sinedrijem, prvi sodni postopek pred Pilatom, pred Herodom, drugi sodni postopek pred Pilatom), če je Jezus obhajal zadnjo večerjo že v torek. Razlagi se upira samo dejstvo, da Jezus ni bil esen.

Kdaj je bila potemtakem zadnja večerja? V petek, ko so Judje obhajali velikonočno večerjo (Janez), v četrtek, kot sledi iz sinoptičnih poročil ali v torek, ko so obhajali pasho eseni? Kako v petek, če je bil pa Jezus takrat že mrtev, kako v četrtek, če potem to sploh ni bila velikonočna večerja, kako v torek, če Jezus ni bil esen? Kdaj torej? Na to vprašanje ne znamo odgovoriti, ampak le ugotovljamo, da je bila zadnja večerja prava velikonočna večerja ne glede na to, ali jo je Jezus obhajal 14. nizana ali 13. nizana.

Ob tem se poraja vprašanje, ali ima smisel tako zapleteno vprašanje načenjati pri bogoslužju? O tem naj se prerekajo učenjaki. Vprašanje končno tudi ne vsebuje nobene versko spodbudne resnice, zato bi se razlaga morala osredotočiti na vsebino dogodka. Kaj bi se dalo povedati, če bi se zamislil samo v Jezusove besede: »Eden izmed vas me bo izdal!« Končno pa Lešnik vprašanja prav nič ne pojasni. Njemu problematika sploh ni jasna, kar nazorno spričuje že prvi stavek: »Prvi dan tedna, ko so jedli nekvašen kruh, to je opresnike, je bil normalno dan, ki je sledil velikonočnemu obedu« (143). Tu je beseda »tedna« popolnoma zgrešena. Prvi dan tedna je bil tudi za Jude začetek tedna. To je bila nedelja, čeprav oni niso obhajali Gospodov dan v nedeljo, ampak sedmi dan tedna, v soboto. Velika noč pa se ni začela na prvi dan tedna, ampak 14. nizana in ne glede na to, na kateri dan v tednu je padel 14. nizan. Le natančno

poglejmo, kaj pravi Matej, kdaj so pristopiti učenci k Jezusu in rekli: »Kje hočeš, da ti pripravimo velikonočno večerjo?« (26, 17b). Pristopili so »prvi dan opresnikov« (26, 17a), kar je isto, kot »prvi dan velikonočnega praznika«, kajti veliko noč (pasho) so imenovali tudi praznik opresnikov (gr. azymos), ker so vsi praznično osmimo jedli opresni kruh. Prvi dan opresnikov ni mogel *normalno* slediti velikonočnemu obedu, če so pa na prvi dan opresnikov ali na dan pripravljanja obhajali velikonočni obed!

Kaj je pričakoval praktični dušni pastir od Lešnikovih pojasnil? Pričakoval je, da mu bo povedal, kakšne verske resnice vsebujejo dnevna mašna berila za naš čas. Želel si je aktualizacije božje besede. Ker mu s pojasnili na pričakovanja ni odgovoril, bi pričakovali, da bo povedal, kakšno temeljno misel vsebuje vsakodnevno berilo. Žal pa je tudi tu ostalo samo pri pričakovanju. Evangeljski odlomek »Glej, spočela boš in rodila sina« (beremo ga 20. decembra) ali kratko »Oznanjenje« (Lk 1, 26—38) vsebuje resnice o Bogu (teološke resnice), o Kristusu (kristološke resnice) in Mariji (mariološke resnice) in spada med najpomembnejše odlomke vsega sv. pisma, saj poroča o najgloblji verski skrivnosti, učlovečenju (inkarnaciji). Ob njem se mu je ponujala ugodna priložnost, da bi opozoril na praktični pomen te ali one resnice, a skromno pravi: »Evangelij nas uči spoštljivega pogovora z Bogom« (46), pa čeprav se Marija ni pogovarjala z Bogom, ampak z angelom Gabrielom.

Ker danes na Slovenskem ni človeka, ki bi mu mogel kaj svetovati ali kaj boljšega napisati, moramo knjigo sprejeti tako, kot je. Kritika je zmožna kvečjemu ugotoviti, da je knjiga res nastajala OB Jeruzalemski bibliji. Ponovila se je stara resnica, ki jo je zapisal že sv. Hieronim: »Kar je stvar zdravnikov, samo zdravnik ti pove; tesar pa ti bruno oteše... le umetnost razlaganja sv. pisma si prisvaja vsak kdorsibodi (pismo Pavlinu, 5—7).

Francè Rozman

Celestin Tomić, Petar Stijena. Izdal provincialat frančiškanov konventualcev. Zagreb 1980, 151 str.

V knjigi je Tomić orisal svetopisemsko-zgodovinsko podobo apostola Petra. Peter je med dvanajsterimi zelo mikavna osebnost, ne samo zato, ker o njem največ vemo iz nove zaveze, ampak ker je tako zelo človeški. Kljub temu pa bi bilo morda lažje pisati življenjepis njegovega brata Andreja ali katerega koli drugega apostola, čeprav o njih vemo komaj kaj več kot to, da so bili Jezusovi najožji sodelavci. O njih bi pisatelj pisal »po svoje«, in če bi dobro poznal miselnost svetopisemskih ljudi in svet, v katerem so živeli, bi zanesljivo nastal dober življenjepis. Taki so Marijini življenjepisi, življenjepisi sv. Jožefa in podobno. O Petru pa evangeliji in Apostolska dela veliko poročajo; še več, Peter sam v njih veliko govori, zato ni mogoče mimo teh raznovrstnih podatkov. Sodoben življenjepis ne sme ničesar prezreti in spet ne samo ponavljati tega, kar vemo o Petru iz sv. pisma. Poglejmo, kako se je posrečilo Tomiću predstaviti prvaka apostolov, Petra.

Že zgradba knjige spričuje, da je Tomić kar najbolj popolno predstavil apostola Petra. Knjiga ima uvod (7/8) v katerem ne nakaže samo bistveno témo, ampak v nadomestilo, ker ne bo izčrpno obravnaval vseh podatkov Petrovega življenja, poda celoten okvir njegovega življenja, tako, kakor ga razberemo iz sv. pisma in izročila. S tako zamišljenim uvodom bravca zares uvede v vsebino. Ta ima glede na vire, iz katerih črpa podatke Petrovega življenja, to so evangeliji, Apostolska dela in izročilo, tri dele.

Prvi del »Ti si Peter« (11—35) obsega štiri ključne dogodke Petrovega življenja: 1. poklic za apostola »Odslej boš ljudi lovil« (Lk 5, 1—11), 2. Petrov primat: »Ti si Kefa« (Mt 16, 13—23), 3. prvi sad primata »Potrdi svoje brate« (Lk 22, 31—34) in 4. Jezus izroči Petru oblast »Pasi moje ovce« (Jan 21, 1—23). V drugem delu (39—114) obravnava Petrova dela. V tretjem »Tu počiva Peter« (117—

134) pa zgodovinska pričevanja o Petrovem bivanju in smrti v Rimu. Na koncu prvega in drugega dela je naveden izbor uporabljene literature, medtem ko v tretjem delu navaja ustrezno literaturo med besedilom. Izbor literature spontano navrže upanje, da imamo pred seboj najnovejšo podobo apostola Petra. Posebno dragocena so arheološka pričevanja o Petrovem bivanju v Rimu in njegovem grobu pod kupolo bazilike sv. Petra. Za široko javnost utegnejo biti ta pričevanja še bolj prepričljiva kot biblična. Arheologija potrjuje izročilo, izročilo pa sv. pismo. Zato ugotovitev Apostolskih del, da je Peter »odšel in se napotil v drug kraj« (12, 17), ni nič drugega, kot samo prikrita govorica, da je šel v Rim. Spričo okoliščin, v katerih je takrat živel Peter, je takšno govorjenje več kot umestno. Njegovega prihoda v Rim in njegovega bivanja v Rimu sv. pismo res ne omenja, pač pa se je o tem spletlo bogato izročilo, ki je popolnoma sonaravno ugledu, ki ga ima Peter v sv. pismu. Arheološka odkritja, to se pravi, bolj lopata kot pero, so to izročilo v celoti potrdila.

Vsa dognanja povzema Tomić v strnjen zaključek (145—147). Z njim nudi pregled celotne vsebine.

Kakor je knjiga premišljeno zgrajena, tako je tudi vsebinsko dovršena. Tomić se je tudi tokrat izkazal kot temeljit poznavalec vsega sv. pisma. To znanje pa obogati še s prijetnim pripovedovanjem, tako da je knjiga, posebno v osrednjem delu, prijetno branje o pričevanju Duha v Cerкви. V njem se sv. pismo zlije z umetniško pripovedjo in osebno versko izpovedjo. Čeprav pripoveduje živahno in doživeto, pripoveduje trezno in prepričljivo. Njegova posebna odlika je natančnost v izražanju in temeljitem poznavanju predmeta. Ne zgublja se v podrobnostih in v množstvu mnenj izbira tisto, ki krepi krščansko vero vanje. Knjiga ni znanstvena razprava, čeprav je znanstveni prikaz Petra.

V prvem delu je morda nekoliko nedorečen. Medtem ko dobro pojasnjuje, kaj pomeni za Petra Jezusova beseda »odslej boš ljudi lovil« (Lk 5, 10), s primatom kaj

hitro opravi. Ne pričakujem, da bi se soočal z ugovori zoper Petrovo prvenstvo, ker so povečini že preteklost, ampak bi bilo prav, če bi bolj razložil, kako je prav v Jezusovem odgovoru na Petrovo veroizpoved (prim. Mt 16, 17—19), utemeljena zbornost Cerkev. To je novo v katoliški razlagi in prav to novo premošča prepad med tistimi, ki so doslej zavračali primat. Tomić sicer razločno pravi, da papež ni svetni vladar in da ni zunaj Cerkev in nad njo (23/146), vendar teološke utemeljitve zbornosti Cerkev ne poda. Morda je v prvem delu celo namerno nekoliko nedorečen, kajti tu obravnava Petra, kakor ga poznamo iz evangelijev. To pa so stvari, ki so med ljudmi tako znane, da so zašle že v pregovor, na primer: Peter Jezusa trikrat zataji, Peter se kesa in »bridko joka«, Peter-Skala, »če moj brat greši zoper mene, kolikokrat naj mu odpustim) Do sedemkrat?« (Mt 18, 21) itd., zato pa je bolj temeljit v drugem delu, kjer prikazuje Petrovo delovanje.

Glavni vir za poznanje Petrovega delovanja so Apostolska dela in pismo Galačanom. Peter pričuje za Kristusa v Jeruzalemu, po vsej Judeji in Samariji, tja do konca sveta (41). Konec sveta je judovski izraz za Rim. Še bolj pomembno kot to, je način, kako pričuje Peter za Kristusa. Peter deluje v tesni povezanosti s Kristusom. V Petru pravzaprav deluje poveljani Kristus. Peter si ničesar ne prilašča, ampak vse pripisuje Kristusu. Hrotemu pri Lepih vratih pravi: »V imenu Jezusa Kristusa Nazarečana vstani in hodi« (Apd 3, 6). Eneju pravi: »Jezus Kristus te ozdravlja; vstani in si sam postelji« (Apd 9, 34) in sinedristom brez ovinkov pove, »da je Boga treba bolj poslušati ko ljudi« (Apd 5, 29). Jezus je Petra v življenju pritegnil k sebi in Peter ga po vstajenju oznanja. Peter Jezusa predstavlja. To za katoliško mislečega človeka ni nič novega, vendar je Tomić Petrovo podrejenost Kristusu tako poudaril, da je v tem posebno sporočilo njegove knjige. Morda ni odveč današnjemu zmedenemu času nevsiljivo povedati, da »nihče ne more položiti dru-

gega temelja mimo tega, ki je že položen, in ta je Jezus Kristus« (prim. 1 Kor 3, 11).

Peter deluje v Cerkv. Ta se je porodila na binško. Bog je ustvaril novo božje ljudstvo (prim. Apd 2, 14—34). Njeno počelo je Sveti Duh, ki se je razlil »na vse meso« (prim. Joel 3, 1—5). Ta Duh prihaja od Očeta (Apd 2, 17) in poveljane Kristusa (Apd 2, 33) in nareja novo, dejavno in razgibano versko skupnost. Tomić za nekaj časa pusti ob strani Petra (str. 80 sl.), da bolj natančno opiše notranje življenje prve Cerkev. To je bila najbolj pristna Kristusova Cerkev in tisto, po čemer teži pokoncilska prenova Cerkev. Njeno osrednje vodilo je »koinonia« — skupnost v nauku in dobrinah (prim. Apd 2, 42). Ljudje so živeli evangelij. S tem Tomić očitno namiguje na izvor resnične duhovne prenove. Knjiga postaja s temi poudarki dragoceno versko sporočilo.

Peter končno ne deluje sam, ampak v povezanosti z drugimi apostoli. Skupaj z Janezom gre k molitveni uri v tempelj. Z Janezom gre v Samarijo, kjer sta vernim podelila Svetega Duha. Na apostolskem koncilu v Jeruzalemu 49/50 je skupaj s Pavlom branil kristjane iz poganstva pred judovskimi hujskači. Peter ni nad dvanajsterimi in ne deluje brez povezanosti z njimi, ampak je eden izmed njih, čeprav vedno prvi in najbolj vplivni. Kakor Kristus, tako je tudi Peter samo v službi svojih bratov in kakor je Kristus dal svoje življenje »v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 45), tako je tudi Peter s krvjo potrdil, da ga resnično ljubi (prim. Jan 21, 15—17) in da ljubi tudi tiste, ki so njemu izročeni, zakaj »večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (prim. Jan 15, 13). Peter je to storil, zato ostaja Kristusova zvesta priča in pastir izročeni čredi, ne najemnik. Mogočni Berninijevi stebri pred baziliko sv. Petra v Vatikanu so kakor razprostrte roke, s katerimi Peter vse vabi k sebi. S to mislijo zaključuje Tomić svoje pripovedovanje o Petru.

Francè Rozman

Filozofski kongres v Bergamu

Od 4. do 9. septembra je Mednarodni center za študijske in kulturne odnose priredil kongres pod naslovom Metafizika in znanost o človeku. Čeprav je bila to pretežno italijanska prireditev, je na njej vendarle sodelovalo precej znanih strokovnjakov na tem področju. Poleg italijanskih filozofov so prišli udeleženci iz Švice, Francije, po en Slovenec in Hrvat, Amerikanci in drugi.

Papež je po svojem tajniku Casaroliju poslal pismo, v katerem opozarja na vprašanja sodobnega človeka. Meni, da sodobni humanizmi zavračajo metafiziko in zaradi tega nastane problem odnosa med empiričnim in transcendentnim, med kontingentnim in absolutnim, to pa je vzrok protireligiozne nastrojenosti. Zato je naloga znanosti o človeku proučiti človekov odnos do samega sebe, svoje lastne narave, do drugega človeka, do smrti in do zgodovine. Na vseh teh nivojih šele lahko določimo v sodobni misli, kaj je človek.

Predavatelji so z različnih področij pokazali, kako potrebno je človeka določiti v njegovi neskončni dimenziji. Posebno zanimivo je z ekološkega stališča Aubert razčlenil nevarnosti sodobnega znanstvenopotrošniškega sveta za človekovo nadaljnje bivanje. Ena izdaja New York Timesa zahteva hektar gozda. Reka Ren je popolnoma onesnažena, tako da vse živo v njej umira. Drugi relatorji so se dotaknili odnosa moralnega zakona in metafizike, kjer

je prišel posebno do veljave konflikt sodobnega človeka med znanostjo, napredkom in samouničenjem. Posebno je blestel D. Antiseri s svojo tezo, da je metafizika smrt vere. Sodobna jezikovna analiza ugotavlja, da je vsako absolutenje človeka zapreka za njegovo neskončno dimenzijo, ki ga odpira Bogu. Zato ne moremo o človeku govoriti drugače kot v odvisnosti, ne moremo ga razlagati absolutno, ampak se moramo zavedati, da je ravno zaradi naše omejenosti tudi človeška govorica omejena, torej je človek tudi v svojem spoznavanju in govorjenju omejen. To za Antiserija pomeni, da je vsako omejevanje človeka na ta ali oni sistem, pa naj bo metafizično-ideološki, prikrivanje njegovega pravega bistva. Človekova eksistenca je omejenost, odprtost, to pa je temeljni pogoj za vero, za odprtost Bogu. Kadarkoli je človek popolnoma zaverovan v kaj zemeljskega, takrat se zapre svoji večni razsežnosti in zanemari svoje pravo bistvo.

Udeleženci so si lahko ogledali moderno semenišče Janeza XXIII.; tu so tudi imeli vso oskrbo. Donizettijevo mesto nas je pozdravilo s svojimi znamenitostmi in starodavnimi lepotami. Za osvežitev so nas v nedeljo peljali tudi k Gardskem jezeru, kjer nezadržni turizem priča o živčnem hitenju sodobnega človeka, da bi našel pokoj. Žal pa velikokrat pozablja na Avguštinov rek, da je nemirno naše srce, dokler ne počije v tebi, moj Bog!

Janez Juhant

International Organization for the Study of the Old Testament — X. kongres na Dunaju, 24.—29. Avgust 1980

Kongres tega združenja je vsako tretje leto, vsakokrat v drugi državi. Je popolnoma nevtralnno-znanstvene narave, zato nekonfesionalen. Vsi, ki raziskujejo sv. pismo stare zaveze in semitske jezike, tudi neverni, se ga udeležujejo. Ker gre za najbolj mednarodni kongres na področju stare zaveze, je udeležencev vedno mnogo. Pred tremi leti jih je bilo v Göttingenu okrog 750, letos jih je bilo na Dunaju okrog 400. Zanimivost letošnjega kongresa je bila med drugim velika udeležba iz tako imenovanih vzhodnih držav. Uradno registriranih je bilo 12 iz Poljske, 2 iz Češke, 8 iz Vzhodne Nemčije, 8 iz Maržarske, 7 iz Romunije. Iz Jugoslavije je bil le J. Krašovec.

Tematika kongresa ni bila enotna. Tako temeljna predavanja kakor tudi »short communications« so bila iz najrazličnejših področij stare zaveze.

Kot gostiteljica XI. kongresa leta 1983 je bila določena Salamanca. Za novega predsednika, ki ga udeleženci za vsak kongres posebej izberejo, pa je bil izvoljen L. Alonso Schökel, dekan biblične fakultete na bibličnem inštitutu v Rimu.

Jože Krašovec

Tretji kongres AKK (Arbeitsgemeinschaft der katholischen Katechetiker) v Leitershofenu pri Augsburgu od 28. 9. do 2. 10. 1980

Pred desetimi leti je skupina profesorjev katehetike na teoloških fakultetah (ki so del državnih univerz) in profesorjev religiozne pedagogike na pedagoških akademijah (verouk je v Nemčiji obvezen šolski predmet in mora zato imeti kvalificirane moči s profesuro v verouku) povabila profesorje katehetike na nemško govorečih univerzah in visokih šolah, da bi se združili v AKK ali Delovno skupnost katoliških profesorjev katehetike. Ta skupnost

visoko kvalificiranih katehetskikh delavcev je imela letos svoj tretji kongres konec septembra in na začetku oktobra v Leitershofenu.

Dasi je nemška kateheza vodilna (zaradi visoko kvalificiranih in dobro stoječih katehetikov, ki delujejo kot profesorji na državnih univerzah in akademijah) — na znanstvenem področju katehetike in veliko katehetskikh pobud prihaja prav iz nemško govorečih dežel — si vendar ne upa iti svojo lastno pot. Zato je vodstvo AKK povabilo strokovnjake iz Francije, Belgije, Poljske in Anglije, da bi poročali svojim nemškim kolegom o znanstvenih premikih v njihovih deželah.

Prof. Voegelisen iz Strasbourga je poročal o značilno francoski stvarnosti Kateheza kot izraz svobode v verovanju. Ko je izbruhnila pred malo manj kot dvesto leti francoska revolucija z geslom »enakost, bratstvo, svoboda«, so v imenu svobode, enakosti in bratstva ukinili versko svobodo tako, da si mogel »svobodno« biti vse drugo samo vernik ne. V dveh stoletjih se je iz tako radikalnega položaja razvilo državljansko sožitje, ki v tako pluralistični družbi, kot je francoska, pušča mesto tudi svobodni verovanja. Ta svoboda verovanja pa je posledica velikih bojev, žrtev in odpovedi. Prav zato je toliko dragocenejša in zrelejša.

Prof. Bulkens iz Bruxellesa je prikazal Osnovne uvide strukturiranega verovanja belgijskih veroučnih priročnikov in s tem povezal dognanja raziskovanj ameriških, holandskih, francoskih in nemških katehetskikh izvedencev pri oblikovanju učbenikov za verouk. Zlasti dognanja ameriških psihologov na področju pouka in učenja so zelo pomembna.

Prof. Charitansky iz Varšave je pokazal, kako je na Poljskem »Družina, kraj kateheze«. Danes je »primer poljske Cerkve« obče zanimiva tema kakršnega koli cerkvenega zborovanja. Med značilnostmi dejavnikov »biti Kristjan po poljsko« je vloga družine v poljskem verskem življenju osnovnega pomena. Da je mogel poljski narod kljub političnim grozotam (trikratna delitev med Rusijo, Prusijo in Avstrijo

ter popolno uničenje v 2. svetovni vojni) in verskimi nasilji (rusko pravoslavlje in nemški protestantizem) ohraniti svoj obstoj, je veliko posledica vernosti poljskega naroda. Vera pa se je ohranjala v katoliških družinah. Ta katoliška družina je tudi danes nositeljica in gojiteljica vernih, narodno zavednih kristjanov. Zato ni čudno, da se poznavalci tako političnega življenja kakor krščanskega verovanja zanimajo za poljsko versko vzgojo v družini.

Ker gre pri AKK za visoko znanstveno ustanovo, so zlasti metode dela v skupinah izredno zanimive. Vsaka skupina mora obdelati določen program. Zato so v okviru skupine same kot znanstveni raziskovalni skupnosti na sporedu referati strogo strokovnih razprav o temi, ki jo skupina obravnava. To je izredno zahteven način skupnega raziskovanja, ki prisili navzoče, da aktivno sodelujejo pri reševanju problemov, ki jih hoče skupina razjasniti.

Poleg glavnih referatov in dela v skupini so ob večerih avtorji novih katehetskikh del predstavljali svoje knjige in dali priliko za razgovor o tematiki, ki jo knjiga obravnava. Ker sta to leto v Nemčiji prišla na trg dva »katekizma«, eden od augsburškega in essenskega škofa »Botschaft des Glaubens« in drugi od DKV »Grundriss des Glaubens« in je bilo od nemških škofov nekaj trdih opomb na račun drugega, je tako imenovani »šolski škof« v imenu Nemške škofovske konference odgovarjal na pripombe katehetikov glede tega vprašanja. »Šolski škof« je bil na voljo tudi za pojasnitev mnogih drugih vprašanj, ali bolje, »nesoglasij« med Nemško škofovsko konferenco in katehetskimi delavci. Prikazali so tudi nekaj novih pridobitev nemške kateheze na področju avdio-vizualnih sredstev (Abraham, Zgubljeni sin — zgubljena hčerka, zagrebška risanka »Šola« itd.).

Med našimi strokovnjaki je zbudil posebno zanimanje Josip Baričević, ki je prikazal modele oznanjevanja, pričujoče v najnovejših učbenikih (zlasti prispevek umetniških odlomkov iz literature pri katehezi).

Valter Dermota

Letno zasedanje Nemškega katehetskega društva (Deutsche Katechetenverein DKV) v Leitershofenu pri Augsburgu, 23. do 27. 9. 1980

Med najpomembnejše dogodke svetovnega katehetskega gibanja je vsakoletni študijski sestanek DKV, v katerem je včlanjenih nad deset tisoč nemško govorečih katehetov. DKV je leta 1921 izšel iz Monakovskega katehetskega združenja, ki je bilo ustanovljeno leta 1887 in je 1901, leta začelo izdajati svoje glasilo Katechetische Blätter, ki še danes po svoji kvaliteti obvladuje katehetsko dogajanje. Zasedanje DKV je neke vrste »velesejem« katehetskega sveta in kaže, kaj je v določenem zgodovinskem trenutku na katehetskem področju najbolj značilno in problematično začrtano. Tema letošnjega zasedanja DKV se glasi »Angažiranost iz sredine verovanja« (Angagement aus der Mitte des Glaubens).

Nemška kateheza je zaradi gospodarske pomoči Nemčije v obliki Misereor, Adveniat i. p. nerazvitim deželam zlasti Južni Ameriki tudi katehetsko zainteresirana za religiozno dogajanje v teh delih sveta (ne smemo pozabiti, da je »Zeleni katekizem« nemških škofov iz leta 1955 postal svetovni katekizem tudi misijonskih dežel). Katoliška Cerkev pa je za prebivalce teh dežel edina resnična zagovornica ne samo religioznih, temveč tudi obče človečanskih pravic. Zato krščansko oznanjevanje ali kateheza ni samo oznanilo o odrešenju temveč tudi izvrševanje ali aktualizacija odrešenja v smislu, kot je to nakazal Janez XXIII. in izvedel 2. vat. cerkv. zbor ter nanovo osvetlil Janez Pavel II, v Puebli.

Uvodni referat je imel brazilski kardinal iz Fortaleze nemškega rodu frančiškan Alojz Lorscheider pod naslovom Naša Cerkev se je naučila svojo vero na nov način gledati in izpovedovati (Eine Kirche hat ihren Glauben neu zu sehen und zu sagen gelernt). Osrednja misel tega zelo optimistično za verovanje prežetega referata se glasi: vera ni samo liturgično oznanjevanje, temveč aktivna skrb za človeka, ki ga je treba odrešiti tako iz sedanje ekonom-

ske (revščina) in politične (pomanjkanje političnih svoboščin) utesnenosti kakor iz njegove eksistencialne (skrb za jutri) tegebe ter ga pripraviti za večno svobodo v povezavi z Bogom.

Biblicist Dreissler iz Freiburga je pokazal, kako je bil Bog vedno s svojim ljudstvom (besede »jaz sem, ki sem« iz gorečega grma Mojzesu) pomenijo predvsem »jaz sem tisti, ki se je vedno in povsod zavzel za tebe in ti pomaga«) in je zato eno izmed krščanskih drž v tem, da kristjan občuti in izkuša božjo učinkovanje ne samo v cerkvi in pri molitvi, temveč vsakdanjem življenju in sredi svojih življenjskih nalog in težav. Bog je tisti, ki stoji vedno za človekom in se zanj zavzema. Če je Bog tako »pomešan« s človeškim življenjem, potem angažirana zavzetost za božjo-človeško stvar ni samo consecutivum — posledica, temveč constitutivum — sestavni del, našega verovanja.

Socialni filozof iz Regensburga Wiedenhofer je razpravljal o temi Krščansko verovanje v svoji življenjski povezanosti (Der christliche Glaube in seinem Lebenszusammenhang). Politična teologija južno-ameriških teologov kaže, da živi kristjan v eni sami resničnosti, ki ima teološke, socialne in politične vidike. Kakor v resničnem življenju ni mogoče ločiti ekonomije od politike, politike od sociologije, tako tudi ni mogoče živeti samo religiozno življenje brez ozira na ekonomijo, družbeno dogajanje in politiko. Krščanstvo je reli-

gija z enim Bogom v treh osebah, Cerkev obstaja v množici vernikov in vernik se mora pustiti vključiti v celostno dogajanje človeškega življenja. Kristjan se mora ekonomsko, socialno in politično angažirati (ne samo govoriti), če hoče v polnosti izvršiti svojo nalogo pri soodrešenju sveta.

Izvedenec za komunikacijo Bitter iz Bochuma je referiral o Socialni razsežnosti oznanjevanja vere (Zur Sozialdimension der Glaubensvermittlung-eine religionspädagogische Zwischenbilanz) kot obračun religiozno pedagoškega udejstvovanja. Pokazal je zlasti tiste vidike, kjer versko oznanjevanje ni upoštevalo socialnih vidikov.

Kot povzetek celotne tematike je bil razgovor ob okrogli mizi o izredno pomembnem vprašanju Religiozna pedagogika in krščanske socialne vede — Konec nekega stanja drug ob drugem (Religionspädagogik und christliche Sozialwissenschaften-Ende eines Nebeneinanders). Gre za to, kako bi premagali sedanje stanje teologije, oznanjevanja, karitasa itd. na eni strani in politično-socialne angažiranosti iz vere na drugi strani: človek-kristjan je samo en celovit človek in ne more biti razklan skizofren v socialnega delavca, politika, proizvajalca itd. Kdaj bo naše oznanjevanje prišlo tako daleč, da bo govorilo iz te celovitosti in tudi vodilo k njej.

Valter Dermota

Katehetsko delo prof. dr. Josipa Demšarja

1. Položaj slovenske kateheze na začetku XX. stoletja

Prof. Demšar¹ je začel svoje katehetsko delo leta 1899, ko je bil poslan za kateheta v Kočevje. Kateheza ob koncu XIX. stoletja je stala pod znamenjem Deharbejevega katekizma in katekizemske katehetske metode, kar pomeni jasne dogmatične opredelitve, logično med seboj povezane verske resnice, sistematično podan verski nauk in učenje na pamet. Vsekakor je bil katekizem odlično dopolnilo cvetočega krščanskega življenja v večini slovenskih družin, zlasti na podeželju. Spretno oblikovane formulacije verskega nauka so dajale okostje verski praksi in so bile dragocena obogatitev verskega življenja.

Toda z napredovanjem urbanizacije, industrializacije in laicizacije javnega življenja je bilo vedno manj *pristnega verskega življenja*. To je izkusil mladi kaplan Demšar v nemško govorečem Kočevju in dvojezičnih obrobniških kočevskih šolah, kjer je učil verouk. Njegov pedagoški etos in mladostna zagnanost sta sicer omilila položaj veroučnega oznanjevanja, vendar ga nista mogla docela obvladati. Zato tudi pouk verouka po dotedanji katekizemski metodi ni mogel več vršiti svoje dotedanje naloge.

To je bil razlog, da se je z navdušenjem oprijel »dunajske« in pozneje »monakovske« katehetske metode, ki ju je spoznal na Dunaju, ko se je pripravljaj na doktorat iz teologije. Obema metodama je skupno prizadevanje za izhajanje iz konkret-

nega k splošnemu in ne, kot je bilo do tedaj v navadi pri katekizmu, od večno veljavnih resnic k veri posameznega človeka. Razlikujeta se pa v določanju tega, kar je posamično in izhodišče kateheze. Dunajska katehetska metoda izhaja iz sv. pisma, monakovska pa iz določenega dogodka iz vsakdanjega življenja. Obe metodi se v predzadnji formalni stopnji zavzemata za navod ali uresničenje v življenju, česar katekizem ni poznal.

Mladi doktor teologije in prefekt ali vzgojitelj v na novo ustanovljeni gimnaziji v Šentvidu nad Ljubljano se je z vso vneto posvetil uvajanju novih katehetskih metod v slovensko katehezo. Pri tem si je pomagal predvsem s katehetskim društvom.

2. Katehetsko društvo

Leta 1906. je bil v Ljubljani III. slovenski katoliški shod, ki je imel za namen poglobitev in potrditve katoliškega življenja v Slovenskih deželah. Med drugim so se odločili, da bodo ustanovili Društvo slovenskih katehetov (DSK), preimenovano pozneje v Katehetsko društvo (KD) s sedežem v Ljubljani in podružnicami v vseh glavnih mestih dežel, kjer so živeli Slovenci v Avstro-Ogrski monarhiji, se pravi v Celovcu, Gorici in Lavantinski škofiji. Namen društva je bil uvesti ugotovitve novih psiholoških in pedagoških ved v slovensko katehezo (prim. Jernej Paulin, Tridesetletja ljubljanskega kat. društva Vzajemnost (VZ) 1937; 110).

Društvo je prevzelo Slovenski učitelj (SU), ki je bil ustanovljen leta 1899 kot glasilo slovenskih učiteljev. Leta 1911. so slovenski duhovniki ustanovili svoje samostojno stanovsko glasilo Vzajemnost (VZ), ki je do 1932. izhajalo v Ljubljani, potem pa do leta 1941, v Mariboru.

Za odbornika je bil leta 1907 izvoljen prof. Demšar, ki se je v kratkem času razvil v njegovega glavnega predavatelja.² Predavanja so Demšar in drugi predavatelji, med njimi Kržič, Čadež, Mlakar, Nadrž m. d., objavljali v SU in pozneje v VZ. Demšarju ni nikoli zmanjkalo tvarine, saj si je vzel za cilj svojega katehetskega delovanja uvedbo novih katehetskih metod v slovensko katehezo.

3. Sodelovanje s »Krščansko šolo«

Eno leto pozneje kot v Sloveniji so 1907. leta ustanovili hrvatski kateheti svoje katehetsko društvo pod imenom Krščanska škola. Bili so tesno med seboj povezani in prirejali katehetska zborovanja 1907. v Zagrebu, 1908. v Splitu, 1909. v Ljubljani, 1910. v Djakovem, 1911. v Zagrebu, 1914. v Pazinu itd. Glavni pobudnik s slovenske strani je bil dr. Demšar, s hrvatske pa prof. Ferdo Höffler. Obravnavali so nove načine kateheze, nove vzgojne probleme, pravice verouka v šoli, šolske reforme in verouk itd.

4. Sodelovanje z Nemškimi katehetskim društvom (DKV)

Nič manj tesno sodelovanje je vezalo dr. Demšarja z Deutsches Katechetenverein (DKV) ustanovljenem 1901. v Münchnu z glasilom *Katechetische Blätter* in Avstrijskim katehetskim društvom *Österreichisches Katechetenverein* z glasilom *Christlich-katechetische Blätter*. Ti dve reviji izhajata še danes. Demšar se je z drugimi vodilnimi kateheti udeleževal zborovanj tako nemškega kakor avstrijskega katehetskega društva in se tako seznanjal z vsemi najnovejšimi tokovi in rešitvami v katehezi (prim. Vtisi z letošnjega monakov-

skega pedagoškega tečaja v SU 1908; 245, 268).

5. Nekateri katehetski problemi

1) Škof Jeglič in spolna poučitev

V prvem desetletju XX. stoletja je bilo v slovenskih deželah Avstro-Ogrske monarhije, zlasti v Ljubljanski škofiji na tapetu zelo kočljivo vprašanje spolne vzgoje. Povod za zelo vroče razpravljanje tako znotraj slovenske Cerkve kakor tudi v političnem življenju Slovencev, zlasti v Ljubljani, so bili spisi ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča, posebno *Ženinom in nevestam* (1910). Jeglič se je zavzemal za spolno poučitev in vzgojo v smislu, kot ga danes splošno vsi sprejemajo. Toda pred osemdesetimi leti in zlasti še potem, ko je Freud 1896. začel javno razpravljati o spolnosti, je bilo vse drugače. Duhovniki, zlasti še kateheti, so morali zavzemati stališče do tega vprašanja. Demšar je storil to v predavanju in članku v SU pod naslovom *Trezna sodba o važnem vprašanju* (1907; 176) in že pred Jegličem povedal svoje mnenje.

2) Wilhelm Foerster

Wilhelm Foerster (1869—1966), docent za filozofijo na tehnični visoki šoli v Zürichu v Švici, je leta 1904. zaslovel z delom *Jugendlehre*, kateremu je dodal leta 1907 še *Schule und Charakter* ter istega leta 1910 *Staatsbürgerliche Erziehung* in še druga. Leta 1912. je postal profesor pedagogike na Dunaju in dve leti pozneje v Münchnu. Ker je katehetsko društvo imelo med svojimi nalogami dolžnost slediti psihološke in pedagoške tokove svojega časa, so se kateheti znašli pred osebnostjo, do katere je bilo treba zavzeti stališče. Zlasti knjiga *Seksualna etika* in seksualna vzgoja je bila zlasti zaradi Jegličevih stališč izredno pomembna. Foerster je bil za vse poznavalce spolne problematike izredno zanimiv, ker je prihajal od brezbožno socialno etičnega stališča in je potem v delu z mladino praktično izkusil,

da je edino pravo in vzgojno realno stališče seksualna morala, kot jo zastopa katoliška Cerkev. Avtoriteta Foersterja je z njegovim položajem docenta in profesorja na tako slavnih univerzah, kot so bile v Zürichu, Dunaju in Münchnu veliko pomenila, tako daleč, da je pojenjal vihar, ki ga je v slovenskem kulturnem in političnem življenju povzročil škof Jeglič s svojimi knjigami.

Nekateri člani KD so predlagali, da bi kdo ocenil Foersterjeve spise (SU 1914; 94). Izbrali so Demšarja; ta je nalogo ne samo dobro opravil, temveč jasno zavzel svoje lastno stališče: Foersterja je mogoče prevzeti v katoliško vzgojo v vseh izvajanjih. Pomanjkljiv je samo v tem, da ne uporablja zakramentov (KU 1914; 105).

6. Demšarjeva izvirna stališča

Poleg prizadevanj za poživitev kateheze s pomočjo dunajske oziroma monakovske katehetske metode in stališča glede spolne vzgoje, ki so jih Demšarju vsilile tedanje okoliščine, je imel tudi nekaj izvirnih stališč. Te so zadevale samodejnost (danes pravimo ustvarjalnost), vzgoja vesti, samospoštovanje pri vzgoji in uporabo kazni pri vzgoji.

1) Samodejnost (ustvarjalnost)

O samodejnosti razpravlja Demšar na dveh mestih: ko govori o četrti formalni stopnji monakovske katehetske metode, o tako imenovani uporabi ali navodu na življenje (SU 1908; 103 in 128; Uporaba pri verouku) in ko zavzema stališče do Georga Kerschensteinerja (1854—1932) in njegove »delovne šole« (SU 1909; 79). Samodejavnost učencev s posebnim ozirom na verouk). Demšarju gre za čim bolj aktivno sodelovanje zlasti v obliki dvogovora med učiteljem in učenci (kar je bilo v dobi pasivno usmerjenega pouka nekaj izrednega).

2) Vzgoja vesti

V SU (1912; 28) je Demšar priobčil članek Resnica nad vse, v katerem trdi, da je

resnica vedno na sredi, med pretiravanjem v preveliko strogost in zaletavanje v preveliko popustljivost. Otrokom je treba pomagati, da si bodo oblikovali pravilno vest, zlasti kar zadeva šesto božjo zapoved. To je bilo pomembno zlasti v prvem desetletju XX. stoletja, ko je papež Pij X. izdal odlok o zgodnjem svetem obhajilu in o pogostem svetem obhajilu. O spovedi zlasti malih otrok pa ni nič jasnega povedal. To je bilo zlasti pri nas v letih strahu pred spolnostjo izredno pomembno.

3) Samospoštovanje pri vzgoji

Samospoštovanje (SU 1915; 1: Pomen samospoštovanja za vzgojo) gre v dve smeri: najprej mora vzgojitelj spoštovati gojenčevo človeško dostojanstvo. To spoštovanje otrokove osebnosti bo vodilo k pravilnemu ocenjevanju v gojencu samega sebe. Samo na osnovi obojestranskega spoštovanja je mogoč vzgojni uspeh.

4) Kazen v vzgoji

Na osnovi Foersterjeve knjige »Schuld und Sühne« (Krivda in sprava) je Demšar napisal članek: Ali je kazen vzgojno sredstvo? (SU 1912; 121), kjer odločno zavrača vsako telesno kazen in skuša doseči, da bodo učenci učitelja ljubili in se iz ljubezni do njega ravnali po njegovih navodilih.

7. Demšar profesor verouka na državnem učiteljišču

Demšar je bil od leta 1914. do 1932. profesor verouka na državnem učiteljišču v Ljubljani. Verouk je bil ločilni kamen med liberalno in klerikalno usmerjenimi učiteljiščniki. Verouk so se morali učiti vsi, saj je bil obvezen predmet in so učitelji v določenih okoliščinah sami poučevali verouk. Vendar pa je bila religiozna praksa izraz svetovnega nazora, ki jo je Demšar prav zaradi svoje teorije »samospoštovanja« prilagojeval osebnim prepričanjem vsakega učiteljiščnika. Pri razlagi je skušal biti do skrajnosti previden, da ni žalil osebnega prepričanja ni-

kogar, pri vpraševanju pa naivno veliko-dušen, da je tistim, ki niso verovali, omogočil ustrezen red.

8. Demšar profesor katehetike in pedagogike na Teološki fakulteti

Vse od začetka slovenske univerze in s tem teološke fakultete v Ljubljani 1919. do 1965. je bil Josip Demšar honorarni predavatelj katehetike in pedagogike na teološki fakulteti v Ljubljani. Skripta so bila glede na obširno znanje, ki si ga je pridobil v stiku z evropsko katehetsko teorijo in glede na končane študije pedagogike na ljubljanski univerzi zelo skromna. Tudi predavanja, zlasti še zaradi dolgoletne prakse na učiteljski, bi bila lahko mnogo bolj samozavestna. Toda prof. Demšar je bil mnenja, da prihodnji kateheti med teološkim študijem bolj kot mnogo teorije potrebujejo zglede krščanskega življenja. Katehet uči verouk bolj s svojim krščanskim življenjem kot s svojim znanjem. Znanja Demšarju ni manjkalo in bi bil lahko napisal ne samo traktat o katehetiki, temveč tudi knjigo o pedago-

giki. Toda bil je prepričan, da zgled za božjo stvar zavzetega človeka mnogo bolj učinkuje kot še tako lepo izdelana predavanja.

Zaključek

Profesor Josip Demšar, dvakratni akademsko graduirani doktor in enkratni doktor honoris causa je ena izmed značilnih osebnosti slovenskega verskega in kulturnega življenja zlasti prve četrtine XX. stoletja. Izredno inteligenten, široko izobražen in človečansko pristopen je oblikoval slovensko katehetsko dogajanje zlasti v času c. k. monarhije in v dobi predvojne Jugoslavije. Njegovo nad sto let trajajoče življenje je bilo bogato žrtve in prizadevanj za Cerkev in Jezusa Kristusa. Dasi je v moči svoje izobrazbe posedoval izredno široko znanje, je v smislu pravega krščanskega izročila želel predvsem biti dober Kristusov učenec, kazati svoje krščanstvo s pristnim krščanskim življenjem, manj pa z zgovornostjo in učeno-stjo.

Valter Dermota

¹ Prof. dr. Josip Demšar se je rodil 12. marca 1877 kot drugi sin krojača v družini peterih otrok v Škofiji Loki. Mati je bila Ljubljancanka. Družina je bila globoko verna in Jože je bil od vsega začetka ministrant. Po končani 4-letni osnovni šoli v Loki je prišel leta 1887 v Ljubljano, kjer je stanoval pri stari materi v Študentovski ulici in obiskoval klasično gimnazijo na Vodnikovem trgu (poslopje te gimnazije je bilo v potresu 1895 tako razmajano, do so ga morali podreti). Po končani gimnaziji je stopil v Bogoslovno semenišče in obiskoval Visoko bogoslovno šolo v Ljubljani. Po mašniškem posvečenju leta 1899 je do 1903 deloval kot kaplan in katehet v Kočevju. Ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič ga je 1903 postavil za vzgojitelja v deško semenišče Alojzijevišče, od koder so semeniščniki hodili na klasično gimnazijo. V Alojzijevišču je poleg vzgojiteljske službe prefekta opravljal še službo kateheta na ženskem učiteljski v Ljubljani (1903/4) in službo suplenta kateheta dr. Mihaela Opeka na realki (1904/5). Po ustanovitvi škofijske gimnazije v Št. Vidu nad Ljubljano je bil postavljen za kateheta in voditelja učiteljske knjižnice na tem novem dijaškem semenišču ljubljanske škofije. V letih 1903 do 1906 je naredil doktorat iz teologije na Teološki fakulteti univerze na Dunaju. Leta 1914 je prevzel mesto profesorja verouka na državnem učiteljski v Ljubljani, kjer je poučeval vse do leta 1932, ko je bil predčasno upokojen pri petinpetdesetih letih starosti.

Leta 1920. je Ljubljana dobila univerzo in teološko fakulteto. Poleg profesure na državnem učiteljski je prevzel mesto honorarnega predavatelja za katehetiko na novo ustanovljeni teološki fakulteti, vse do leta 1965. Ker je poleg katehetike moral poučevati še pedagogiko, se je leta 1920. vpisal na filozofsko fakulteto univerze v Ljubljani in naredil doktorat iz pedagogike.

Leta 1932. je zapustil državno učiteljski in prevzel mesto profesorja metodike in pedagogike na učiteljski uršulink v Ljubljani. Tu je bil tudi ravnatelj učiteljski

vse do leta 1945. Po koncu II. svetovne vojne je ohranil samo še mesto honorarnega predavatelja na teološki fakulteti v Ljubljani.

² Spisi prof. dr. Josipa Demšarja. Zvečine so članki kot povzetek predavanj Katheškega društva v Ljubljani.

- 1) O preosnovi Herbartovih formalnih stopenj (Slovenski učitelj SU 1906; 234)
- 2) Trezna sodba o važnem vprašanju (SU 1908; 103, 128)
- 3) Uporaba pri verouku (SU 1909; 103, 128)
- 4) Utisi z letošnjega monakovskega pedagoškega tečaja (SU 1909; 79, 103)
- 5) Samodelavnost učencev s posebnim ozirom na verouk (SU 1909; 79, 103)
- 6) Verska vzgoja v šoli (SU 1909; 242, 265)
- 7) Resnica nad vse (SU 1912; 28)
- 8) Ali je kazen vzgojno sredstvo (SU 1912; 121)
- 9) Hospitirajmo (SU 1913; 133)
- 10) Katoliška etika kot voditeljica človeštva (SU 1913; 198)
- 11) Naš list (SU 1914; 1)
- 12) Že zopet Foerster (SU 1914; 105)
- 13) Pomen samospoštovanja v vzgoji (SU 1915; 1)
- 14) Molitev in previdnost božja (SU 1916; 252)
- 15) Ušeničnik Franc, Pedagoška načela (Čas Č 1918; 292)
- 16) Kako razumevamo Foersterja (Bogoslovni vestnik BV 1921; 94)
- 17) Bürger, Handbuch für die Religionssittliche Unterweisung der Jugendlichen in Fortbildungsschule. Ocena. (BV 1925; 277)
- 18) Vreže, Metodika katehetskega pouka. Ocena. (BV 1926; 259)
- 19) P. Bergmann, Neugestaltung des Biblischen Geschichtsunterrichts für die Oberstufe der Volksschule. Ocena. (BV 1926; 259)
- 20) Ozvald Karel, Kulturna pedagogika. Ocena. (BV 1928; 87)
- 21) Rajić, O religiskoj nastavi u srednjoj školi. Ocena. (BV 1928; 90)
- 22) Nova škola. Praktični del (BV 1929; 51)
- 23) Spolna vzgoja. Praktični del (BV 1931; 175)
- 24) Še enkrat o spolni vzgoji. Praktični del (BV 1931; 299)
- 25) Kako otrok doživlja vero. Praktični del (BV 1932; 305)
- 26) Etl, Katechetische Didaktik und Pädagogik. Ocena (BV 1932; 325)
- 27) Mayer, Katechetik. Ocena (BV 1932; 324)
- 28) Nekaj misli za katehezo (Zbornik Teološke fakultete /ZTF/ 1954; 195)
- 29) Misli k novemu nemškemu katekizmu (ZTF 1962; 211)
- 30) Črka je mrtva, duh oživlja (ZTF 1962; 355)
- 31) Katehetika in pedagogika. Skript. Ljubljana 1956

Profesor dr. Jakob Aleksič

Ko se profesorji in študenti teološke fakultete zberemo h komemoraciji kakšnega profesorja, imamo hočeš nočeš pred očmi njegov prispevek teološki vedi. Pisateljska zapuščina prof. Aleksiča je velika, zato lahko takoj tu zastavimo svoje misli in svoja čustva.

Izčrpana bibliografija Aleksičevih spisov nam naprej pokaže, da se je prof. Aleksič med svojim študijem in profesorsko služ-

bo zanimal za najrazličnejša vprašanja, od najsplošnejših sociološko-političnih do specialno bibličnih. Na začetku prevladujejo prva, proti koncu druga. Med začetnimi spisi zasledimo npr. naslednje naslove: »Krščanstvo in socializem«, Lipica 51 (1923/24), št. 1, str. 15—19; št. 2, str. 73—79; »Boljševizem v boju proti Bogu«, Čas 25 (1930/31), str. 100—114; *Stanovska država* (Maribor 1933).

Morda je postopna preusmeritev na svetopisemsko področje prof. Aleksiča rešila pred nadaljnjim sociološko-političnim polemiziranjem. Ali drugače rečeno, morda je družbena resničnost povojnega obdobja prof. Aleksiča prisilila, da se je odpovedal sociološko-politični apologetiki in se je popolnoma preusmeril v prostrano svetopisemsko področje. Prav z nastopom na teološki fakulteti v Ljubljani leta 1947 se začne Aleksičevo plodovito biblično obdobje, ki traja vse do smrti. V tem obdobju je pisal številna skripta, strokovne razprave v Teološkem zborniku in v Bogoslovnem vestniku; sodeloval je pri prevajanju sv. pisma stare zaveze in pisal uvode; v letih 1963—1973 je v Družini objavil nad sto člankov s svetopisemsko tematiko in v zadnjih letih nekaj člankov v Božjem okolju.

Kritika, ki presoja Aleksičeva dela iz stališča svetovne biblične znanosti, nekatere ugotovitve presenetijo. Najprej to, da ni Aleksič prav ničesar napisal v katerem koli tujem jeziku. Drugič, da v vsej obsežni bibliografiji zaman iščemo strogoznanstvenih študij, ki bi jih lahko razumeli kot prispevek mednarodni bibličistiki. Tudi strokovne Aleksičeve razprave so bolj informativne kakor strogo znanstvene narave. Pri večini del dobimo vtis, da so v bistvu odgovor na izziv časa, v katerem je Aleksič sam živel.

Kje naj iščemo opravičilo za takšno stanje?

Bistveno načelo pravičnosti je, da človeka ne smemo presoјati a priori iz stališča maksimalnih meril, temveč predvsem iz stališča zgodovinskih okoliščin, v katerih je živel in deloval; se pravi, iz stališča pogojev in možnosti, ki so lahko bodisi podpirale ali zavirale njegov razvoj in samostojnost.

Če Aleksičeva dela presoјamo iz tega stališča, začutimo do njega vse spoštovanje. Njegov življenjepis nam namreč pokaže, da ga je življenje premetavalo sem ter tja. Kot študent ni imel možnosti, da bi bil študiral in se razvijal v kozmopolita na kateri od slavni h svetovnih univerz, kakor so Harvard, Oxford ali Biblični in-

štitut v Rimu. Študiral je na teoloških šolah v Mariboru in v Ljubljani, kjer ga je morala bolj skrbeti osnovna eksistenca lastnega majhnega naroda kakor velika svetovna znanost. Od te je lahko pobiral le drobtinice, saj ni imel na voljo niti strokovne knjižnice. Tudi ni imel sreče, da bi se bil lahko že od začetka strokovno sistematično specializiral za sv. pismo, ki je postopoma postalo njegovo življenjsko strokovno področje. Enoletna specializacija na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936/37) niti daleč ni mogla odtehtati dolgotrajnega študija, ki ga zahtevajo na specializiranih orientalističnih in bibličnih inštitutih širom po svetu. Potem pride vojna in povojno obdobje, ki Cerkev s teološko fakulteto vred potisne v geto. Profesorji se morajo odslej bolj ukvarjati z vprašanjem, kako sploh preživeti, kakor z velikopotezno znanostjo. Dolga leta po vojni ni bilo mogoče niti nabavljati strokovne teološke literature v tujih jezikih niti objavljati razprave v svojem jeziku.

V teh okoliščinah je prof. Aleksič zvesto služil svojemu narodu in mu je nudil, kar je pač mogel. V skoraj nemogočih razmerah si je nabavil precej strokovne literature, predvsem iz poročja arheologije. Ko je doživel pomlad biblične znanosti in pastorage v pokoncilskem obdobju, vzporedno s katero se je vedno bolj kazala tudi možnost odpiranja slovenske teologije navzven, se ni ljubosumno zaprl v stare pozicije, ampak je ves nov razvoj kakor Mojzes na gori Nebo s razgledom v obljubljeni deželo blagoslavljal in spodbujal nove generacije. S tem je dokončno izpričal veličino svoje osebnosti, ki se je rodila, razvijala in rasla v skromnih razmerah ob trpljenju skupaj z lastnim narodom in skupaj s Cerkvijo, dokler ni le nekaj mesecev po zadnjih predavanjih na teološki fakulteti v triinosemdesetem letu spokojno zatisnil svoje preroške oči.

Zgodovinske okoliščine, bogata in mnogostranska biblična zapuščina in znana dobrohotnost njegove osebnosti nam torej nalagajo moralno dolžnost, da z vsem spoštovanjem in z vso prizanesljivostjo pre-

sodimo njegovo delo kot prof. sv. pisma, in sicer pod vidikom njegovih skript, njegovih poljudnoznanstvenih publikacij in trdega dela pri izdajah sv. pisma.

Skripta. V letih 1931—1941 je prof. Aleksič v Mariboru predaval novo zavezo in je napisal tri tipkana skripta: razlago lista Galačanom, teologijo sv. Pavla in uvod v sv. pismo nove zaveze. Kot predavatelj za biblični študij stare zaveze v Ljubljani pa je napisal kratko slovnico hebrejskega jezika (1951), obvezna skripta za biblično arheologijo (1965), Splošni uvod v sv. pismo stare zaveze (1967), Uvod v razlago stare zaveze (1971), pomožna skripta v treh delih *Kristus in njegovo kraljestvo* (1961), pomožna skripta. *Kratek uvod v razumevanje psalmov* (1968/69) in pomožna skripta *Luč sv. pisma* (1965). Neke vrste skripta je tudi njegova disertacija z naslovom *Nauk sv. Pavla o devištvu s posebnim ozirom na duhovniški celibat* (1925).

Vsa ta dela se odlikujejo po jasnosti in preglednosti, le da skripta iz stare zaveze po strokovnosti in temeljitosti presegajo tista iz nove zaveze. Ta so nastala v Aleksičevi zrelejši dobi, na teološki fakulteti v Ljubljani. Zdi se pa tudi, da je Aleksiču stara zaveza bolj ležala kakor nova zaveza. Njegova moč je bila predvsem zgodovina, analiza zgodovinskih virov, in biblična arheologija, ki ji je posvetil največ ljubezni in časa. Koliko mu je bilo do arheologije, je razvidno tudi iz tega; arheologijo drugod po svetu navadno predavajo v okviru uvodnih disciplin, on pa jo je na fakulteti vpeljal kot poseben predmet, in sicer dva semestra po 2 uri.

Ta zahteva se zdi problematična, ker je nujno šla na račun resnične eksegeze, ki je že tako bilo zelo malo. Strokovnjaki sv. pisma navadno ravno eksegezi pripisujejo mnogo več pomena kakor arheologiji. Razlog je v naravi sv. pisma, ki je mnogo bolj literarno-religiozna kakor v pravem pomenu zgodovinska knjiga. Za psalme, za preroško in modrostno literaturo, ki predstavlja srce stare zaveze, pa arheo-

logija nima skoraj nobenega pomena. Zato je bila gotovo upravičena pripomba prof. Slaviča v oceni Aleksičevih del, naj arheologije nikar ne predava na račun eksegeze. Ta zahteva je bila na mestu toliko bolj, ker je prof. Aleksič tudi eksegezo samo razumel bolj kot študij svetopisemskega zgodovinskega okvira kakor globinsko razlago svetopisemskih besedil v vseh njihovih razsežnostih. Skripta, ki jih je napisal za eksegetične kurze, *Uvod v razlago stare zaveze*, vsebujejo prav malo eksegeze svetopisemskih besedil. Preroška in modrostna literatura skoraj nista zastopani. Le v kurzu iz eksegeze psalmov je bilo razmerje v bistvu zadovoljivo.

Strokovne publikacije. Strokovni spisi pričajo za Aleksičevo zanimanje za mnoga svetopisemska vprašanja. Najbolj dognane so zgodovinsko-arheološke razprave (gl. bibliografijo): »Prehistorična arheologija in sv. pismo«, »Judejska puščava je spregovorila«, »Mrtvomorski rokopisi — sv. pismo in krščanstvo«, »Sv. pismo včeraj in danes«. Med temi razpravami sta najbolj izčrpni in strokovno najbolj dognani razpravi o Mrtvomorskih rokopisih. Tu dobimo zanesljive informacije o poteku najdb, o količini in o vrstah rokopisov, posebno pa o njihovem pomenu za teksto, literarno, zgodovinsko in teološko kritiko sv. pisma.

Pri vsej solidnosti zgodovinsko-arheoloških razprav ostaja seveda sporno vprašanje njihove funkcionalnosti, njihovega pomena za bralce. Prof. Aleksič si obeta od arheologije preveč, ko zavrača tako imenovane racionaliste, ki hočejo izpodbiti historičnost svetopisemskih zgodovinskih podatkov. Takšnim skeptikom ne moremo učinkovito odgovoriti le, tudi ne predvsem z arheologijo. Srce sv. pisma je treba namreč iskati na neki višji, ne predvsem na zgodovinsko-arheološki ravni. Vprašanje filozofsko-teoloških in moralnih predpostavk sv. pisma z arheologijo nima nič opraviti.

Za prof. Aleksiča je precej značilno premalo jasno razlikovanje med različnimi znanostmi in umetnostmi, ki zadevajo sv. pismo. Tako npr. v predavanju na proslavi

v čast Sv. Tomažu Akvinskemu leta 1956 z naslovom »Biblična metafizika stvarjenja in Sv. Tomaž Akvinski« premalo razlikuje med fenomenologijo svetopisemske metafizike in nekaterih sodobnih naravoslovcev in filozofov, kakor sta Teilhard de Chardin in H. Bergson; med čistimi filozofi, kakor je Tomaž Akvinski, in med čistimi naravoslovnimi znanostmi.

Podobna pomanjkljivost se pokaže v Aleksičevem zelo priljubljenem primerjanju svetopisemskega načina mišljenja na splošno v primerjavi z mezopotamskim, grškim in rimskim gledanjem na svet, človeka in božanstva. Zelo značilna je naslednja trditev iz razprave »Sv. pismo včeraj in danes« (str. 169):

»Razlike med hebrejskim in klasično-grškim mišljenjem segajo do najglobljih metafizičnih pojmov o bitju (enota in množstvo), o času, o prostoru, o čutnem svetu, o gibanju, o stvarjenju, o večnosti. Te razlike odsevajo v ustroju jezika, to je v besedah, v stavku, v slogu in literarnih oblikah. Reči smemo, da se v izraznih svojstvih hebrejskega jezika razodeva svojevrstna dialektika in odkriva lastna pot v kraljestvo resnice, različna od grške, po kateri hodi za Grki tudi zapadna Evropa.«

Ta in mnoge druge trditve so pod vplivom znane knjige Th. Bomana *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (1954), ki je v mnogih točkah v nasprotju z osnovnimi načeli sodobne lingvistike. Pretiravanje v prepričanju, da se filozofija kakšne kulture kaže že v osnovni strukturi jezika, lahko vodi v kontradikcijo. Drži namreč, da so si vsi semitski jeziki po osnovni slovnični strukturi zelo podobni. Literatura v vseh semitskih jezikih kaže tudi skupne bistvene stilne značilnosti. Kljub temu je osnovna filozofija Babiloncev in Hebrejcev bistveno različna: babilonsko pojmovanje zgodovine je statično-ciklično, hebrejsko je po vsej svoji naravi dinamično-zgodovinsko. Po drugi strani opažamo prav iste bistvene svetovnonazorske razlike med grškim slovstvom in filozofijo ter med

novi zavezo, ki je prav tako napisana v istem grškem jeziku.

Sodelovanje pri prevajanju in pri izdajah sv. pisma. Znano je, da je Aleksičev predhodnik prof. Slavič hotel za celotno izdajo sv. pisma sam prevesti vso staro zavezo. O tem je prizanesljivo spregovoril prof. Aleksič v spominskem govoru prof. Slaviču v čast (gl. Spominski zbornik teološke fakultete, 1958, str. 38—48). Tam med drugim poudarja, da je iz Slavičevega otroško-vernega odnosa do sv. pisma »rasla njegova ljubosumnost, da ga ne bi kdo motil pri njegovem delu in mu ne bi spreminjal njegovih načrtov, zakaj hotel je vse delo prevoda sam izvršiti in dovršiti« (str. 47). V istem spominskem govoru zveemo, da prof. Slavič zastavljenega dela vendarle ni mogel povsem sam dovršiti. Oslepel je. To dejstvo nam pove, zakaj je prof. Aleksič za prvo celotno izdajo sv. pisma po vojni (1958—61) pripravil prevod vseh malih prerokov in komentarje; pregledal in izpopolnil vse uvode k posameznim knjigam; posebej napisal besedila »Svetopisemska prazgodovina« (I. del, str. 5—13), »Uvod v modrostne knjige« (II. del, str. 223—235) in »Splošni uvod v preroške knjige« (III. del, str. 7—40). Vse to delo je bilo glede na pomembnost izdaje celotnega sv. pisma izrednega pomena. Omenjeni uvodi so vzorno sestavljeni in pričajo za Aleksičevo strokovno solidnost.

To pa je bil le začetek njegovega deleža pri slovenskih izdajah sv. pisma. Sorazmerno kmalu zatem (1967) je izšlo njegovo tako imenovano *Malo sveto pismo. Izbor iz stare in nove zaveze*. Za to knjigo, ki je izšla v izredno visoki nakladi, je Aleksič izbral in na kratko komentiral pomembnejša besedila obeh zavez pod vidikom razvoja »božjega kraljestva« od stvarjenja do vizije »novega Jeruzalema« v Razodetju sv. Janeza. Na koncu najdemo tudi sestavek z naslovom »Branje in razumevanje sv. pisma«. Ta knjiga je bila zelo primerna za široke množice bralcev, čeprav je takšen izbor nujno enostranski.

Zadnje pomembno Aleksičevo delo je bila ekumenska izdaja sv. pisma (1974), za katero je vsa starozavezna besedila iz

prejšnje izdaje na novo pregledal in jih po vsebini bolj smiselno uredil. Sporazumno s pastorem Miseljem je po francoski Jeruzalemski bibliji priredil tudi opombe. Vse to, posebno pa korekturno delo pri tiskanju je presegalo njegove moči, posebno še, ker je bil kljub formalni upokojitvi na fakulteti še polno zaposlen s predavanji iz stare zaveze. Njegove oči so začele hitro slabeti in je že skoraj oslepel. Tako je menda prvič v življenju začel izkustveno doživljati vsaj manjšo obliko Jobove preizkušnje vere. Uspešen kirurški poseg mu je omogočil še nekaj let aktivnega dela na fakulteti. V tem času je napisal še nekaj krajših sestavkov, posebno za Božje okolje. Zaradi živahnosti in občutka skromne sreče je pri mladih in pri starejših zbujal spoštovanje, pogum in upanje, med boleznijo v poletnih mesecih 1980 pa zanimanje iz nesporne simpatije.

Sklep. Kakor vsako, tudi Aleksičevo življenje označujeta uspeh in neuspeh. Vprašanje je le, kaj naj pri njem označimo kot uspeh in kaj kot neuspeh. Aleksič sam nam o tem ni spregovoril. Toda rast in dozorevanje njegove osebnosti na svetopisemskih osnovah v najrazličnejših zgodovinskih okoliščinah nam kot kristjanom in teologom nazorno predočuje kriterij tovrstne valorizacije.

V političnem in družbenem življenju je Aleksič doživljal neuspeh za neuspehom. Posebno značilni poglavji sta nemška okupacija in marksistična politična in ideološka prevlada nad Cerkvijo po vojni. Posledice je moral nositi skupaj z drugimi verniki in duhovniki. Tako se je naučil, kaj pomeni izgubiti svoj rojstni dom s travniki, cveticami in gozdovi; kaj po-

meni izgubiti svoj vpliv v javnem družbenem življenju.

Je vse to le izgubljanje?

Kakšno bi bilo sv. pismo, če izraelski narod ne bi bil neprestano izgubljal? V Mezopotamiji, v Kanaanu, v Egiptu. Kaj bi bila osnova narodnega ponosa, teologije zgodovine in upanja, če Izraelci ne bi bili doživeli sužnosti v Egiptu in eksodusa iz Egipta, sužnosti v Babilonu in izajjskih orakljev o novem eksodusu, sužnosti pod Selevkidi in makabejskega očiščenja, sužnosti pod Rimljani in Kristusovega stališča pred Pilatom »Moje kraljestvo ni od tega sveta; ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da bi ne bil izročen Judom; tako pa moje kraljestvo ni od tod« (Jan 18, 36).

Vse to je prof. Aleksič v predavanjih in v spisih posebno naglašal. Morda ne bi bilo tako, če bi njegovo življenje bilo okronano z zlatimi kolajnami ob vojaških paradah. V skromni sobi pri ljubeznivih frančiškanih na Viču je spoznaval resničnost Kristusovega načela: »Resnično, resnično, povem vam: Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu« (Jan 12, 24).

Nazadnje je prof. Aleksič umrl in je bil pokopan. Ni umrl nenadoma. Mnogi so mu bili v pomoč, ko je počasi usihal. Tako je admiral marsičemu in se učil pričakovati novo zarjo, novi eksodus, novi Jeruzalem, ki zapira eno, a odpira drugo obzorje. Ta eksodus je menda edini veljavni Aleksičev testament vsem njegovim slušateljem, prijateljem in bralcem — vsem nam.

Jože Krašovec

Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča

V imenu teološke fakultete v Ljubljani, njenega velikega kanclerja, nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, njenih profesorjev, študentov in uslužbencev se poslavljam od tistega profesorja te fakultete, ki je imel najdaljšo službeno dobo akademskega učitelja. Približno dvajset let je poučeval na

visoki bogoslovni šoli v Mariboru in nad trideset let na teološki fakulteti v Ljubljani. Pred kratkim je obhajal zlati jubilej svoje visokošolske profesure.

Čeprav je bil ta Aleksičev profesorski »chronos« napolnjen z intenzivnim delom od začetka do konca, vendar ni tisto naj-

pomembnejše, kar je naš pokojnik daroval omenjenima ustanovama in po njima Cerkvi v Slovenskem. Dragocenejši od 'chronosa' je Aleksičev proforski 'kairos', to je njegovo odzivanje na božji klic v prostoru in času, to je služenje s tistim, kar je ravnokar zahtevalo od njega Kristusovo kraljestvo na zemlji. Tako se je npr. profesor Aleksič znal odreči predavanju stroke, za katero se je specializiral, in prevzel drugi teološki predmet, ki ga je lahko 'tu in zdaj' on najbolje posređoval, četudi je temeljita usposobitev za nov predmet zahtevala veliko študijskega truda. Tako je dalje z mnogimi članki, npr. v listu 'Družina', reševal tekoča praktična vprašanja krščanske vere, ki so se tikala njegovih strok. Tako je predaval prav do kraja svojega življenja, ker je bilo njegovo delo fakulteti potrebno. In toliko drugega priča o pokojnikovem proforskem 'kairosu'.

Najdragocenejše, kar je naš pokojnik dal teološki fakulteti in Cerkvi na Slovenskem, pa je njegovo izpovedovanje Kristusa in njegovega kraljestva, izpovedovanje z besedo in življenjem. 'Kristus in njegovo kraljestvo' je tudi naslov Aleksičevega največjega sistematičnega znanstvenega dela (nad 800 strani), v katerem je izpovedal v luči sv. pisma katoliško vizijo o človeku, svetu, življenju, družbi in Cerkvi, to pa tako organsko kot najbrže nihče na Slovenskem. K tej osrednji znanstveni izpovedi je pridružil druge knjige in številne razprave ter članke, predvsem pa prevode sv. pisma.

Aleksičevo pričevanje z življenjem pa posebno označujejo ravnanje iz osebnega prepričanja, dosledna cerkvenost, ljubezen od sv. pisma in vztrajno prizadevanje za upodobitev Kristusa v lastnem življenju. Mogoče se kdo ni strinjal z nekaterimi pogledi in teološkimi trditvami profesorja Aleksiča, nihče pa mu ni mogel očitati, da njegovi pogledi in trditve niso sad prizadevanja za resnico, učljivosti, premisleka, skratka, sad osebnega dela in prepričanja. V Aleksičevi zgledni cerkvenosti govorijo najprej njegovi spisi, ki zvesto sledijo nau-

ku Cerkvenega učiteljstva, potem pokorščina cerkvenim predstojnikom tudi takrat, ko je bila težka, dalje zavzemanje za ravnanje po 'senus Ecclesiae' pri drugih itd.

Kako je ljubil sv. pismo, najbolje vemo njegovi slušatelji: pri predavanjih je izžareval to ljubezen; z njo je prepričal tudi takrat, ko nam razumski argumenti niso bili dovolj. V sv. pismu je videl in nam ga predstavljal kot najpristnejši transparent spoznanja o Jezusu Kristusu. V omenjeni knjigi je njeno poglavitno ugotovitev takole izrazil: »Sv. pismo se nam odkrije kot knjiga o — Kristusu kralju in njegovem kraljestvu! Jezus Kristus je Sin božji in kralj mesijanski. Kot tak stoji v središču stare in nove zaveze. Ves nauk sv. pisma je v bistvu nauk Kristusov in vsa postava v sv. pismu je v bistvu Kristusova postava.« (Kristus in njegovo kraljestvo, Ljubljana 1961, 12). — Kdor je dr. Aleksiča dalj časa od bliže poznal, recimo kot svojega ravnatelja v bogoslovju, kot svojega profesorja in potem še kot svojega kolega, temu ni mogla uiti njegova trajna rast v krščanskem življenju, ki je upodabljanje Kristusa v sebi in svetu. Kolegom se nam je Aleksič zadnja leta razodeval posebno kot izredno moder, dober in harmoničen ter krščansko srečen človek, predan tistemu, o katerem uči Pismo: »Eden je vaš učenik, vi vsi pa ste bratje . . . eden je vaš vodnik, Kristus« (Mt 23, 8. 10). Kakšno sožitje s Kristusom je prof. Aleksič dosegel, o tem priča njegovo zelo vdano prenašanje trpljenja.

Poslavljam o se od zemeljskih ostankov prof. Aleksiča. Od njegovega teološkega dela in življenjskega zgleda se teološka fakulteta ne more in ne sme posloviti. Z obojim nas je preveč zadolžil, oboje je preveč dragoceno. Drugače rečeno, ne smemo se posloviti od dr. Aleksiča kot profesorja. Izraz profesor izhaja iz latinske besede 'professare', kar pomeni 'javno izpovedovati'. Naš dragi pokojnik je odlično izpovedoval Kristusa s pisano in govorjeno besedo ter skladno z njo tudi s svojim življenjem.

Š. Steiner

Življenjepis prof. dr. Jakoba Aleksiča

- 1897 30. 5. rojen v Obrežu — Središče ob Dravi
1905—1911 osnovna šola v Središču ob Dravi
1912—1920 državna humanistična gimnazija v Mariboru
1920—1924 visoka bogoslovna šola v Mariboru
1924 posvečen v duhovnika v Mariboru
1924—1925 študij za doktorat na teološki fakulteti v Ljubljani
1926—1927 kaplan v Gornjem gradu
1927—1941 predavatelj na visoki bogoslovni šoli v Mariboru
1930—1931 enoletna specializacija na Vzhodnem inštitutu v Rimu
1936—1937 enoletna specializacija na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu
1938 postavljen za ravnatelja dijaškega semenišča v Mariboru
1941—1945 zaprt in po nekaj mesecih pregnan na Hrvaško
1945—1947 župnijski upravitelj v Zgornji Kungoti
1947 28. 3. z odlokom ministrstva za prosveto LRS postavljen za predavatelja svetega pisma na teološki fakulteti v Ljubljani. 21. 2. imenovan za ravnatelja začasnega lavantinskega bogoslovnega semenišča, nameščenega v samostanu Sv. Jožefa v Ljubljani
1947—1952 honorarni predavatelj za biblični študij stare zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani
1952—1967 izredni profesor za biblični študij stare zaveze, prav tam
1967—1971 redni profesor za biblični študij stare zaveze, prav tam
1971—1980 profesor v pokoju, vendar predava nepretrgano do konca akademskega leta 1979/80
1980 po dolgotrajni bolezni umrl 2. 10. ob 3. uri v škofijski hiši, Lepi pot 26, Ljubljana

Bibliografija strokovnih bibličnih spisov prof. dr. Jakoba Aleksiča

Tu po kronološkem redu navajamo le samostojne strokovne publikacije iz svetopisemskega področja

- 1951:
1. *Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 1 (1951), str. 69—88.
1952:
2. *Štirje evangelijski simboli*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 2 (1952), str. 74—96.
1953:
3. *Novi latinski prevod psalmov*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 3 (1953), str. 54 do 81.
1954:
4. *Prehistorična arheologija in sv. pismo*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 4 (1954), str. 100—135.
1955:
5. *Judejska puščava je spregovorila*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 4 (1955), str. 99—148.
1956—1957:
6. *Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 6—7 (1956/57), str. 40—63.
1958:
7. *Mrtvomorski rokopisi — sv. pismo in krščanstvo*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 8 (1958), str. 72—123.

- 1962:
8. *Sv. pismo včeraj in danes*. Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani (1962), str. 163—184
- 1965:
9. *Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga*. BV 25 (1965), št. 1—2, str. 4—11.
10. *Judovstvo v luči ekumenizma* BV 25 (1965), št. 3—4, str. 231—253.
- 1966:
11. *Božja beseda in faktor časa*. BV 26 (1966), št. 1—2, str. 79—88.
- 1967:
12. *Enotnost obeh zavez*. BV 27 (1967), št. 1—2, str. 3—20.
13. *Leto vere v luči svetega pisma*. BV 27 (1967), št. 3—4, str. 170—178.
- 1968:
14. *Red božje navzočnosti v sv. pismu*. BV 28 (1986), št. 1—2, str. 60—79.
- 1969:
15. *Slovenski narod v svetopisemski luči*. BV 29 (1969), št. 3—4, str. 203—215.
- 1970:
16. *Progresivni značaj božje besede*. BV 30 (1970), št. 1—2, str. 135—146.
- 1974:
17. *Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja*. BV 34 (1974), št. 1—4, str. 60—67.
- 1975:
18. *Mesijska vloga hebrejskega glagola*. BV 35 (1975), št. 4, str. 408—414.
- 1978:
19. *Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom*. BV 38 (1978), št. 3, str. 242—254.

Jože Krašovec

BOGOSLOVNI VESTNIK

UREDIL FRANC RODE

LETO 40

LJUBLJANA 1980

RAZPRAVE

CAPUDER STANISLAV	
Ali sem svoboden?	434
DOLINAR FRANCE MARTIN	
Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima	26
Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664—1683)	368
Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1846—1862)	388
Škof Friderik Baraga, misijonar Indijancev	470
GRMIČ VEKOSLAV	
Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja	224
JANEŽIČ STANKO	
Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti	137
JUHANT JANEZ	
Vera, teologija in znanost	62
Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Praeambula fidei)	181
Ideje slovenskih filozofov	321
Ideje slovenskih filozofov (2)	458
NADRAH ANTON	
Redovniška skupnost v luči vere	123
Razvoj bistvenega birmanskega obreda	355
OJNIK STANKO	
Pravni položaj Cerkve v Sloveniji	89
PLEVNIK JOŽE	
Kristusov prihod v Pavlovih pismih	415
POJAVNIK IVAN	
Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise (II. del)	108
RODE PRANC	
Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila	209
ROZMAN FRANCE	
Teološki poudarki Lukovega evangelija	72
Jezusov eshatološki govor	335
SMOLIK MARIJAN	
Liturgika in pastoralka pri Slovencih	3
STRES TONE	
Osnove idealističnega pojmovanja svobode	46
Nujnost in svoboda v Heglovi logiki	289
Narava in svoboda pri Heglu	443

STRLÈ ANTON

Jezus Kristus — lik razodetja	193
---	-----

PREGLEDI

Apostolska konstitucija papeža Janeza Pavla II. »Sapientia Christiana« o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah (Rafko Valenčič)	148
Mariologija ni »sanjarija« (Anton Strlè)	160
Apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« Janeza Pavla II. (Ivan Pojavnik)	236
Okrog Künga (Ivan Pojavnik)	242
V kakšnem pomenu je Jezus Kristus »lik« božjega razodetja? (Anton Strlè)	254
»Pričevanje iz polnosti vere« (Anton Strlè)	395
»Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo« (Anton Strlè)	398

OCENE**BOHAK J. — KRAŠOVEC J.**

Zakaj (ni)sem kristjan (Janez Juhant)	169
---	-----

CAZELLES HENRI

A la recherche de Moïse (Marijan Peklaj)	171
--	-----

BRANDL MANFRED, WITTOLA MARX ANTON

Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen (France M. Dolinar)	172
---	-----

HERSCHE PETER

Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich (France M. Dolinar)	174
---	-----

ROZMAN dr FRANCÈ

Jezusova blagovest. Prevod evangelijev po grškem izvorniku znanstveno-kritične izdaje The Greek New Testament (Jože Plevnik)	261
--	-----

GNILKA JOACHIM

Das Evangelium nach Markus 1. del (Francè Rozman)	262
Das Evangelium nach Markus 2. del (Francè Rozman)	266

WILCKENS ULRICH

Der Brief an Römer 1. del (Francè Rozman)	266
---	-----

SCHWEIZER EDUARD

Der Brief an die Kolosser (Francè Rozman)	267
---	-----

STUHLMACHER PETER	
Der Brief an Philemon (Francè Rozman)	267
TOMIĆ CELESTIN	
Ivan Krstitelj (Francè Rozman)	268
POGOVORI OB SV. PISMU	
(Francè Rozman)	270
MARCHESI GIOVANNI S. I.	
La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. (Anton Strlè)	271
KUSIĆ ANTE	
Filozofski pristupi Bogu (Janez Juhant)	404
BALTHASAR H. U. von	
Kleine Fibel für verunsicherte Laien (Ciril Sorč)	406
LEŠNIK RAFKO	
Bog govori svojemu ljudstvu (Francè Rozman)	477
TOMIĆ CELESTIN	
Petar Stijena (Francè Rozman)	482

POROČILA

Akademsko leto 1979/1980 na teološki fakulteti (Metod Benedik)	276
Drugi mednarodni kongres o kartuzijancih (France M. Dolinar)	409
Filozofski kongres v Bergamu (Janez Juhant)	484
International Organization for the Study of the Old Testament (Jože Krašovec)	485
Tretji kongres AKK (Arbeitsgemeinschaft der katholischen Katecheti- ker) v Leitershofenu pri Augsburgu od 28. 9. do 2. 10. 1980 (Valter Dermota)	485
Letno zasedanje Nemškega katehetskega društva (Deutsche Katehete- nverein DKV) v Leitershofenu pri Augsburgu, 23. do 27. 9. 1980 (Val- ter Dermota)	486

IN MEMORIAM

Velikemu kanclerju nadškofu dr. Pogačniku v spomin (dekan dr. Štefan Steiner)	287
Katehetsko delo prof. dr. Josipa Demšarja (Valter Dermota)	488
Profesor dr. Jakob Aleksič (Jože Krašovec)	492
Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča (Štefan Steiner)	496

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
	Jože Plevnik	415	Kristusov prihod v Pavlovih pismih The Parousia of Christ in Paul's epistles La parousie du Christ dans les épîtres de saint Paul
	Stanislav Capuder	434	All sem svoboden? Bin ich frei? Suis-je libre?
	Tone Stres	443	Narava in svoboda pri Heglu Natur und Freiheit bei Hegel Nature et liberté chez Hegel
	Janez Juhant	458	Ideje slovenskih filozofov (2) Die Ideen der slowenischen Philosophen (2) Les idées des philosophes slovènes (2)
	France Martin Dolinar	470	Škof Friderik Baraga, misijonar Indijancev Bischof Friderik Baraga, Missionar der Indianer Mgr Friderik Baraga, missionnaire des Indiens
Ocene (Recensiones)		477	Rafko Lešnik, Bog govori svojemu ljudstvu (France Rozman)
		482	Celestin Tomič, Petar stijena (France Rozman)
Poročila (Notitiae)		484	Filozofski kongres v Bergamu (Janez Juhant)
		485	International organization for the Study of the Old testament – X. kongres na Dunaju (Jože Krašovec)
		485	Tretji kongres AKK v Leitershofenu (Valter Dermota)
		486	Letno zasedanje DKV v Leitershofenu (Valter Dermota)
In Memoriam		488	Prof. dr. Josip Demšar (V. Dermota)
		492	Prof. dr. Jakob Aleksič (J. Krašovec)
		496	Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča (Š. Steiner)
		498	Življenjepis prof. dr. J. Aleksiča
		498	Bibliografija strokovnih bibličnih spisov prof. dr. J. Aleksiča (Jože Krašovec)

