

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVI
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1966

VSEBINA

(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu (Lineae generales tractatus theologici de mundo hodierno), Karel Vladimir Truhlar	3
Nov in važen dokument (Momentum Declarationis de Ecclesiae habitudine ad Religiones non christianas), Vilko Fajdiga	35
Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila (Introductio in Constitutionem »Lumen Gentium« melius intelligendam), Anton Strle	43
Božja beseda in faktor časa (Ratio temporis in ordine revelationis), Jakob Aleksič	79
Izjava Cerkve o krščanski vzgoji mladine v sodobnem svetu (Erklärung über die christliche Erziehung), Valter Dermota SDB	88
Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati (Confirmatio theologica dialogi cum fratribus separatis), Vekoslav Grmič	95

VPRAŠANJA — ODGOVORI (Quaestiones — responsiones):

1. Ponovitev maše; 2. Darovanje maš na dušno, Vinko Močnik	104
--	-----

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Predmet in obseg teologije nove zaveze, Francè Rozman	109
Nekatere spremembe v cerkvenem pravu, Vinko Močnik	120
Teološki tečaj za duhovnike v Zagrebu, Anton Strle	123
Zborovanje katehetov v Gradcu, Valter Dermota SDB	124
Četrt stoletja liturgične setve na Slovenskem, Janez Oražem	125
Razgovor o spremenljivih mašnih spevih, Marijan Smolik	129

OCENE (Recensiones):

Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, Štefan Šteiner	131
Fr. Rode, Le Miracle dans la controverse moderniste, Vilko Fajdiga	136
Leopold Lentner, Katechetisches Wörterbuch, Štefan Šteiner	138
Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner, Anton Strle	139
Thomislaus Šagi-Bunić OFM. Cap., »Deus perfectus et homo perfectus« a concilio ephesino (a. 431) ad chalcedonense (a. 451), Anton Strle	147
Anton Hänggi, Gottesdienst nach dem Konzil, Anton Strle	148
K. Vl. Truhlar, Teilhard und Solowjew — Dichtung und religiöse Erfahrung, Vekoslav Grmič	151
Jože Stabej, Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje, Maks Miklavčič	153
Knjižne novice iz poglavja: oglejski patriarhat (izbor), Maks Miklavčič	154
Misni priručnik za nedjelje i blagdane; Praefationes, versio croatica — Predslovlja u hrvatskom prijevodu, Marijan Smolik	156

ZAPISKI (Notitiae)	158
------------------------------	-----

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXVI

Zvezek 1-2

Ljubljana 1966

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Naročnino pošiljajte na: Teološka fakulteta v Ljubljani. — Uprava »Bogoslov-
nega vestnika« — Ljubljana, Poljanska 4.

Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu

Karel Vladimír Truhlar

LINEAE GENERALES TRACTATUS THEOLOGICI DE MUNDO HODIERNO

Summarium: Hodie Ecclesia intense dirigitur in mundum. Et quidem in mundum hodiernum, qui habet suas speciales structuras et suas speciales tendentias: Concilium Vaticanum II. promulgavit Constitutionem pastoralem »De Ecclesia in mundo huius temporis« (»Gaudium et spes«). Quapropter non sufficit theologice tractare solum mundum in genere, sed requiritur peculiaris tractatus theologicus de mundo hodierno. Dare lineas generales talis tractatus, est intentio huius studii.

In introductione determinatur conceptus mundi, insistitur in mutabilitate mundi et etiam in mutabilitate conscientiae christianae de mundo. — In prima parte depingitur concreta imago mundi hodierni: delineantur primo eius mutationes, dein structurae laboris et temporis liberi, denique hodiernae tendentiae, in singulis iuxta ponendo marxismum et christianismum. — Secunda pars est de dialogo Dei cum mundo hodierno: in ordine creationis; in ordine redemptionis; de dialogo in experientia Dei; in ductu interno Spiritus; de Christo intra dialogum Dei cum mundo; de nostra experientia huius Christi; de loco, quem intra dialogum tenet agape ut concretum servitium aliis; de relatione positivarum structurarum et tendentiarum creaturalium ad ordinem redemptionis; de istis structuris et tendentiis, quatenus sunt saltem »implicitus christianismus«. — Propositum tertiae partis est determinare, quid sit positivum in hodiernis tendentiis ac structuris et quatenam sit visio christiana horum elementorum positivorum. Sub isto aspectu breviter pertractantur hodiernae tendentiae progressus, conversionis ad mundum, personalizationis, autonomiae hominis et mundi, actionis, socializationis, historizationis; similiter dein pertractantur structurae laboris technici et temporis liberi in genere ac in suis speciebus: prae oculis tenentur relaxatio et recreatio, ludus, sport, peragratio (Wandern), turismus, hobby, do-it-yourself, vita aesthetica, »media massae« (radio, film, televisio, diurnalia), autoformatio in linea culturae et laboris professionalis, otium repletum, festum. — In quarta denique parte brevissime indicatur, quomodo pertractari posset mundus, quatenus in eo transparent Deus et Christus. — Conclusio practica, ad quam studium ducit, exprimitur titulo Constitutionis pastoralis »De Ecclesia in mundo huius temporis«; scilicet: »Gaudium et spes« in dialogo cum mundo!

Cerkev se je ob II. vatikanskem cerkvenem zboru tako močno usmerila v današnji svet, da se je Pavel VI. v sklepnem govoru 7. decembra 1965 ustavil ob pomisleku, ali se ni koncil morda preveč ukvarjal s svetom in zato premalo z Bogom. Koncil, je odgovarjal papež, je bil pastoralne narave; kot tak nujno obrnjen v današnji svet; a zato ne odvrnjen od Boga; saj ga je v svet obračala ljubezen; kjer pa je ljubezen, tam je Bog; če je po listu sv. Jakoba (1, 27) pomoč v stiski »religio« pred Bogom, potem je bila tudi skrb koncila za današnji svet hkrati religio, bogočastje.¹

Ob tej usmeritvi Cerkve v moderni svet se vse bolj izčiščuje tole spoznanje: Teološka dejanstva stvarjenja, učlovečenja, razodetja, milosti,

¹ Osservatore Romano, 8. dec. 1965.

Cerkve... se nanašajo na svet, danes na današnji svet. Današnji svet je korelat teh dejanstev. Zato pa potrebuje, kot dejanstva, tudi sam teološko obrazložitev in opredelitev: Kot imamo v teološkem sestavu traktate o stvarjenju, milosti, Cerkvi..., tako bi morali imeti tudi poseben traktat o današnjem svetu.

Gre za traktat o današnjem svetu, ne o svetu nasploh. O tem je teologija deloma tudi doslej govorila (pomislimo npr. na traktat o stvarjenju). Seveda velja vse, kar je v samem bistvu sveta, tudi o današnjem svetu. A če bi teologija tolmačila le bistvo, če bi ne razlagala tudi konkretnih struktur in teženj vsakokratnega zgodovinskega sveta, bi življenju le malo služila. Saj tudi koncil v pastoralni konstituciji »Veselje in upanje« (kratica: VU) nima pred očmi sveta nasploh, temveč današnji svet; VU je »Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis«.²

Pričujoči sestavek nudi osnutek teološkega traktata o današnjem svetu: poteze tematike, ki naj bi jo, po mnenju pisca, traktat razvijal; poteze povečini brez širšega utemeljevanja in razlaganja; ne povsod enakomerne (s poudarki na mislih, ki jih je danes treba podčrtavati); s skromno bibliografijo, za prvo orientacijo.³

UVOD V TRAKTAT

1. **Pojem sveta:** Obsega anorgansko in organsko vesolje; s človeštvom, ki vesolje in sebe oblikuje; hkrati z vsemi učinki in proizvodi tega oblikovanja (v vzgoji, organizaciji, znanosti, umetnosti, religiji, tehniki, ekonomiji, politiki...)⁴

2. **Spremenljivost sveta:** Svet se spreminja, razvija; ker se spreminjajo, razvijajo njegove komponente. V traktatu gre za današnji svet; še ože: predvsem za svet, ki ga je zasegla industrializacija; kot ima tudi konstitucija VU pred očmi predvsem zindustrializirani svet (prim. 4—10). S tem ni rečeno, da je ostali svet čisto izven traktatovega zornega kota. Saj se tudi nezindustrializirani svet že pomika v industrializacijo.

3. **Spremenljivost zavesti o svetu:** Razvijata se tudi krščanska in teološka (tj. z instrumentarijem teološke znanosti opredeljena) zavest o svetu. Primerjaj konstitucijo VU s »Hojo za Kristusom«: Konstitucija poudarja, da moramo »svet, v katerem živimo, ... poznati

² S kakšno jasnostjo je v tej oznaki konstitucije prodrlo načelo zgodovinskosti!

³ Revizijo cerkvenih študijev na splošno zahteva koncilski »Decretum de institutione sacerdotali«. V 5. poglavju, z naslovom »De studiis ecclesiasticis recognoscendis« (št. 15) je že za filozofijo rečeno, da mora dajati tudi poznanje sveta, »ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis, praesertim earum quae in propria natione maiorem influxum exercent, necnon recentioris scientiarum progressus, ita ut alumni hodiernae aetatis indole recte percepta ad colloquium cum hominibus sui temporis opportune praeparantur«.

⁴ Prim. J. Ratzinger, *Der Christ und die Welt von heute*, v kolekt. delu: *Weltverständnis im Glauben* (kratica: **WG**), izdal J. B. Metz, Mainz 1965, 146—151.

in razumeti« (4); da so njegovi dogodki, zahteve, težnje tudi naš delež (11); da je v gibih sveta prisoten isti Duh, ki vodi Cerkev, čeprav ni vsak izraz sveta iz Duha (11); da vera »še bolj veže na zemeljske naloge« (43). Konstitucija ve, da se je Kristus včasih umaknil v molitveno samoto, a ga predstavlja predvsem v njegovi vključenosti v »človeško sožitje«, na svatbi v Kani, v Zahejevi hiši, pri jedi s cestnarinji in grešniki (32). Kako daleč je vse to od stavkov »Hoje za Kristusom«: »Veliki svetniki so se umikali človeškim družbam, kjer koli so mogli, ter so rajši v samoti služili Bogu«. »Laže je doma zase živeti, kakor se med ljudmi dovolj varovati«. »Kdor želi doseči notranje in duhovno življenje, se mora z Jezusom množici umikati« (I. knj., 20. pogl.). »Hoja za Kristusom« bo še naprej nosila v sebi veliko lepote, bo mogla še dalje z marsičem hraniti. A ni dvoma, da je njeno gledanje sveta enostransko in da II. vatikanski cerkveni zbor o svetu drugače govori.

PRVI DEL

KONKRETNA SLIKA MODERNEGA SVETA

I. Spremembe

»Danes živi človeštvo novo obdobje svoje zgodovine; v njem globoke in nagle spremembe postopoma zasegajo ves svet« (VU 4): napredek znanosti, tehnike; socialne, psihološke, npravne, verske spremembe; krhanje dosedanjih ravnotežij (VU 4—9). »Hitrost zgodovine tako zelo raste, da jo morejo posamezniki komaj še dohajati. Usoda človeške družbe postaja ena in se ne razčlenjuje več na nekake različne zgodovine. Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja stvarnega reda k bolj dinamičnemu in razvojnemu. Odtod pa se pojavlja silna nova kompleksnost problemov, ki zahteva novih analiz in sintez« (VU 5).⁵

II. Strukture

1. Delo se vse bolj tehničira, industrializira. Značilnosti takega dela: delitev, razčlenjevanje delovne celote na posamezne delovne procese; navezovanje dela na tehniko, na stroj; racionalizacija dela (po znanstveno ugotovljenih vodilih za optimalen rezultat proizvodnje).⁶

2. Prosti čas raste kvantitativno, v zvezi z industrializacijo. Ni več privilegij ene same družbene plasti, temveč vse bolj zajema vso družbo.

⁵ Zanesljive podatke o spremembah današnjega sveta nudijo letopisi Združenih narodov.

⁶ Prim. H. Schelsky, Die sozialen Folgen der Automatisierung, Düsseldorf 1957; E. Welty, Herders Socialkatechismus, Bd. III, Freiburg, 1958, 119—392; J. Laloup — J. Nélis, Communauté des hommes, 5. izd., Tournai-Paris 1959; G. Friedmann, Où va le travail humain? izd. 1963; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. izd., Tübingen 1957—62 (kratica: RGG), sestavki Arbeit sl., Entwicklung, Rationalisierung, Technik; Lexikon für Theologie und Kirche, 2. izd., Freiburg 1957—65 (kratica: LTK), sestavek Technik.

Raste tudi po pomenu: čim bolj industrijsko delo dejansko razoseblja, tem bolj postaja prosti čas prostor posebljevanja; čeprav lahko tudi razoseblja, če se sprevrže. Komponente (nekatero prehajajo druga v drugo): počitek — oddih, igra in šport, sprehod — alpinizem — taborjenje — letovanje, turizem, hobby in do-it-yourself, umetnostno doživljanje in oblikovanje, uporaba radia — televizije — kina — časopisja, samoizobraževanje v smeri kulture in lastne stroke, meditativni otium, praznik. Sestava prostega časa je različna v različnih poklicih, pri različnih karakterioloških tipih, v različnih časovnih obdobjih (čez dan — zvečer, med tednom — ob koncu tedna . . .), v različnih fazah človekovega življenja (otrok, mož . . .), — po tem, ali je oseba bolj reproduktivno pasivna ali pa produktivno stvariteljska, — po tem, ali išče samoto ali pa prosti čas z drugom (družico), v ožjem krogu, v množici.⁷

III. Težnje

Konstitucija VU govori o dogodkih, zahtevah in težnjah današnjega sveta, ki so kristjanom in drugim skupni (>populus Dei . . ., in eventibus, exigentiis atque optatis, quorum una cum ceteris nostrae aetatis hominibus partem habet . . .«) (11). Gre za globinske težnje sveta v procesu industrializacije, za težnje, ki jih najdemo v različnih svetovnih nazorih, težnje, ki znotraj teh nazorov sicer prejemajo različno modifikacijo in interpretacijo, a ostajajo skupne. Iz konstitucije VU moremo razbrati predvsem te globinske tendence današnjega sveta: postulat napredka, obrat v svet-zemljo, težnjo počlovečevanja-posebljanja, težnjo po avtonomiji človeka in sveta, poudarek dejavnosti-akcije, socializacijo, vizijo zgodovinskosti in pozgodovinenje človeka. Za ponazoritev teh skupnih tendenc naj služi kratka vzporeditev marksizma in krščanstva.⁸ V njej gre na tem mestu le za nakazanje skupnega. Kakšen je kontekst, v katerega so te skupne prvine vstavljene v krščanstvu, — kakšna je modifikacija, ki jo znotraj tega konteksta skupne prvine prejemajo, bo določeneje pokazal tretji del sestavka.

1. Napredek, razvoj: V marksizmu sta razvoj družbe — in po njej ter v njej — razvoj človeka dialektično determinirana nujnost. — Za krščanstvo primerjaj konstitucijo VU:⁹ »Pospeševati je treba tehnični napredek, duha prenavljanja (spiritum innovationis), trud za ustvarjanje in večanje novih iniciativ, prilagojevanje metod v proizvodnji, vitalne

⁷ Prim. E. Weber, *Das Freizeitproblem*, München-Basel 1963, 11—118; *Staatslexikon*, 6. izd., Freiburg 1959, sestavek Freizeit; LTK, sest. Freizeit und Freizeitgestaltung.

⁸ Prim. E. Kocbek, *Tovarišija*, Ljubljana 1949; P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris 1953; J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, 6. izd., Paris 1963; E. Kocbek, *Slovensko poslanstvo*, Celje 1964; A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes*, izd. 1964; R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile*, Paris 1965; RGG, sest. Marxismus; LTK, sest. Marxismus.

⁹ Tudi za nakazanje ostalih današnjih teženj v krščanstvu se bom posluževal le cerkvenih dokumentov. V delih teologov so skupne prvine še vidnejše.

poskuse vseh, ki se udeležujejo produkcije; z eno besedo: pospeševati je treba vse, kar služi napredku« (64).¹⁰

2. **Obrat v zemljo-svet:** V marksizmu more človek sebe ostvariti le v obratu v naravo-svet, le v obdelavi sveta, v enosti z naravo-svetom. — Za krščanstvo primerjaj konstitucijo VU: »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega kraja, marveč da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami izpolnjevanje teh dolžnosti še bolj stroga obveza« (43). »Krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklene« (34). Dejavna usmerjenost v svet oblikuje svet, a tudi človeka: »Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, temveč tudi sebe dovršuje..., raste izven sebe in nad sebe« (35).

3. **Počlovečenje, posebljenje:** V marksizmu mora človek, z obdelovanjem narave in v enosti z njo, po sebi sebe ostvariti, — rešiti se verske, filozofske, politične, socialne alienacije, ki v njej človek ni človek, — vrniti se v svojo resnico znotraj popolne socializacije človeške eksistence. Marksizem hoče biti vera v človeka v najvišjem pomenu, ostvaritev novega človeka. — Za krščanstvo primerjaj ves I. del okrožnice Janeza XXIII. »Pacem in terris«; iz konstitucije VU pa npr.: »Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, temveč tudi sebe dovršuje« (35); ali govor Pavla VI. ob sklepu koncila: papež od modernih humanistov, ki zanikajo transcendenco, vsaj to pričakuje: »Pripoznajte naš novi humanizem: tudi mi, mi bolj kot vsi, smo hominis cultores«.¹¹

4. **Avtonomija človeka in sveta:** Marksistična avtonomija je avtonomija imanentizma: proces posebljenja, podružbljenja, pozgodovinenja, ki gre v humanizacijo nature in naturalizacijo človeka, se pojmuje v polni abstrakciji od človekove transcendence, v polni zaključenosti človeka v sebi in svetu. — Krščanstvo pojmuje avtonomijo relativno, a jo podčrtava. Primerjaj spet konstitucijo VU: »Zdi se, da se danes mnogo ljudi boji, da bo pretesna povezanost med človeško dejavnostjo in vero ovirala avtonomijo ljudi, družb, ved. Če pod avtonomijo zemeljskih realnosti razumemo dejstvo, da imajo stvari in same družbe samostojne zakone in samostojne vrednote, ki jih mora človek postopoma odkriti, uporabiti in urediti, potem gre za upravičeno zahtevo, ki ni le postulat današnjega sveta, marveč je tudi v skladu z voljo Stvarnika. Saj prejmejo vse realnosti, vprav kolikor so ustvarjene, svojo samostojno trdnost, resnico, dobroto, imajo svoje samostojne zakone in svoj samostojen red: vse to mora človek spoštovati, s tem da priznava samostojne metode posameznih znanosti in umetnosti« (36). Rečeno je: »vprav kolikor so ustvarjene«: vprav dejstvo, da so ustvarjene, da niso emanacija Boga, jih osamosvaja. — Poseben izraz težnje po avtonomiji človeka in sveta je *ateizem*. Razlikovati je treba različne vrste ateizma: kot dejstvo — kot program; brez patosa — polemičen; odkrit — zakrit osebi, ki je dejansko ateistična,

¹⁰ Prim. še nagovor Janeza XXIII. za uvod v Vaticanum II: AAS 54 (1962) 790—791, in nagovor Pavla VI. rimski kuriji: AAS 55 (1963) 797—798.

¹¹ Oss. Rom., 8. dec. 1965.

skrivač se, navidezen ateizem, ki pa dejansko (ne da bi se oseba tega zavedala) vključuje teizem; zanikanje Boga — abstrahiranje od Boga; teoretičen — praktičen ateizem; ateizem, ki se izdaja za postulat polnomočne človečnosti, za postulat človekove svobode — za odgovor na zlo v človeštvu in zgodovini; ateizem »znanosti«. Viri ateizma: Izguba metafizičnega in (v njem) religioznega čuta; zmaličenje pojma o Bogu (pojmem, odtrgan od transcendentnega misterija); samovoljen pojem »znanosti« (nanašajoč znanost izključno na empirične predmete); čut človekove samozadostnosti ob pogledu na moderno znanost in tehniko; brezbriznost za Boga; vedno manjša sprejemljivost za besede, kot so »milost«, »previdnost«, »odrešenje« ...; protiversko ozračje (tako tudi zaradi egoizma kristjanov); nezadostna, neustrezna pastoralna akcija ...¹²

5. Akcija, dejavnost: V marksizmu se človek ostvari, ne, kot uči Hegel, v ideji, temveč v »praksi«, naravnani v svet; »praksa« gradi družbo in po družbi in v družbi človeka. — Za krščansko pojmovanje primerjaj konstitucijo VU: »Vedno je človek s svojim delom in umom skušal razviti svoje življenje; danes pa je, posebno s pomočjo znanosti in tehnike, svoje gospostvo razširil skoraj čez vso naravo in ga še dalje širi ... Krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklene ... Ko človek dela, ne samo spreminja stvari in družbo, temveč tudi sebe dovršuje ..., raste izven sebe in nad sebe« (33—34).

6. Socializacija: V marksizmu je poedinec po svojem bistvu socialen, ker so vse človeške kvalitete v njem proizvod socialnega dela, preteklega in sedanjega. Zato pa je tudi razvoj njegove človečnosti možen le v družbi in po družbi. Cilj dialektično determiniranega razvoja sveta je popolna socializacija človeške eksistence in v njej ostvaritev enosti »človek-narava«. — Za krščanstvo primerjaj konstitucijo VU: »Zaradi človekove socialne narave je jasno, da sta napredek človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti ... V naši dobi se iz različnih vzrokov vse bolj množe medsebojni odnosi in odvisnosti; odtod nastajajo razna druženja in ustanove javnega ali zasebnega prava. To dejstvo pa, ki se imenuje socializacija, prinaša, čeprav seveda ni brez nevarnosti, s seboj mnogo koristi za utrjevanje in razvoj kvalitet človeške osebe in za zaščito njenih pravic« (25).

7. Vizija zgodovinskosti, pozgodovinjenje človeka: Vizija zgodovinskosti: gledanje, ki jemlje zunanji svet resno; po zunanjem svetu človek stopa v prostor in čas, po času v zgodovino. Pozgodovinjenje človeka: človekov zavesten aktiven vstop v tok zgodovine. Marksizem motri ta tok kot dialektično vrsto determinizma, ki po svojih

¹² Prim. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1958; Il problema dell'ateismo (Atti del XVI convegno filos. Gallarate 1961), Brescia 1962; J. B. Lotz, *Der heutige Atheismus*, Kevelaer 1964; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Rim 1964; *L'ateismo contemporaneo* (Relazioni — studi — esperienze), Napoli 1965; D. Schlüter, *Der Atheismus heute*, Die Neue Ordnung 19 (1965) 161—179; J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, Concilium 1 (1965) 484—492; LTK, sest. *Atheismus, Atheistische Ethik*.

zakonih nezmotno vodi v absolutno socializacijo človeške eksistence; edino v tej človek polno uresniči sebe. Pri Heglu je gibavec zgodovine »Weltgeist«; pri Marxu najprej neka nujnost, ki jo vključuje družbeni razvojni proces, potem (po polni socializaciji človeške eksistence) človeštva. Ker je tudi nauk proizvod zgodovinskega procesa, se tudi sam razvija. Marx hoče tudi za svoj nauk to historično pojmovanje. — V krščanski viziji giblje zgodovino božja previdnost. Primerjaj za zgodovinsko gledanje dnevnik Janeza XXIII: Kristus, gibavec vesoljnega dogajanja — Kristus, gibavec Janeza: »Zdaj to obširno gibanje vesoljnega cerkvenega zbora, njegov nesluten in mogočen obseg«; sredi tega toka mora papež razpoznavati, v katero smer giblje Kristus: »On je vrhovni vladar sveta in ga vodi k najvišjim ciljem stvarjenja, odrešenja, končnega in večnega poveličanja duš in narodov«. ¹³ Primerjaj dalje nagovor Janeza XXIII. ob začetku koncila: Proti vsem, ki »v današnjih razmerah človeške družbe ne znajo videti drugega kot razvaline in nesrečo«, — ki »ne nehajo ponavljati, kako se je naš čas, v primeri s preteklostjo, na vsej črti poslabšal«, papež zagotavlja: »Meni pa se zdi, da se moram popolnoma raziti s temi preroki nesreče, ki vedno le slabše napovedujejo, kakor da bo v kratkem konec sveta. V sedanjem toku človeškega dogajanja, ki v njem, kot se zdi, človeška družba stopa v novi red stvari, raje prepoznavamo skrivnostne sklepe božje previdnosti, ki po zaporedju časov, po delovanju ljudi in zvečine nepričakovano dosegajo svoje cilje«. ¹⁴ Primerjaj še konstitucijo VU: Cerkev »se čuti resnično in globoko povezana s človeškim rodом in njegovo zgodovino ... Danes živi človeštvo novo obdobje svoje zgodovine; v njem globoke in nagle spremembe postopoma zasegajo ves svet... Cerkev dobro ve, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeškega rodu« (1 sl.).

DRUGI DEL

DIALOG BOGA Z DANAŠNJIM SVETOM

1. Dialog v redu stvarjenja

Današnji svet je v dialogu z Bogom najprej, kolikor je stvar, tj. kolikor njega (zindustrializiranega, kakor je), njegovo delovanje, njegov razvoj, sile, ki razvoj prožijo in nosijo, vsak hip ostvarjuje božji stvariteljski dej. ¹⁵ Ta stvariteljski dej je »fiat«, je klic, je beseda, ki se Bog z njo trajno obrača v današnji svet, beseda, ki jo Bog »govori« današnjemu svetu, in sicer »iz dobrote«; ¹⁶ torej beseda, ki današnji zindustrializirani svet zajema v svojo ljubezen. Odgovor na to stvariteljsko besedo Boga je eksistenca današnjega zindustrializiranega sveta, njegove akcije, njegovega razvoja, sil, ki ta razvoj prožijo in nosijo. Eksistenca je odgovor ontološke pokorščine: »Bog je rekel... Zgodilo se je tako« (1 Mojz 1,

¹³ Il giornale dell'anima, 2. izd., Rim 1964, 319.

¹⁴ AAS 54 (1962) 789.

¹⁵ Prim. J. Mouroux, Le mystère du temps, Paris 1962, 42—43.

¹⁶ Vaticanum I, Denz 1783.

6—7. 9. 11. 14—15. 24. 29—30). »Veselo svetijo zvezde na svojih postojankah. On jih pokliče in odgovoré: Tukaj smo! Z veseljem svetijo zanj, ki jih je naredil« (Bar 3, 34—35). Tako si Bog in današnji zindustrializirani svet »govorita«: sta v dialogu.

2. Dialog (tudi izkustven) s človekom

Ta dialog med Bogom in današnjim svetom prejema nekaj novega in polnejšega v odnosu Boga do današnjega človeka. Tu gre za stvariteljski dej, ki ostvarja pogoje za nov, višji dialog: Človek more Boga, ki v tem stvariteljskem deju »govori«, abstraktno spoznavati¹⁷ in ga v njegovi dejavnosti navzven tudi izkustveno dojemati. Saj je človekov duh odprt v Absolutno; Absolutno ga pritegne; duh transcendirava Vanj, spoznavno in teženjsko (primerjaj tezo o naravnem hrepenjenju po Bogu); če je religiozni čut še živ (če ni zamrl), se duh, ki je zadostno uveden v religiozno izkustvo, tega Absolutnega tudi zavestno dinamično dotika (ne intuitivno »vidi« v smislu ontologizma); dotika v teženju, ki ga Absolutno proži in ki se Absolutno v njem na neki način izraža; izraža, kakor se cilj izraža v gibanju, ki ga proži in vase usmerja.¹⁸ Seveda se mora duh, da se lahko giblje v Absolutno, notranje osvoboditi vsega, kar to gibanje zavira, mora skozi etično prečiščenje, skozi katarzo, a vendar je duh, tudi če abstrahiramo nadnaravni red, lahko z Bogom kot stvarnikom v abstraktno-spoznavno-teživnem in v izkustvenem dialogu; pravim: »lahko«, to je: ne nujno; saj človek lahko ostaja zaprt v imanentnem gledanju sveta pod vplivom okolja, ali ker (morda nezavedno, a dejansko) noče optirati za katarzo, ki bi jo bivanje Boga od njega zahtevalo, ali ker je njegov religiozni čut v polni atrofiji in zato tudi abstraktnemu spoznavanju ne daje nobene opore za sklepajoče prehajanje od stvari k Stvarniku...

Dialog med Bogom in človekom tudi s strani človeka ni več zgolj ontološki, temveč formalni dialog. Še več: v tem formalnem dialogu človek kot zastopnik ostalega sveta lahko formalno izraža tudi ontološki »govor« izven človeškega veselja.

3. Dialog (tudi izkustven) v redu odrešenja

Bog današnjemu svetu ne govori le kot stvarnik, temveč tudi kot odrešenik: ne razodeva se mu le v svoji stvariteljski dejavnosti navzven, marveč mu razkriva po Kristusu tudi svoje notranje troedino življenje; mu daje to življenje po Kristusu v delež; ga rešuje greha in oblasti

¹⁷ Prim. Vaticanum I, Denz 1785.

¹⁸ Prim. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1939, 131—171; R. Arnou, *sest. Contemplation naturelle*, v: *Dictionnaire de spiritualité II 1742—1762*; J. B. Lotz, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, *Archivio di filosofia* 1956, 79—121; isti, *Zur philosophischen Klärung der religiösen Erfahrung*, v: *Il problema dell'esperienza religiosa (Atti del XV convegno filos. Gallarate 1960)*, Brescia 1961, 259—277; K. Vl. Truhlar: *Christuserfahrung*, Rim 1964, 96—114, in: *Teilhard und Solowjew, Freiburg-München 1966*, 12—36.

demona; odpira človeku srce, da more Boga v tem njegovem samodeleženju spoznavati in mu odgovarjati, da more biti tudi v takem dialogu z Bogom.

Tudi to spoznanje ni le abstraktno, temveč, če je primerno uvedeno in če religiozni čut še deluje, hkrati izkustveno: Bog, ki po Kristusu daje sebe v delež, se ob tem deleženju človekovemu duhu sočasno razkriva: giblje, kliče, govori. Komur Bog srce odpre, pri poslušanju evangelija ne sliši le zunanjih besedi, temveč tudi notranje zaznava skriti svet Boga (prim. Mt 11, 25); ob Kristusovem veselem oznanilu sije v takem srcu božja slava (prim. 2 Kor 4, 4—6); kristjani stopajo v izkustveno sožitje z Bogom (prim. 1 Jan 2, 3 sl.); Bog jih »priteguje«, »poučuje« (prim. Jan 6, 44—45), da ga morejo umeti, jim daje poseben »čut« (1 Jan 5, 20); brez tega čuta so za govor Boga gluhi (prim. Mr 4, 12). Človekov odgovor na ta izkustveni govor Boga so predvsem vzgibi vere, upanja in ljubezni.

Sistematična teologija izraža ta izkustveni dialog z Bogom-odrešenikom v tezi, ki jo danes že lahko imenujemo »sententia communis«: da namreč v vzgibih vere, upanja in ljubezni, ob pojmovnem spoznavanju-teženju, ob idejah Kristusovega razodetja, stopa v človekovo zavest tudi Bog sam, kot formalni predmet teh vzgibov; kot luč, ki pojmovno opredeljene predmete vere, upanja in ljubezni osvetljuje, a je same ne moremo »videti« (v smislu ontologizma), temveč jo le, kot nadpojmovni horizont teh predmetov, s predmeti samimi nadpojmovno sodojemati; kakor človek ob lastni dejavnosti nadpojmovno sodojema svojo eksistenco, kakor se ob dejavnosti zaveda, da je. Občut luči je hkrati občut neke neopredeljive globine bivanja, čistosti miru, zrelosti, notranje svobode. Ker je ta zavestna prisotnost Boga nadpojmovna in le sodojeta, se duh nanjo ne more refleksno povračati, je ne more jemati za predmet svojega opazovanja. Zato ta zavest Boga tudi ne daje one »gotovosti vere« o lastnem stanju posvečujoče milosti, ki je po tridentinskem cerkvenem zboru normalno ne moremo imeti.¹⁹ A vse to nič ne zmanjša dejstva te zavesti.

Posebno sodobna dela o molitvi vse bolj poudarjajo, da najgloblji molitveni stik z Bogom ni v domišljjskih predstavah in umskih pojmi, ki jih molitev vsebuje, tudi ne v teženju in čustvovanju, ki temelji na takih predstavah in pojmi, temveč »v nekem območju v nas, ki je onkraj čutov, domišljije, razmisleka«.²⁰ To nadpojmovno območje je po Guardiniju »najbolj lastni del našega bistva (das Eigentlichste unseres Wesens)«, je »dno duše (der Grund der Seele)«, »vrh duha (die Höhe des Geistes)«, »najsvetlejši del notranjega življenja (das Lichteste des inneren Lebens)«; v tej globini je človek lastnik samega sebe, je sebi prisoten; ta globina je središče, ki iz njega izhaja in se vanj povrača vsa dejavnost, je točka, ki ureja in zedinja vso raznoličnost in menjave življenja.²¹ To sredo, pravi protestantski teolog Baden, je moderno življenje zgubilo, a jo mora spet najti. Zato mora človek vase, vedno globlje proti »dnu eksistence«, se bolj in bolj zatopiti v molk, ki je vsebinsko tem polnejši, čim

¹⁹ Prim. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, 100—136; isti, *Schriften zur Theologie IV*, 224—229.

²⁰ R. Voillaume, *Au coeur des masses*, 2. izd., Paris 1952, 103—109.

²¹ R. Guardini, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln-Zürich 1948, 27—38.

intenzivnejši je, in biti v tem molku v pripravljenosti za božji glas.²² Lotzu je kristjanova osebna sreda, ki naj bi molitev iz nje prvenstveno potekala, »milostno dno (der Gnadengrund)« in temna navzočnost Boga, ki jo to dno izkuša, nekaj »nadpredmetnega (das Uebergegenständliche)«. ²³ Tako sodobna dela o molitvi, ki izhajajo predvsem iz molitvenega izkustva, potrjujejo zgoraj orisano teološko tezo o izkustveni pričujočnosti Boga v vzgibih »novega življenja«.

Podobno kot molitev preveva v močno razvitem »novem življenju« tudi urejeno osebno delo in razvedrilo neka prisotnost Boga. Saj tako delo in razvedrilo notranje oblikuje (informat) nadnaravna ljubezen (caritas), ki vso urejeno človekovo dejavnost že v njenih virih in tudi kadar človek ne obuja izrečnih aktov ljubezni, zajema v svoje oblikovanje in se v taki dejavnosti soudejstvi ali vključeno udejstvi (caritas actualis implicita); to soudejstvitev, ki je tudi vzgib novega življenja, seveda tudi spremlja neka izkustvena prisotnost Boga, navadno tem močnejše, čim zrelejše je »novo življenje«. V tem je ostvaritev načela »delaj in moli« ali gesla »akcija iz kontemplacije«, kakor ga razume krščansko izročilo. Po njem naj namreč kristjan tudi v delu samem moli, dela in moli sočasno. Ta sočasnost je pa uresničena prav v urejenem delu »novega življenja«: izkustvo Boga, kakor ga uresničuje vključeno udejstvena »caritas«, je brez dvoma dvig duha k Bogu, zato molitev, in sicer molitev, ki dela ne prekinja, temveč ga prepaja.²⁴

4. Notranje vodstvo Svetega Duha

Ob nadpojmovnem razodevanju samega sebe v dinamiki »novega življenja« Bog posega v to življenje tudi z dejanskimi milostmi, ki človeka razsvetljujejo in gibajo. Celota te osebne božje dejavnosti je »notranje vodstvo Sv. Duha« (tudi nadpojmovna prisotnost Boga v dejih novega življenja je že neko temeljno vodstvo). Kljub možnosti in dejstvom nevarnih zamenjavanj na tem področju (ob pomanjkljivem poznanju tradicionalnih »pravil za razlikovanje duhov«), kljub raznim vrstam zmotnega iluminizma (ki zanemarja vodstvo istega, sebi nikoli si nasprotujočega Duha po vidni Cerkvi, in pozablja, da se mora pristnost božjega vodstva izkazati v sadovih Duha — prim. Gal 5, 22—23 in Ef 5, 9—10), je krščansko izročilo v tej točki popolnoma jasno.

Po Tomažu Akvinčcu je »stari zakon zaveza črke, novi zakon pa zaveza Svetega Duha, ki se po Njem ljubezen izlije v naša srca... Ko torej Sveti Duh v nas ustvarja ljubezen, ki je polnost zakona, je novi zakon, ne ,po črki', tj. ne zakon, ki mora biti s črkami pisan, temveč ,po duhu', ki oživlja... Stari zakon je bil dan v črkah na kamenitih ploščah, novega je Duh vtisnil v mesena srca«. ²⁵ Zato je »novi zakon prvenstveno (principaliter) sama milost Svetega Duha, ki ga kristjani prejmejo... , je prvenstveno v srce vstavljeni zakon (lex indita), drugotno (secundario) pa je

²² H. J. Baden, *Das Schweigen*, Gütersloh 1952, 64—67.

²³ J. B. Lotz, *Meditation im Alltag*, Frankfurt a. M. 1959.

²⁴ To temo sem podrobneje razvil v knjigi *Antinomiae vitae spiritualis*, 4. izd., Rim 1965, 129—157.

²⁵ Komentar k 2 Kor 3, 6.

pisani zakon»,²⁶ h kateremu je prišteti nravne predpise samega evangelija.²⁷

Podrobneje je snovanje tega Duha v srcih izrazil Ignacij iz Loyole. Po njem je zadnji cilj duhovnih vaj pripraviti dušo, »da išče in najde božjo voljo, v ureditvi svojega življenja« (»Duhovne vaje« 1), »da se bliža svojemu Stvarniku... ter ga doseže« (20). Kajti »Gospodu je lastno, da vstopa v dušo, se spet umika, jo giblje in priteguje vso v ljubezen božjega veličastva« (330); »sam Stvarnik... se deleži predani mu duši, objemajoč jo v svojo ljubezen in slavo« (15). Odtod sveta spoštljivost, ki naj z njo spremlja to božjo dejavnost ne le eksercitant, temveč tudi voditelj duhovnih vaj, ki »naj se ne nagiblje ne na eno ne na drugo stran, ampak naj se zadrži v sredi kot jeziček tehtnice, in naj pusti, da Stvarnik s stvarjo in stvar s svojim Stvarnikom... neposredno občuje« (15). V pismu Frančišku Borgiu (20. sept. 1548)²⁸ Ignacij podrobneje označi, kako se Bog duši daje, se ji odpira: v »duhovni tolažbi«, ki jo v »Duhovnih vajah« takole očrta: »V tolažbi se v duši zbudi neko notranje gibanje. V njem duša začne plameneti v ljubezni do svojega Stvarnika... Rastejo upanje, vera in ljubezen, notranje veselje, ki kliče in priteguje k nebeškim stvarem... ter dušo spokoji in umiri v... Gospodu« (316). Tudi v času »duhovne zapuščenosti« more človek »zdržati z božjo pomočjo, ki mu vedno ostane«, vedno mu ostane zadostna mera milosti (320); a tudi tedaj se mora pri iskanju svoje konkretne poti držati »določitve, ki je bil v njej v zadnji tolažbi« (318). Če se torej Bog daje, odpira v duhovni tolažbi — in to dajanje samega sebe pomeni samo notranje bistvo duhovnih vaj —, je odločilne važnosti, da eksercitant zna že od začetka jasno razlikovati v svoji notranjosti dejavnost Boga, ki svojo voljo razodeva v duhovni tolažbi, in dejavnost »zlega duha«. Takó razumemo Ignacijev poudarek v direktoriju duhovnih vaj, ki ga je sam napisal: »... naj eksercitant opazuje, na katero stran ga Bog giblje... Zato mu je treba dobro razložiti, kaj je tolažba...«²⁹ In drugje: »Dobro je treba razložiti, kaj je tolažba in kaj njene sestavine, namreč notranji mir, duhovno veselje, upanje, vera, ljubezen, solze, dvig duha; vse to je dar Svetega Duha.«³⁰ Ignacij torej predpostavlja kot nekaj rednega, da Bog v duhovnih vajah — in podobno izven njih — odkriva duši svojo voljo, ki je človek s samo aplikacijo splošnih načel uma in vere na konkretno situacijo ne more zadostno razpoznati.³¹

Za zgled, kako konkretno in kot nekaj samo po sebi razumljivega so nekdam aplicirali pravkar orisani nauk o notranjem vodstvu Svetega Duha na posamezne oblike življenja, naj bo lepo mesto Ahila Gagliardiya (1537 do 1607), ki v knjigi »O polnem poznanju ustanove« (De plena cognitione instituti) Družbe Jezusove takole razloži »natančno izpolnjevanje pravil«: Prvo natančno izpolnjevanje obstoji v tem, da človek »nekako po črki gleda na predpis in ga čim popolneje izvede. To prvo izpolnjevanje je lastno novincem in podobnim... Ker nimajo toliko luči in skušnje, jih

²⁶ Sum. theol. 1—2 q. 106 a. 1.

²⁷ Sum. theol. 1—2 q. 106 a. 2.

²⁸ Monumenta Hist. S. Ign., Mon. Ignatiana, ser. I, zv. 2, Madrid 1904, 236.

²⁹ Mon. Hist. S. Ign. Mon. Ign., ser. II, zv. 2, Directoria. Rim 1955, 77.

³⁰ Prav tam 73.

³¹ Prim. K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, 100—136.

je treba poučiti o drugem natančnem izpolnjevanju pravil«. Po Gagliardiju torej izpolnjevanje »quasi ad litteram« nikakor ni ideal izpolnjevanja pravil. Kdor pravila tako izpolnjuje, mu je treba, ker sam nima zadosti luči in skušnje, pomagati in ga povesti v višji način izpolnjevanja. To izpolnjevanje »si v pametni ljubezni jemlje za mero cilj (mensuram accipit ex fine cum prudenti caritate). Tu ima svoje mesto epikija«. Na tej stopnji izpolnjevanja pravil se je že treba »ozirati 1. na posebne primere, njih potrebe in ostale okoliščine; 2. na namen tistih, ki so konstitucije in pravila sestavili; 3. na cilj Družbe, ki naj bo v intenzivnejšo službo Bogu, in na občo blaginjo; 4. za to je treba obuditi pamet, in z njo bo hkrati večna luč učila, kaj je storiti«. Kako daleč je že vse to od vsakega mehaničnega izpolnjevanja črke! Budna pamet pregleduje konkretno individualno situacijo; ob tem ji je pred očmi namen zakonodajavca, cilj skupnosti, obča blaginja . . . In ta budnost hkrati prisluškuje, kam vede Bog v svojem notranjem vodstvu. Se razume, da za tako ugotavljanje navadno niso potrebni daljši preudarki, temveč zadošča luč nadnaravnega instinkta, ki je Bog z njim opremil kristjana, ko mu je dal novo življenje in z njim življenje pokorščine. Potem Gagliardi očrta tretje izpolnjevanje pravil, z izrazi, ki se jih ustrašimo, če nimamo pred očmi teološkega izročila o notranjem vodstvu Svetega Duha: »Kakor pa drugo izpolnjevanje pravil izvira iz prvega, tako iz drugega tretje, namreč izpolnjevanje, ki je lastno zedinjenju z Bogom (observatio . . . unionis cum Deo). V tem zedinjenju giblje človeka najvišja Modrost in Dobrota, tako da je človek sam sebi zakon, ali bolje, Bog v njem, ki je najvišje pravilo vsakega dobrega hotenja in sodbe (ut ipse sibi sit lex vel Deus in eo . . .). Tak človek je kakor živ zakon, saj ima zakon pisan v srcu (veluti animata lex legem habens scriptam in corde)«. Ob zadnjih vrstah ima Gagliardi pred očmi Ignacijev uvod v konstitucije Družbe Jezusove: »... bolj kot katere koli konstitucije ohranja, vodi in razvija Družbo Jezusovo v božji službi od naše strani notranji zakon ljubezni, ki ga Duh božji piše v srca . . .« Že v drugo stopnjo izpolnjevanja pravil je vključeno prisluškovanje Bogu, ki govori v srcu, — prisluškovanje ob pameti, ki upošteva individualno situacijo, namen zakonodajavca, občo blaginjo. A na tretji stopnji razbiranje notranjega vodstva Boga, ki je s človekom zedinjen in mu razkriva svojo konkretno voljo, stopi v ospredje. Tudi tu mora budnost pameti, z vsem, kar pregleduje in upošteva, prevevati prisluškovanje notranjemu vodstvu Duha; le da je tu človekov duh prvenstveno pozoren na zedinjenje z Bogom in da je budnost pameti vsa zajeta v to zedinjenje. Ker Bog, ki človeku razkriva svojo voljo, to voljo »piše v srce«, in ker je v zedinjenju s človekom eno, govori Gagliardi o človeku, ki je samemu sebi zakon. Se razume, da pri tem ne misli na etiko, ki bi bila od Boga neodvisna in bi si jo človek sam sebi narekoval; saj »notranji zakon«, o katerem govori Gagliardi, ne izhaja iz človeka, ampak iz Boga.³²

Biti giban od Duha, razbirati njegovo vodstvo, — to je karakteristika nove Zaveze: »Kateri koli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14).

³² A. Gagliardi, *De plena cognitione instituti*, 3. izd., Bruges 1882, 85—86.

5. Kristus v dialogu Boga s svetom

Dialog stvarjenja in dialog odrešenja imata svojo sredo in svojo enotnost v Kristusu. »Kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, najsi bodo prestoli ali gospostva ali vladarstva ali oblasti: vse je ustvarjeno po njem in vanj (eis auton) ... in vse ima v njem svoj obstoj« (Kol 1, 16—17). Skrivnost Očetove volje je, »da v Kristusu podredi eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 9—10). Bog je sklenil, »da s krvjo njegovega križa ostvari mir vanj (eis auton) in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 20). Kristus je dejavec, temelj in cilj vesolja. Dejavec: vsa ustvarjena bit, nadnaravna in naravna, je njegov učinek. Temelj: vse ima v Kristusu svoj obstoj; on je kraj, na katerem vse temelji; vse je v svojem obstoju vezano nanj. Kristus je cilj vesoljstva: vse je ustvarjeno zanj in vanj; zato je vsa naravna in nadnaravna bit že vnaprej po Kristusu določena (kot je določeno gibanje po cilju, ki gibanje proži in vase usmerja), vsa bit je od Kristusa zaznamovana, vsa meri v Kristusa. V tej usmerjenosti prejema veselje svojo enotnost: red stvarjenja je naravan na red odrešenja; red odrešenja pušča redu stvarjenja (vprav zato, ker ta že v naprej meri na Kristusa) njegovo naturnost, ohranja naravo stvari, naravne zakone njihovega delovanja; celó céli, kar je v tej naturnosti bolnega ali kar ni cela naturnost.³³

Tako so pa vse naravne strukture in težnje, ki so v sebi urejene, ki ustrezajo svojim notranjim zakonom, situaciji kraja, časa, zgodovine, ki pomagajo človeški eksistenci, ki jo gradijo, vse take strukture in težnje so v vseh svojih dimenzijah in potencialnostih odprte v Kristusa, v odrešenje, so »implicitno krščanstvo« (E. Schillebeeckx).

6. Naše izkustvo Kristusa

Kristus, dejavec, temelj in cilj vesoljstva, srednik Očetovega dialoga s svetom, more postati, ob živem religioznem čutu in primerni iniciaciji tudi izkustvena vsebina krščanskega, vsakega krščanskega življenja. Dejstvo tega izkustva izpričuje sveto pismo, izpričujejo apostolski očetje, izpričuje tudi pozneje v najrazličnejših oblikah zgodovina notranjega življenja Cerkve. Izkustvo Kristusa raste iz premišljevanja Jezusovega življenja, iz izgovarjanja njegovega imena (»Jezusova molitev«), iz rabe njegove podobe; prostor tega izkustva je cerkvena liturgija, narava, vsakdanje delo človeka ... Nič čudnega! Saj Kristus kot »oživljajoč duh« (1 Kor 15, 45) v kristjanu prebiva in deluje, in sicer tako, da se kristjanu, ki izpolnjuje njegove zapovedi, tudi razodeva: »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta je, ki me ljubi; a kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel« (Jan 14, 21). Kdor pa pozna Kristusa, pozna Očeta: »Če bi poznali mene, bi poznali tudi mojega Očeta« (Jan

³³ Prim. K. Rahnner, *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 51—88; Y. Congar, *Kirche und Welt*, v: *WG* 102—126; E. Schillebeeckx, *Kirche und Welt*, v: *WG* 127—142; J. Ratzinger, *Der Christ und die Welt von heute*, v: *WG* 143—160.

14, 7). In le po Kristusu je mogoče Očeta poznati: »Nihče ne pride k Očetu, razen po meni« (Jan 14, 6). Kristus je edina, trajna odprtost v Očeta, tako da noben religiozni akt Očeta ne doseže, če ne stoji v aktu, eksplicite ali implicite, dinamična realnost Kristusa. Vsako izkustvo Boga gre preko izkustva Kristusa, razodevavca in luči, ki krščansko transcendiranje v Boga nadpojmovno prepaja in je, čeprav poveljani Bog — človek, kot izkustvena vsebina skladno vstavljen v izkustvo Boga. V izkustvu Kristusa se ves človek (ne le vrh duha) osebno srečuje s celotnim Kristusom in po Kristusu ter v Kristusu z Očetom in Svetim Duhom.³⁴

7. Agape kot konkretna služba drugim

Dialog Boga s svetom gre torej preko Kristusa, dejavca, temelja, cilja vesolja; obojen dialog, stvarjenja (»vse ima v njem svoj obstoj«) in odrešenja: »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). Kot je gibal Očetovega dialoga ljubezen, ima tudi Sinov dialog za središče ljubezen, je razodetje, epifanija, Očetove ljubezni: V Kristusu »se je razodela dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega odrešenika« (Tit 3, 4). Zato ima tudi življenje Kristusovih učencev in njihov dialog s svetom za središče ljubezen, konkretno službo bližnjemu.

Agape kot konkretna služba drugim je krščansko oznanilo v najvišjem pomenu (he angelia), osrednji predmet prvotne kateheze (primerjaj sledove te kateheze v 1 Jan 3, 11; 2, 7; 2 Jan 5—6).³⁵ To je oznanilo, ki ga mora spreobrnjenec umeti in ga živeti. Agape je »nova zapoved« sploh (Jan 13, 34—35); je »zakon Kristusov« sploh (Gal 6, 2); je osrednja funkcija, ki jo Kristus daje Cerкви; je trajni in vesoljni znak Kristusovih učencev (prim. Jan 13, 35); nadomešča vidno navzočnost Kristusa (prim. prehod od Jan 13, 34 k 35), ki je bila epifanija Očeta (Tit 3, 4); agape nadaljuje to epifanijo. Konkretno podobo agape riše prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10, 30—37) in 1 Kor 12, 31 do 14, 1. V tem zadnjem tekstu kaže Pavel »še mnogo odličnejšo pot« krščanske eksistence; torej ne gre le za cilj, za popolnost krščanskega življenja, temveč tudi za najboljšo pot k temu cilju, za najvarnejše sredstvo krščanske popolnosti; nič ne osvobaja tako intenzivno iz greha in oblasti demona kot agape; v uresničevanju agape sta cilj in pot k njemu eno. Agape je hkrati »čista in neomadeževana pobožnost« (Jak 1, 27), religio »pred Bogom«, pred njegovimi očmi, je bogočastje; ker je skrb za »sirote in vdove«, opomin, naj se kristjan »ohrani neomadeževanega od sveta«, ne more pomeniti bega iz sveta, temveč: neomadeževanega se ohraniti v čisti in neomadeževani agape sredi sveta. Pogani so ob prestopu v judovsko religijo morali zapustiti pogansko okolje, v katerem so dotlej živeli, in se tudi drugače poganov ogibati: primerjaj odpor Petra, ko ga Bog pošlje h Korneliju (Apd 10) in protest Pavla (Gal 2, 11—14: »toda ko sem videl, da ne ravnajo po evangeljski resnici...«: Pe-

³⁴ Prim. Christuserfahrung; povzetek vsebine gl. Bogoslovni vestnik 25 (1965) 332—335.

³⁵ Tako tolmači te tekste C. Spicq, L'Agapè dans le Nouveau Testament III, Paris 1959, 340.

trovo ravnanje ni bilo v skladu z evangeljskim pojmovanjem agape). Pavel vztrajno naglašja, naj spreobrnjenici h krščanstvu ostajajo na mestu, kjer so prejeli milost krščanstva (1 Kor 7, 20). Tej zahtevi ne nasprotuje Kol 3, 1—2 (»iščite, kar je zgoraj . . . , kar je zgoraj, po tem hrepenite, ne po tem, kar je na zemlji«): »na zemlji« je vse, kar je starega človeka (prim. vrste 5. 8. 9 a); »kar je zgoraj«, je dejansko služba bližnjemu v ljubezni (prim. vrste 10. 12—14). Sredi sveta je kristjan večer dolžnik drugih (Rimlj 13, 8—10), suženj svojih bratov (Gal 5, 13), je v njihovi službi, kot je Pavel v službi vseh (1 Kor 9, 19); krščanstvo je: biti priklenjen na službo drugim. Ta služba vključuje vse ostale oblike krščanskega življenja: agape je polnost postave (Rimlj 13, 10).³⁶ Predvsem je agape tista sila, ki spreminja tudi veselje izven človeka: zaradi notranje povezanosti človeka s tem vesoljem se človekovo dejanje in nehanje odraža tudi zunaj človeka. Ni vseeno, ali v veselje posega in ga oblikuje duh, ves urejen in svetel, ali pa greh, hkrati nosivec demonske dejavnosti,³⁷ s svojim razkrojem in notranjo temo. Tako se tuđi življenje milosti — predvsem ljubezen — izraža v svetu. Ti njeni odrazi še niso dokončni, se še bore z učinki in odrazi greha v veselju; a so že priprava bodoče poveljane »nove zemlje«.³⁸

Dinamika agape vodi najprej v olajševanje bede sveta (prim. predvsem priliko o usmiljenem Samarijanu) in ob tem v sodelovanje z drugimi, ki se za isto trudijo (prim. nagovor Pavla VI. pred Združenimi narodi in konstitucijo VU 42, 63—72). Ker pa je olajševanje bede tesno povezano s kulturnim in tehničnim napredkom, agape nujno vodi tudi k pospeševanju napredka (prim. VU 42, 64). In ker je napredek ves prežet z zgoraj obravnavanimi težnjami in strukturami današnjega sveta, skuša agape tudi té vse bolj umeti, razbirati v njih pozitivno od negativnega, in vse pozitivno z vsem srcem pospeševati. Ne le, ker so vse take pozitivne, konstruktivne prvine dejansko vsaj vključno krščanstvo, temveč tudi, ker so normalno, kot se bo takoj pokazalo, v nekem smislu pogoj za odrešilno delo Boga.

8. Odnos kreaturalnih teženj in struktur do odrešitvenega reda

Ker so pozitivne strukture in tendence sveta de facto naravnane na Kristusa in ker zato le v Kristusu, znotraj odrešitvenega reda dosega svojo poslednjo dopolnitev, je treba težiti za tem, da se bolj in bolj tudi z a v e s t n o in i z r e č n o nanašajo na Kristusa (v izrečni veri v Kristusa in v izrečni krščanski agape), težiti za tem, da jih vse bolj zajame odrešitvena dejavnost Cerkve. Te kreaturalne strukture in težnje seveda niso dispozicije, ki bi imele pravico do milosti, ki bi milost »zahtevale« (tako misliti bi bilo pelagijansko); a so tisti naravni pogoji, ki jih Bog, počelo

³⁶ Za eksegezo o agape prim. predvsem C. Spicq, *L'Agapè dans le Nouveau Testament I—III*, Paris 1958—1959; poleg tega S. Lyonnet, *Perfection chrétienne et action dans le monde selon saint Paul*, v kolekt. delu: *Sainteté et vie dans le siècle* (zbirka: *Laïcité et sainteté II*), Rim 1965, 13—38.

³⁷ Prim. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958.

³⁸ Prim. *Antinomiae vitae spiritualis*, 77—107.

milosti, sam navadno podstavlja za svoje svobodno milostno delovanje; po tezi Aleša Ušeničnika: »Dasi pa ni v naravi, v naravnih močeh in naravnih pogojih ničesar, kar bi milost kakor koli zaslužilo, zahtevalo, klicalo ali vabilo, skratka ničesar, kar bi svobodo milosti kakor koli omejevalo, vendar milost sama navadno podstavlja za svoje delovanje neke naravne pogoje«. ³⁹ Pozitivne strukture in težnje modernega sveta torej niso le naravnane v Kristusa, marveč so, v pravkar orisanem smislu, tudi naravni pogoj za milostno akcijo Boga.

9. Inkarnatorna težnja milosti

V težnji, izravnati pota odrešitvenemu delu Boga, Kristusa, Cerkev, prihaja kristjanu naproti sama inkarnatorna tendenca milosti: milost sama se želi bolj in bolj izraziti v vseh območjih človekove eksistence in sveta.⁴⁰

10. Potrebnost sodelovanja s pozitivnimi globinskimi težnjami modernega sveta

Med teološkimi spoznanji o dialogu Boga z današnjim svetom je važna predvsem teza o »implicitnem krščanstvu«. »Implicitno krščanstvo«, to je po Schillebeeckxu »delovno področje« pastoralne konstitucije VU. Teza, ki zahteva od kristjana stališče, kakor ga riše teolog kardinala Fringsa, münsterski dogmatik J. Ratzinger: »Današnji svet je po svojem notranjem izvoru v veliki meri psevdonimna realizacija temeljnega sunka »caritatis christianae«. To, kar krščanska ljubezen pravzaprav hoče in mora hoteti, vsakemu človeku ustvariti iste možnosti, ki jih sami imamo; vsakemu človeku olajšati breme življenja; vsakemu človeku omogočiti izpolnitev darov, ki mu jih je dal Stvarnik; ljudi iz njih ločenosti voditi v enoto, to je končno cilj, ki ga moremo, sicer sredi marsikaterih popačenosti, pa vendarle jasno razpoznavati kot temeljno gonilo današnjega sveta znanosti in dela. Za trdno stvarnostjo današnjega sveta znanosti stoji, sicer nalomljen in nakažen, a vendar dejansko in resnično visok etični impulz: dati ljudem njihovo človečnost. Saj končno more samo velik etos vse človeštvo tako potegniti za seboj, kot je ljudi potegnili za seboj ta miselnost, pa naj bodo realizacije v posameznostih še tako krhke. Danes stojimo pred paradoksom: priznati je treba, da more yprav 'curiositas' znanosti in po njej oblikovana sveta impulz krščanske caritas pod mnogimi vidiki radikalneje izvajati kot posamična caritas krščanskega starega in srednjega veka. Zakaj naj bi se Cerkev v tem položaju bala priznati, zakaj naj bi se bala biti hvaležna, da to, kar je njeno, zdaj od zunaj v novi obliki prihaja k njej in njo samo izziva? Naloga kristjana bi morala biti, ne: stati poleg današnjega sveta in skomizgati z rameni ob njem; temveč: današnji svet znanosti in dela od njegovega notranjega gonila zajeti v krščansko caritas in

³⁹ A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, Bogoslovni vestnik 2 (1922) 241—258.

⁴⁰ Prim. L. Malevez, La philosophie chrétienne du progrès. Nouv. Rev. Théol. 64 (1937) 377—385; Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcité, Paris 1953, 119—145.

ga odtod sooblikovati. Če kristjan živi svet od te njegove resnične srede, in le, če ga takó živí, more hkrati pomagati kritično izločevati iz njega vse, kar nosi vanj (faktično neprenehno) vplivanje oblasti 'tega sveta' (sveta v negativnem smislu). Če mora biti, spričo nedvomne prisotnosti t u d i tega faktorja, pristanek kristjana na današnji svet kritičen, to seveda ne more pomeniti, da bi kristjan smel biti pri stvari le napol, ker pač drugače ne gre. Ne more pomeniti, da sme biti pri stvari le kot človek, ki ga za sabo vlečejo; ne, sam mora vleči. Pol srca ne pomaga nič. Prav zato ker mora biti kritičen, se mora kristjan z vsem srcem vstaviti v nalogo današnjega sveta; le takó more živeti z njegovim resničnim impulzom in vršiti ono kritično službo, ki je svetu nasproti potrebna. Taka služba znotraj naloge današnjega sveta, služba z vsem srcem, potem res ni nezvestoba do nespameti križa, v nekem naivnem optimizmu v presoji napredka: prav stvarnost take službe zahteva ... pripravljenost, podajati se dan za dnem v ono izgubljanje samega sebe, brez katerega se človek nikdar ne more najti.⁴¹

Pomagati v orientaciji za tak kritičen, a odprt vstop v današnji svet, v njegove osnovne težnje in strukture: to je namen tretjega dela pričujočega sestavka. Konkretno gre za vprašanje: kaj je v tendencah in strukturah modernega sveta konstruktivno, v Kristusa naravnano, naravni pogoj za njegovo rešeniško delovanje, delovno področje obveznega odkritega sodelovanja; hkrati gre za oris, kolikor je danes že možen, posebnega krščanskega konteksta in krščanske modifikacije takih pozitivnih teženj in struktur.

TRETJI DEL

KONSTRUKTIVNE TEŽNJE IN STRUKTURE DANAŠNJEGA SVETA

Teologija z lastnimi sredstvi ne more sama določiti, kaj je konstruktivno v tendencah in strukturah današnjega sveta, morajo ji pri tem pomagati tudi druge vede: antropologija, sociologija, pedagogika ...

I. Težnje

1. Napredek, razvoj

Kje in v kakšnem smislu najdemo postulat napredka, razvoja, ki je v marksizmu tako viden, znotraj krščanske vizije sveta? Seveda sveto pismo ne govori o napredku našega zindustrializiranega časa; a glede razvoja na splošno moremo iz njega marsikaj razbrati. V stari zavezi je rast zakon življenja, zakon vsakega živega bitja (prim. 1 Mojz 1, 22; 8, 17), posebno človeka (prim. 1 Mojz 1, 28; 9, 7); je otipljivo znamenje navzočnosti in delovanja Boga (prim. Ps 144, 12—15); z Njim mora človek za razvoj sodelovati, v nadaljevanju božje iniciative (prim. 5 Mojz 28, 2—12; 30, 16). Tudi zaveza izvoljenega ljudstva z Bogom raste in preide v rastočo novo zavezo. Glavna je v njem notranja rast: božja beseda je le seme, je

⁴¹ J. Ratzinger, nav. m., 157—158.

le kvas...; kraljestvo božje mora rasti kot drevo, kot stavba...⁴² A notranja rast se zaradi nevidnosti-vidnosti božjega kraljestva tudi vidno razodeva: tako mora npr. po Pavlu (2 Kor 8, 13—15) pristna krščanska ljubezen roditi neko »enakost« v posesti zemeljskih dobrin.⁴³ Posebne vidike bibličnega gledanja na razvoj kaže svetopisemska ideja vzgoje.⁴⁴ Za današnjo tematiko »konservativizem-progresizem« je zelo poučno mesto Lk 5, 37—39 o novih mehovich za novo vino: nov duh zahteva novih struktur, novih ljudi, brez starih predsodkov in okorelih navad; izjava »in nihče, ki je bil starega, ne mara takoj novega; pravi namreč: »Starina je boljša« nikakor ne opravičuje ravnanja, ki ga riše; je le žalostna ugotovitev, da se je težko ločiti od takih predsodkov in navad; težko je, odpreti se novemu duhu, pustiti, da v polnosti preveje notranjost; le kdor je novoga duha izkusil, ga pozna; a so, ki notranjost pred novim zapro; niti primerjati nočejo novega s starim; preprosto govore: »Starina je boljša.«⁴⁵

Spekulativna teologija danes poudarja dvojno lastnost bitja: stalnost in menjavo; stalno bitje se hkrati menjava; čim višje je bitje, tem intenzivneje se spreminja: tem močnejše se iz nekega resničnega začetka ostvarjuje v smeri k resnično dopolnjujočemu cilju. Ker Bog v ustvarjenju bitja hkrati soustvari imanentne sile, nosivke razvoja, in s temi silami v svojem opusu računa, je treba suponirati, da ničesar ne ustvari, kar more nastati po razvoju. »In je popolnoma v smislu vere, da stvari postanejo šele po razvoju in zgodovini to, kar naj bodo po stvarnikovi volji.« Kaj more nastati po razvoju, je potem vprašanje naravne znanosti; meje, ki jih kristjan ne sme prekoračiti, so teze, da je snov ustvarjena iz nič, da duh ni razvojnna stopnja snovi in da vse, kar nastane po razvoju in delu človeka, ohranja kreaturelno odvisnost od Boga.⁴⁶

2. Obrat v zemljo-svet

V kakšnem smislu najdemo v krščanstvu ideje o enosti »človek — narava«, o ostvaritvi človeka po obdelovanju sveta? Po stari zavezi je sicer absolutni gospodar zemlje — narave Bog, a jo daje človeku. Ta ima sicer »oživljajočega duha«, a je hkrati iz zemlje (1 Mojz 2, 7; 3, 19), v katero se mora usmerjati, ker jo mora obdelovati (1 Mojz 2, 8. 15); a tudi zemlja je naravnana nanj (prim. 1 Mojz 1, 9—25; 2, 4—6). Zakon zemlje je delo (prim. Preg 10, 5; 12, 11; 24, 30—34). Zemlja in človek imata skupno usodo:

⁴² Prim. sest. Croissance, v: Vocabulaire de Théologie Biblique (kratica: VTB), izd. X. Léon-Dufour, Paris 1964.

⁴³ Prim. Č. Spicq, Epîtres aux Corinthiens (zbirka Pirot-Clamer, La Sainte Bible XI/1), Paris 1949, 360—361.

⁴⁴ Prim. sest. paideia, v: Theol. Wörterbuch NT, izd. G. Kittel; VTB, sest. Éducation.

⁴⁵ Prim. L. Marchal, i. l. (zbirka Pirot-Clamer, La Sainte Bible X), 81—82; J. Schmid, i. l. (zbirka Regensburger Neues Testament III, 4. izd.), Regensburg 1960, 126.

⁴⁶ Tako H. Volk v sest. Entwicklung, v: LTK; prim. P. Teilhard de Chardin, Oeuvres, Édit. du Seuil, Paris 1955 sl.; K. Rahner, Schriften zur Theologie V 183—221; P. Schoonenberg, Gottes werdende Welt (prev. iz flamskega), Limburg 1963; E. Benz, Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, München 1965; RGG, sest. Entwicklung, Fortschritt.

na oba pada božja kletev (prim. 1 Mojz 3, 17—19), na oba se razliva njegov blagoslov (prim. Ps 144, 12—15). Pojmi, ki izražajo zemljo, vedno znova rišejo tudi življenje ljudi (prim. Oz 10, 11—13; Iz 28, 22—29). — Seveda je zemlja Babilon, tuja in preteča zemlja: Bog Abrahama popelje drugam; zemlja je Egipt, zapeljivka in kraj suženjstva. A zemlja je tudi obljubljena dežela, ki se v njej cedita mleko in med; in je zlasti dežela, v kateri se razodeva živi Bog: Kanaan. Kdor ima zemljo, ima Boga; Jahve ni le Bog puščave; tudi Kanaan je njegovo prebivališče. — Zemlja sicer tudi neurejeno veže nase; odtod kazeni; a vedno živi upanje bodoče očiščene zemlje. Konec zgodovine sta »nova zemlja in novo nebo« (Iz 65, 17). — V novi zavezi je Kristus sam povezan z zemljo; zemlja ga oblikuje (primerjaj podobe njegove govornice: sejati, žeti, vinograd, zrnje, žito, trnje, plevel, pastir, ovce, ribič, zidar . . .). Če se Očetova volja »godi na zemlji kakor v nebesih«, postane zemlja znamenje Očetove navzočnosti in ljubezni. Zemlja predstavlja Kristusov misterij: Kristusovo telo. Seveda kristjani ne smejo biti »katahrômenoi ton kosmon«: njihovo srce ne sme biti tako polno zemlje-sveta, da niso več notranje svobodni; a smejo biti »hrômenoi ton kosmon«: smejo ga v notranji svobodi uživati (1 Kor 7, 31).⁴⁷

Kolikor so sestavni del sveta ljudje, se je v stari zavezi treba ozirati na ves njen komunitarni element,⁴⁸ ki bistveno vključuje tudi obrat v svet. — V novi zavezi se obračajo v svet Oče; Kristus; Cerkev; kristjani. Zaradi implicitne udejstvitve ljubezni znotraj krščanskega obrata v svet ta obrat ni odvrnitev sebe od Boga; ne bitna ne psihološka; saj v takem obratu, vključ v usmerjenosti v svet, duh vendarle hkrati ostaja zajet v spremljajoče, nadpojmovno, bitno in psihološko transcendiranje v Boga, ki preveva vsako udejstvitve ljubezni, tudi vsako implicitno udejstvitve.⁴⁹ Tako je pa, po tem transcendiranju, vsak krščanski obrat v svet sočasno prežet z nekim »begom od sveta«, z begom od sveta v Boga.⁵⁰ Implicitna udejstvitve ljubezni znotraj krščanskega obrata v svet ohranja temu obratu pravilno vrednotenje zemlje in notranjo svobodo v usmerjenosti vanjo.

3. Počlovečenje, poosebljenje

Kakšen je okvir in kakšna je modifikacija idej o počlovečenju, o poosebljenju v krščanstvu? V listu Rimljanom (7, 14—24) Pavel takole toži: »... kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim . . . Tako tega ne delam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni . . . Hoteti je v moji moči, da bi pa dobro tudi izvrševal, ni . . . Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti?« To je podoba človeka

⁴⁷ Prim. VTB, sest. Terre.

⁴⁸ Prim. J. de Fraine, Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament, Biblica 33 (1952) 445—475; A. Gelin, Aspects communautaire et personnel du salut et du péché selon l'Écriture, v: La vie commune (zbirka Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui), Paris 1956, 15—24.

⁴⁹ Misel sem širše razvil v razpravi Charité en action, v: Sainteté et vie dans le siècle, 167—187.

⁵⁰ Širše o tem moj spis Fuite du monde et conscience chrétienne d'aujourd'hui, Rim 1965.

v stari zavezi, v dnu podoba razosebljenja, alienacije (tako izrečno interpretira X. Léon Dufour).⁵¹ Zato so pa težnje, ki vodi vanje Kristus, težnje po posebljenju, po reševanju sebe iz alienacije. Počelo posebljanja je v krščanstvu Sveti Duh (tako spet izrečno na istem mestu X. Léon Dufour). Sveti Duh osvobaja (prim. 2 Kor 3, 17; Gal 5, 22—23) in človeka nagiba, da se v svobodi obrača k ljudem, svojim bratom, in da jim služi (prim. Gal 5, 13—26; 1 Kor 10, 24).⁵²

Služba bližnjemu v ljubezni pomeni višek posebljenja: le v taki službi pride človek v polnosti do sebe, se najde, je pri sebi, ker je pri sebi le, kadar se v ljubezni obrača k drugim; zato je človek le v ljubezni v posesti sebe in se more zato le v ljubezni osebno angažirati; le v ljubezni do drugih more to storiti docela, ter le v ljubezni more v polnosti, kot oseba, »odgovoriti« Bogu na njegov »govor« — znotraj dialoga med obema.⁵³

Tudi sicer Bog človekove človečnosti, ki jo dviga v področje lastnega božjega življenja, ne izničuje, je ne absorbira, ne ruši, temveč jo v njenih naravnih strukturah in zakonih ohranja, celi, rešuje, osvobaja, vede v samostojnost; z eno besedo: poseblja človeka. Tako so pa zdrave težnje krščanskega personalizma popolnoma v skladu z delom Boga: težnja po sprostitvi človeka, po prezračanju, prebujenju; po najdenju sebe pod površjem, določenem le od zunaj, nič od lastne osebnosti; težnja proti brezosebnosti konformizma in nivelizacije; težnja po oblikovanju celotnega življenja, tudi površja, iz individualnosti; težnja proti obliki »religije«, kjer je vse le navada, vse določeno le od zunaj, po zunanji instituciji Cerkve, kjer je vse, kakor da bi ne bilo tudi neposrednega in individualnega stika z Bogom v osebnosti; zato težnja po osebno živeti religiji; poudarek čuta za misterij; borba proti gledanju, v katerem je vse že dognano, vse že v posesti, v katerem je človek brez vsakega čuta nezadoščenosti; težnja proti drži, v kateri se človek hoče od vseh strani zavarovati, umakniti se vsakemu tveganju (ki je vedno znova edina oblika resnične modrosti), izogniti se vsakemu koraku v neznanu, kakor da bi krščanstvo ne bilo bistveno pot v neznanu, življenje iz Duha, ki ne vodi samo po ustaljenih zunanjih ureditvah, temveč giblje vsakogar tudi individualno, osebno, kakor vsak dan in vsako uro sam hoče: »skozi dela, prostore, čase, osebe in situacije, ki jih človek dotlej ni poznal. To je pokorščina vere« (Martin Luther);⁵⁴ težnja proti neosebni pokorščini, kjer je morda mehanično izvajanje ukazov in zato vse brez trenja z nadrejenimi, a ni nič zavesti, da mora biti pokorščina budna, da je človek odgovoren tudi za vse, kar dela v pokorščini; nič spoznanja, da pristna pokorščina ne bo nikdar le podrejanje lastne volje človeškemu ukazu, temveč, ob zlorabi oblasti, tudi odpor proti ukazu;⁵⁵

⁵¹ V VTB, sest. Homme; prim. k temu pojem konkupiscence pri K. Rahnnerju, Schriften zur Theologie I, 377—414.

⁵² Prim. VTB, sest. Esprit de Dieu, Homme, Libération-Liberté.

⁵³ Prim. K. Rahnner, Schriften zur Theologie V, 494—517.

⁵⁴ De votis monasticis (W. A. VIII 588).

⁵⁵ Prim. P. Lippert, Briefe in ein Kloster, 3. izd., München 1950, 99—100: »So kleeplazci, hlapčevske nature, ki se predstojnikom nikdar ne upro, pa vendar ni v njih niti sledi onega vzvišenega čuta, v katerem je bil Kristus pokoren do smrti.«

težnja proti življenju, v katerem je morda veliko »pridnosti«, vse »neoporečno«... , a hkrati vse to obupno omejeno in plitvo, »piccolo piccolo mondo«, v katerem za kakšno resnično življenjsko preskušnjo in odločitev sploh prostora ni.⁵⁶

4. Avtonomija človeka in sveta

Tudi ideje o avtonomiji človeka in sveta imajo v krščanstvu svoje mesto. V kakšnem kontekstu in v kakšni modifikaciji? Bog Stvarnik vse, kar ustvarja, kljub svoji imanenci v svetu postavlja izven sebe: ustvarjeno ni emanacija Boga samega; je nekaj, kar ni Bog; je nekaj drugega kot Bog; je nekaj zase, s svojo naravo, s svojimi strukturami, s svojimi zakoni, torej nekaj, kar je avtonomno. V ustvarjanju bitij Bog soustvarja sile, potencialnosti, ki so bitjem imanentne in ki se udeležujejo ali same ali s pomočjo človekovega dela, a udeležujejo se vedno po lastnih strukturah in lastnih zakonih. V učlovečenju Kristusova človeška narava ostane »inconfuse« človeška narava. Tako tudi svet, ki ga Bog v Kristusu sprejema v območje svojega odreševanja, ostaja svet, s svojimi naravnimi strukturami, s svojimi zakoni, torej s svojo avtonomijo. Tako mora človekov um delovati po svojih strukturah in zakonih, volja po narekovanju človekove vesti; posamezni sektorji sveta (znanost, politika, umetnost, tehnika...) morajo obstajati in se razvijati po lastnih strukturah. Milost narave ne ruši, temveč podstavlja. Sprejemanje stvari v območje odreševanja in njihova avtonomija si ne nasprotujeta. Krščanska religija, religija učlovečenja, se iz samega svojega bistva zavzema za avtonomijo človeka in sveta, in je proti poganskemu kozmičnemu divinizmu, v katerem je božanstvo pravzaprav le sestavni del sveta. Zato je diferencijacija med sacerdocijem in imperijem nekaj pozitivnega, prav tako avtonomistični proces znanosti in demitizacija zemlje v tehničnem napredku, v katerem zemlja postaja vse bolj »za človeka« in material njegovih rok.⁵⁷

Toda avtonomija človeka in sveta kristjanu ni absolutna (kot v ateizmu), temveč relativna. Človekov duh je odprt v Absolutno, transcendirava vanj in je, s svetom vred, ohranjajoč svojo relativno avtonomijo, odvisen od njega. Gre za to, koliko ima človek čuta za transcendiranje lastnega duha, koliko ima čuta za Absolutno, ki se v tem transcendiranju javlja, tudi čuta za Absolutno-Sveto, ki je vsebina religioznega doživljanja.⁵⁸

⁵⁶ Prim. RGG, sest. Persönlichkeit, Person; LTK, sest. Person, Personalismus; med predstavniki krščanskega personalizma: E. Mounier, R. Guardini, K. Rahner, pri nas E. Kocbek.

⁵⁷ Prim. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1958; K. Rahner, *Schriften zur Theologie III*, 47—60; isti, *Sendung und Gnade*, 51—88; J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben, Geist und Leben* 35 (1962) 165—184; isti, *Der Unglaube als theologisches Problem*, *Concilium I* (1965) 484—492; RGG, sest. Autonomie und Theonomie; LTK, sest. Autonomie, Autonomismus.

⁵⁸ Prim. R. Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1931.

5. Dejavnost

V kakšnem okviru in modifikaciji najdemo v krščanstvu ideje o praksi, naravnani v svet, o graditvi družbe po tej praksi in človeka v družbi? Dvojica: »hegeljanska ideja — marksistična praksa« je neka paralela k stari dvojici: »helenistična kontemplacija — krščanska agape (kot konkretna služba drugim sredi sveta)«. Vplivi helenizma in z njim povezanih tokov so idejo akcije v zgodovinskem življenju Cerkve deloma meglili: meglili z mestom, ki ga dajejo kontemplaciji nekatere teze grške filozofije; z gnostičnim dualizmom v gledanju sveta in akcije v svetu; z enostransko razlago svetopisemske perikope o Marti in Mariji; z enostransko, le za kontemplativnost odprto uporabo patristike; z nezadostno teologijo o ljubezni, kolikor je služba svetu; z enostranskim eshatologizmom, ki prihodnje življenje pojmuje skoraj izključno kot kontemplacijo in prepozna zato tudi anticipacijo prihodnjega življenja v tostranstvu skoraj izključno v oblikah kontemplativnega življenja; s pojmovanjem, in ravnanjem, kot da bi krščanstvo obstajalo le v molitvi; in s podobnim.

Danes se teologija jasneje zaveda, da Kristus ni odrešil le molitvenih časov človeka, marveč vso njegovo eksistenco; da more biti tudi v svet naravnana akcija zajeta in ljubezen, ter more biti prostor, v katerem se človek srečuje z Bogom in prejema v delež njegovo življenje, da more biti zato tudi akcija v svetu anticipacija in oznanjevanje bodočega življenja. Danes se teologija jasneje zaveda, da mora, kdor Boga pristno ljubi, v njem in z njim ljubiti tudi svet, da pa ta ljubezen (če ne gre za kontemplativni poklic) nujno vključuje tudi delovanje v svetu. Že v drugem delu tega sestavka je bilo poudarjeno, da mora kristjan po sv. Pavlu svoje krščanstvo samo po sebi živeti sredi sveta, da »iskati, kar je zgoraj« pomeni službo drugim v ljubezni sredi sveta.⁵⁹ Molitev Kristusa (in zato tudi Cerkve) je, biblično gledano, »aktivna molitev«. ⁶⁰ Prostor kulta po svetem pismu ni le liturgija v strogem pomenu besede, temveč vse življenje, tudi akcija v svetu.⁶¹ Kljub enostranskemu poudarku kontemplacije v patristiki se v njej vendarle vedno znova izrazi tudi enost molitve in dela po ljubezni.⁶² Ker krščansko delovanje sredi sveta preveva ljubezen s svojo (kontemplativno) transcendenco, je treba s strani tega dejstva revidirati nezadostno vrednotenje aktivnosti, enostransko, pretirano podčrtavanje kontemplativnega življenja, revidirati povprečno tolmačenje svetopisemskega mesta o Marti in Mariji (Lk 10, 38—42): po Vulgati si je Marija izbrala »najboljši del (optimam partem)«, po grškem izvorniku »dobri del (tên agathên merida)«; zato ni čudno, da najdemo v tradiciji tudi eksegezo, ki Marto postavlja nad Marijo.⁶³ Ker bodoče življenje kristjana ni le in-

⁵⁹ Prim. S. Lyonnet, *Perfection chrétienne et action dans le monde selon saint Paul, v: Sainteté et vie dans le siècle*, 13—38.

⁶⁰ Prim. J. Giblet, *Prière active de Jésus et de l'Église*, prav tam.

⁶¹ Prim. P. van Bergen, *La vie quotidienne vécue comme culte et sacrifice spirituel*, prav tam, 81—107.

⁶² Prim. I. Hausherr, *La prière perpétuelle du chrétien*, prav tam, 109—166.

⁶³ Perspektive za revizijo celotne spiritualne tematike s strani implicitne udejevitve ljubezni v akciji sem poskusil dati v razpravi *Charité en action*, prav tam, 167—187.

dividualno »gledanje Boga«, temveč življenje v občestvu in akciji sredi povečane nove zemlje, je tudi tostranska, v zemljo naravnana krščanska aktivnost neka anticipacija dokončne krščanske eksistence.⁶⁴ Seveda pod »akcijo«, ki jo poudarja današnja teologija, spada tudi vsa ekonomska in socialna dejavnost;⁶⁵ in ob krščanski pedagoški ter psihološki literaturi tudi teološka literatura podčrtava, da delo ne dovršuje le sveta, temveč tudi človeka.⁶⁶ Svojo osrednjo svojsko potezo bo krščansko gledanje vedno imelo v priznavanju transcendence, v odprtosti akcije v Boga.

6. Socializacija

Širši krščanski okvir te tendence so predvsem tale dejanstva: vsa komunitarna prvina stare zaveze, Cerkve, dogem, liturgije, ljubezni.⁶⁷

Ožji okvir so ugotovitve, ki jih najdemo v konstituciji VU 25—32: »Razvoj človeške osebe in rast družbe same sta v medsebojni odvisnosti«. Človeška oseba po svoji naravi potrebuje socialnega življenja; »v obče- vanju z drugimi, v medsebojnih nalogah, v dialogu z brati človek raste v vseh svojih kvalitetah in more ustrezati svojemu poklicu (25). Družbeni pogoji, potrebni posamezniku in skupinam za polnejši razvoj, postajajo danes vse bolj univerzalni, vse bolj mora vsakdo delati za občo blaginjo celotne človeške družine; a vse to, za kar morajo vsi delati, mora biti tudi vsem dostopno; »Duh Boga, ki v čudoviti previdnosti vodi tok časa in spreminja obličje zemlje, je pri tem razvoju navzoč« (26). Vsakomur mora biti vsakdo »drugi jaz«, pri srcu mu morajo biti njegove življenjske razmere, ne sme biti bogatin, ki se ne meni za ubogega Lazarja (27). »Spoštovanje in ljubezen se mora raztezati tudi na tiste, ki v socialnih, političnih ali tudi v religioznih stvareh drugače čutijo in ravnaajo kot mi; čim globlje namreč jih bomo v humanosti in dobrohotnosti razumeli v njihovem čutenju, tem lažje bomo začeli z njimi razgovor«. »Razlikovati moramo med zmoto, ki jo je treba vedno zavračati, in med človekom, ki se moti; ta vedno ohranja vrednost človeške osebe«. »Le Bog je sodnik, le Bog zre v srce; zato nam prepoveduje, soditi o notranji krivdi kogar koli« (28). »Vse bolj je treba priznavati osnovno enakost vseh«; vse preveč je še v svetu ekonomske in socialne neenakosti (29). Treba je premagati zgolj individualistično etiko; le tako vstajajo »resnično novi ljudje in graditelji novega človeštva« (30). In »kakor Bog ljudi ni ustvaril, da bi živeli posamič, temveč, da bi se združili v socialno enoto, tako jih tudi ni hotel posamič, brez vsake medsebojne povezanosti, posvetiti in rešiti« (32).

⁶⁴ Širše o tem moj sestavek *Le laïc et lui même héraut de l'Eschatologie*, prav tam, 255—264.

⁶⁵ Prim. J. M. Díez Alegria, *La perfection de la charité et l'activité économique et sociale*, prav tam, 223—254.

⁶⁶ Podčrtava tem bolj, čim bolj se pusti oplajati od zdrave eksistenčne miselnosti.

⁶⁷ Prim. G. Thils, *Théologie et réalité sociale*, Tournai 1952; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 5. izd., Paris 1952; K. V. Truhlar, *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Rim 1960, 8. pogl.: »Theologia vitae communis in mysterio christiano«; RGG, sest. Sozialethik, Sozialpädagogik; LTK, sest. Sozialethik, Sozialtheologie.

Krščansko gledanje socializacije v ekonomiji izraža konstitucija VU 63—73: Današnja ekonomija je v procesu socializacije (63). Ekonomski razvoj mora biti v službi človeka (64). Udeležuje naj se ga aktivno čim več ljudi, iz vseh družbenih plasti, in, kadar gre za mednarodne odnose, iz vseh narodov (65). Čim prej naj odpravi ogromne ekonomske razlike (66). Delo znotraj ekonomskega procesa ima z ozirom na ostale prvine ekonomskega življenja višjo vrednost (*»ceteris elementis vitae oeconomicae praestat«*) (67). Vsi naj v usmerjevanju ekonomskega procesa soodločajo (68). Bog je dobrine sveta ustvaril za vse ljudi; »zato naj človek, ki te dobrine rabi, zunanje stvari, ki so v njegovi zakoniti posesti, ne ima le za svojo, temveč tudi za skupno last (*res exteriores quas legitime possidet non tantum sibi proprias, sed etiam tamquam communes habere debet*), v tem smislu, da so lahko v korist ne le njemu, temveč tudi drugim«; lastnina (*proprietas*) je torej lastniku le tako lastna (*propria*), da je hkrati skupna last (69). Zato se razume, da konstitucija malo pozneje zasebno lastnino enači z *»nekim dominijem nad zunanjimi dobrinami«* (*»proprietas privata aut dominium quoddam in bona exteriora«*) (71). »Zasebna lastnina ima po svoji naravi tudi socialen značaj, ki temelji v zakonu, po katerem naj so dobrine za vse« (71).

V teološki refleksiji bi mogli k temu gledanju zasebne lastnine reči, da je edino gledanje, ki ustreza notranji dinamiki krščanske ljubezni: človek, ki pristno ljubi, ne more ničesar imeti, kar ne bi, iz samega bistva ljubezni, ki je dobro-hotnost (*bene-volentia = bonum velle aliis*), hkrati naravnaval v blaginjo drugih.

7. Vizija zgodovinskosti, pozgodovinenje človeka

Krščanski teologiji je Kristusov misterij vedno bolj »*historia salutis*«, zgodovina odrešenja. Svetopisemski opis stvarjenja kaže, da se vesolje le postopoma dovršuje. Opis vključuje vizijo trajanja, časa, v katerega Bog le zaporedoma vstavlja stvari; le počasi se pripravlja okolje, ki končno sprejme vase človeka, bitje, ki podeli smisel vsemu, kar je bilo pred njim. S človekom se kozmičnemu času, ki se naslanja na ritem narave, pridruži zgodovinski čas. Kar je Heglu *Weltgeist*, je krščanstvu božji sklep, ki zgodovinsko dogajanje vodi v smeri k skrivnostnemu cilju, v smeri h Kristusu, polnosti časov (prim. VU 45). Polnosti v načelu, še ne definitivni; zakaj Kristusov Duh giblje dalje zgodovino, vse do njene dokončne dopolnitve.⁶⁸ Kristus učence opominja, naj se nauče razpoznavati znamenja časa (prim. Mt 16, 1 sl.). Kako je ta opomin umeval Janez XXIII., kažejo njegov dnevnik, njegova okrožnica *»Pacem in terris«* (kjer posamezne dele zaključuje razmislek o »znamenjih časa«), kaže II. vatikanski koncil.

Pozgodovinenje človeka obstoji v tem, da se človek zave svoje zgodovinskosti, da zavestno stopi v zgodovinski tok, da ta tok postane tudi

⁶⁸ Prim. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges 1946; P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*; K. Rahner, *Schriften zur Theologie* V, 115—135, 159—179, 183—221; VI, 77—88; LTK, sest. *Geschichtlichkeit, Vorsehung*; VTB, sest. *Temps, Dessein de Dieu*.

njegov tok, da v njem razpozna »znamenja časa«, da se v smislu teh znamenj aktivno udeležuje zgodovine, zavedajoč se kot kristjan, da gibavec zgodovine ni slepa sila, temveč Duh, a da ta Duh ne veje mimo sodobnosti, marveč po sredi njenega zdravega toka: »Spiritus Dei, qui mirabili providentia temporum cursum dirigit et faciem terrae renovat, huic evolutioni adest« (VU 26).

II. Strukture

1. Tehnično delo

Konstruktivno in zato vsaj implicitno krščansko je na področju tehničnega dela vse, kar pomaga ustvarjati delovne pogoje, ki ustrezajo človeku kot osebi z vso njeno družbeno in zgodovinsko funkcijo; kar pomaga ustvarjati take pogoje z ozirom na obliko dela, na delovni čas, prostor, na plačo; oziraje se na starost, delovne moči, na spol, na funkcijo, ki jo ima za delo prosti čas... Konstruktivna je vsaka težnja, gojiti in razvijati v območju dela pozitivne človeške odnose, pravilno vstavljati delo v celoto socialnega in нравnega reda, pospeševati sodelovanje med družbo in državo, delati proti krivičnemu stanju proletariata; konstruktiven je vsak korak proti nezaposlenosti, vsaka pomoč za dobro delovanje sindikatov, vsako sodelovanje pri stavki, ki je po vseh neuspešnih poskusih v drugih smereh ostala edino sredstvo za brambo pravic in dosego pravičnih zahtev delavcev (prim. VU 68); konstruktivna je vsaka borba za pravico ekonomskega in sploh kulturnega soodločanja...⁶⁹

Konstruktivno je vsako odpiranje posebnega krščanskega delovnega etosa: da je in v kakšnem smislu je delo »novo življenje«, realizacija stvarstvenega reda, izpolnitev izrečne zapovedi božje; v kakšnem smislu je češčenje Boga, zedinjenje z Bogom, priličenje človeka Bogu, življenje ljubezni, kako je ljubezen »forma« dela, kako more delo, po implicitni udeležitvi ljubezni v njem, prevevati sočasna »molitev«, kako mora delo izvirati iz počitka v Bogu, kako je povezano z oddihom in razvedrilom, kako je križ, a kako je tudi veselje, kako mora potekati iz zaupanja v blagoslov Očeta, po Besedi, kako je tudi Duh njegova energija, kako je reševanje sveta, v kakšnem smislu pripravlja bodočo novo zemljo, kako je (tudi notranji) klic s strani Boga (= poklic), kako je poklic mogoče razpoznavati.⁷⁰

⁶⁹ Prim. A. Trstenjak, Psihologija dela, Ljubljana 1951; L. J. Le Bret — T. Suavet, Rajeunir l'examen de conscience, Paris 1952; Die Künste im technischen Zeitalter (s sestavki Guardinija, Heideggerja itd.), izd. »Bavarska akademija lepih umetnosti«, München 1954; J. Laloup — J. Nélis, Hommes et machines, 3. izd., Tournai-Paris 1958; E. Welty, Herders Sozialkatechismus III, Freiburg 1958; R. Guelluy, Vie de foi et tâches terrestres, Tournai-Paris 1960; G. Rotureau, Conscience religieuse et mentalité technique, Tournai 1962; RGG, sest. Arbeit sl., Rationalisierung, Technik; LTK, sest. Technik.

⁷⁰ To so poglavja moje knjige Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore, Rim-Freiburg-Barcelona 1961.

2. Prosti čas

a) Na splošno

Konstruktivna in zato vsaj implicitno krščanska je vsaka težnja, polniti prosti čas po smislu, ki ga ima: in njegov smisel je, privedi do celotne človekove osebne realizacije; v nasprotju s praznim prostim časom, kjer gre namesto pristne vsebine za nadomestke, ki plitvijo, prekrivajo občut praznote in naveličanosti, dejansko vključujejo beg pred lastno osebnostjo in pred Absolutnim, ki osebnost vanj transcendira; v nasprotju torej s praznim prostim časom, ki razoseblja.

Ostvarjuje pa človeka prosti čas, ki obnavlja sile telesa in duha ter izravnava človekovo eksistenco z vsem pozitivnim, do česar človek v delu (posebno industrijskem) ne pride. Daje mu možnost, da je ne le producent (v delu), marveč tudi konsument (tudi ta funkcija je človeku potrebna). Omogoča mu uveljavljanje samega sebe po lastni osebni izrazitosti (za kar v delu navadno ni prostora). More ga dvigniti nad enoličnost, ki je delu navadno lastna; mu pomagati z umikom v tišino narave proti hrupu zindustrializiranega sveta. Naloga prostega časa je dalje, nevtralizirati nevarnosti tehničnega dela: zmehaniziranje človeka, pozunanjenje, niveлизacija individua do brezimnosti mase. Prosti čas more reševati iz socialne izolacije, v kateri je morda človek, vkljub navzočnosti mnogih, sredi svojega dela. Prosti čas omogoča nadaljevanje samovzgoje (ki nikdar ne sme prenehati); izravnavanje enostranosti v razvoju (do katere navadno vede zlasti tehnično delo). V prostem času more »homo faber« postati »homo ludens« (tudi igra spada v celovito graditev človeške osebe). V prostem času, ki si ga laže sam narekuje, more človek intenzivneje živeti svojo svobodo...

Za pravilno oblikovanje prostega časa je potrebna vzgoja, ki bi jo bilo treba dajati že v družini, tudi v šoli, pozneje po posebnih zato določenih organih... Vzgoja mora po en strani buditi čut odgovornosti, ki jo ima človek za svoj prosti čas, in voditi v zrelost, potrebno za osebno oblikovanje tega važnega območja človekove eksistence, a hkrati konkretno orientirati v možnostih prostega časa ter ustvarjati konkretne pogoje za smiselno oblikovanje tega sektorja. Pri tem se mora vzgoja zavedati, da vodilo pri oblikovanju prostega časa ne sme biti napačni utilitarizem, ki se ozira le na neposredno koristnost in zanemarja zato sektorje igre, estetskega doživljanja, stvariteljstva, ki ne nese... Dalje vzgoja prostega časa ne sme tako izorganizirati, da v njem ni nobenega prostora za osebno iniciativo, za življenje po lastni izrazitosti, za izravnavanje konkretnih individualnih enostranosti, za življenje v svobodi; v takem primeru prosti čas, ki bi moral biti prostor avtonomije, postane prostor heteronomije. Vzgoja mora paziti, da človek sredi prostega časa ne postane pasiven, nekritičen konsument vsega, kar mu ponuja masa s svojo modo.

Konstruktivno je dalje vsako odpiranje svojskega krščanskega etosa prostega časa: Kako je, podobno kot delo, tudi prosti čas lahko »novo življenje«, realizacija reda stvarjenja, češčenje Boga, zedinjenje z Bogom, priličenje sebe Bogu v njegovem počitku in igri,⁷¹ kako ima tudi urejeni

⁷¹ Prim. H. R a h n e r, *Der spielende Mensch*, 5. izd., Einsiedeln 1960.

prosti čas znotraj krščanskega življenja za »formo« ljubezen, kako implicitna udejstvitev ljubezni s svojim transcendiranjem v Boga tudi prosti čas preveva z »molitvijo«, kako mora prosti čas potekati iz počitka v Bogu, kolikšna odpoved je potrebna za pravilno izoblikovanje prostega časa (prosti čas kot križ), prosti čas kot veselje, iz zaupanja v blagoslov Očeta, po Besedi, iz moči Duha, prosti čas kot reševanje sveta, kot pripravljanje nove zemlje...⁷²

b) Posamezne vrste prostega časa

O d d i h : Konstruktivna in zato vsaj implicitno krščanska je vsaka (samovzgojna ali vzgojna) skrb za ohranjanje pravilnega ritma med budnostjo in spanjem, med udejstvovanjem in počivanjem človeških sil. Potreben je dnevni, tedenski, letni oddih. Oddih mora zajeti telo, psiho (z njenimi konflikti in kompleksi), osebnost (brez tega ni celostnega oddiha). Oddih je pasiven (predvsem dobro spanje) in aktiven (igra, hobby, sprehod...); v pasivnem gre predvsem za obnovo sile, v aktivnem za potrebno kompenzacijo. V preutrujenosti so za prehod v normalne oblike oddiha potrebni močnejši dražljaji (npr. višinski zrak, Kneippovo zdravljenje...)⁷³

I g r a : Kje so njene pozitivne možnosti? V njeni kompenzacijski funkciji; kolikor sproščeno udejstvi elementarna človekova območja; v užitku, ki iz igre poteka in ki daje pogon tudi ostalemu življenju. Otrok v igri udejstvi svoje sile, v tej dejavnosti izraža samega sebe, prihaja tako do spoznanja sebe, v slutečem umevanju simbola doživlja hkrati svet, v spoznavanju sebe in sveta dojema vsezedinjajoči zakon, kar je enakovredno temeljnemu spoznanju Boga (F. Fröbel). Pozitivna možnost igre je dalje realizacija človeka v njegovi celosti: »Človek je v igri le, ko je v polnem pomenu besede človek; in je popolnoma človek le, ko je v igri« (F. Schiller). Igra more človeka navajati na veselo poprijemanje za delo; more mu razvijati pogum, obvladovanje in koncentracijo samega sebe. Skupna igra more socialno vzgajati: biti šola za vstavljanje samega sebe v skupnost, za prispevanje lastnega deleža, za upoštevanje pravil, viteštvo, fair play. Igra vključuje osnovno izkustvo neutilitarističnega udejstvovanja in izkustvo veselja, ki tako udejstvovanje spremlja. More pospeševati zdravje; dajati prožnost ne le telesu, temveč tudi duhu.⁷⁴

Š p o r t : Ima marsikaj skupnega z igro; včasih prehajata drug v drugega (plavanje, smučanje, nogomet... so lahko igra, lahko šport); razlika je v naglasu, ki je pri igri bolj na užitku iz igrivega človekovega udejstvovanja, pri športu pa bolj na udejstvitvi sebe po najvišji zmogljivosti, na prekašanju sebe (proti rekordu). Odtod pri športu nujnost treninga, specializacije; odtod dalje profesionalizacija in trženje v območju športa. Pozitivne možnosti športa so: Osrečujoče izkustvo lastne moči, prožnosti, obvladane telesnosti; iz športa potekajoči vitalni elan more služiti vsej

⁷² Prim. K. R a h n e r, Schriften zur Theologie IV, 455—483; E. W e b e r, Das Freizeitproblem, München-Basel 1963; Staatslexikon, sest. Freizeit; LTK, sest. Freizeit und Freizeitgestaltung.

⁷³ Prim. E. W e b e r, nav. d., 220—227; LTK, sest. Erholung, Schlaf.

⁷⁴ Prim. H. R a h n e r, Der spielende Mensch; E. W e b e r, nav. d., 228—233; RGG, sest. Spiel, Spielleidenschaft; LTK, sest. Spiel.

človekovi dejavnosti; šport more razvijati pogum, moč volje, vztrajnost, samoobvladovanje; more, podobno kot igra, vzgajati socialno; po F. W. Försterju je tudi vaja za politično življenje (v obeh primerih gre za boj nasprotujočih si tendenc, ob upoštevanju pravil boja in pravic drugega). Kompenzacijska funkcija športa je znotraj industrijske družbe še posebno važna. Kakor uvajanje v pozitivne strani športa je konstruktivno tudi delo proti ekscesom na tem področju: težnja po »količini« zmanjšuje estetsko-muzično prvino športa; šport more preobremenjevati; rastoča racionalizacija športa more razvijati enostransko; šport more, v igravcih in gledavcih, postati prostor neobvladanega izživljanja nagonov; ob nujno se razvijajoči eliti morajo vrednote športa vendarle še dalje služiti tudi širšim plastem, ki ne smejo postati le »konsument« znotraj tega področja.⁷⁵

G i b a n j e v n a r a v i (sprehod, alpinizem, taborjenje): Je gibanje, ki trga iz vsakdanjosti, iz njene naglice in stila; bivanje iz trenutka, spontano; bivanje, ki odpira duha za estetsko in religiozno doživljanje. Je po svoje, posebno alpinizem, šola samoobvladanja, vztrajnosti, poguma, odpovedi, reševanja nepredvidenih situacij. V skupini more razvijati pomagljivost, postrežljivost, čut pripadnosti k skupini, prijateljstvo. Zaradi možnosti meditativnosti, doživljanja... more postati prostor duhovnega srečavanja človeka s svetom in s samim seboj. Vzgoja mora predvsem buditi in oblikovati zmožnost za »gledanje«, »poslušanje«, za izkustvo...⁷⁶

T u r i z e m : Svojske pozitivne možnosti: Odgovarja hrepenenju po tujih deželah; budi zanimanje za svet; omogoča spoznavanje sveta in more zato podirati predsodke o deželah in narodih; je priložnost za socialne kontakte, posebno za ljudi, ki v vsakdanjem življenju ostajajo samotarji. Nevarnosti, deformacije: Prenaporna potovanja; potovanja za rekord (v številu dežel, krajev, muzejev...); pretirana organizacija, ki sili ljudi v držo pasivnih konsumentov, brez možnosti osebne iniciative in adaptacije potovanja osebnim željam. Sad potovanja zavisi najprej od širine in globine osebe, ki potuje, torej od splošne samovzgoje in vzgoje. A je potrebna tudi posebna vzgoja za pravilno oblikovanje turizma: potovanje naj deloma pripravi oseba sama; naj pri tem misli, česa od potovanja osebno potrebuje; naj budi v sebi zanimanje za vse, kar potovanje prinaša; le kdor deželi, ki se v njej mudi, stavlja vprašanja, prejema odgovore. Med potovanjem so potrebni presledki počitka, duhovne prebave, obnovitve sprejemljivosti.⁷⁷

H o b b y (»konjiček«): Ker ustreza individualnim strukturam, težnjam, potrebam, in ker ga zato spremlja poseben užitek, se človek zanj trudi posebno intenzivno in zato v njem več dosega. Hobby razvija nadpovprečno poznanje področja in nadpovprečno zmogljivost na njem. Njegov pomen: na svoj način razveseljuje, osrečuje, pomaga proti dolgočasju (posebno v starosti), pospešuje razvoj v smeri osebne izrazitosti, je pod-

⁷⁵ Prim. E. Weber, nav. d., 233—244; RGG, sest. Sport; LTK, sest. Sport.

⁷⁶ Prim. R. Jouve, Vacances humaines, Études 232 (1937) 433—443; Ma joie terrestre où donc es-tu? (zbirka Études Carmélitaines), Bruges 1947; E. Weber, nav. d., 244—251; RGG, sest. Natur und Christentum.

⁷⁷ Prim. R. Svoboda, Der moderne Fremdenverkehr und seine seel-sorglichen Probleme, Linz 1958; E. Weber, nav. d., 251—258; LTK, sest. Fremdenverkehr.

ročje spontanosti, pomaga proti drži pasivnega konsumenta, je področje kompenzacije. Trud za razvijanje lastnega hobbyja razvija osebo samo: ciljnost v delu, potrpljenje, solidnost, trdnost volje, koncentriranje sil... Nevarnosti, deformacije: zanemarjanje poklicnega dela, potrebnega počitka, meditativnosti; čezmerni stroški; kadar gre za kak čudaški hobby, tudi zgubljanje čuta za realno življenje, za naloge v družbi in zgodovini. Vzgoja mora predvsem buditi zanimanje za hobby, pomagati pri njegovi izbiri, podpirati pozitivno oblikovanje hobbyja, opozarjati na možne deformacije.⁷⁸

»Do-it-yourself« imenujejo popraviljanje ali izdelovanje predmetov znotraj hišne ekonomije (električna napeljava, pleskarstvo, mizarstvo, vrtno delo, poprave radia, ure...) za varčevanje v stvareh, ki jih človek lahko sam opravi in ki bi zanje morda težko našel delavca. »Do-it-yourself« se posebno v Združenih državah severne Amerike vse bolj širi. Njegove prednosti: kot hobby; poseben pomen ima kot področje kompenzacije v smeri ročnega dela, ki mnogim manjka. Vzgoja mora predvsem poudarjati solidnost, vztrajnost, ki delo dokonča, preciznost, proti površnosti, delo docela, ne napol.⁷⁹

Estetsko življenje: S čim more graditi človeško eksistenco? Če je zadosti globoko, je oaza miru; psihično pomirjuje; je činitelj enovitosti duha, celosti duha; v svojih globinah odpira tisto Absolutno, ki je tudi religioznemu izkustvu zadnja vsebina; je področje svobode; vpliva z vsem tem proti nivelizaciji v brezimno maso, proti alienacijam, proti drži pasivnega konsumenta, z eno besedo: proti razosebljanju. Prva naloga vzgoje je, odpirati in razvijati estetski čut, ki je povečini oslavljen, večasih čisto atrofiran; dalje uvajati v razne vrste umetnosti; še posebej v tiste umetnostne oblike, ki so teže dostopne, a imajo že svoje mesto v današnji kulturi. Pri uvajanju v take oblike bo pomagalo, če pokažemo, kako so, kadar gre za kvalitetne stvaritve, kljub novosti vendarle v neki zvezi s preteklostjo, kako je preteklost v njih vendarle še vedno navzoča. Naj bo za primer moderno »abstraktno« slikarstvo, kjer se estetsko doživetje izraža brez »predmeta«: ni človeškega obraza, ni ulice, ni morja..., le funkcija barv, ploskev, linij. Dokončna sodba o tem slikarstvu še ni mogoča. A da gre v marsikaterem izrazu za pristno umetnost, ni dvoma. To dojema in ugotavlja isti estetski čut, ki dojema in ugotavlja lepoto »predmetne« umetnosti: gotike, impresionizma, ekspresionizma... Če glasba, ki je tudi »brezpredmetna«, saj vključuje le funkcijo zvokov, lahko posreduje estetsko doživetje (in o tem nihče ne dvomi), zakaj bi tega ne moglo »brezpredmetno« slikarstvo, na primer s funkcijo barv! In kakor zvoki ne posredujejo le čutnega doživetja, temveč hkrati duhovno — saj je vsako doživetje izraz umetnikove osebnosti v katero se zbira vsa človekova bit, tako nosijo tudi barve »brezpredmetne« slike celotno estetsko doživetje, ne le njegovo čutno stran. Naj nam pravkar izraženo misel približa nekaj odlomkov iz pisem van Gogha, ki »predmeta« sicer še ni opustil, a ga že preglasuje z močnim poudarkom barvne funk-

⁷⁸ Prim. E. Weber, nav. d., 258—268.

⁷⁹ Prim. E. Weber, prav tam.

cije: »Sodobno slikarstvo obeta večjo subtilnost; obeta, da bo vedno bolj glasba in vedno manj kiparstvo; obeta barvo«. »V sliki bi rad nekaj povedal, nekaj tolažečega kot glasba. Može in žene bi rad slikal v drhtenju naših barv«. »Aurierov sestavek mi daje poguma, da se še bolj oddaljujem od realnosti in ustvarjam neko barvno glasbo«. »Slikar bodočnosti bo barvar, kakršnega še ni bilo«. »Barvne kompozicije govore same po sebi«. »V svoji sliki kavarne sem poskusil izraziti, da je to kraj, kjer more človek zblazneti in postati zločinec«. ⁸⁰ Kar torej v »predmetni« umetnosti posredujejo barve, ploskve, linije, navezane na »predmet«, posredujejo v »abstraktnem«, »brezpredmetnem« slikarstvu barve, ploskve, linije brez »predmeta«. Kar moram v »predmetni« umetnosti estetsko razbrati iz predmetno vezanih estetskih činiteljev, moram v »brezpredmetnem« slikarstvu razbrati iz predmetno nevezanih umetnostnih sredstev. Osebno delo razbiranja je potrebno v obeh primerih. Tudi v »predmetni« umetnosti. Saj se formalna bit estetskega izraza, njegov fluidum, ne istoveti s »predmetom«; saj npr. mir, ki ga »predmetna« slika izraža, ni hiša, nebo, drevo... na sliki, temveč igra barv, ploskev, linij celotnega »predmeta«; in to igro je treba razbrati. To brez žive iniciacije v razumevanje slikarske umetnosti, vsaj pri ljudeh, ki nimajo že prirojenega izrazitega umetnostnega čuta, ni lahko; tudi v »predmetni« umetnosti ne. Mnogi sicer mislijo, da jo razumejo, ker prepoznavajo sestavine »predmeta« (tovarno, starko, oblak...), a ne vedo, da te sestavine še niso formalni umetnostni lik, ki ga predmetne sestavine izražajo (npr. raztrganost časa). To razloži, zakaj toliko ljudi tako lahko zamenjuje kič s pristno umetnino: kič nima vitalnega umetnostnega doživljajskega fluida, a ima sestavine predmeta; kdor na sliki motri samo te sestavine, kdor ne razbira tudi moči umetnostnega lika, ne zaznava razločka med resnično umetnostno stvaritvijo in kičem. Kdor pa se ob »predmetnih« slikah ustavlja ob umetnostnem liku, more umetnino in kič relativno lahko razlikovati. In hkrati laže prehaja k »abstraktnemu«, »brezpredmetnemu« slikarstvu, ne da bi ob njem imel občutek neke čisto nove umetnostne oblike. Saj mu tudi pri »predmetni« obliki umetnostnega podoživljenja ne določuje »predmet«, marveč igra linij, ploskev, barv. Te pa tudi v »abstraktni«, »brezpredmetni« sliki ostajajo in v njej delujejo. Tako pa je opuščanje »predmeta« sicer nov korak umetnostnega iskanja, a nikakor popoln prelom s tradicijo. Saj ta v »brezpredmetni« sliki živi, kolikor so v taki sliki kakor nekoč izraz estetskega doživljanja barve, ploskve, linije. Razvojno kontinuiteto »abstraktnega« slikarstva izpričuje tudi njegov zgodovinski nastanek. Ni vzniknilo mahoma. Le počasi si je utiralo pot spoznanje, da izrazna moč linije, ploskve, barve ni nujno vezana na »predmet«. Le počasi se je »predmet« iz slike umikal, dokler ni puščal v njej le še komaj zaznavno sled: npr. v V. Kandinskega »Improvizaciji 35« iz leta 1914, ali v P. Kleeja »Predigri Golgote« iz leta 1926, ali v »Gozdnih čarovnicah« iz leta 1938. Nazadnje se je slika »predmetu« popolnoma odrekla.⁸¹

⁸⁰ Citati iz knjige C. Einstein, Die Kunst des 20. Jahrhunderts, Berlin 1926, 27—29.

⁸¹ Ta postopni umik predmeta lepo ponazarjajo slike v knjigi W. Müseler, Europäische Malerei, Berlin 1957, posebno 222—239. Za estetsko življenje

Radio, film, televizija, časopisje: Njihove pozitivne možnosti: Danes je svet vse bolj en sam svet, eno veliko življenje; ni področja človekove eksistence, ki ne bi bila tesno povezana z vsemi drugimi področji. Zato pa mora vsakdo ob svojem sektorju dela vedeti tudi za druge sektorje, jih v neki meri poznati. In vprav temu služijo navedena družbena občila. A v njih ne gre le za informacije, temveč tudi za vabila, opomine, spodbudo, podžiganje pod kulturnim, političnim, etičnim... vidikom ob vsem, kar se v svetu prebuja in čemur se je treba, kolikor je pozitivno, odpreti. Nevarnosti, deformacije: preplava novic in spodbud ogroža človekovo koncentriranje samega sebe, more slabiti njegovo kritičnost, voditi v površnost, plitvost; negativen v teh obcih je pretirani naglas na senzacionalnem; dalje: človek ima ob njihovem posredovanju manj neposredne, osebne skušnje: vse je le »secundae manus«; pomenijo trajno priložnost za zgubljanje časa; morejo voditi v beg pred trdo vsakdanjostjo, v otopevanje etičnega vrednotenja, v nravni razkroj. Vzgoja mora navajati predvsem h kritičnosti, ki razpoznava, kaj je konstruktivno, kaj destruktivno, k odpovedi vsemu destruktivnemu in k ohranjanju notranje svobode, k iskanju višje ravni v teh sredstvih, k boju proti vsemu nekvalitetnemu in destruktivnemu v njih.⁸²

Kulturna izobrazba: Je notranje povezana z etičnim integriranjem vsega pozitivnega. Vzgoja mora vztrajati na organskem povezovanju novih spoznav med seboj in z že prej prisvojenemu kulturno substanco; na tem, da morajo nove pozitivne spoznave tudi etično določevati človeka; da je treba moč kulture meriti po tem, kako obvlada konkretno vsakdanjost, z njenimi tehničnimi, ekonomskimi, socialnimi, političnimi problemi... Bolj kot za kako enciklopedično univerzalnost znanja (ki danes niti ni mogoča) gre za poglobljanje in enotenje celostnega osebnega gledanja na svet.⁸³

Nadaljevanje strokovne izobrazbe: Potrebna je zaradi stalnega napredka posameznih strok. Po njej si more človek ustvarjati osebnejše stališče do lastnega dela in premagati oni brezosebni odnos, v katerem je morda znotraj delovnega časa.⁸⁴

Meditativno brezdolje (otium): V njem človek ne samo ne dela, temveč je buden navznoter, odkrivajoč svoj notranji prostor, svojo osebnost, njeno transcendiranje v Absolutno, svet v svoji vseenosti znotraj dožemanja Absolutnega. Meditativno brezdolje v naravi, ob umetnosti, v filozofski refleksiji, religiozni meditaciji...⁸⁵

nasploh prim. H. Bremond, *Prière et poésie*, Paris 1926; *Die Künste im technischen Zeitalter*, München 1954; *Nos sens et Dieu* (zbirka *Études Carmélitaines*), Bruges 1954; E. Weber, nav. d., 268—284; H. R. Schlette, *Der Christ und die Erfahrung des Schönen*, v: *WG* 80—101; Truhlar, *Teilhard und Solowjew*, 84—115; *RG*, sest. *Kunst III*, *Musik III*, *LTK*, sest. *Kunst, Musische Erziehung*.

⁸² Prim. E. Weber, nav. d., 285—309.

⁸³ Prim. E. Weber, nav. d., 309—331; *RG*, sest. *Bildung*; *LTK*, sest. *Bildung, Bildungsmittel*.

⁸⁴ Prim. E. Weber, prav tam.

⁸⁵ Prim. R. Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1931; J. Pieper, *Musik und Kult*, München 1955; isti, *Iridische Kontemplation*, v: *WG* 265—268; *LTK*, sest. *Musik*.

Praznovanje, praznik: Deli in po svoje oblikuje tok časa: človek se ga veseli, z ozirom nanj zbira svoje sile za delo, ki ga mora opraviti do praznika, se v prazniku prenovi in z novimi silami stopi spet v delo. Takó je življenje tudi pot iz praznika v praznik. Praznovanje s svojo glasbo, jedjo, pijačo... je v dnu nevsakdanji, slovesen izraz pristanka na svet v njegovi celoti. Ta izraz prejema posebno polnost, če je njegovo duševno ozadje dojemanje Absolutnega in sveta v Absolutnem. Od takega praznika je le korak do bogočastja. Tu je potem tudi mesto krščanske nedelje.⁸⁶

ČETRTI DEL

EPIFANIJA BOGA V SVETU

V študiji »Das Auge und die religiöse Erkenntnis. Philosophische Erwägungen zu Römerbrief 1, 19—21«⁸⁷ insistira Guardini na Pavlovih besedah: »Kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi (nooumena kathoratai), njegova večna moč in božanstvo« (20. vrsta). »Kathorein« ni: abstraktivno, diskurzivno sklepati iz stvari na stvarnika; človek more tudi to; a »kathorein« je prav »videti«, »videti« stvariteljski dej Boga (»njegovo večno moč in božanstvo«) v stvareh, »videti« ob vitalnem delovanju religioznega čuta; kjer je ta čut atrofiran, seveda človek ne more »videti« božjega stvariteljskega deja v stvareh.

To razlago lahko dopolnimo in dalje utemeljimo z izkustvom Absolutnega znotraj gibanja, v katerem človekov duh, odprt v Absolutno, teži vanj. Tudi vsako gledanje stvari je zajeto v dojemanje Absolutnega, njegovega stvariteljskega deja.

V nadnaravnem življenju je dinamični izkustveni stik z Absolutnim v transcendiranju človekovega duha »superformiran« v dinamiki vere, upanja, ljubezni zato tudi »videti Boga v stvareh«; to »videnje« gre skozi izkustvo Kristusa.⁸⁸

SKLEP

Če se ozremo na teološko dejstvo, da je vse konstruktivno v današnjem svetu že vsaj implicitno krščanstvo, — dalje na dejstvo, kako je vse konstruktivno neki pogoj milosti, — kako milost v svoji inkarnatorični tendenci vsemu konstruktivnemu prihaja naproti, potem razumemo optimizem pastoralne konstitucije »O Cerkvi v današnjem svetu«. Čeprav so v svetu »luctus et angor«, »pauperes« in »afflicti«, — čeprav so v svetu boji, stiske, strah, beda, je vendarle koncil to konstitucijo hotel začeti in nasloviti z vedrostjo besed »Veselje in upanje«.

⁸⁶ Prim. J. Pieper, *Musse und Kult; isti, Zustimmung zur Welt*, München 1963; RGG, sest. Feste und Feiern, Geselligkeit; LTK, sest. Eutrapelie, Fest und Feier.

⁸⁷ V knjigi *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950.

⁸⁸ Prim. *Christuserfahrung*.

Nov in važen dokument

Vilko Fajdiga

Summarium: Inter documenta Concilii Vaticani II. locum specialem tenet Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non christianas. Minime expectata viam optimam aperit ad dialogum cum religionibus mundi hodierni incipiendum et proseguendum. Auctor historiam documenti manifestans ejus verba brevissima sed ditissima de hinduismo, budhismo et islam repetit et scopum ipsius Declarationis in dialogo faciendo videt. Maxime iuvat enarrare condiciones hujus dialogi verbis Declarationis sine quibus successus expectari non potest. Per se autem patet etiam in hac Declaratione patres Concilii transcendentiam religionis christianae silentio praeterire non potuisse.

»Gre za bratski dialog z velikimi nekrščanskimi verami, ki ga katoliška Cerkev tokrat prvič v zgodovini predlaga.« S temi besedami je predsednik tajništva za zedinjenje kardinal Bea dne 20. novembra 1964 predstavil koncilskim očetom nov osnutek izjave o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev.¹ Ko je bil osnutek že dokončno urejen in na javni seji dne 28. oktobra 1965 slovesno razglašen, ga je kardinal König, veliki veroslovec in mojster dialoga pozdravil kot »dokument velike važnosti in silnega pomena«.² Ko pa dominikanec I. H. Dalmais govori o njegovi zgodovini v posebni temu posvečeni številki Daniéloujevega »Bulletin Saint Jean-Baptiste«, ga imenuje »nedvomno nov in najbolj nepričakovan odlok«.³ Vsi pa s kardinalom Königom soglašajo, da je bila »pot do njega dolga in težka«.⁴ Prav je zato, da se ob tem kratkem dokumentu, saj obsega v originalu le 177 vrstic, pomudimo tudi mi, in sicer najprej pri njegovi zgodovini, potem pri njegovi novi vsebini in končno pri njegovem pomenu, saj za Daniélouja ni nič manj kakor »magna karta dialoga med kristjani in ljudmi vseh ver«.⁵ Takoj pa pripominjam, da iz razprave izločam tisti del izjave (št. 4), ki razpravlja o razmerju Cerkve do Judov, ker je ta del že predstavil J. Aleksič.⁶

Daljna in bližnja zgodovina dokumenta

Pot do takega dokumenta Cerkev je bila precej dolga. Pravzaprav je dialog s svetom in njegovimi verskimi nazori začel že ustanovitelj Cerkve in edino prave vere Jezus Kristus. Za njim so ga v dolgi zgodovini Cerkve bolj ali manj uspešno gojili njegovi učenci ob misijonskih srečanjih ali iz visokih hierarhičnih in teoloških stolic. Mogoče so ti dialogi le prevečkrat stali pod vplivom nekega triumfalizma, češ samo mi imamo vse prav, kar

¹ Prim. Documentation catholique 42 (1965) 1909.

² Documents conciliaires 2, Paris 1965, 201.

³ I.-H. Dalmais, Histoire d'un texte conciliaire, Bulletin Saint Jean-Baptiste VI — 2 (1965) 94.

⁴ V op. 2 nav. uvod, 206.

⁵ Bulletin, 55.

⁶ Judovstvo v luči ekumenizma, Bogoslovni vestnik 25 (1965) 231—253.

je seveda sproščen razgovor močno oviralo.⁷ Gotovo je dialog oviralo, posebno kar zadeva misijonsko delo Cerkve, stališče, da so (po vulgati) »omnes dii gentium daemonia« (Ps 95, 5), kar je seveda vodilo do takozvane »tabula rasa« metode, ko so misijonarji v sveti gorečnosti preklinjali in uničevali vse, kar ni bilo krščansko, tako glede vere kakor glede morale, da bi tako pripravili pravi veri lepše mesto in lažji dostop...

Priznati je sicer treba, da je napredujoče primerjalno veroslovje in misijonska znanost, v katerih so se končno močno začeli uveljavljati tudi katoliški znanstveniki, marsikateri predsodek in zmoto glede nekrščanskih verstev pomagala odstranjevati, saj se je slednjič le zanesljivo začelo uveljavljati stališče, da imajo tudi druge vere marsikaj dobrega in zdravega in jih je zato treba bolj pozitivno ocenjevati kakor doslej.⁸ Vzporedno s tem se je zboljševala misijonska praksa, ki so jo k spoštovanju vrednot nekrščanskih kultur in še posebej religij usmerjali stari in novi cerkveni dokumenti.

Toda to so bile samo daljne, dasi zelo važne priprave za koncilsko izjavo. Kardinal König med njimi omenja še posebej svetovno perspektivo, v kateri je opaziti težnjo sveta k edinosti, pri čemer naj bi edinstvo med verami še posebej ugodno vplivala. Potem perspektivo, ki jo ima Cerkev, da namreč noče biti element sporov ampak vez edinosti, v kateri naj bi se vsi približali h Kristusu kot eno božje ljudstvo.⁹ K temu njo in druga verstva brez dvoma sili tudi dejstvo svetovnega ateizma vseh vrst.

Bližnja priprava za tako izjavo so bile seveda razmere v svetu in v Cerkvi v dobi, ko se je vršil II. vatikanski koncil. Ni dvoma, da sta Janez XXIII. in Pavel VI. koncil pripravila in izvedla prav s tem namenom, da se Cerkev v resnici in ljubezni odpre vsemu svetu in se tako notranje prenove, da bodo vsi, ki so od nje ločeni, mogli z veseljem hiteti v njen objem, in da bo ena čreda in en pastir, kakor je želel Gospod (Jan 10, 16). Zato je mogoče trditi, da je vse delo koncila neposredno pripravljalo izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. Prav posebno je gotovo na to vplivalo zadevno mesto v prvi okrožnici Pavla VI. »Ecclesiam suam«, kjer je rečeno: »Potem vidimo okrog sebe drug, prav tako zelo širok krog, ki je manj oddaljen od nas. Ta obsega predvsem ljudi, ki molijo enega in najvišjega Boga, katerega častimo tudi mi. Omenjamo sinove judovskega naroda, pač vredne našega spoštovanja in ljubezni; ti se zvesto držijo tiste vere, o kateri pravimo, da je lastna stari zavezi. Potem navajamo tiste, ki molijo Boga v obliki religije, imenovane enoboštvo; zlasti mislimo tu na tisto obliko, katere se držijo mohamedanci; zaradi tistega, kar je v njihovem bogočastju resničnega in hvalevrednega, jih po pravici občudujemo. In končno pripadnike velikih afriških in azijskih verstev.« »Vendar pa nočemo odrekati svojega spoštljivega priznanja duhovnim in moralnim vrednotam, vsebovanim v različnih nekrščanskih veroizpovedih;

⁷ Prim. J. Janžekovič, Naš dialog s sodobnim svetom, Nova pot 17 (1965) 494—502; predvsem pa okrožnica Pavla VI., »Ecclesiam suam« — slovenski prevod: Ljubljana 1965 (ciklostil).

⁸ Prim. V. Fajdiga, O veri in verstvih, Zbornik teološke fakultete VIII (Ljubljana 1958 — tipkano) 124—139; Giuseppe Graneris, Teologia e scienze delle Religioni, v: Problemi e orientamenti di teologia dommatica, Milano 1957, I.

⁹ V op. 2 nav. uvod, 201.

skupaj z njimi hočemo pospeševati in varovati vzvišene ideale, ki so nam skupni na področju verske svobode, človeškega bratstva, izobrazbe in znanosti, socialne dobrotelosti in državljanskega reda. Kar zadeva te ideale, ki so nam skupni, se bo z naše strani mogel vršiti razgovor; in ne bomo opustili tega, da bi dali priložnost zanj, kadar koli bo ob medsebojnem in iskrenem spoštovanju dobrohotno sprejet.«¹⁰

V dogmatični konstituciji o Cerkvi, ki je bila izglasovana pred izjavo o odnosu Cerkve do nekrščanskih verstev, je tudi že nakazano, kako bo končno ugotovljen ta odnos. Tam je namreč rečeno: »Naposled so na razne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli. V prvi vrsti seveda [Judje]... Odrešitveni sklep pa vključuje tudi tiste, ki priznavajo Stvarnika; med temi so na prvem mestu muslimani, ki se imajo za izpovedovavce Abrahamove vere in ki z nami častijo edinega, usmiljenega Boga, ki bo sodil ljudi poslednji dan. Bog sam ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah, ker daje vsem življenje in dihanje in vse (prim. Apd 17, 25—28) in ker kot Odrašenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali (prim. 1 Tim 2, 4). Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje« (št. 16).

Papež Pavel VI. je za to, kar je pisal v svoji okrožnici, dal tudi osebni zgled z vsem svojim delom in govorjenjem, posebno pa s svojim potovanjem najprej v Palestino (1964), potem v Indijo (1964) in končno v Združene narode (1965). V Bambayu je imel ob svetovnem evharističnem kongresu posebne osebne razgovore s predstavniki velikih azijskih verstev, ko jim je dal čutiti svetlobo in srečo svoje vere, pa bil zato nič manj sprejemljiv za vse, kar imajo njihove dobrega.

Kljub vsemu temu pa imajo vendar izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev za nekaj nepričakovanega in revolucionarno novega, češ da je doživela usodo gorčičnega zrna iz evangelija. Na odnos Cerkve do Judov so mislili prav kmalu. Dne 8. novembra 1963 so razdelili koncilskim očetom 42 vrstic dolgo besedilo o kristjanih in Judih, ki naj bi bil pridružen dokumentu o ekumenizmu obenem z izjavo o verski svobodi. Debata o tem se je na koncilu začela 18. novembra istega leta. Takoj na začetku je seviljski kardinal Bueno y Monreal želel, da se v ekumenizem vključijo tudi druge vere. Tudi kardinal Doi iz Tokia je predlagal, naj bi ob razpravi o Judih govorili tudi o nekrščanskih verah kakor so konfucianizem in budizem, češ da so povsod »semina Verbi«, ki ljudi pripravljajo na sprejem evangelija. Msgr. da Verga Countinho iz Indije je dne 21. novembra že predlagal, da tekst mora biti brez žalitve za tuje narode, ki naj bi jih ne imenovali malikovavce ali pogane. Ta je tudi izrazil misel, naj bi ustanovili tajništvo za nekrščanska verstva.

Koncilski očetje izjavi o nekrščanskih verah niso bili nenaklonjeni, razmišljali so le o njenem obsegu in mestu, kam naj bi jo priključili. Orientalni škofje so predlagali, naj jo priključijo konstituciji o Cerkvi, arabski pa so želeli, naj bi bila priključena XIII. shemi. Ko je v dneh 27. 2. do

¹⁰ »Ecclesiam suam«, št. 111 in 112.

7. 3. 1964 zborovalo tajništvo za zedinjenje, so se sporazumeli, da je treba izdati odlok o ekumenizmu posebej, poglavje o Judih naj bo njegov do-datek, v katerem pa se že omenjajo tudi druge vere. V septembru istega leta so res očetom razdelili 70 vrstic dolg osnutek o Judih, v katerem se že omenja tudi islam. Dne 29. septembra 1964 je več škofov zahtevalo, naj bi bilo v izjavi več o islamu in drugih verah. Tako so predlagali japonski škof Nagae, vietnamski škof Nguyen Van Hien in dva škofa iz južne Indije. Škof iz Butare v Ruandi je celo predlagal, naj bi posebej omenjali tudi primitivni animizem.

Dne 18. novembra so razdelili na koncilu že končno obliko izjave, ki naj bi ne bila več samo »Appendix«, ampak samostojna izjava o nekrščanskih verstvih. V tekstu naj bi bilo 63 vrstic o Judih, 25 o islamu in 40 o ostalih verah. O tem tekstu pravi Dalmais, da je šel preko vsega, kar se je pričakovalo.¹¹ Seveda težav še ni bilo konec. Ni jih pa delalo vprašanje o razmerju do drugih verstev ampak o razmerju do Judov. Arabci so na tekst o Judih gledali kakor na politično izzivanje in na vmeševanje v njihove notranje zadeve. To se je pokazalo tudi pri glasovanju na zadnjem zasedanju koncila, ko je 15. oktobra 1965 za izjavo glasovalo 1763 škofov, proti pa kar 242. In še na sedmi javni seji 28. oktobra, ko so izjavo slovesno razglasili, je bilo za 2221, proti pa še vedno 88. Zanimivo pa je, da odmev v arabski javnosti niti malo ni bil tako hud kakor so se bali. Tudi Arabci so doumeli, da gre za čisto versko zadevo.¹²

Novost in vsebina dokumenta

Zakaj naj bi bila izjava, ki se je toliko časa pripravljala, vendarle presenetljivo nova? Prvič zato, ker doslej Cerkev v nobenem svojem uradnem dokumentu, najmanj pa v dokumentu vesoljnega cerkvenega zbora, ni omenjala nekrščanskih religij v tako obširnem tekstu in na tako prijazen in priznavalen način. Drugič pa zato ker se še nikoli ni izjavila tako pripravljeno z njimi se razgovarjati kakor tokrat. Sicer pa si oglejmo vsebino izjave.

Izjava najprej tudi drugim verstvom priznava, da so sposobna odgovarjati na »zagonetna vprašanja človeškega življenja, ki danes prav tako kakor nekdanj globoko vznemirjajo človeška srca«. Kar hvaležni moramo biti koncilu, da je enkrat ta vprašanja na kar klasičen način naštel. To so: »Kaj je človek? Kakšen je smisel in namen človeškega življenja? Kaj je dobro in kaj greh? V čem je izvor in kaj namen trpljenja? Katera pot vodi do prave sreče? Kaj je smrt, sodba in povračilo po smrti? Kaj je končno zadnja in nedopovedna skrivnost, ki obdaja naš obstoj, iz katere izhajamo in h kateri težimo?« (št. 1, 3) Takoj nam je jasno, da na taka vprašanja ne more dati nihče drug odgovora kakor vera. Seveda je od njene resničnosti in pravilnosti odvisna tudi resnica in pravilnost odgovora. Vendar tokrat cerkveni zbor ni tako ekskluziven kakor so bili včasih pred-

¹¹ Bulletin, 96.

¹² Prim. A. Wenger, Vatican II. Chronique de la quatrième session, Paris 1966, 406 sl.

stavniki Cerkve s svojim »Extra Ecclesiam nulla salus«, ki so ga sicer pravilno razlagali, pa včasih manj pravilno uporabljali. Drugi vatikanski koncil meni, da je lahko tudi v drugih verah mnogo pravih odgovorov na ta vprašanja, ko pravi: »Od najstarejših časov do današnjih dni se najde pri različnih narodih neko spoznanje skrivnostne moči, ki je prisotna v teku stvari in dogodkih človeškega življenja, včasih celo priznanje najvišjega Bitja ali celo Očeta. To spoznanje in priznanje prešinja njihovo življenje z globokim verskim čustvom« (št. 2, 1). Tako priznanje drugim verstvom je res razveseljiva in poštena novost!

Z veseljem bodo verniki nekrščanskih verstev brali tudi take besede s koncila: »Katoliška Cerkev ne zametuje ničesar od tega, kar je v teh verstvih resnično in sveto. Z iskrenim spoštovanjem gleda na te načine delovanja in življenja, na ta pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tega, česar se sama drži in uči, pa so vendar neredko žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (št. 2, 2).

Ko pa postane govorica izjave še bolj določena, zgodovinsko natančna in objektivna, je veselje nad njeno novostjo še večje in seveda vrata za dialog se še bolj na stežaj odpro. Med verstvi, ki so povezana z napredujočo kulturo in skušajo na ta vprašanja odgovoriti z bolj dognanimi pojmi in bolj uglajenim jezikom izjava omenja najprej *h i n d u i z e m*. Morda zato, ker je to vera Indije, najbolj religiozne dežele sveta, ki si jo je zato Pavel VI. izbral za prvi cilj svojih misijonskih potovanj. Morda tudi zato, ker je hinduizem tesno povezan z velikim indijskim narodom, ki naj s spoznanjem krščanskih globin najde tudi rešitev iz svojih zemeljskih stisk. Gotovo pa zato, ker je hinduistov zelo veliko (nad 300 milijonov) in so si že včasih prizadevali, da bi postali vera svetá. O hinduizmu pravi izjava: »V hinduizmu ljudje preiskujejo božjo skrivnost in jo izražajo z neizčrpnim bogastvom mitov in izostrenimi filozofskimi napori, rešitve iz stisk našega življenja pa si iščejo ali v oblikah spokornega življenja, ali v globokem premišljevanju, ali v tem, da se zatekajo z ljubeznijo in zaupanjem k Bogu (št. 2, 1).

V kritični presoji teksta bomo najvarneje vozili, če se zaupamo strokovnjakom za nekrščanska verstva, ki so na izjavo že reagirali. S. Siauve meni ob analizi besedila o hinduizmu, da je »v vsakem oziru zelo pravično in točno«, posebno kar zadeva preiskovanje božje skrivnosti v povezavi s človekovim naporom, da se reši življenjskih stisk. Siauve je srečen, da izjava omenja silno bogastvo verskega izražanja v Indiji, najprej v mitih, ki so globoko zakoreninjeni v domači kulturi, in pa v filozofiji. Priznava, da je hindujski filozofiji res šlo za preiskovanje transcendentne božje skrivnosti ne pa za kak preprost panteizem. S to filozofijo je hinduizem predvsem hotel raziskovati odnos med enim najvišjim bitjem in množtvom stvari, med nespremenljivim bitjem in med bitji, ki se spreminjajo.¹³

Glede druge vere, ki je sicer v Indiji doma, pa se je iz nje preselila v druge azijske pokrajine, pravi izjava: »V različnih oblikah *b u d i z m a* priznavajo popolno nezadostnost sedanjega spremenljivega sveta, in učijo pot, po kateri bi ljudje s pobožno in zaupanja polno dušo mogli doseči

¹³ Bulletin, 97 sl.

stanje popolne svobode, ali pa, bodisi z lastnim prizadevanjem ali oprti na višjo pomoč, priti do najvišjega razsvetljenja« (št. 2, 1).

Četudi velja hinduizem za živo verstvo sodobne Indije, pa pomeni budizem njegov največji ponos, saj je postal celo privlačen za ostali, posebno evropski svet.¹⁴ Zato je zbudila poštena in pravična izjava o njem s strani uradne katoliške Cerkve še prav posebno pozornost in odobravanje. Nekdanji budist konvertit Fr. Houang je zapisal: »Samo veseli smo lahko te izjave, ki je v čast Cerkvi in ki bo pomagala razpršiti nevednost na obeh straneh, to je pri kristjanih in budistih.«¹⁵

Kdor le malo pozna budizem, ve, da ima zares »različne oblike«, katerih vsaka pa ima nekaj dobrega, kakor v nasprotju z dosedanjim stališčem mnogih katoličanov do te »ateistične vere« močno poudarja koncilski izjava. Vsem oblikam je skupno to, da spričo »popolne nezadostnosti sedanjega spremenljivega sveta« iščejo pota do nirvane, do rešitve iz njega. Ena izmed oblik (hinayana — budizem) vidi rešitev v »poti askeze«, druga (mahayana — budizem) v poti opiranja na višjo pomoč in tretja (amidha — budizem) v poti »pobožnosti in zaupanja polne duše«. Houang sicer nekoliko pograša poudarka moralnih načel in vesoljnega sočutja v budizmu, kjer bi se krščanstvo in budizem posebno lahko srečala, vendar meni, da je izjava izraz spoštovanja in simpatije do vere, ki je več kot 2500 let oblikovala milijarde ljudi in je po izjavi de Lubaca s krščanstvom »največje duhovno dejstvo zgodovine«, kar bo seveda dialog z njim pospeševalo.¹⁶

Predno pa so koncilski očetje zavzeli stališče do islama, ki je poleg judovske vere krščanstvu najbližja in za njim največja vera, z enim stavkom objamejo še vse druge vere, primitivne ali visoko razvite, ko pravijo: »Tako si tudi druga verstva, ki jih je najti po vsem svetu, na razne načine prizadevajo, kako bi nemirnemu človeškemu srcu pomagala s tem, da mu kažejo poti, to je nauke in pravila za življenje ter svete obrede« (št. 2, 1). V izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih ver resnično ne sme biti izpuščena nobena izmed njih in nobena ne sme biti izključena iz bodočega dialoga, kajti Gospod je naročil: »Pojdite torej in učite vse narode« (Mt 28, 19).

Posebno mesto na koncilu so škofje že kmalu od začetka nameravali dati islamu in muslimanom, najbrž zato, ker »častijo edinega, živega in nespremenljivega Boga, usmiljenega in vsemogočnega, Stvarnika nebes in zemlje, ki je govoril ljudem« (št. 3, 1). Tudi ta del izjave pomeni tako veliko novost v zgodovini Cerkve, da pravi krščanski islamolog Mihael Hayek, da bi se že samo po njej dalo presojati, kako je bil II. vatikanski koncil nekaj novega, naravnost revolucionarnega,¹⁷ saj so se doslej o islamu uradne cerkvene izjave izražale skoro le negativno, razen če izvzamemo pismo Gregorija VII. Nacirju, kralju Mavretanije, na katero se izjava tudi sklicuje.

¹⁴ Prim. H. de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952.

¹⁵ Bulletin, 98 sl.

¹⁶ Bulletin, 99.

¹⁷ Bulletin, 100.

Če se koncilski očetje zelo previdno izražajo o vrednosti moralnega življenja pri muslimanih, ki »se trudijo, da bi živeli moralno«, so pa pri navajanju njihovega verovanja zelo točni in popolni, saj npr. bistvo njihove vere, ki je v predanosti Bogu (»islam«), takole označujejo: Božjim »sklepom, tudi skritim, se skušajo z vso dušo podvreči, kakor se je Bogu podvrzel Abraham«. Ni sicer to še ljubezen, dasi tudi ljubezni in prave mistike pri njih ni malo, kakor je na široko dokazoval Ohm,¹⁸ v kar pa se koncil noče spuščati. Pač pa je zelo jasen, ko omenja Jezusa in Marijo: »Jezusa, ki ga sicer ne priznavajo za Boga, vendar častijo kot preroka; Marijo častijo kot njegovo deviško Mater in jo včasih tudi pobožno kličejo na pomoč« (št. 3, 1). Hayek misli, da bi naštevanje še mnogih oseb iz SZ, posebno pa Janeza Krstnika iz NZ ter še vse polno drugih lepih imen, ki jih ima Koran za Jezusa, posebno pa omenitev »paruzije«, pričakovanja drugega Jezusovega prihoda, moglo odkriti še več takih resnic, ki nas družijo in še bolj podpreti dialog. Enako bi kazalo omeniti med načini, s katerimi častijo Boga, poleg »molitve, miloščine in posta« še »romanje«, ki igra tako veliko vlogo v islamu.¹⁹ Omenjeno pa je »da pričakujejo sodnega dne, ko bo Bog vse ljudi sodil in poplačal« (št. 3, 1). Četudi je po mnenju omenjenega islamologa v izjavi vidno, da so še premalo poklicali na pomoč specialiste za veroslovna vprašanja, vendar je tudi ta del izjave, »če ga postavimo v okvir zgodovine cerkvenih dokumentov, presenetljiv hapaks, poln upanja za bodočnost, izhodišče za dialog, obenem pa obziren, veder in premišljen, ki mu morebitne muslimanske kritike ne bodo mogle oporekati.«²⁰

Pogoji za dialog

Tako slovesno priznanje vsega, kar imajo druge vere dobrega, je pač prvi in potrební pogoj za začetek razgovorov med Kristusovo Cerkvijo in nekrščanskimi verami, s katerimi hočejo tako papež Pavel VI. kakor koncilski očetje resnično začeti, saj pravijo v izjavi: »Svoje sinove zato spodbuja (Cerkev), naj se preudarno in z ljubeznijo razgovarjajo in sodelujejo s pristaši drugih verstev« (št. 2, 3). Sicer bi kdo dejal, naj začno drugi, vendar danes, ko se je Cerkev osvestila in zopet skuša imeti čisti Kristusov obraz, ve tudi za njegovo besedo: »Kdorkoli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik« (Mt 20, 27). Res so jo predstavniki nekrščanskih verstev često krivično sodili in obrekovali, toda Cerkev mora kakor Kristus vsem odpuščati in sama prva pretrgati strupeni molk in se začeti razgovarjati. Toda za ta razgovor bodo njeni predstavniki sposobni šele takrat, kadar bodo Kristusovo vero najprej na sebi uresničili in doživeli. Zato jih izjava opominja: »Sveti zbor, ki hodi po stopinjah svetih apostolov Petra in Pavla, goreče prosi Kristusove vernike, naj ,lepo živijo med neverniki' (1 Pet 2, 12), in ako je mogoče, naj živijo, kolikor je na njih,

¹⁸ Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Münster 1950, 310—370.

¹⁹ Bulletin, 104.

²⁰ Bulletin, 105.

z vsemi ljudmi v miru, da bodo res otroci Očeta, ki je v nebesih (št. 5, 3) »izpričujoč svojo vero in krščansko življenje« (št. 2, 3).

V razgovorih morajo pristaši drugih verstev čutiti, da jih ima njihov sobesedenik za enakovredne ljudi in da se ne postavlja na stališče neke »zapadne« ali »evropske« superiornosti, kar je doslej napravilo že toliko škode v odnosu drugih ver in narodov do krščanske, zato izjava to bistveno enakost vseh pred Bogom jasno poudarja. Pravi namreč: »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« (št. 1, 2). Iz tega pa sledi tudi medsebojno bratsko obnašanje. Izjava pravi: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka od Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da pravi sv. pismo: ‚Kdor ne ljubi, Boga ne pozna‘ (1 Jan 4, 8)« (št. 5, 1).

Iz tega spoznanja pa sledi takoj drugo, da se ljudje v nobenem smislu ne smejo sovražiti in si delati hudo. Zato pravi izjava: »Nobenega temelja torej nima teorija in praksa, ki uvaja med človekom in človekom, med ljudstvom in ljudstvom razlikovanje glede človeškega dostojanstva in pravic, ki iz njega izhajajo. Zato Cerkev zavrača kot nasprotno Kristusovemu duhu vsako razlikovanje ali trpinčenje ljudi zaradi pripadnosti k določenemu plemenu [rasi] ali barvi, stanu ali veri« (št. 5, 2. 3).

Toda Cerkev gre še korak dalje. Kakor je v izjavi, kolikor se nanaša na Jude, obžalovala »vsa sovraštva, preganjanja, izraze antisemitizma, ki so bili naperjeni v katerem koli času in od kogar koli zoper Jude (št. 4, 7), tako tudi glede muslimanov pravi: »Če so torej v preteklih stoletjih neredko nastale med kristjani in muslimani razprtije in sovražnosti, sveti zbor spodbuja vse, naj pozabijo na preteklost, naj se iskreno vadijo v medsebojnem razumevanju in naj skupaj varujejo in pospešujejo socialno pravičnost za vse ljudi, moralne vrednote, mir in svobodo« (št. 3, 2).

Gotovo je, da se bo pod takimi pogoji mogel začeti in uspešno razvijati dialog s svetom nekrščanskih ver, ki si ga je tako želel dobri Janez XXIII. Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih ver bo resnično k temu mnogo pripomogla, saj pravi Daniélou, da »najdemo v njej tisto globoko simpatijo za pogansko dušo, pa naj že predstavlja ljudi velikih verstev, ki jih ni več, ali pa naše sodobnike, ki pa so verni ljudje, četudi še niso kristjani. Verska dimenzija je del človeške narave, ki jo je Bog ustvaril. Prav glede te dimenzije ateizem človeka pohabi in je zato — nečloveški«. ²¹

Vendar pa ima ta dialog z nekrščanskimi verami, ki je naša dolžnost in poslanstvo in ki naj bi objel vse narode do krajev zemlje, eno bistveno omejitev. V še tako blagohotnem dialogu se ne bo smelo pozabiti, da je krščanstvo nadnaravna in zato bistveno superiorna in transcendentna, torej absolutna ²² vera, ki med drugim prinaša svetu tudi to razodetje, da je

²¹ Bulletin, 56.

²² Prim. K. R a h n e r, Christentum, v: Lexikon für Theologie und Kirche, 22 (1958) 1104; Fr. K ö n i g, Das Christentum und die Weltreligionen, v: Christus und die Religionen der Erde III, Wien 1956, 731—776.

Bog sklenil po Kristusu spraviti vse človeštvo s seboj (prim. 2 Kor 5, 18—21; Ef 2, 15), ker je le on prvorojenec vsega stvarstva, ki naj si kot Glava Cerkve podvrže vse stvarstvo in ga končno s seboj podvrže Očetu, da bo Bog vse v vsem (prim. Ef 1, 20—23; 1 Kor 15, 28) in da zato v nikomer drugem ni zveličanja (Apd 4, 12; prim. še Gal 2, 16; 1 Jan 2, 23; Jan 3, 18; Hebr 11, 6). To je papež Pij XI. v okrožnici zoper naciste »Mit brennender Sorge« jasno poudaril z besedami: »Odkar je Kristus, božji Maziljenec, dovršil delo odrešenja, zlomil moč greha in zaslužil milost, da postanemo otroci božji, od tedaj ljudem ni dano nobeno drugo ime, v katerem bi se mogli zveličati«. Vsaj votum, željo in voljo morajo imeti, da se povežejo s Kristusom in vstopijo v njegovo Cerkev, ko je spoznajo kot edino pravo pot k zveličanju. Tega seveda tudi II. vatikanski koncil ni mogel zanikati, zato je rečeno v izjavi: »Oznanja pa (Cerkev) in je dolžna nenehno oznanjati Kristusa, ki je ‚pot, resnica in življenje‘ (Jan 14, 6); v katerem najdejo ljudje polnost verskega življenja, in v katerem je Bog vse s seboj spravil« (št. 2, 2). Kakor vse resnice se mora seveda tudi ta oznanjati z ljubeznijo (prim. Ef 4, 15)!

Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vaticanskega koncila

Anton Strle

INTRODUCTIO IN CONSTITUTIONEM »LUMEN GENTIUM« MELIUS INTELLIGENDAM

Summarium: Primo sermo brevis fit de »praeistoria« ac de finalitate Constitutionis istae. Deinde, item breviter, de terminologia in Const. adhibita, exigentiis pastoralibus et oecumenicis respondente. Tandem — magis in extenso — de clariori pleniorique conscientia Ecclesiae de se ac de munere his in terris sibi demandato: quam conscientiam Ecclesia assecuta est in Concilio Vat. II, cuius textus fundamentalis Const. »Lumen gentium« existit; et quidem agitur de relatione Ecclesiae ad Christum, de relationibus membrorum Ecclesiae inter se et de relationibus ad acatholicos, achristianos et ad mundum. Ecclesia Constitutionis »Lumen gentium« ut Ecclesia »sacramentum« praesentiae Christi, Ecclesia communionis et Ecclesia »diakoniae« patet.

Osnovna naloga II. vaticanskega koncila je prenovitev celotnega delovanja Cerkve, da bo ustrezalo sodobnim razmeram. V tem je tisti »aggiornamento«, o katerem je govoril papež Janez XXIII. kot o nečem, kar naj Cerkev uresniči s pomočjo koncila. »Aggiornamento« pride od italijanske besede »giorno« = dan, in pomeni nekaj, kar je skladno s časom, v katerem živimo. Italijanska beseda zveni bolj simpatično kakor reforma ali reformacija, a pomeni v bistvu isto. Bolj simpatično učinkuje zato, ker predpostavlja nedotaknjenost božjega razodetja in Cerkve, kakršno je hotel imeti Kristus, a hoče hkrati to razodetje in Cerkev spraviti v sklad in soglasje z »našim časom«, in sicer na tak način, da bo ta Cerkev z vsem, kar je v njej, ugajala ljudem 20. stoletja in stopala pred nje kot preprič-

ljivo vabilo, naj žive v njej kakor v svoji lastni hiši,¹ vabilo tudi ločenim kristjanom in veri odtujenemu svetu.

Če pa naj Cerkev uresniči to prenovo, katero zahteva naš čas in božja previdnost po glasu časa, je najprej potrebno, da se znova globlje zave same sebe in svoje notranje narave. Tedaj bo mogla povedati tudi svetu, kaj jè sama v sebi, in začeti s svetom razgovor, ki naj ne bi bil razgovor obsojanja, temveč usmiljenja, zdravila in odrešenja.²

Zavest o notranji naravi Cerkve, potrebna za prenovitev Cerkve, za uresničenje zedinjenja kristjanov in za »zgraditev mostu do današnjega sveta«³ je dobila svoj izraz v dogmatični konstituciji o Cerkvi, ki se začinja z besedama »Lumen gentium«, v slov. prevodu »Kristus je luč narodov«. Ta konstitucija »predstavlja vrhunec vsega, kar je katoliška Cerkev s svojimi največjimi teologi in s svojimi škofi s papežem Pavlom VI. na čelu mogla danes o sebi povedati,« pravi splitski škof dr. Fr. Franič⁴, ki je kot član pripravljalne teološke komisije in nato kot član koncilске doktrinalne komisije sam sodeloval pri izdelavi tega teksta. Reči smemo, da je konstitucija o Cerkvi osrednji in najvažnejši dokument II. vaticanskega koncila, čeprav s tem nočemo podcenjevati drugih, zlasti ne konstitucije o sv. bogoslužju, ki na svoj način tudi pokaže, kaj je bistvo in namen Cerkve in ki je bila razglašena ter se je začela izvajati že pred razglasitvijo drugih koncilskih besedil. V dogmatični konstituciji o Cerkvi je dana osnova za skoraj vse druge tekste, ki jih je sprejel II. vaticanski koncil, od odloka o ekumenizmu pa do »pastoralne konstitucije«, ki govori o Cerkvi v današnjem svetu. Na konstitucijo o Cerkvi je v marsičem naslonjena in z njo v zvezi tudi druga dogmatična koncilska konstitucija, ki ji pripisujejo veliko važnost — konstitucija o božjem razodetju, razglašena na javni seji 18. nov. 1965.

Konstitucija o Cerkvi je bila sestavljena naravnost z velikanskim naporom in skoraj z muko. Najprej jo je 2 leti sestavljala pripravljalna teološka komisija, nato več kot 2 leti koncilska doktrinalna komisija na temelju ustnih in pismenih razprav, ki so se vršile skozi tri koncilska zasedanja.

Ko je bila končno skoraj soglasno (2151 proti 5) in z navdušenjem sprejeta in razglašena (21. nov. 1964), je moglo biti vsakomur, ki jo je pazljivo prebral, docela jasno, da je po živih in včasih tudi burnih debatah v koncilski dvorani in izven nje med koncilskimi očeti odločno prevladala tista smer, ki se je mogla sklicevati na Janeza XXIII. in na njegove prenovitvene namene, katerim tudi »konservativna« smer ni mogla očitati ničesar »neevangeljskega«. Prenovljena zavest o Cerkvi in njenem poslan-

¹ Prim. E. Schillebeeckx, Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden. Aus dem Niederländischen übertragen von N. Greitemann. Wien-Freiburg-Basel 1965, 129 (kratica: **Schillebeeckx**).

² Prim. govor Janeza XXIII. ob začetku 1. zasedanja 2. vat. koncila; pa tudi govore Pavla VI. ob začetku treh nadaljnjih zasedanj ter okr. »Ecclesiam suam« istega papeža.

³ Prim. govor Pavla VI. ob začetku 2. koncilskega zasedanja, 29. 9. 1963 (slov. prevod: Koncilska papeška govora, Ljubljana 1963 — ciklostil).

⁴ Dr. Frane Franič, Uvod u čitanje Dogmatske uredbe o Crkvi, v: Vjesnik biskupije splitske i makarske 12 (1965, br. 3) 56.

stvu je bila tukaj in je bolj in bolj začela prodirati tudi v kroge, ki so se prej zdeli nedostopni za kaj takega. Odslej je bilo mogoče kar precej določno slutiti, v kakšno smer bo šlo nadaljnje koncilsko delo. Temelji za nadaljnje tekste so bili postavljeni in smer je bila v glavnih obrisih začrtana.

Zdaj je treba, da prenovljena zavest o Cerkvu in njenem poslanstvu, tista zavest, ki je izražena v osnovnem tekstu II. vaticanskega koncila, polagoma bolj in bolj prodre v vse ude Cerkve in začne vplivati na njihovo življenje. Veliki in zgodovinsko izredno pomembni dokument ne sme ostati mrtva črka.

Če naj konstitucija o Cerkvu ne ostane dejansko mrtva črka, je zelo potrebno, da se kar najbolj seznanimo z njeno vsebino. K temu naj vsaj nekoliko pripomore tudi pričujoča razprava, ki hoče biti dopolnilo k tistemu kratkemu uvodu, katerega ima na začetku slovenski prevod konstitucije o Cerkvu (Ljubljana 1966).

Po kratkem očrtu predzgodovine in namena konstitucije ter njenih izrazoslovnih značilnosti bomo prešli na jedro našega sestavka: Kako se je na II. vaticanskem koncilu preusmerila zavest Cerkve o sami sebi in kako je ta zavest dobila izraza v konstituciji o Cerkvu?

A. PREDZGODOVINA IN NAMEN KONSTITUCIJE O CERKVU

1. Z 21. novembrom 1964, ko je bila na slovesni seji sprejeta dogmatična konstitucija o Cerkvu, je po besedah znanega koncilskega teologa nadškofa P. Parenteja II. vaticanski koncil dosegel »vrh svoje zelo utrudljive poti«. ⁵

A tisto, kar je v konstituciji izraženo, ni le sad vsaj štiriletnega intenzivnega dela koncilskih komisij in obenem koncilskih očetov vsega katoliškega sveta, ampak tudi in predvsem sad procesa duhovne obnove, ki sega daleč nazaj. Veren človek bo, kakor pripominja J. Ratzinger, teolog kardinala Fringsa, brez posebnih težav videl v tem procesu pobudo Sv. Duha, pa naj bodo konkretne izvedbe v posameznostih še tako človeške. ⁶

Za začetek našega stoletja je značilna neka razklanost. Z ene strani nastopa kriza modernizma, v kateri se zdi, da Cerkev po Ratzingerjevih besedah kar ni mogla najti rešilne sredine v precepu med modernistično odpovedjo temu, kar spada k bistvu Cerkve in krščanstva, in boječo zaprtostjo v vse tisto, kar je bilo do tedaj uveljavljeno v Cerkvu. Vendar pa se je istočasno s to zadrego v dilemi med modernizmom in tradicionalizmom, ki sta pretiravala vsak v svoji smeri, prebudilo množstvo novih gibanj, ki so skupaj sestavljala eno samo veliko gibanje. Biblično gibanje, liturgično gibanje, ekleziološko gibanje, izraženo v znani Guardinijevi besedi o »prebujanju Cerkve v dušah«, dalje ekumensko gibanje — vse to je bilo izraz

⁵ Mons. P. Parente, Al vertice del Concilio Ecumenico, v: Osservatore Romano, 19. 12. 1964, str. 3.

⁶ J. Ratzinger, v: Dogmatische Konstitution über die Kirche. Deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von J. Ratzinger. Str. 7 (kratica: **Ratzinger**).

enega samega novega prebujenja, ki je kot »gibanje« imelo v sebi gotovo še marsikaj nerazjasnjene, sanjarskega, nečesa, kar potrebuje kritičnega razčiščenja in umiritve v jasnem razlikovanju med tem, kar je bistveno, in tem, kar je postransko. A v splošnem je to gibanje izražalo novo življenjsko silo Cerkve, življenjsko moč, ki je namenoma pravzaprav nihče ni prebujal ali jo usmerjal, ampak je bila sredi krize preprosto podarjena Cerkvi, katera že od svojega začetka hrani v sebi sile za neprestano prenavljanje.⁷

Iz omenjenih pobud in gibanj je končno zrasla konstitucija o Cerkvi. Tako more v nekem pomenu — tako trdi J. Ratzinger — veljati za delo vse Cerkve: laikov in hierarhije, teologov in preprostih vernikov, ki so svoj čas sprejeli pobudo liturgične in biblične obnove in ji pomagali do razmaha.⁸

2. Le iz te predzgodovine je mogoče razumeti pravi smisel in namen besedila, ki so nanj koncilski očetje vedno zopet gledali pod vidikom pastorizacije: Konstituciji ne gre za to, da bi podajala kako novo teorijo o Cerkvi z namenom, obogatiti dogmatiko za novo vrsto trditev, ki jih je treba utemeljevati in braniti. Gre marveč za to, da se znova zavemo, kaj Cerkev pravzaprav je, in da tako bolje spoznamo nalogo, katero mora Cerkev — in z njo mi njeni udje — spolnjevati med prvim in drugim Kristusovim prihodom. Cerkev ne razmišlja o sebi iz nekake samovšečnosti, kakor da bi hotela ogledovati samo sebe. Gre ji marveč za to, da bi mogla bolj resnično biti prosta za Gospoda in za nalogo, ki naj jo po volji in v moči svojega Ustanovitelja izpolnjuje v odrešitveni zgodovini človeštva. Sv. oče Pavel VI. je v svojem govoru ob začetku 4. zasedanja II. vatičanskega koncila 14. 9. 1965 dejal: »Cerkev ne gleda sama nase, kakor da bi bila sama sebi cilj; Cerkev je v službi vsem ljudem; njena dolžnost je, da Kristusa napravlja pričujočega vsem ljudem, posameznikom in narodom, in to v kar največji meri in s kar največjo požrtvovalnostjo; to je njeno poslanstvo. Cerkev je znanivka ljubezni, je gojiteljica resničnega miru, in za Kristusom ponavlja: ‚Prišla sem, da ogenj vržem na zemljo‘ (Lk 12, 49) ... Ali bi mogli pozabiti, da se semkaj izliva tok zgodovine odrešenja, to je tok zemeljske zgodovine božje ljubezni? Ali bomo prezrli, da s pomočjo koncila Cerkev prihaja do popolnejše in globlje zavesti o sebi, o najglobljih razlogih svojega obstoja, to je o skrivnostnih sklepih Boga, ‚ki je svet tako ljubil‘ (Jan 3, 16); do zavesti o svojem poslanstvu, ki je vedno bogato in polno življenjskih kali za prenavljanje in poživljanje človeške družbe?«⁹

Cerkveni očetje uporabljajo čudovito podobo, ko hočejo to izraziti: Cerkev je enaka luni, ki svoje luči nima sama od sebe in je tudi nima zase; na njenem obličju odseva Kristusova luč, in sicer sveti za ljudi, ki v noči tega sveta potrebujejo vodstva.¹⁰ Tako hoče biti konstitucija o Cerkvi samo

⁷ Ratzinger, prav tam.

⁸ Ratzinger, prav tam.

⁹ Pavel VI., govor ob začetku 4. koncilskega zasedanja, 14. 9. 1965, odst. št. 19 sl.

¹⁰ Prim. H. Rahner, *Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, v: *ZkTh* 63 (1939) 311 sl. Glej tudi H. Rahner, *Maria und die Kirche*, 2. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1962, str. 136–141.

osnova za nadaljnje in vedno potrebno duhovno prenavljanje Cerkve. Vedno jo je treba razumevati v tej zvezi, ki vodi preko gole teorije k življenjski prenovi iz Kristusa, k prenovi za odreševanje sveta, ki se je danes tako močno spremenil.

Seveda pa tudi duhovnost in duhovna prenova, in ta še posebno, potrebujeta po besedah J. Ratzingerja »trezne resnice in poštene stvarnosti, da ne zdrkneta v prazno sanjarjenje golega čustva, ki more nuditi samo prevaro, a ne odrešitve za človeka«. ¹¹ Tako stoji zadaj za tekstom konstitucije hkrati neizmerno veliko teološkega dela, v katerem se je izvršil tako rekoč proces kipenja mladega vina različnih gibanj; na najlepših mestih teksta je resnično čutiti nekaj od tiste »trezne pijanosti«, za katero star krščanski slavonspev prosi Svetega Duha, naj jo nakloni vernikom. Po Ratzingerjevem mnenju bo ta tekst prebujal dolgo časa vnemo in bistrost razlagavcev, ki se bodo kdaj tudi močno razhajali in se pri tem sklicevali med drugim tudi na namene in utemeljitve, ki so jih imeli tisti, kateri so tekst sestavljali ali ki so zanj glasovali.

V naslednjih točkah tega »Uvoda« se v drobne posameznosti ne bomo spuščali. Pač pa bomo nakazali temeljne značilnosti in vodilne misli, ki jih je treba imeti pri branju pred očmi, če naj pravilno dojamemo posameznosti in celoto.

Prede predidemo na značilnosti posameznih poglavij, naj navedemo najprej tiste, ki se nanašajo na celotno konstitucijo in ki jih moremo razdeliti na izrazne ter vsebinske značilnosti.

B. ZNAČILNOSTI V NAČINU IZRAŽANJA, UPORABLJENEGA V KONSTITUCIJI

Konstitucija govori o Cerkvi na konkreten, slikovit način, s pomočjo podob, vzetih iz sv. pisma in iz cerkvenih očetov, ki se opirajo na sv. pismo. Strogo izdelanih definicij, kakršne pogosto najdemo v besedilih prejšnjih koncilov in večkrat tudi v naših doseganih katekizmih, v konstituciji sploh ni. Pač pa najdemo opise, ki posegajo globoko v skrivnost Cerkve, npr. tele: »Vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ‚ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Sv. Duha‘ (sv. Ciprijan, De orat. dominica 23)« (4, 2 = konstitucija, št. 4, odstavek 2). »Skupnost vere, upanja in ljubezni ... Vidna družba, po kateri (Kristus) na vse razliva resnico in milost« (8, 1); »občestvo življenja, ljubezni in resnice in ... orodje odrešenja vseh ljudi« (9,2); »Zbor tistih, ki z vero upirajo pogled v Jezusa, začetnika zveličanja, počelo edinosti in miru« (9, 3).

Tak biblični in patristični način govorjenja v konstituciji ustreza splošni usmerjenosti II. vatikanskega koncila, ki hoče biti pastoralni koncil (čemur se pridružuje še ekumenska usmerjenost) in ki zato govori v navadnem, izobraženim in neizobraženim ljudem razumljivem jeziku, kakršnega je treba uporabljati pri oznanjevanju božje besede vernikom, ne pa v takšnem, kakršen se navadno uporablja na visokih bogoslovnih šolah in fakultetah. Koncil se je torej odločil za uporabo takšne govornice, ki je

¹¹ J. Ratzinger, 8.

tudi govorica prerokov, Jezusa Kristusa samega in apostolov. Reči moremo, da v konstituciji ni nobene trditve, ki bi ne bila podprta s kako navedbo iz sv. pisma, neredko pa tudi še iz cerkvenih očetov, katerih govorica je vsa prežeta z duhom in načinom izražanja svetopisemskih knjig. Sem spada tudi opustitev juridičnega izrazoslovja.

Za popolnoma novo stvar sicer tudi tukaj ne gre. Saj tudi že na prejšnjih koncilih večkrat najdemo tudi docela nejuridično izražanje, še več pa je seveda sklicevanja na sv. pismo. Vendar pa je bil v dokumentih cerkvenega učiteljstva juridični način izražanja pogosto v navadi zlasti v nauku o Cerkvi. Posebno od srednjega veka dalje se je v zapadni Cerkvi sploh začel uveljavljati vedno močnejši poudarek na božjopravni ureditvi Cerkve in njeni vidnosti. Ta poudarek vidnih, božjopravnih prvin Cerkve je bil v veliki meri potreben zaradi krivoverskih tajitev; toda s tem je postalo, vsaj v izražanju, zedinjenje Cerkve z Gospodom, glavo skrivnostnega telesa, v resnici precej zatemnjeno; in vse preveč so si zato marsikdaj tudi dobri katoličani predstavljali Cerkev skoraj docela po vzorcu naravnih družb — le s to razliko, da se člani Cerkve povezujejo med seboj za dosego nadnaravnih ciljev, ki pa da jih bomo dosegli šele v onstranstvu. Znano je npr., da naziv Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, v katerem med udi obstoje resnične nadnaravno življenjske vezi, na prvem vatikanskem koncilu ni imel sreče in da so ga nekateri koncilski očetje imeli za »poetičen izraz«, ki ga ni mogoče vzeti resno.¹²

V konstituciji II. vatikanskega koncila o Cerkvi je sicer nekaj mesta, predvsem v 3. poglavju, tudi še za nekatere nepogrešljive pravne izraze, kakor so: ustanovitev, hierarhija, zapoved, jurisdikcija. Toda ves naglās je sedaj prestavljen na življenjsko zvezo Cerkve s Kristusom, s Svetim Duhom, s presv. Trojico,¹³ s tem pa tudi na nadnaravno življenjsko zvezo udov Cerkve med seboj.

Nedvomno je to velika prednost dogmatične konstitucije o Cerkvi. Mogli jo bodo dovolj lahko brati duhovniki in verniki, čeprav jim manjka posebne verske izobrazbe, in zajemati tečno hrano za svoje duhovno življenje in za svoj apostolat. Nekoliko težje poglavje je edinole tretje, kjer je šlo za versko resnico o kolegialni oblasti, ki jo ima nad vso Cerkvijo svetovni episkopat skupaj s papežem, in o zakramentalnosti škofovskega posvečenja ter sploh o božjopravni hierarhični zgradbi Cerkve. To tretje poglavje ima tudi najmanj bibličnega izražanja, čeprav tudi tukaj z vsakim korakom naletimo na biblične osnove in patristično izročilo.

Tak način izražanja je zelo važen tudi v pogledu na ekumenizem. Ker imajo ločeni kristjani, pravoslavni in protestanti, v rokah isto sv.

¹² A. Manaranche SJ, La constitution dogmatique sur l'Eglise. Présentation, v: Cahiers d'action religieuse et sociale 401/402 (15. 1. 1965), 7 (kratica: **Manaranche**).

¹³ Prim. konst. 17; 21, 1; 23, 2. — Uradni opazovalec carigradske pravoslavne Cerkve na koncilu André **Scrima** npr. priznava, da je »misterij« naravnost ključna beseda v konstituciji. Glej njegov članek »Semplici riflessioni di un ortodosso sulla Costituzione«, v: La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica »Lumen gentium«. Opera collettiva, diretta da Guilherme Baraúna, OFM. Vallecchi Editore, Firenze 1965, str. 1192 (celotni članek str. 1188—1202). [To delo bom odslej navajal kot **Chiesa Vat. II.**]

pismo kot osnovno versko knjigo, bo konstitucija dosti razumljiva tudi njim.^{13a}

Na II. vaticanskem koncilu je vedno zopet nastopalo vprašanje: Ali je to in to biblično, ali je pastoralno, ali je ekumensko? To vprašanje se je nanašalo že na način, kako izraziti nauk razodetja ali smernice za življenje po tem nauku. Še vse bolj pa se je to nanašalo na samo vsebino nauka. Predvsem gre tu za nauk o Cerkvi, kar je bila pravzaprav velika téma koncilskih razpravljanj — o vsem drugem je koncil govoril v luči nauka o Cerkvi.

C. PREUSMERITEV ZAVESTI CERKVE O SAMI SEBI IN O SVOJEM POSLANSTVU

Če govorimo o zavesti, ki jo ima Cerkev o sami sebi in o svojem poslanstvu, se moramo vprašati glede trojega: 1. kakšen je odnos Cerkve do Kristusa; 2. kakšen je odnos udov Cerkve med seboj, posebej tudi odnos nosilcev duhovne oblasti v Cerkvi do drugih udov in obratno; 3. v kakšnem odnosu je in mora biti katoliška Cerkev do ločenih kristjanov, do nekristjanov in končno do nevernih ter do sveta sploh. S temi tremi odnosi ali dimenzijami je nakazana razčlenitev našemu razpravljanju.

I. Odnos Cerkve do Kristusa

1. Jasnejše osredotočenje celotne Cerkve na Kristusa

Cerkev si sicer nikdar ni prisvajala tistega mesta, ki gre samo njenemu Gospodu in Ustanovitelju; nikdar ni sama sebe nudila vernikom v oboževanje; tudi v tem pogledu je »vedno ostala zakonita Kristusova nevesta in ne kaka vsiljenka.«¹⁴ Mogla pa je po svojih predstavnikih v skrbi za obrambo svojih pravic in celo v napačnem pretiravanju svoje apostolske naloge kdaj preveč uveljavljati sama sebe in izvajati pretirane posledice iz dejstva, da je prav ona nujno potrebno sredstvo za zveličanje človeštva.

Tako pod vplivom dobrodejne navzočnosti krščanskih opazovavcev kakor tudi iz lastne izkušnje so škofje na koncilu — večinoma skromno in previdno, a vendar brez obotavljanja in včasih celo s preroško pretresečnostjo — sprejeli za svoje tiste besede iz Janezovega Razodetja: »Janez sedmerim Cerkvam, ki so v Aziji. Milost in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo... Jezus mi pravi: Piši angelu Cerkve v Efezu... v Smirni...« To se pravi: katoliški Cerkvi rečem: »Poznam tvoja dela in tvoj trud in tvojo stanovitnost... Ali zoper tebe imam... Piši angelu v Pergamu...: Držiš se mojega imena in nisi zatajil vere vame... Ali zoper tebe imam nekaj...« (Raz 1 in 2).

V istem duhu kakor videc s Patmosa je svetovni episkopat na koncilu nagovarjal katoliško Cerkev in s tem tudi sam sebe. Pohvalil je vero in

^{13a} A. Scrima hvali ravno biblično-patristično izražanje v konstituciji, v: Chiesa Vat. II, 1139 sl.

¹⁴ Manaranche, 4; prim. konst. 9, 3.

dejavno ljubezen, ki Cerkev preveva; a hkrati je dodal svarilo in opomin. Pri razpravljanjih je bilo izrečeno opozorilo na dejstvo, da Cerkev, zlasti v svojem vodstvu, postavlja preveč sama sebe za središče, da svoje delo preveč enostransko opravlja »v večjo slavo Cerkve«. Izrečena je bila beseda »triumfalizem« v pomenu neke samozadovoljnosti in pretirane samozavesti, ki večkrat prihaja v Cerkvi do izraza v njenem nastopanju in celo v formulaciji nauka. Člani Cerkve, ne izvzemši nosilce hierarhije, naj bi se spet bolj jasno zavedali, da je zemeljska Cerkev šele na poti do popolne zmage nad grehom in hudobnim duhom in da sedaj stalno potrebuje očiščevanja in prenavljanja (prim. 8, 3; 48, 3. 4).

V tej zvezi je več koncilskih očetov govorilo tudi o tem, da naj bi se Cerkev spet bolj jasno izkazovala kot ubožna Cerkev in kot Cerkev ubogih, kot ponižna in ubožna služabnica ljudi zaradi Kristusa¹⁵ in v posnemanju Kristusa, ki ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal življenje v odrešenje človeštva (prim. Mr 10, 45 vzp.).

Cerkev je sama sebe — čeprav v mističnem smislu — kdaj pa kdaj vse preveč poistovetila s Kristusom in z božjim kraljestvom samim; premalo pozornosti je posvečala dejstvu, da je Cerkev do sodnega dneva še v stanju potovanja nasproti popolni dovršitvi ob poslednji sodbi. Tako je tudi še prvi osnutek, ki ga je izdelala pripravljalna koncilaska komisija, svetopisemsko podoba o »skrivnostnem telesu« preprosto istovetil s katoliško Cerkvijo. Temu se je uprl predvsem kardinal Lercaro. Preprosto istovetenje, tako je dejal, je posledica dejstva, da je bila zanemarjena eshatološka (na končno dovršitev usmerjena) napetost, eshatološki značaj Cerkve in da se zato pojavlja nagnjenje, da bi nebeško, eshatološko dovršitev Cerkve videli uresničeno že v zemeljski, še potujoči Cerkvi. Lercaro se je pridružilo še več drugih koncilskih očetov, ki so izrazili željo, naj bi ideji božjega kraljestva v njegovem nastajanju dali v konstituciji osrednje mesto in s tem poudarili, da Cerkev še nastaja.¹⁶ Spet drugi so opozorili na to, da bi naj bil dan poudarek vednemu nastajanju in hkrati zastrtosti Cerkve »na poti« ali na »romanju« s tem, da bi Cerkev imenovali »prazakrament«, katerega Kristus sam, ki je osnovni zakrament človeškega srečanja z Bogom, uporablja kot organ ali orodje za podeljevanje odrešilnih milosti vsemu človeštvu.¹⁷ Tretji so zoper »triumfalizem« zahtevali, naj bo odstranjen samozavestni vzklík: »Cerkev, to smo mi in samo mi«, kakršen je bil v prvotnem osnutku konstitucije, in naj bo dodana jasna izpoved, da je Cerkev stalno navezana na odpuščajočo božjo milost in da navsezadnje živi samo od božjega usmiljenja

¹⁵ Glej Schillebeeckx, 131 sl.; Franič, n. m., 59. V konstituciji so našle te misli svoj izraz predvsem na sledečih mestih: 8, 3; 23, 2; 26, 1; 41,6; 42, 5.

¹⁶ Glej Schillebeeckx, 122 sl. Zveza med uresničevanjem božjega kraljestva in Cerkvijo je označena zlasti na sledečih mestih konstitucije: 3; 5, 1.2; 35, 3; 36,1; 44, 3. O »eshatološkem značaju potujoče Cerkve« je kar posebno, in sicer sedmo poglavje. Sem spada tudi tema o »potujoči Cerkvi« ali »Cerkvi na romanju« (peregrinatio!), v konst. zelo pogostna. Cerkev je sedaj še »izgnanka« na poti (6, 5); v preganjanju (8, 4), v preskušnjah in stiskah (9, 3; 62, 1), v nepopolnostih in slabostih (48, 3), itd.

¹⁷ Prim. Schillebeeckx, 123.

in ne iz lastnih sposobnosti in od lastnih del ter da mora stalno biti Cerkev »spreobrnjenja« (prim. 35; 11, 2) in prenavljanja.¹⁸

Še posebno važno mesto pa je pri koncilskih razpravljanjih in nato v dokončnem besedilu konstitucije dobila svetopisemska ideja o Cerkvi kot »božjem ljudstvu«, ki je še na poti k dovršitvi; v vseh svojih članih, tudi v članih hierarhije, še polno slabosti in potrebno neprestanega duhovnega prenavljanja in spokornosti (prim. 9, 3; 40, 1). Če je Cerkev novozavežno »božje ljudstvo«, postavljeno v tok zgodovine (prim. 9, 2) podobno, kakor je bilo starozavežno izvoljeno ljudstvo, potem ne more biti nekaj statičnega, nespremenljivega, »kakor ogromen kos granita, mimo katerega so šla stoletja s svojim spreminjanjem in kipenjem«, ne da bi ga količkaj pretresala in majala.¹⁹ Potem je v Cerkvi vedno zopet potrebna tudi prenovitev, reforma. Na koncilu niso izgubili izpred oči namena, ki ga je imel papež Janez XXIII. s koncilom in ki ga je papež Pavel VI. ob začetku 2. koncilskega zasedanja izrazil z besedami: »Cerkev se hoče gledati v Kristusu kakor v ogledalu: če bi ta pogled razkril kako senco, kako pomanjkljivost na obrazu Cerkve ali na njeni ženitovanjski obleki, kaj naj spontano in pogumno stori? Docela je jasno: reformira naj se, popravi naj se, potrudi naj se, da se bo spet povzpela do podobnosti s svojim božjim Vzorom — to je njena temeljna dolžnost.«²⁰

Potrebnost osredotočenja Cerkve na Kristusa je postala ena od glavnih točk koncila. V že imenovanem govoru je Pavel VI. dejal: »Naš začetek je Kristus; naša pot in naš vodnik je Kristus; naše upanje in naš cilj — Kristus... Naj na ta zbor ne sije nobena druga luč kakor Kristus, ki je luč sveta!«²¹ Še bolj jasno je Pavel VI. to misel izrazil ob začetku 3. zasedanja, 14. 9. 1964: »Naj nihče ne misli, da se Cerkev s takšnim ravnanjem (ko obravnava nauk o Cerkvi) zadržuje v kakem dejanju samovšečnosti, pri tem pa da pozablja z ene strani na Kristusa, iz katerega vse prejema in kateremu vse dolguje, z druge strani pa na človeštvo, kateremu mora po svojem poslanstvu služiti. Cerkev zavzema mesto med Kristusom in svetom: ne vdaja se zadovoljstvu nad samo seboj, ni neprosojen zaslon, ni sama sebi namen. Cerkev marveč goreče želi biti vsa Kristusova, vsa v Kristusu in za Kristusa.«^{21a}

V konstituciji o Cerkvi je na razne načine izraženo, kako je Cerkev v svojem obstoju in delovanju vsa odvisna od Kristusa in vsa nanj naravnana.

a) Kristus je prikazan kot vir vsega, kar spada k bistvu Cerkve. Postavljen je tako rekoč nad portal celotne konstitucije, podobno kakor vidimo ob vstopu v gotsko katedralo nad glavnim vhodom v vsem

¹⁸ Schillebeeckx, 124. O prenavljanju govori konst. npr. 8, 3; 15; 51, 1. O spreobrnjenju npr. 35; 41, 1.

¹⁹ Schillebeeckx, 132.

²⁰ Pavel VI., govor ob začetku 2. koncilskega zasedanja, 29. 9. 1963 (prev. Ljubljana 1963, ciklostil, str. 26). Iz tega govora je vzet stavek v konst. 3, ki pravi, da od »Kristusa izhajamo, po njem živimo in k njemu gremo«. O Kristusu kot vzoru Cerkve in o hoji za Kristusom, ki naj jo Cerkev uresničuje, govori konstitucija velikokrat, npr. 7, 5; 8; 13, 1; 17; 40; 41; 42, 2.4; 46, 2; 50, 2.

²¹ Pavel VI., govor 29. 9. 1963, n. m., 20.

^{21a} Pavel VI., govor 14. 9. 1964, AAS 56 (1964) 810.

veličastvu upodobljenega Njega, ki je edini razlog obstoja vse stavbe in okoli katerega se zvrščajo vse arhitekturne črte. Svetišče ni samo sebi namen: v njem prebiva na skrivnosten način nekdo drug, zaradi katerega svetišče sploh obstoji in je tako urejeno. Podobno je z živo Cerkvijo iz ljudi, kakršno prikazuje osrednja konstitucija II. vatikanskega koncila.²²

b) Kristus je edini srednik. Tudi to konstitucija vedno zopet ponavlja. Preden npr. govori o tem, da je Cerkev ob vsem svojem duhovnem, notranjem, božjem bistvu vendarle hkrati in neločljivo tudi vidna družba s hierarhičnimi organi, je najprej poudarjeno, da jo nenehno vzdržuje v bivanju edini srednik Kristus, ki svojo Cerkev napravlja za »živ organ« podeljevanja milosti vsemu človeštvu (8, 1; prim. 9, 2. 3; 1). Cerkev ni nekaj Kristusu dodanega, kar bi šlo preko ali mimo Kristusa. »Cerkev ni kristalizacija ob robu Kristusa, kakor so jo večkrat obtoževali.«²³ »Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus, navzoč nam v svojem telesu, ki je Cerkev« (14, 1). Prav tako je o duhovnikih posebej rečeno, da so na svoji stopnji samo »deležni naloge edinega srednika Kristusa« (28,1).

To skrb za odstranitev nesporazuma glede delovanja Cerkve, kakor da bi svoje učinke dosegala iz zgolj človeških sil, najdemo zlasti tudi v poglavju o eshatološkem značaju Cerkve, kjer je tako jasno naglašeno, da ima vse zasluženje svetnikov svoj vir edinole v Kristusovem sredništvu in da priprošnja nebeščanov ni nekaj samostojnega poleg in neodvisno od Kristusovega posredovanja na Očetovi desnici (49). Pa tudi v poglavju o Mariji v skrivnosti Kristusa in Cerkve opozarja koncil, da Marija s svojim duhovnim materinstvom ne zatemnjuje edinega polnovrednega in neodvisnega sredništva svojega Sina in da ga tudi ne zmanjšuje — ravno nasprotno: tembolj ga uveljavlja (60).

Cerkev torej nikakor noče nekako spodriniti Kristusa, da bi Kristusovo delovanje nadomestila s svojim. Cerkev ne razširja svojega kraljestva, kajti »Cerkev je v skrivnosti že pričujoče Kristusovo kraljestvo« (3), za svoj cilj ima »naposled božje kraljestvo, ki ga je Bog sam na zemlji začel in ki naj se dalje razširja, dokler ga on tudi ne dovrši ob koncu vekov, ko se bo prikazal Kristus, naše življenje« (9, 2). Čeprav Cerkev izvršuje resnično oblast, ki pa je pravzaprav le služba vsemu božjemu ljudstvu (22, 2; prim. 7, 6; 18, 1; 19; 20, 3; 21, 1; 22, 2; 28, 3; 29, 1; 32, 3. 4), prihaja to samo od Kristusa, ki je tako določil in ki po svojem Duhu »v korist Cerkve svoje različne darove razdeljuje v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb«, da »drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava« (7, 3. 6). Obstoj »pastirjev«, tj. škofov in njihovih pomočnikov, v krščanskem občestvu nikakor ne preprečuje, da ne bi svoje črede »neprestano vodil in hranil Kristus sam, dobri Pastir in prvak pastirjev« (6, 2).

Cerkev kot hierarhično (= po božji določitvi) urejena ustanova, se torej ne postavlja med ljudi in Kristusa kakor neka dodatno posredovalna družba, ki bi mogla kaj storiti iz svojih lastnih moči in v svojem imenu za svoj namen. Je marveč res »orodje«, ki si ga Kristus »privzema za

²² Prim. Manaranche, 5. Glej v konst. zlasti 1; 10; 12; 34—36; 39.

²³ Manaranche, prav tam.

odrešenje vseh ljudi« (9, 2). Orodje pa ne deluje iz svoje moči, temveč iz moči glavnega vzroka, ki orodje uporablja; in tudi ne zase.

c) Odnos Cerkve do Kristusa kot edinega srednika in Gospoda, iz katerega zajema veljavnost in učinkovitost vse delovanje Cerkve, je izražen v naslovih, ki si jih Cerkev daje. Imenuje se »zakrament« (1; 9, 2; 48, 2), »znamenje« (1), »orodje« (1; 9, 2) in »organ« (8, 2) uresničevanja notranje zveze z Bogom, odrešenja in podeljevanja milosti. Celotno božje ljudstvo (torej tudi »laiki«) se imenuje »orodje odrešenja vseh ljudi« ali tudi »vsem skupaj in posameznikom vidni zakrament odrešilne edinosti« (9, 3).

To se pravi, da ima Cerkev podobno vlogo kakor Kristusova človeška narava. »Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z božjo Besedo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (8, 1). Torej se Cerkev ne vsiljuje na Gospodovo mesto in ga ne izpodriva, temveč razodeva Gospoda in omogoča zvezo z njim. Obstoj ima samo v odnosu do Kristusa in v odvisnosti od njega. P. Martelet zato po pravici pravi, da cilj II. vatikanskega koncila ni samo v tem, da bi s poudarkom načela kolegialnosti izvedel decentralizacijo v Cerkvi, ampak še bolj v tem, da bi izvedel decentralizacijo Cerkve v odnosu do same sebe, kajti Cerkev ni sama sebi svoje lastno središče: njeno središče je Kristus.²⁴ Cerkev naj sama sebe in svoje delovanje spet bolj določno osredotoči na Kristusa.

č) Svojemu naslovu Kristusove neveste Cerkev neločljivo pridružuje naslov služabnice. Ker to v nekaterih dobah v dejanskem življenju njenih udov in seveda še posebej v življenju njenih hierarhičnih članov ni bilo uresničeno, vsaj ne dovolj, je po besedah p. Manaranchea prišlo do tega, da so se izven nje dvignile druge »služabnice«, ki so jo hotele v tem nadomestiti. Tako si je mogoče razlagati, zakaj so božji otroci in otroci edine Kristusove neveste (tj. vsi tisti, ki so veljavno krščeni) raztreseni in se nahajajo na rokah cele vrste tekmujočih žena, ki se med seboj prepirajo kakor dve ženi pred sodnikom Salomonom (3 Kralj 3, 16—18).²⁵

Pavel VI. ne neha opozarjati na to, da prvenstvo rimskega škofa nima nič opraviti s kako voljo po političnem uveljavljanju, temveč je in hoče biti samo služba.²⁶ Rimskim postnim pridigarjem je v marcu 1965 dejal z ozirom na izvajanje konstitucije o Cerkvi: »Bodite prepričani, da pokorščina, kakršna bo morala cveteti na vseh področjih božje Cerkve, ne bo neumestno in prevzetno uveljavljanje oblasti, ne bo protirazumska in ne poniževalna; ne bo je nalagala despotična in neodgovorna ukazovalnost ali pa, kakor danes radi govorijo, konstantinska ali fevdalna vladateljnost; izhajala bo marveč z vedno večjo jasnostjo iz oblasti, ki izvira od Boga in je od Boga hotena, iz dobre in krepke oblasti, uporabljene z

²⁴ P. Martelet SJ, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, v: *Nouv. Rev. th.* 96 (1964) 452—455.

²⁵ Manaranche, 6.

²⁶ Glej Pavel VI., nagovor ob kronanju, 30. 6. 1963 v: *HerKorr.* 17 (1963) 509; dalje njegovo okr. »Ecclesiam s.« z dne 6. 8. 1964, št. 114; in še nagovor pri generalni avdienci 4. 11. 1964: *Oss. Romano*, 6. 11. 1964, str. 1.

namenom, da posreduje božji nauk in da je v spodbudo cerkvenemu občestvu. V njej se izraža modro in mnogotero izvrševanje dušnopastirske ljubezni, da rešuje duše njihovih dvomov in njihovih slabosti, da povzdigne njihovo dostojanstvo in pripomore do odgovornega izvrševanja dejavnosti, v skupno posvečenje vseh: tistega, ki vodi, in tistega, ki se podreja, tistega, ki doživlja sladkost in moč urejenega krščanskega življenja.²⁷

Te izjave Pavla VI. se popolnoma skladajo z vsem duhom konstitucije o Cerkvi. Ko npr. konstitucija razvija nauk o škofovstvu, zelo močno naglašaja značaj službe, ki ga ima škofovstvo (20, 3; 21, 1; 22, 2); pa tudi prav vse druge hierarhične službe in vse karizme so prikazane kot resnična služba celoti božjega ljudstva in preko njega tudi služba svetu (prim. 7, 6; 18, 1; 19, 28, 3.5; 29, 1; 32, 3.4).

To od Cerkve zahteva deležnost pri Kristusovem uboštvu. Zato Cerkev ne sme uporabljati svojega evangeljskega poslanstva nikoli s tem namenom, da bi uveljavljala sama sebe. »Kakor je Kristus delo odrešenja izvrševal v uboštvu in ob zatiranju, tako je Cerkev poklicana, naj stopi na isto pot, da bi posredovala ljudem sadove odrešenja... in oznanjuje Gospodov križ in njegovo smrt, dokler Gospod ne pride« (8, 3. 4). Mnogi koncilski očetje so izrečno zahtevali, naj se Cerkev spet bolj jasno izkazuje kot ubožna Cerkev in kot Cerkev ubogih,²⁸ kot ponižna in ubožna služabnica ljudi v hoji za Kristusom. In v resnici je ta misel dala konstituciji močan pečat. Cerkev je sicer že sedaj »na zemlji kal in začetek božjega kraljestva« (5, 2; prim. 3; 92; 35, 3), in sicer tako, da vsem članom Cerkve pripada dostojanstvo »kraljevega duhovstva« (10, 1.2; 36, 1). Toda zastava tega kraljestva je križ (prim. 8, 4; 9, 3; 36, 1; 42, 2). Samo po njem pridemo do zmage vstajenja.

Z G. Philipsom, holandskim teologom, važnim koncilskim izvedencem, pa moramo k temi uboštva pripomniti: »Načelo evangeljskega uboštva nikakor ne propagira poverizma in še posebno ne nikakega izrabljanja sočlovekove bede. Obstoji namreč tudi človeka nevredno uboštvo, in evangelij na kar najbolj zahtevajoč način obvezuje vsakogar k lajšanju takega uboštva.«²⁹ K lajšanju uboštva obvezuje člane Cerkve tudi konstitucija (npr. 23), ki lepo osvetljuje tudi odreditveni pomen svetnih dejavnosti (prim. 35; 36).

Nekateri poznavavci ugotavljajo, da se je glede vprašanja o uboštvu Cerkve v koncilskih govorih sem in tja pojavljalo tudi nekaj sanjaštva. Na jasnem si namreč moramo biti, da je imetje nepogrešljivo sredstvo za človeško osebnostno izpopolnjevanje in zato tudi za srečanje z osebnim Bogom. Uboštvo ne neha biti samo po sebi (fizično) zlo, čeprav z druge strani zaradi izvirnega greha časne dobrine tako hitro omrežijo in zaslužijo človeka, tudi takega, ki iskreno želi biti dober Kristusov učenec (prim. Mt 13, 22; 19, 23—26).^{29a}

²⁷ Pavel VI., v: Oss. Romano, 13. 3. 1965, str. 1.

²⁸ Prim. Franič, n. m., 59.

²⁹ G. Philips, Die Kirche in der Welt von heute, v: Concilium 1 (1965) 466; celotna razprava str. 458—467.

^{29a} Fr. Wulf SJ, Vom Geist der Armut, v: Geist und Leben 38 (1965), 135—146; nav. v: HerKorr. 19 (1965) 438 in tudi 420—425.

Konstitucija ne vsebuje sanjaštva. Ko v 8. členu, kjer je najbolj izrazito mesto o duhu ubožstva Cerkve same, poudarja, da Cerkev »ni za to tukaj, da bi iskala zemeljsko slavo, temveč za to, da bi tudi s svojim zgledom razširjala ponižnost in zatajevanje«, ne pozabi pristaviti, da kljub temu Cerkev za izvrševanje svojega poslanstva »potrebuje človeških sredstev« (8, 3). A Cerkev naj po izrečnem nauku konstitucije ne skrbi samo za duha ubožstva pri svojih članih, bodisi da so nosivci hierarhične službe ali ne, ampak naj se po Kristusovem zgledu in zaradi Kristusa tudi zavzema za ubožne ljudi in za odpravljanje bede; saj ima novozavežno božje ljudstvo za svojo »postavo novo zapoved ljubiti tako, kakor nas je ljubil sam Kristus« (9, 2). Zato konstitucija npr. pravi, da so škofje dolžni »vernike navajati k ljubezni do vsega Kristusovega skrivnostnega telesa; zlasti do ubožnih in trpečih udov« (23, 2), in neposredno sami ali s spodbujanjem podpirati tudi z »materialnimi pomočki« revne katoliške in nekatališke kraje (23, 3). In vsem vernikom, posebno laikom, naroča konstitucija, naj »s svojo dejavnostjo, s Kristusovo milostjo notranje dvignjeno, učinkovito prispevajo k temu, da bi se ustvarjene dobrine s človeškim delom, tehniko in kulturo izpopolnjevale v skladu s Stvarnikovim naročilom in v skladu z razsvetljevanjem Njegove Besede v korist prav vseh ljudi in da bi bile te dobrine med nje primerneje razdeljene ter na svoj način vodile k vsesplošnemu napredku v človeški in krščanski svobodi« (36, 2). Cerkev pač nikoli ne sme pozabiti, da Kristusu samemu storimo, kar storimo svojemu bližnjemu, ki je v stiski. Zato se napravlja za služabnico Kristusu tudi na ta način, da si, kolikor ji je le mogoče, prizadeva za odpravljanje ne le duhovne, ampak tudi telesne bede med vsemi ljudmi brez razlike, kakor je tudi vsem ljudem brez razlike dolžna oznanjati evangelij (prim. 13, 1; 35, 4). Tako je konstitucija o Cerkvi postavila tudi načela, na katera se naj opira praktično delo Cerkve za to, da bi vsem ljudem bilo že na tem svetu omogočeno človeka bolj vredno življenje in da bi se »tudi v urejanju svetnega življenja« razodevalo upanje na prihodnjo slavo (35, 1).

2. Večji poudarek na potrebnosti nadnaravne zveze s Kristusom

Vstop v Cerkev nikakor ni zgolj kanonično-juridični vstop v dobro upravljano družbo — in naj bi tudi bila verskega značaja —, pri čemer bi človek prejel izkaznico kot spričevalo pripadnosti, ki bi bila le nekaj formalnega in statičnega. Je marveč v prvi vrsti podaritev samega sebe živi Kristusovi osebi, »včlenjenje v Kristusa«, nekaj dinamičnega in napredujočega; člani Cerkve naj se »po ljubezni vrastejo do polnosti v Kristusa« (17). Po »odlični službi« škofov, ki je »očetovsko opravilo«, Kristus sam »z nadnaravnim prerobjevanjem včlenja nove ude v svoje telo« (21, 1). Škofje ne le upravljajo sebi izročeni ozemeljski del Cerkve, ampak so tudi dolžni »vernike navajati k ljubezni do vsega Kristusovega skrivnostnega telesa«. Sicer pa »z modrim upravljanjem lastne Cerkve kot dela vesoljne Cerkve sami učinkovito prispevajo k blaginji vsega skrivnostnega telesa, ki je tudi telo Cerkva« (23, 2). Ko konstitucija govori o laikih, pravi, da so to Kristusovi učenci, ki so bili »s krstom včlenjeni v Kristusa«

(31, 2). Čeprav je v konstituciji ideja o Cerkvi kot božjem ljudstvu zelo postavljena v ospredje in vedno zopet izražena, je hkrati z njo zelo pogosto izrečno omenjena tudi ideja Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, v katerem so udje življenjsko neposredno zvezani s Kristusom — glavo in prav zaradi tega tudi med seboj (prim. 7, 1; 32, 1; 33, 1; 9, 2).

Vstop v Cerkev kot ustanovo in vidno družbo nikakor ni ovira direktne zveze z Gospodom; pripadnost določenemu delu Cerkve ne odvezuje od dolžnosti, da ljubimo celotno Kristusovo skrivnostno telo. Vstop v Cerkev ne odvezuje od napredovanja v živi veri. Član Cerkve se mora »povezovati s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežih in škofih«. In ne zveliča se, »čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni« (14, 2).

* * *

Po nauku konstitucije je torej Kristus pravi vir obstoja vse Cerkve in edini srednik vse luči in milosti, ki se po Cerkvi razlivata na človeštvo; Kristus edini ima popolno gospostvo v Cerkvi in vsa poslušnost v njej mora biti navsezadnje samo poslušnost Kristusu in zaradi njega (prim. 37, 2; 42, 4); Cerkev kot vidna ustanova je le sredstvo za neposredni življenjski stik s Kristusom, prvotnim zakramentom našega srečanja z Bogom.³⁰ Skratka: Cerkev ni sama sebi središče, njeno središče je Kristus. Zato pa morajo tako posamezne škofije kakor tudi Rim, kazati na edino središče, na Kristusa.

Cerkvena hierarhija se je na II. vatikanskem koncilu zavedela tega tako jasno, kakor redko kdaj v zgodovini. In ta zavest je dobila izraza v zelo jasnem simboličnem dejanju, o katerem pravi E. Schillebeeckx: »Rim, to je papež, je zapustil Rim in je šel na romanje v deželo, kjer je živel Jezus, da bi v Jeruzalemu pokleknil pred Kristusa in tam izrekel ‚moja krivda‘. Rim je samega sebe decentraliziral v smeri h Kristusu. Beseda sv. Pavla ‚vse obnoviti v Kristusu‘ je tukaj dobila pomen, ki ga ni mogoče napačno razumeti: vse osredotočiti na Kristusa in s tem samega sebe decentralizirati. To je bilo simbolično dejanje, ki je boljše kakor osnutek o virih razodetja dalo spoznati, da se najvišja avtoriteta v Cerkvi v deželi sv. pisma podreja Jezusu Kristusu in zgodnjepostolski Cerkvi dvanajsterih apostolov. V ekumenskem in cerkvenem pogledu je bil ta dogodek, katerega je koncil napravil možnega, če ne nujnega, morda najvažnejše dejanje Cerkve v času koncila. Dejstvo, da se je ‚Rim‘ v papeževi osebi vrgel v Jeruzalemu na zemljo, je kot pričevanje govorilo Cerkvam bolj nedvoumno kakor kaka dogmatična izjava, da je cerkvena avtoriteta podrejena Kristusu in apostolskemu sv. pismu.«³¹ Kristus je tisti, ki po Svetem Duhu jemlje cerkveno hierarhijo v svojo službo in jo napravlja za svojo posest zato, da bi vso Cerkev ohranjal v enodušnosti vere, upanja in ljubezni (prim. 8, 1; 9, 3; 48, 2).

³⁰ Schillebeeckx, 123.

³¹ Schillebeeckx, 132.

II. Odnos udov Cerkve med seboj

1. Cerkev kot božje ljudstvo poklicanih k istemu dostojanstvu

a) *Nekdanje pretirano poudarjanje pomena hierarhije v Cerkvi*

Dosedanje teološke razprave o Cerkvi, nastale po času protestantske reformacije, so govorile najprej o ustanovitvi Cerkve, kolikor je to mogoče ugotoviti iz tekstov sv. pisma nove zaveze in iz izročila zgodnjega krščanstva; nato so zelo obširno obravnavale prvenstvo sv. Petra in njegovih naslednikov, razmeroma zelo kratko pa so govorile o škofih in njihovih pomočnikih (duhovnikih). Laikov in redovnikov so se skoraj samo dotaknile, kakor da za apostolsko poslanstvo Cerkve niso nič važnega, kakor da so to pravzaprav le pasivni element Cerkve. V veliki večini so potridentski učbeniki nauka o Cerkvi do pred nedavnim svojo pozornost tako močno posvečali poudarjanju in obrambi božjepravno-hierarhične zgradbe Cerkve, da so ustvarjali vtis, kakor da jim gre za »hierarhiologijo«, to je za nauk o cerkveni hierarhiji, ne pa za ekleziologijo, za nauk o Cerkvi. Takšno močno enostransko podobo o Cerkvi so več ali manj posredovali tudi katekizmi; in odražala se je prav tako v oznanjevanju božje besede. Ne moremo sicer reči, da je šlo pri tem za kake resnične zmote; nedvomno pa je šlo tu za enostransko pojmovanje Cerkve, kar ni moglo biti brez škodljivih posledic za versko življenje.

Enostransko pozornost so hierarhični zgradbi Cerkve in posebej prvenstvu Petrovega naslednika posvečale že takoj prve, od ostale teologije ločene razprave o Cerkvi, kakršne so nastajale od 14. stol. dalje. To je razumljivo iz obrambe zoper tedanja zmotna naziranja, ki so se hotela uveljaviti v praksi in nauku. Ko so protestanti začeli tajiti božjepravnost papeštva in škofovstva in tudi zakramentalnost mašniškega posvečenja, je bila obramba pravega nauka in s tem poudarjanje božjepravno-hierarhične uredbe Cerkve še posebno potrebno. Ni pa mogoče tajiti, da je vneto zagovarjanje resnice in zavračanje zmote povzročalo enostransko prikazovanje nauka o Cerkvi in zlasti, da se je takšna apologetična in pretirano hierarhična usmerjenost vlekla vse preveč dolgo in postala sokriva pasivnosti premnogih udov Kristusovega skrivnostnega telesa in s tem tudi mnogih neuspehov pri izvrševanju poslanstva Cerkve.

b) *Vrnitev k pojmovanju Cerkve kot božjega ljudstva*

Drugi vatikanski koncil¹ se je tudi v pogledu pojmovanja odnosov udov Cerkve med seboj in posebej nosivcev cerkvene hierarhične oblasti do ostalih udov določeneje vrnil k virom razodetja in k tistemu živemu izročilu, ki je kljub vsem enostranostim v nauku in praksi vendarle prišlo neokrnjeno do nas zlasti v živih in čistih studencih liturgije. Zdaj nauk o Cerkvi, če se bo količkaj oziral na konstitucijo »Lumen gentium«, ne bo mogel nič več biti »hierarhiologija«. Seveda pa je besedo »vrnitev« vzeti tu v nepopolnem pomenu, kot vrnitev k jasnejši zavesti o Cerkvi kot božjem ljudstvu (ki je seveda hkrati tudi Kristusovo skrivnostno telo), k zavesti, ki je bila iz raznih vzrokov v Cerkvi zlasti od

tridentinskega cerkvenega zbora dalje mnogokrat in pri mnogih močno zastrta.

Prvi osnutek, ki ga je za konstitucijo izdelala pripravljalna teološka komisija, je bil močno drugačen, kakor je sedanji tekst. Nauk o cerkveni hierarhiji je bil obravnavan že v 2. poglavju, torej takoj po uvodnih ugotovitvah glede narave in bistva ter ustanovitve Cerkve.

Toda mnogi koncilski očetje so izrazili nezadovoljstvo nad takšnim osnutkom in predlagali sledeče: Preden bi konstitucija govorila o razlikovanju med nosivci hierarhične službe in laiki, naj v posebnem poglavju obravnava tisto, kar zadeva vse ude Kristusovega skrivnostnega telesa; v ta namen naj se prvotno 3. poglavje, ki je govorilo o laikih, razdeli na dva dela: eden, z naslovom »Božje ljudstvo«, naj postane 2. poglavje, drugi del pa naj pod naslovom »Laiki« postane 4. poglavje in naj govori o tistih članih božjega ljudstva, ki niso ne kleriki ne redovniki.³² In to se je po dolgih razpravljanjih zgodilo.

Izdelavi posebnega poglavja o božjem ljudstvu je koncil posvetil veliko pozornost. To poglavje naj pokaže, da so vsi kristjani, naj bodo laiki, redovniki, duhovniki, škofje ali papež, enako krščeni (= potopljeni) v istega Kristusa in da žive isto božje življenje, ki je delež Kristusovega poveljčanega življenja (prim. 48, 2); prežeti so z istimi božjimi krepostmi vere, upanja in ljubezni, vsi skupaj izvršujejo »kraljevo duhovstvo« (prim. 9, 1; 10, 1), ki se sicer »po bistvu in ne samo po stopnji« razlikuje od »službenega ali hierarhičnega duhovstva« (prim. 10, 2), ki pa je vendar osnovnega pomena za Cerkev in je hierarhično duhovstvo ravno nanj naravnano (prim. 32, 3). Dalje naj nauk o Cerkvi kot božjem ljudstvu pokaže, da so prav vsi člani Cerkve poklicani za Kristusove priče pred svetom (prim. 10, 1; 11, 1; 38 in še mnogokrat), poklicani, da žive sveto in v duhu osmerih blagrov (vse 5. poglavje) in da dosežejo isti končni cilj (prim. 51, 2 in sploh vse 7. poglavje), v katerem bodo odpravljene vse stanovske razlike zemeljskega življenja, kajti tedaj ne bo več ne hierarhične oblasti in njenih nalog (prim. 48, 3) ne posebnih oblik življenja, kakor je redovno življenje ali življenje poročenih.

Cerkev namreč ni le odrešitvena ustanova, ampak je, če jo gledamo globlje, tudi odrešitveno občestvo, občestvo tistih, ki so že zdaj na zemlji, vsaj na začetni način, deležni dobrin Kristusovega odrešenja. In v tem drugem pogledu v Cerkvi ni razlike z ozirom na stan in položaj. Reči moramo celo, da je Cerkev odrešitvena ustanova ali sredstvo za uresničevanje odrešenja ravno zato, da bi mogla biti sad odrešenja ali občestvo odrešenih, ki je v svoji veri, upanju in ljubezni *n e m i n l j i v o*, medtem ko bo Cerkev kot ustanova za uresničevanje odrešenja ob drugem Kristusovem prihodu prenehala. Cerkvena hierarhija je torej sredstvo in ne cilj; cilj je Cerkev kot občestvo odrešenih, kot božje ljudstvo na poti k dokončni dovrstitvi ob koncu sveta. Da pa more Cerkev kot občestvo odrešenih, kot božje ljudstvo, stati trdna in rodovitna v svoji veri, upanju in ljubezni, mora biti hierarhično vodstvo tega božjega ljudstva vsaj v odločilnih točkah nezmotljivo (prim. 22, 2; 18, 2).

³² Prim. R. Laurentin, *Bilan de la deuxième session*, Paris 1964, 79—94.

Ne da bi omejil svojevrstnost cerkvene hierarhične oblasti ali zatemnil njeno važnost, je koncil v ospredje in središče nauka postavil božje ljudstvo kot »sad odrešenja« in hkrati kot vidno odrešitveno občestvo, katerega si Kristus »privzema kot orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (9, 2). E. Schillebeeckx po pravici pripominja: »Namesto hierarhiologije je konstitucija postala nauk o Cerkvi kot božjem ljudstvu, ki v samem sebi hrani neminljivo vero in ki mu je kot božjemu ljudstvu lasten nezmotljiv ,verski čut'«. ³³ Koncil govori v 2. poglavju konstitucije najprej o nezmotljivosti »svetega božjega ljudstva«, deležnega razen duhovniške in kraljevske tudi Kristusove pre-roške ali učeniške službe: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim čutom vsega ljudstva, ko od škofov do zadnjih laikov izpričuje svoje vesoljno soglasje v zadevah vere in nrvnosti« (12, 1; prim. 25, 3). Verski nauk o nezmotljivosti papeža kot glave škofovskega kolegija in o nezmotljivosti svetovnega episkopata v občestvu s papežem je izrečen šele na drugem mestu (18, 2; 25, 3) za naukom o nezmotljivosti celotnega božjega ljudstva.

Kolegialno vodstvo Cerkve v rokah svetovnega episkopata v edinosti s papežem je avtoritativna služba temu božjemu ljudstvu. Res je sicer Cerkev odvisna od hierarhije, a srčika Cerkve ni v hierarhiji sami, temveč v božjem ljudstvu, ki je v svoji celoti »duhovniško občestvo«, čigar nadnaravna enota se »na konkreten način razodeva v evharistiji« (11, 1). Hierarhično duhovstvo in hierarhična oblast, ki sta v Cerkvi podeljena le nekaterim, nimata namena v samem sebi in se ne postavljata med vernika in Kristusa, temveč omogočata in olajšujeta kar najtesnejši stik s Kristusom. Vsak vernik je neposredno včlenjen v Kristusa in s tem v njegovo skrivnostno telo, ki ima v svoji celoti duhovniški značaj in je v svoji celoti »živ organ odrešenja« (8, 1).

c) *Enakost članov Cerkve glede najodličnejših nadnaravnih dobrin*

Zakrament svetega reda ne vzpostavi v Cerkvi dveh stopenj pripadnosti h Kristusu, kakor da bi v smislu gnostičnih in manihejskih, od Cerkve obsojenih sekt, obstajali dve stopnji kristjanov, verujoči in popolni. Različne so le službe, ker je to potrebno za delovanje nadnaravnega organizma Cerkve. Dobrine osebnega življenja, zveličanja in združenja z Bogom pa se v Cerkvi, ob enaki sprejemljivosti in pripravljenosti, podeljujejo vsem enako; tu ni prav nikakršne »diskriminacije«. »Eno je izvoljeno božje ljudstvo...; skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljiva ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikake neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol... Med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (32, 2. 3; prim. 11; 30; 37; 39; 41). To velja tudi glede apostolske dejavnosti. Če je z ene strani res, da npr. evharistična daritev, tako

³³ Schillebeeckx, 136.

važna za Cerkev, brez prejemnikov sv. reda ni mogoča, pa je z druge strani prav tako res, da je sv. evharistija namenjena vsemu božjemu ljudstvu, da le po laikih more Cerkev »kakor kvas od znotraj« učinkovito posvečevati svet in mu »s pričevanjem življenja razodevati Kristusa« (31, 2; prim. 35, 2) ter da je »vsak laik že zaradi darov, ki jih je prejel, po meri Kristusovega daru (Ef 4, 7) priča in hkrati živo orodje poslanstva same Cerkve« (33, 1).

O Cerkvi kot božjem ljudstvu in s tem o globoki enakosti, ki obstoji med vsemi člani Cerkve kljub njenemu od Kristusa določenemu hierarhičnemu ustrojstvu, govori konstitucija vedno zopet tudi v ostalih poglavjih in ne le v drugem in četrtem. Že v prvem poglavju je označena kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (4, 1), »čudovito pripravljeno v zgodovini izraelskega ljudstva in v stari zavezi« (2). Peto poglavje govori o »poklicanosti vseh« članov božjega ljudstva k svetosti in sedmo o »eshatološki usmerjenosti« in o zedinjenju celotnega božjega ljudstva, še potujočega na zemlji, »s tistimi, ki so zaspali v Kristusovem miru«, to je s svetniki in z dušami v vicah (49). Zadnje poglavje vse konstitucije pa se konča z odstavkom o »Mariji kot znamenju trdnega upanja in tolažbe potujočemu božjemu ljudstvu« (68 in 69).

Na II. vatikanskem koncilu se je, da govorimo s Schillebeeckxom, resnično izvršila »decentralizacija službene hierarhije (papeža in škofov) v smeri na božje ljudstvo«. ³⁴ In to je dalo konstituciji o Cerkvi razločen pečat. Simbolično in hkrati realno pomembno dejanje, ki kaže na to »decentralizacijo«, je bilo povabilo, ki ga je papež Pavel VI. naslovil na zastopnike katoliških laikov, naj se kot poslušavci udeleže koncilskih razpravljanj. To se je zgodilo na drugem zasedanju v septembru 1963. Ob začetku je bilo v koncilski dvorani 10 laikov, v oktobru istega leta se je njihovo število dvignilo na 13, in postali so tedaj obenem koncilski izvedenci in dejanski sodelavci pri izdelavi koncilskih tekstov, ne izvzemši konstitucijo o Cerkvi. 3. decembra istega leta se je prvokrat v zgodovini (na prvih koncilih so bili navzoči vladarji in njihovi zastopniki) oglasil zastopnik laikov v cerkvi sv. Petra v Rimu in spregovoril koncilskim očetom. Pozneje, na 3. zasedanju, je postala udeležba laikov na koncilu mnogo večja, moškim pa so se na predlog kardinala Suenensa pridružile še zastopnice katoliških žena. ³⁵ Sodelovanje laikov je postalo posebno potrebno pri izdelavi »13. osnutka«, pastoralne konstitucije o

³⁴ Schillebeeckx, 130. To s pohvalo priznava tudi anglikanec J. N. Davidson Kelley, *Il punto di vista anglicano sulla Costituzione*, v: Chiesa Vat. II, 1209 (celoten članek str. 1203—1212.)

³⁵ Prim. R. Laurentin, *Bilan*, 23 sl.; 92—94. Glej tudi »Il concilio vaticano II, Terza sessione«, *Servizi speciali de REGNO*. Bologna 1964, str. 44. V prejšnji opombi omenjeni anglikanec D. Kelly (n. m. str. 1210 sl.) pravi, da »konstitucija« postavlja vse (člane Cerkve), od papeža do najnižjega laika, pred perspektivo, ki vabi k sodelovanju pri odreditvenem poslanstvu Kristusovega skrivnostnega telesa... V luči tega bi morali nekatoličani znova skrbno preveriti svoja stališča«. Podobno luteranski teolog in opazovalec na koncilu P. Meinhold v članku »Nella prospettiva evangelico-luterana« (Chiesa Vat. II, str. 1215—1217; celotni članek, str. 1213—1223) še posebno hvali poglavje o božjem ljudstvu kot zares ekumensko.

Cerkvi v sodobnem svetu, ki ima posebej namen zgraditi most od Cerkve do današnjega sveta.

Včasih slišimo, kako nekateri izražajo bojazen, češ da bo s poudarjanjem vloge laikov pri izvrševanju odrešitvenega poslanstva Cerkve v očeh vernikov službeno duhovništvo še bolj izgubilo svojo pomembnost in da bo prav zaradi tega število duhovniških poklicev še bolj padlo — in vendar je že tako in tako eno od največjih težav Cerkve prav pomanjkanje duhovnikov.

Strah je v svojem jedru prazen, čeprav ne moremo tajiti možnosti, da bi kje nastopila zloraba tako važnega nauka, kakršen je nauk o splošnem ali skupnem duhovništvu vseh kristjanov. Najprej moramo pomisliti na to, da po tem nauku tudi nosivci hierarhičnega ali službenega duhovništva še ohranijo tisto dostojanstvo in tiste milosti, ki so jih postali deležni pri krstu in birmi, ter da tudi njim pripada vse tisto, kar je povedanega o veličini božjega ljudstva; in v tej lastnosti so tudi oni sami glede nadvse važnih sredstev zveličanja odvisni od nosivcev službenega duhovništva, saj si npr. ne morejo sami dati odveze od grehov in ne podeliti zakramenta sv. mažiljenja. Dalje je v luči Kristusove skrivnosti ravno ponižno »služenje«, katerega izvršujejo nosivci službenega duhovništva, pot do posebne upodobitve po Kristusu — najprej v ponižni službi, združeni s trpljenjem in žrtvijo, nato v poveličanju. Končno pa je treba trdno upati, da bo Bog podaril svoji Cerkvi dovolj duhovnikov ravno tedaj, če se bodo laiki spet bolj zavedali svojega krščanskega dostojanstva in začeli temeljiteje izpolnjevati svojo apostolsko nalogo.

2. Kolegialno vodstvo Cerkve

a) Nauk o škofovstvu kot dopolnilo k prvemu vatikanskemu koncilu

Vzporedno z »decentralizacijo« cerkvene hierarhije v smeri k božjemu ljudstvu se je izvršila tudi decentralizacija »papeškega oziroma kurialnega vodstva v smeri na svetovni episkopat«. ³⁶ Kakor hitro se je izvršilo resnično osredotočenje Cerkve na Kristusa, sta postali obe ti dve decentralizaciji lahki. Kdor se je zares usmeril na Kristusa, ta ne išče svoje časti, temveč hoče služiti Kristusu in človeku zaradi Kristusa. Koncil s papežem vred je dejansko uvidel in sprejel željo tudi po »decentralizaciji papeštva« v smeri na kolegialno vodstvo Cerkve, ki pripada svetovnemu episkopatu kot nasledniku apostolskega zbora. In to ne glede na dogmatični temelj te želje, ki je: božjepravnost kolegialnega vodstva Cerkve, za kar se je v načelu brez posebnih težav že kar ob začetku razpravljanj o tej temi izrazila velikanska večina koncilskih očetov.

Ta decentralizacija centralnega upravnega aparata nima nič opraviti z bojem za oblast na najvišjih mestih cerkvene hierarhije in ne pomeni napada na pravice papeževega prvenstva, ki je po Kristusovi določitvi (Mt 16, 17—20; Jan 21, 15—17; Lk 22, 31. 33) ne le častnega, temveč tudi

³⁶ Schillebeeckx, 130.

pravnega značaja. Pač pa pomeni prelom z dolgotrajnimi zgodovinskimi oblikami prvenstva, tistimi oblikami, ki so z ene strani v zvezi s čisto posebnim papeževim položajem v Cerkvu, z druge strani pa ne upoštevajo dovolj tistega položaja škofov, ki ga je prav tako določil Kristus sam.

Tretje poglavje konstitucije o Cerkvu, najdaljše v vsej konstituciji, je jasno izrazilo nauk o kolegialnem vodstvu Cerkve in o zakramentalnosti škofovstva (zlasti čl. 21—23). S tem je II. vatikanski koncil dopolnil nauk I. vatikanskega koncila, ki je kot versko resnico definiral papeževu prvenstvo in papeževu nezmotljivost, a mu je zmanjkalo časa, da bi izrazil tudi verski nauk o škofovstvu.

b) Oživitev pomembnosti »delnih« in »krajevnih« Cerkva

Konstitucija o Cerkvu je postavila načela za decentralizacijo papeštva, seveda takšna, da so skladna s Kristusovo voljo glede vrhovnega vodstva Cerkve.

Središče je po teh načelih v marsičem prestavljeno iz Rima v »delne« Cerkve, tj. škofije (23, 1; prim. 13, 3), in v »krajevne« Cerkve, tj. skupine več škofij, kjer naj bi odslej škofovske konference imele večji pomen kakor dozdej (prim. 23, 4).

V »delnih« in v krajevnih cerkvenih občestvih dobiva univerzalna Cerkve dejansko svojo polno podobo, čeprav ima z druge strani to podobo le v svoji edinosti z ostalimi cerkvenimi pokrajinami in s papežem kot naslednikom sv. Petra. Zato pa je razumljivo, da škofje že »z dobrim upravljanjem lastne Cerkve kot dela vesoljne Cerkve učinkovito prispevajo k blaginji vsega skrivnostnega telesa, ki je tudi telo Cerkva«; obenem pa imajo dolžnost »pospeševati in varovati edinost vere in red, ki je skupen vsej Cerkvu, vernike navajati k ljubezni do vsega Kristusovega skrivnostnega telesa... in pospeševati vsakršno dejavnost, ki je skupna vsej Cerkvu« (23, 2).

Schillebeeckx pravi: »Gledano cerkvenozgodovinsko je tudi to neko samoizničenje; cerkveno vodstvo se s tem odpove zgodovinsko nastalim oblikam papeškega prvenstva, ne da bi bile zato resnične, od Kristusa hotene pravice papeževga prvenstva prizadete. ‚Potestas‘, oblast, postane na ta način prvenstvo služnja, čeprav to služnje ostane služnje nekoga, ki ima resnično oblast. Dogmatično spoznanje, da je prav isto vesoljno poslanstvo hkrati osebno-službeno v papežu in kolegialno-službeno v celotnem svetovnem episkopatu, pomeni konec izključnega osredotočenja cerkvenega življenja v ‚Rimu‘. Cerkvenozgodovinski pojav rimske centralizacije, ki se je začela od 11. stol. dalje in se od tedaj naprej vedno bolj uveljavlja, je imel v preteklosti brez dvoma blagodejen vpliv; vodil pa je tudi do stranskih pojavov, ki so se izkazali rajši kot neugodni za katolištvu Cerkve.«³⁷ In »Rim« sam je po papežu Janezu XXIII. dal pobudo za to »decentralizacijo« s sklicanjem koncila, na kar je nekaj časa mislil že Pij XII.³⁸

³⁷ Schillebeeckx, 134 sl.

³⁸ Prim. Schillebeeckx, 75.

c) *Pomen koncilске manjšine in »pojasnjevalne opombe«
glede kolegialnosti*

Majhna skupina koncilskih očetov se je bala, da ne bi z naukom o božjepравnem kolegialnem vodstvu Cerkve, izraženem v konstituciji, bila okrnjena verska resnica o papeževem primatu nad vso Cerkvijo in s tem ogrožena prava edinost Cerkve. To je bil vzrok za dodatek »Naznanil« s »Predhodno pojasnjevalno opombo« ob koncu konstitucije.

Zdravo teološko stališče zahteva, da koncil versko važnih zadev nikdar ne odloči zoper voljo znatne manjšine; v takem primeru je bolje pustiti, da vprašanje dozori.³⁹ Da bi bila dosežena zaželena enotnost, je bila koncilska teološka komisija prisiljena izdelati izjavo, s katero bi mogla soglašati tako večina kakor tudi manjšina, ne da bi bilo treba kaj spreminjati tekst konstitucije same.

Gotovo je to, da »Opomba« pritrjuje nauku o kolegialni oblasti škofov nad vso Cerkvijo vsaj v ontološkem, tj. bitnem redu, čeprav pusti ob strani vprašanje, ali je kolegialna tudi oblast papeža samega v praktičnem redu, kadar nastopa kot vrhovni pastir vse Cerkve.⁴⁰ Manjšina se je ob tej »Opombi« pomirila in je mogla z mirno vestjo glasovati za konstitucijo.

Schillebeeckx je mnenja, da se bo ravno ta »Opomba« obrnila v prid izvrševanju tudi papeževe konkretne kolegialnosti. Če bi namreč koncil zoper manjšino razen nauka o kolegialni oblasti škofov nad vso Cerkvijo izrečno učil še nauk, da je tudi oblast papeža, kadar nastopa kot vrhovni pastir Cerkve, kolegialna, bi bil papež po končanem koncilu postavljen v položaj, ki bi ga silil, naj zoper manjšino praktično dokazuje, da nova določitev nauka v nobenem pogledu ne pomeni okrnjenja papeževega primata. Tako pa je sedaj za papeža nastal položaj, ki ga sili, naj spet in spet dokaže, da njegova vrhovna oblast ne škoduje kolegialnosti škofov v oblasti nad vso Cerkvijo. Ta »predhodna opomba« bi mogla po besedilu sicer biti v oviro kolegialnosti papeževe vrhovne pastirske oblasti in s tem tudi v oviro praktičnemu izvrševanju kolegialne oblasti škofov nad vso Cerkvijo; tako pa utegne za dejansko kolegialno vodstvo Cerkve biti bolj ugodna, kakor če bi bil koncil izrečno določil nauk, da je tudi papeževa vrhovna oblast nad Cerkvijo kolegialna.⁴¹

Tudi v tem pogledu je izvršil papež Pavel VI. važno simbolično dejanje, ki izraža trdno voljo »Rima«, da se decentralizira v smeri h kolegialnemu vodstvu vesoljne Cerkve: odložil je tiaro in začel tudi ob najslavesnejših prilikah nastopati z mitro na glavi, kakor to delajo drugi škofje zapadne Cerkve. Temu so se nato pridružila še realna dejanja, zlasti ustanovitev sinode škofov pri apostolskem sedežu.

³⁹ Prim. Schillebeeckx, 165.

⁴⁰ Prim. Schillebeeckx, 163.

⁴¹ Schillebeeckx, 164.

III. Odnos Cerkve do nekatoliških kristjanov in nekristjanov ter do sveta

Konstitucija največkrat opisuje Cerkev kot božje ljudstvo, ki pa je hkrati Kristusovo skrivnostno telo (prim. 7, 1; 9, 2; 32, 1. 2; 33, 1), in daje v nauku o Cerkvi ideji Cerkve kot božjega ljudstva osrednje mesto. Že s tem je Cerkev prikazana kot nekaj, kar je tesno povezano s človeštvom in z zgodovino.⁴² Cerkev ni izločena iz človeštva in njegove zgodovine, temveč je po odrešitveni božji volji vraščena vanjo (prim. 9, 2) in poklicana k odreševanju vsega človeštva, podobno kakor je bilo v tok svetovne zgodovine postavljeno starozavezno božje ljudstvo kot nosivec mesijanskih obljub, ki so preko Izraelcev veljale vsemu človeštvu.

Kakor smo rekli, da cerkvena hierarhija nima središča in namena sama v sebi, podobno moramo reči zdaj tudi o celotnem božjem ljudstvu, ki je v svoji celoti »orodje« za uresničevanje odrešenja vsega človeštva: Ne sme se sebično zapreti vase, temveč se mora usmerjati na izvrševanje odrešitvenega poslanstva v zgodovini vsega človeštva. Papež Pavel VI. je v govoru ob začetku 4. koncilskega zasedanja 14. 9. 1965 čisto v duhu konstitucije dejal: »Tista ljubezen, ki z močjo prešinja naše občestvo, nas ne ločuje od ljudi, nam ne dopušča, da bi se odtujevali od drugih in da bi se sebično posvečali le lastnim koristim. Ravno nasprotno... Čutimo se odgovorne pred vsem človeštvom. Vsem smo dolžniki.«⁴³

Schillebeeckx pravi, da se je tudi tukaj izvršila neka decentralizacija katoliške Cerkve. Tokrat v smeri k drugim krščanskim Cerkvam in v smeri k nekrščanskim religijam, pa tudi k svetu, kolikor je Kristus Gospod sveta.⁴⁴ Tudi ta »decentralizacija« se v konstituciji o Cerkvi jasno odraža.

1. Odnos do nekatoliških kristjanov

a) *Kristusova Cerkev obstoji v katoliški Cerkvi*

Konstitucija seveda ne zapada napačnemu »irenizmu«, ki bi hotel zamolčati določene katoliške resnice ali jih vsaj puščati v senci samo zato, da bi to morda ne »odbijalo« vzhodnih kristjanov, anglikancev, evangeličanov in kalvincev;⁴⁵ pa tudi kaki teoriji o več »vejah« ene same Kristusove Cerkve, ki bi bila sama v sebi skrita zadaj za konkretnimi cerkvenimi skupnostmi, konstitucija ne popušča; še manj seveda indiferentizmu, kakor da bi bile vse vere enako dobre.

Konstitucija (8, 1. 2) izrečno pravi, da Kristusova Cerkev, ki je hkrati »vidna družba in duhovno občestvo, edina zemeljska Cerkev in z nebeškimi darovi obogatena«, »obstoječa iz božje in človeške sestavine«, »na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba«, »obstoji v katoliški Cerkvi, katero

⁴² Schillebeeckx, 125 sl.

⁴³ Pavel VI., govor ob začetku 4. konc. zasedanja, 14. 9. 1965, odst. št. 18.

⁴⁴ Schillebeeckx, 138—142.

⁴⁵ Prim. Schillebeeckx, 52 sl.

vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim«. ⁴⁶ S tem je izraženo le stalno katoliško versko prepričanje, da je Kristusova Cerkev stvarno podana v vidni katoliški Cerkvi; in še posebej je o njej rečeno, da je potrebna za zveličanje. »Cerkveni zbor posveča pozornost predvsem katoliškim vernikom. Oprt na sv. pismo in izročilo uči, da je ta potujoča Cerkev potrebna za zveličanje... Zato se ne bi mogli zveličati tisti ljudje, ki jim ni znano, da je Bog po Jezusu Kristusu ustanovil katoliško Cerkev kot potrebno za zveličanje, pa bi vendar ne hoteli vanjo vstopiti ali v njej vztrajati« (14, 1).

b) *Vendar tudi zunaj katoliške Cerkve obstoje prvine resničnega krščanstva*

Čeprav konstitucija jasno trdi, da prava Kristusova Cerkev obstoji v katoliški Cerkvi, vendar pristavlja, da je tudi »zunaj organizacije«, katero vodijo papež in z njim združeni škofje, »najti več prvin posvečevanja in resnice, ki kot Kristusovi Cerkvi lastni darovi nagibljejo k vesoljni edinosti« (8, 2).

Dopolnilo k temu mestu je v drugem poglavju, ki na vprašanje, kdo je v pravem in polnem pomenu član božjega ljudstva, pravi: »V družbo Cerkve se popolnoma včlenijo tisti, ki, obdarjeni s Svetim Duhom, sprejmejo v celoti njeno ureditev in vsa zveličavna sredstva, katera so v njej postavljena, in se v isti vidni organizaciji z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva ter občestva povezujejo s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežu in škofih« (14, 2). Nato pride v naslednjem členu trditev, da je Cerkev »iz več razlogov povezana s tistimi, ki so po krstu deležni časti krščanskega imena, a ne izpovedujejo celotne vere, ali pa ne ohranjajo občestvene edinosti pod Petrovim naslednikom«.

Za tem konstitucija našteva kot prvine resničnega krščanstva pri ločenih kristjanih sv. pismo »kot pravilo verovanja in življenja«, vero v presv. Trojico in s tem tudi v Jezusovo resnično božje sinovstvo ter v odrešenje, ki ga je Kristus izvršil, dalje krst in druge zakramente, posebno evharistijo, in še več drugega. V tej zvezi je govor tudi o »lastnih Cerkvah in cerkvenih skupnostih« ločenih kristjanov; te Cerkve in cerkvene skupnosti po nauku konstitucije resnično posredujejo zaklade odrešenja (15), o čemer več govori koncilski »odlok o ekumenizmu«, ki se opira na navedeno mesto v konstituciji.

c) *Skladnost navideznih nasprotij*

Kako se dasta spraviti v sklad na videz nasprotujoči si trditvi, o tem konstitucija teoretičnega odgovora ne da. J. Ratzinger meni, da je takšno ravnanje v tem primeru brez dvoma dobro. ⁴⁷ Konstitucija pokaže čut za

⁴⁶ Prvotni tekst, ki je bil na 2. koncilskem zasedanju iz osnutka odstranjen, je vprašanje reševal čisto v smislu in tudi po besedilu okr. Pija XII. »Humani generis« (Denz. 2319) in okr. o skrivnostnem telesu. Na predlog koncilskih očetov je bilo izražanje ublaženo.

⁴⁷ Ratzinger, 13.

realnost, ko priznava obe stvarnosti. Z ene strani neomajno obstoji stvarnost ene in edine Cerkve, ki ob vsej človeški slabosti in grešnosti vendarle vedno ostane Cerkev Jezusa Kristusa, ne sicer iz svoje moči, temveč iz moči božjega varstva, po notranje zajamčenega s trajnim darom Sv. Duha kot oživljevalca Cerkve (prim. 7, 7; 13, 1). Z druge strani pa nič manj resnično obstoji dejanska razdeljenost in raztrganost Kristusove suknje brez šiva — kar prihaja iz človeške slabosti. Obe stvarnosti, tista od zgoraj in tista od spodaj, se združujeta v enoto. A kako je mogoče temno skrivnost človeške krivde in v njeni svetlobi za naše, na zemeljsko noč navajene oči še temnejšo skrivnost božjega usmiljenja spraviti v jasno medsebojno skladje, tega ne moremo povedati, to se docela odteguje logiki človeškega preračunavanja.⁴⁸ Kljub temu moramo priznati obe te stvarnosti in ju jemati za izhodišče svojega dela in življenja v položaju, v katerega nas je postavila božja previdnost.

Če bi kdo na vsak način zahteval pojmovno popolnoma jasen odgovor na vprašanje o skladnosti teh dveh navideznih nasprotij, bi s tem pokazal nerazumevanje za zgodovinsko stran Cerkve, označeno že z izrazom »božje ljudstvo«, pozabljajoč na to, da zgolj abstraktno »bistvo Cerkve« sploh ne obstoji, marveč da je ena sama Kristusova Cerkev postavljena v zgodovinsko resničnost in da ne smemo ostati v svetu golih, matematično natančno izdelanih pojmov, če hočemo zajeti bogato božje-človeško realnost Cerkve, ki je dana človeštvu hkrati kot božji dar in kot naloga.⁴⁹

Na II. vatikanskem koncilu je prodrlo spoznanje, da je treba razlikovati med spekulativno in zgodovinsko resnico, čeprav se hkrati uveljavljata na isti stvarnosti Cerkve, ki je sicer nadnaravna božja ustanova, a po odrešitveni božji volji tudi zgodovinsko dogajanje in ki zato pred ljudi stopa vedno v zgodovinski obliki in nikoli ne kot čisto »bistvo«.⁵⁰ Preveč ozko katoliško stališče je bilo opuščeno in pogled se je razširil na druge krščanske Cerkve, ki se prav tako izpovedujejo za Kristusovo Cerkev.

Koncil priznava, da tudi zunaj družbeno-vidnih meja katoliške Cerkve obstoji Gospodova pričujočnost in da so tudi tam prisotne nekatere krščanske vrednote, bodisi izrečno bodisi vključno. E. Schillebeeckx pravi: »Čeprav Cerkev ni opustila svoje lastne dogme, se je vendar zlasti v odnosu katoliške Cerkve do drugih krščanskih Cerkva izvršila sprememba: Najprej sedaj poskuša ostale veroizpovedi presojeti bolj po njihovem odnosu do Kristusa in manj po odnosu do katoliške Cerkve. Zaradi notranje raztrganosti krščanstva se vedno jasneje kaže, da tista dovršitev, po kateri Cerkev teži, ni Cerkev sama, temveč božje kraljestvo, s katerim se Cerkev ne more istovetiti. Z druge strani pa katoliški Cerkvi ni mogoče, da bi na mnogotere krščanske Cerkve gledala kot na enakovredne poti, ki bi peljale k dovršitvi božjega kraljestva. V svoji veri ve, da je tista Kristusova Cerkev, ki je že sedaj vidna, zakrament dokončnega odrešenja in da je

⁴⁸ Glej Ratzinger, prav tam.

⁴⁹ O »esencialističnem in eksistencialističnem mišljenju« glej Schillebeeckx, 41 sl. in 155—157.

⁵⁰ Glej Schillebeeckx, 155.

to odrešenje — čeprav na zastrt način in v polarnosti med ‚že‘ in ‚še ne‘ — v Cerkvi že resnično pričujoče. Zato tudi zanjo vidna edinstvo Cerkve, vidna podoba ene vere, enega upanja in ene ljubezni, stoji v središču njenih skrbi in prizadevanj. Ker pa Cerkev v njeni sedanji podobi ne smemo preprosto istovetiti s končnoveljavnim odrešenjem, temveč mora ta Cerkev v svoji zemeljski podobi veljati za nekaj prehodnega in jo je končno v njenih konkretnih oblikah javljanja težko označiti kot jasno razvidno uresničenje in nosilko vseh krščanskih odrešitvenih vrednot in odrešitvenih sredstev, zato Cerkev opušta tisto samozavest, ki jo je v zgodovini včasih uveljavljala: kakor da je zunaj nje treba izključevati vsako javljanje prvin Kristusovega odrešenja. Dogma o edinozveličavni moči Kristusove Cerkve s tem ni opuščena, mogli bi celo reči: še bolj je ‚radikalizirana‘. Vendar pa je ta dogma postavljena na docela novo, decentralizirano raven in v takšno ozračje, v katerem pozornost Cerkve ni več osredotočena v samo sebe, temveč na drugega . . . Ta usmerjenost je hkrati poziv vsem katoliškim kristjanom, naj njej, ki se imenuje ‚Catholica‘ (= vesoljna), dejansko podeli tisto podobo, ki jo iščejo vse krščanske Cerkev«. ⁵¹

Obenem pa koncil katoličane posebej opozarja na potrebnost duha spornosti (8, 3; 35; 40, 1) in ponižnosti: »Ne zveliča se, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve ‚s telesom‘, a ne ‚s srcem‘. Zavedajo naj se vsi otroci Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni« (14, 2; prim. 8, 3; 42, 4).

2. Odnos do nekrščanskih verstev

Pogledi konstitucije pa gredo preko ločenih kristjanov še naprej k nekrščanskim verstvom. Saj če si Kristus novozavežno božje ljudstvo »privzema kot orodje odrešenja vseh ljudi« (9, 2) in če so »vsi ljudje poklicani, da pripadajo novemu božjemu ljudstvu« (13, 1; prim. 48, 1 in 69), potem se Cerkev nikdar ne sme zapreti vase, vedno mora biti »misijonarska Cerkev«, ki »učinkovito in trajno teži za tem, da bi pod Kristusovo poglavarstvo v edinstvi njegovega Duha povzela vse, kar je človeškega« (13, 2).

»Naposled so,« pravi konstitucija, »na različne načine na božje ljudstvo naravnani tisti, ki evangelija še niso sprejeli«. Posebej imenuje Izraelce in muslimane. A od te naravnosti na Cerkev tudi tistih ne izključuje, ki »iščejo neznanega Boga v sencah in podobah«, ali ki »brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si

⁵¹ Schillebeeckx, 139 sl. Ne konstitucija o Cerkvi in ne odlok o ekumenizmu ne govorita o zedinjenju kristjanov tako, da bi uporabila izraz vrnitev, kajti po pravici pravi Bernard Lambert OP: »Vrniti se je mogoče le k temu, kar je bilo predloženo, sprejeto in potem zanikano. Kolikere izmed naših točk medsebojnih razlik ustrezajo tem pogojem? Cerkev torej ne pojmuje zedinjenja v izrazih nalaganja, stopanja v isto vrsto in vrnitve; pojmuje ga marveč kot pritrditev, deležnost, občestvo«; v članku »La Costituzione e l'ecumenismo cattolico«, v: Chiesa Vat. II, str. 1176 sl.; celotni članek str. 1175—1187.

prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli. Karkoli najde pri njih dobrega in resničnega, Cerkev ceni kot pripravo na evangelij in kot dar tistega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da bi končno imel življenje« (16). Ko v naslednjem členu konstitucija govori o dolžnosti vse Cerkev in vseh njenih članov, da se z vsemi močmi trudijo za misijsko delo (prim. tudi 10, 1; 23, 3; 27, 3), spet izrečno priznava neredke pozitivne vrednote nekrščanskih religij; Cerkev jih z misijskim delovanjem ne uničuje, temveč »dosega, da vse, karkoli je zasejano dobrega v srcu in duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, ne le ne uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in izpopolnjuje v božjo slavo... in v osrečevanje človeka« (17; prim. 13, 2).

Nekakšna »decentralizacija« katoliške Cerkev je torej izvršena tudi v smeri na nekrščanska verstva, kar je nato svoj izraz dobilo tudi v »izjavi o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev«, ki jo je koncil sprejel 28. 10. 1965 in ki ima svoj doktrinalni temelj v konstituciji o Cerkvi. V njej in v celotnem njenem duhu ima svojo osnovo tudi načelo, ki je izraženo v zadnjem, to je 5. odstavku imenovane izjave: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi«.

Tudi tukaj smo torej priča močni »prestavitvi naglasov«. V polpreteklem času je Cerkev predvsem poudarjala, da je prav ona in samo ona edino zveličavna Cerkev; in marsikdaj je bilo to poudarjanje tako močno, da je bilo kaj lahko pozabiti na bistveni značaj delovanja Cerkev kot »služenja« pravzaprav vsemu človeštvu. S sedanjim koncilom je prešel naglas s prvega docela na drugo mesto (prim. 7, 6; 18, 1; 19; 20, 3; 21, 1; 22, 2 itd.), čeprav resnica o potrebnosti Cerkev za zveličanje vseh ljudi ni prav nič zatajena.

E. Schillebeeckx pripominja k temu: »Cerkev ve, da je Bog sam s Kristusovim prihodom napravil krščanstvo za edino in absolutno religijo, ki kot taka ne trpi poleg sebe nobene druge religije z isto pravico. Katoliška Cerkev se ne bo nikoli umaknila od izpovedovanja te resnice. Religiozni pojav namreč ni ne neko človeško kulturno dejanje ne kaka druga človeška storitev, temveč je božje dejanje v človeški zgodovini, božje dejanje, ki je v človeku Jezusu prejelo svojo končnoveljavno zgodovinsko podobo. Kristusova Cerkev je zato tista, ki načelno omogoča vznik vsem religijam. To je osnovna trditev sv. pisma.«

»Toda v konkretni stvarnosti,« tako nadaljuje Schillebeeckx, »vse to velja le za tistega, ki se zgodovinsko-oprijemljivo in dejansko sooči s krščanstvom in se v tem soočenju vidi postavljenega pred stvarni poziv enkratnega in dokončnega značaja krščanstva. Če ne pride do tega srečanja, obdržijo religije, h katerim se priznavajo ostali ljudje, tudi še znanprej svojo veljavnost in svojo zakonito vrednost. Za te ljudi je njihova religija konkretno položaj milosti; v tem položaju jih nagovarja odrešitvena božja volja, čeprav se to godi na manj prozoren način kakor v Kristusovi Cerkvi. Zato v teh religijah deluje neka objektivna dinamika v smeri k pravi, od Boga hoteni obliki vsakršne religioznosti — v smeri k Cerkvi.«⁵²

⁵² Schillebeeckx, 138 sl.

3. Odnos do sveta

V konstituciji o Cerkvi je dobila izraza tudi vse bolj poudarjena dobrotnost Cerkve do sveta, kakor pa je bilo to uresničeno v nedavni cerkveni preteklosti. V nekem pomenu moremo reči, da se je Cerkev »decentralizirala« tudi v smeri k svetu. Seveda bi bilo tukaj še posebno mogoče napačno umevati izraz »decentralizacija Cerkve«. Središče in srce Cerkve, božjega ljudstva in hierarhije je namreč nekaj v e r s k e g a : to se pravi Bog v Kristusu in v Sv. Duhu, torej nekaj, kar »ni od tega sveta«. ⁵³

a) Cerkev v službi svetu

Vendar je dolžnost Cerkve, da svojo pozornost iz tega središča obrača na vse človeštvo. Cerkev je namreč Kristusovo skrivnostno telo, ker in kolikor v njej prebiva Sveti Duh (7). A prav zaradi tega mora biti v nadaljevanju Kristusa, Odrešenika sveta, služabnica vsega človeštva (prim. 1; 8; 13, 1. 3; 33, 4; 36, 2; 48, 1; 69) in naj bi konkretno zlasti po laikih bila v svetu to, »kar je duša v telesu« (38). Cerkev se je spet jasneje zavedela, da Kristus ni le njena glava, temveč t u d i G o s p o d s v e t a (prim. 13, 1. 2; 17; 36, 1), »luč narodov«, kakor se glasi začetek konstitucije. Prav zato, ker se Cerkev hoče bolj jasno osredotočiti na Kristusa, mora tudi bolj goreče želeti, da »razsvetli s Kristusovo lučjo vse ljudi . . . , da bi vsi ljudje, ki so danes z družbenimi, tehničnimi in kulturnimi vezmi med seboj vedno tesneje povezani, mogli doseči tudi popolno edinost v Kristusu« (1, 1).

Prenovitev Cerkve, katero namerava uresničiti II. vatikanski koncil, naj bi prispevala tudi k temu, da se bodo »ustvarjene dobrine s človeškim delom, tehniko in kulturo izpopolnjevale v skladu s Stvarnikovim naročilom in v skladu z lučjo božje Besede v korist prav vseh ljudi, da bi bile te dobrine med nje primerneje razdeljene in da bi na svoj način vodile k vsesplošnemu napredku v človeški in krščanski svobodi. Tako bo Kristus s svojo lučjo, ki odrešuje, po udih Cerkve bolj in bolj razsvetljeval celotno človeško družbo« (36, 2). Prav tako se težnja Cerkve po »katoliški edinstvi božjega ljudstva« ne ustavlja le ob kristjanih; ta edinost naj namreč »naznanja in pospešuje vesoljni mir« (13; prim. 36, 2. 3; 38). »Ker se človeški rod danes vedno bolj zrašča v civilno, gospodarsko in socialno enoto, je toliko bolj potrebno«, da vsi člani Cerkve z vso prizadevnostjo »odstranjajo vsakršen vzrok za razdor, da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine« (28, 5).

Prizadevanje za to, da bi bil svet in s tem človek bolj »človeški« (40, 2), je na neki način že samo po sebi tudi prizadevanje za uresničenje mesijanskih dobrin (prim. 35, 1; 36, 1), katere moramo kristjani kot Kristusovi sododiči na bratovski način razdeljevati tudi med ostale ljudi (prim. 35, 4; 38). Napredek na kulturnem, socialnem in gospodarskem področju, omogočenje osebnostnega razvoja vsem ljudem itd. — vse to ni le vrsta svetnih nalog, ki jih je treba izpolnjevati v krščanskem duhu; te naloge marveč

⁵³ Schillebeeckx, 141.

postanejo, če so prav izvrševane, obenem »duhovne daritve, Bogu prijetne« (34, 2), in pomenijo tudi notranje uresničevanje krščanskega mesijanizma. V pristnem krščanskem duhu izvrševane svetne dejavnosti so že po sebi prispevek h graditvi božjega kraljestva, čeprav podoba tega sveta prejde (1 Kor 7, 31) in čeprav bo dovršitev božjega kraljestva in s tem dovršitev sveta prišla šele ob drugem Kristusovem prihodu, ko bo »skupaj s človeškim rodom tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu, v Kristusu poplonomo prenovljen« (48, 1).

»Verniki morajo torej«, pravi konstitucija, »priznavati notranjo naravo, vrednost in naravnost vsega stvarstva na božjo slavo. Drug drugemu morajo tudi s svetno dejavnostjo pomagati k svetejšemu življenju. Tako naj svet postaja prepojen s Kristusovim duhom in naj v pravičnosti, ljubezni in miru učinkoviteje dosega svoj namen v korist prav vseh ljudi« (36, 2).

Ko konstitucija govori o tem, da so vsi kristjani, »naj bodo katerega koli položaja ali stanu, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolnosti v ljubezni«, pristavlja, da »s to svetostjo tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (40, 2). O delavcih pravi posebej: »Tisti, ki so zaposleni z delom — mnogokrat trdim — naj s človeško dejavnostjo izpopolnjujejo sami sebe, pomagajo sodržavljanom in prispevajo k napredku celotne družbe in vsega stvarstva in se ravno s svojim vsakdanjim delom dvigajo k višji, tudi apostolski svetosti« (41, 5). Vsi verniki morajo tudi »prav v časni službi sami vsem ljudem razodevati ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (41, 7).

Tudi evangeljski svéti, katerih izpolnjevanje Kristus priporoča vsem članom Cerkve, pravzaprav ne odtujuje od sveta. Devištvo ali celibat, pravi konstitucija, je »znamenje ljubezni in pobuda k njej in poseben vir duhovne rodovitnosti v svetu« (42, 3). »Zaobljubitev evangeljskih svétov, čeprav je združena z odpovedjo dobrinam, ki jih je nedvomno treba zelo ceniti, kljub temu ne nasprotuje resničnemu napredku človeške osebnosti . . . Naj nihče ne misli, da se redovniki s svojo posvetitvijo odtujijo ljudem ali da postanejo nekoristni v zemeljski družbi. Kajti čeprav včasih niso naravnost v pomoč svojim sodobnikom, jih imajo vendarle v Kristusovi ljubezni na globlji način prisotne in z njimi duhovno sodelujejo, da bi graditev zemeljske družbe vedno temeljila v Gospodu in da bi bila k njemu usmerjena, da se ne bi morda zastonj trudili tisti, kateri jo zidajo« (46, 2; prim. 31, 2).

Koncilski očetje pri sestavljanju najbolj osrednjega koncilskega dokumenta niso pozabljali na besede, ki jih je izrekel papež Janez XXIII. v svojem govoru prav ob začetku koncila: »Katoliška Cerkev se hoče s tem, da z vesoljnim koncilom dviga kvišku plamenico verske resnice, izkazati za ljubečo mater vsem, potrpežljivo, polno usmiljenja in dobrote tudi do otrok, ki so ,ločeni od nje' . . . Cerkev bolj odpira oživljajoče studence nauka, ki razsvetljujejo ljudi s Kristusovo lučjo in jim tako pomaga razumeti, kaj v resnici so, kaj je njihovo vzvišeno dostojanstvo in njihov namen. Končno po svojih otrocih povsod širi polnost krščanske ljubezni; bolj kakor to pa ni učinkovita nobena stvar za izkoreninjenje semena nesloge . . . za pospeševanje sloge, pravičnega miru in bratske edinosti

vseh«. ⁵⁴ Isti duh dobrohotnosti nasproti svetu in njegovim upravičenim prizadevanjem preveva tudi vse govore in dejanja papeža Pavla VI. in ni mogel biti brez vpliva na konstitucijo o Cerkvi. V govoru ob začetku 2. zasedanja, 29. sept. 1963, je Pavel VI. dejal: »Cerkev... se razlikuje in je ločena od svetne družbe, v katero je postavljena; vendar pa je hkrati že po svojem bistvu kakor oživljajoči kvas in organ zveličanja prav za ta svet. Na naš čas in na njegove različne ter nasprotujoče si pojave gledamo z veliko simpatijo in z neizmerno željo, prinašati ljudem današnjega časa oznanilo ljubezni, zveličanja... Naj svet ve: Cerkev gleda nanj z globokim razumevanjem, z iskrenim občudovanjem, iskreno pripravljena, ne da si ga podjarmi, marveč da mu služi; ne da bi ga prezirala, marveč da mu da pravo vrednost; ne da ga obsoja, temveč da bi ga podpirala in ga rešila«. ⁵⁵

V tem pa je vključena tudi zahteva, naj Cerkev polagoma zopet bolj in bolj opusti golo razglašanje ljubezni in odrešenja, pri čemer bi se praktično zapirala trpljenju človeštva, ki mu razen pomanjkanja nujno potrebnih snovnih dobrin grozi tudi vojna in ga muči krivica. In res je Cerkev danes zlasti v osebi papeža Pavla VI. to zahtevo že začela izpolnjevati ne le s koncilskimi teksti, ampak tudi z dejanji. Bili so že izvršeni nekateri važni koraki, ki dokazujejo »decentralizacijo« Cerkve ne le v smeri k nekatoliškim kristjanom in k nekrščanskim verstvom, ampak tudi v smeri k svetu; glede zadnjega je treba omeniti govor Pavla VI. (4. okt. 1965) na sedežu Organizacije združenih narodov, kar je kakor komentar k važnim tekstom konstitucije o Cerkvi.

Nauk o Cerkvi naj bi po besedah Pavla VI. ob koncu 3. koncilskega zasedanja »s kakim odsevom svoje blagodejne luči razsvetlil tudi zunanji svet, v katerem Cerkev živi in od katerega je obdana. Cerkev se mora namreč izkazovati kot znamenje, dvignjeno med narodi (Iz 5, 26), da bi vse varno vodila po poti k dosegi resnice in življenja... Ta nauk, čeprav je strogo bogoslovnega značaja — kar mu je v opravičilo in v pohvalo — ne pozablja na človeški rod, ki ga ali srečujemo v Cerkvi ali pa sestavlja zgodovinsko in družbeno okolje, v katerem Cerkev izvršuje svojo od Boga ji dano nalogo. Cerkev je ustanovljena za človeški rod. Cerkev si ne lasti nobene druge zemeljske oblasti kakor le tisto, ki ji omogoča, da služi ljudem in jih ljubi. Ko Cerkev spopolnjuje svojo misel in svojo zgradbo, se s tem ne namerava izločiti iz življenja sodobnega človeštva, marveč ji gre le za to, da ga bolje razume, da deli z njim njegove stiske in upravičene želje, da podpira njegova prizadevanja za dosego blaginje, svobode in miru«. ⁵⁶ In v govoru ob začetku 4. zasedanja je Pavel VI. dejal: »Tista ljubezen, ki z močjo prešinja naše občestvo, nas ne ločuje od ljudi, nam ne dopušča, da bi se odtujevali od drugih in se sebično posvečevali le lastnim koristim. Ravno nasprotno: ljubezen nas zato, ker prihaja od Boga, uči čuta za veseljnost, za vse. Naša resnica nas nagiblje k ljubezni«. ⁵⁷

⁵⁴ Janez XXIII., govor 11. 10. 1962; slov. prev. Ljublj. 1963 (cikl.) 8—10.

⁵⁵ Pavel VI., govor 29. 9. 1963; slov. prev., Ljublj. 1963 (cikl.) 36.

⁵⁶ Pavel VI., govor ob koncu 3. konc. zasedanja, AAS 56 (1964) 1013.

⁵⁷ Pavel VI., govor ob zač. 4. zasedanja, v: Oss. Rom., 15. 9. 1965, str. 2.

b) Zakaj se mora Cerkev zavzemati tudi za blagor »sveta«?

Pri vsem, kar smo povedali o odnosu Cerkve do »sveta«, ne gre le za kak »lep nauk«, za čim lepši in čim bolj logičen »pogled na svet«, kakor da naj bi se na tej črti Cerkev borila z modernimi nevernimi ideologijami. Gre marveč za to, da Cerkev tudi praktično izpolni nalogo, ki jo ima kot zakrament odrešujoče Kristusove navzočnosti na svetu, ki naj bo končno odrešen v vseh razsežnostih. »Pravovernosti« (ortodoksiji) se mora pridružiti tudi »pravilna dejavnost« (ortopraksija), ki si z vso resnobo prizadeva delati to, kar je iz duha evangelija ravno danes potrebno; saj bi sicer to sploh ne bila resnična in konkretna »pravovernost«, ker bi ne bila to resnična prepričanost, da je Kristus Odrešenik vsega človeštva z vsemi njegovimi stvarnostmi.⁵⁸

Konstitucija o Cerkvi je s svojo odprtostjo nasproti svetu kar klicala po tem, naj koncilski očetje postavijo na dnevni red osnutek o »Cerkvi v sedanjem svetu« in naj se ne odtegujejo svoji odgovornosti za blagor sveta.

Seveda pa bo koncil s svojim glavnim dokumentom imel uspeh šele tedaj, če bo celotno božje ljudstvo, v katerem naj bi bili »blagoslovljeni vsi narodi«, preneslo v praktično življenje tisti nauk, ki je zajet neposredno iz vira velike krščanske skrivnosti: iz Sina božjega, ki je za odrešenje sveta postal človek. Katoliški kristjani se bomo morali vse bolj zavedati svojega poklica v svetu in v blagor sveta. Če bi zanemarjali svoje zemeljske naloge, bi pačili od Boga postavljeni in od Kristusa prenovljeni red stvarstva. — Obenem pa se bomo, kakor pripominja belgijski teolog in koncilski izvedenec G. Philips,⁵⁹ morali naučiti jasnejšega razlikovanja med svojim v strogem smislu cerkvenim poslanstvom in delovnim programom, katerega naj bi izvajali v svetu, ki je postal »dorasel«.

Konstitucija vedno zopet kaže na glavne teme nove zaveze: »priečevanje (= martyria), »služba« ali »strežba (= diakonia) in »bratska skupnost« ali »občestvo« (= koinonia, na čemer temelji »kolegialnost«). Dojeti v luči evangelija smisel teh tem in doseči, da bo vsebina teh lepih besed pritekala v praktično ravnanje v vsakdanjosti — to bo pomenilo največji prispevek Cerkve tudi k resničnemu svetnemu blagru človeštva, čeprav bo Cerkev s tem izpolnjevala le svoje najbolj bistveno poslanstvo.⁶⁰

Kardinal Suenens je že za časa prvega koncilskega zasedanja izrazil željo, naj se Cerkev pokaže kot Cerkev »ad intra« (od znotraj) in kot Cerkev »ad extra« (od zunaj), in žel živahno pritrjevanje. A ne smemo misliti, da gre tu za nekakšno modernizacijo Cerkve, ki bi danes začela pozabljati na svoj nadzemeljski poklic; še manj gre za premeten poskus, kako bi si mogla pridobiti dobrohotnost nevernih. Gre namreč le za bolj jasno in vse bolj dinamično in zavestno uporabo

⁵⁸ Prim. W. Kasper, *Evangelium und Dogma*, v: *Catholica* 19 (1965) 208.

⁵⁹ G. Philips, *Die Kirche in der Welt von heute*, v: *Concilium* 1 (1965) 467.

⁶⁰ G. Philips, prav tam.

evangeljskega oznanila v zemeljskem življenju ljudi, ne da bi bilo pri tem prezrto tisto nadzemeljsko poslanstvo Cerkev, ki sega preko sveta pojavov. Cerkev hoče naobračati na življenje v svetu tista razsvetljenja in načela, ki prihajajo iz Kristusovega oznanila; njen cilj pri tem je, da bi s poštenim in učinkovitim sodelovanjem z vsemi ljudmi bolje razumevala položaj človeštva in ga napravljala boljšega. Pri tem, kakor pravi G. Philips, Cerkev nima nobenega razloga, da bi skrivala svoje pravo bistvo in vir, iz katerega dobiva luč in moč za izvrševanje svojega poslanstva; ni se ji treba sramovati Kristusa, čigar ime nosi in čigar evangelij razširja. Temelječa na veri je posvečena službi Bogu in ne v prvi vrsti ljudem; vendar posreduje ljudem največjo dobrino, kar si jih moremo misliti, ko jim posreduje življenje Boga ljubezni, tisto življenje, ki preoblikuje celotno njihovo zemeljsko existenco. Ne oznanja sicer humanosti, vendar je pristni humanizem sad njenega oznanjevanja.⁶¹

Članom Cerkev so že zdaj dane »prvine« in »poroštvo« Duha (Rimlj 8, 16; 2 Kor 1, 22; 5, 5); to se pravi, na začetni način so že sedaj deležni eshatološkega (= ob koncu sveta v polnosti podeljenega) daru in morajo zato že sedaj delati za tisto prenovitev sveta, ki se bo izvršila ob drugem Kristusovem prihodu. In to kljub stvarnosti greha, ki ne neha izpodkopavati tistega odrešitvenega dela, ki hoče napraviti ta svet za bivališče, vredno ljudi in s tem ne nazadnje božjih otrok.⁶²

Č. POVZETEK

1. »Decentralizirana« Cerkev

Tisto prestavitev naglasov in tisto preusmeritev glede nauka o Cerkvi, ki se je izvršila na II. vaticanskem koncilu in dobila izraz v konstituciji o Cerkvih, prikazuje E. Schillebeeckx kot petero oblik »decentralizacije« Cerkev, petero »prestavitev težišč v smeri k decentralizaciji«. S tem, tako pristavlja Schillebeeckx, ni mišljena v prvi vrsti tista decentralizacija, na katero ob tej besedi večinoma mislijo na prvem mestu, namreč decentralizacija rimske kurije; ta decentralizacija je le eden od mnogih vidikov.⁶³ Gre za temeljitejšo decentralizacijo, kakor pa bi bilo le preoblikovanje rimske kurije. V glavnem je šla v petero smeri:

a) Decentralizacija pozornosti, ki se je že dolgo časa običajno kar premočno usmerjala na Cerkev samo, predvsem na papeža in na svetovni episkopat. Drugi vaticanski koncil je to pozornost preusmeril na Kristusa. Gre torej za močnejšo prestavitev težišča od Cerkev na Kristusa (glej zlasti 1. pogl. konstitucije).

⁶¹ G. Philips, n. m. 459 sl. Prim. tudi M.-D. Chenu OP, I laici e la »consecratio mundi«, v: Chiesa Vat. II, 979—993, zlasti 986 sl.

⁶² Prim. Schillebeeckx, 177 sl. Glej tudi M.-D. Chenu, n. m. 988—991.

⁶³ Schillebeeckx, 129.

b) Decentralizacija papeškega oziroma kurialnega vodstva v smeri na episkopat vsega sveta (glej zlasti nauk o vrhovni kolegialni oblasti vsega episkopata nad vesoljno Cerkvijo — 3. pogl. konst.)

c) Decentralizacija službene hierarhije (papeža in škofov) v smeri na božje ljudstvo (2., 4. in 5. pogl. konst.)

č) Decentralizacija vse katoliške Cerkve v smeri na druge krščanske Cerkve, vštrevši Izraelce in svetovna verstva (8; 15—17; dalje odlok o ekumenizmu ter izjava o nekrščanskih verstvih).

d) Končno moremo dostaviti še peto decentralizacijo, kolikor to besedo jemljemo v dogmatično neoporečenem smislu. Mišljena je tukaj ne toliko prestavitve težišča, temveč bolj skrbna pozornost na svet, večja zavzetost za naš svet z njegovimi lastnimi problemi (prim. zlasti mnoga mesta v 4. pogl. konst. o Cerkvi, posebej pa še konstitucijo o Cerkvi v sodobnem svetu).

Na ta način postane Cerkev na vsej črti decentralizirana in postane služabnica Kristusu in vernemu, pa tudi »svetnemu« človeštvu. Decentralizacija pomeni »kenozo«, izničenje samega sebe (prim. Flp 2, 7); to je ponižna »diakonía«, to se pravi služenje, strežba. Na neki način, pravi Schillebeeckx, delujejo pri tem določene osnovne težnje reformacijskega gibanja iz 16. stol., če te težnje razumemo v katoliškem pomenu. To se pravi: Kar bi morala Cerkev storiti tedaj, to postaja sedaj predmet pozitivnega pričakovanja in resničnega upanja. Le da sedaj ne prihaja do veljave protireformacijska samozavest, češ da imamo »samo mi prav«, temveč ponižno priznanje zakonitih želja, ki so bile in so še utelešene v teh reformacijskih težnjah.⁶⁴

Kakor pripominja Schillebeeckx, je tukaj temeljnega pomena prva decentralizacija, decentralizacija navzgor, h Kristusu; to se pravi zapustitev samega sebe in usmeritev h Kristusu, združena s trdno voljo, živeti za »druge«. Tu zadenemo na bistvo Cerkve, ki je v vsej zgodovini ostalo istovetno s samim seboj. Vendar pa je koncil privedel Cerkev do jásnejšega spoznanja, da ta zgodovina ne gre mimo bistva Cerkve, kajti bistvo Cerkve ostane istovetno s samim seboj v zgodovini in zato v nekem razvoju in spremembah, ki pa ne zadenejo samega bistva. Bistvo Cerkve namreč ni le nekaj, kar je povsem vnaprej dano, temveč je tudi naročilo, naloga; naloga, ki jo je v skladu z okoliščinami treba uresničevati na vedno drugačen, vedno nov način. Ta naloga gre za tem, da si mora Cerkev vedno zopet postaviti vprašanje glede svojih zgodovinskih, v zgodovini polagoma nastalih človeških oblik, obdajajočih neuničljivo in nespremenljivo božje jedro; le tako more Cerkev razodevati, da je res »Kristusova Cerkev« za vse ljudi.⁶⁵ Zdi se, da se je na koncilu cerkvena hierarhija, ki vodi in spremlja božje ljudstvo na njegovi romarski poti, v resnici spet globlje zavedela tistega, kar naj preide v zavest in v življenje vsega božjega ljudstva: »Ne oznanjamo sebe, ampak Jezusa Kristusa kot Gospoda, sebe pa kot vaše služabnike zaradi Jezusa« (2 Kor 4, 5).

⁶⁴ Schillebeeckx, 129 sl.

⁶⁵ Schillebeeckx, 142—144.

2. Cerkev kot »zakrament« Kristusove navzočnosti ter Cerkev bratske skupnosti in služnja

Temeljni tekst II. vatikanskega koncila je postavil v ospredje nekatere takšne vidike božjega razodetja o Cerkvi in njenem poslanstvu, ki bodo v bodočnosti nedvomno močno vplivali na »aggiornamento« vse teologije, posebno pa teologije o Cerkvi in o njeni nalogi v sedanjem svetu; to pa bo brez dvoma izžarevalo tudi v praktično dušno pastirstvo in v krščansko življenje sploh.

Konstitucija »Lumen gentium« postavlja, kakor smo videli, v bolj živo in jasnejšo luč pravi odnos Cerkve do Kristusa, dalje odnos udov Cerkve med seboj — od papeža do zadnjega vernika — in končno odnos katoliške Cerkve do tistih, ki sploh še niso ali še niso v polnem pomenu člani Cerkve, obenem pa tudi odnos Cerkve do sveta. Seveda vse to v luči božjega razodetja, ki ga je po znanih besedah papeža Janeza XXIII. Cerkev dolžna »ne samo varovati, kakor da bi se ukvarjali samo s preteklostjo«, ampak ob razsvetljevanju Sv. Duha tudi odkrivati v njem vedno nove vidike, kakor jih zahteva čas, v katerega je Cerkev po Ustanoviteljevi volji postavljena kot »živi organ odrešenja« (8, 1), kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (1).

Tako je namesto preveč juridistično, hierarhiološko in apologetično usmerjene ekleziologije protireformacijske dobe, ki je trajala kar preveč dolgo, to se pravi skoraj do najnovejšega časa, nastala zakramentalno-misterijsko usmerjena ekleziologija, hkrati pa ekleziologija bratske skupnosti in ekleziologija služnja in pričevanja za Kristusa in za odrešenje, ki se je v njem izvršilo.

a) Zakramentalno-misterijska ekleziologija. — Prva stvar, ki nas, navajane na običajne ekleziološke učbenike zadnjih 200 let (vsaj do izida okrožnice o skrivnostnem Kristusovem telesu l. 1943), preseneti v koncilski konstituciji, je ravno prehod od močno juridistične in apologetične ekleziologije na ekleziologijo, ki jo osredotočena na Kristusov misterij in s tem tudi na misterij presv. Trojice. Cerkev prihaja k nam od Očeta po Sinu v edinosti Sv. Duha. Cerkev presv. Trojice je Cerkev učlovečene božje Besede. V tej Besedi ima Cerkev svojo polnost, a je tudi sama na svoj način polnost učlovečene božje Besede, ker po Cerkvi kot orodju svojega odrešitvenega delovanja na križu žrtvovani in sedaj za vekomaj poveličani Kristus do časa svojega drugega prihoda v slavi dosega ljudi vseh časov in krajev.⁶⁶ Cerkev kot ustanova ni sama sebi namen. Je namreč Kristusovo znamenje in orodje. Vsa je prešinjena z zakramentalnostjo, to se pravi, vsa je vidno znamenje, in sicer »podelilno« znamenje Kristusovih milosti za vse ljudi, ki prihajajo z njo v stik; če le ne »postavljajo ovir«, so ob stiku s stvarnostjo Cerkve deležni milosti »po meri Kristusovega daru« (Ef 4, 7). Če Cerkev gledamo v njeni zgodovini, se ob njenem izvoru nahaja Kristus; in še danes je on tisti, ki ji podeljuje življenje, bit, pomen in zveličavno moč. — Hhrati in vzporedno z deističnim

⁶⁶ Prim. P. Molinari, *La Chiesa escatologica*, v: *Chiesa Vat. II*, 1113 do 1133, zlasti 1121 sl.

gledanjem na Boga, kakor da je nekoč sicer svet ustvaril, zdaj pa je od njega oddaljen in se ne zmeni zanj, je bilo polagoma nastalo preveč deistično gledanje na Cerkev, kakor da jo je Kristus nekoč ustanovil, sedaj pa je prepuščena sama sebi in v njej delujejo pravzaprav le nosivci hierarhičnih služb in oblasti. Konstitucija odstranja takšno zameglitev v predstavah marsikaterega kristjana, včasih celo duhovnikov, in spet kliče v jasno zavest sedaj dejavno Kristusovo navzočnost v Cerkvi in po Cerkvi.⁶⁷ Zavest Cerkve in po njej zavest sveta je spet bolj jasno pritegnjena k središču, h Kristusu, ki je pravi »jaz« Cerkve. Namesto deistično in juridično usmerjene ekleziologije imamo pred seboj ekleziologijo navzočnosti.

Saj smo se zavedali, da je Kristus prišel na zemljo zato, da bi imeli ljudje življenje, in sicer v izobilju (prim. Jan 10, 10); tudi smo dobro vedeli, da je tisto življenje, katerega nas Bog hoče napraviti deležne, pridobil Kristus, ki se je za nas učlovečil in trpel ter umrl za nas. Premalo jasno pa so se mnogi kristjani zavedali, da pomeni deležnost božjega življenja deležnost povečanega Gospodovega življenja; da pomeni zedinjenje z božjim Sinom zedinjenje z vsfalim Kristusom; da pomeni biti ud Cerkve isto kakor biti ud skrivnostnega telesa vsfallega Kristusa.⁶⁸ Kdor pa si bo prisvojil nauk koncilske konstitucije,⁶⁹ se bo otrešel »deističnega« mišljenja in bo začutil v sebi tisto osrečujočo in osrčujočo zavest dejanske bližine povečanega Kristusa, kakršna je v tako veliki meri prežemala prve kristjane in jih napravljalasposobne za nalogo, h kakršni danes poziva koncil člane Cerkve in posebej tudi laike: »Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu« (38).

Cerkev je novo izvoljeno ljudstvo, katerega troedini Bog sklicuje in zedinja s seboj, da bi bilo dokončni Izrael, eno telo, in sicer Kristusovo telo, božja družina, kakor ena mati⁷⁰ in ena nevesta, eno z Bogom in z ljudmi; kakor tempelj, kjer Bog začenja uresničevati svoje kraljestvo, katero bo doseglo svojo dovršitev v nebeškem Jeruzalemu.⁷¹

Namesto o zakramentalno-misterijski ekleziologiji bi mogli z B. Lambertom govoriti tudi o »pnevmatološki« ekleziologiji⁷² konstitucije »Lumen

⁶⁷ Prim. konst. 7, 1.2.4; 14, 1; 26, 1; 48, 2; 50, 4.

⁶⁸ Prim. Molinari, v: Chiesa Vat. II, 1114.

⁶⁹ Tého dejavne navzočnosti Kristusa in Sv. Duha v Cerkvij najdemo v konstituciji zlasti pod sledečimi vidiki: navzočnost v Cerkvij sploh (14, 1.2), v bogoslužju (50, 4), posebno evharističnem (26, 1); po škofih (21, 1) in po laikih (33, 2). Da posvečujoča milost pomeni deležnost pri Kristusovem povečanem življenju in neprestan življenjski stik s povečanim Kristusom, prim. zlasti 7, 2 in 48, 2.

⁷⁰ Materinstvo Cerkve je po nauku konstitucije treba pojmovati nadnaravno-ontološko, kakor je bilo to v prvih časih krščanstva, in ne predvsem juridično, kakor se je v veliki meri uveljavilo v izrazoslovju od poznega srednjega veka dalje. Prim. o tem Y. Congar v predgovoru k francoskemu prevodu knjige K. Delahaye: »Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik« (Herder-Freiburg 1958). V francoščini je izšla knjiga pod naslovom »Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui«. Ed. du Cerf Paris 1964, 277 str.

⁷¹ Bernard Lambert OP, v op. 5 nav. razprava, str. 1179.

⁷² B. Lambert, n. m., 1178—1180, kjer govori o »una ecclesiologia pneumatica«. Pneuma je grška beseda za Sv. Duha.

gentium«; kajti poveljani Kristus je »s podelitvijo svojega Duha svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo« (7, 1), in storil vso Cerkev in vsakega njenega člana »deležnega svojega Duha, ki je prav isti v Glavi in udih in ki celotnemu telesu daje življenje, enoto in gibanje, tako da so cerkveni očetje njegovo nalogo mogli primerjati z nalogo, ki jo izpolnjuje življenjsko počelo, to je duša, v človeškem telesu« (7, 7).⁷³

b) Občestvena ekleziologija ali ekleziologija bratske skupnosti. — Če je prejšnji vidik v zvezi s tem, kar smo povedali o odnosu Cerkve do Kristusa, pa je pod »občestveno ekleziologijo« mišljeni vidik v zvezi z vsem tistim, kar smo povedali o odnosu udov Cerkve med seboj. Zakramentalno-pnevmatološka ekleziologija, ekleziologija navzočnosti postane tudi ekleziologija občestva ali bratske skupnosti. Najodličnejših nadnaravnih dobrin smo namreč v Cerkvi deležni v bistvu vsi enako; s temi in s posebnimi darovi ter poklici si moramo medsebojno služiti,⁷⁴ tako da med udi Cerkve vlada resnična »skupnost« ali »občestvo« (koinonia) dobrin; saj smo po Sv. Duhu in po deležnosti pri istem »kruhu življenja« povezani med seboj v živo enoto Kristusovega telesa.

Tudi ta vidik Cerkve stopa pred nas več ali manj skozi vso konstitucijo, posebno vidno pa v poglavju o »božjem ljudstvu«, ki je v nekem smislu uvod v celotno konstitucijo.⁷⁵ Kolegialnost ali zbornost, podčrtana v 3. poglavju, in mesto, ki ga imajo po nauku 4. poglavja konstitucije laiki, sta izraz občestvene ali skupnostne stvarnosti Cerkve. V poglavju o božjem ljudstvu je opisana skupna bit vsakega kristjana pred vsako dejavnostjo in službo v Cerkvi.

Hierarhična struktura Cerkve seveda ostane, a le v službo nečemu, kar je bolj osnovno kakor pa katera koli oblast in kar je skupno celotnemu občestvu, saj smo bili »v enem Duhu vsi krščeni v eno telo« (1 Kor 12, 13). Vse Kristusovo telo skupaj je duhovniško, »preroško«⁷⁶ in kraljevsko ljudstvo. Horizontalna podoba Cerkve, bolj skladna z novim časom, obenem pa z bibličnim pojmovanjem, nadomešča piramidno pojmovano podobo, oblikovano po vzorcu fevdalne ureditve.⁷⁷ Papežev primat ni prav

⁷³ O vlogi Sv. Duha v Cerkvi govori konstitucija razmeroma veliko. Npr. 4; 7; 9, 2.3; 10, 1; 12; 13; 22, 2; 27, 2; 34, 1.

⁷⁴ Prim. zlasti 13, 3; 32, 3.4.

⁷⁵ Prim. B. Lambert, n. m., 1180.

⁷⁶ Glede pomena preroštva v zvezi z izrazom »preroško« ljudstvo, je treba misliti na to, da so preroki svoje poslušavce klicali k spreobrnjenju in pokori, hkrati pa naznanjali prihodnjo sodbo, ki prinaša s seboj ali kazen ali rešitev. V preroštvu doni živa beseda božjega razodetja. Prerok ne pove le tega, kar bo Bog storil, temveč tudi to, kar Bog hoče, da človek stori. To pa je seveda povezano tudi z bodočnostjo, kajti celotna stvarnost Cerkve je napolnjena z eshatološko napetostjo med »že« in »še ne«. Sv. Duh je kot prvina (prim. Rimlj 8, 23), kot ara (prim. Ef 1, 14), dan že sedaj skupno vsemu božjemu ljudstvu, s tem pa je dan delež pri Kristusovi preroški službi tudi laikom. O tem glej Bertulf van Leeuwen OFM, La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo, v: Chiesa Vat. II, 465—490, zlasti 467 in 472—474.

⁷⁷ Prim. Lambert, n. m., 1180. Seveda pa bi bili v zmoti in bi delali krivico, če bi rekli, da je bil omenjeni vidik doslej popolnoma zanemarjen in pozabljen. Pač pa je res, da je bil marsikje in v marsičem zatemnjen. Hierarhiologija je v precejšnji meri vsrkala vase ekleziologijo.

nič izgubil svojega pomena in prav tako niso izgubile pomena naloge apostolske službe, izročene celotnemu kolegiju škofov. Toda v smislu nauka koncilске konstitucije naj se ves organizem Cerkve v vseh delih znova zave skupne deležnosti pri istem dostojanstvu in bitnosti božjega otroka, kristjana in svetišča Sv. Duha, pa tudi skupne odgovornosti za poslanstvo Cerkve, ki je v svoji celoti »vesoljni zakrament odrešenja« (48, 2; prim. 8, 1; 9, 3), in to tudi po laikih (prim. 33, 2; 35, 2).

Cerkev je torej po besedah B. Lamberta kakor brezkončna obla, katere povsod prisotno središče je navzočnost presv. Trojice, ki je dosegljiva vsakemu kristjanu in ki se daje kot predmet izkustva vsakemu človeku v Cerkvi, a ki od vsakega kristjana z njegove strani zahteva, da postane v skladu s svojimi darovi in nalogami znamenje navzočnosti Boga med ljudmi,⁷⁸ »orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (1).

c) Ekleziologija služjenja. — Konstitucija predstavlja Cerkev kot ljudstvo na potovanju sredi človeštva in s človeštvom. S tem je, predvsem v 2. in 4. poglavju, napravljen most do velikega koncilskega osnutka o »Cerkvi v sedanjem svetu«. Nekateri bi si sicer želeli,⁷⁹ da bi konstitucija bolj jasno pokazala tudi na velike teme odnosov med stvarjenjem in odrešenjem ali »rekapitulacijo« stvarstva, na povezanost in razliko med stvarjenjem in »novo stvarjo« (prim. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Toda sami morajo pristaviti, da koncil ni nameraval in ni mogel nameravati izdelave vsestransko dovršenega nauka o Cerkvi; podal pa je tiste vidike nauka o Cerkvi, ki so posebno važni za prenovitev Cerkve v sedanjem času z njegovim naglim razvojem, zaradi česar je koncil v mnogih stvareh name-noma pustil prostora za nove poglobitve in dopolnitve.

O ekleziologiji služjenja moremo govoriti predvsem v zvezi s tem, kar smo povedali o odnosu Cerkve do tistih, ki sploh še niso ali pa niso v polni meri člani Cerkve, in v odnosu do sveta. Glede odnosa do ločenih kristjanov pravi B. Lambert: »V času apologetike in kontroverze so iskali zmoto, drugega⁸⁰. Odslej naprej bo treba raziskovati predvsem njegovo resnico.«⁸⁰ Tudi to je na črti služjenja v hoji za Kristusom, ki ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge (Mr 10, 45 vzpor.). In to velja tudi za odnos do nekristjanov in do sveta. Téma pričevanja za Kristusa, pričevanja, ki je naloženo vsemu občestvu Cerkve,⁸¹ je hkrati téma služjenja,⁸² a le v moči Kristusovega Duha, ki »pričuje z našim duhom« (prim. Rimlj 8, 15) in nas vnema k služjenju iz ljubezni do Kristusa, ki je umrl za vse (2 Kor 5, 14 sl.). Tako se tudi v tej luči izkaže osredotočenje Cerkve na Kristusa za najodločilnejše — če je to osredotočenje zares globoko in živo, se bo njuno uveljavljalo tudi v dejavnem služjenju Cerkve svetu.

⁷⁸ Prim. Lambert, n. m., 1184.

⁷⁹ Lambert, n. m., 1184.

⁸⁰ Lambert, n. m., 1186.

⁸¹ Prim. konst. 10; 12, 1; 32, 2.3; 34, 2; 35, 1; 38; 42, 4.

⁸² Prim. posebej o služjenju konst. 7, 6; 18, 1; 19; 20, 3; 21, 1; 22, 2; 28, 3; 28, 5; 29, 1; 32, 3.4.

Božja beseda in faktor časa

Jakob Aleksič

RATIO TEMPORIS IN ORDINE REVELATIONIS

Summarium: »Deus, per Verbum omnia creans (cf. Jo 1, 3) et conservans...« Hoc modo loquendi Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Concilii Vaticani secundi optime innuit creationis opus divinum non totum perfectum fuisse initio temporis. Creatio non intermittitur, sed aliqua ex parte adhuc continuatur.

Creatio continua quaestionem involvit de ratione temporis in ordine divinae revelationis.

Verbum Dei in revelatione cosmica et prophetica quodammodo in tempore alligatum esse videtur. »Dei verba, humanis linguis expressa«, non solum »quoad omnia sermoni assimilia facta sunt, excepto errore« (Cf. Divino afflante Spiritu, EB 559), sed etiam habitaverunt »in nobis« (Jo 1, 14) et adhuc habitant.

Ita providentia divina et ars educandi revelatur. Tunc demum, quando »impletum est tempus«, non prius, »appropinquavit regnum Dei« (Mc 1, 15). Tempus »impleri« non potest nisi in dialogo Dei cum homine.

Konstitucija o svetem bogoslužju, sprejeta na II. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (4. decembra 1963), govori o »mizi božje besede«. Želi, da bi ta miza bila v bodoče »bolj bogato pripravljena«, kar se bo zgodilo, če »se bolj na široko odpro zakladi sv. pisma« (čl. 51).

Lahko rečemo, da je II. vatikanski vesoljni zbor sam dal zadevno lep zgled. To dokazuje med drugim dogmatična konstitucija o božjem razodetju, ki je bila slovesno sprejeta 18. novembra 1965. Kardinal Florit je v svojem poročilu dejal, da nas besedilo te konstitucije postavlja »v srce misterija Cerkve in na epicenter ekumenskega vprašanja«, strassburški nadškof in biblicist J. J. Weber, pa jo je imenoval listino, ki »daje eksegetom sv. pisma pametno svobodo in odpira široka obzorja na biblijo in na mesto biblije v Cerkvi« (La Croix, 24. nov. 1965).

Konstitucija o božjem razodetju je po obsegu razmeroma kratka, vsebinsko pa silno bogata, prava zakladnica koristnih misli za teologa, pastoralista in biblicista. Deli se v poglavja: O razodetju samem, o posredovanju božjega razodetja, o navdihnjenju in razlagi sv. pisma, o stari zavezi, o novi zavezi, o sv. pismu v življenju Cerkve.

Med prvimi komentarji, ki smo jih o njej brali, je zelo dobra razprava jezuita Ignacija de la Potterie, z naslovom »Resnica ali nezmotnost sv. pisma in zgodovina odrešenja v luči dogmatične konstitucije ‚Dei Verbum‘«. Avtor opozarja na metodo, ki jo konstitucija, v skladu s sodobnim stanjem stvari, odpira eksegezi. Oba glavna svetilnika ali kažipota pri tem sta: a) Literarna oblika vsakokratnega bibličnega besedila, ki jo je treba proučiti, da se odkrije pravi namen hagiografa, b) Upoštevanje teološkega načela, da je formalni objekt svetopisemske resnice zveličavno razodetje, ostvarjeno v Kristusu. (Prim. njegovo razpravo: »La vérité de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique ‚Dei Verbum‘«, v: *Nouv. rev. théol.* 98 (1966) 149—169.)

Kar zadeva literarne vrste v sv. pismu, je njih pomen za razlago danes že splošno znan in osvetljen, dasiravno še premalo upoštevan. Večja je zato

važnost formalnega objekta svetopisemske resnice, kar Ign. de la Potterie upravičeno naglašča. Tu se namreč odpira vprašanje o bistvu svetopisemske resnice, še prej pa v zvezi s tem vprašanje o dvojnem pojmovanju resnice. Danes se namreč zavedamo, da se starogrški in biblični pojem resnice razlikujeta in da je prav ta okolnost v preteklosti povzročala pri razlagi sv. pisma mnoge nepotrebne težave in probleme.

To bomo nekoliko razmislili v naslednjih poglavjih.

Grški in biblični pojem resnice

Znana problematika glede svetopisemske nezmotnosti v preteklosti ima delno svoj vzrok v zmedbi ali mešanju dveh različnih pojmov resnice, to je »posvetnega«, ali »profanega« pojma, ki so ga uvedli stari Grki, z verskim, teološkim pojmom, ki je lasten svetemu pismu.

1. Na vprašanje »Kaj je bila starim Grkom resnica?« odgovarja Ign. de la Potterie v glavnem takole: Etimologija grške besede 'aletheia' sestoji iz privativnega 'a' in korena glagola 'lanthanein', biti skrit; pomeni torej: prinesiti na svetlo, kar je bilo skrito. Resnica je sama bit ali realnost stvari, ki se odkriva razumu. V tem se dobro očituje razumska radovednost, kritična težnja in skrb za jasnost, ki je tako značilna za grško misel. Iskanje resnice je Grkom pomenilo prizadevanje, kako na razumski način razložiti bistvo in izvor stvar.

Glavni področji, kjer se je največkrat govorilo o resnici, sta bili filozofija in zgodovinoписje. Filozofom je bila resnica zadnje počelo (natura ultima) stvari, njihova zadnja skrivnost. Po najvažnejšem, to je Platonovem sistemu, je resnica bitja v njegovi ideji. V platonskem idealizmu je svet idej ločen od našega čutnega sveta; resnica pritiče samo onemu ločenemu svetu božanskega, ki ga Platon označuje s prelepo metaforo »ravnina resnice« (Faidros, 248 b). Tako je razumljivo, da se je v platonskem izročilu resnica kmalu istovetila z Bogom samim: On je res dovršena podstat, absolutno bitje.

Toda bolj važno za nas, nadaljuje De la Potterie, je drugo področje, kjer se je mnogo govorilo o resnici, to je historiografija. Grškim zgodovinarjem je resnica isto kar stvarnost dejanj preteklosti, opisana natančno in odkritosrčno. Tukidides uči, da namen zgodovine mora biti: »jasno vedeti to, kar se je zgodilo« (I, 22); zato govori tudi o »ergôn aletheia« (II, 41. 2. 4) ali resnici, stvarnosti faktov.

2. Težnja modernega zgodovinarja je bistveno povezana s tem pojmovanjem antičnega zgodovinoписja Grkov. Za zgodovinarja ima poznanje resnice bistveno objektivni značaj: to je poznanje preteklega, kakor se je dejanski odvijalo. Ob koncu 19. stoletja se je to pojmovanje tako pretiravalo v pozitivističnem smislu, da se je mislilo, da je možno speljati objektivnost zgodovinskega raziskovanja na raven objektivnosti ekzaktnih znanosti, kakor fiziko. Toda v našem času vlada močna reakcija proti takemu pozitivističnemu načinu gledanja; to je težnja, da se ne samo rekonstruirajo fakta preteklosti, ampak tudi doumejo od znotraj, v svojem človeškem aspektu in v luči našega časa.

Toda na splošno je treba reči, da se raziskovanje zgodovinske resnice giblje na črti znanstvenega prizadevanja Grkov, katerega namen je bil objektivno in razumsko poznanje preteklosti.

3. Ako soočimo ta pojem resnice, sklepa Ign. de la Potterie, z vprašanjem svetopisemske nezmotnosti, takoj vidimo, kaj sledi. Če bi svetopisemska resnica bila formalno zgodovinska resnica v opisanem smislu, bi morali reči, da inspiracija daje poroštvo za resničnost ali točnost svetopisemskih podatkov o zgodovini Izraela in ustanovitvi krščanstva. To pa bi pomenilo, da smo iz svetega pisma naredili dokument znanstvenih poročil o preteklosti, in koncem koncev posvetno ali profano knjigo.

Vprašanje svetopisemske resnice se nam pokaže v popolnoma drugačni luči, če ga postavimo na osnovo hebrejskega ali bibličnega pojmovanja resnice.

Ni mogoče razviti, pravi Ign. de la Potterie, tega pojma v celoti v nekaj besedah. Toda temeljna misel je jasna: vedno gre pri tem na nek način za božje razodetje. Že v zadnjih knjigah stare zaveze pomeni poznanje resnice isto kar poznanje božjega načrta o človeku. Resnica je razodetje božjih skrivnosti, božjega zveličavnega načrta. V knjigi preroka Danijela (10, 21) se imenuje »knjiga resnice« tisti del božje knjige, v kateri so opisani eshatološki božji načrti. Od trenutka ko je bila božja skrivnost razodeta ljudem, je resnica praktično isto kar samo razodetje; postane istovetna z modrostjo, kajti razodeta resnica je za človeka pravilo življenja.

V novi zavezi se giblje pojem resnice v bistvu na isti črti, toda vse je zdaj osredotočeno na Kristusa. Po sv. Pavlu je resnica istovetna z evangelijem, to je z oznanilom odrešenja. »Ko ste slišali besedo resnice, evangelij vašega odrešenja... ste bili zaznamovani z obljubljenim Svetim Duhom« (Ef 1, 13).

Skratka, po nauku svetega pisma je resnica božja beseda razodetja, ki je prišla z učlovečeno Besedo na svet in v njej prebiva; resnica je krščansko razodetje kot nauk in pravilo življenja in posvečenja za nas, ki verujemo. Konstitucija o božjem razodétju pravi (19): »Sveta mati Cerkev je trdno in vztrajno učila in uči, da štirje (našteti) evangeliji, katerih zgodovinski značaj neprestano zagovarja, zvesto podajajo, kar je Jezus Kristus v času svojega življenja med ljudmi v resnici storil in učil za njihovo večno zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa (prim. Apd 1, 1—2)«.

Resnica torej, ki jo moramo iskati v svetem pismu, in ki ima poroštvo inspiracije ali božjega avtorstva, je vedno verska resnica, vedno v nekem razmerju z božjim zveličavnim redom.

Tako Ign. de la Potterie o grškem in hebrejskem pojmu resnice. Tu bo treba še nekaj pojasnila oziroma dopolnila.

Red razodetja in čas

Teološko načelo o formalnem objektu svetopisemske resnice, na katerega je v svojih spisih opozoril zlasti Pierre Grelot, in ki je prišla v končni formulaciji dogmatične konstitucije o razodetju do živega izraza, ni važno samo za razlikovanje med profanim in bibličnim pojmovanjem

resnice, ampak nas tudi sili, da se bolj poglobimo v naravo božjega razodetja v stari in novi zavezi.

Odličen uvod za tako razmišljanje nam nudi dogmatična konstitucija o razodetju že takoj na začetku, kjer je rečeno (2): »Red razodetja prihaja do izraza v dejanjih in besedah, ki so med seboj notranje povezane, tako, da dela, ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja, pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih označujejo besede; besede pa oznanjajo dela in osvetljujejo skrivnost, ki je v njih obsežena. Najgloblja resnica o Bogu in o človekovem zveličanju pa nam po tem razodetju zasije v Kristusu, ki je obenem srednik in polnost vsega razodetja« (prim. Mt 11, 27; Jan 1, 14 in 17; 14, 6; 17, 1—3; 2 Kor 3, 16 in 4, 6; Ef 1, 3—14).

Ustavimo se pri začetnih besedah: »Red razodetja prihaja do izraza v dejanjih in besedah.« Torej ne samo v »besedah«, ki jih je Bog »govoril očetom po prerokih« in slednjič »po Sinu« (Hebr 1, 1) in ki so bile zapisane in so se nam ohranile v svetem pismu stare in nove zaveze. Bog se je razodeval tudi »v dejanjih«. To so vsa dela priprave na odrešenje v stari zavezi, in nato delo odrešenja z vsem, kar je k temu spadalo. Skratka, to je vsa zgodovina odrešenja.

Že dolgo naglašajo nekateri eksegeti svetega pisma stare zaveze, da ne razumemo Boga, če nismo prej razumeli Izraela v njegovi zgodovinski stvarnosti, kajti Bog se je v stari zavezi Izraelu razodeval najprej in potem neprenehoma »v dejanjih«. Sama zgodovina izvoljenega ljudstva je božje razodetje; jedro te zgodovine so božja dela, »mirabilia Dei« (prim. H. R e n c k e n s , Urgeschichte und Heilsgeschichte, 1959, 19—22).

Če pa je stvar taka, in ni več dvoma, da je, se moramo ozreti na faktor časa »v redu razodetja«. Hebrejski pojem časa je namreč tisti ključ, ki nam odpira vrata v razumevanje dveh stvari: Prvič, zakaj sploh dvojni pojem resnice, grški profani in biblični teološki, in drugič, zakaj dva vidika v redu razodetja, zveličavni in progresivni vidik.

1. Najprej vprašanje, odkod in zakaj dva pojma resnice? Vzrok temu je dvojna različna metafizika časa, grška in hebrejska. To sta pojasnila Thorleif B o m a n v delu »Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen« (1954) in Claude T r e s m o n t a n t v »Essai sur la Pensée Hébraïque« (1953).

Th. Boman se dotika prve osnovne značilne razlike med grškim in hebrejskim mišljenjem, ko pravi, da je po grškem mišljenju bit (das Sein) prava resničnost (die wahre Wirklichkeit) in resnično dobro (das wahrhaft Gute), vendar v e č n o m i r u j o č e (ewig ruhend; str. 45). To je razumljivo, zakaj resnica bitja po Platonu je v njegovi ideji, ki je večna, nespremenljiva.

Tudi po hebrejskem mišljenju, pravi Boman, je bit prava resničnost in resnično dobro. V tem so si bili Grki in Hebrejci edini. Toda po hebrejskem mišljenju bit ni večno mirujoča resničnost, ampak je »v v e č n e m g i b a n j u« (in ewiger Bewegung), kajti prava bit je za Hebrejca »beseda«, daber, ki zajema vse hebrejske stvarnosti: besedo, dejanje, stvar (str. 44). Beseda je počelo stvarjenja: »Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega« (Jan 1, 3).

To pomeni, da je hebrejski čas pozitivna in dinamična stvarnost, česar o grškem času ni mogoče trditi. Po Platonu je čas »nur eine bildliche, sich bewegende Nachahmung der unbeweglichen und unveränderlichen Ewigkeit, die die Vollkommenheit vertritt« (str. 108). Čas se vrednoti tako po Platonu kakor po Aristotelu »als etwas viel Geringeres als der Raum, z. T. als ein Übel« (109). »Aristotel se strinja s pregovorom, da čas razjeda (katatēkei ho hronos); pod pritiskom časa se vse stara in v teku časa pozabi, toda nič novega in lepega ne nastane po času; zato pojmuje mo čas na sebi prej kot nekaj razdiralnega kakor graditeljnega« (Phys IV, 12, 220, 30 sl.). Th. Boman k temu pripominja: »Dejstvo, da tak jasen in trezen duh, kakor je bil Aristoteles, tako omalovažuje čas, nam o razliki med grškim in hebrejskim pojmovanjem časa pove več ko vsi poskusi, da filozofsko razumemo grške predstave o času« (str. 109).

To grško pojmovanje časa, kot nekaj v bistvu negativnega (Cl. Tresmontant, nav. d. 34), je v nasprotju s hebrejskim pojmovanjem, po katerem je čas instrument stvarjenja. Po hebrejskem pojmovanju, pravi Tresmontant, nastaja nova bit, ki prej na noben način ni obstajala, po stvarjenju. To je tisto, kar izraža pojem časa (nav. d. 26). Th. Boman piše: »Za Hebrejce, ki imajo svojo eksistenco v časnem (im Zeitlichen), ima vsebina časa isto vlogo, kakor za Grke vsebina prostora. Kakor so Grki pozorni na svojevrstnost reči (auf die Eigenart der Dinge), tako Hebrejci na svojevrstnost dogodkov (auf die Eigenart der Ereignisse, nav. d. 120).

2. Primerjava med grškim pojmovanjem časa, ki je postalo tudi naše evropsko, in hebrejskim pojmovanjem, ki je biblično in teološko, je zelo poučna. Vodi nas do zaključka, pravi Th. Boman, da imajo adekvatno razumevanje časa (das adequate Zeitverständnis) Hebrejci, ne Grki in Evropejci (nav. d. 124). Evropejci smo za Grki, po besedah Bergsona, čas »vprostorili« (»verräumlicht«), to je, ga stisnili v prostor, utesnili in mu vzeli značaj dinamičnosti. Grško in naše razlikovanje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo je bolj nekaj prostorninskega (preteklost je »za« nami, prihodnost »pred« nami) ko časovnega. To je razumljivo, kajti grško mišljenje se orientira prostorninsko, hebrejsko mišljenje pa se giblje v času, ugotavlja E. v. D o b s c h ü t z (Journal of Bibl. Literature, 1922, 212). Temelj Platonovega mišljenja je večni ali nadčuten svet, čigar posnetek (Abbild) je naš izkustveni svet. Platonska večnost je zato nekaj bitnega (Seiendes), mirujočega (Ruhendes) in (po našem načinu mišljenja) prostorninskega (etwas Räumliches, Boman, 134).

Drugačno je hebrejsko mišljenje. Hebrejski glagol se izraža le z dovršnikom in nedovršnikom. Hebrejski glagol ugotavlja, ali se je neko dejanje že dovršilo, ali se še vrši. »Medtem ko mi s svojimi tremi časi postavljamo dejanje v prostor in ga držimo ‚in casu‘ na eni črti, je za semite zavest govorečega (das Bewusstsein des Redenden) tista trdna točka, ob kateri se dejanje orientira (Boman, 125). To pomeni, da se Hebrejec ne postavlja na točko neke imaginarne časovne črte, ampak izhaja »iz časovnega ritma lastnega življenja«. Za Hebrejca čas ni abstrakcija kakor je za Grka, ampak čas je istoveten z njegovo vsebino. Čas je pojem dogajanja, veletok dogodkov (Die Zeit ist der Begriff des Geschehens; sie ist der Strom der Begebenheiten, Boman, 120).

Iz povedanega postane razumljivo, odkod in zakaj dva pojma resnice: grški ali profani, in hebrejski ali teološki. Razlog je dvojno, različno pojmovanje sveta in časa. Počelo grškega časa je večni, mirujoči svet v absolutnem prostoru, počelo hebrejskega časa pa je »Bog, ki z Besedo vse ustvarja (Jan 1, 3) in ohranjuje« (konstitucija »Dei Verbum«, 3).

Beseda na delu

Z opisanega metafizičnega zrelišča gledana razlika med grškim in bibličnim pojmom časa nam tudi pojasnjuje, zakaj moramo v redu razodetja razlikovati dva vidika, to je vidik zveličavne resnice in vidik progresivnosti ali dinamike v razodetju.

Oglejmo si na kratko red razodetja v stari zavezi v dobi priprave na Odrešenika.

Apostol P a v e l piše: »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekaj Bog govoril očetom po prerokih« (Hebr 1, 1). Ako pravi apostol, da je Bog »govoril očetom«, s tem gotovo ni hotel reči, da je božja govorica »očetom po prerokih« obstajala samo v besedah. Proti temu govori že sam pojem in poklic hebrejskega preroka, ki je bil v prvi vrsti glasnik in tolmač božje volje, kolikor in kakor se je izražala v zgodovinskih dogodkih. Zato razodetje božje besede v svetem pismu ni samo odkritje nekih abstraktnih in teoretičnih resnic, ki so bile umu izraelskega človeka najprej zakrite, nato pa so se mu odkrile. Pri razodetju božje besede v stari zavezi gre za mnogo več. Gre za skrivnost ali misterij, v katerem si stojita naproti Bog in človek v odnosu dialoga. Pozorišče tega dialoga ni samo biblični zemljepisni prostor, ampak ves svet, nebo in zemlja, časovni okvir pa ves zgodovinski čas. Z razodetjem svoje besede Bog stopa v določen stvaren odnos s človekom, se vključuje v tok človeške zgodovine in odkriva človeku svoj načrt, ki ga ima z njim in s svetom. To je univerzalni načrt ali red odrešenja za vse ljudi.

S tem odrešitvenim načrtom stopa Bog pred človeka, mu ga predlaga nagovarjajoč ga kot oseba osebo. Od človeka pričakuje in terja odgovor na svoj nagovor, na svojo besedo, ki govori iz dogodkov.

Ta način božjega dvogovora s človekom se je začel prav šele pred 4000 leti, ko je Bog poklical A b r a h a m a , ga nagovoril in mu dejal: »Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem! Naredil bom iz tebe velik narod ... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mojz 12, 1—3).

Abraham je bil prvi prerok stare zaveze. Bil je prvi organ, prva oseba, po kateri se je začelo božje razodetje stare zaveze.

Kaj pa je bilo pred Abrahamom? V tistih dolgih sto in stotisočletjih človeške zgodovine, ki jo navadno imenujemo prazgodovino? Ali se takrat Bog človeštvu ni nič razodeval?

O tem ni nobenega dvoma. Sveto pismo na mnogih mestih izrečno govori in naglaša, da se je Bog že davno pred Abrahamom, davno pred hebrejskimi preroki človeku razodeval, in sicer po vidni naravi, po vidnem stvarstvu ali kozmosu. Zato se tovrstno božje razodetje imenuje

naravno ali kozmično razodetje, za razliko od preroškega razodetja, ki se vrši po prerokih.

Na to kozmično razodetje misli psalmist, ko pravi: »Nebesa razglašajo božje veličastvo, in nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok... To ni beseda in niso govori, katerih glas bi se ne mogel slišati; po vsej zemlji se razlega njih glas in do konca sveta njih govornica« (19, 2—4, vulgata 18).

To je božja beseda, s katero se Bog oglašja in obrača na vse prebivavce zemlje. To božjo besedo lahko sliši in tudi razume vsak človek, vedno, nekdanj in danes. Jobova knjiga opisuje v krasnih podobah kozmično razodetje Boga. Že prva knjiga svetega pisma stare zaveze se sklicuje na božje razodetje v naravi, ko pravi, da bo redno menjavanje letnih časov izpričevalo božjo zvestobo, s katero se je Bog obvezal Noetu, da bo izpolnil svoje obljube, ki mu jih je dal, ko je sklenil z njim zavezo (1 Mojz 9, 11 sl.).

Sveto pismo spričuje, da so mnogi pogani, ki niso poznali preroškega razodetja svetega pisma, vkljub temu spoznali pravega Boga in ga častili. Tak je bil že Noe, ki je po velikem potopu postavil oltar in opravil daritev pravemu Bogu. Tak je bil predpotopni oče Henoh, o katerem pravi sveto pismo, da »je hodil z Bogom« (1 Mojz 5, 24), enako Melkizedek, o katerem poroča sveto pismo, da je bil »duhovnik Boga Najvišjega« in ki je blagoslovil Abrahama z besedami: »Blagoslovljen bodi, Abram, od Boga Najvišjega, ki je naredil nebo in zemljo« (1 Mojz 14, 18—20). Tak je bil Job, ki ni bil Izraelec ali Jud, pa ga sveto pismo vkljub temu stavi za zgled kot človeka s pravo vero v Boga.

Ko se je apostol Pavel na svojem misijonskem potovanju ustavil v Atenah, v središču poganške grške kulture, je v svojem govoru pred stoiškimi modrijani v areopagu jasno poudaril, da je mogoče Boga spoznati iz same narave. Dejal je: »Bog, ki je ustvaril svet in vse kar je na njem, on, ki je Gospod nebes in zemlje, ne stanuje v templjih, z rokami narejenih... Ustvaril je iz enega ves človeški rod, da prebiva po vsej zemlji. In je odmeril ter določil bivanju ljudi čase in meje: da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od nobenega izmed nas. Zakaj v njem živimo in se gibljemo in smo, kakor so tudi nekateri vaših pesnikov rekli: 'Celo njegovega rodu smo' (Apd 17, 24—27).

Pa ne samo z glasom vidne narave se je Bog razodeval in se še razodeva ljudem, marveč tudi z glasom vesti. Bog govori vsakemu človeku tudi po njegovi vesti, ne samo nam, kristjanom in Judom, ki iz preroškega razodetja poznamo božje zapovedi, ampak tudi ne-judom in nekristjanom, to je, nevernikom in poganom. Zato pravi apostol Pavel: »Kadar namreč pogani, ki nimajo postave, po naravi delajo, kar veli postava, so oni, ki nimajo postave, sami sebi postava; kažejo namreč, da je delo postave zapisano v njihovih srcih, ker to spričuje obenem njihova vest in se njih misli med seboj tožijo ali tudi zagovarjajo« (Rimlj 2, 14).

Iz celotnega pričevanja svetega pisma jasno sledi, da je naravno ali kozmično razodetje starejše ko svetopisemsko, to je, preroško in Kristusovo razodetje. To velja tudi, če je res, da so se sledovi tako imenovanega prarazodetja, o katerem govori sveto pismo v prvih poglavjih Geneze pri tem ali onem primitivnem ljudstvu ohranili, kakor to dokazuje

Schmidt-Koppersova etnološka šola. O starih visokih kulturah Bližnjega vzhoda, kjer je tekla zibel judovske in krščanske vere, se to vsekakor ne more znanstveno dokazati. Velike poganke religije starega Orienta se gradijo na kozmičnem razodetju. Zato je v teh religijah tudi mnogo dobrega, pozitivnega. To je II. vatikanski koncil v izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev slovesno potrdil.

Toda vse tako imenovane narurne religije dokazujejo, da kozmično razodetje le s težavo in nepopolno prodira v človekovo srce in dušo. Zaradi izvirnega greha in njegovih posledic sta človekov razum in volja v toliki meri oslabiljena, da človek na splošno ni sposoben v celoti dojeti, prav razumeti in kot merilo resnice ohraniti božjo besedo, ki mu govori iz vidnega stvarstva in njegovih pojavov.

V tem smislu je kozmično razodetje nepopolno razodetje. Poganske religije, ki iz tega razodetja črpajo, imajo sicer drobce resnice, imajo marsikatero vzvišene misli in ideale, toda to je bolj ali manj pomešano s hudimi in usodnimi zmotami. Pomislimo le na okrutne obredne človeške žrtve, na tempeljsko prostitucijo in plodnostni kult v starih vzhodnih religijah, na obredni kanibalizem in lov na človeške glave v črnskih verstvih, na sežiganje vdov v Indiji, na pošastno maličenje pojmov o Bogu in njegovih lastnostih v mnogobožtvih. Knjiga modrosti s pikro ironijo graja pogane, češ da »iz vidnih dobrin niso mogli spoznati njega, ki je, in ki pri opazovanju del niso spoznali umetnika, ampak so ali ogenj, ali veter, ali hiter zrak, ali zvezdnato nebo, ali silovito vodo, ali nebesne luči imeli za bogove, ki vladajo svet« (13, 1—2). O starih Egipčanih, ki so sicer veljali za najodličnejše predstavnike starih visokih kultur, pravi, da so v svojem poganskem malikovanju postali »nespametni in bednejši kot otrokova duša«, zakaj »celo vse poganke malike so imeli za bogove, ki oči ne morejo rabiti za gledanje, ne nosu za vdihavanje zraka, ne ušes za poslušanje...« (15, 14—15). V 11. poglavju Geneze, v zgodbi o babilonskem stolpu, pa slika sveti pisatelj, kako je pogansko človeštvo pred Abrahamom dosegalo v tvorni kulturi sicer velike uspehe in postavljalo svojim božanstvom velikanska svetišča, istočasno pa se v svoji prevzetnosti vedno bolj oddaljevalo od vere v pravega Boga in zdrave morale.

Vkljub tem nedostatkom v narurnih religijah pa moramo reči, da je bilo kozmično razodetje potrebna, da, nujno potrebna predstopnja in priprava za preroško razodetje. To je zahteval zakon razvoja ali faktor časa.

Današnji evropski ljudje, ki smo vzgojeni na temelju starogrške in zapadne miselnosti, to težko razumemo. Šele novejše globlje proučevanje starih vzhodnih kultur in primerjava biblijskega načina mišljenja z mišljenjem starih Grkov nam to pojasnjuje.

Po hebrejskem načinu mišljenja in pojmovanju časa je zgodovina človeštva kakor sadno drevo: ima svoj začetek, svojo rast in razvoj, ki gre v smeri zorenja. Zgodovina je usmerjena k cilju, k sadu, podobno, kakor sadno drevo, »ki daje sad ob svojem času« (Ps 1, 3). Hebrejski preroki kot sredniki božjega razodetja so razumeli ta smisel zgodovine, to je, njen razvoj in zorenje, česar ne moremo reči ne o Babiloncih, ne o Egipčanih in ne o starih Grkih. Zakaj ne, smo razložili v prejšnjem poglavju.

Šele, ko je drevo človeške zgodovine doseglo primerno stopnjo razvoja, je Bog začel ljudem govoriti v jeziku zgodovine. Tedaj je začel obupati preroke. V starejših dobah še ni bilo pogojev za to; človeštvo še ni bilo zrelo za dialog z Bogom, polja še niso bila »bela za žetev«, kakor bi dejal Kristus. Kakor se on sam ni mogel učlovečiti v kateri koli dobi in priti na svet kadar koli, ampak šele tedaj, ko se je za to »čas dopolnil« (Mk 1, 15), tako je bilo tudi s preróškim razodetjem. Božji zveličavni načrt se vrši v času in mora s časom računati. Čas je zorenje in merilo zorenja.

Hebrejski preroki so po božjem razsvetljenju razumeli zgodovino, to je, pomen zgodovinskega dogajanja ali zorenja. Prerok je človek, ki spozna, kaj določen zgodovinski dogodek pozitivno ali negativno pomeni za božji zveličavni načrt, kaj pripravlja, kaj naznanja. Ve, da je Bog gospodar zgodovine, in da so zgodovinski dogodki znamenja v toliki meri, kolikor se v njih razbere, kaj se pripravlja, podobno, kakor se iz brsta ali popka rastline spozna bližina razcveta, ali iz žitnega klasa bližina žetve. Jezus je dejal svojim učencem: »Ali ne pravite: še štiri mesece, pa pride žetev. Glejte, povem vam, povzdignite oči in pogledjte polja, da so že bela za žetev« (Jan 4, 35). Tako ume prerok brati znamenja časa, znamenja zgodovinskega zorenja, in to spoznanje posreduje svojemu ljudstvu. To je nadnaravna umetnost, za katero je potrebna nadnaravna luč, ki jo Bog daje po svoji svobodni izbiri in odločitvi, komur sam hoče.

Vse to nam pomaga razumeti, zakaj vera stare zaveze ne poteka iz vesoljskega ali kozmičnega razodetja, ampak iz preróškega. Izraelsko ljudstvo svoje vere ni zajemalo iz opazovanja prirodnih pojavov, tudi ne iz filozofskega razglabljanja mislecev, ampak iz praktičnih, življenjskih srečanj z Bogom v svoji narodni zgodovini, ki so se izražala bodisi kot milost, sreča, blagoslov, ali kot kazen in nesreča. Svoje spoznanje o Bogu in svoje nazore o svetu in življenju si je izoblikovalo iz pričevanja svojih prerokov, Abrahama, Mojzesa, Davida, Amosa, Izaija in drugih nosilcev božje besede, ki so mu tolmačili božjo sodbo in božje pojmovanje dogodkov, katerih priče so bili oboji, preroki in ljudstvo.

Osrednji tak dogodek v hebrejski zgodovini je bil izhod iz Egipta, rešitev iz egiptovske sužnosti in sinajska zaveza, ki je temu sledila. To je bila občestvena teofanija ali srečanje ljudstva z Bogom. To je bil začetek nadnaravne zgodovinske dejavnosti, ki se je potem nadaljevala, in postopoma, po etapah, toda vztrajno in nezadržno zorela, vse dotlej, da se je čas dopolnil, to se pravi, da je zgodovinski razvoj dozorel in dosegel v učlovečenju Sina božjega svoj namen.

To je red božjega razodetja stare zaveze.

Sklep

Dogmatična konstitucija o razodetju govori o stvarjenju v sedanjiku: »Bog, ki z Besedo vse ustvarja in ohranjuje...« (3). Ta sedanjik je pomenljiv. V krščanskem nauku se stvarjenje navadno prikazuje kot delo božje vsemogočnosti, ki se je dovršilo v davni preteklosti. Delo stvarjenja pa v resnici še traja. Njegovo merilo je čas. Po stvarjenju, ki ga Bog vrši »z besedo«, se Bog človeku tudi razodeva. To je kozmično razodetje, v

katerem Bog »nudi ljudem po ustvarjenih stvareh trajno pričevanje o sebi«, kakor pravi konstitucija (3).

»Ob svojem času«, nadaljuje konstitucija, »je Bog poklical Abrahama«. Po njem in v njegovem zarodu »je skozi stoletja pripravljaj pot evangeliju« (3). To je bilo preroško razodetje.

Iz tega sledi, da je božja beseda tako v kozmičnem kakor preroškem razodetju vezana na čas: v kozmičnem razodetju na čas stvarjenja ali razvoja fizičnega sveta, v preroškem razodetju pa na tok človeške zgodovine. Stvarjenje in odrešenje pomenita božji vstop v čas, tisto »synkatabasis«, tisto sestopanje ali »ponižanje modro skrbnega Boga k ljudem«, o katerem govori okrožnica »Divino afflante Spiritu« (Pij XII, 1943).

V tem se odkriva božji načrt in božja pedagogika. Šele, ko »se je čas dopolnil«, se je »približalo božje kraljestvo« (Mk 1, 15).

Dopolnitev časa pa v veliki meri zavisi od človeka. Človek se v dialogu z Bogom lahko na božji nagovor odzove, ali pa tudi ne. Če s svojim odgovorom odlaša, ga zavlačuje ali sploh ne odgovori, zavira in zavlačuje zoritev božjih načrtov.

Izjava Cerkve o krščanski vzgoji mladine v sodobnem svetu*

Valter Dermota SDB

Die »Erklärung über die christliche Erziehung« legt die Gedanken des II. Vatikanischen Konzils über dieses Thema dar.

Der Lehre nach fusst sie neben anderen Quellen hauptsächlich auf dem Apostolischen Brief Benedikt XV. »Communes litteras« aus dem Jahre 1919, auf der Enzyklika Pius XI. »Divini illius magistri« aus dem Jahre 1929, auf der Ansprache Pius XII. an die Jugend der A. C. I. aus dem Jahre 1946, auf der Ansprache desselben Papstes an die Familienväter aus dem Jahre 1951, auf der Ansprache Johannes XXIII. zum dreissigsten Jahrestag der Herausgabe von »Divini illius magistri« aus dem Jahre 1959, und auf der Ansprache Paulus VI. an die Mitglieder der F. I. D. A. E. aus dem Jahre 1963.

Dem Geiste nach ist sie erfüllt von den Ideen Johannes XXIII. und seines Nachfolgers Paulus VI. Sie ist ihrem Wesen nach pastoral. Alle Menschen, nicht nur die Katholiken und die anderen Christen, sind durch die Gnade zur Kindschaft Gottes berufen. Die Erklärung legt es allen nahe, dieser Einladung Folge zu leisten. Die Kirche ist bereit, allen bei der Verfolgung dieses Zieles zu helfen und mit ihnen durch die internationalen Erziehungsorganisationen zusammenzuarbeiten.

Ker si je II. vatikanski cerkveni zbor prizadeval pretežno za dušno pastirstvo, je moral poseči tudi na področje mladinske vzgoje; saj krščanstvo pripravlja bodoče rodove na krščansko življenje in tako zagotavlja Cerkvi obstoj v bodočnosti. Tako je prihodnost Cerkve — poleg Kristusovega varstva (Mt 28, 20) — odvisna tudi od krščanske vzgoje.

Dušnopastirsko delo je naravnost namenjeno vernikom v sodobnih življenjskih okoliščinah. Okoliščine, v katerih človek živi, pa se posebno

* Concile oecuménique vatican II, Centurion, Paris 1965, II., stran 175—194.

danes zelo hitro spreminjajo. Prilagojevanje (aggiornamento) dušnopastirskih metod z ene strani res doseže konkretnega kristjana. Z druge strani pa je metoda, ki je v skladu s konkretnimi zahtevami, navadno že preživela v trenutku, ko smo jo iznašli in jo hočemo uporabiti, ter jo moramo spet prilagoditi spremenjenim okoliščinam. Izdelati bi morali take postopke, da bi dušno pastirstvo prehitelo dogajanje, in ne takih, da bi dušno pastirstvo capljalo za časom. Za bodočnost prikrojen dušnopastirski postopek vernike dejansko zajame, jih dušno zaposli in duhovno oblikuje. Dušnopastirskim postopkom pa, ki čas samo dohitevajo, ki tečejo za časom, pa čas izkazuje samo uslugo, da jih kljub zapoznelosti še jemlje s seboj. Take metode seveda časa ne oblikujejo, temveč jim čas s tem, da jih še priznava za svoje, izkazuje veliko dobroto.

Že navadnemu dušnopastirskemu delu, ki naj bi zajelo človeka v njegovi sedanosti, grozi nevarnost, da bo kljub temu, da je videti sodobno, prišlo prepozno. Toliko prej pa lahko čas prehitijo vzgojne smernice, ki naj pripravljajo človeka za življenje vsaj dve desetletji vnaprej. Pa vendar moramo v našem desetletju vzgajati otroke tako, da bodo mogli krščansko živeti v svoji odločilni življenjski dobi, ki bo čez deset do štirideset let.

Res pa je, da ni umestno obsojati dušnopastirske metode kar na splošno kot preživelo. Če se otrok vzgaja v strahu božjem in se uči verskih resnic primerno svoji starosti, se s tem vzgaja tudi za poznejšo dobo. Vzgojitelj mora pač biti izobražen, praktičen, in goreč, pa bo tudi sodoben. Prilagojevanje velja razvojni dobi in kolikor toliko časom. Vendar pa je temelj vedno isti, ker je vera vedno ista, poštenost in urejeno življenje tudi. Na tem temelju se gradi bodočnost.

Vzgojna načela Cerkve

Cerkev je bila do razsvetljenstva v 18. stoletju dejansko edina vzgojiteljica in učiteljica evropskih narodov. Razsvetljeni vladarji (npr. Friderik II. Pruski, Marija Terezija) so odkrili v šolski vzgoji uspešno sredstvo tudi za doseg svojih političnih ciljev. Uvedli so splošno šolsko obveznost in določili smernice državne vzgoje in pouka (Jožef II., Napoleon I.). Ker se je vzgoja vklenila v tok katoliškega izročila in ker so bili šolniki večinoma ljudje, ki so bili v službi Cerkve (katehetje, župniki, cerkovniki, organisti), ni prišlo do nasprotij med Cerkvijo in državo na šolsko-vzgojnem torišču.

Toda 19. stoletje je ustvarilo nove okoliščine. Svobodomiselno izobraženstvo, ki je bilo v odločni manjšini, je hotelo s silo in ukano osvojiti vzgojo in pouk ter tako vzgojiti nov rod brez verske miselnosti. To se je tej manjšini tudi posrečilo. Poleg tega pa je imela na razpolago vedno večje število učiteljev, ki so bili naravnost odvisni od države.

Cerkev je to dogajanje spremljala vsa v skrbeh. Skušala je mladi duhovniški rod pripraviti na prihodnje poslanstvo. Pri študiju sociologije so obravnavali družino, Cerkev in državo ter točno opredelili pravice vsake izmed teh ustanov do vzgoje otrok. Kjer so se razmere posebno zaostriale, so škofje dali navodila, kako naj ravnajo dušni pastirji v posameznih primerih.

»Divini illius magistri« Pija XI. z dne 31. decembra 1929

V dobi med vojnama sta najprej v Italiji potem pa še v Nemčiji zavlada totalitarna režima fašizem in nacizem. Odpravila sta vse demokratične svoboščine. Hotela sta odločilno vplivati na vsa življenjska torišča in še posebno na vzgojo. Fašizem je v svojih mladinskih organizacijah združeval vso mladino in jo skušal vzgajati v brezverskem in protiver-skem duhu.

Spomladi leta 1929 je Pij XI. sklenil z italijansko vlado lateranski sporazum in tako končal politični spor med Cerkvijo in državo, ki je trajal od leta 1870, ko je Garibaldi vkorakal v Rim in s tem ukinil neodvisno cerkveno državo. Pij XI. je rad popuščal v političnih rečeh. Ni pa mogel popustiti v krščanski vzgoji. Zato je še istega leta, ko je bil sklenjen lateranski sporazum, izdal okrožnico »Divini illius magistri«, kjer poudarja naravne in nadnaravne pravice Cerkve do vzgoje mladine.

Vzgojna načela Pijeve okrožnice

Na osnovi naravnega prava imajo starši dolžnost in pravico vzgajati svoje otroke. Starši so otrokom darovali življenje in oni imajo tudi dolžnost, da jih pripravijo za popolno človeško življenje. To se pa izvrši v vzgoji. Kakor so starši rodili otroke telesno za zemeljsko življenje, tako je Cerkev rodila otroke za nadnaravno življenje božjega otroka. Zato ima Cerkev dolžnost in pravico usposobiti otroka za polno krščansko življenje.

Starši imajo dolžnost in pravico vzgajati otroke in jih pošiljati v take šole, v katerih se bodo mogli pripraviti na svojo bodočnost kot dobri državljani in verni kristjani. Zato smejo zahtevati od države, da naj se vzgoja in pouk uredita po njihovem svetovnonazorskem in verskem prepričanju.

Država naj ne duši družine, temveč naj ji pomaga pri vzgoji otrok, posebno še z gnotnimi sredstvi.

Okrožnica zavzema stališče tudi do naravno-humanistične vzgoje, do skupne vzgoje obeh spolov, do spolne vzgoje in do poklicne vzgoje. Končno govori tudi o mednarodnem sodelovanju katoličanov na šolskem in vzgojnem torišču.

Od »Divini illius magistri« do koncilske izjave o krščanski vzgoji mladine

Družbena sestava se je že v desetletju pred drugo svetovno vojno spremenila. Še bolj se je pa spremenila po vojni. Cerkveni zbor je upošteval spremenjene okoliščine in se jim je skušal prilagoditi. Vendar ne gre kratko malo za prilagojevanje. Cerkev skuša nov položaj tudi obvladati, predvideti in prehiteti bodočnost ter se pripraviti na nove oblike krščanskega življenja.

Nastanek izjave

1. Prvi osnutek. 17. novembra 1964 so prvič predložili cerkvenemu zboru osnutek o krščanski vzgoji mladine. Večina koncilskih očetov se je z osnutkom strinjala. Vendar so nekateri izrekli tudi resne pomisleke in sicer: nekaterim se je osnutek zdel preveč zamotan in premalo jasen, drugi so bili prepričani, da so katoliškim šolam odmerili preveč važno mesto, tretji so bili mnenja, da bi moral koncil mnogo bolj upoštevati odgovornost, ki jo ima Cerkev do vzgoje. Nekateri so opozarjali na silen premik pogledov in stališč pri izdelavi 13. osnutka o Cerkvi v sodobnem svetu in posebno še pri sestavljanju konstitucije o bogoslužju, Cerkev naj bi se skušala novemu položaju kar se da velikodušno prilagoditi.

Toda posebno očetje, ki so se zavzemali za katoliško šolstvo, so menili, da je bolje odobriti pomanjkljivo besedilo kot pustiti, da bi vse padlo v vodo, ali pa bi izjavo o katoliški vzgoji privesili kakemu drugemu osnutku.

Tri dni pozneje, 20. novembra 1965, so glasovali. Od 1879 navzočih je glasovalo za osnutek 1457, 457 proti, trije glasovi so pa bili neveljavni.

Koncilska praksa zahteva, da enkrat sprejetega besedila ni mogoče več zavreči. Edino popraviti ga je še mogoče s tako imenovanimi spremeni-nevalnimi predlogi (modi).

2. Odobreno besedilo. Komisija, ki so jo sestavljali tajnik Hoffer in izvedenci Roberto Massi, Paolo Dezza, Felici Badnarschi, Guillaume Ouchin, Laurent Suarez in Michel Sauvage, je vse do začetka četrtega zasedanja koncila v septembru 1965 pridno delala in skušala izboljšati besedilo osnutka po nasvetih in predlogih koncilskih očetov. Vneseni popravki so že odobreno besedilo tako močno izpremenili, da se je koncilskim očetom zdelo, da imajo pred seboj čisto nov osnutek. Zato so nekateri zahtevali, naj upravno koncilsko sodišče izreče sodni rek, da je popravljeni osnutek bistveno spremenil besedilo odobrenega osnutka iz prejšnjega leta ter da je treba o vsakem členu na novo debatirati.

Ti ugovori niso bili utemeljeni. Zato je 15. oktobra 1965 glasovalo 1912 očetov za odobritev predloženega besedila, 183 pa proti. Pri končnem glasovanju 28. oktobra se je pa za izjavo izreklo 2290 koncilskih očetov, proti jih je bilo še 35.

Ker je izvajanje izjave zelo odvisno od krajevnih razmer vsake dežele, očetje v uvodu izražajo željo, naj pokoncilске komisije in škofovske konference preučijo možnosti, kako bi se izjava mogla najbolje izvesti.

Vsebina izjave

Po vsebini moremo razdeliti izjavo v tri sklenjene miselne kroge:

1. Cerkev razodeva svojo pastoralno skrb za otroke s tem, da se zavzema za pravice otrok do vzgoje.
2. Vzgojna načela Cerkve.
3. Cerkvene šolske ustanove.

1. Cerkev razodeva pastoralno skrb za otroke s tem, da se zavzema za vzgojo otrok. Med naukom Pija XI.

v »Divini illius magistri« in med naukom II. vaticanskega cerkvenega zbora ne zasledimo bistvenih razlik. Dokumenta se naslanjata na naravno in božje pravo, ki je dognano v osnovnih načelih in dobro poznano. Na veliko razliko pa naletimo v načinu, kako sta okrožnici pisani. Gre za resen poskus, da bi se Cerkev prilagodila sodobnemu svetu.

Pij XI. se je v okrožnici čutil vrhovnega predstavnika katoliške Cerkve, ki hoče poudariti edinstveni položaj božje ustanove nasproti vsem drugim verstvom in človeškim ustanovam — saj je v lateranskem sporazumu dosegel priznanje neodvisnosti Vatikanskega mesta. Svest si svojega nravnega dostojanstva in verske vzvišenosti daje očetovke nauke o vzgoji vsem drugim vzgojnim ustanovam.

Vatikanski cerkveni zbor pa zapušča vzvišeni prestol in skuša z blagovestjo odrešenja osrečiti ves svet, tako pripadnike raznih ver in tudi pogane. Zato se z ljubeznivo in dobrohotno naklonjenostjo bliža vsem in jih skuša obogatiti z darom božjega otroštva. Če drugoverci, pogani, versko brezbrizni ali celo ateisti ne sprejmejo vabila katoliške Cerkve, je Cerkev kljub temu pripravljena z njimi sodelovati v okviru mednarodnih organizacij, katerih člani so Cerkev in druge ustanove, ki se ukvarjajo z vzgojo, in sicer v mejah, ki jih dopušča dušnopastirska skrb za vsakega človeka. Na ta način se je dušnopastirsko prizadevanje Cerkve, ki veje iz okrožnic Janeza XXIII., iz govora Pavla VI. pred Združenimi narodi in iz pastoralne konstitucije o Cerkvi v sodobnem svetu, razodelo tudi na vzgojnem polju.

Cerkev želi po svojih močeh človeštvu pomagati pri vzgoji. Cerkev je poleg tega naklonjena velikemu znanstvenemu in tehničnemu napredku človeštva ter kulturnim dosežkom na vseh toriščih človeškega uveljavljanja.

To dvojno vedenje moremo očitno zaslediti, če primerjamo uvod v izjavo iz leta 1964 in odobreno besedilo iz leta 1965. Uvod iz leta 1964 je obsegal samo dvajset vrstic in na suh način izjavljal, da hoče postaviti nekaj načel o krščanski vzgoji otrok. Sprejeto besedilo uvoda pa obsega osemindeset vrstic ter se skrbno zavzema za vzgojna vprašanja sedanjega časa in ponuja svoje sodelovanje pri njihovem reševanju s pomočjo evangelija.

Pravico do lastnih cerkvenih verskih šol, ki jih je Pijeva okrožnica stavila med zahteve naravnega in božjega prava, utemeljuje koncilsko izjava s tem, da je prav v verskih šolah mogoč dialog med Cerkvijo in sodobnim svetom.

Cerkev svojega odrešilnega dela ne omejuje samo na krščene kristjane, temveč hoče oblagodariti s svojo blagovestjo vsakega človeka in vse človeštvo. Saj vsi ljudje ječijo pod suženjstvom izvirnega greha, pa naj se tega zavedajo ali ne.

Katoliške šole naj nimajo za glavni smoter pouka, temveč naj bodo učinkovite v dušnem pastirstvu. Znanje je važno, toda oznanjevanje blagovesti odrešenja je še važnejše. Prav zato izjava poudarja, da naj se skrb Cerkve za vzgojo praktično kaže v njeni katehetski dejavnosti (št. 4).

2. Vzgojna načela Cerkve. Tako okrožnica kakor izjava gradita katoliška vzgojna načela na človeško naravo in na pravicah ter dolž-

nostih človeka, da se razvije v popolno osebnost. Okrožnica Pija XI. iz teh osnov sklepa, da so cerkvene šolske in vzgojne ustanove upravičene. Cerkevni zbor pa poudarja dolžnost, da je treba uporabiti vsa sredstva za vzgojo božjih otrok (št. 1 in 2). Te cerkvene ustanove nimajo razloga za svoj obstoj že same v sebi, temveč le, če služijo vernikom, ki so božji otroci. Tudi iz izrazov, ki jih koncil uporablja, moremo razbrati, da gleda na vzgojne ustanove drugače kot Pij XI. Latinsko besedilo izjave uporablja enajstkrat besedo »pravica«. Štirikrat brani pravico človeka do vzgoje, sedemkrat pa pravico vzgojnih ustanov v sodobni družbi. Proti temu pa uporablja osemindvajsetkrat besedi »munus« (= naloga) in »officium« (= dolžnost). Pri tem misli na dolžnosti, ki jih imajo vzgojne ustanove do svojih varovancev.

Ko govori o nravni in verski vzgoji, poudarja bolj kot pravice cerkvenih vzgojnih ustanov pravice, ki jih imajo mladi kristjani do nravne in verske vzgoje (št. 1).

V duhu sodobnega dušeslovja močno poudarja dejavno sodelovanje učencev. Potreben je »oseben pristanek Bogu«. Vzgoja naj se trudi, da bodo »mladi kristjani zavestno sprejemali svojo vero« ter »dobro poučeni sodelovali pri izvrševanju bogoslužnih skrivnosti«.

Vzgoja v znanstvenem raziskovanju — posebno na vseučiliščih — naj vodi k iskanju resnice in uporabljanju znanstvenih izsledkov v duhu ljubezni. Znanje naj kristjana usposobi, da se bo mogel pogovarjati z vsakim človekom v duhu dialoga (št. 1).

V bistvu so to smernice Janeza XXIII. v okrožnicah »Mater et magistra« ter »Pacem in terris« in Pavla VI. v »Ecclesiam suam«, ki jih je koncil prevzel. Opombe k besedilu izjave jasno kažejo, od kod so vzete posamezne smernice.

3. Cerkevne šolske ustanove. K vzgojnim ustanovam spadajo: družina, šola, vzgojitelji in družba.

Medtem ko Pijeva okrožnica govori o družini, ki je nekaj nejasnega, se koncilski izjava obrača k staršem, ki morajo v domačem krogu kot »prvi in glavni vzgojitelji« vzgajati otroke. Glavni vzgojni činitelj v družini je splošno ozračje, ki naj bi bilo prežeto »z ljubeznijo in s spoštovanjem do Boga« in ki »naj bi v prvi vrsti vzgajalo otroke«. Starši naj poskrbijo, da bo tudi vzgoja zunaj domačega okolja v skladu z načeli, po katerih živijo otroci doma (št. 3).

Šola naj bi kot vmesna ustanova med družino in družbo otrokom podajala kulturne dobrine njihovega ljudstva in staršem pomagala pri razvijanju umskih zmožnosti, pri izoblikovanju nravne razsodnosti in pri pripravi na otrokov bodoči poklic.

»Divini illius magistri« pripisuje šoli drugotno nalogo ob družini in Cerkvi. Izjava II. vatikanskega zbora je mnogo bolj globoka in koristna, čeprav ne podaja juridične opredelbe družine. Točno pa opisuje njene naloge, ji zadaja smotre ter opredeljuje posamezne činitelje.

Učitelji imajo zaupno nalogo v službi družine ter delujejo kot zastopniki družbe (št. 3).

Poleg staršev, šole in učiteljev ima pravico vzgajati tudi družba. Vendar II. vatikanski cerkveni zbor družbe ne istoveti z državo. Družba

je ljudstvo kot skupnost vseh prebivavcev, ki se med seboj povezujejo na različnih ravneh in na različnih področjih z namenom, da bi mogli doseči določene smotre. V odnosu do države je Cerkev izrekla le nekaj zelo splošnih načel. To pa zato, da ne bi motila mirnega sožitja v tako različno pojmovanih političnih ureditvah, ki jih danes srečujemo na svetu. Zato iz teh splošnih načel ne moremo izvajati nikakih sklepov za položaj vzgoje v različnih deželah. Pri vedno večjem razčlenjevanju in podružabljenju ustanov in človeških odnosov bi bilo to tudi bolj škodljivo kot koristno. Škofovske konference naj v vsaki deželi podrobneje določijo, kaj je mogoče in kaj je treba storiti.

Koncil zlasti poudarja na osnovi okrožnic Janeza XXIII. in njegovih prednikov, da civilna družba dopolnjuje vzgojo otrok in da sme pri njej sodelovati. Med drugim zahteva:

a) vzgoja otroka v družini in Cerkvi mora pripeljati otroka v družbeno življenje;

b) družba sme usmerjati različne vzgojne dejavnosti k skupnemu blagru;

c) družba mora pomagati družini pri njeni vzgojni nalogi.

S tretjo smernico se mnogi niso strinjali. Koncil dvakrat poudarja, da ima družba pri vzgoji le dopolnilno, a ne odločilno vlogo.

Sklep

Če se oziramo posebno na zadnjo zahtevo koncila o dopolnilni vlogi družbe pri vzgoji otrok, bi kdo mislil, da so koncilski očetje hoteli ohraniti pri življenju staro pravdo med katoliškimi vzgojnimi ustanovami in državo.

Nič ne bi bilo bolj zmotnega in neresničnega. Zbor hoče premostiti staro nasprotje s tem, da namesto o državi, ki je samo združba s političnim ciljem, govori o družbi, ki je mnogo bolj obširna in vsestranska. S tako mnogovrstno in sestavljeno družbo se pa ni težko sporazumeti, saj večina družbenih ustanov stresa breme vzgoje s svojih ramen in ga hoče naprtiti drugim (tudi v najbolj razvitih državah imajo za vzgojo in šolo najmanj razumevanja in denarja). Prav ta množično sestavljena družba je pa sestavljena iz stvarnih ljudi, h katerim prihaja Cerkev s svojim evangeljskim poslanstvom odrešenja. Za pastoralno usmeritev Cerkve po II. vatikanskem cerkvenem zboru je pa značilna prav skrb za posameznika ne glede na organizacijo kateri pripada.

Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati

Vekoslav Grmič

CONFIRMATIO THEOLOGICA DIALOGI CUM FRATRIBUS SEPARATIS

Summarium: Articulus fundamenta theologica principalia huius dialogi indicare et aliquantulum explanare conatur. Fundamenta ista iam in Decreto de Oecumenismo assignata sunt. Qua de causa hic articulus decretum istud maxime respicit.

Sunt autem fundamenta theologica dialogi cum fratribus separatis praesertim tria: fundamentum trinitarium, fundamentum christologicum et fundamentum ecclesiologicum.

Uvod.

V uvodu k razlagi dekreta o ekumenizmu pravi kardinal Jäger: »Spreobrnjenje srca, večja zvestoba evangeliju in obnova cerkvenega življenja so potrjene kot vodilni nagibi vseh prizadevanj za edinost kristjanov in usmerjajo našo pozornost na to, kar je bistveno, da se ne bi izgubili v zunanji dejavnosti. Dekret nima ekumenskega gibanja prvenstveno za človeško pobudo, ampak za delo, ki ga vodi Sveti Duh. Uči nas, da spoznamo ločitev kristjanov kot greh in da jo premagamo po potu odpuščanja in sprave. Ves dekret je prežet tudi z eshatološko miselnostjo. Cerkev je romarsko božje ljudstvo, ki se z zaupanjem bliža Kristusovemu drugemu prihodu. V ekumenskem gibanju gleda božje znamenje, ki nam obljublja Kristusovo zmago nad silami greha in razdvojenosti... Uspeh dekreta bo odvisen od naše večje poslušnosti do božje besede in naše zvestejše hoje za Jezusom Kristusom.«¹

Iz navedenih besed, ki so zapisane popolnoma v duhu dekreta o ekumenizmu, je razvidno, kako važno je, da dialog z ločenimi brati teološko čim globlje utemeljimo, ker bi se sicer lahko zgodilo, da bi ta dialog zvođenel in bi kljub največji vnemi ne obrodil zaželenega sadu. Le s pomočjo teološke utemeljitve bomo namreč spoznali v okviru božjih dimenzij naravnost kontradiktorni značaj razdvojenosti med kristjani. Uvideli bomo, kako velika je dolžnost slehernega kristjana, da stori vse, kar more, da nastane med kristjani vzdušje iskrenega in koristnega dialoga, ki bo nujno vodil k edinosti. Kolikor se bomo pri tem naslanjali na sv. pismo in skupne temeljne verske resnice, bomo govorili z ločenimi brati kar najpopolnejšo skupno govorico, ki je za razgovor tako potrebna.

Smernic, ki nas bodo pri razpravi vodile, ni težko najti v odloku o ekumenizmu, v dogmatični konstituciji o Cerkvi, v okrožnici »Ecclesiam suam«, v delu in nastopanju papežev Janeza XXIII. in Pavla VI. in sploh v duhu 2. vatikanskega koncila, kakor je prihajal do izraza v razpravah na zasedanju in se jasno odraža v vseh njegovih odlokih.

Poskušajmo torej podati vsaj nekatere misli v zvezi z vprašanjem teološke utemeljitve dialoga z ločenimi brati.

¹ Jäger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, 7 (glej literaturo na koncu razprave).

Teološki pojem dialoga z ločenimi brati

Gotovo ima dialog z ločenimi brati skupne osnovne poteze z vsakim dialogom sploh. Zato je tudi dialog z ločenimi brati prijateljski razgovor, katerega namen je medsebojno spoznavanje in medsebojna obogatitev v duhovnem pogledu.

V ta namen je potrebna seveda jasnost lastnega stališča ali prepričanja, iskrena pripravljenost za poslušanje drugega in za sprejem resnice, kjer koli jo odkrijemo, pa četudi bi morali še tako spremeniti svoje prepričanje ali sodbo o tistem, s katerim se razgovarjamo.

Posebej pa ima ta dialog skupne poteze z dialogom Cerkve s svetom. Tudi v dialogu med ločenimi brati nadaljuje Bog svoj dialog s človeštvom, in to v posebno odličnem pomenu. Na tak način se namreč uresničuje pogoj za uspešnost dialoga Cerkve s svetom, saj se pripravlja stanje, ki ga izraža sv. Pavel z besedami: »In vse je podvrigel njegovim nogam in njega je kot glavo čez vse dal Cerkvi, ki je njegovo telo, polnost njega, ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1, 22.23). Kristus je v svetu navzoč po Cerkvi, zato Cerkev posvečuje svet in ga vedno tesneje povezuje s Kristusom, po katerem bi naj Bog vse spravil s seboj, ker mu je vse podvrigel. Čim bolj bo Kristus zaživel v Cerkvi, čim popolneje bo to telo ustrezalo glavi-Kristusu, tem lažje in uspešneje bo Cerkev izvrševala svoje poslanstvo in vodila dialog s svetom. Tako se nam pokaže dialog z ločenimi brati kot osnovna oblika dialoga Cerkve s svetom, odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom.

Splošno lahko torej rečemo, da je teološko gledano dialog z ločenimi brati odraz in nadaljevanje dialoga Boga s človeštvom po Kristusu v Svetem Duhu, in to v službi uresničevanja Kristusove prošnje k Očetu: »A ne prosim samo zanje (za apostole), ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, 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 ti poslal« (Jan 17, 20.21).

V navedeni Kristusovi prošnji so že tudi nakazane glavne teološke osnove dialoga z ločenimi brati.

Kristus je postal deležen človeške narave, da bi mi postali deležni njegove božje narave, da bi v našem življenju prihajalo do izraza božje življenje, da bi v naših medsebojnih odnosih prihajali do izraza odnosi med tremi božjimi osebami. Tako se nam takoj odkrije najgloblja, trinitarična osnova in utemeljitev dialoga med kristjani. Zato je tudi v odloku o ekumenizmu rečeno: »Najgloblji zgled in počelo te skrivnosti (edinosti v Kristusu in po Kristusu) je v Trojici oseb edinost enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu« (2). Ta osnova je povezana z drugo, kristološko, ki jo sv. Pavel v listu Galačanom izraža z besedami: »Kateri ste bili namreč v Kristusa krščeni, ste Kristusa oblekli... Vi vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 27.28). V okrožnici »Ecclesiam suam« pravi sedanji papež: »Treba je torej, da imamo stalno pred očmi takšen resničen in neizrekljiv odnos razgovora, odnos, ki ga je Bog Oče po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu začel in vzpostavil z nami: če le želimo razumeti, kakšen stik z ljudmi naj navežemo in krepimo.« Tretja osnova pa, ki je prav tako s prvima dvema povezana, je ekleziološka, posebej, kar zadeva Cerkev kot

zakramentalni organizem, »polnost njega (Kristusa), ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1, 23) in ki bi naj vernike tako med seboj povežala, da bi se v polni meri uresničile besede apostola: »Eno telo in en Duh, kakor ste bili tudi poklicani k nemu upanju svojega poklica; en Gospod, ena vera, en krst; en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh« (Ef 4, 4 sl.).

Oglejmo si nekoliko natančneje te tri osnove dialoga z ločenimi brati.

I. Trinitarična osnova dialoga

Največja in osrednja krščanska skrivnost je nauk o troedinem Bogu, pa naj gledamo nanjo v ontičnem ali eksistencialnem pogledu, kakršna je sama v sebi ali kakor se nam razodeva z vidika odrešilne, zveličavne dejavnosti.

Ker je nauk o sveti Trojici osrednje važnosti in ker je obenem skrivnost v najožjem pomenu, zato nas vse kristjane mora navdajati sveto spoštovanje in ponižnost, kar zadeva spoznavanje te velike resnice naše vere in obenem tudi vseh drugih resnic, ki so tako ali drugače z njo povezane. Navaja nas ta resnica in poglobljanje vanjo k odprtosti, ki je pogoj dialoga, razgovora s sočlovekom. Ta odprtost je posledica resnega proučevanja resnice kakor tudi premišljevanja o njej v srcu; posledica je čim jasnejšega lastnega stališča, ki si ga oblikujemo pod vodstvom Cerkve. Tako smo, zavedajoč se, da nikakor nismo v posesti popolne resnice, pripravljene, da res prisluhnemo bratu, da bi morda od njega prejeli nove osvetlitve, obenem pa mu nekaj sami dali, kolikor smo se pač v skrivnost dejansko poglobili.

Drugič pa pomeni notranje božje življenje treh oseb pravzor dialognega odnosa, v katerem se uresničuje sprejemanje in dajanje. Med osebami v Bogu je najpopolnejša odprtost in najpopolnejša osebna samostojnost obenem, obenem najpopolnejše sprejemanje in dajanje, ker so božje osebe poosebljene medsebojne relacije, katerih bistvo je ljubezen.

Po posvečujoči milosti je človek deležen tega božjega življenja in zato se mora to pokazati tudi v njegovem odnosu do sočloveka, posebno še, kar zadeva skupne odnose do Boga. Iz tega pa sledi, da se bomo tem gotoveje, tem globlje, tem koristneje v smeri edinosti razgovarjali z ločenimi brati, čim bolj bomo vsi odprti za Boga, za božje življenje in božje delovanje v nas; čim bolj bomo skušali s pomočjo božje milosti uresničiti Gospodovo zapoved o popolnosti, ki se naj zgleduje po samem Bogu; čim bolj bomo skušali živeti življenje vredno Boga; kratko, čim bolj bo nauk o sveti Trojici postal za nas življenjsko važen, res zveličavna resnica tudi v subjektivnem pomenu.

Način, kako nas nebeški Oče objektivno in subjektivno po Kristusu v Svetem Duhu s seboj povezuje, je za nas prav tako opomin k medsebojni ljubezni, k medsebojnemu razumevanju, k medsebojni pomoči in končno k edinosti. Pred Bogom smo vedno kot družina enega Očeta, kot bratje enega Sina, kot skupnost, ki jo veže ena božja Ljubezen. Bog je tako moj Oče, da je naš Oče, je tako »naš« Oče, da je obenem »njihov« Oče.

Sveta Trojica je pravzor in najgloblje počelo cerkvene edinosti, zato pa tudi najgloblji temelj dialoga med ločenimi kristjani. To priznavajo naši ločeni bratje enako kakor mi. Poročilo sekcije za edinstvo na svetovni konferenci cerkva v New Delhiju se začneja z besedami: »Ljubezen Očeta in Sina v edinosti s Svetim Duhom je vir in smoter edinosti, ki jo hoče doseči troedini Bog za vse ljudi in vse stvarstvo. Verujemo, da smo deležni te edinosti v Cerkvi Jezusa Kristusa... Gospod, ki vodi ob koncu vseh stvari k popolni edinosti, je isti, ki nas sili, da delamo za edinstvo, ki jo hoče imeti v Cerkvi, tukaj in sedaj na zemlji.«²

Ker imamo dostop k Očetu po Kristusu, je razumljivo, da je trinitarična osnova dialoga z ločenimi brati najtesneje povezana s kristološko, tako da naravnost prehajata druga v drugo. V začetku 1. poglavja odloka o ekumenizmu je rečeno: »V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Oče poslal edinorojenega božjega Sina na svet, ki je postal človek, da bi z odrešenjem ves človeški rod obnovil in združil v eno« (2).

II. Kristološka osnova dialoga

V 2. listu Korinčanom piše sv. Pavel proti strankarstvu in sporom med kristjani med drugim naslednje: »Opominjam pa vas, bratje, pri imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razporov, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju... Ali je Kristus razdeljen?« (1, 10 sl.).

Po Kristusu bi naj bili povezani z Očetom v nebesih, v našem odnosu do Boga in v naših medsebojnih odnosih bi se naj odražal dialogni značaj odnosa med Kristusom in njegovim Očetom. »Kristusa obleči«, biti eno »v Kristusu« se potem pravi isto kakor pustiti in sodelovati pri tem, da nas Kristus poveže med seboj in z Očetom v nebesih z Ljubeznijo, ki veže njega z Očetom. To se pravi tudi biti »svetišče Svetega Duha«, ki je prav posebljena božja ljubezen. »Tako se tudi vi sodite, da ste mrtvi za greh. živi pa za Boga v Kristusu Jezusu« (Rimlj 6, 11).

Do istih zaključkov nas vodi pogled na Kristusa kot »podobo nevidnega Boga, prvorojenca vsega stvarstva«, po katerem hoče Bog s seboj spraviti »vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (prim. Kol 1, 15). Po Kristusu bi naj bili vsi med seboj in z Bogom spravljani, tako da bi ne bili več »odtujeni« Bogu in drug drugemu »po hudobnih delih sovražnega mišljenja«, ampak »sveti in brezmadežni in neoporečni« pred Bogom, kakor nadaljuje apostol (prim. Kol 1, 21 sl.).

Najti Kristusa se pravi najti brata v Kristusu, se pravi začeti z njim dialog, kakor ga imamo po Kristusu v Svetem Duhu z Očetom.

Kristusovo odrešilno delo pa nas tudi uči, kako naj se znamo skloniti k bratu, kako naj upoštevamo perspektive, s katerih gleda brat na verske resnice, in načine, kako skuša brat v sebi upodobiti veliki in nikdar popolnoma dosegljivi vzor — Kristusa. »Tukaj ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11). Kristus s svojim učlovečenjem

² Nav. Jäger, n. d. 61/62.

ni priznal in posvetil samo zahodnoevropskih pogojev in temeljev za krščanstvo, ampak tudi vzhodne pogoje in osnove. Izčrpati Kristusa in njegovega nauka tako ne more nihče, ne miselno in ne življenjsko. V odloku o ekumenizmu beremo: »Kar je bilo zgoraj povedano o zakoniti različnosti v stvareh bogočastja in discipline, je treba reči tudi o različnem bogoslovnem podajanju nauka. Kajti Vzhod in Zahod sta imela pri spoznavanju in izražanju božjih skrivnosti različne metode in sredstva. Zato ni čudno, da včasih eden bolje kakor drugi dojame ter globlje pojasni nekatere vidike razodetih skrivnosti. Tako je treba neredko ugotoviti, da se te različne teološke formulacije medsebojno bolj izpopolnjujejo, kakor pa si nasprotujejo« (17).

Protestantski teolog Jean Bosc pravi v tem pogledu naslednje: »Ne da bi že mogli govoriti v polnem pomenu o skupni teologiji ali o skupni kristologiji, je vendar jasno, da ta 'kristološka koncentracija', ki nam je skupna, predstavlja konvergentno teološko usmerjenost.«³

Pomisliti pa moramo končno tudi, da je Kristus s svojim trpljenjem in poveličanjem premagal hudobnega duha, njegovo delo in smrt. Kristjani smo po zvezi z njim deležni te zmage, zato se moramo odpovedati vsemu, kar povzroča razdore, in iskreno skrbeti, da bo »vse in v vseh Kristus«, da se bomo takrat, »ko se prikaže Kristus«, naše življenje, tudi mi »z njim prikazali v slavi«, najtesneje med seboj povezani po Kristusu v Bogu (prim. Kol 3, 4 sl.). Da, tudi glede dialoga med nami kristjani velja opomin apostola: »Če ste torej vstali s Kristusom, iščite, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na desnici božji« (Kol 3, 1). Zgoraj pa je Ljubezen in je zmaga, ki vse premaga.

Seveda je treba zopet to kristološko osnovo dialoga povezati z ekleziološko, kajti Kristus živi v Cerkvi, v njej nadaljuje svoje odrešilno delo in nam daje tako delež pri svoji zmagi.

III. Ekleziološka osnova dialoga

Kristus je ustanovil eno Cerkev in je pri zadnji večerji molil za edinstvo vernikov: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu one, ki si mi jih dal, da bodo eno kakor midva... A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame varovali, 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 ti poslal. In jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno; da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (Jan 17, 11 sl.).

Iz teh besed velikodušniške molitve lahko razberemo važnost in nujnost edinosti v Cerkvi, kakor smo tudi povzeli iz nje najgloblje osnove te edinosti, ki je v povezavi s Kristusom in po njem z Očetom v Svetem Duhu. »Slava«, ki nam jo je dal Kristus, je posvečujoča milost in pravica do nebes, da se bodo mogle nekoč uresničiti besede, s katerimi nadaljuje Gospod svojo prošnjo k Očetu: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal,

³ Jean Bosc, Qu'est pour nous l'œcuménisme?, Verbum Caro, 19.

z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan 17, 24). Pot k temu cilju je v edinstvi, ki smo jo zato dolžni iskati. Kristusova volja je, da je Cerkev edina, ker je le potem v polnem pomenu telo, ki ustreza glavi — Kristusu, ki je eno z Očetom.

Cerkev pa nam daje tudi sredstva, ki služijo edinstvi, oziroma jo pospešujejo.

V tej zvezi takoj omenimo zakrament sv. evharistije, ki nas pač najtesneje poveže s Kristusom in je poročstvo večnega življenja. Kristus je to resnico že takrat jasno poudaril, ko je obljubil ta najodličnejši zakrament. Rekel je: »Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem. Kakor je mene poslal živi Oče in živim jaz po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene uživa, živel po meni« (Jan 6, 55 sl.). Iz tega sledi, da je sv. evharistija, da je ta »kruh iz nebes«, ki se nam »lomi« v Cerkvi, tako v ontičnem kakor v moralnem pomenu, vir edinstvi in medsebojne ljubezni med verniki. Zato pravi apostol Pavel: »Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba pri telesu Kristusovem? Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 16. 17). Sv. Tomaž imenuje evharistijo »sacramentum ecclesiae unitatis«. ⁴ Sv. Avguštín pa vzklika: »O skrivnost dobrotljivosti, o znamenje edinstvi, o vez ljubezni!« ⁵ Sv. Janez Krizostom uči: »Doumimo čudo tega zakramenta, namen njegove postavitve in učinke, ki jih povzročí. Postanemo eno telo, pravi sv. pismo, udje njegovega mesa in kost njegovih kosti. To je tisto, kar povzročí hrana, ki nam jo On daje. Združi se z nami, da bi mi vsi postali ena stvar, eno telo, združeno z eno glavo.« ⁶ Zelo jasne so besede sv. Cirila Aleksandrijskega: »Ker smo vsi združeni z enim Kristusom po njegovem telesu, ki ga prejemamo, in je On eden in nedeljiv v naših telesih, smo vsi udje tega enega telesa in je On tako za nas vez edinstvi.« ⁷ Odlok o ekumenizmu pravi enako: »In v svoji Cerkvi je ustanovil čudoviti zakrament evharistije, ki obenem predstavlja in uresničuje edinstvo Cerkve« (2).

Podobno bi lahko rekli za ostale zakramente, saj nas vsi povezujejo s Kristusom in pospešujejo v nas božje življenje, kar je osnova najgloblje medsebojne vezi.

Pri sv. daritvi, ki se opravlja v Cerkvi in je obnavljanje Kristusove daritve, se vedno bolj objektivno uresničujejo in bi se naj uresničevale tudi subjektivno Kristusove besede: »In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32) — zato pa tudi medsebojno zbližal. Prav to pomeni namreč, da Oče daritev sprejema. Seveda, kar zadeva subjektivno stran, učinek tega sprejemanja, moramo priznati, da je tudi od nas odvisna, od naše odprtosti za delovanje božje milosti.

Kristus je poslal svoji Cerkvi Svetega Duha, Tolažnika in Duha resnice, ki posvečuje posamezne vernike tako, da postajajo vedno bolj drugi Kristus in njegovo svetišče; ki jih razsvetljuje ob premišljevanju božje besede v srcu, da vedno globlje spoznajo Kristusovo resnico; in ki vodi

⁴ S. Th. 3 q. 73 a. 2, 3.

⁵ Govori o Janezovem evangeliju, 26, 13.

⁶ Hom. 46 in Joannem, PG 59, 260.

⁷ In Joannem, PG 74, 560.

Cerkev kot organizem k popolni resnici, k vedno popolnejšemu razumevanju razodetega nauka in k vedno tesnejši zvezi s Kristusom, ki je njena glava, kar je potem za posamezne vernike zaželeno kaŕipot v tem pogledu.

Tako pa se nam obenem pokaŕe ne samo vez edinosti v delovanju Svetega Duha, ampak tudi zgodovinski in romarski značaj Cerkev, ki je jasno izraŕen v besedah, da jih bo Sveti Duh »vodal k popolni resnici«, kakor je rekel Kristus apostolom (Jan 16, 12).

Ta romarski značaj Cerkev se uresničuje predvsem glede načina, kako prihaja na zunaj do izraza ŕivljenje Cerkev, in glede pojmovnih oblik, v katerih izraŕa Cerkev razodeti nauk, kakor tudi v ŕivljenju milosti.

Kar zadeva spoznanje razodetega nauka, se moramo zavedati, da je Bog neizrekljiv, da je boŕja Beseda meso postala, da se nam je pribliŕala, da je naŕe spoznanje zgodovinsko pogojeno in na različne naeine ovirano, da Duh boŕji veje, kjer hoče, in da je struktura milosti vedno individualno-osebno doloena, ker pač pomeni boŕjo ljubezen, ki je objela posameznega oloveka. Iz tega pa sledi popolna upravioenost in nujnost medsebojne zveze vseh kristjanov in dialoga med njimi v pravem pomenu besede. Nemogoče se je v spoznavnem pogledu pribliŕati polnosti Kristusove resnice, ne da bi se ozirali tudi na brate, ki se iskreno poglobljajo v isti Kristusov nauk kakor mi in so zaradi specifičnih naravnih pogojev ter darov od zgoraj, ki jih Bog deli, kakor hoče in komur hoče, priŕli morda v nekem oziru do popolnejŕih spoznanj iste boŕje resnice, ki se ji tudi mi samo bliŕamo vse dotlej, dokler je ne bomo »gledali«, kakršna je. Nemogoče je koneno popolnejŕe ŕivljenjsko spoznanje Kristusovega nauka, nemogoče je v vsej polnosti ŕiveti iz njega, ne da bi upoŕevali oblike, kako ŕivijo iz njega loeni bratje, ki so morda razvili oblike, ki nam ŕe manjkajo, oziroma so pri nas premalo poudarjene. Tako vidimo, da nas vodi dialog z loenimi brati do globljega spoznanja razodetega nauka, do globljega spoznanja Kristusa in Boga ter do popolnejŕega ŕivljenja v skladu z razodetjem, ŕivljenja iz trte, ki je Kristus. Če bomo vsi iskreno to ŕeleli, potem se bo tudi vedno bolj uresnioval daljni cilj — popolna edinost med kristjani, ko bomo dospeli »do edinosti vere in spoznanja boŕjega Sina, do mere polne starosti Kristusove«, ker bomo pač vneto iskali resnico »in bomo v ljubezni v vsem rastle k njemu, ki je glava, Kristus.« Iz njega namreč »prejema vse telo rast, ko se zлага in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (prim. Ef 4, 13 sl.).

Odlok o ekumenizmu pravi, da so vsi, ki verujejo v Kristusa in so bili pravilno krŕeni, v nekem, oeprav v nepopolnem obestvu s katoliŕsko Cerkvijo« (3). Torej predstavljajo vsi, oeprav ne na popoln naein, ŕe eno Cerkev, ki kot »edina boŕja oreda, kot znamenje, dvignjeno pred oblioeje narodov, prinaŕajoč evangelij miru vsemu oloveŕstvu, potuje v upanju nasproti cilju nebeŕke domovine«, kakor je to povedano v dekretu o ekumenizmu (2). Tako pa je z nove strani osvetljeno, kar smo doslej rekli o potrebi dialoga, ker potem za vso krŕoansko skupnost veljajo besede sv. Pavla, ki smo jih pravkar navajali iz 4. poglavja lista Efeŕanom, kakor tudi naslednje iz 1. lista Korinčanom: »Nihoe ne more reoi: ‚Jezus je Gospod‘, razen v Svetem Duhu. Razlieni so duhovni darovi, isti pa je Duh. In razliene so sluŕbe, isti pa je Gospod. In razliena so dela, isti pa je

Bog, ki dela vse v vseh« (12, 3 sl.). Da, v tem širokem pomenu moramo vzeti resno tudi besede istega apostola: »In če en ud trpi, trpe z njim vsi udje, in če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12, 26).

Odlok o ekumenizmu izjavlja naravnost: »Povrh tega morejo izmed sestavin in vrednot, iz katerih vseh skupaj se zida in oživlja Cerkev sama, obstajati nekatere, in to celo mnoge in odlične, izven vidnih meja katoliške Cerkve: pisana božja beseda, življenje milosti, vera, upanje in ljubezen in ostali notranji darovi Svetega Duha in vidne prvine: vse tisto, kar prihaja od Kristusa in k njemu vodi, po pravici pripada edini Kristusovi Cerkvi . . . Zato te Cerkve in ločene skupnosti, čeprav o njih mislimo, da imajo zgoraj omenjene pomanjkljivosti, nikakor niso v skrivnosti zveličanja brez pomena in vrednosti. Kristusov Duh se namreč ne brani uporabljati jih kot sredstva zveličanja, katerih moč prihaja iz prav tiste polnosti milosti in resnice, ki je bila zaupana katoliški Cerkvi« (3).

Da ne zaidemo v neki triumfalizem, ki bi s prezirom gledal na ločene brate in bi ne čutil nobene potrebe po iskrenem dialogu z njimi, se moramo tudi globoko zavedati razlike med objektivno in subjektivno svetostjo Cerkve, med polnostjo sredstev posvečenja v Cerkvi in uporabo teh sredstev ter življenjem iz njih. Odlok o ekumenizmu nas zaradi tega posebej spomni: »Čeprav je Bog dal katoliški Cerkvi vso razodeto resnico in vsa sredstva milosti, vendar njeni udje ne živijo z vso gorečnostjo, kakršna bi se spodobila. Zato se obraz Cerkve v očeh naših ločenih bratov in v očeh vsega sveta sveti manj in je ovirana rast božjega kraljestva« (4).

Sklep

Tako smo se bežno ozrli na nekatere teološke osnove dialoga z ločenimi brati in spoznali, kako globoko v krščanskih resnicah je ta dialog utemeljen, kako potreben je in kakšno odgovornost imamo zanj pred Bogom. Prav zato pa smo ga tudi dolžni vsestransko razviti, saj bomo s tem izpričali svojo zvestobo Kristusu in Cerkvi, svojo vnemo za spoznanje popolne resnice in gorečnost za polnost življenja po Kristusovem zgledu. V neposrednejši bližini Kristusa, ki jo bomo po tej poti dosegli, pa se bomo prej ali slej tako srečali z brati in tudi zedinili, kakor želi in hoče Kristus, kar je končno namen dialoga med kristjani. Seveda pa bo treba v ta namen veliko moliti in prositi Svetega Duha, naj napolni srca svojih vernih in užge v njih ogenj svoje ljubezni. Kakor ekumensko delo sploh tako se mora tudi ta dialog odvijati pod vodstvom Svetega Duha, da bo rodil zaželene sadove. Sveti Duh je poseobljena božja ljubezen in zato je njegovo delovanje zanesljiva luč in moč za dialog med kristjani.

Literatura

1. Decretum de Oecumenismo (1964).
2. Constitutio dogmatica de Ecclesia (1964).
3. P a v e l VI., Ecclesiam suam.
4. M i g n e, Patrologia graeca.

5. Avrelij Avguštin, Izbrani spisi IX, Govori o Janezovem evangeliju (prev. Fr. Ks. Lukman), Ljubljana (Ljudska knjigarna) 1943.
6. Bosc Jean, Qu'est pour nous l'œcuménisme?, Verbum Caro, 18 (1964), No. 70, 18—66.
7. Fries H., Le dialogue entre les chrétiens, Paris (Saint Paul) 1963.
8. Jacob Josef, Ökumenismus, Theologisch-praktische Quartalschrift, 113 (1965), 329—338.
9. Jäger Lorenz Kard., Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn (Bonifacius) 1965.
10. Lubac H. de, Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme, Paris (Cerf) 1952.
11. Rahner Karl, Das Dynamische in der Kirche, Quaestiones disputatae, Basel-Freiburg-Wien (Herder) 1960.
12. Schillebeeckx E. H., Christus Sakrament der Gottbegegnung, Mainz (Grünewald) 1960.

1. Ponovitev maše

Župnik Maksim je v nedeljo zjutraj v svoji župnijski cerkvi kakor po navadi opravil mašo za župljane, potem pa je z večjim številom župljanov, katerih so samo nekateri bili pri maši, šel na božjo pot v sosedno škofijo — bil je namreč župnik na meji škofije — k podružnici M. B. župnije A. Svojega duhovnika podružnica ni imela, da bi se dalo z njim urediti glede maše za božjepotnike, drugega duhovnika ni bilo dobiti, tamkajšnji župnik pa tudi ni mogel nič pomagati; a božja pot brez maše in še v nedeljo, ko bi več božjepotnikov bilo brez nje, ni bila pogodu ne župniku Maksimu ne njegovim župljanom. Po pismenem sporočilu župnika župnije A ni preostalo drugega nič, kakor da župnik Maksim sam mašuje. A kako to izpeljati, je bilo za Maksima vprašanje: ali potrebuje posebnega dovoljenja od škofa? In od katerega? Ali svojega ali škofa sosedne škofije? Ali more brez takega dovoljenja maševati drugič isti dan v božjepotni cerkvi, samo z vednostjo župnika župnije A? Obrnil se je na sobrata in ga prosil pojasnila, kajti njemu se je zdelo, da bi mogel v primeru maševati brez škofijskega dovoljenja.

Kaj mu je odgovoril sobrat?

O ponovitvi maše govorimo, ako isti duhovnik isti dan dvakrat ali celo trikrat mašuje; to se z neklasično latinsko besedo imenuje *binatio* odnosno *trinatio*. Zbornik c. p. ne uporablja ne ene ne druge besede, marveč se izraža opisno; v can 806 § 1 pravi: ... ni dovoljeno duhovniku imeti več maš na dan ... (*non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas*), v can 2321 pa: Duhovnik, ki bi se drznil ponoviti mašo isti dan ... (*Sacerdos qui ... praesumpserit Missam eodem die iterare ...*). Ponovitev maše je dopustna le na podlagi apostolskega dovolila (*ex apostolico indulto*) ali dopustitve krajevnega oblastnika (... *ex potestate facta a loci Ordinario*).

Ni dvoma, da gre v primeru župnika Maksima za ponovitev maše isti dan, torej popolnoma v smislu can 806 § 1 in 2321; nič ne de, da bo drugič maševal v tuji škofiji, kjer ni imel prve maše. Prepovedi ponovitve maše ni tako umeti, da samo v isti škofiji duhovnik ne sme dvakrat ali večkrat maševati; besedilo can 806 § 1 je tako jasno, da ne dopušča nobenega dvoma: *non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas*, torej absolutno, brezpogojno. Ako torej župnik Maksim mašuje še v božjepotni cerkvi M. B., ponovi mašo, *binira*. To pa je brez dovoljenja krajevnega oblastnika popolnoma nedopustno; povrh je tako ravnanje po can 2321 še kaznivo z obustavo maševanja (*suspensio a Missae celebratione*), ki pa je naložilna zadostilnica (*poena vindicativa ferendae sententiae*).

Tudi se ne more župnik Maksim opravičevati z dejstvom, da je nedelja in da bo več njegovih župljanov ostalo brez maše, pa še na božji poti. To sta dva vzroka, iz katerih se more dovoliti ponovitev maše. Kar se tiče

zadnjega vzroka, da bo namreč več župljanov ostalo brez maše, določa can 806 § 2, da mora biti znaten del vernikov, ne pove pa nič, kaj je znaten del. Po izjavah zbornske Združnice, predvsem za langrško in salamanško škofijo, sodijo kanonisti, da se zahteva in zadostuje 20 do 30 oseb, a v posebnem primeru je Združnica za razširjanje vere izjavila, da zadostuje celo 10 do 15 sužnjev (leta 1688). Ta odgovor navaja Navodilo iste Združnice z dne 24. maja 1870 t. 17 (Fontes iur. can., VII, str. 435), kjer tudi pravi, da je treba upoštevati vse okoliščine in ves položaj vernikov. Vse to bi veljalo za primer župnika Maksima, toda o pogojih za ponovitev maše ne sodi sam avtoritativno in ne odloča sam, marveč krajevni oblastnik, ki pa ne izreče samo, da so pogoji za ponovitev maše izpolnjeni, ampak pozitivno da dovoljenje. Brez dovoljenja se ne sme ponoviti maša.

Vzrok za ponovitev maše je po Zborniku duhovna potreba vernikov, ne samo njih duhovna korist. Potrebo pa je treba npravno, tj. po pameti presojati; zato je treba pravico oblastnikovo v dvomu bolj široko razlagati. Iz istega razloga more oblastnik dovoliti ponovitev maše v dvomu, takisto za kak primer v posebnih okoliščinah iz pravičnega in tehtnega vzroka v moči can 81 (Cappello, De sacramentis, vol. I., str. 649). Danes smo že prek določil Zbornika in morejo stolični škofje dovoljevati ponovitev maše splošno tudi ob nekih laznihi dnevih (dies feriales); vzrok je duhovna korist vernikov in ne samo duhovna potreba (Pastorale munus, Dovolila [Facultates] t. 2).

Zadnje vprašanje, ki je nekoliko begalo župnika Maksima, je bilo to, kdo ima dati dovoljenje za ponovitev maše: ali njegov krajevni oblastnik ali krajevni oblastnik sosedne škofije, v kateri bo mašo ponovil? Podložen je oblastniku domače, ne sosedne škofije, domači oblastnik mu more ukazovati, ne pa tuji; razen tega nima župnik Maksim v sosedni škofiji ne domovališča ne stanovališča, ki bi ustvarjalo odnos podložništva med njim in sosednim oblastnikom, in na njegovem ozemlju se bo mudil samo nekaj ur. Torej da dovoljenje za ponovitev maše domači oblastnik.

Vse to umovanje in sklepanje župnika Maksima ne drži. Da, Maksimov oblastnik more dati dovoljenje, a samo za ponovitev maše, ki bo v njegovi škofiji, v sosedni škofiji nima nikake oblasti in nikake pravice. Potemtakem potrebuje župnik Maksim dovoljenja od oblastnika sosedne škofije. Razen tega je ponovitev maše brez postavnega dovoljenja hudodelstvo, ki je po can 2321 kaznivo; to hudodelstvo bi župnik Maksim zagrešil tam, kjer bi ponovil mašo brez postavnega dovoljenja, torej v sosedni škofiji in ta okoliščina utemeljuje pristojnost za pregon hudodelstva oblastnika sosedne škofije, četudi se župnik Maksim ne mudi več v njej (can 1566).

Po vsem tem se mora župnik Maksim obrniti v svoji zadevi na oblastnika sosedne škofije in si od njega izprositi dovoljenje za ponovitev maše.

2. Darovanje maš na dušno

Gre za vprašanje, za koga ali po čigavi nakani je treba opraviti maše na vernih duš dan, ko more, ne mora, vsak duhovnik zahodne Cerkve trikrat kakor na božič maševati.

Večkratno maševanje na dušno se je pojavilo v nekaterih pokrajinah Španije in Portugalske; svetni duhovniki so maševali dvakrat, redovni pa trikrat in so po zgledu božiča sprejeli dvojno odnosno trojno mašnino. Ta običaj je Benedikt XIV. ohranil v veljavi brez kake spremembe (*Quod expensis* z dne 26. avg. 1748 — *Fontes iuris can.*, vol. II., str. 173 § 6: *nihil innovandum censemus*). Toda ko je na prošnjo Ferdinanda VI. španskega in Janeza V. portugalskega kralja dovolil, da smejo vsi duhovniki celotne španske in portugalske kraljevine trikrat na vernih duš dan maševati, je tem, ki so dobili dovoljenje tretje maše (svetni duhovniki Aragonije) odnosno dovoljenje druge in tretje maše, strogo prepovedal sprejeti kak dar ali mašnino za tretjo odnosno za drugo in tretjo mašo. Za kršitev te prepovedi je določil nakopalno kazen obustave obredov (*suspensio latae sententiae a divinis*), katere odvezo je pridržal sebi in svojim naslednikom.

Leon XIII. je z apostolskim pismom »Onstran Atlantskega oceana« z dne 18. aprila 1897 (*Fontes III* str. 512—5) raztegnil dovoljenje treh maš na dušno na vso Latinsko Ameriko; sprejeti pa so smeli duhovniki mašnino samo za prvo mašo (... *ut unam tantum eleemosynam accipiant, videlicet pro prima missa dumtaxat*), a drugo in tretjo so morali darovati za vse verne duše [t. VII]).

Končno je Benedikt XV. s konstitucijo »Nekrvava oltarna daritev« z dne 10. avg. 1915 (*Fontes III* str. 852—4) uredil maševanje, na vernih duš dan za vso zahodno ali latinsko Cerkev v 4 točkah. Te točke so:

I. Vsem duhovnikom v vesoljni Cerkvi je dovoljeno na vernih duš dan trikrat maševati, in sicer s pogojem, da morejo eno treh maš darovati za kogar hočejo, in sprejeti mašnino, drugo so dolžni opraviti brez kake mašnine za vse verne duše, tretjo po namenu papeževem.

II. Vsi oltarji, na katerih se na vernih duš dan mašuje, so privilegirani.

III. Kdor trikrat mašuje, naj opravi maše tako, kakor je to določil Benedikt XIV. za Španijo in Portugalsko.

IV. Ako je kje na vernih duš dan vedno češčenje, se opravijo črne maše v vijolični barvi, toda ne na oltarju, na katerem je izpostavljeno Najsvetejše.

Kdor hoče imeti samo eno mašo, naj vzame obrazec v spomin vseh vernih duš; isti obrazec vzame, kdor mašo poje, drugi dve more opraviti prej.

Dve leti pozneje je bil objavljen Zbornik cerkvenega prava, ki je začel veljati 19. maja 1918.

Titius dekan je primerjal konstitucijo Benedikta XV. z besedilom Zbornika in je pri tem ugotovil: a) da privilegij treh maš na vernih duš dan vsebuje can 806 § 1, b) da je prepoved sprejeti mašnino za dve od treh maš vsebovana v splošni prepovedi can 824 § 2, c) da je privilegij oltarjev na vernih duš dan izrecno omenjen v can 917 § 1 in č) da liturgične odredbe konstitucije še veljajo, ker so bile sprejete v rimski misal odnosno se nahajajo v odlokih Obredne Združnice št. 3177 in 3864 ad IV o barvi črnih maš za čas vednega češčenja. Edino Benediktovega naročila o posebni nakani za drugo in tretjo mašo ne more nikjer najti. Po njegovem mnenju bi moral Zbornik sprejeti to naročilo izrecno med svoje odredbe, a ker ga ni sprejel, ga je s tem molče odpravil in zato v novem pravu ne velja več.

To toliko bolj, ker Zbornik razveljavlja vse disciplinarne postave, ki jih ne vsebuje ne razložno ne vložno ali se ne nahajajo v potrjenih liturgičnih knjigah ali niso božjepravne, pozitivne ali naravne (can 6 t. 6). Na podlagi tega je Titius sklepal: naročilo, ki je nalagalo dolžnost posebne nakane za drugo in tretjo mašo na vernih duš dan, ne velja več ali je njegova veljavnost vsaj dvomna; kajti odredbe Zbornika ne vsebujejo Benediktovega naročila o posebni nakani razložno, kar je tako jasno, da o tem ni razprave. Vprašanje bi samo moglo biti, ali ga ne vsebujejo vložno (implicite). Toda po mnenju kanonistov so tiste postave vložno vsebovane v Zborniku, katerih odredbe so nujen nasledek besedila ali brez katerih se pravec ne more razumeti ali se ne more uporabljati, kar se pa o Benediktovem naročilu nikakor ne da trditi. Torej je naročilo ali preklicano ali je kvečjemu dvomno, da li še velja, a kot dvomno ne veže več po can 15: Zakoni, tudi oneveljavljajoči in onesposablajoči, v pravnem dvomu ne vežejo.

Priznati je treba, da dekana Titija ugotovitve drže, ne drži pa trditev, da je Benediktovo naročilo Zbornik preklical; formalno ga prav gotovo ni, ker o tem ni niti sledu v novem pravu, molče pa tudi ne, ker odredbe Zbornika ne nasprotujejo naravnost konstituciji Benedikta XV. in ker vse snovi iste konstitucije Zbornik tudi na novo ne ureja (can 22). Pač pa je razveljavljeno določilo Zborske Združnice, po katerem ni bilo dovoljeno sprejeti nikakega povračila, nikake nagrade, niti iz vnanjega naslova ne (z dne 15. 10. 1915 ad III — Fontes VI str. 942). Zbornik pa pravi: ... za drugo mašo ne more sprejeti mašnine, izvzemši kako povračilo iz vnanjega naslova (can 824 § 2). Razlagavni odbor je dne 13. 12. 1923 to uradno izrekel. S tem je določilo Zborske Združnice izrecno preklicano in popravljen. Takega preklica Benediktovega naročila o posebni nakani Zbornik absolutno ne vsebuje; naročilo more prav dobro in popolnoma nemoteno obstajati ob veljavnosti vseh odredb Zbornika.

Kako je pa s trditvijo, da je veljavnost Benediktovega naročila v novem pravu vsaj dvomna in da zato po can 15 ne veže več?

Obstoj, prebitnost Benediktovega naročila v novem pravu je torej dvomna; nista pa obstoj in prebitnost sama v sebi dvomna, marveč samo zato, ker je Zbornik opustil omeniti to naročilo in ga sprejeti med svoje odredbe, s čimer je ustvaril negotovost, ali še velja ali ne več, ali ga je molče preklical ali ne. Toda v takem primeru sklicevanje na can 15 ni pravilno; da bi se sploh dal uporabiti, mora biti dvom objektivni in ne subjektivni, pozitiven in ne negativen, nerešljiv in temeljiti mora na dokazih, ki se nanašajo posebej na tisto stvarino, za katero gre. Ako se da rešiti, tudi samo praktično, če že ne teoretično, can 15 ne pride v poštev. Praktično načelo za rešitev dvoma o nadaljnji veljavnosti prejšnjega zakona pa nam daje can 23, ki odreja: V dvomu se preklic prejšnjega zakona ne domneva, marveč je treba poznejše zakone tolmačiti po prejšnjih in jih, kolikor je mogoče, spraviti z njimi v sklad. Povrh spada Benediktovo naročilo med staro pravo, a odnos novega prava do starega ureja can 6 in v dvomu velja t. 4, ki določa: V dvomu, ali kak predpis Zbornika ne soglašaja s starim pravom, se ne sme odstopiti od starega prava. Potemtakem je treba imeti Benediktovo naročilo o posebni nakani še za veljavno vse

dotlej, dokler se domneva ne izpodbije; brž ko je izpodbita, je že ugotovljena neveljavnost naročila, tako da ni nikake potrebe klicati na pomoč can 15.

Preostane še trditev, da Zbornik Benediktovega naročila o posebni nakani niti vložno (implicite) ne vsebuje.

Titius se sklicuje na kanoniste, ki podajajo načela za ugotavljanje, ali se kak prejšnji pravni predpis nahaja v odredbah Zbornika. Na prvi pogled se zde ta načela kar jasna in razumljiva, a če si jih pobliže ogledamo, so takoj manj jasna in razumljiva. Creusen je že leta 1923 zapisal: Tako izraženo je načelo neizpodbitno; njegova uporaba ostane skrajno kočljiva (Nouvelle Rev. Théol. 1923, str. 199 sl.: Ainsi exprimé le principe est incontestable; son application reste extrêmement délicate). Uporaba je toliko bolj kočljiva, ker kanonisti, na katere se Titius sklicuje, ne podajo enega načela, ki je bolj preprosto in zato tudi bolj praktično. Gre za vire, ki so navedeni v večjih izdajah Zbornika pri posameznih pravcih; ako tak vir vsebuje stari zakon, ki ga Zbornik ni ne celoma ne deloma sprejel med svoje odredbe, je stari zakon vložno vsebovan v pravcu, pri katerem se navaja. Tako uči Justinijan Serédi OSB, zasebni tajnik in glavni pomočnik kardinala Gasparrija pri zbiranju in izpisovanju virov za natisk. Vseh knjig je 8, 9. vsebuje samo kazala. Tako pravi Serédi: Precej je tudi v navedkih Zbornika podanih virov in bodo tudi do besede izdani, ki so samo vložno v Zborniku obseženi (can 6 t. 6). To se je zgodilo s tem namenom, da bi se mogli lože in varneje reševati z njih pomočjo razni kesneje nastali dvomi (Ius Pontificium, 1921 Romae, str. 66: Complures etiam in Codicis notis referuntur et verbotenus quoque edentur fontes, qui implicite tantum in ipso Codice comprehenduntur [can 6 n. 6]. Quod quidem ea intentione factum est, ut eorum ope varia dubia in posterum oritura facilius ac tutius resolvi possent).

Za naše vprašanje pride v poštev can 806 § 1, prav posebno pa can 824 § 2. Prvi sklen can 806 navaja med viri tudi konstitucijo Benedikta XV. »Nekrvava oltarna daritev« z dne 10. avg. 1915, in sicer célo, ne samo eno ali drugo točko; torej je celotna konstitucija vložno obsežena v Zborniku, razen prvega stavka prve točke, ki ni sicer dobessedno, pač pa stvarno razložno vsebovana v navedenem sklenu can 806. Takisto jo navaja drugi sklen can 824, a samo prvo točko, ki govori o dovoljenju trikratnega maševanja na dušno — kar je stvarno povzel can 806 — in o naročilu, da se ena od dveh maš opravi za vse verne duše, druga pa po namenu papeževem. Potemtakem je Benediktovo naročilo o posebni nakani za dve maši na vernih duš dan vložno vsebovano v Zborniku in zato še velja in tudi veže.

Da še velja Benediktovo naročilo, uče kanonisti, npr. Cappello, Jone, Moersdorf, Vermeersch-Creusen, ki pa ne utemeljujejo svoje trditve, marveč jo podajajo kot samo ob sebi umevno. Z njimi se ujema splošna praksa, kar je umljivo le, ako je naročilo Benedikta XV. vsaj vložno vsebovano v Zborniku. Upajmo, da je bilo to zgoraj dokazano.

Vinko Močnik

Predmet in obseg teologije nove zaveze

Največ zaslug za napredek svetopisemske znanosti v zadnjih desetletjih ima razcvet najmlajše biblične discipline, teologije nove zaveze. Kot samostojna svetopisemska veda se je izoblikovala na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje; čeprav še mlada, ima danes že bogato zgodovino za seboj. Vzniknila je na protestantskih tleh in je imela sprva značaj biblično-dogmatične teologije. Ker je bila v začetku preveč prepojena z načeli bibličnega pozitivizma in racionalizma in se je ponekod celo istovetila s protestantsko zgodovinsko-verzsko raziskovalno šolo, je med katoliškimi učenjaki dolgo zbužala nezaupanje in je niso gojili. Na katoliški strani se je razmahnila šele po drugi svetovni vojni in je danes najbolj privlačno področje za svetopisemske strokovnjake. Problematiko novozavezne teologije obravnavajo učenjaki s trojne smeri: prvi preiskujejo teološko vsebino nove zaveze kot take in se pri tem ne menijo za svojskost posameznih spisov ali njihovih avtorjev; drugi se omejujejo le na določen problem (kristologija, zakramenti, ekleziologija, eshatologija) in mu, po preiskavi vseh novozaveznih spisov, poskušajo določiti natančno teološko vsebino; tretji se zanimajo za teološke misli posameznih novozaveznih pisateljev. Izsledke prikazujejo kot teološki sistem teh pisateljev in ga označujejo z izrazi: teologija evangelista Mateja, Marka, Luka, Janeza, teologija apostola Pavla itd.

Obsežno literaturo teologije nove zaveze je mogoče razdeliti v tri skupine. Prva obravnava teologijo nove zaveze kot celoto, druga se bavi s specialnimi teološkimi problemi, tretja pa proučuje teologijo posameznih novozaveznih pisateljev. Prednjačijo protestanti; katoliška literatura se je namnožila šele v zadnjem desetletju. Omenim nekaj najbolj značilnih del posameznih skupin:

a) celotno teologijo nove zaveze sta obdelala: Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, 2, zvezka, Bonn, 1950; in Joseph Bonsirven SJ, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951.

b) specialna vprašanja obravnavajo:

C. Spiq, *Agapè, Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain 1955, in *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyses des textes*, 3 zvezki, Paris 1958/59,

Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen² 1958,

A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950,

R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1961,

L. van Hastingsveld, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums* 1962,

J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953,

Oscar Cullmann, *Le retour du Christ*, Neuchâtel—Paris³ 1948;

c) teologijo posameznih novozaveznih pisateljev proučujejo:

H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen³ 1960,

W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 67)*, Göttingen 1956,

W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1959,

E. Haenchen, *Johanneische Probleme*, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959), 19—54,

F. Prat, La théologie de S. Paul, 2. zvezka, Paris³⁸ 1949,

J. Bonsirven, L'Évangile de Paul, Paris 1948,

F. Mussener, Der Jakobusbrief, Freiburg—Basel—Wien 1964.

Najboljši pregled novozavezne teološke problematike in literature nudi Rudolf Schnackenburg, profesor za eksegezo nove zaveze v Würzburgu in konzultor Biblične komisije v Rimu v knjigi: Neutestamentliche Theologie, München 1963. V pričujoči razpravi se zato opiram nanjo, tako pri splošnem orisu kakor pri obdelavi posameznih problemov.

Tudi Slovenci imamo že s tega področja knjigo dr. Stanka Cajnkarija, Misli o svetopisemskih knjigah, Maribor 1962. Knjiga je pravzaprav spremno pismo k novi izdaji svetega pisma, v uvodu pa prinaša tudi osnutek biblične teologije. V njem se pisatelj loteva nekaterih biblično-teoloških tem (antropomorfizmi, pojem stvarjenja, avtonomnost naravnih zakonitosti, ideja razvoja) in nakazuje problematiko, s katero se bo morala baviti teologija nove zaveze.

Nastanek in razmah teologije nove zaveze je narekovala potreba časa. Katoliška bibličistika se je dotlej omejevala skoraj izključno samo na eksegezo, ki je imela vse preveč apologetičen in filološki značaj, do teološke vsebine posameznih svetopisemskih knjig pa ni prodrla. (Kardinal Avguštin Bea SJ, nekdanji rektor papeškega Bibličnega instituta v Rimu, je v članku Današnje stanje biblične znanosti, objavljenem v Stimmen der Zeit 79 [1953/54], 91—104, spodbujal svetopisemske strokovnjake, naj se posvetijo študiju teologije nove zaveze, ki obeta veliko več uspeha kot eksegeza, ker je preveč apologetično usmerjena.) Sveto pismo je več kot črka. V njem je vsebovano neizčrpno bogastvo duhovnih resnic, ki veljajo vsem ljudem vseh časov. Preko ogrodja svetopisemskih besedi je treba prodreti do izvirne, navdihnjene misli in jo dojeti kolikor mogoče v tisti polnosti, kot je bila sporočena svetopisemskim pisateljem. Odkrivati verski, za vse čase veljavni duhovni smisel svetopisemskih knjig, je bistvena naloga novozavezne teologije. Odločilno pobudo za tako delo je dal papež Pij XII. z okrožnico »Divino afflante Spiritu«, v kateri spodbuja katoliške razlagavce svetega pisma, »naj predvsem kažejo, kakšen je teološki nauk posameznih knjig ali mest v stvareh vere in nravnosti.« Papež še ne rabi izraza »teologija nove zaveze«, pove pa dovolj jasno to, kar naj ta veda po vsebini bo.

Sodobni bibličisti vedno bolj jasno spoznavajo, da do izvirne svetopisemske misli ni mogoče prodreti samo s filozofijo in ugotavljanjem miselne zveze v govoru, ampak je treba poznati tudi literarne vrste, ki si jih je svetopisemski pisatelj izbral, da je vanje odel razodeti nauk. Knjigam z različno literarno vrsto pripada resnica na različni način. Drugače je izražena v evangelijih, drugače v Pavlovih listih in spet drugače v Apokalipsi. »Svete knjige ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govornica za izražanje misli« (Div. affl. Spiritu). Pri odkrivanju duhovnih resnic se je treba ozirati na literarni značaj posameznih knjig in zato ni čudno, da se je vzporedno z razvojem novozavezne teologije bistril tudi pojem literarnih vrst.

Predmet in metoda novozavezne teologije

Teologija je razumsko in sistematično obravnavanje razodetja. Vir teoloških spoznav sta sveto pismo in tradicija. Teologija presoja razodete resnice s pomočjo filozofije, zasleduje njihovo eksistenco v tradiciji in se ozira na živo cerkveno učiteljstvo kot bližnjo normo pravovernosti. Taka je dogmatična teologija. To pa ni edini način teološke dejavnosti. Teologija se namreč ne prične šele takrat, ko motrimo razodeti nauk s pomočjo filozofije in ga urejamo v sistem; teologija se prične že v svetem pismu samem.

Teologija nove zaveze je prava teološka znanost. Četudi bi samo pozitivno zbirala svetopisemske teološke izjave in jih urejala v sistem in bi se pri tem odrekla vsaki spekulaciji, bi bila še vedno prava teologija. Že zgolj to, da prek svetega pisma odkriva kongenialnost pojmov in jih pod enotnim vidikom ureja v sistem, zahteva od nje teološki napor. Medtem ko dogmatična teologija motri razodetje s pomočjo filozofije, izhaja novozavezna zgolj iz pojmov in izjav vse-

bovanih v svetem pismu nove zaveze. Prva se za utemeljitev svojih dognanj poslužuje metafizike in logike, druga pa filologije in zgodovine. Teologija nove zaveze se omejuje samo na sveto pismo nove zaveze, predpostavlja ekskluzivnost kanona; dogmatična pa sprašuje tudi krščansko izročilo in se zanima, kako je živila razodeta resnica v zavesti Cerkve, preden je dobila obliko dogmatične resnice. (Prim.: C. Spicq: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 [1951] 563 sl.)

Ni naloga teologije nove zaveze utemeljevati dejstvo razodetja, ta zgodovinsko resničnost razodetja predpostavlja. Prav tako ni njena dolžnost, da iz novozaveznih pojmov in izjav rekonstruira Jezusov zveličavni nauk ter poda stvarni oris njegovega življenja, kar poskuša zgodovina evangelijev. Res je, da sta Jezusov nauk in delo direktni ali indirektni vir vseh teoloških refleksij, toda bistvo novozavezne teologije ne obstoji v deskripciji novozaveznih izrazov, niti je ne smemo pojmovati kot zgodovino človeškega odrešenja; pri njej gre za nekaj globljega. Novozavezna teologija teži za tem, da razodetje dojame v tisti polnosti, kot je bilo izročeno navdihnjenim možem ob njegovem nastajanju in ga kot takega prikaže modernemu človeku. Versko oznanilo nove zaveze hoče osvetliti iz njenih lastnih teoloških izjav. Kaj razumemo pod pojmi: božje gospodstvo, božja pravičnost, Kristusova zveličavna smrt in vstajenje; kaj pomenijo v novi zavezi izrazi: svet, človek, meso, greh; kaj je spremenjenje, vera, upanje, ljubezen; kaj duh, božje ljudstvo, Kristusovo telo itd. Tem izrazom mora določiti novozavezna teologija polnovredni pomen, tak, kakršnega jim je dal navdihnjeni pisatelj.

Pri določitvi predmeta novozavezne teologije se pojavi neka težava, ki izhaja iz svojskosti novozaveznih spisov. Svete knjige niso nastale hkrati kot ena knjiga, kakor je danes pred nami. Evangelisti niso pisatelji v današnjem pomenu besede. Knjig niso napisali iz avtopsije, niti niso sad njihovih izkustvenih dognanj. Novozavezni pisatelji so bili možje, ki so versko prepričanje posameznih skupin (kristjanov iz judovstva ali poganstva) in verskih občin samo zabeležili; to prepričanje pa je slonelo na skupnem verskem izročilu in so ga občine imele za avtentično, ker je bilo podprto z avtoriteto Jezusovih besedi in dejanj. (R. Schnackenburg, n. d. 51.)

Ceprav so evangeliji »poročila o dogodkih, ki so se med nami dovršili« (Lk I, 1), niso izbor samo Jezusovih besedi in naukov. Če pa že evangeliji niso zgolj Jezusovo razodetje, so drugi novozavezni svetopisemski spisi še manj, kajti »mnogokrat in na mnogotere načine je nekda Bog govoril očetom« (Hebr 1, 1). Evangeliji so zaradi polnosti razodetja v Kristusu najodličnejša knjiga svetega pisma in tudi najvažnejši vir verskega spoznanja. Umevno je, da je Jezus povedal v resnici veliko več (prim. Jan 21, 25), kakor pa so evangelisti zapisali. Iz množstva Jezusovih naukov in zveličavnih dogodkov je prva Cerkev izbrala samo nekatere in te naprej oznanjala na kerigmatični, didaktični in katehitični način. Jezusovo pridigo je prva Cerkev preoblikovala, toda zato ni zgubila zgodovinske vrednosti in ni nič slabša priča za resničnost tega kar pripoveduje (Lk 1, 1; 1 Jan 1, 1).

Na osnovi najnovejših bibličnih raziskovanj ločimo v sinoptičnih evangelijih tri plasti: zgodovinsko, kjer se srečujemo z Jezusovimi avtentičnimi besedami in zveličavnimi dejanji; praktično izročilo, katero so evangelisti samo registrirali in nam tako ohranili najstarejšo kerigmo Jezusovega nauka; in to kar so evangelisti sami, v okviru redakcijskih možnosti, vnesli v novo zavezo, to so njihovi lastni teološki pogledi in izrazi. Ceprav ni mogoče teh plasti vselej zanesljivo razmejiti in reči, do sem sega pristna Jezusova beseda, vse drugo pa je evangelistov dostavek, ima tako razlikovanje vseeno velik pomen, ker je le tako mogoče ločiti Jezusovo razodetje od pracerkvene teološke interpretacije Jezusovega nauka in to spet dalje od teologije posameznih pisateljev. V mnogih dosedanjih študijah o Jezusovem nauku se na to ni dovolj pazilo in tako pogosto mešajo zgodovinska vprašanja s teološkimi, kar je zlasti opazno v različnih Jezusovih življenjepisih.

Evangeliji so po eni strani historični referati Jezusovega nauka in dela, pri čemer upoštevamo vso problematiko objektivnega poročanja, po drugi pa tudi odraz verskega prepričanja cerkvene praobčine. Samo če velja, da so apostoli izročili Jezusov avtentični nauk in da Kristusovo celotno razodetje

tolmačijo v luči vstajenja, pravilno pojmujejo svojskost evangelijev. Jezusov nauk podajajo evangeliji hkrati z interpretacijo tega nauka po prvi Cerkvi. Ta je tako zrasla z njim, da ga je sprejela kot nekaj sebi lastnega. Oboje, nauk in interpretacija, je tako tesno povezano med seboj, da se evangeliji šele po spojitvi obeh elementov predstavijo kot celota in zato pravilno pravimo, da so evangeliji »Jezusov nauk po sinoptičnem izročilu« ne pa nauk, kakršen je bil izvorno sam na sebi; in Jezusova zveličavna dejanja »dejanja po sinoptičnih evangelijih.« (E. Percy, Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung, Lund 1953; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956; W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin 1957. Navaja R. Schnackenburg, n. d. 59, op. 3.) Jezusov nauk ni prišel do nas v svoji izvorni obliki, ampak v obliki teološkega razumevanja pracerkve. Teologija pracerkve je v resnici samo miselni odsev skupnega verskega prepričanja, ki sloni na apostolskem izročilu. Apostolsko izročilo je bilo osnova in vir pracerkvene teologije. Nad to naj-starejšo plast teološkega nauka so se kasneje povzpeli posamezni oznanjevalci evangelija in vnesli v versko prepričanje svojske pojme. Začetne misli so razvijali dalje in tako dali celotnemu oznanjevanju svojsko podobo. Iz prakršanskega skupnega izročila so izšli teologi kot Pavel, Janez, pisatelj lista Hebrejcem itd.

Evangelisti Jezusovega nauka in dejanj niso samo registrirali, ampak jih prikazujejo v luči vere, ki so jo ta dela izzvala. O dogodkih ne poročajo brezosebno, temveč z njimi vred odkrivajo tudi svoje osebno prepričanje. Evangelisti podajajo Jezusov nauk z refleksijo vere. Celotno apostolsko izročilo Jezusovih besedi in dejanj podajajo evangelisti tako, kot je živel v zavesti vernikov in kakor se odraža v ostalih novozaveznih spisih. Božje razodetje je doseglo kulminacijo v Jezusu in je živel naprej v apostolih. Ti so bili v moči Sv. Duha prvi interpreti Jezusovega nauka. Z njihovo interpretacijo je nastala prva svetopisemska teologija, in tako še v mejah nove zaveze koeksistirala skupaj z razodetjem. V tem je njena svojskost in prednost. Človeški element je bil privzet v skrivnost novozaveznega razodetja in se z božjim elementom stopil v nerazdružljivo enoto. Pri tem pa še vedno ostane odprto vprašanje, v koliki meri je v razodetju mogoče prepoznati človeški element. Problem drugače rešuje protestantska in spet drugače katoliška svetopisemska znanost.

Ali ne razpade zaradi množstva novozaveznih pisateljev in teologov poprej enotno versko izročilo v več teologij? Spričo različnih teoloških izjav lahko dobimo vtis, da ni več edinosti glede posameznih teoloških vprašanj. Ali ne obstaja več novozaveznih kristologij, ekleziologij, eshatologij? Ali je po vsem tem še mogoče govoriti o edinosti novozaveznega nauka? Samo tisti, ki bi se držal pretiranih načel zgodovinsko-versko raziskovalne šole in bi pojmoval Cerkev kot družbo, ki je nastala in se razvila pod vplivom različnih socioloških tokov, ne bi v njeni raznolikosti mogel opaziti edinosti. Edinost novozaveznega teološkega nauka spozna samo tisti, ki ve, da so posamezne verske priče le odmev skupnega verskega izročila in se njihove izjave v bistvu ujemajo, čeprav se v formalnostih včasih razhajajo. Teološka skladnost je nujna tudi zato, ker nova zaveza že po naravi teži k edinosti, kar naglašajo tudi protestantski raziskovalci. (A. M. Hunter, The unity of the New Testament, London 1957.) Različni novozavezni spisi nujno teže k spoznanju »enega Boga in Očeta vseh« (Ef 4, 6) in priznavajo »enega Gospoda, eno vero, en krst« (Ef 5, 5). Težave nastajajo tudi zato, ker novozavezni pisatelji niso podali v spisih sistematične teologije in se v spisih, namenjenih različnim bralcem in različnim potrebam, niso ozirali na teološke izjave svojih kolegov. Nastane vprašanje, ali naj se držimo teoloških izrazov posameznih pisateljev-teologov, ali pa naj na podlagi njihovih misli uvrstimo nove pojme, ki bodo adekvatno zajeli njihove misli? Vsak, kdor želi razpravljati o teologiji nove zaveze, je do neke mere prisiljen, da uvede nove besede in pojme, s katerimi more komprehenzivno zajeti pisateljevo misel ali njen odtonek. Čeprav se te besede formalno ne nahajajo v svetem pismu, vendar njegovi miselnosti povsem ustrezajo. Taki pojmi so: zveličavna zgodovina, kristologija, zakramenti, ekleziologija, eshatologija itd.

Ker zasleduje teologija nove zaveze razvoj novozaveznih teoloških pojmov od Jezusovega oznanila do Apokalipse in od verskega prepričanja jeruzalemske občine do helenističnega krščanstva, je naravno, da se poslužuje zgodovinske

metode. Nastane pa vprašanje, ali naj obravnava problem celostno ali tematično? Ali naj pojmuje novo zavezo kot enoto, ali pa naj se zadržuje pri mislih posameznih teologov? Čeprav je zgodovinska metoda za poznanje razvoja teoloških pojmov primerna, ima na sebi tudi nekaj šibkih strani. Zveličavni dogodki si nikoli niso sledili v takem zaporedju, kot si ga ona zamišlja, in tudi edinost novozaveznih pojmov preveč razpade v posameznosti, ker z zgodovinskim razvojem vedno bolj stopajo v ospredje posamezni teologi, z njimi vred pa tudi njihove teološke koncepcije.

Bolj posrečena je tematična ali sintetična metoda. Ta ne zasleduje razvoja kot takega, ampak se osredotoči na en problem. Njemu določi mesto v odreditveni zgodovini in potem preko svetega pisma išče sorodne misli, da ga vsestransko osvetli in utemelji. Tako je nastala kristocentrična teologija nove zaveze, ki jo je izvirno zasnoval E. Stauffer v knjigi *Teologija novega testameta*. (E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948. Staufferjeve glavne misli povzame R. Schnackenburg, n. d. 20.) Isto metodo zagovarja tudi Heinrich Schlier. Teologijo nove zaveze najprej razčleni na teologijo praktičnega izročila, teologijo sinoptikov, apostola Pavla in Janeza, nato pa vsako od njih obravnava pod vidikom naslednjih tem: Bog, božje gospodstvo, Jezus Kristus, Sv. Duh, Cerkev, vera, novo življenje. Spotoma ugotavlja notranje soglasje med posameznimi teologi in pokaže, kako vsi izhajajo iz skupnih osnov. Vse povezuje skrivnostna vez ene teologije. (Heinrich Schlier, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostols Paulus*, objavljeno v *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1956, 287—299. R. Schnackenburg navaja glavne misli v navedenem delu, str. 21.) Oba velika katoliška teologa: Max Meinertz in Joseph Bonsirven sta spretno združila obe metodi. V celoti sta ostala zvesta metodi zgodovinskega razvoja in hkrati dosledno in ob vsakem primeru sproti naglašata edinost novozaveznega teološkega nauka.

Idejne struje v novozavezni teološki znanosti

Teologija nove zaveze raziskuje idejni svet nove zaveze. Pokazati mora, kako se v svetu takratnih judovskih in poganskih ideologij kaže njena izvirnost. Nova zaveza ni padla izdelana z neba, ampak se je v nastanku in razvoju srečavala in spopadala z judovsko in pogansko miselnostjo, zato nastane vprašanje, ali je od nje tudi kaj sprejela v svoj idejni sestav in če je, kako daleč sežejo vplivi tujih ideologij? Protestantška zgodovinsko-versko raziskovalna šola trdi, da v krščanstvu ni nič bistveno novega. Nova zaveza je zanjo sinkretizem judovsko-poganskih ideologij in orientalskih kulturnih religij. Katoliška kritika pa naglašata, da sorodnost ideologij še daleč ne pomeni tudi odvisnosti.

V kakšnem odnosu je nova zaveza do stare? Kako so prve cerkvene občine sprejele judovsko versko miselnost v svoj idejni sestav? Odgovor zavisi od Jezusovega zadržanja do stare zaveze (Mt 5, 17) in od njegove teološke interpretacije starozaveznih prerokb. Iz Jezusovega avtoritativnega razmerja do postave sklepamo, da je on gospodar postave (Mt 5, 27), iz njegove interpretacije stare zaveze pa, da je on obljubljeni Mesija in Sin božji (Lk 4, 21; Jan 5, 17—47). Kakor je Jezus svoje božanstvo dokazoval s svetim pismom stare zaveze, tako so tudi prvi kristjani novozavezno razodetje pojasnjevali z razlago svetega pisma. Nastala je svetopisemska teologija, ki se ne omejuje samo na iskanje eksplicite razodetih resnic, ampak iz celotnega miselnega okolja izvaja tudi implicite razodete resnice. Preroške napovedi presoja v luči njihovih uresničitvev, obljube v izpolnitvi obljub, podobe pojasnjuje s predpodobami (tip — antitip) in tako odkriva idejno soglasje razodetih resnic ter pogloblja njihovo teološko vsebino. Prvi kristjani so samo po razlagi svetega pisma spoznali, da so bila Jezusova zveličavna dejanja, zlasti trpljenje, smrt in vstajenje, Bogu všeč, in iz pisem dokazovali, da so bila kot taka tudi napovedana.

Kakšna skladnost je med napovedjo in izpolnitvijo napovedi v razodetju, je dokazal R. Laurentin na Lukovem poročilu o Jezusovem detinstvu. Teološkim mislim 1. in 2. poglavja Lukovega evangelija je poiskal ustrezno starozavezno ozadje in prišel do spoznanja, da so evangelistove misli vsebovane že v starozaveznih literarnih oblikah ter tako dokazal resničnost Lukovega poročila, ne

da bi sploh zastavil vprašanje o historičnosti Jezusovega rojstva. (Structure et théologie de Luc I—II [Études Bibliques], Paris 1957.)

Nova zaveza je v notranjem soglasju s teološko koncepcijo stare zaveze. Kakšno pa je njeno razmerje do drugih ideologij takratnega sveta?

To je bilo osrednje vprašanje zgodovinsko-versko raziskovalne šole, ki je v začetku 20. stoletja s ponosom ugotavljala odvisnost krščanstva od grške filozofije in orientalskih misterijskih religij. Izvirno in novo je v krščanstvu samo Jezusovo oznanilo, toda to je bil prešibek glas v takratnem judovstvu, da bi mogel prodreti v svet. Vznemirljiv in revolucionaren je bil v krščanstvu sinkretizem idej, ki je našel v zgodovinski pogojenosti pravi odmev in se je zato lahko širil med ljudmi. (W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913, 74. Navaja R. Schnackenburg, n. d. 28.) Številna odkritja na področju arheologije, etnologije in nastanek novih ved (egiptologija, asiologija) so omogočila boljše spoznanje življenjskih razmer starih ljudstev. Rokopisne najdbe so odprle pogled v njihov miselni svet, ki je prežet od verskih idej. Raziskovalci verske zgodovine so v njem odkrili kult človeka, ki obdaja človeka z bčzanstvom; kult o bogovih, ki umirajo in spet vstajajo k življenju. Naleteli so na poganske misli o obrednih pojedinah in verskih iniciacijah, o prerojenju ljudi in deviškem rojstvu ter učili, da je krščanstvo vse to že našlo pri drugih ljudstvih in nato naobrnilo na Kristusa. (R. Schnackenburg, *Der Stand der neutestamentlichen Theologie*, v: *Diskussion über die Bibel*, Mainz 1963, 30—46.) Toda zgolj iz zunanjih sorodnosti, dōstikrat samo navidezni, še ni mogoče sklepati na notranjo odvisnost krščanstva od misterijskih kulturnih religij. Tako pojmovanje v celoti izniči izvirnost krščanstva. Zato je teologija nove zaveze v začetni fazi, ko se je še tradirala kot zgodovina verstev, zbujala odpor v katoliških vrstah. Danes pa so tudi protestanti ob takih odkritjih mnogo bolj kritični in priznavajo, da sorodnost še ni odvisnost. Katoliški biblicisti pa se vedno bolj poglobljajo v svet tujih ideologij in jih primerjajo z ideologijo nove zaveze. Šele po primerjavi z njimi postane izvirnost in vzvišenost nove zaveze bolj vidna in zanimiva.

Reakcija proti zgolj zgodovinskemu tolmačenju verskih idej se je pojavila v samih protestantskih vrstah že po prvi svetovni vojni in se odrazila v dialektični teologiji. Konservativni protestanti se od vsega začetka niso vključili v zgodovinski krog raziskovalcev, temveč so gojili pozitivno biblično znanost. Svetopisemski pojmi in izrazi imajo le tolikšno vrednost, kolikor izražajo stvarnost. Za duhovno in teološko problematiko se ne menijo. Pojme motrijo ločeno, vsakega zase, in se ne menijo za njihovo notranje soglasje in za soglasje bibličnih pojmov z zgodovino. Tak deskriptivni način obravnavanja svetega pisma ne pušča v ospredje teoloških problemov, zadovolji se le z opisovanjem posameznih pojmov in izraznih oblik, bravcu pa prepušča, da na podlagi tega sam izdelava teološko sodbo.

Odpor proti pozitivni biblični kritiki in zgodovinsko-verski raziskovalni šoli se je v novozavezni teološki znanosti kazal v dveh oblikah: v odrešitveno-zgodovinski koncepciji svetega pisma in eksistenčni teologiji. Prva preiskuje teološko vsebino nove zaveze pod vidikom odrešenja človeškega rodu, druga pa tolmači novozavezno problematiko s stališča današnje eksistenčne teologije in jo tako približa miselnosti sodobnega človeka.

Odrešitveno-zgodovinsko pojmovanje svetega pisma ni bilo nekaj povsem novega, toda v boju z zgolj pozitivno-naravnim razlaganjem svetopisemskih izrazov in pojmov je dobilo to pojmovanje nov, svojski poudarek. Vodilna misel svetega pisma je odrešenje človeškega rodu. Dosledno odrešitveno-zgodovinsko pojmovanje nove zaveze opazimo v delih E. Staufferja. (E. Stauffer, n. d. Misli navaja R. Schnackenburg, n. d. 29, 30.) Celotno zgodovino odrešenja motri Stauffer v odnosu do Kristusa. Pod kristocentričnim vidikom presoja stvarjenje, padeč prvih staršev v raj, zgodovino izvoljenega ljudstva preko božjega razodetja na Sinaju do polnosti razodetja v Kristusu. Kristusovo razodetje še ni končano. V sedanosti se nam naklanjajo sadovi njegovega odrešenja, v prihodnosti pa bo prišel »v svoji slavi« (Mt 25, 31), saj vse »stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov« in zdaj še »zdihuje in trpi v prodnih bolečinah« (Rimlj 8, 19—21). V tem časovnem razponu vrši svoje poslanstvo Cerkev,

dokler ne bo doseženo zadnje razodetje v Kristusu in se vse spet povrne v končno božje veličanstvo. Glavni zastopnik odrešitveno-zgodovinske smeri je Oscar Cullmann, ki je v knjigi 'Christus und die Zeit' dokazal, da je odrešitvena zgodovina temeljna svetopisemska misel, ki povezuje razpon med napovedjo in njeno uresničitvijo, med prvim padcem v raju in poveličanjem vsega stvarstva v Bogu. (Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon—Zürich 1962. Navaja R. Schnackenburg, n. d. 30, op. 13.)

V R. Bultmannovi eksistenčni teologiji je dobila tudi teologija nove zaveze nov pomen. Bultmann izhaja iz eksistenčnega pojmovanja človeka. Ko človek sprejme vero, postane nekaj novega. Z vero prejme podarjeno novo razumevanje Boga, sveta in človeka. To mu prinese novo spoznanje. Novozavezna teologija je po Bultmannu eksplikacija tega spoznanja. Čeprav se pri raziskovanju novozavezne teološke vsebine poslužuje zgodovinskih metod, noče s tem rekonstruirati pretekle zgodovine, ampak mu vse to služi samo za interpretacijo novozavezanih spisov, ker je prepričan, da more tako modernemu človeku nekaj koristnega povedati. Človek stopa v stik z razodetjem po kerigmi. Kerigma predstavi Kristusov nauk v sedanosti. Kristus nam sedaj govori. Ko poslušamo kerigmatični nauk o križanem in vstalem Zveličarju, nas poslušanje postavi pred odločitev, ali hočemo biti z njim vred križani in poveličani ali ne? Od odločitve zavisí, ali si bomo pridobili novó versko eksistenco ali ne. (R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, objavljeno v Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948, 15—53. Bultmannove misli povzema R. Schnackenburg, n. d. 31.) Tako se je proti čistemu historizmu in bibličnemu pozitivizmu pojavil močan odpor. Presenetljivo je dejstvo, da je iz kritične šole izšel človek, ki je stavil v ospredje pracerkveno teološko pojmovanje in ga približal modernemu človeku po kerigmi. V tem je Bultmannov nauk velika vrednota tudi za tistega, ki sicer odklanja njegovo eksistenčno teologijo. Tudi nas s tem uči, da je novozavezna teologija več kot samo zgodovinsko stanje prakrščanske vere in teologije.

Bultmannovi učenci so eksistenčno pojmovanje človeka razvijali dalje. H. Braun dokazuje, kako si novozavezne izjave o osrednjih teoloških predmetih, kot npr.: o kristologiji, soteriologiji, eshatologiji, zakramentih med seboj nasprotujejo in skuša med temi divergencami najti stično točko, sprejemljivo za današnjega človeka. Pri tem izključuje Boga. Človek ima sam v sebi nekaj takega, na kar more opreti objektivno danost. Človek, kolikor je človek, vključuje Boga; vključuje ga že tudi s tem, da se njegova narava ostvarja v posameznih individuih. Sprašujemo se, ali je to sploh še teologija, ker jemlje primat Bogu in ga ponižuje v človeka, človeško ustvarjeno kontingenco pa povzdiguje in osvobaja in tako dokazuje transcendentnost človeške misli in eksistence? Bog ni več gospodar človeka in zgodovine, ne več Odrešenik in Zveličar, ampak samo v svetem pismu najdena misel, ki more človeku pokazati pot, kako naj premaga svojo eksistenčno stisko. Takšno pretirano pojmovanje zbuja celo med Bultmannovimi učenci odpor in se spet sprašujejo po pravem smislu zgodovine. Ponovno stavijo v ospredje vprašanje Jezusove zgodovinske osebe in uče, da je »odrešenje izven nas« in ni izšlo iz nas. (R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus in še J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich—Stuttgart 1960.)

Oris nekaterih tem

Kristologija

Na cerkvenem zboru v Kalcedonu (451) je bila razglašena verska resnica o dveh naravah v Kristusu. Božja narava koeksistira s človeško naravo v Jezusovi osebi. Zaman bi iskali kalcedonsko versko formulacijo v svetem pismu. Čeprav jo v veri izpovedujemo, se v taki obliki, kot je bila izražena na cerkvenem zboru, ne nahaja v svetem pismu, pač pa srečamo v njem številne kristološke izraze, preko katerih se dokopljemo do popolnejšega umevanja Kristusa kot učlovečenega Boga. Že v 1. poglavju Janezovega evangelija naletimo na številne izraze o Kristusu kot Logos, Bog, Beseda je meso postala,

edinorojeni od Očeta, edinorojeni Sin, je v naročju Očetovem, Jagnje božje, Sin božji, Mesija, Izraelov kralj, Sin človekov. Vsi ti izrazi skupaj nudijo vzvišeno predstavo o Kristusu; njihov polni teološki smisel pa moremo dojeti le, če poznamo tudi njihovo zgodovino. Izrazi niso povsem novi. Nekateri so prevzeti iz starozavezne judovske miselnosti, Logos najbrž iz poganske hele-nistične, drugi so se rabili v bogoslужju in so bili zato evangelistom dragoceni. Poznati moramo njihov izvor in vsebino, kakršno so imeli, preden so bili prevzeti v novo zavezo, in ugotoviti, ali so pod vplivom novozavezne miselnosti dobili novo vsebino ali ne. Koliko vprašanj je povezanih na primer s pričevanjem Janez Krstnika v Judejski puščavi: »Glejte, Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta!« (Jan 1, 29). Ali je Krstnik s tem aludirал na Božjega hlapca, kakršnega opisuje Izaija v 53. poglavju; ali pa na velikonočno jagnje, ki je rešilo izraelske vrvojence (2 Mojz 12, 1—28), ali pa je to svojski izraz hrepenjenja po Odršeniku oziroma dokaz, da je napeto pričakovanje priklopelo do vrhunca, ker je Mesija že tukaj? Še bolj važen je izvor in pomen besede Logos, o kateri pravi Janez, da je »meso postala« in smo v njej videli »edinorojenega od Očeta« (Jan 1, 14). Stavek je temeljna podlaga dogmatičnemu nauku o dveh naravah v Kristusu. Ali pa je tako mislil tudi evangelist, ko je to zapisal? Iz miselne zveze je razvidno, da hoče Janez s tem stavkom dopovedati predvsem to, da je nastopila »polnost časov« (Gal 4, 4). Napočila je nova doba.

Odršenje je tu, Bog je postal človek, da bi nas naredil deležne božjega življenja. Kakor je nekoč Bog prebival v svetem šotoru sredi svojega ljudstva, tako bo sedaj prebival med nami v osebi svojega Sina. V Kristusu je polnost razodetja, ne samo zato, ker je on največ povedal o Očetu, ampak ker je tudi vir milosti. »Milost in resnica je prišla po Jezusu Kristusu« in smo iz njegove polnosti vsi prejeli (Jan 1, 16. 17).

S tega vidika je zelo važno Jezusovo pričevanje o sebi. Ali Jezusovo pričevanje o sebi vključuje kristološke misli? Ali je mogoče govoriti o Jezusovi teologiji? Ali Jezus z izjavami o sebi razlaga sam sebe?

Ob tem vprašanju se razhajajo duhovi. Protestantška kritična šola odklanja misel, da bi bil Jezus kdaj sebi vzdal kak mesijanski naslov. Dvomi, da bi Jezus sploh imel mesijansko zavest, in trdi, da so vse tozadevne evangelijske izjave odraz verskega prepričanja prvih cerkvenih občin, ki so iz Kristusa zgodovine naredile Kristusa vere. Zmerni protestanti pa skupaj s katoliškimi eksegeti učé, da so prve cerkvene občine v Kristusu vedno gledale Mesija in božjega Sina. To prepričanje je temeljilo ravno na Jezusovih izjavah o samem sebi in na njegovem božanskem delovanju. Katoliška eksegeza je bila doslej preveč apologetično nastrojena. Premalo se je zanimala za teološko vsebino posameznih svetopisemskih izrazov in se ni zanimala, kako je živel versko izročilo v zavesti vernikov, preden je bilo zapisano v evangelij. Ne da se tajiti, da so nekateri naslovi, ki jih sinoptični evangeliji pridevajo Jezusu, drugotnega izvora. Jezusovim izjavam o sebi jih je dostavila ali verska občina ali posamezni evangelisti. (Primerjaj izraz Sin Davidov v Matejevem evangeliju in Sin človekov na nekaterih mestih!) Znanprej bo treba bolj paziti na teološko vsebino Jezusovih govorov in ugotoviti, ali so ti izrazi Jezusovi, ali pa dostavek teološke interpretacije prve Cerkve. Tako razlikovanje niti malo ne ruši resnice, da je Jezus imel o sebi mesijansko zavest. Četudi ne bi izrazil svoje mesijanske zavesti v ustaljenih judovskih mesijanskih pojmi, bi vendar s svojim celotnim nastopom, delovanjem in naukom dokazal, da je Mesija. Njegovi čudeži dobijo samo z resnico, da je Mesija in Sin božji polno vrednost in zveličavni pomen. Jezus sam je dal svojemu delu in življenju globlji, zveličavni pomen. Svoje življenje je dal v odkupnino za mnoge. Nasilno smrt je radovoljno sprejel nase in dokazal, da je on božji hlapec (ebed Jahve, Iz 53). Na njem se je izpolnilo vse, kar so pisali o Mesiju Mojzes, preroki in psalmi. Zato ne moremo dostavkov Sin božji, Sin človekov, Sin Davidov razglasiti za nepristne in trditi, da so se pojavili šele s teološko interpretacijo Jezusovih govorov v prvi Cerkvi. Vprašanj ne smemo reševati preveč radikalno kot to dela protestantska kritična šola, ki vse presoja pod vidikom pristno, nepristno, dostavek prve Cerkve, interpolacija itd.

Vprašanje ali je Jezus res ustanovil kakšno versko občino, je zastavila protestantska racionalistična kritika in z odgovorom rušila cerkveno institucijo ter papežev primat. Toda danes to ni več samo vprašanje biblične tekstne kritike, ampak je tudi problem teologije nove zaveze. Rešitev vprašanja, tako se danes nasplošno misli, ne zavisi zgolj od dognanja, ali je Matejevo poročilo 16, 18 sl. pristno ali nepristno, temveč je treba problem zajeti globlje in se vprašati ali so teološke misli v Matejevem poročilu v kakšnem odnosu s celotno miselnostjo nove zaveze in kakšno je njihovo starozavezno teološko ozadje?

Najprej si zastavimo vprašanje, ali je bila ustanovitev Cerkev v Jezusovih mislih sploh možna ali ne? Ali je Jezus resnično mislil ustanoviti Cerkev, v kateri bodo z enakimi pravicami zastopani ljudje različnih narodov in jezikov, ko pa je o sebi izrečno rekel, da je poslan »samo sinovom Izraelove hiše« (Mt 10, 5 sl.; 15, 24)? Ali je zato, ker je bil Jezusov pogled uprt v bližnjo prihodnost, ko pravi, »da ta rod ne bo prešel, dokler se vse to ne zgodi« (Mt 24, 34), tvegano reči, da je mislil na ustanovitev verske občine, ki bo trajala vekove? Če pa je mislil na ustanovitev verske družbe, se vprašamo, ali ji je dal tudi ustavo, ali pa si je verska družba sama napisala ustavo? Vprašanje o izvoru Cerkve razpade v dve podvprašanji: ali je bila ustanovitev Cerkve v Jezusovih mislih sploh mogoča in ali se je tudi dejansko izvršila? Na vprašanji ni mogoče zadovoljivo odgovoriti samo s tekstno kritiko, poznati moramo celotno teološko analizo zadevnih svetopisemskih poročil.

Izhodišče za teološki nauk o Cerkvi je Jezusovo oznanilo o božjem kraljestvu. Če se vprašamo, katera je osrednja misel celotnega Jezusovega nauka, misel, ki venomer odmeva z njegovih ustnic, potem smemo zanesljivo reči, da je to nauk o božjem kraljestvu, ki se je približalo (Mr 1, 15). Tudi pridiga prve Cerkve o kraljestvu se povsem ujema z Jezusovim naukom. Nauk o božjem kraljestvu je glavna tema sinoptičnih evangelijev.

Kako naj razložimo ugovor, da Jezus ni mislil ustanoviti Cerkve, ker je bil poslan samo k sinovom Izraelove hiše? Slednjo izjavo beremo pri Mateju (10, 7) in tudi poročilo o ustanovitvi Cerkve je Matejevo (16, 18 sl.). Rešitev ugovora je treba iskati v evangelistovem osebnem prepričanju. Matej je bil kristjan iz judovstva. To dejstvo je za razumevanje njegove teologije. Če analiziramo celotno teološko vsebino Matejevega evangelija, vidimo, da govori evangelist o krizi empiričnega Izraela. Ta je imela za posledico ustanovitev novega, resničnega Izraela, to je krščanske verske občine, Cerkve. Zarodek resničnega Izraela, Cerkve, je v peščici iskreno mislečih Izraelcev v stari zavezi, ki so zvesto izpolnjevali postavo. Samo tako je mogoče razumeti notranje razmerje med starim Izraelom in Cerkvijo, med izraelsko narodno omejenostjo in cerkvenim univerzalizmom. Misli je razložil in z dokazi podprl W. Trilling, v disertaciji *Das wahre Israel (Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums)*, ki jo je branil na Münchenski univerzi tako uspešno, da je z njo takoj prodril v znanstveni svet. Dobro poznanje takratnih judovskih religiozних osnov je prav tako važno kakor raziskovanje teološke vsebine določenih govorov, posebno tistih, ki se nanašajo na podobe v preteklosti. Sem sodijo govori o templju (Mk 14, 58; Apd 6, 14), o čredi brez pastirja (Mk 6, 34) itd.

Teologija nove zaveze odkriva še druge pojme in podobe, ki nauk o Cerkvi v marsikaterem oziru poglobijo in obogatijo. Tu je treba najprej omeniti Pavlov nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu. Čeprav ne moremo vsega nauka o Cerkvi zgraditi na tej Pavlovi misli, je vendar zanimivo, da se tudi protestantska kritika ustavlja ob njej in jo resno presoja.

Značilen je pojem »božje ljudstvo«. Mišljeno je izvoljeno izraelsko ljudstvo, ki je po sklenitvi zaveze pod Sinajem postalo božja lastnina (2 Mojz 24, 1—11). Tako božje ljudstvo je tudi Cerkev, ki stoji kot zbor vernih, kot sveto občestvo pred Bogom. To ne pomeni, da je Cerkev preprosto nadaljevanje starega Izraela, ampak da je Cerkev novo božje ljudstvo, verska občina, ki se je po krvi božjega Jagnjeta povezala z Bogom in objema vse narode, ki se prerode z vodo in Sv. Duhom (Jan 3, 5). Cerkev je božje ljudstvo kot »telo Kristusovo«.

Podobno utemeljujemo nauk o Cerkvi s primerami kot: Cerkev je tempelj sv. Duha; nevesta Kristusova, ki se pripravlja na ženitovanje z božanskim

ženinom; zakonska žena, ki je s svojim možem tako tesno povezana, da sta oba eno telo (Ef 5, 31). Nova zaveza ne more obseči polnosti zveličavnih del z eno besedo. Zveličanja ne more izraziti z enim pojmom ali eno sliko. Pregledati moramo več pojmov in izrazov in se vprašati, če nismo doslej marsičesa gledali preveč enostransko in zato napačno. Teologija nove zaveze opozarja na vse pojmovne nianse in miselne otenke. V izrazih išče izvirno teološko vsebino in odkriva stare miselne poglede. Ko premislimo teološko vsebino vseh izjav in pojmov, ki so v zvezi z naukom o Cerkvi, spoznamo, da so Matejeve besede (16, 18 sl.) logičen zaključek nauka o Cerkvi. Besede so dobile polni smisel šele na določeni stopnji Jezusovega nauka o Cerkvi in so slovesna izjava o kraljestvu božjem, ki je med nami. Ker nauka o Cerkvi ne izvajamo samo iz Matejevega poročila, zgube vse razprave, ki zavračajo to poročilo kot nepristno, svojo ostrino, če se ne ozirajo na teološko ozadje vseh novozaveznih izjav o Cerkvi.

Naklanjanje zveličanja v sedanjosti in eshatologija

Teologija nove zaveze mora odgovoriti tudi na sporno vprašanje, kako Bog naklanja ljudem zveličanje v novi zavezi? »Jezus je dal sam sebe za naše grehe, da nas je otel iz sedanjega hudobnega veka« (Gal 1, 4). Zaslužil je neskončno mero milosti, katero nam sedaj svobodno naklanja. Pri tem ne mislimo samo na opravičenje, ampak bolj na »novo življenje« v sedanjosti, ko že pričakujemo uresničenje eshatoloških dobrin. Novozavezni teologi označujejo aplikacijo božjega življenja v nas z različnimi izrazi. Apostol Pavel pravi: »Biti v Kristusu« (Flp 1, 23), Janez uporablja izraz »večno življenje« (3, 15), pisatelj lista Hebr pa »moči prihodnjega sveta« (6, 5). Izjavam dajojo različen naglas; eni bolj poudarjajo čakanje: »mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (Rimlj 8, 23), drugi posest zveličavnih dobrin v sedanjosti (Janez), tretji pa potovanje k zveličanju (Hebr, 1 Pet). Gre za vprašanje, v čem je bistvo krščanske eksistence v sedanjosti? Tudi Jezus govori o bližnjem božjem kraljestvu (Mr 1, 15) in s tem stavi eshaton tik pred človeka. Ta Jezusov nauk zastavlja teologiji nove zaveze važno vprašanje, ko mora pojasniti, kako je treba razumeti v Jezusovem govoru vsebovani eshatološki moment.

Kako je razumela prva Cerkev Jezusov govor in kakšno stališče je zavzela nasproti njemu? S tem je mišljeno veliko več kot zgolj nauk o poslednjih rečeh. Pojasniti je treba, kako so razumeli prvi kristjani Jezusov nauk o zveličanju, kako so gledali na človeško življenje na tem svetu, kakšno predstavo o svetu, človeku in zgodovini so imeli? To je pereče vprašanje, ob katerem se razhajajo duhovi.

Odgovor na vprašanje zavisi od teološke opredelitve Jezusovega nauka. Kako naj razumemo bližnje božje kraljestvo in uresničitev eshatoloških dobrin? Življenje gre svojo pot dalje. Človek je v večnem spopadu s temnimi silami, eshatoloških dobrin pa ni. Ali naj zato Jezusa dolžimo zmote, kot delajo protestanti? Kako se je znašla prva Cerkev? Ali jo je zavlačevanje paruzije spravilo v težave? Odnosi prve Cerkve do teh vprašanj še niso dovolj raziskani in tozadevni novozavezni izrazi ne preveč skladni. Dokončno zveličanje šele pride, je pa na neki način že sedaj navzoče. Med tem »še ne« in »že« tiči zveličavna skrivnost, katero najbolj točno izrazimo s prastaro formulo: odpuščanje grehov. Janez opisuje veselje nad zveličanjem v sedanjosti, medtem ko Pavel bolj poudarja končno zveličanje. Čeprav se v izrazih navidezno razlikujeta, se v globini stikata. Stična točka med njima je skupna teološka misel: posest zveličavnih dobrin. Janezu je izraz »življenje« skupni pojem za sedanje in prihodnje zveličanje (3, 16, 36), Pavel pa loči med življenjem milosti v sedanjosti in milostjo eshatoloških dobrin.

Prva Cerkev je živeła, kakor živi tudi današnja, v časovnem razponu med sedanjim življenjem in prihodnjim zveličanjem. Kako je presojala Jezusovo eshatološko napoved in kaj sledi iz nje za današnjega človeka?

Protestantski eksegeti potvarjajo izvirno svetopisemsko misel, ker jo pojasnjujejo s pozno judovskim apokaliptičnim gledanjem, ki modernega človeka bolj odbija kot privlači. Katoliška eksegeza dosledno naglašá resničnost eshatoloških dogodkov, kakor jih je napovedal Jezus in kakor jih je prva Cerkev

pričakovala (paruzija, vstajenje mesa, vesoljna sodba). Eshata so dejstva. Kako se bodo uresničila in kakšna je njihova celotna vsebina, pa katoliška eksegeza še ne more povedati. Tukaj jo čaka še veliko dela. Delo je naporno tudi zato, ker so resnice odete v slikovite pripovedi. To velja zlasti za apokaliptične predstave zadnje novozavezne knjige. Treba se je ozirati na njeno specifično literarno vrsto in doumeti pisateljev namen, ko si je izbral tak način pripovedovanja. To vprašanje pa je eksegeza šele načela. Če se pri tem ne bo omejila zgolj na razlago besedila in ne bo pojasnjevala samo pisateljevih izrazov, ampak bo težila k teološkemu pojmovanju vsebine in bo njeno naziranje skušala spraviti v soglasje s specifično bibličnim izražanjem, potem bo eshatologija zanjo pravi preizkusni kamen.

Nova zaveza stavi poudarek na kozmično realizacijo eshatoloških dobrin. Govori o vesoljni sodbi (Mt 25, 31—46), o preustvarjanju vsega kozmosa: »In videl sem novo nebo in novo zemljo, zakaj prvo nebo in prva zemlja sta prešla in morja ni več« (Raz 21, 1), medtem ko individualno eshatologijo stavi v ozadje. Spet pa bi zašli predaleč, če bi imeli usodo posameznika po smrti za brezpomembno, kakor da je popolnoma tuja novozavezni miselnosti. Vstajenje od mrtvih moramo gledati v luči Jezusovega vstajenja. Jezusovo vstajenje je največji dogodek nove zaveze. Kristus je prvorojenec iz mrtvih (Kol 1, 18). Prva Cerkev je bila nasplošno prepričana, da bomo vstali v moči Jezusovega vstajenja. Zveza med Kristusovim vstajenjem in našim je dovolj izpričana v svetem pismu. Če smo v življenju združeni s Kristusom po veri in ljubezni, zlasti pa po sv. evharistiji (Jan 6, 54), je naše sedanje življenje skrito v Kristusu in če smo z njim duhovno združeni, bomo deležni tudi častitljivega poveličanja, »ko s Kristusom trpimo, bomo z njim tudi poveličani« (Rimlj 8, 17).

Dvojna korist teologije nove zaveze

Teologija nove zaveze je med vsemi teološkimi disciplinami najbolj primeren predmet, ob katerem je mogoč razgovor z ločenimi kristjani, zlasti s protestanti. V dobi ekumenskega gibanja in medsebojnega zблиževanja je treba storiti vse, da se edinstvo v resnici doseže.

Razlike med kristjani so dvojne: ideološke in disciplinske. Medtem ko je zadnje mogoče odpraviti že z dobro voljo obeh prizadetih strani, je ideološke težje, ker se je treba nauku ali docela odpovedati ali v njem kaj bistvenega menjati, kar pa ni nikomur ljubo. Zato je treba tudi na ideološkem področju poiskati skupne točke in jih okrepiti. Katoličanom in protestantom je skupno samo sveto pismo. Protestantska teologija raste samo iz svetega pisma. Giblje se v mejah svetopisemskega razodetja in odklanja tako versko izročilo kot vir razodetja kakor tudi cerkveno avtoriteto kot normo pravovernosti. Tudi teologija nove zaveze gradi svoje spoznanje samo na svetem pismu. Giblje se na istem področju kot protestantska teologija, zato je med njima načelno mogoče sodelovanje. Tako sodelovanje v resnici že obstaja. Čeprav se v nekaterih specialnih vprašanjih še porajajo navzkrižna stališča, to ne pomeni, da napredek v idejnem zблиževanju ne bo mogoč. Glede nauka o opravičenju nasprotja niso več tako ostra, kot so bila v dobi reformacije. Protestantski razlagavci Pavlov opis človeškega boja »z drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha« (Rimlj 7, 23), razlagajo kot človekov boj z grehom. Tudi vprašanje o sodelovanju z milostjo ni več tako zaostreno in Jakobova formula »vera in dobra dela« (Jak 2, 17) marsikateremu protestantskemu teologu ni več v spotiko. (R. Schnackenburg, Stanje novozavezne teologije v Diskussion über die Bibel, Mainz 1963, 42).

Stične točke so vzpostavljene tudi v zvezi z naukom o Cerkvi, kolikor motri teologija nove zaveze teološke aspekte tozadevnih izjav in ni samo apologija Mt 16, 18. Tako je najmlajša svetopisemska veda tudi za ekumensko gibanje važen činitelj in prav od nje pričakujemo veliko sadov.

Teologija nove zaveze ne vrši svojega poslanstva samo s tem, da blaži teološke kontroverze, ampak je tudi važen prispevek pri oznanjevanju evangelija sodobnemu človeku. Čeprav je bilo razodetje dano določenim ljudem in razglašeno v čisto konkretni situaciji, vsebujejo svetopisemske besede tudi nekaj, kar je mogoče aplicirati na naše razmere. Svetopisemska beseda je vedno živa

božja govorica. Njena vitalnost prihaja do izraza pri razlagi svetega pisma. Vsakokratna razlaga svetopisemskih besedi je živa ponovitev razodetja, namenjenega sedanjosti. Tako segajo svetopisemske besede preko tistih, katerim so bile razodete, do nas: V vsaki razlagi svetega pisma je, po prepričanju Cerkve, izvirna beseda skrivnostno navzoča. Zato je svetopisemska beseda vedno živa in sodobna.

Kako sodobna je svetopisemska beseda, jasno kaže svetopisemski nauk o človeku. Danes je človek v središču znanstvene pozornosti. Antropologija raziskuje človekov izvor in razvoj; eksistenčna filozofija ga stavi v središče svojega sistema. Človek je izhodišče vsega, tudi Boga. Psihologija gleda na človeka celostno. Noben duševni pojav ni osamljen, ampak izraz celotne človeške osebnosti. Tudi sveto pismo gleda na človeka celostno in tako najde sozvočje z nekaterimi svetnimi vedami o človeku.

Človek je telesno-duhovno bitje. Obe plati človeške biti, telesnost in duhovnost, sta predmet božjega razodetja. Obe sta tako zelo povezani v celoto, da se bo končno odrešenje nanašalo tako na telo kot na dušo, kar izpovedujemo v veri, ko pravimo: verujem v vstajenje mesa. Sveto pismo je življenjska knjiga, ne pa anatomija človeškega telesa ali njegova psihologija. Človeka opisuje konkretno zgodovinsko. Človek je v svetem pismu tak, kakršen v resnici je, poln slabosti, pa tudi kreposti. Po duhu je človek povzdignjen nad ustvarjeno naravo. Njo si mora podvreči in ji gospodovati. Kako vzvišeno je mislila o človeku že stara zaveza. Človek je ustvarjen »po božji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1, 26) in obdan z visokimi odlikami: »Naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal« (Ps 8, 6). Nova zaveza še bolj stopnjuje človeške vrednote. Na človeka gleda v odnosu do Kristusa. Kristus je drugi Adam, praoče novega, odrešenega človeka. »Iz njegove polnosti smo vsi prejeli, milost na milost« (Jan 1, 16).

Proces prisvajanja nadnaravnega življenja se prične pri krstu, ko si nadenemo »novega človeka, ki je ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4, 24), se množi s prejemanjem zakramentov in tako naredi človeka »popolnega v Kristusu« (Kol 1, 28).

Sveto pismo bo samo tako približalo zveličavne resnice modernemu človeku, če bo človeku govorilo v razumljivem jeziku in na dostojanstven način. Sveto pismo pa res tako govori. Teologija nove zaveze prav to modernemu človeku dokazuje. Dopoveduje mu, kako vzvišeno mesto je Bog določil človeku v stvarstvu. Smisel človeškega življenja na svetu ni samo telesna obogatitev in duhovna usovršitev, ampak tudi rast v Bogu, ki je neskončna popolnost. Teologija nove zaveze pa ga k tej popolnosti vodi.

Francè Rozman

Nekatere spremembe v cerkvenem pravu

Drugi vatikanski zbor je uvedel v cerkveno disciplino, predvsem s svojim odlokom o pastirski službi škofov v Cerkvi z dne 28. okt. 1965, neke novosti in spremembe, druge pa je v obliki želja samo sprožil in nakazal. Zlasti sprožene in nakazane, pa tudi druge, zahtevajo sicer še izvršilne odredbe, vendarle je dobro in prav, da se čimprej seznanimo z glavno vsebino disciplinarnih novosti in sprememb. Izvršilne odredbe bo izdal papež do 29. junija 1966, ko dobi navedeni odlok obvezno moč. Iz njega so povzete naslednje določbe, ki so važnejše in zanimivejše za širši krog.

1. Spregledovanje občnih zakonov v Cerkvi je samo po sebi pridržano vrhovni cerkveni oblasti, tj. papežu, pa naj gre za splošen ali poseben spregled; pod le-tem je treba razumeti ustavitev veljavnosti zakona za posamezen konkreten primer. Svojo pravico spregledovanja more prenesti vrhovna oblast na druge, predvsem na oblastnike (Ordinarij), kar je tudi že nekajkrat storila. Tako je Zbornik cerkvenega prava podelil pravico spregledovanja za neke primere oblastnikom, takisto za neke primere župnikom, spovednikom in prisostvovavcem poroki. Načelen je can 81 za oblastnike in can 83

za župnike; po can 81 morejo oblastniki spregledovati občne cerkvene zakone, ako jim je bila podeljena ta pravica razložno ali vložno (explicite vel implicate), kar je razumljivo; takisto, ako se je težko obrniti na SSt in je hkrati v odlašanjju nevarnost za veliko škodo in gre za spregled, ki ga AS navadno podeli.

Po can 81 morejo dati spreglede oblastniki sploh, torej tudi osebni, kakor so bogoslužniški, in sicer redno za posamezne primere, izredno za vse svojega ozemlja odnosno za vse svoje podložnike, ako jim je ta pravica izrecno priznana (primerjaj can 1245 § 1: spregled zdržka in posta). Večje pravice imajo oblastniki škofje na podlagi dovolil (Facultates), navadno za pet let v naših krajih; drugod tudi za deset let. Taka dovolila je treba obnavljati.

Dne 30. nov., z veljavnostjo od 8. dec. 1963 je papež Pavel VI. podelil nova dovolila, ki gredo po pravu stoličnemu škofu (Episcopo residentiali) od trenutka, ko je vzel v posest škofijo po kanoničnih predpisih; med ta dovolila spadajo tudi pravice spregledovanja pod t. 15—7, 19—20, in 35—6. Dovolila so dana za stalno in jih torej ni treba obnavljati. O pravni naravi dovolil so bila tri mnenja; pravilno je tisto, ki jih ima za preročena od prava (Facultates a iure delegatae).

Nekaj novega je dodal Odlok o pastirski službi škofov; v t. 8 b) odreja namreč: Vsem diecezanskim škofom se daje dovoljenje, da spregledajo občni cerkveni zakon vernikom, nad katerimi izvršujejo oblast po odredbah prava, kolikorkrat sodijo, da bi bilo v njihovo duhovno korist.

Po tej točki imajo dovoljenje samo diecezanski škofje (Episcopi dioecesani), tj. stolični škofje, tisti, ki jim je bila podeljena škofija v naslov, ne samo v upravo, in so jo tudi vzeli v posest. Apostolsko pismo Pastorale munus jih imenuje stolične škofe (Episcopi residentiales). Drugi po navedenem odstavku ne pridejo v poštev. Da pa gre za stolične škofe, je razvidno iz 3. odstavka t. 26; tam se pravi: Želeti je tudi, da se naloga voditi škofijo, ko je izpraznjena... poveri pomožnemu škofu. Izpraznjena pa more biti škofija, ako ni več diecezanskega ali stoličnega škofa.

T. 8 b) Odloka o pastirski službi daje več kot can 81, vendar ta pravec ni s tem razveljavljen; velja še za vse do 29. jun. letošnjega leta, potem pa bo veljal predvsem za druge oblastnike, ki niso stolični škofje, kolikor ne bo izvršilna odredba drugače določila; sicer pa bo odločilen popravljeni Zbornik cerkvenega prava.

2. O preureditvi rimskega dvora (Curia romana) govorita t. 9 in 10. Očetje na zboru so izrazili željo, da se rimski dvor na novo preuredi, tako da bi bolj ustrezal potrebam časov, pokrajin in obredov; preuredba naj bi zajela zlasti oblasti število, naslov, pristojnost, lastni način poslovanja in medsebojno uskladitev dela. Tudi so izrekli željo, da se služba odposlancev rimskega škofa natančneje določi, dalje, da se člani, uradniki in svetovavci, pa tudi odposlanci rimskega škofa izberejo iz raznih cerkvenih pokrajin, tako da bodo osrednji organi katoliške Cerkve zares razodevali vesoljno kakost (indolem universalem).

Med člane oblasti naj bi bilo sprejetih tudi nekaj škofov, predvsem diecezanskih; za zelo koristno imajo očetje Zbora, ako se ista oblastva mnogo bolj obračajo na laike, ki se odlikujejo v kreposti, znanosti in izkušnji, da bodo tako imeli primeren delež v zadevah Cerkve.

Kako se bo vse to uredilo, bo pokazala bližnja bodočnost.

3. Da bi se prav zavarovala svoboda Cerkve pri imenovanju škofov, je zbor izrazil željo, da se v bodoče državni oblastem ne podeli več nikake pravice ali samopravice volitve, predlaganja, imenovanja, določanja oseb za škofe in škofovske službe, državne oblasti pa je najvljudneje povabil, da se same odpovedo pravicam in samopravicam, ki jih za sedaj uživajo na kakršnikoli podlagi.

Podobno velja tudi za nižje službe. Da bi mogel škof svete službe bolj primerno in bolj pravšno razdeljevati med svoje duhovnike, mora imeti potrebno svobodo v podeljevanju služb in nadarbin; zato se zatro pravice in samopravice, ki to svobodo omejujejo.

Gotovo gre tudi tu za pravice in samopravice kot pri postavljanju škofov; to je razvidno iz drugega odstavka t. 31. Kako se bo to uredilo, bo po vsej priliki določila izvršilna naredba, ki je tudi tu potrebna. Najbrž bo prišel v poštev can 1451 § 1; po njem bo Cerkev ponudila ali dala imetnikom pravice imenovanja, predlaganja, volitve, določanja duhovne dobrine za neki čas ali tudi za

trajno. Na podlagi navedenega pravca bi morali krajevni oblastniki že davno povabiti zavetnike, da se zavetništvu ali vsaj pravici predlaganja odpovedo in za to sprejmejo tudi za stalno duhovne priprošnje zase in za svoje.

Pravico predlaganja ohranijo samo bogoslužniki odnosno njihovi predstojniki.

Zanimivo je tudi, da bo odpravljen natečajni izpit, bodisi splošen (v naših krajih) bodisi poseben (v Italiji), kakor je že nakazal § 4. can 459.

4. V ustrojstvu škofije se navajajo škofje pomočniki, ki imajo pravico nasledstva, in pomožni škofje, ki take pravice nimajo. Pomožni škof se daje, kadar diecezanski škof sam ne more vršiti vseh škofovskih poslov zaradi obsežnosti škofije, zaradi velikega števila vernikov ali drugih vzrokov, tako kakor zahteva blagor vernikov; škof pomočnik pa se daje, kadar posebna potreba to zahteva. Zbor priporoča škofu, naj ne odklanja izprositi si od pristojne oblasti enega ali več pomožnih škofov. Ako pa ga tlači starost ali je iz kakega drugega vzroka postal manj sposoben, je vneto naprošen, da prosi za upokojitev ali da se na povabilo pristojne oblasti službi odpove.

Ako ima diecezanski škof pomočnika, ga vedno imenuje za glavnega namestnika, ako pa ima pomožnega ali pomožne, te imenuje za glavne namestnike. Razen glavnega namestnika se še navajajo v odloku škofovski namestniki, ki so postavljeni za določen del škofije ali za določeno vrsto poslov ali za vernike določenega obreda; ti imajo po pravu samem isto oblast, ki jo občno pravo daje glavnemu namestniku in so odvisni samo od diecezanskega škofa (t. 26, 27).

Med škofove sodelavce sodijo tudi duhovniki, ki so njegovo starešinstvo in svetovavstvo, kot stolni kapitelj, zbor škofijskih svetovavcev in podobne ustanove; glede teh ustanov, posebej glede stolnih kapitljev so se očetje drugega vatikanskega Zbora izrekli, naj se, kolikor je treba, preuredijo primerno današnjim potrebam (t. 27).

Glede župnikov, ki so takisto sodelavci škofovi, je Zbor črtal razliko med umakljivimi (amovibiles) in neumakljivimi (inamovibiles) in odredil pregled ter poenostavitev postopka za premestitev in odstranitev župnikov, da more škof bolj primerno poskrbeti za potrebe, ki jih zahteva blagor duš. Uživa pa vsak župnik v svoji župniji tisto službeno stalnost, ki jo narekuje blagor duš (t. 31).

Vsi župniki, ki zaradi starostnih težav ali drugih važnih vzrokov ne morejo več opravljati svoje službe prav in plodno, se vneto naprošajo, da se sami od sebe ali na škofovo povabilo odpovedo župniji, škof pa ima poskrbeti za primerno vzdrževanje (t. 31 odst. 4).

5. Odlok o pastirski službi škofov govori tudi o bogoslužnikih (Religiosi); ti imajo dolžnost močno (impense) in marljivo prispevati k zgradbi in rasti celotnega mističnega telesa Kristusovega in k blagru posamezne Cerkve (t. 33 odst. 1). Na povabilo škofa morajo vršiti tudi vnanja dela apostolata (t. 35, 1).

Vsi bogoslužniki, izvzeti in neizvzeti, so podložni krajevnim oblastnikom, kar se tiče javnega izvrševanja bogočastja, dušeskrbja, pridiganja ljudstvu, verske in nravne vzgoje vernikov, zlasti otrok, katehitičnega poučevanja in liturgične izobrazbe, dostojnosti duhovskega stanu in izvrševanja raznih del apostolata. Krajevnim oblastnikom so podrejene tudi bogoslužniške šole glede na njih splošno ureditev in nadzorstvo; takisto morajo bogoslužniki izpolnjevati, kar predpišejo škofje vsem, bodisi na zborih bodisi na posvetovanjih (t. 35 odst. 4).

6. V prvem delu III. poglavja razpravlja odlok o skupščinah (Synodi), zborih in o posvetovanjih škofov ali o škofovskih konferencah in o le-teh posebej govori. Člani konference so vsi krajevni oblastniki, razen glavnih namestnikov, potem škofje pomočniki, pomožni in drugi naslovni škofje, ki jim je poverila posebno nalogo ali AS ali škofovska konferenca; drugi naslovni škofje in odposlanci papeževi niso po pravu člani konference. Krajevni oblastniki in škofje pomočniki imajo odločujoč glas, pomožni in drugi škofje, ki imajo pravico prisostvovati posvetovanjem, bodo po statutih konference imeli odločujoč ali posvetovalen glas. Statute sestavi škofovska konferenca, pripozna jih pa AS.

Odločbe škofovske konference so pravno obvezne samo v primerih, v katerih občno pravo tako predpisuje ali pa tako določa posebno naročilo AS, dano

iz lastnega nagiba ali na prošnjo konference; potrebno pa je, da so bile sprejete zakonito in vsaj z dv tretjinsko večino glasov tistih članov konference, ki ji pripadajo z odločujočim glasom (t. 38, 2—4).

7. O cerkvenih pokrajinah govori drugi del III. poglavja. Sklepi in predlogi zbora so: 1. Meje cerkvenih pokrajin naj se prikladno pregledajo, pravice in samopravice prvostolnikov (Metropolita) naj se določijo z novimi in primernimi pravci. — 2. Pravilo naj bo, da se vse škofije in druga ozemlja, ki se sporejajo s škofijami, pripojijo neki cerkveni pokrajini. Zato naj se vse škofije, ki so sedaj neposredno podrejene AS, združijo, ako je mogoče, v novo cerkveno pokrajino ali pa naj se pripojijo pokrajini, ki je bližja ali primernejša, in naj se podrede prvostolniški oblasti nadškofa po odredbah občnega prava.

Kjer zahteva korist, naj se cerkvene pokrajine združijo v okrožja (regiones), katerih ustroj naj se pravno določi (t. 40).

8. Zadnja točka odloka daje navodila za pregled in popravo Zbornika cerkvenega prava; v popravljenem Zborniku naj se jasno določijo doblji zakoni po načelih, ki jih je ustanovil odlok, in po pripombah, ki so jih dali odbori in koncilski očetje.

Zbor je tudi sklenil, da se izdajo splošna navodila (Directoria generalia) o dušeskrbju za rabo tako škofom kakor župnikom, posebno navodilo o pastirski skrbi za izredne skupine vernikov po krajevnih okoliščinah in navodilo o katehetskem pouku krščanskega ljudstva. Pri sestavljanju teh navodil je treba upoštevati pripombe, ki so jih predložili odbori ali očetje (t. 44).

To so glavne stvari iz odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi, ki zanimajo in morajo zanimati vse nižje od njih, a njihove sodelavce v vinogradu Gospodovem.

Vinko Močnik

Teološki tečaj za duhovnike v Zagrebu

15. do 18. februarja 1966

Teološki tečaji, ki jih že nekaj let sem (letos je bil peti) prireja teološka fakulteta v Zagrebu, so brez dvoma nemajhnega pomena za oblikovanje hrvatsko govorečih duhovnikov. Pa tudi nekaj slovenskih duhovnikov se teh tečajev udeležuje. Letos je bil program tečaja še posebno bogat, v nekaterih pogledih pač kar preveč široko zasnovan, in bodo izkušnje najbrž privedle do bolj osredotočenih zasnov. Vršil se je štiri dni, od 15. do 18. februarja. To je ob udeležbi okr. 800 duhovnikov mogoče le v tako velikih prostorih, kakor jim ima »Dječjačko sjemenišče« na Šalati ob času, ko gredo dijaki ob semestralnih počitnicah po večini domov.

Navedimo najprej najvažnejše točke iz dopoldanskega programa, ko so bila najpomembnejša in najdaljša predavanja; nato še važnejše teme, ki so jih v popoldnevi obdelovale študijske sekcije.

Dopoldne prvi dan: 1. kardinal dr. Fr. Šeper, »Teološka izobrazba svečenika prema II Vat. Koncilu«; 2. dr. I. Škrebliin, »Liturgija kao obrazovno dobro u sticanju vrijednosti svetoga«. — Drugi dan: 1. T. Šagi, »Crkva u savremenosti po Konstituciji Lumen gentium«; 2. dr. F. Cvetan, »Motu proprio Pavla VI Pastoralis munus«; 3. dr. J. Radić, »Dušobrižnički i liturgijski život vjernika«. — Tretji dan: 1. dr. J. Kuničić, »Nova moralna«; 2. dr. Vj. Bajsic, »Poruka koncila in kulturne vrednote današnjice«. — Četrti dan: 1. dr. A. Ivandija, »Gradnja in uredjenje cerkve prema novim liturgijskim propisima«; 2. p. M. Škvorc, »Koncil in svremeni ateizam«.

Vse tri prve popoldneve je ob pol štirih imel zagrebški pomožni škof msgr. F. Kuharić zelo lepe duhovne nagovore, ki naj bi duhovnike pri njihovem apostolskem delu usmerjali v duhu II. vaticanskega koncila (če bi nič drugega ne bilo, bi se tečaj »splaval« že zaradi teh nagovorov), nato pa se je vršilo delo po sekcijah, ki jih je bilo kar osem: biblična (vodja dr. B. Duda OFM), dogmatična (dr. Šagi), moralna (dr. J. Kuničić), liturgično-katehetska (dr. I. Škrebliin), pravna (dr. F. Cvetan), filozofsko-znanstvena (dr. Vj. Bajsic), književno-umetniška (dr. J. Turčinović) in končno sekcija za cerkveno zgodovino in umetnost (dr. A. Ivandija).

Pač najbolj živahni sta bili biblična in dogmatična sekcija, ki sta pa obe izrazili željo, da bi v prihodnje delali združeno in da bi snov osredotočili bolj okoli ene same velike teme. Mnogim udeležencem je bilo žal, da se niso mogli udeležiti razpravljanj v obeh sekcijah. Tematika za razpravljanje je bila za vseh osmero sekcij že dalj časa prej porazdeljena raznim referentom in se je bolj ali manj ozko nanašala na konstitucijo »Lumen gentium«. Za vsakega referenta je bilo načelno določenih 10 minut, nato pa se je razvila diskusija. Referenti so bili ne le iz Zagreba, ampak tudi iz Djakova, Zadra, Sarajeva itd. — načelno z vseh katoliških visokih teoloških šol v Jugoslaviji (tudi iz Ljubljane eden). — V biblični sekciji so obravnavali: dr. J. Oberški, »Suvremenost proroka Jeremije«; dr. A. Škrinjar, »Povratak teologije k izvoru«; dr. R. Roemer, »Crkva u prva tri poglavlja Geneze«; dr. J. Fućak, »Sveto Pismo duša teologije«; dr. A. Kresina, »Pojam obnova kršč. života po sv. Pavlu«; o. F. Carev, »Mensa Verbi — pastoralni oblici dostupnosti Biblije vjernicima«; o. J. Štambuk, »Psalmi u molitvi svećenika«; dr. J. Rupčić, »Fenomen Riječi Božje«; dr. B. Duda, »Sv. Pismo u suvremenoj obnovi Crkve«. Razen tega so se razgovarjali tudi o praktičnem vprašanju, kako izdati nov prevod celotnega sv. pisma. — V dogmatični sekciji so razpravljali o sledečih vprašanjih: J. Kolanović, »Sakramentalnost Crkve«; dr. R. Brajčić, »Božji narod nosilac mesijanizma«; dr. J. Turčinović, »Problem pripadnosti Crkvi«; dr. I. Golub, »Ideja saveza prema konst. Lumen gentium«; dr. A. Strle, »Kolegialno vodstvo Cerkve«; dr. I. Kopic, »Presbyterium ili kolegialitet u dijecezi«; dr. V. Slugić, »Karizma redovništva u Crkvi«.

Posebej naj navedemo še referente in teme, ki jih je obravnavala filozofsko-znanstvena sekcija: dr. A. Kusić, »Svećenik u kršćanskom susretu s egzistencijalno doživljajnim tendencijama današnjeg doba«; dr. Vj. Bajsić, »Kršćanstvo kao humanizam«; J. Marušić, »Naučno osmišljavanje teističkog apostolata od Areopaga do oltara«; dr. D. Stipčić, »Svijet kao zadatak«; J. Weissgerber, »Pastoralni rad utemeljen na ontološkim i psihološkim potrebama duše«.

Ce tém drugih sekcij ne naštevamo, nočemo reči, da ostale sekcije niso bile važne in da ni bilo močnega zanimanja npr. za delo v moralni sekciji. Saj se vsakokrat pokaže, da se dušni pastirji zanimajo predvsem za neposredno praktična vprašanja, tako da večkrat preti nevarnost »prakticizma«, ki se polagoma izkaže za »nepraktičnega«. Kljub temu pa je v tej težnji po življenjski bližini vseh razpravljanj na teoloških tečajih gotovo tudi nekaj zelo pozitivnega, saj mora teologija biti zakoreninjena v božji besedi, ki jo je Bog nameñil človeku zato, da ga odreši, in duhovniki, ki jih je seveda tudi med Hrvati premalo, čutijo, da je treba brez velikih ovinkov čimprej izvesti v življenje vse tisto, za kar je šlo na II. vatikanskem koncilu.

Anton Strle

Zborovanje katehetov v Gradcu

4. in 5. aprila 1966

Prve dni velikega tedna se že več let sem zbirajo avstrijski kateheti v Gradcu, kjer v okrilju graške univerze, teološke fakultete in Katehetskega inštituta in pod vodstvom sekavskega škofa obravnavajo najbolj pereča vprašanja katehetske problematike in katehetske prakse. Letos so obravnavali temo »Kateheza po koncilu«.

Profesor dogmatike na univerzi v Münchenu dr. Leo Scheffszyk je referiral o »Težišnih točkah religiozne slike sveta po II. vatikanskem koncilu« in pokazal, kako je Cerkev za današnji svet nosilka, znamenje in zakrament odrešenja. Cerkev, to je božje ljudstvo, je zopet odkrila laike v njihovi osnovni vlogi sodelavcev pri odrešenju sveta.

Profesor katehetike na univerzi v Innsbrucku dr. Walter Croce SJ je v predavanju »Nauk o Cerkvi v katekizmi nemške govornice« pokazal, kako pomanjkljivo današnji človek pojmuje Cerkev in da je vzrok temu pojmovanju zelo pomanjkljivo obdelan nauk o Cerkvi. V luči konstitucije o Cerkvi je treba

ves nauk o Cerkvi v veroučnih učbenikih pregledati in prilagoditi vidikom II. vaticanskega cerkvenega zbora.

Profesor pedagogike na Osrednjem državnem učiteljskišću v Gradcu dr. Hans Fasching je predaval: »Šolski otrok se sreča z nekrščansko ateistično družbo«. Pokazal je, kako se danes otrok ne srečuje več z naravo, kakor je izšla iz božje zamisli, temveč z naravo, ki jo je človek z znanostjo in tehniko preoblikoval in podvrnil (1 Mojz 9, 7). Tudi družba izgublja vedno bolj smisel za vse, kar je božje. Prav zato je treba v katehezi še bolj dajati občutje božje učinkovitosti.

Profesor katehetike in voditelj Katehetskega inštituta na univerzi v Gradcu, dr. Georg Hansemann je obdelal temo »Pedagoško mišljenje II. vaticanskega zbora in posledice za katehezo«. Katehet ni uradnik temveč organ Cerkve, zato si mora prisvojiti mišljenje Cerkve, ki se sedaj odraža v koncilski »izjavi o krščanski vzgoji«. Cerkev hoče svoje ude pripeljati k polnosti človeške narave poplemenitene z nadnaravnim darom božjega otroštva, to se pravi k polni krščanski osebnosti. Vsak mora uresničiti najpopolnejši božje-človeški lik Kristusa. Vzgoja naj se vrši v takih okoliščinah, da bo mladi rod Kristusa spoznal, vzljubil, se zanj navdušil ter se prostovoljno zanj odločil. Odločitev za Kristusa naj bi bil logičen zaključek vsega vzgojnega prizadevanja in katehizacije.

Valter Dermota

Četrto stoletje liturgične setve na Slovenskem, 1941—1966

Ko si po končanem koncilu skušamo oskrbeti enotno in načrtno urejene zbirke slovenskih prevodov vseh koncilskih dokumentov (glej pregled na koncu zvezka), je nevarnost, da bi prezrli prevod konstitucije o svetem bogoslužju, ki je samostojno izšla že pred dvema letoma, pa tudi druga dela in prizadevanja za liturgično obnovo v koncilskem duhu. Da se vse to vsaj kratko registrira, — morda bodočemu zgodovinarju v pomoč, morda prihajajočemu rodu v informacijo in spodbudo — je prav, če se v koncilski številki Bogoslovnega vestnika kratko ozremo na to pokoncilsko liturgično setev in žetev na Slovenskem, hkrati pa potipljemo, iz katerih korenin je moglo zrasti sorazmerno dovolj voljno sprejemanje, precejšnje razumevanje in uspešno izvajanje tega prvega koncilskega dokumenta. Vredno je to tudi zaradi tega, ker na splošno naši verni ljudje koncilске sadove okušajo doslej še najbolj in največ ravno pri bogoslužju in celo vsa druga pokoncilska obnova uspeva ravno po liturgiji (prim. maše ob koncilskih svetoletnih romanjih).

Nadrobni pregled liturgičnega življenja na Slovenskem v času »liturgičnega gibanja« je objavljen v Času (34 [1939/40] 363—378); tam so na koncu navedeni podobni krajši pregledi za prejšnjo dobo. Nekakšen povzetek in uzakonitev vseh prizadevanj ter s tem uradno priznanje pomenijo vsaj za ljubljansko škofijo določbe škofijske sinode l. 1940, obsežene v ZLS 270—389; 451—496 in v Pastoralnih instrukcijah, 22—39, 249—256.

Vojna 1940/45 je kajpak tudi liturgično delo v marsičem zavrla in tudi zatrla, saj je bilo le delno v ljubljanski škofiji (še ta je bila ozemeljsko okrnjena) mogoče še naprej oskrbeti nekaj ponovnih izdaj vpeljanih molitvenikov (Pri Jezusu: 14. izd. 1943; Večno življenje: 11. izd. 1943 in 12. izd. 1944; zlasti pa Kristus Kralj: 2. izd. 1942 in 3. izd. 1943). Vidnejši korak naprej pomeni v tem času le uvedba enotne terminologije za mašne dele, ki so jo sprejeli vsi molitveniki in učbeniki leta 1943, zlasti še Verouk II in Verouk VI, ki imata tudi liturgično vsebino. Posebna pridobitev za popularizacijo bolj živega sodelovanja je izdelava in uzakonitev za splošno rabo prve oblike ljudske zbornе maše, ki jo je predvidela že sinoda (prim. Pastor. instr. 27), pripravil poseben odbor (predsednik prof. Ciril Potočnik, tajnik J. Oražem, člani J. Jamnik, J. Košir, A. Pogačnik), škofijski ordinariat pa jo je razglasil kot obvezno za vse nove izdaje molitvenikov (prim. Škof. list 80 [1943] 30). Največje delo tega časa pa je (podobno kot pri sosedih Jungmannova »Missarum sollemnia«) prevod celotnega Rimskega misala, ki so ga pripravili oo. cistercijani pod vodstvom p. Metoda Turnška in je pred koncem

vojne izšel vsaj v zasilnem natisu na debelejšem papirju, ker ni bilo več mogoče dobiti tanjšega biblijskega papirja za bolj priročno izdajo in večjo naklado. O vojnih težavah pričajo letnice: 1943 uvod, 1944 dovoljenje za natis in 1945 izid.

»Božji vrelci«, lepo vpeljano liturgično glasilo, je usahnilo že z veliko-nočno številko (5—6) leta 1941 (za nekaj časa oživel po končani vojski v Trstu: 1946, št. 1—6); tako je hipoma zmanjkalo rednega spodbujanja in poročanja o liturgičnem delu doma in drugod. Zato niti v središču, še manj pa v obrobnih predelih ni bilo možno bogvekakšno liturgično udejstvovanje, nasprotno, v splošni stiski so se bolj uveljavile in priljubile izrazito ljudske pobožnosti (npr. v stolnici ob brezjanski Mariji Pomagaj). Liturgično žive so ostale le manjše skupine, zlasti v okviru dijaških Marijinih kongregacij in dijaških nedeljskih maš, kjer so pridno uporabljali zlasti molitvenik Kristus Kralj in tudi »ljudsko zborna maša«, ki so jo mnoge kongregacije uvedle pri družbenih skupnih obhajilih.

Po končani vojski so že zunanje razmere pospeševale izrazito cerkveno liturgično usmeritev, vendar so bile pobude za to še nekaj let prepuščene zasebni iniciativi, ki je dobila poleg prakse po cerkvah uresničenje v urejevanju cerkvenih listov »Oznanilo« (Ljubljana 1945—1952) in »Verski list« (Maribor 1946—1950) in v liturgično orientirani izbiri izdajanja skromnih molitvenikov.

»Oznanilo« je svojo liturgično usmerjenost nakazovalo že s svojim imenom, izkazovalo pa s stalnim liturgičnim (cerkvenim) koledarjem, ki se je vsako leto živahno spreminjal, ter z mnogimi posebnimi liturgičnimi članki in sistematičnimi ali cikličnimi razlagami liturgičnih opravil in simbolov. Tudi mariborski »Verski list« je zlasti s koledarjem približeval dnevna liturgična opravila. Ker sta bila oba lista zelo brana in sta imela vsaj nekaj časa precejšnjo naklado (Oznanilo do 40 000 tedensko), sta nedvomno vplivala tudi na presmerjanje verske zavesti k središčnim krščanskim skrivnostim.

Zelo so bili takoj po vojski zaželeni tudi dobri liturgični priročniki — molitveniki in učbeniki. Stare naklade so kmalu pošle, skromni »Pri Jezusu«, ki je preživel konec vojske že delno dotiskan v nakladi 50 000, je z zamudo v 15. izdaji izšel šele 1946, okrnjen na polovico obsega (odpadla je skoraj vsa pesmarica) in le v nakladi 25 000 na slabšem papirju, da že po videzu ni zbujal pravega bogoslužnega veselja. Potrebni so bili novi molitveniki, želela jih je izdati zlasti Družba sv. Mohorja (F. S. Finžgar). Ker pa ni bila mogoča tako velika naklada, da bi nadomestila izdaje prejšnjih molitvenikov, je od Družbe naproseni prireditelj (J. Oražem) obakrat varoval enotnost s starimi molitveniki tako, da je najprej priredil novo izdajo Družinskega molitvenika (1946), nato pa zasilni priročnik z naslovom »Bog s teboj!« (1948, naklada 10 000) — Slovenci izven domovine so si pomagali s ponatisi: Večno življenje (14. izdaja v Mödlingu 1952, 15. izd. pri Brepolsu, Turnhout v Belgiji 1957); Kristus Kralj (mala izdaja 1947 in 1956, ter 4. popolna izdaja z naslovom »Mašna knjiga« 1959, vse v Trstu); z različnimi priredbami, z izvlečki in otroškimi molitveniki, kar pa ni moglo imeti posebnega vpliva na slovensko jedro v domovini. Še največ je mogel vplivati Turnškov »Mali misal« (DSM v Celovcu 1952 in dva natisa 1964) kot izvleček Rimskega misala.

O načrtnem delu, posebno pod vodstvom cerkvene avtoritete v prvih letih po vojski torej še ni mogoče govoriti.

Medtem je izšla »magna charta« liturgičnega udejstvovanja — liturgična okrožnica papeža Pija XII »Mediator Dei« (1947), ki smo jo Slovenci ciklostilno razmnoženo dobili šele 1957 (prvi prevod A. Strle, popravljeni pa J. Pogačnik), torej z zamudo 10 let. Vendar se ravno v skladu s to okrožnico (št. 108) pri ljubljanskem in mariborskem škofijskem ordinariatu ustanovita »liturgična sveta«, ki pripravita na osnovi medvojne oblike spremenjeno in v naslednjih letih pogosto zelo naročeno in vpeljano »ljudsko zborna maša« (1956), bolj ali manj vplivata na ponovna liturgična navodila in priporočila v uradnih Sporočilih (Maribor) in Okrožnicah (Ljubljana), oskrbita ali vplivata na pripravo in vsaj ciklostilno izdajo prevodov novejših del o maši: Lercaro, K maši, bratje (Ljubljana 1957), Daniel-Rops, Ite, missa est (Ljubljana 1956), Mayer, Živa daritev svete maše (Ljubljana 1958); celo šmarnice so bile enkrat liturgične:

Št. Šteiner, Z Marijo pri Gospodovi daritvi (Maribor 1957). Brez neposrednega stika z živo liturgijo je izšlo tudi nekaj prevodov cerkvene poezije, ki so tiskani izšli pri DSM v Celovcu: Cerkevna poezija — psalmi, slavospevi in cerkvene himne (Jože Vovk 1953) in: Himne rimskega brevirja (Fr. Ks. Lukman 1958).

Hkrati je bilo že mogoče misliti na liturgični molitvenik v zadostni nakladi. Pripravi ga J. Oražem s sodelovanjem delovnega odbora z značilnim naslovom »V občestvo združeni« in izrazilo liturgično zgradbo in vsebino (doslej tri izdaje, prvi dve 1958 in 1962 po 100 000 izvodov, tretja s spremenjenim mašnim delom 1966 v 50 000 izvodih). Že ta molitvenik vsebuje precej obsežno pesmarico, vzporedno pa je posebni odbor skladateljev pripravil »Cerkveno ljudsko pesmarico«, ki je izšla l. 1961 (partitura 5000, besedilo 50 000). Isto leto je v Celovcu izšla tudi 2. izdaja popolnega slovenskega Rimskega misala v lepi obliki, na dobrem papirju, prilagojena že novim določilom glede cerkvenega koledarja, mašnih rubrik in ureditve velikega tedna. Uradna navodila za obnovljeni red velikega tedna so izšla ciklostirana že takoj 1958 (Vodilo za opravljanje svetih opravil velikega tedna po preprostem obredu). Mariborski liturgični svet se je še posebej trudil za vzgojo liturgičnih mašnih strežnikov ministrantov in zanje 1959 izdal poseben Priročnik.

V desetletju pred koncilom bi bilo mogoče nabrati še kaj drobnih pripomočkov, ki so jih oskrbeli ali ordinariati v zvezi z uradnimi navodili ali pa posamezni dušni pastirji za svoje, dostikrat pa tudi za druge župnije. Vsega tega dragocenega drobiža tu ni mogoče navajati, niti še ni nikjer ves zbran. Med avtoritativnimi navodili so posebej pomembna navodila v obeh »mašnih letih« (1956/57/58), kar je vplivalo tudi na izdelavo enotnih osnutkov za pridige (1957/58). Pomemben napredek za sodelovanje pri maši pomeni tudi privileg glede recitiranja in petja pri maši v slovenščini (6. aprila 1960) in ustrezna navodila ter pojasnila škofijskih ordinariatov.

Najpomembnejše pa je kajpak »Vodilo za sodelovanje vernikov pri sv. maši«, ki ga je ob upoštevanju instrukcije Pija XII. o sveti glasbi in liturgiji (1958) izdal jugoslovanski episkopat 23. sept. 1960, odločilno pa pri njem sodeloval ravno slovenski zastopnik v ILO-u dr. J. Pogačnik. (Tu je prilika za omembo Medškofijskega liturgičnega odbora »ILO«, ki so ga škofje Jugoslavije ustanovili kot posvetovalni organ pri škofovski konferenci, in ki od l. 1960 izdaja liturgično hrvaško slovensko glasilo »Služba božja«, namenjeno predvsem duhovnikom; posebno v začetku je ravno med Slovenci bilo veliko naročnikov.)

Manjšemu krogu sta bili namenjeni še dve tiskani liturgični izdaji: nova prireditev Malega obrednika za duhovnike (1961) in prva oblika brevirja v slovenščini, vsaj za nekatere redovnice in laike: Malo opravilo (1963), ki ga je po nemški predlogi pripravila Jugoslovanska provinca frančiškank Brezmadežne.

Razen pisanih navodil in tiskanih priročnikov se je v tem času pred koncilom o liturgičnem delu tudi veliko govorilo na raznih tečajih: V Ljubljani je bilo na bibličnem tečaju (1961) tudi predavanje: Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem (J. Oražem). Kratki tečaji so bili v zvezi z duhovnimi vajami ali samostojni za ožji krog tudi v Mariboru.

Utrjevanju liturgične zavesti v duhovnikih in vernikih so posredno služile tudi krstilnice, ki jih je v letih po vojski začel ustvarjati mojster Plečnik: prvo v obnovljeni cerkvi v Stranjah, nato v Nevljah in razkošno v Mengšu, katerim se je potem pridružila in se še večja že skoraj nepregledna vrsta po drugih cerkvah po vsej Sloveniji.

Posebne vrste liturgična prireditev je bila razstava cerkvene umetnosti ob proslavi petstoletnice ljubljanske škofije 1962 (prim. poročilo v Zborniku razprav teološke fakultete, Ljubljana 1962, 369—372, kjer je tudi naštetih nekaj krstilnic). Tam smo mogli videti, kako naši slovenski likovni umetniki in arhitekti preoblikujejo svete prostore, zlasti prezbiterije z oltarjem, ustvarjajo pa tudi manjše predmete in paramente. Omenjeno tiskano poročilo navaja vsaj nekatere naše umetnike tudi po imenu, njihovo delo pa bi bilo vredno posebnega pregleda in ocenitve.

Morda je iz tega časa vredna omembe še duhovniška liturgična vzgoja v ljubljanskem semenišču (A. Karo) z mnogimi praktičnimi vajami, ki pa so pustile tudi viden izraz v izvornem diafilmu o maši za katehetični pouk. V

liturgično pastoralnem seminarju na teološki fakulteti (J. Oražem) so se obravnavala aktualna liturgična vprašanja v zvezi z obnovo velikega tedna (1951—1956) in pričakovano obnovo vse liturgije, kakor so jo obravnavali razni mednarodni študijski sestanki in kongresi. Vsaj mlajši rod slovenskih duhovnikov je bil tako seznanjen s pripravljanjem liturgičnih reform, slušatelji so imeli na razpolago dovolj sodobne znanstvene in praktične literature in so nekateri izdelali tudi izčrpne seminarske naloge.

Na pobudo iz liturgičnega seminarja in iz zavesti, da je zlasti bogoslovcem potrebna še bolj intenzivna liturgična formacija, je v soglasju s prvimi razpravami na koncilu odšel na specialni liturgični študij (1963) M. Smolik, študijski prefekt v semenišču, da se posebej usposobi za pokoncilsko liturgično poučevanje in usmerjanje koncilске liturgične obnove. Prav njegov študij v Parizu na Institut Supérieur de Liturgie je Slovencem tudi omogočil hitro in kvalitetno spoznavanje konstitucije o bogoslužju. Ker je imenovani imel dovolj hitro na voljo najnovejše dokumente in komentarje in so mu bili v pomoč še koncilski izvedenci, ki so bili profesorji na inštitutu (B. Botte, P. M. Gy, P. Jounel, A. G. Martimort), je takoj po izidu prevedel konstitucijo (izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1964 v 1800 izvodih) in hkrati napisal dovolj obširen in razgledan komentar »Pripombe k liturgični konstituciji« (Nadšk. ord. Ljubljana v 1500 izvodih; oboje je izšlo v izboljšanem ponatisu v Novi poti 16 [1964]: 1—76). Ko je pa septembra 1964 izšla še Instrukcija h konstituciji, je prav tako pohitel s prevodom in komentarjem (oboje je izšlo v založbi nadšk. ord. 1965, Instrukcija 1500 izv., Pripombe 1200 izv.). Takojšnji prevod in natis obeh dokumentov ter obširna in zavzeto pisana razlaga, ki so jo dobili v roke vsi slovenski duhovniki, je nedvomno močno pospešil izvajanje koncilске liturgične obnove.

Po določbah konstitucije so se pri vseh slovenskih škofijah spopolnili škofijski liturgični svéti, ustanovljen pa je bil tudi slovenski medškofijski liturgični svét; vsak deluje po svojem pravilniku, ki podrobneje določa naloge in načine dela. Škofijskim svétom pomagajo tudi dekanjski liturgični referenti. Delo teh svétov je vsaj nekoliko vidno iz poročil v škofijskih okrožnicah, včasih tudi v posebnih liturgičnih prilogah, mnogo pa je skritega v priprave raznih predlogov, osnutkov, referatov, pripomočkov in tečajev. Za duhovnike in njihove pomočnike so ti svéti izdali ciklostirano knjižico: Mašni obred in navodila za maševanje ob udeležbi ljudstva (1965).

V času koncila je bil v Ljubljani poseben tečaj (seminar) o oblikovanju nedeljske maše (31. 3. do 2. 4. 1964), kjer so bila skoraj vsa predavanja vsaj delno liturgična; izšla so okrajšana v posebni knjižici (z istim naslovom, 1964), le dva referata sta ostala v rokopisu (V. Fajdiga: Maša kot vrednota, J. Oražem: Dosedanji načini mašne udeležbe pri nas).

Izmed pokoncilskih tečajev so posebne omembe vredni tečaji pred uvedbo domačega jezika in sprememb v mašnem obredu 7. marca 1965; ločeni tečaji so bili v Ljubljani in malo kasneje v Mariboru, delno tudi v Kopru. Referati so bili v glavnem isti (S. Lenič, J. Oražem, St. Žerdin, D. Oberžan, J. Vesenjāk). V isti namen so imeli duhovniki po dekanijah še posebne sestanke in praktične vaje in ogledе spremenjenega maševanja.

V veliko pomoč pri »slovenskem« maševanju je bil precej časa lepo natisnjeni »Obnovljeni red velikega tedna« (Ljubljana 1965 v 1800 izvodih, prevod J. Solar). Za vernike pa je bilo ob uvedbi slovenskega bogoslužja natisnjenih 230 000 priročnih listov s slovenskimi mašnimi molitvami, izšla je tudi 3. izdaja slovenskega Rimskega misala (1965 v 16 000 izvodih). Končno je 1966 izšel tudi »Red svete maše«, (v 2000 izvodih) priročnik za maševanje, v katerem naj bi po prvotnem načrtu natisnili tudi vse mašne prošnje, pa se je zaradi zamudnih priprav in zaradi bojazni pred skorajšnjo spremembo rimskega misala tiskanje zavleklo, odpadle so prošnje, dodani pa so bili hvalospevi v slovenščini in večji izbor prošenj za vse potrebe; te prošnje so natisnjene tudi v manjši obliki (v 3000 izvodih), da jih morejo peti posebej lektorji ali pevci. Spremenljive mašne molitve kot vložek v tiskano knjigo razmnožuje mariborski škof. ordinariat za vso Slovenijo. V Celovcu pa je že 1964 Slomškova založba izdala lepo izdajo lekcionarja »Berila in evangelijski«, seveda z besedilom iz 2. izdaje Rimskega misala. Tako je za maševanje v slovenskem jeziku prispevala svoj delež vsaka slovenska škofija.

Veliko delo so opravili tudi glasbeni svéti vseh škofij ter posamezni skladatelji. Prilagodili so melodije gregorijanskega koralu slovenskemu liturgiènemu besedilu spevov velikega tedna, stalnih mašnih spevov in vseh mašnih hvalospevov. Sproti izhajajo spremenljivi mašni spevi, prilagojeni za petje ali po koralnih napevih (M. Cuderman) ali bolj samostojno (L. Mav). Nekateri skladatelji so nam že oskrbeli »slovenske pete maše«: L. Mav, M. Tomc, G. Zafošnik in še drugi; marsikje jih radi in z uspehom pojejo, tako ob slovesnih prilikah kakor pri mašah za rajne. Tudi poljudne melodije glavnih spevov mašnega ordinarija že imamo (F. Ačko), vendar zares porabne in umétniško lepe ljudske maše še pričakujemo. Vzporedno s skladateljskim delom vsaj ponekod napreduje tudi sistematična skrb za vzgojo organistov in pevovodij. Zlasti mariborski škofijski svét za cerkveno glasbo si prizadeva tudi za izrazito liturgièno vzgojo organistov samoukov, že pred koncilom je zanje izdal v ciklostilu »Gradivo za osnovno cerkveno-glasbeno znanje organista« kot pripravo na uradni izpit. Seveda je treba to gradivo dopolniti s pokoncilskimi liturgiènimi doloèili.

Tudi drugih stvari in podrobnosti bi bilo še veliko, a že ta površen pregled kaže, da je predkoncilsko liturgièno prizadevanje in zlasti koncilaska liturgièna obnova zbudila na Slovenskem mnogo vnetih delavcev in zajela vse verno ljudstvo. Upati smemo, da bomo mogli od zaèetnih bolj zunanjih sprememb in zunanjega dejavnega sodelovanja polagoma priti tudi do globljega notranjega sodelovanja in s tem tudi notranje verske obnove, ki je glavni namen konstitucije o bogoslužju.

Janez Oražem

Razgovor o spremenljivih mašnih spevih

Lugano 20. do 22. aprila 1966

Obnove liturgije ni mogoèe izvesti z dekreti, treba je veliko študija in poskušanja, treba pa je tudi spoznati, kaj so dosegli drugi narodi. Vsem tem namenom je hotel zadostiti študijski tridnevni »teden« v italijansko švicarskem mestu Lugano. Tam smo v nekem smislu nadaljevali študijski teden, ki je bil lani avgusta v Fribourgu (gl. poroèilo v Službi božji 5 [1965] 58—61 in v Bogoslovnem vestniku 25 [1965] 328). Letos so povabili le ožji krog sodelavcev glasbenikov in liturgikov (vseh je bilo 70 iz 16 dežel), pa tudi téma predavanja in razgovorov je bila ožja: kako za bogoslužje v domaèem jeziku prirediti spremenljive mašne speve, ki spremljajo procesije (vstop, darovanje, obhajilo ter aleluja pred evangelijem), da bi ti spet postali živ in učinkovit del mašnega obreda. Razgovor je gradil deloma tudi na ugotovitvah lanskega kongresa prevajavcev v Rimu (gl. Bogoslovni vestnik 25 [1965] 328—330), kjer je postalo vsem udeležencem jasno, da mašnih spevov ni mogoèe prevajati enako kot prošnje ali berila.

Dosedanje prizadevanje glasbenikov je v skladu s tradicijo zadnjih stoletij predvsem veljalo stalnim mašnim spevom, ki so jih prirejali ali za petje množice ali za zборе, prav tako kot so prej delali z latinskimi spevi Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. Ti spevi namreè tudi glede prevajanja niso tako kočljivi kot so spremenljivi spevi, ki so mnogo bolj pesniški in biblièni ter se zato pri njih težave kombinirajo. Tudi skladateljska tradicija glede njih v novejši dobi ni kdo ve kako spodbudna, ker so jih pri latinskih slovesnih mašah veèinoma peli v gregorijanskem koralu, ali pa samo recitali. Pri mašah v domaèem jeziku smo se za te speve v prvi zaèetni stopnji obnove omejili na tehniko recitiranja z glasbeno orgelsko spremljavo ali celo samo na branje. To pa je le zasilna rešitev, pri kateri ne bo mogoèe vedno ostati. Posnemanje ali celo prevzemanje gregorijanskih napevov po skoraj soglasnem mnenju glasbenikov ni primerna rešitev, ker so nove raziskave pokazale, da so ti napevi izredno moèno vezani na latinsko besedilo. Dokazano je namreè, da so neznani srednjeveški skladatelji večkrat spremenili celo svetopisemsko besedilo zaradi glasbenih zahtev, saj je pri mašnih spevih pevski element na prvem mestu (dosedanje študije ali meditacije so jih pa dajale v isto vrsto kot prošnje ali berila, ker še ni bila izoblikovana teorija o liturgiènih literarnih vrstah.)

Koncilaska reforma je pokazala eno izmed poti k rešitvi, ko je določila, da je treba tudi za latinske maše čimprej oskrbeti preproste napeve koralnih spevov. Izšel je že »Kyriale simplex« (14. dec. 1964) z napevi za stalne mašne speve, dotiskan pa je tudi že »Graduale simplex« s preprostimi napevi spremenljivih spevov. Še pred uradnim izidom celotne zbirke so objavili nekaj odlomkov, iz katerih je mogoče spoznati usmeritev in način »nove« cerkvene melodike (krizmena maša [7. marca 1965], maše v čast Sv. Duhu in druge maše za 4. koncilsko zasedanje [1965] zlasti pa votivna maša za koncilsko sveto leto [6. jan. 1966]); iz teh odlomkov se vidi, da niso ustvarjali novih preprostih koralnih napevov, ker je gregorijanska ustvarjalnost že usahnila, ampak so v cerkvenoglasbenih virih poiskali preproste napeve za besedilo, ki se po smislu približno sklada z ustreznimi spevi rimskega misala. Te preproste napeve so uporabili kot kratke antifone, ki prepletajo petje psalma po preprostem napevu.

S tem je odprta ena izmed poti tudi pri iskanju primernih spevov za mašo v domačem jeziku: ideal torej zdaj ni več čim bolj dobesedni prevod spevov rimskega misala (ki ga je potem praktično nemogoče uglasbiti in peti), ampak na podlagi latinskih spevov (tako iz rimskega misala kot iz novega Graduale simplex) ustvariti nekaj res domačega, svetega, pobožnega in lepega. Koliko bo pri tem mogoče upoštevati značilnosti kakšnega naroda, je stvar domačih strokovnjakov, ki naj poiščejo najboljšo rešitev, jo predlagajo škofovski konferenci, da jo sprejme, nato pa predloži v potrditev osrednji liturgični oblasti (pot je nakazana v čl. 40 konst. o bogoslužju).

Že v prvih poročilih o stanju liturgične obnove pa so mnoge škofovske konference, Nemci, Madžari in seveda misijonski škofje, predlagale tudi možnost uporabe domačega glasbenega izročila (pesmi) pri peti maši; najbrž bo morala tudi slovenska liturgična oblast računati s težnjo Slovencev po petju in z bogatim pevskim izročilom, ki nam ga drugi narodi zavidajo.

Zelo jasno pa je, da je take vrste obnova in prilagoditev težja kot navadno prevajanje in da zahteva veliko študija in poskušanja (prav v duhu čl. 40 konstitucije). Tisti glasbeniki in liturgiki, ki se že več let zbirajo k skupnemu delu za obnovo cerkvene glasbe (doslej so imeli že sestanke v krajih Crésuz, Essen, Taizé in Fribourg), so letos povabili še nove sodelavce v Lugano, kjer so nekateri od njih predavali, vsi smo se udeleževali razgovorov v manjših skupinah, zvečer pa smo poslušali tudi nekaj posnetkov dosedanjih poskusov (tudi slovenskih).

O različnih vrstah vstopnih spevov je predaval Francoz p. J. Gelineau, Nemec H. Huc ke se je zlasti poglobil v odnos med rimskimi mašnimi spevi in domačimi cerkvenimi pesmimi. Različno vlogo in obliko darovanjskega speva nam je obdelal Italijan G. Stefani, milanski profesor Svcar L. Agustoni pa je v luči gregorijanskega pevskega izročila presodil možnosti »procesionalnih« spevov v domačem jeziku. Francoski pesnik D. Rimaud je v luči vzhodnega izročila govoril o troparijih kot eni izmed možnih oblik mašnih spevov, holandski skladatelj B. Huijbers pa je pokazal nekaj primerov svojega ustvarjanja za domačo liturgijo. Avstrijski mladi skladatelj H. Leeb je govoril o obhajilnem spevu, znani francoski cerkveni skladatelj L. Deiss pa o spevu pred evangelijem (ne o celotnem kompleksu spevov med berili, kjer je najbolj tradicionalno mesto za petje psalmov).

Z medsebojno mednarodno povezavo pri iskanju novih poti za ustvarjanje besedil in napevov mašnih spevov hoče omenjena skupina zadostiti tudi zahtevi konstitucije, ki pravi, da je treba ob prilagoditvah »za različne skupnosti, pokrajine in narode« ohraniti rimski obred »bistveno enoten« (čl. 37). Že dosedanje večletno a še ne organizirano delo je rodilo obilne sadove (npr. koordinacija med osmimi cerkvenoglasbenimi revijami), še več jih bo mogoče doseči zdaj, ko je ustanovljena »mednarodna študijska skupina za petje in glasbo v liturgiji« z imenom »Universa laus«. V prvo vodstvo zveze so bili izvoljeni Svcar Don Luigi Agustoni, Francoz p. Joseph Gelineau SJ in nemški stolni zborovodja laik Erhard Quack. Clan te zveze more postati vsak, ki ga skrbi razvoj cerkvene glasbe in se hoče zanjo truditi kot glasbenik ali kot liturgik, na teoretičnem ali na praktičnem področju.

Marijan Smolik

Bernhard Häring: *Das Gesetz Christi I—III*, 7. izd., Wewel-Freiburg i. B. 1963.

Učbenik moralne teologije »Kristusova postava« redemptorista B. Häringa, ki je eden najvplivnejših teologov II. vat. cerkv. zbora, pisec številnih in mnogo prevajanih moralnoteoloških ter socioloških del, profesor na alfonzijanski akademiji in papeškem pastoralnem institutu v Rimu, gotovo najuglednejši živeči moralist, je eno najboljše, najbolj prevajanih in najvažnejših teoloških del (med moralnoteološkimi pa verjetno najpomembnejše) po 2. svetovni vojni. Tri knjige imajo skupaj 1816 strani; delo je prevedeno v francoski, angleški, italijanski, španski, portugalski, japonski, poljski in holandski jezik).

Zaradi velikega pomena, ki ga ima Häringova moralna za moderno teološko misel in za pojmovanje krščanskega moralnega življenja, jo moramo Slovencem vsaj dostojno predstaviti, če je že zaradi obširnosti ne moremo prevesti. Nekaj misli o njeni prvi izdaji, ki je izšla l. 1954., je že povedal dr. J. Jeraj v Zborniku teološke fakultete, Ljubljana 1962, 245 sl. Zadnji dve izdaji je Häring temeljito predelal.

Po predstavitvi vodilnih idej in namena dela (1), njegove strukture in vsebine (2), bomo dodali nekaj naših pripomb (3).

1. Vodilne ideje dela so koncentrirane v samem naslovu »Kristusova postava«, ki ga je avtor vzel iz 1 Kor 9, 21. Kaj nam hoče povedati ta naslov o vsem delu?

Najprej in predvsem hoče Häring z naslovom izraziti kristocentričnost svoje moralne teologije: »Norma, središče in smoter krščanske moralne teologije je Kristus« (I., str. 25). Po odrešenju ima namreč človek življenje z Bogom v Kristusu, zato pa v Kristusu tudi postavo svojega življenja. Kristocentričnost v moralni utemeljuje avtor z dognanji novozavezne eksegeze, ki je edina v tem, da je novozavezna morala radikalno kristocentrična. Pravtako pa se sklicuje na cerkvene, posebno na vzhodne cerkvene očete in na Tomaža Akvinskoga.

Kristusova oseba je za moralno življenje »pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6). Človek je po zakramentalnem vcepljenju v Kristusa »bitje v Kristusu«. Kristus je ljubeče odrešujoči dialog Boga s človeštvom. Dejstvo »Kristus« tako obvezuje človeka, da ljubeče odgovarja Bogu po Kristusu. Zato mora biti njegov življenjski ideal, ideja vodnica krščanskega življenja: življenje »v Kristusu in s Kristusom, radikalna hoja za Kristusom« (str. 26). Ta hoja pa ne pomeni samo nekega zunanjega posnemanja Kristusovega zgleda, marveč predvsem življenjsko skupnost s Kristusom: življenje iz Kristusovega življenja (iz njegove milosti, zakramentov, ljubezni), priličevanje z vsemi zmožnostmi, z vso ljubeznijo Kristusovemu mišljenju, hotenju in ljubezni. S svojo moralno hočo pisatelj uči »popoln ideal« tega življenja (str. 26). Sploh vsaka moralna bi morala biti nauk o tem življenju.

Kristusova postava je »postava Duha, ki oživlja« (Rim 8, 2), to se pravi predvsem notranja postava, darujoča se božja ljubezen — milost, ki deluje v človeku, da le-ta more dosežati »popoln ideal«. Šele potem je Kristus tudi zunanji postavodajavec, naj bo to s svojim zgledom ali s svojo besedo, npr. z zapovedmi govora na gori. Häring to prvenstveno vsebino, to korenino Kristusove postave, ki je milost, zavzeto poudarja.

Krščansko moralno življenje prikazuje pisatelj kot rast iz zakramentov. Zakramenti mu niso samo »obvezno sredstvo« za doseg individualne moralnosti, kakor so to tako izrazito moralistom tipa »Institutiones morales« (in celo velikemu moralistu-reformatorju F. Tillmannu), ampak odločilni Kristusov dinamizem, ki oblikuje človeka za čiščenje Boga in za apostolat ljubezni pri preobrazbi in zveličanju sveta. Zakramenti so »forma« vsega krščanskega življenja.

Kakor je Kristus ves v češčenju Boga in v ljubečem odreševanju sveta, tako mora biti tudi 'bitje v Kristusu po zakramentih'. Ni novejša moralke, ki bi tako naglašala češčenje Boga in solidarno delo za zveličanje sveta, k čemur obvezuje duhovniški karakter 'bitja v Kristusu', kakor to stori Häringova.

V zvezi s tem je razumljivo, zakaj avtor toliko opozarja na 'kairos', to je od Boga podarjen ugoden čas za osebno in občestveno pobožanstvenje, to je čas po odrešenju, čas delovanja s Kristusom 'hic et nunc'. Tudi sam se ravna v svoji moralni teologiji po 'kairosu'. Z njo hoče služiti aktualnemu življenju, aktualnemu božjemu kraljestvu na zemlji. Zato si prizadeva pokazati, kako uresničiti življenje in delovanje s Kristusom v sedanjih duhovnih in snovnih pogojih, v sedanjih naravnih in nadnaravnih danostih.

Häringova teologija gleda na moralnost izrazito dinamično. Tudi v tem se močno razlikuje od avtorjev, ki smo jih bili do nedavnega vajeni. Njegova beseda nas neprestano spodbuja, da bi si prizadevali za krepost, za rast »do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13) po 'številu talentov', ki so komu dani. Krščansko življenje nikoli ni nekaj dovršenega, ampak nekaj stalno nastajajočega, razvijajočega se. Kristjan se mora stalno spreobračati h Kristusu. K temu ga sili postava dinamizma Kristusove milosti in njegova zapoved budnosti.

Važno vlogo ima v obravnavanem delu tako imenovani biblični personalizem in krščanski eksistencializem. Biblični personalizem pojmuje avtor kot realizacijo in zorenje človekove osebnosti po delovanju iz ljubezni. To delovanje gre v dve smeri: k Bogu in k bližnjemu. Bog kliče po ljubezni — Kristusu vsakega človeka posamezno in osebno, človek pa mora čimbolj ljubeče in osebno Bogu odgovarjati s svojim življenjem v Kristusu in po Kristusu. Podobno je krščanski človek v neprestanem ljubečem dialogu s sočlovekom in z družbo. Ljubezen ni samo neka zunanja, čeprav največja krščanska zapoved, pač pa je predvsem notranja 'forma' in postulat 'bitja v Kristusu', je graditeljica in najpristnejši izraz tega bitja. Häringovo pojmovanje personalizma je torej nekaj povsem drugega kakor pojmovanje humanističnega perfekcionizma. Prvo je polno bibličnega, to je kristolocentričnega, drugo pa antropocentričnega duha.

Krščanski eksistencializem, ki ga je Häring podedoval najbolj po Th. Steinbüchel-u, je daleč od tega, da bi hotel kakor koli izpodkopati obveznost objektivnega zakona, naj bo le-ta naravni ali pozitivni, kakor to počenja eksistencializem tipa 'Sartre' in zato zapada v tako imenovano situacijsko etiko. Krščanski eksistencializem priznava objektivnemu zakonu vso veljavo, vendar daje pri konkretnem moralnem odločanju prvenstvo postavi milosti in dinamizmu Kristusove ljubezni. Le-ti usmerjata človeka učinkoviteje kakor objektivni zakon k temu, kar je treba storiti v konkretni življenjski situaciji. Krščanski eksistencializem išče svobodo božjih otrok v popolni pripravljenosti za delovanje po Kristusovi milosti, ne pa v prestopanju objektivnih zakonov.

V luči gornjih idej vidimo, da Häringova »Kristusova postava« ni nekaj skupek statičnih moralnih zakonov, dolžnosti, kreposti in abstraktnih kazuističnih načel, ampak organski nauk, ki ima za središče živo osebo, Kristusovo osebo. Vse pglavitne ideje izhajajo iz te osebe in vodijo zopet k njej. Kristus je sinteza Häringove moralne teologije in po pojmovanju le-te tudi krščanskega življenja.

Pisatelj ni namenil učbenika samo spovednikom ampak vsem označevavcem življenja s Kristusom. Noče z njim usmerjati samo duhovnikov pač pa tudi laike. To izrecno poudarja na sami naslovni strani dela. Zato je napisal »Kristusovo postavo« v živem jeziku (ne v latinščini) in v naravnost blesteči literarni obliki (kjer so tudi pesniške metafore pogostne), živahno in sugestivno. Zato ne rešuje samo spovednih vprašanj, ampak daje odgovore enostavno na krščansko-življenjska vprašanja. Ravno zaradi te široke, življenjske perspektive je tudi tako imenovana spovedna moralka dobila v njegovem delu pospešeni življenjski utrip.

»Kristusova postava« nikakor ni delo, ki bi prelomilo s tradicijo. Po vodilnih idejah in tudi po strukturi se precej razlikuje od moralk, ki so bile napisane

po idejnem in strukturnem vzorcu 'Institutiones morales' in pomeni v mnogočem prelomitev s tradicijo, ki so jo ustvarile te moralke. Nikakor pa ne s tradicijo kot tako! Moremo trditi, da Häring bolj gradi na tradiciji kakor npr. Noldin, Merkelbach, Jone, Tanqueray, Müller itd. Zakaj? Ker upošteva bolj kakor oni celotno krščansko tradicijo moralnega nauka, predvsem mnogo bolj sv. pismo tako po duhu kakor po citatih (navaja prav vse knjige stare in nove zaveze, samo npr. Janezov evangelij okoli dvestokrat) in cerkvene očete, predvsem sv. Avgušтина. Duh evangeljske morale močno oblikuje avtorjevo misel. Tudi poznejšim stoletjem Häring ni nezvest. Vse pozitivno, kar je moralna teologija do danes dognala, posebno po svojih velikih predstavnikih, Tomažu Akvinskem, Bonaventuri, Azorju, Alfonzu Lig., Sailerju in drugih, skuša zgraditi v novo, sodobno zgradbo, močno upoštevaajoč pri tem tudi sholastično in moderno krščansko filozofijo, fenomenologijo, psihologijo, sociologijo, krščansko izkustvo itd. Osnova te zgradbe, v kateri so nekrušljivi kamni krščanske tradicije in (morda s časom krušljivi) zidaki moderne misli, pa ostaja vedno živa skala razodete božje besede. Kristusova postava hoče biti popolna sinteza razodetega, tradicionalnega in modernega moralnega nauka.

2. **Struktura »Kristusove postave«** je klasično preprosta in monumentalna. V uvodu avtor najprej razlaga namen svojega dela, nato pa na široko obravnava zgodovino moralne teologije (41 strani). S krepkimi karakteristikami prikazuje njen razvoj, vzmeti in zavore tega razvoja, osrednje osebnosti in osnovne probleme v posameznih dobah. S prikazom zgodovine moralne teologije je hotel pisatelj tudi dokazati pravilnost svojih idej. Predstava in utemeljevanje le-teh sledi na koncu uvoda.

Osnovna moralka je zgrajena na ideji: Bog kliče po Kristusu — človek odgovarja po Kristusu. Prvo poglavje osnovne moralke tako obravnava božji klic, drugo pa človekov odgovor. V 1. delu prvega poglavja je prikazan človek, ki je poklican k hoji za Kristusom, torej gre za moralno antropologijo; v 2. delu pa sta predstavljeni oblika in vsebina božjega kliča, torej objekt moralne teologije:

V antropologiji oriše avtor najprej človeka kot psihofizično, individualno, osebno, socialno, historično in kultno (zakramentalno) bitje, ki že kot tako pomeni božji klic k moralnosti, k hoji za Kristusom z vsemi svojimi zmožnostmi. Nato podrobno analizira vire npravnosti: človeško svobodo kot korenino npravnosti, spoznanje moralne dobrine kot nositelja vrednot, vest kot moralno usmerjevalko, dej in dejanje kot izraz moralnih vrednot, nazadnje pa še originalno razpravlja o važnosti moralnega hotenja in mišljenja (»moralnosti srca«).

Objekt moralne teologije nam pisatelj pojasni z razpravami o moralni normi in moralnem zakonu, o moralnem predmetu samem na sebi in v okoliščinah, o moralnem namenu, nazadnje pa rešuje problem tako imenovanih indiferentnih dejanj. Vse to je pisatelju objektivni klic k hoji za Kristusom.

V drugem poglavju pride na vrsto v prvem delu človekov negativni odgovor na božji klic, z drugimi besedami greh, v drugem delu originalna in nova razprava (z ozirom na dosedanjo moralno teologijo) o spreobrnjenju (o karakteristikah in dolžnosti zakramentalnega in neprestanega spreobračanja, pa tudi o spovednikovem in spovedančevem postopku), v tretjem delu pa kreposti na splošno oz. človekov popolni odgovor na božji klic.

Specialno moralko obravnava Häring v drugi in tretji knjigi.

Druga knjiga se bavi v prvem poglavju s teološkimi krepostmi (vera, upanje, ljubezen do Boga) in z božjim češčenjem. Le-temu zelo posrečeno pridruži razpravo o zakramentih in zakramentalih. V kreposti božjega češčenja najde pisatelj sintezo snovi, ki so jo azorjevski moralisti obravnavali pod prvimi tremi božjimi zapovedmi. Drugo poglavje je posvečeno ljubezni do bližnjega. Merilo te ljubezni je ljubezen Kristusova. V razpravi o tej kreposti je močno poudarjen apostolat. Teološke kreposti in krepost božjega češčenja pojmuje avtor kot človekov dialog z Bogom oziroma kot »življenje v občestvu z Bogom«, ljubezen do bližnjega pa kot dialog s sočlovekom oziroma kot »življenje v bratskem občestvu«. Osnovna ideja zgradbe Häringove moralke dobi tako v drugi knjigi konkretizacijo.

Tretja knjiga govori o uresničenju teoloških kreposti v človekovem duhovnem in tvarnem svetu. Ta svet ni nič drugega kakor »vseobsegajoče božje kraljestvo«.

Prvi del nudi nauk o pglavitnih krepostih. Kaže, kako so te kreposti posredovalke ljubezni in kako božje kraljestvo obsega in oblikuje vse človekove zmožnosti. Tradicionalnim štirim pglavitnim krepostim je pridružena (z vso pravico) še krepot ponižnosti. Le-ta mora biti neposredni odgovor na ljubeče božje kraljevanje.

Drugi del opisuje v prvem poglavju »uresničenje ljubezni v družbi« (v družini, državi in Cerkvi), v drugem »zdravje in življenje pod ljubečim božjim kraljevanjem«, v tretjem sprejem »ljubečega božjega kraljevanja v zakonski zvezi in v devištvu«, v četrtem »ljubeče božje kraljevanje nad zemeljskimi dobrinami«, zadnje poglavje pa »resnico, zvestobo in spoštovanje v lesketu ljubezni«.

Sklep »Kristusove postave« vsebuje opomin, da je »postava Duha, ki oživlja v Kristusu Jezusu« (Rimlj 8, 2), dar in zapoved »poslednje ure« (1 Jan 2, 18), ki obvezuje kristjane, da odgovorno in solidarno delajo za zveličanje na vseh področjih aktualnega življenja.

Tretji knjigi je dodano spoštovanje zbujujoče (143 strani) stvarno kazalo, v vsakem poglavju in pri posameznih delih poglavij pa je obilno navedena literatura v raznih jezikih.

3. O Häringovi »Kristusovi postavi« je bilo napisanih mnogo mišljenj. Večina jih je bilo zelo pozitivnih, nekaj obotavljajočih se, pa tudi nekaj v bistvu odklonilnih. Vsi ocenjevalci pa se strinjajo, da je delo originalno zasnovano ter napisano in da je vsaj nekaj prispevalo k napredku moralne teologije. Mi smo prepričani: »Kristusova postava« je s svojimi idejami (ki pa niso vse Häringove, ampak so prej spretna povezava in kristalizacija idej največjih krščanskih moralnih teologov, od Klemenca Aleksandrijskega do O. Schillinga), s strukturo in v marsičem novo vsebino (ki sta bolj Häringovi kakor ideje) in z duhom, ki jo preveva (in ki je najbolj pristna Häringova pridobitev za moralno teologijo), velik dosežek moralnoteološke vede. Brez dvoma je krepko pognala razvoj moralne teologije naprej, v pozitivno smer.

Menimo, da bodo morali avtorji prihodnjih moralnoteoloških učbenikov (pa tudi predavatelji moralne teologije) upoštevati predvsem naslednje pridobitve »Kristusove postave«: kristocentričnost oz. graditev moralne teologije na kristologiji, s tem v zvezi bibličnost, povezava moralnega nauka z aktualnim življenjem, primat postave milosti, impulzivnost zakramentov za moralno življenje, razpravo o človeški in krščanski realnosti spreobrnjenja, smisel moralnih zakonov, vesti in mišljenja v perspektivi ljubečega božjega klica, poudarjanje morale »srca«, obravnavanje specialne moralke v luči teoloških kreposti, priključitev kreposti ponižnosti k pglavitnim krepostim, odrešujočo in osrečujočo krščansko navdihnjenost, ki preveva to delo.

Nekateri ocenjevalci se niso mogli sprijazniti predvsem s kristocentričnim Häringove moralne teologije, češ da je nevarnost, da kristocentrična moralka zapade antropocentризmu. Mislimo, da je tak strah neutemeljen. Naše življenje je namreč »s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3). Ko je moralna teologija kristocentrična, je nujno teocentrična. Ali Kristus ni Bog? Kajpada, more kdo uspešno postaviti za osnovo moralnosti Stvarnikov namen s stvarstvom in odrešenjem. Toda, ker je stvarstvo narejeno in odrešenje izvršeno po Kristusu, Bogu-človeku (prim. Jan 1, 10-14), kristocentričen ni nič drugega kakor konkretizirani teocentričen. Čim je božji Sin v človeški podobi človeštvo odrešil in mu pokazal kaj in kakšno je življenje po božji dobroti in volji, more biti resnično realna, življenjska in odrešujoča tista moralna teologija, ki vodi k Bogu po Kristusu in v Kristusu. Kako prazna je bojazen, da bi kristocentrična moralna teologija mogla postati antropocentrična, odločno kaže tudi Häringova »Kristusova postava«.

To delo je namreč predvsem zaradi svojega kristocentrizma polno nadnaravnega, Kristusovega, božjega duha in usmerjenosti. Mnogo bolj je teocentrično kakor preveč statične, zjuridizirane, minimalistične in individualistične moralke azorjevskega kova, ki so take predvsem zaradi pomanjkljivega kristocen-

trizma. »Kristusova postava« zaradi vsepovsod pričujoče Kristusove osebe odvrta od antropocentrizma, izkoreninja človeka iz njegovega egoizma ter ga na vseh področjih življenja, upoštevajoč vse njegove zmožnosti, dinamizira za odgovorno in ljubezni polno sodelovanje z Bogom v odrešitveni ekonomiji oziroma v delu za božjo slavo. Kdor v kristocentризmu »Kristusove postave« ni spoznal in občutil teocentrizma, ta jo je samo površno prebral.

S postavitvijo Kristusa kot norme, sredstva in smotra krščanske moralne teologije je Häring obračunal v tej teologiji temeljiteje kakor njegovi učitelji (sv. Alfonz Liguori, M. Sailer, J. Hirscher, F. Tillmann, O. Schilling in Th. Steinbüchel) z juridizmom, statičnostjo, minimalizmom in aristotelovskim individualizmom, zraven pa je še (brez posebne pomoči učiteljev) pokazal, kako nezdržljivi so s krščansko moralnostjo človeško osebo degradirajoči kolektivizem, egoistični kapitalizem, samovoljni in relativistični eksistencializem, rasistična in nacionalistična omejenost.

Vse delo preveva avtorjeva življenjska bližina, biblični idealizem, krščansko zaupanje v možnost življenja po idealu — Kristusu —, apostolska zavzetost in presentljivo zaznavna avtorjeva ljubezen do snovi, ki jo obravnava, do človeka, ki mu govori, in do Boga, ki ga hoče častiti. Häringova moralka ne uči samo, ampak prepriča. Poleg kristocentričnosti, odrešujoče vsebine in aktualnosti tudi ta, v delo absorbirana pisateljeva osebnost pripomore, da je »Kristusova postava« v pravem pomenu besede teologija ‚mentis et cordis‘, ‚Lebenstheologie‘, pozitivno usmerjen nauk o krepostnem življenju, delo izjemne kerigmatične vrednosti.

Zaradi svoje originalnosti nas Häring večkrat postavi pred dejstva, ob katerih se moramo zamisliti in s katerimi se ne moremo vedno strinjati. Menimo, da predvsem naslednji dve pomanjkljivosti jemljeta njegovemu delu dognanost: pretirani fenomenološki opis nekaterih elementov in nezadostna izdelava za praktičen moralni pouk. — Avtor postane do neke mere nezvest svoji zamisli (napisati dosledno krščansko moralko), ko se včasih preveč (nikoli popolnoma) predaja fenomenološkemu obravnavanju npr. človeka kot psihofizičnega bitja, vere kot odgovora na božji klic, moralne zavesti in mišljenja. Njegova občasna fenomenološka usmerjenost slabi biblično in metafizično osnovo »Kristusove postave«. Ali ne bi bila npr. moralna antropologija krščansko pristnejša, če bi bil opis človeka manj fenomenološki (manj nemško-teološko moden) in bolj bibličen, to se pravi, dosledno izveden na osnovi resnice o človekovi naravni in nadnaravni bogopodobnosti? Prav tako npr. fenomenološki koncept ‚vere kot odgovora‘ zamrači prepričljivejši krščanski koncept vere, ki je ‚ljubezen kliče ljubezen‘.

Häring je gotovo hotel s »Kristusovo postavo« napisati predvsem učbenik moralne teologije in ne le dati sintezo moralnega nauka zaradi sinteze ali snov za premišljevanje ali snov za pridiganje. Kot učbenik ima njegovo delo vse preveč didaktičnih nedomišljenosti in ga je težko uporabljati za pouk na bogoslovnih šolah. Bolj (in celo zelo) je delo primerno za dopolnjevanje moralnega znanja kakor za polaganje osnov temu znanju. Nekaj primerov didaktičnih težav: predvsem obskurne vezi med moralo odgovornosti in moralo posnemanja, med fenomenološko ambicijo odgovora Bogu in krščanskim idealom, med teološkimi in kardinalskimi krepostmi; pa tudi preskromna razčlenjenost nekaterih vsebinskih enot (npr. »Nagon in duh«, I, 102; »Pravičnost in ljubezen«, III, 410), nezadostno definiranje in pojasnitev nekaterih pojmov, npr. ‚actus humanus‘, I, 237), ponekod predebela patina osebnega gledanja (npr. pri kardinalnih krepostih) ter gledanja nemške teološke šole (npr. pri teoloških krepostih in pri »vseobsegajočem božjem kraljestvu« v tretji knjigi); včasih premočna označevalna (in tudi pesniška) vznesenost; verjetno pa tudi kazuistika ni zadostna.

Naše kritične pripombe ne morejo zmanjšati pomena »Kristusove postave«, prej opozarjajo na problematiko, ki se pojavlja na stopnji razvoja moralne teologije, do katere jo je pripeljalo prav to delo.

Stopnja, na katero je prispela moralna teologija s »Kristusovo postavo«, pomeni (vendarle enkrat) zaključek moralistično-kanonistično-rubricistične obdelave moralnega nauka, konec nadvlade krščene filozofske etike v moralkah. Obenem pa pomeni moderno utemeljitev moralne teologije, to je vede, ki mora

temeljiti in živeti iz razodetja, temeljiti na Kristusu in živeti iz Njega v svojem času.

Da je Häringova »Kristusova postava« in z njo razvoj moralne teologije na pravi poti, nam najodločneje priča II. vat. cerkv. zbor. Njegov moralni nauk (posebno v konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu, v odloku o duhovniški vzgoji in v izjavi o verski svobodi) je namreč tako presenetljivo istosmeren z naukom »Kristusove postave«.

Štefan Šteiner

Fr. Rode, *Le Miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, 288 str.

Tega dela našega rojaka lazarista Rodéta pravzaprav ne bi kazalo še enkrat obravnati, ker je to njegova doktorska disertacija, ki jo je z odličnim uspehom branil na Institut catholique v Parizu. Ker pa je izšla v posebni knjigi z obilnim znanstvenim aparatom in to v zbirki *Théologie historique* pri Beauchesnu in ker obravnava eno najvažnejših dob v zgodovini francoske teologije, ko je bila posebno apologetika tako slabotna, da ni mogla zadrževati silnega odpada, kar je pripomoglo k usodnemu pojavu modernizma, in ker obravnava osrednje vprašanje vse apologetike-čudež, vseeno kaže, da se ob tem lepem delu še pomudimo.

Avtor se pogumno spušča v razburkane valove filozofskega in teološkega razpravljanja ob koncu preteklega in v začetku tega stoletja, ki jih je povzročil že Ernest Renan s svojo »*Vie de Jésus*« (1863), v kateri sicer prikazuje Kristusa v kar najbolj simpatični luči, vendar uniči v njem vse, kar je nadnaravnega, posebno pa čudeže. Takoj je treba opozoriti, da Renan in naš avtor ter vsi, ki v modernistični kontroverzi o čudežu nastopajo, mislijo izključno na fizične čudeže (ozdravljenja, obujenja od mrtvih in dr.). Ker so take čudeže odklanjale tudi zmote, ki jih je Pij IX. obsodil v *Syllabu* (1864), se je seveda moral z vprašanjem čudeža oziroma z vprašanjem, kako naše verovanje znanstveno utemeljiti, pečati tudi I. vatikanski cerkveni zbor, ki se mu je kljub predčasnemu zaključku posrečilo izdati znamenito dogmatično konstitucijo »*Dei Filius*«, s katero je razglasil »božja dejstva« »v prvi vrsti čudeže in prerokbe« za »zunanje dokaze božjega razodetja«, ker pač »jasno izpričujejo božjo vsemogočnost in vsevednost in so najbolj zanesljiva in razumu vseh prikladna znamenja božjega razodetja« (Denz 1790). V zvezi z omenjenimi zmotami in sklepi cerkvenega zbora se je močno razvila takoimenovana »znanstvena apologetika«, ki je hotela biti zvesta tradicionalni apologetiki, vendar se je še bolj kakor cerkveni zbor izolirala od problemov človeškega življenja in odrešenja. Šlo ji je predvsem za »*veritas quoad se*«, nič pa ne za »*veritas quoad nos*«. Tudi fizične čudeže je obravnavala preveč ločeno od tega, zaradi česar se godijo, namreč zaradi vere in zveličanja. Taka apologetika, ki so jo po avtorjevem mnenju najbolj zagovarjali Duilhé de St. Projet, Fr. Hettinger in dr., je bila s svojim stališčem, da za spoznanje čudeža zadostuje »*sane exulta hominis ratio*« (Ottiger) preslabotna, da bi kljubovala napadam vseмогоčnega scientizma. Pa tudi za spreobračanje ljudi k veri je bila po mnenju mnogih prej škodljiva kakor koristna.

Pojavila se je zahteva po novi, boljši apologetiki, ki bo znala ljudi spreobračati ali vsaj pred odpadom od vere zadržati. Ta apologetika pa mora seveda vso pozornost posvetiti človeku, ne pa samim racionalnim dokazom in obrambi gole resnice, objekta verovanja. Če se ne upošteva človeka, njegovih notranjih razpoloženj, njegovih teženj in pričakovanj, ne bo noben racionalen dokaz v polnosti priznan. Poudarek na moralno-psihološki strani verovanja je bil izraz miselnega toka, ki so ga predstavljali Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière, najbolj pa Maurice Blondel, ki ga ima Rodé poleg Pascala za največjega francoskega apologeta. Kljub spoštovanju, ki ga je Blondel vedno imel za tradicionalno apologetiko, vendar tudi on daje poudarek pri verovanju človeku, na katerega mora biti boljša apologetika predvsem pozorna, če naj njeni dokazi pri njem uspejo. Za človeka je po njegovem sprejemljivo le to, kar je na nek način v njem avtonomno in avtohtono, kar mu pomaga k notranjemu

razvoju, kar ga dviga in odrešuje. Ker pa se »znanstvena apologetika« za to malo ali nič ne briga, se Blondel predvsem z njo spoprijemlje od l. 1893, ko izide njegova »L'Action«, do 1911, ko se z Le Royem bije za pravi pojem čudeža v »Société française de Philosophie«.

Seveda je nastopanje za »novo« apologetiko zbudilo zaskrbljenost pri zastopnikih »stare«; ti so se ustrašili za objektivno resnico, ki jo je ves čas teologija izražala v stavku: »Recta ratio fidei fundamenta demonstrat«. Proti Blondelu sta se oglasila najprej abbé Gayraud in p. Schwalm. Gayraud je dejal: Če gre samo za »argumentum ad hominem«, soglašam; če pa gre za nov način dokazovanja, hočemo videti dokaze. V poudarjanju volje in srca, vere in milosti, brez katerih da so racionalni dokazi »illisibles«, pa so branitelji »znanstvene« apologetike videli nevarnost idealizma, iracionalizma in subjektivizma. Žal pa so v čudežu videli le »derogatio legis« brez poudarjanja namenov, zaradi katerih se čudeži godijo. Vzporedno s to debato in malo pozneje se je med Bertrinom, Bricoutom in Brosom vršila razprava o lurških čudežih v podobnem smislu.

Vse to pa ne bi bilo niti tako hudo, če se ne bi začel okrog l. 1900 pojavljati modernizem v spisih A. Loisyja in pozneje E. Le Roya. Misel, ki jo je Laberthonnière močno poudaril, da namreč racionalna apologetika sama po sebi ne more roditi deja vere, ampak je za to potrebno imeti čisto srce in božjo milost, je bila zelo blizu Blondelovi, da čudež ni le izredno dejstvo fizičnega reda, ampak tudi znamenje duhovnega verskomornalnega reda, ki je naslovljeno na vsakega človeka. Apologetika bi zato ne smela biti neka »demonstratio«, ampak bolj »Science de conversion«, kakor se je P. Tiberghien jasno izrazil. Na stališče samega subjekta verovanja se je jasno postavil tudi Loisy, ki je za spoznanja nadnaravnega podobno kakor Blondel zahteval »luč vere«, ki edina razvozlja skrivnosti nadnarave, dočim so narava, znanost in filozofija v teh rečeh zelo postranskega pomena. Še dalje je seveda šel Le Roy, ki je moč vere v človeku tako poudarjal, da je pravzaprav vera tisto, kar čudeže dela, in duh tisti, ki materijo po mili volji spreminja. Ko je p. Lagrange stališče katoliških teologov o modernizmu izrazil z ostrimi besedami, češ da pomeni napad na vse krščanstvo, je bila zadrega za Blondela in njegov krog dokaj velika, ker so se slišali očitki, kakor da se je Loisy teh reči navzel pri Blondelu in se je tudi Le Roy nanj zelo skliceval.

Rodetova nelahka naloga je bila, da v modernistični kontroverzi glede čudeža na eni strani brani Blondela pred očitki modernizma, na drugi strani pa rešuje njegovo osnovno stališče, da je čudež, kolikor je dejstvo izven normalnega reda, le sekundarnega pomena, da je važna le njegova »signification«, njegova zveza z naukom, ki pa jo more doumeti le človek dobre volje, ki hoče gledati višje in dalje, v katerem deluje luč vere in milost. Treba je priznati, da se je Blondelovo stališče v vsej tej kontroverzi bolj in bolj čistilo. Bil je tako dober vernik, da se od zdrave tradicionalne apologetike in njenega gledanja na čudež nikdar ni hotel v bistvu odmakniti, ampak je to gledanje močno zagovarjal posebno takrat, ko je debata o čudežu prišla pred »Société française de Philosophie« in je ostro in jasno nastopil zoper Le Roya, ki je za vzrok čudeža delal človeka ne pa Boga. Ni čudno, da se je njegovo stališče močno približalo stališču L. Maisonneuvea in J. Lebretona posebno pa kard. Dechampsea. Njegove močne poudarke, da je na čudež treba gledati v zvezi z naukom, celotnim človekom, celotnim verskim svetom, v zvezi z verskim kontekstom in Cerkvijo, so povzeli tudi apologeti kakor L. de Grandmaison, J. Wehrle, P. Tiberghien, J. Mouroux in H. Bouillard. Rodé v podporo njegovemu stališču navaja tudi nekatere eksegete (J. Bonsirven, L. Cerfaux, A. Lefevre in dr.), ki so močno podčrtavali, da je v SZ in v NZ čudež vedno le znamenje za nekaj višjega. Avtor je vesel, da more kot potrdilo opravičene Blondelove smeri, ki se je izkristalizirala v toku te kontroverze, navajati knjigo L. Mondena, Le Miracle-Signe de Salut (1960), ki najbolj poudarja to, kar naj bi v znanstveni apologetiki manjkalo, namreč »notion de signe«, in v zvezi s tem tudi človeka, ki more le v tem primeru čudež sprejeti kot znamenje višjega reda, če je prav razpoložen in mu pomaga vera in milost, kakor sta učila tudi jezuita Rousselot in G. de Broglie. Takoj pa je treba pripomniti, da si ne moremo misliti nobene dobe v zgodovini apologetike in eksegeze, ki ne bi videla smisla čudeža »in

ratione signi«, njegov nujni predpogoj pa v čudežnem dejstvu (Taymans). Sedaj, ko so časi te kontroverze in precej žolčnih razprav že za nami, moremo mirneje gledati na celotno vprašanje. Pohvaliti je treba silno prizadevanje določenih krogov v Franciji, ki so zahtevali tako apologetiko, ki bi privedla ljudi do spreobrnjenja. Pravilno je učil Blondel, da je od samega izrednega dejstva do dejanja vere še velik skok, ki ga je treba posebej pripraviti. Tudi Gayraud je vedel, da bo racionalna apologetika za spreobračanje malo uspešna, če ne bo posebne apologetike za voljo in srce. Tudi to je jasno, da mora biti med tem, kar vero pripravlja in med samo vero neka konnaturalnost, ki jo povzroči božja milost. Vendar se zdi, da je premajhna pazljivost na razliko, ki je med spoznanjem čudeža kot božjega dejstva in med sprejetjem čudeža kot znamenja za višji red življenja, ki se ga kdo hoče okleniti, vzrok, da so podcenjevali racionalno ali teoretično apologetiko in ji očitali »inefficacitè«. Vse to, za kar se je boril Blondel in njegovi, je potrebno za spreobračanje ljudi, ne pa za teorijo samo. Če bi francosko misel o neki predapologetiki, dispozitivni apologetiki, ki jo danes imenujemo praktično ali pastoralno apologetiko in jo zahteva že cela vrsta velikih apologetov (Tromp, Lang, Nicolau in dr.) kot dopolnilo teoretične, bolj upoštevali in jo od nje strogo ločili, bi ne bilo toliko nesporazumov in borb. Toda prav tem borbam gre v veliki meri zahvala, da je do te jasne razmejitve prišlo in da je praktični in pastoralni II. vatikanski koncil v tem smislu dopolnjeval, kar je teoretični I. vatikanski koncil pustil odprto, namreč ozir na človeka in sodobni svet, ki mu je s čudeži utemeljeno razodetje namenjeno.

Vilko Fajdiga

Leopold Lentner: **Katechetisches Wörterbuch**, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, 820 str.

Pod vodstvom predstojnika dunajskega katehetskega instituta L. Lentnerja je blizu 200 strokovnjakov (predvsem iz nemško govorečih dežel) sestavilo prepotreben priročnik za sodobno katehetsko delo.

»Katehetski slovar« nudi katehetskemu delavcu skoraj vsa najnovejša psihološka, pedagoška in didaktična spoznanja o njegovi stroki. Knjiga pa je več kakor samo informacija o teh spoznanjih (da ne omenjamo mnogih podatkov o zgodovini kateheze, o stanju katehetskega pouka v raznih deželah, o katehetski literaturi, pisateljih, organizatorjih itd.). Njena vsebina je namreč postavljena na solidne biblično-teološke temelje, na katerih orientira kateheta v duhu kerigmatičnih načel. Prav tako pa to zajetno delo močno upošteva sedanjo družbeno in duhovno strukturo sveta, katehetsko pastorizacijo okolja in apostolat laikov. Vsebuje tudi mnogo spodbud in navodil za praktično katehetsko delo. O nekaterih vprašanjih beremo kar male razprave, npr. o cerkveni zavesti, o starših in vzgojitelju, o odrešenju, o strasti. Zaradi teh lastnosti bi bilo bolje, če bi sestavljavci imenovali delo »leksikon«, ne pa »slovar«.

Zeleli bi, da bi bil K. W. izčrpnější, kar se tiče nauka zadnjih papežev o katehezi in katehizaciji. Pija XII., ki je posebno v svojih govorih dal dragocena navodila za vsa katehetska področja, predstavlja preskromno, o Janezu XXIII. pa nima niti besede, čeprav je v encikliki »Princeps pastorum« zapisal važne smernice za misijonsko katehezo. Prav bi bilo, če bi delo, ki ima o katehezi v Luksemburgu 5 stolpcev (!), več povedalo o katehezi v socialističnih deželah. Nekoliko obširneje je označena samo kateheza na Poljskem, mimogrede ona na Madžarskem, medtem ko je katehetsko delo v Jugoslaviji popolnoma spregledano (sestavljavci bi lahko dobili najnujnejše podatke v reviji »Lumen vitae« v letnikih 1954—58). Nova metodološka, katekizmolška in organizacijska dognanja v teh deželah bi mogla biti koristna tudi zapadnoevropskim deželam. — K. W. tudi popolnoma izpušča slovansko katehetsko literaturo ter zanemarja romansko.

K. W. je prvi večji poskus leksikoniziranja katehetske znanosti. Kot tak je gotovo zelo uspešno delo. Za katehetske strokovnjake in praktične delavce bi moral biti »vademezum« njihovega prizadevanja.

Štefan Šteiner

Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965. Hrsg. von Edmund Schlink und Albrecht Peters. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1965, 311 str.

P. Brunner je švicarski kalvinistični teolog, ki se je trudil skupaj s K. Barthom za obnovo protestantske teologije zoper dogmatični liberalizem. Od K. Bartha se razlikuje po tem, da mu je »analogia entis« temelj vse teologije, medtem ko to K. Barth zameta. Pripadal je novejšim oksfordskim skupinam teologov in ga že zaradi umirjenosti Anglosaksonci v splošnem bolj cenijo kakor Bartha. Imenovano knjigo teoloških razprav so mu posvetili prijatelji in učenci; med njimi sta prispevala razpravi tudi dva katoliška teologa: münchenski prof. H. Fries in H. Volk, bivši prof. teologije, sedaj škof v Mainzu.

Knjiga ima 6 skupin razprav s sledečimi temami: I. Sv. pismo in veroučitev, II. Cerkev in teologija, III. Cerkev in služba (Amt), IV. Vera in zgodovina, V. Bесеda in zakrament, VI. Bogoslužje in molitev. Ob koncu je dodana še bibliografija spisov P. Brunnerja ter »Tabula gratulatoria«, v kateri najdemo tudi veliko imen znanih katoliških teologov, kakor so K. Grosche, K. Rahner, J. Ratzinger, M. Schmaus itd.

V razpravah najdemo prav malo takšnih trditev, ki se z njimi katoličanu ni mogoče strinjati. Večina razprav je takšnih, da bi bile v čast katoliškemu teologu tudi glede na duha globoke kristocentrične vernosti in glede zvestobe dogmam, pojmovanim ne kot neko tuje, otrplo in ovirajoče telo v organizmu krščanstva, marveč kot izraz njegovega nadnaravnega izvora.

E. Kinder v razpravi o sv. pismu nasproti teoriji o »razmitologizaciji« odločno poudarja, da »se pregreši nad sv. pismom, kakor to samo sebe razumeva, če... se mu približuje s historično skepso« (str. 13). V sv. pismu imamo opraviti s poročanjem odrešitvene zgodovine kot pozivom človeku, da se odpre za delovanje božje milosti (str. 18). Tudi katoličan mora pritrditi (prim. konst. o sv. bogosl., čl. 52), ko pravi Kinder, da sedanje oznanjevanje vedno temelji na sv. pismu (str. 20); prav tako stavku, ki pravi, da »potencialno« razodetje, vsebovano v svetopisemskem dogodku, postane »aktualno« v oznanjevanju, katero napravi dogodek »navzoč«, istočasen, tako da se Bog sreča z ljudmi (str. 19). Oznanjevalci so samo tisti, ki jih je Kristus poklical, da hodijo za njim, in katerim se je kot vstali prikazal (Apd 10, 41. 42), kajti samo tem je bilo razodeto, kaj se je pravzaprav zgodilo s strani Boga. V Jezusu delujoči Bog sam jim je to povedal, da bi oznanjali drugim in da bi bilo to na ta način razodeto tudi njim (2 Kor 4, 6). Oznanjevalci so orodje za posredovanje božje besede drugim — v ta namen so bili sprejeti v službo. In sicer ne moremo »božje besede« v vseobsežnem smislu istovetiti s sv. pismom, čeprav bi brez njega ne imeli dostopa do že izvršenih odrešilnih dogodkov in ne merila za božjo besedo, ki naj se oznanja (str. 21 sl.). Sv. pismo je stalno življenjsko pravilo Cerkve (str. 27).

Takoj za to razpravo protestantskega prof. teologije v Münstru pride razprava znanega katoliškega fundamentalista H. Friesa o »pomenu sv. pisma za Cerkev po katoliškem pojmovanju« (28–40). — H. Fries opozarja, da je po gledanju katoliške Cerkve najvažnejša škofova naloga oznanjevanje. Dalje omenja, kako je na koncilih bilo sv. pismo vedno na častnem mestu in da je liturgija vsa polna sv. pisma. Sedanja lit. konstitucija izrečno naglašja, da je treba sv. pismo zelo ceniti (npr. čl. 24, 35, 7). Sv. pismo je Cerkvi izročeno kot dragocena last v varstvo in hranitev, da bi verniki vedno dobivali čisto nadnaravno hrano poleg hrane zakramentov, predvsem evharistije. »V nekem smislu, v smislu podeljevanja in nudenja, razpolaga Cerkev z zakramentom, s katerim ne more razpolagati. A samo zato razpolaga z njim, ker je glede nje tako odredil delivec in Gospod zakramenta. Ker je Gospod hotel, da se na ta način in po taki službi podarja ljudem... Bog potrebuje ljudi, ker hoče, da jih potrebuje. Gospod ostane gospod svoje ustanove in svojega daru v zakramentu... tudi če je dano ljudem, da ga dele... Čisto podobno je treba reči o sv. pismu. Cerkev imenuje biblijo sveto in kanonično pismo, o tem dejstvu in o utemeljitvi se je izrekel I. vat. koncil na način, ki popolnoma nedvoumno prikazuje, da in kako zelo stoji sv. pismo nad Cerkvijo« (str. 30).

»Sv. pismo je božje delo. Bog je postavil ljudi v svojo službo, tako da je sv. pismo tudi človeško delo, v katerega je položena vsa veličina in omejenost človeštva — zato je sv. pismo sveto in kanonično tj. normativno, veljavno, obvezno. Kot to takó spisano pismo je biblija izročena Cerkvi. Ne daje torej Cerkev sv. pismu njegovega dostojanstva in kvalitete, njegove obveznosti, njegove kanonično-normativne lastnosti; to marveč Cerkev sprejema kot nekaj, kar ji je dano in njej odrejeno, kot nekaj, kar jo obvezuje« (str. 31). »Cerkev se ne postavlja nad sv. pismo, marveč nad posameznika. To dela na temelju določitve, za katero priča sv. pismo: da je namreč treba Cerkev poslušati (Mt 18, 17), da je Cerkev steber in temelj resnice (1 Tim 3, 15). Da je sedanja, poapostolska, zgodovinska Cerkev zakonita instanca za razlaganje sv. pisma v stvareh vere, ustreza njenemu položaju Cerkve izročila. Če je znamenje in moč normativne zgodnje Cerkve to, da je iz same sebe kot pričevanje tistega, kar ji je bilo razodeto, kar je ona verovala in v veri razumevala, stvorila sv. pismo, potem je znamenje, obljuba, naloga in usposobljenost poapostolske Cerkve, kateri je izročeno sv. pismo, to, da more isto sv. pismo obvezno razlagati v stvareh vere. — Razlogi za to, da je sv. pismo potrebno razlage, so mnogi. Eden od njih je ta, da začetek in izvor nista tudi že konec, da se prav do tega konca razvijata s tem, da razlagata svojo neizčrpnost, svoje bogastvo, svoje dimenzije in obljubljeni Sv. Duh občestvo verujočih uvaja vedno globlje v resnico« (str. 38). — »Sv. pisma ne smemo izigravati zoper Cerkev. A iz tega ne sledi, da bi tisti, kateri sprejme to načelo, bil oproščen vsakega individualnega eksegetičnega dela, da bi bila njegova prizadevanja za sv. pismo odveč — ravno nasprotno. Za globlje raziskovanje in utemeljevanje verske resnice se odpira široko polje. Kajti ta princip razlaganja ni nikak recept za eksegezo posameznega teksta, marveč hoče ravno sprožiti in omogočiti oblike posameznih razlag« (str. 39). — Fries posebej opozarja na to, kako malo je dejansko takih tekstov, katerih smisel bi cerkvena avtoriteta konkretno in izrečno s obveznostjo določala; to vidimo iz Denzingerjevega »Index scripturasticus«. Iz nove zaveze je imenovanih približno 12 tekstov, pri katerih je rečeno, da definicija sledi »de textu citato«. Ta mesta se nanašajo na položaj sv. Petra, oblast ključev Cerkve, krst, Gospodovo večerjo, spoved. Pa tudi za te tekste ni ukazana nikaka podrobna eksegeza, rečeno je le, da ima določena vsebina nauka in verske vsebine svojo stvarno oporo v navedenem tekstu sv. pisma. S katoliške strani ni nikake predpisane ali prepovedane posamezne eksegeze. (Str. 40.) »To dejansko stanje je veliko presenečenje, ki postane potem še večje, če načelno pomislimo na to, da tudi definicija ni le konec, temveč hkrati začetek, ki daje možnost, da, tudi nujnost globljega doumetja stvari s poglobljenim razumevanjem svetopisemskega teksta, in ta se vrši v teološkem prizadevanju. Z druge strani pa verujoči ekseget ne bo prejema krsta in Gospodove večerje in obhajanja velike noči toliko časa odložil, dokler ne bi bila vsa v poštev prihajajoča posamezna vprašanja rešena« (str. 40).

Sv. pismo spada »h konstitutivnim momentom prvotne Cerkve in je deležno dostojanstva in merodajnosti, kanoničnosti ter normativne moči apostolskega začetka... Cerkev je to, kar je, ker živi iz tega in veruje to, kar pričuje sv. pismo« (str. 35). Ker pa to, kar je v sv. pismu povedano, ni tako enoumno, da bi bila izključena vsaka dvoumnost in nesporazum, je jasno, da posamezni bravec sv. pisma »ne more odmisлити Cerkve in izven Cerkve najti merodajnega smisla sv. pisma«, vsaj ne v stvareh vere in nrvnosti (prim. Denz. 786). A če je v stvareh vere in nrvnosti avtentična razlagavka sv. pisma samo Cerkev, moramo paziti na sledeče: »Kdor razlaga — tudi tisti in prav tisti še posebno, ki to dela avtentično —, se ne postavlja nad, temveč pod tisto, kar razlaga, pod tekst, pod besedo, pod sv. pismo... Odločanje najvišjega sodišča ni odločanje mimo zakona, ni razpolaganje. Odločitev hoče uveljaviti in napraviti navzočno pravo in zakon z intenzivnim in posebno odgovornim prizadevanjem za stvar... Prav s tem se takšna najvišja instanca postavlja pod zakon, hoče biti njena služabnica. S tem pa nočemo reči, da je božja beseda v sv. pismu zakonik; hočemo le povedati, da razlaganje ne pomeni razpolaganja, temveč službo: poslušanje in pokorščino... Cerkev hoče privedi do veljave avtoriteto in odrešitveno moč božje besede... Tudi in ravno dogme

Cerkve hočejo biti razlaga sv. pisma; ne razlaga kakega posameznega mesta sv. pisma, ampak razlaga tega, o čemer pričuje na mnogotere načine celota sv. pisma. Dogme so umevane kot „normae normatae“. Tudi veroizpovedni spisi evangeličanske Cerkve, h katerim spadajo tudi koncilске odločbe zgodnje Cerkve, so tako pojmovani« (str. 37).

Znani protestantski teolog iz Kopenhagena Kristen E. Skydsgaard govori o »apostolski veroizpovedi kot pravilu nauka in kot božji besedi« (41–60). Ob zgodnjih cerkvenih očetih razlaga besedni in stvarni pomen »symboli«, kolikor se nanaša na »apostolsko vero«, nastalo iz krstnega obreda in v zvezi z njim. »V trenutku krsta je človek postavljen v odrešitveno zgodovino, ki o njej spričuje veroizpoved. Veroizpoved v obliki vprašanja in odgovora ter krst spadata neločljivo skupaj, ker oboje v svoji enoti daje izraz milostni zavezi Boga s človekom, zaznamuje to zavezo, jo oznanja in ostvarja« (str. 58). Če ne denemo tega na strogo tehtnico, se da trditev razumeti v katoliškem smislu. Pri krstu »gre za pogodbo, pri kateri ni celotni znesek plačan takoj, marveč kupec se obveže s simbolom, da bo pozneje izplačal ostali znesek... Med Bogom in človekom se pogodba vere snuje le na veri; ne zaupa se črki, marveč srcu, notranjosti, ne papirju, ker Bog ne potrebuje človekovega poročstva«, povzema Skydsgaard misli sv. P. Krizologa (str. 48). Tu ni potreben pismeni pravomočni dokument, nepogrešljiva pa sta skozi uho sprejeta božja beseda in človekova vera; Bog in človek sta pri tej pogodbi udeležena, čeprav nikdar ne na isti stopnji.

V drugi skupini, kjer je govor o Cerkvi in teologiji, je posebno zanimiva razprava Wilhelma Stählina, prof. teologije in luterantskega »Altbischof«-a: »Jerusalem hat Mauern und Tore« (76–83). — Naslanja se na Raz 22, 15, kjer je rečeno, da so zunaj obzidja nebeškega Jeruzalema »psi in vražarji in nečistniki in ubijavci in malikovavci, in vsak, kdor ljubi laž in se ji vdaja«. Pravi, da je »pseudos« (= laž) v jeziku sv. pisma ne toliko subjektivna neresnica, marveč bolj samoprevara glede stvarnega stanja sveta in človeka, slepilo, kateremu se je nevarno in pogubno vdajati. »Psi« pomenijo tu ljudi, ki jim ni nobena stvar vredna spoštovanja, torej nekake »cinike«, medtem »vražarji« in »malikovavci« svoje češčenje obračajo na to, kar ni vredno češčenja. Poleg načelnih skeptikov imamo namreč fanatike zmote. Razen teh so izključeni iz notranjosti Jeruzalema tudi tisti, ki načelno ali praktično kršijo red zoper življenje, čast in življenjski prostor bližnjega. — Zid mora biti in Cerkev mora braniti »zidove nedotaknjene, da se „znotraj“ in „zunaj“ ne zamenjavata«. Zid pomeni najprej skrb za »zdrav« nauk (pojem »čistega« nauka je — pravi Stählin — tuj sv. pismu) in da razlikujemo med resnico, kateri se moremo zaupati, in domišljijo, ki grozi življenju s samouničenjem; »brez takšne dogmatične službe čuvanja bo zid, ki notranji prostor Cerkve loči od vdiranja zmote, hitro razpadel. Prav tako gre pri vseh prizadevanjih za pravo obliko bogoslužja ne toliko za umetnostna pravila, za določena izročila ali estetske vrednote, ki naj bodo ohranjene, marveč preprosto za to, da se svetemu približujemo z dolžnim češčenjem in se mu dajemo s predanostjo srca, namesto da bi samo govorili o tem svetem. In končno je zid potreben tudi za jasnost in trdnost v vseh vprašanih reda v pomešanosti ljudi med seboj« (str. 77 sl.).

Toda Jeruzalem ima in mora imeti tudi vrata, ki se sploh ne zapro in tudi niso blokirana s pridvižnimi mostovi. Tako obstoji trajna možnost povezave med „znotraj“ in „zunaj“. More se zgoditi, da se kdo, ki je bil že znotraj, izgubi ven in rešilno resnico zamenja s pogubno blodnjo. More se pa zgoditi tudi nasprotno: da kdo od zunaj želi vstopa in pride do prostora zanesljive resnice, do nepopačenega bogoslužja, do blagodejnega reda in ljubezni, ki služi. »Odprta vrata so opomin in hkrati vabilo« (str. 78). To Stählin potem naobrne na 2. vat. koncil in pravi: »Če tam prenova rimske Cerkve ne izhaja samo iz volje po samoohranitvi in samouveljavljanju, marveč naj hkrati služi odgovornosti za ves svet, potem je to — govoreno v oni biblični podobi — skrb za zidove in vrata Jeruzalema« (str. 79). »Ljubeznivi Kristusov« obraz naj katoliška Cerkev pokaže »ob odprtih in vabečih vratih«, ne pa tako, da bi ta podoba bila postavljena za ogled »na hudo utrjenem zidu«. Oboje skupaj je potrebno. »Kajti če se ne dogaja oboje skupaj, če ne gledamo obojega skupaj

in skupaj gojimo, potem Cerkev neizbežno zaide v eno ali drugo izmed dveh nasprotujočih si nevarnosti. Kako mnogi ljudje sanjajo o ‚nedognatičnem‘ krščanstvu, ki se odpove vsem mejam zdravega nauka in zmeščava ‚otrple‘ forme teoloških pojmov v prid splošnim religioznim idejam ali čustvom! Kako mnogi iščejo v bogoslužju samo vzpodbudno razpoloženje ali umetniško obliko brez vezanosti na določeno vsebino, ki ne more biti nadomeščena z drugo vsebino! . . . In menijo, da je Sv. Duh tuj vsaki trdno določeni obliki in ga torej vsak trden red in vsako pravilo za človeško skupnost v njegovem svobodnem delovanju bolj ovira kakor pospešuje. Zidove je treba podreti in okoliško področje naj se razširi v splošnost brez trdnih obrisov in meja. To je ideal, kakor ga splošno (a po krivici) razumejo pod toleranco, načelnim nerazlikovanjem med veljavnim in napačnim, med resnico in blodnjo. Toda z nekom drugim se moremo srečati le tedaj plodovito, če imamo sami svoje trdno stališče; v podobi govornika: če gremo skozi vrata, ki so ravno v zidu. O vsakomer moramo, kakor se je rad izražal rajni filozof H. Scholz, vedeti, ‚kje ga je najti‘, ker je sicer srečanje z njim v osnovi neinteresantno in neplodovito« (str. 79).

»Toda če zidovi nimajo nikakih vrat ali če so vrata boječe zaklenjena, tedaj nevarnost za Cerkev ni manj velika. Tedaj nastane tista sektaška odtrganost, tista farizejska domišljavost, ki se v navidezno pobožni gotovosti samega sebe odteguje odgovornosti za ‚zunaj‘; življenje pobožnih na otoku (ali morda bolj primerno rečeno: življenje v getu), ‚vernih‘, ‚spreobrnjenih‘, ki svetu zunaj nič več ne dajo videti ljubeznivega Kristusovega obličja, marveč ošabni in negibni obraz tistih, ki se sklicujejo na Kristusa« (str. 80).

Potem te misli o potrebi zidu, a tudi o potrebi vrat v zidu, naobrača na tri gibanja: a) ekumensko, b) med verami, c) v smeri k svetu.

Glede ekumenizma se ostro obrača zoper težnjo po »nekonfesionalnosti« krščanstva. »Zoper takšno nezgodovinsko nejasnost zatrjujemo mi zavestno zvestobo zgodovinski dediščini, ki nam je naložena, in zagovarjamo neizprosno resnobo v vprašanju o pravilnem razumevanju evangelija. Pristni dialog med kristjani različnih veroizpovedi je mogoč le med ljudmi, ki se priznavajo k izraziti konfesionalni obliki krščanstva. Celo najostrejši teološki prepričanje more biti izraz odgovornosti za vso Cerkev in služiti resnični edinosti bolj kakor pa tista nejasnost, za katero se skriva miselna nejasnost... Kdor hoče zidove, ki nas konfesionalno ločijo, preprosto podreti in zabrisati vse mejne črte, ne služi resnični edinosti Cerkve« (str. 80). Z druge strani pa je konfesionalna samozavest, »ki sploh nima želje, da bi se srečala z drugim v vratih, odbijajoča spaka konfesionalne zvestobe. Zidovi brez vrat ali vrata, ki so trdno zaklenjena in teološko zapahnjena: to je ravno tisto, kar danes v nobenem primeru ni več dovoljeno. Niso samo biseri tisto, iz česar so ti konfesionalni zidovi zgrajeni, in niso samo ‚psi‘ tisti, ki prebivajo zunaj zidov« (str. 80 sl.). Pri tem ugotavlja, da se pri evangeličanih pogosto zgodi nevarna stvar: če gre za zmeščavanje krščanske vere, za tajitev temeljnih krščanskih resnic, so vrata široko odprta; a ‚katolizirajoča nagnjenja‘ so deležna ostrejših sodb kakor pa vsako odkrito krivoverstvo (str. 81).

Podobne misli izraža St. glede odnosa do nekrščanskih religij. Neko resnično vsebino moramo priznavati v teh verah, ker bi sicer »razvrednotili sledove božjega pričevanja o samem sebi. Sveto pismo ne pravi, da so maliki nič, marveč tudi pravi, da je Jahve Gospod nad vsemi bogovi« (str. 81 sl.). »Srečanje z velikimi religijami Azije nam more pripomoči do tega, da premagamo prav zaradi svetovne širine evangelija samega provincializem zapadnega krščanstva«; a oploditev našega zapadnega mišljenja z indijsko ali kitajsko modrostjo je možna le tedaj, »če ne dopustimo, da bi bile meje zabrisane in če brez strahu pred ‚ožino‘ ohranjamo in uveljavljamo za nas same in za druge posebnost evangelija« (str. 82).

Glede odnosa kristjanov do sveta, kolikor je tuj veri, pravi St. med drugim: »Tudi tukaj je treba najprej braniti pravico zidov. Zdi se, da danes tudi mnogi cerkveni ljudje z vihravo gorečnostjo v srečanju s svetom zapadajo nevarnosti, da bi krščansko vero napravili posvetno, to je, da bi s prilaganjem svetlu, ki nas obdaja, izdali pravo poslanstvo z ozirom na svet... Ali

ni preprosto nevarna samoprevara, če mislimo, da bi mogli s čim večjo prilagoditvijo slogu nekrščanskega sveta okoli nas ljudi od 'zunaj' učinkovito vabiti v Cerkev; ali se ne odpro pri tem vrata le navzven, toda ne navznoter?' (str. 83). Nikakor pa spet ne zagovarja mišljenja, kakor da je Cerkev zavarovana zoper svet v slabem smislu, kakor da bi ne bili tudi ljudje 'znotraj' ogroženi z dvomom in odpadom ter celo napadom na krščanstvo; saj je »izrazit ateizem za Cerkev manj nevaren kakor praktična tajitev Boga v družbi s tradicionalno cerkvenostjo« (str. 83). Pro-»fanum« je to, kar je v prostoru pred »fanum«, čakajoč na to, da bi bilo s svetom svetega postavljeno v odnos in plodovito zvezo. Profanost je naravnost navezana na to, da obstoji tisti »fanum« (= svetišče), ki se ne izteka brezbrežno v svet, da obstoje odprta vrata, a v zidu.

Protestantski prof. teologije v Heidelbergu Edmund Schlink, ki je tudi znan kot opazovalec na 2. vat. koncilu, ima razpravo »O nalogah ekumenske dogmatike« (84—93). Govori v podobnem duhu kakor Stählin. — V nekem pomenu, pravi, je vsaka dogmatika »ekumenska dogmatika«, kajti vedno gre za vero enega in celotnega božjega ljudstva na zemlji (str. 84). Ekumenska dogmatika se ne sme omejevati na to, da bi šla nazaj na soglasje skozi prvih pet stoletij. Imeti mora pogum, da bi bila maksimalistična — in to ne v smislu ideala kvantitativne celotnosti, pač pa v intenzivnosti, v katerem se vrši priznavanje oznanila brez ozira na karkoli in brez oslabljanja univerzalne zahtevnosti tega oznanila (str. 85). Zelo napačno se mu zdi, ko nekateri vidijo vzrok za razcepitve med kristjani ne le v napačnih ali enostranskih ali ozkih dogmatičnih odločitvah, marveč tudi v bistvu dogme in dogmatike kot take. »Mnogi danes načelno odklanjajo, da bi bila soglasnost v nauku za edinost Cerkve potrebna. Kjer pa se to zgodi in kjer edinost vidijo samo v izkustvu krščanske občestvenosti, v izkustvu, kakršnega v nauku ni mogoče podati, tam bo komaj izostalo, da bo takšna edinost neopazno in vse prenalahko postala žoga socialnih, političnih ali svetovnonazorskih tokov in s tem eksponent sil tega sveta in da bo zopet razpadla. Nalogi prizadevanja za dogmatično soglasje se na noben način ne smemo izmikati« (str. 87). — Obstoje pa dogmam nasprotno verske skupnosti, ki pa se dejansko strogo drže skupnega nauka bolj kakor pa tisti, ki se načelno drže dogme (str. 89).

Kot naloge ekumenske dogmatike navaja Schlink: 1. Upoštevanje rezultatov historično-kritičnega raziskovanja sv. pisma; 2. gledati na dogme posameznih veroizpovedi kot na zgodovinske trditve, formulirane in sprejete od določenih ljudi v določenih zgodovinskih situacijah; 3. paziti na to, kakšno veljavo ima sv. pismo in dogma dejansko v življenju določene krščanske skupnosti, v pridigah, molitvah, pesmih, v odnosu do sveta; 4. spričo mnogoterosti in polnosti bibličnih trditev računati z možnostjo takšnih dogmatičnih trditev, ki v dosežani zgodovini dogem sploh še niso uresničene — saj gre za Kristusa, kateremu je kot Gospodu vse podrejeno, in s tem ne le za tiste, ki mu že danes dajejo čast, temveč tudi za tiste, ki mu jo bodo šele dajali (priznanje dogmatičnega razvoja torej!); 5. iz prejšnjega sledi, da morejo na prvi videz različne trditve biti vsebinsko enake ali pa se medsebojno dopolnjevati brez nasprotja — iste trditve morejo biti vsebinsko različne, čeprav to ne pomeni dogmatičnega relativizma (str. 91); 6. ne moremo se plodovito prizadevati za ekumensko dogmatiko v praznem prostoru onstran obstoječih Cerkva (str. 92). Nihče npr. »ne more dogmatično razvijati kristologije, če ni slišal evangelija in prišel na ta način k veri v Kristusa. Nihče ne more glede besede in zakramenta postavljati dogmatičnih trditev, ne da bi živel od poslušanja besede in od prejemanja zakramentov... O teološkem delu velja, da ni možno brez službe Cerkvi, po kateri nas je Bog prebudil k veri, nas vzdržuje v veri in kliče k pričevanju vere. To pomeni v sedanjem stanju razcepljenosti krščanstva, da je teološko delo možno le, ako smo člani določene veroizpovedi Cerkve, v službi katere smo prišli do vere in v kateri vedno znova prejemamo odvezo in Kristusovo telo in kri« (str. 92). Kakor vsako teološko delo, tako ima tudi prizadevanje za ekumensko dogmatiko za svoj pogoj konkretno, vidno Cerkev (str. 93).

L. Goppelt, prof. v Hamburgu, govori o cerkveni službi po nauku luteranskih veroizpovednih spisov, P. Reinhardt, pastor iz Hamburga pa o važnosti teološkega študija za dušnega pastirja — tisti pa, ki teološko raziskujejo in

uče, »morajo vedno misliti na to, da je korenina vse teologije v doksologiji in da vse teološko delo služi pravilnemu umevanju in širjenju evangelija« (str. 116); sekularizacija proforskega naslova ne sme prekri skupne korenine besede »professor« in »confessor« (str. 117).

Drugi prispevek s katoliške strani je lepa razprava škofa dr. H. Volk a »Katholischer Oekumenismus« (134—149). Načelno se v mnogočem sklada z mislimi evangeličana W. Stählina in tudi E. Schlinka, zlasti v trditvi, da more kristjan le iz korenin svoje lastne veroizpovedi spoznavati cilje svojih ekumenskih prizadevanj in spoznati tudi naravo in lastnosti tiste edinosti, ki je Cerkvi naložena za čas potovanja na zemlji, obenem pa možnosti za zblizanje ločenih kristjanov (str. 34). Katoliška Cerkev samo sebe razume ne kot samolastno oblast, temveč kot navzočnost Kristusove skrivnosti skozi čas od prihoda Sv. Duha do drugega Gospodovega prihoda. Iz sedanje koncilске konstitucije o Cerkvi je to docela jasno. Funkcijo posredovanja odrešenja ima Cerkev samo do drugega Kristusovega prihoda, zato je tudi razumljivo, da se mora truditi za edinstvo sedaj na zemlji.

Sicer pa razlaga predvsem versko resnico, da je (str. 138 sl.) Cerkev samo ena in kaj sledi iz tega za ekumenizem. Vera v to ni nestrpnost, marveč priznanje od Kristusa stvorjene in zajamčene povezave Cerkve s Kristusom. »Cerkev je ena, ker se Kristus s svojo celotno stvarnostjo brez pridržka napravlja za glavo svoje Cerkve, si napravlja Cerkev za svoje telo«, za svojo nevesto, za katero se daje v celoti, tj. daje svoje življenje (str. 139). Ekumenizem bi »izgubil svojo najmočnejšo pobudo, če bi z ene strani ne bilo nujnega teženja po edinstvi kristjanov v eni sami Cerkvi in če bi z druge strani smeli nivelizirati razliko med versko resnico in versko zmoto« (str. 140). »Edinstvo je preveč bistvena prvina v krščanski odrešitveni stvarnosti, razen tega je Cerkev sama preveč znamenje edinstvi in odrešenja, da bi mogli obstajati nepovezani deli Cerkve. Čeprav so s tem postavljena težavna vprašanja, se po tem, kar najdemo v sv. pismu, zdi vendarle nemogoče, da bi opustili nauk o eni Cerkvi, ki je v času in deluje v času kot izkustveno ugotovljiva« (str. 143). — Treba je pa imeti pred očmi tudi to, da »Cerkvi dane obljube ne pomenijo hkrati njenih optimalnih uresničenj. Čeprav je Cerkev s pomočjo Kristusa in Sv. Duha obvarovana pred tem, da bi prekoračila svoje najnižje meje, vendar pa je treba dviganje in zniževanje cerkvenega življenja in delovanja — tudi v službi (Amt) — katero kaže zgodovina, priznati v nauku, namreč v tem, da obljube postanejo obenem naloga. Cerkvi niso dane nikakršne obljube, za katerih uresničenje ne bi tudi molili. Tako molimo na odličnem mestu, takoj ob začetku mašnega kanona za Cerkev, za njeno edinstvo, za papeža in škofa. Vse to je razumljivo le, ker edinstvo Cerkve zvišuje njeno odgovornost in je ne morda zmanjšuje, medtem ko se nasprotno mišljenje: da namreč zaradi grešnosti ljudi praktično obstoje samo veroizpovedne Cerkve (Konfessionskirchen), torej omejena uresničenja Cerkve, ki morejo univerzalnost ene Kristusove Cerkve nekoliko doseči le v dopolnitvi z drugačnimi uresničitvami Cerkve, že vnaprej odpove celotnosti in končno edinstvi« (str. 143). Prepričanje, da je Cerkev samo ena, nalaga težke obveznosti. »Če je namreč Cerkev ena, mora biti ta Cerkev nujno v tem smislu vesoljna in katoliška, da v njej ni nič resnično krščanskega nemogoče, da ta edina Kristusova Cerkev marveč pozitivno nudi vsemu, kar je resnično krščansko, prostor, v katerem je vse krščansko mogoče in ima pravo domovino. Če se zanesemo na to, da je katoliška Cerkev Kristusova Cerkev, potem pomeni to za to Cerkev obveznost, da konkretno dokaže svojo univerzalnost za vse krščansko in s tem svoje katolištvo. Kakor zaradi krščanskega verovanja ni treba, da, niti ni dovoljeno zanikati nikake naravne resnice ali vrednote, tako tudi Cerkev ne sme zatajiti ničesar krščanskega, ne sme izključiti od sebe nikake resnice, nikake krščanske duhovnosti« (str. 145).

Z druge strani pa H. Volk naglašata tudi to, da vedno obstoji tudi nevarnost znotraj Cerkve, da bi iskali edinstvo tam, kjer ni potrebna, in poskusili s tem okrepi duhovna počela edinstvi. A to ni potrebno; Cerkev ne potrebuje takih opor in ne sme postavljati nikakih pogojev za pripadnost, ki niso potrebni; potrebni so le tedaj, če so božjepravnega izvora. Cerkev se ne izkazuje toliko močnejša, kolikor večja je enota vseh oblik javljanja krščanskih prvin; izkaže

se namreč za močno ravno s tem, da »v mirni moči zedinja možno raznolikost«. Dejansko se kaže katoliška širina v Cerkvi npr. s tem, da ima v svojem okviru Cerkev različne teološke šole, ki se morejo med seboj tudi ostro pripraviti, ne da bi se dotaknile edinosti vere; da ima različne obrede, različne duhovnosti v različnih redovih, izmed katerih ne eden samega sebe ne more imeti za red Cerkve sploh, za edino možno uresničevanje redovništva (str. 147).

Tudi razvoj oblik krščanskega življenja in razvoj dogem ima v eni sami in edini Cerkvi svoje upravičeno mesto. »Kako zelo se more Cerkev spreminjati in vendar ostati ista, dà, kako se mora spreminjati, če naj ostane ista in če naj vrši isto, to je vprašanje, katero koncilu daje njegovo notranjo napetost. Kajti pri svojem prizadevanju, da bi Cerkev, kjerkoli je mogoče, napravil bolj razločno, mora koncil skrbno razlikovati stalno od načelno sploh spremenljivega. Premislek o tem pa da spoznati in realizirati tudi ekumenske možnosti« (str. 147 sl.). Posebej glede razvoja verskega in npravnega nauka je treba paziti na to, da verski in moralni nauk Cerkve kot take ne more sicer vsebovati nikake resnične zmote, vendar pa »to še ne pomeni, da je katoliški nauk v vsakem času celotna resnica« (str. 148). V okrožnici »Divino afflante Spiritu« je rečeno, da nikdar ni moč izčrpati sv. pisma. »Da katoliškega nauka ne motrimo kot aktualno celotno resnico, pač pa kot resnico o celotnem, pa ni nikako prazno igranje z besedami. Pomeni namreč, da tiste stvarnosti, ki naj jo teološko opišemo, stvarnosti, ki stoji vedno v zvezi s skrivnostmi, nikoli ne moremo opisati kot celotno resnico, da pa ta resnica vendarle mora biti načelno resnica o celoti, tj. da mora imeti podlago (Anlage) za celotno resnico, tako da more vsaka krščanska resnica in stvarnost biti pod lastnimi pogoji aktualizirana. Zato razvoj dogme ni nikaka odtujitev nasproti svojemu izvoru. Notranja usmerjenost (Anlage) na celoto kot pogoj teološke pravičnosti ima za posledico, da v soočenju z nekatoliško teologijo in z nekatoliškimi kristjani ne smemo zapadati, a tudi ni treba zapadati temu, da bi čim bolj zastopali nasprotno stališče. Imamo marveč za specifično ekumenski prispevek to, da v spoznavanju in priznavanju vsakršne krščanske resnice dokazujemo svoje lastno katolištvo v njegovi sposobnosti, da se da dopolniti, in da pokažemo s tem tudi to, da se more Cerkev v nauku in praksi dopolnjevati, ne da bi si postala tuja« (str. 149).

Prof. W. J o e s t pod naslovom »Ex fide vita — allein aus Glauben Gerechtfertigte werden leben« (153–165), ki se zdi na prvi pogled obrnjen proti katoliškemu pojmovanju, pove večinoma take stvari, ki bi jih smel napisati tudi katoliški teolog. Najprej govori o tem, kakšen pomen ima »življenje iz vere« v novozaveznem oznanilu: a) v odnosu je do poslednjih reči, s katerimi se bo uveljavila dokončna zmaga božje pravičnosti in vzpostavitev božjega kraljestva; b) ima kristološko osnovo. »Vera ima v novi zavezi enoumno pomen povezanosti verujočega z navzočim Gospodom J. Kristusom samim; ne le pomen oklepanja kake resnice ali stvarnosti, ki bi o njej Jezus s svojim oznanjevanjem in s svojim ravnanjem govoril, ki pa bi kot taka bila ločljiva od navzočnosti njega samega. Življenje iz vere je življenje ‚v Kristusu‘: ne le v tem pomenu, da je najprej Kristus tako živel, temveč konkretno v biti skupaj s Kristusom. Drugeče novozaveznih trditev o zvezi s Kristusom v krstu, o Kristusovi navzočnosti v njegovi večerji (Abendmahl = evharistija) sploh ne moremo razumeti; a že ne pomena, ki ga ima za novozavezne priče Jezusova obuditev, in sicer ravno v pogledu na opravičenje človeka. ‚Bil je obujen zaradi našega opravičenja‘. Če bi bilo opravičenje dotik človeka s kako resnico, o kateri je prišlo do govorenja v Jezusu, ki pa je ločljiva od njegove besede, zakaj bi potem moral biti Jezus zaradi našega opravičenja obujen. Razen če obuditev pomeni le, da je obujen v še nadaljnjo dejavnost te od njegove osebe ločljive resnice. A to je nezaslišana spremenitev novozaveznega oznanila o Jezusovem obujanju. Pomen tega oznanila je, da Jezus živi — ne morda le njegova ‚stvar‘. Življenje iz vere je torej v preciznem pomenu življenje v bivanju skupaj (Zusammensein) z Jezusom samim in v moči te povezanosti z njim, ‚zagovornikom‘ (Anwalt), živeti v zaupanju (parrhesia) nasproti Bogu in živeti v smeri k vstopu v božje kraljestvo. Verovati pomeni dopuščati, da je on z nami samimi in hoteti ostati skupaj z njim; nevera pomeni ostati s samim seboj in hoteti ostati sam« (str. 156 sl.).

V drugem delu se vprašuje: Kako se omenjeno novozavezno oznanilo nanaša na tisto, kar razgibava ljudi naših dni, v kakšnem odnosu je do tistega, kar pomeni zanje življenje, življenjska stiska in izpolnitev življenja? In z ozirom na to vprašanje pokaže na težave, ki naleti oznanilo o življenju iz vere pri današnjem človeku v splošnem. Če je današnji človek tako zelo usmerjen v tostranstvo, nikakor ni s tem rečeno, da smemo oznanilo transponirati tako, da bi se nanašalo samo na zemeljsko življenje znotraj horizonta tega sveta.

V tretjem delu pa pokaže, kako je treba vendarle to oznanilo transponirati tudi v pomoč temu zemeljskemu življenju samemu, kolikor je v tem pozitivne vsebine in v smislu polnega novozaveznega evangelija docela pravilno. Evangelij je namreč »beseda, ki nam pomaga, da moremo pravilno živeti to življenje na tem svetu in da moramo ta dan začeti na novo. Saj eshatološko obzorje ne pomeni namesto pomočka in osrčenja za naše soljudi in za naloge v tem življenju opozorilo na prihodnje življenje božjega kraljestva, temveč ravno pomoček in opogumljenje za pravo prestajanje tega življenja v upanju na prihodnje. Božje obzorje vendar ne pomeni n a m e s t o človekove usmeritve h konkretnim dejstvom svojega bližnjega in svojih nalog na tem svetu potopitev v odnos do prekosvetnega Boga, temveč ravno usmeritev k bližnjemu in osvoboditev za bližnjega in za dejanske naloge, ko se damo nositi od občestvenosti z Bogom« (str. 160 sl.). — Računati moramo sicer tudi s slepoto ljudi, ki jim tostranstvo zamegljuje pravo človekovo perspektivo vpricho Boga. A s tem nikakor ni dana »potuha za metodo, da bi človeku evangelij metali na glavo kakor kamen v tradicionalnih in neinterpretiranih bibličnih in dogmatičnih formulah, in potem to lagodno ravnanje opravičevali s sklicevanjem na to, da mora tako in tako vse ostalo napraviti Sv. Duh. Brez dvoma imamo v odgovornosti pred božjo besedo dolžnost, da življenjsko oznanilo evangelija prevedemo iz govorice biblije in tradicije v govorico ljudi, s katerimi govorimo. Sv. Duh, ki more edini takšnemu govorjenju dati učinkovitost, hoče, da uporabimo ves trud, da bi to, kar nam je naloženo povedati, povedali ljudem tako razumljivo, kakor le mogoče, in to pomeni: tako neposredno kakor le mogoče je treba govoriti v tisto, kar je njihovo dejansko življenje — samo v prevzemu tega truda je dovoljeno zaupati, da bo končno samo Sv. Duh napravil, da bodo ljudje razumeli, in ne naše prizadevanje... Sv. Duh pa ne more hoteti, da bi jim oznanjali življenje v osvoboditvi za brezpogojno upanje, ne da bi jim povedali, da je prihodnost kraljestva cilj tega upanja: „Ako imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo najnesrečnejši med ljudmi“ (str. 162). Oznanilo o prihodnosti božjega kraljestva je več kakor zadovoljitev teženja po človeškem smislu. »Je oznanilo, da ima Bog svoj cilj in ga uveljavlja, in je božja zahteva do nas, naj svoje želje po izpolnitvi položimo v to, da se zgodi njegova volja, in v prihod božjega kraljestva... Življenje ima smisel, ker v tem življenju z nami, z ljudmi in z razmerami tega sveta nismo puščeni sami, ker je preko naše dejavnosti in preko naših spodrsrljajev Bog na delu, in ker je naša smrt sicer meja svetnih rezultatov našega bivanja, a ne meja tega, kar Bog s tem svetom in z našo eksistenco dela. Živeti iz vere pomeni smeti živeti v trdnem upanju na božji cilj... Poskušati moremo ljudem povedati, da ima upanje verovanje opraviti točno z vprašanji, ki so v kakršnikoli obliki vedno tudi njihova vprašanja« (str. 164 sl.).

Naslednje štiri razprave so bolj podrobne študije o posameznih teoloških vprašanjih pri Melanchtonu in Luthru. Dalje ima K. B. R i t t e r zelo lepo eksegezo Lk 11 o molitvi (273—283). Končna študija W. E. B u s z i n a, prof. na Concordia Theological Seminary v ZDA (St. Louis, Missouri), razpravlja o »Abendmahlslied« (evharistična pesem v pesmarici evangeličansko-luteranske Cerkve) (284—294), kjer je lepo prikazan teološki smisel petja pri obhajanju evharistije in sploh pri liturgiji.

Seveda najdemo v knjigi trditve, ki jih katoličan ne more sprejeti. Toda občudovati moramo kar v vseh razpravah globoko usidranost in navdihnjeni božji besedi — to je v resnici čisto nekaj drugega kakor zvoedeneli liberalni protestantizem. Kdor tako misli, ta pred Bogom gotovo ne more biti »daleč od božjega kraljestva«.

Anton Strle

Thomislaus Šagi-Bunić OFM. Cap.: »Deus perfectus et homo perfectus« a concilio ephesino (a. 431) ad chalcedonense (a. 451). Herder, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone 1965. 238 str.

Avtor je ugledni profesor za dogemsko zgodovino na teološki fakulteti v Zagrebu. Sam pravi, da ga je v znanstveno delo uvedel njegov prednik na isti profesorski katedri dr. J. Marić, čigar delo o kristologiji papeža Honorija omenja vsak dober in natančen učbenik kristologije in ki je l. 1960 izdal v Zagrebu (ciklostil.) »Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae«. P. Šagi-Bunić je o vprašanih kristologije za časa efeškega in kalcedonskega koncila pisal že prej v več razpravah, priobčenih v »Laurentianum«, teološki reviji, ki jo od l. 1959 izdajajo kapucini v Rimu. Ko se je kot teolog zagrebškega nadškofa in sedaj kardinala dr. Fr. Šeperja za časa koncilskih zasedanj mudil v Rimu, je izpopolnil svoj dolgoletni študij kristoloških bojev v 5. stol. in izsledke podal v vzorno pisani znanstveni knjigi.

Gre za obravnavo kristoloških kontroverz, ki so se v času od l. 431 do 451 vršile med antiohijsko usmerjenimi in k nestorianizmu nagnjenimi škofi ter aleksandrijsko smerjo, katere predstavnik je Ciril Aleksandrijski. Antiohijci so l. 433 sestavili tako imenovani »Symbolum unionis antiochenaе« in jo po zastopniku poslali sv. Cirilu Aleksandrijskemu. Ta je veroizpoved sprejel in jo vključil v svoje pismo »Laetentur coeli«, kar je postalo temelj zedinjenja med aleksandrijsko in antiohijsko Cerkvijo, ki sta bili dve leti med seboj sprti.

Avtor hoče natančneje osvetliti enega izmed vidikov tiste kristološke problematike, ki je pretresala duhove teologov in množice vernikov v času med efeškimi in kalcedonskim koncilom. Obenem ima namen prispevati k spekulativni poglobitvi vprašanj, ki so v zadnjih letih nastala med današnjimi katoliškimi teologi in ki so postavljena neredko v zvezo s formulo (Christus) »homo assumptus«. Šagi pač po pravici dokazuje, da v patrističnem času formula »homo assumptus« nastopa le bolj mimogrede, kot nekako spremstvo k drugim formulam, nekako brez pazljivosti na točnejši pomen, katerega izraža ali ga more izražati; nasprotno pa so resnični kristološki problem cerkveni očetje izražali s formulo »homo perfectus«. Sicer najdemo obe formuli povezani med seboj, in to zlasti pri avtorjih antiohijske šole; toda resničen problem je obstajal vedno s strani formule Kristus »homo perfectus«. Prava teza je »homo perfectus«; »homo assumptus« pa se pridružuje kot neki poskus rešitve ali razlage te teze (prim. zlasti str. 16—18).

Skoraj vse, in to precej številne teološko-zgodovinske razprave o odnosu med naukom antiohijske in aleksandrijske kristologije in s tem o odnosu med efeškimi in kalcedonskim koncilom obračajo pozornost predvsem na enoto osebe v Kristusu; mnogo manj pa se novejši raziskovalci vprašujejo glede dvojnosti v Kristusu. P. Šagi-Bunić pa je kristološki spekulativni problem v zvezi z omenjeno dobo osvetlil predvsem pod vidikom dvojnosti v Kristusu (prim. str. 5 sl.). To je problem »de duobus perfectis« v enem Kristusu, in ta problem je bil že od začetka tesno zvezan s problemom »de duabus naturis«. Zato knjiga razpravlja tudi o kristoloških dualističnih formulah sploh, tudi v pogledu na diofizitizem v ožjem pomenu (nauk o dveh naravah v Kristusu). Med drugim nam prikazuje zanimiv pojav, ki se v zgodovini dogem večkrat ponavlja: da so isto formulo zastopniki dveh različnih teoloških smeri razlagali vsak nekoliko drugače (prim. str. 25 in 124 sl.). Za pristno Cirilovo formulo ima dr. Šagi-Bunić tisto, v kateri Ciril Aleksandrijski v različnih svojih spisih večkrat pravi, da je Kristus »perfectus in deitate et perfectus idem ipse in humanitate«. Strogi antiohijci, ki so to formulo odločno zametali, so s tem že vnaprej zavrgli kalcedonsko formulo Kristus »unus in duabus naturis«. Nasproti splošnemu mnenju dogemskih zgodovinarjev dr. Šagi prepričljivo dokazuje, da je formulacija glede »duo perfecta« v kalcedonski definiciji vzeta ne iz tako imenovane antiohijske veroizpovedi, ampak iz Cirilovega pisma »Laetentur coeli«, v katero pa Ciril zajema tudi to veroizpoved. Avtor tudi trdi, da je v splošnem bil direktni vpliv antiohijske šole na kalcedonsko definicijo znatno manjši, kakor pa običajno skoraj splošno trdijo (str. 227), čeprav je antiohijska šola v grški Cerkvi sprožila diskusijo o »dveh naravah« v Kristusu in prisilila Cirila Aleksandrij-

skega, da je s sprejemom antiohijske veroizpovedi izrečno sprejel nauk o dveh naravah v Kristusu (prim. str. 227 sl.) in se izognil nekaterim svojim monofizitistično zvenečim formulam.

Poleg razdelitve v osmero poglavij ima knjiga še predgovor in uvod, ob koncu pa povzetek izsledkov ter imensko in stvarno kazalo. Citatov je iz razumljivih razlogov pravzaprav več kakor avtorjevega teksta. Bibliografijo, ki jo je izredno veliko, bi si pač marsikdo želel imeti ob začetku knjige razvrščeno po abecednem redu in ne le pod črto; a morda je avtor menil, da je takšnih pregledov že drugod dovolj. Knjigo razen visoke znanstvene višine in nezapletene sloga odlikujejo tudi lep, pregleden tisk, in to brez večjega števila tiskovnih napak, kar je dandanes skoraj že redkost. Z njo se je avtor teološko-znanstvenemu svetu lepo predstavil; delo bodo morali upoštevati vsi, ki bodo razpravljali kaj več o odnosu med efeškim in kalcedonskim koncilom. Gotovo je študij v knjigi obravnavane teme avtorju v marsičem pomagal, da je bolje mogel razumeti tudi odnose med manjšino in večino, ki sta se uveljavljali na II. vaticanskem koncilu in še marsikaj v zvezi s koncilom in njegovimi cilji. Podrobno ukvarjanje s kristologijo sploh ne more biti brez vpliva na pojmovanje Cerkev, za katero je na sedanjem koncilu šlo. Saj je Cerkev nekakšno nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešenja (prim. konst. o Cerkvi čl. 8, 1); in teologi, kakršna sta npr. Y. Congar in K. Rahner, ugotavljajo, da monofizitistično pojmovanje o Kristusu (kakor da Kristus nima popolne človeške narave) večkrat vpliva tudi na nastanek več ali manj monofizitističnega gledanja na Cerkev, kakor da bi se človeški element zlasti v nosivcih najvišje hierarhične službe v Cerkvi nekako utopil v božjih prvinah. Tako gledano je knjiga bolj blizu neposredni aktualnosti, kakor bi mogli na prvi pogled sklepati iz njene strogo znanstvene vsebine in oblike.

Anton Strle

Anton H ä n g g i (Hrsg.): *Gottesdienst nach dem Konzil*. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des 3. deutschen liturgischen Kongresses in Mainz. Im Namen der liturgischen Institute zu Trier, Salzburg und Freiburg (Schweiz). A. H. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1964, 146 str.

Kakor pove za podnaslov, so v knjigi zbrani referati in drugo, kar je bilo izrečeno na 3. nemškem liturgičnem kongresu. Ker so bili govorniki iz vrst najodličnejših teoretikov in praktikov liturgične obnove, katero je II. vat. koncil sprejel za svojo, je prav, da se seznanimo vsaj nekoliko z vsebino.

Pri uvodnem bogoslužju je škof iz Mainza dr. H. Volk govoril o »skrivnosti božje besede«, ob koncu kongresa pa je naglasil: »Reforma liturgije je važna, reforma s pomočjo liturgije je važnejša.« Obnova liturgije ni sama sebi namen, marveč ji gre za obnovo duha, dušnega pastirstva v najglobljem smislu besede. Cerkev nikdar ni bolj »Cerkev« (ekklesia = od Boga sklicano ljudstvo) kakor tedaj, ko obhaja Gospodovo večerjo. To obhajanje evharistije je korenina in hranilna zemlja za vso dejavnost Cerkve, čeprav ne smemo zaiti v nezdravi »pan-liturgizem«, kakor da bi bila z liturgijo izčrpana vsa naša dejavnost. Liturgija je marveč središče in višek vseh mnogoterih dejavnosti; če bi ne bilo ničesar okoli in spodaj, bi sploh ne mogla biti središče in višek.

Prvo predavanje z naslovom »Kaj hoče liturgična konstitucija? — Naročilo koncila« (27—39) je imel prelat J. Wagner, vodja liturgičnega instituta v Trierju. Pokazal je predvsem na potrebo, da v marsičem preusmerimo svoje teološko mišljenje glede liturgije in da ne gre le za praktične spremembe. Te spremembe morajo rasti iz teoloških temeljev, ki jih je postavil koncil v liturgični konstituciji v ospredje: a) velikonočna skrivnost, ki jo obhajamo skozi vse liturgično leto; b) vloga božje besede v bogoslužju; c) pastoralno oblikovanje vsega bogoslužja (prim. tudi str. 7 sl.).

E. Tewes, svétnik münchenkega škof. ordinariata je govoril (40—51) o načinu obhajanja evharistije v smislu liturgične konstitucije. Zavzemal se je za opravljanje liturgije v domačem jeziku in izrazil obžalovanje, da so prav

Nemci nekdanj zavrli prevajanje, ki sta ga izvedla sv. Ciril in Metod (41). — Za zelo važno ima to, da se udeleženci obhajanja evharistije čim bolj živo zavedajo, da gre tu za shod v Gospodovi navzočnosti (43). Bolj je treba gojiti duha molitve tudi prav pri liturgiji. V tem pogledu ima zborna maša tudi negativne strani. Preveč smo navajeni le na golo opravljanje raznih molitev, kar je mnogokrat smrt resničnega bogoslužja. Sploh prehitro molimo in prenaplo izvršujemo obrede (čeprav ne sme biti nepotrebne zavlačevanja). »Nič ni veri ljudi v naših dneh bolj potrebno, kakor da mir in tihota prideta do veljave v bogoslužju, tisti mir in tihota, v katerih se moreta prebuditi vera in pogled na Kristusa in Boga in ki se posrečita šele počasi.« Vsako gibanje in vsako dejanje »mora biti potopljeno v to ozračje nekrčevito izvrševanega verovanja, zlasti govornjena beseda. Sicer vse ostane prazno in plehko« (48). Ne glede na to, da je samo takšno bogoslužje vredno pred Bogom, je v tem pastoralna naloga, ki smo jo dolžni »ne nazadnje tistim, katerim vera ravno še dopušča, da bolj ali manj izpolnjujejo svojo nedeljsko dolžnost« (49).

J. A. Jungmann razpravlja o »bistvu in dostojanstvu krščanskega bogoslužja« (52—66). Pri tem se opira na 10. člen liturgične konstitucije. Liturgija je dejavnost vsega božjega ljudstva. »Cerkev in predvsem Cerkev v bogoslužju smo mi vsi« (54). Ideja božjega ljudstva je postavljena na neki način v središče nauka o Cerkvi, zato pa ima tako važno mesto tudi v bogoslužju. K obhajanju liturgije v Kristusovi navzočnosti zbrano občestvo božjega ljudstva izvršuje tisto »posvetitev sveta«, ki se je začela z učlovečenjem (55). Seveda pa dobiva bogoslužje svoje vzvišeno dostojanstvo le po Kristusu, ki postane sredi liturgičnega zbora navzoč kot veliki duhovnik, kot edini popolni molivec, »ki naši ubogi molitvi šele daje vrednost in tehtnost« (55). — Jungmann postavlja tudi vprašanje o cerkvenosti molitve. Ali je samo javno in občestveno opravljanje molitev Cerkev? In odgovarja: Tudi posameznik moli v Kristusu, v Svetem Duhu in v Cerkvi. Toda cerkvenost molitve »prihaja do veljave in redu vidnosti šele tam, kjer je zbrana Cerkev« (59). Cerkevno izročilo in tudi konstitucija poznata poleg liturgične molitve cerkvene občine še drugo obliko, ki jo izvršujejo osebe, katere so pooblašene od Cerkve. Ta druga oblika priča o juridičnem mišljenju Zapada in manjka na Vzhodu popolnoma. Po zapadnem izročilu je posameznikova molitev tedaj cerkvena, če je izvršena v imenu Cerkve. Konstitucija pa nasprotno naglašja »bogoslužne oblike«, za katere ne velja nikakršno pravno določeno naročilo ali pooblastilo. V luči konstitucije (čl. 13) so bogoslužje Cerkve tudi pobožnosti, kakršne so npr. križev pot, večerne božje službe, besedno bogoslužje (60). — Gotovo je tudi za nas praktična Jungmannova pripomba: Bilo bi obubožanje in bi pričalo o nezdravem zakramentalizmu, če bi obhajanje evharistije veljalo za edino obliko bogoslužja in bi zvečer bila samo še maša v navadi. V prenovljenih večernicah vidi Jungmann večerno pobožnost bodočnosti; a ugotavlja, da vespere v sedanjih oblikah niso primerne za takšno bogoslužje.

O težavah bogoslužne reforme je govoril znani župnik z Dunaja J. E. Mayer (67—79). Za uredniške reforme, pravi, je treba »reforme celotnega krščanskega in cerkvenega življenja« (67). V to mora biti usmerjeno homiletično in katehično oznanjevanje. — Glavne ovire za pravo in živo reformo so:

1. Razna skrivljenja v verskem življenju kristjanov danes; »naše ljudstvo ni dovolj pokristjanjeno« (68). »Duhovniško dostojanstvo božjega ljudstva« je nepoznano ali pa kot preobremenitev odklanjano. Zelo važno je tukaj za kler in za ljudstvo dobro poznanje sv. pisma, kar pa je po Mayerovem mnenju brez stalnega študija obširno komentiranega sv. pisma nemogoče; in Mayer meni, da sedanji komentarji nikakor ne zadostujejo.

2. Nadaljnja ovira je razširjenost napačnih vrst pobožnosti mnogih kristjanov. Neredki so pripadniki t. i. zapovedne pobožnosti, ki stori le to, kar »hoče Kristus in Cerkev«, a nič drugega več; pri nekaterih obstoji pretirano in enostransko čustvena pobožnost, ki je mnogokrat »poganska in periferna«: pobožnost z izrazito ljubeznijo do čudežev, prikazni in prerokb; »izsušenost« pobožnosti sploh. Nedeljska božja služba ne more »brezbožnemu« tednu nič koristiti, ker občestvena molitev živi iz moči osebne molitve. V to vrsto ovir spada tudi skrivljena evhari-

stična pobožnost, ko npr. nekateri preveč naglašajo etične in pedagoške vidike v zakramentalnem življenju (72).

3. Kot tretjo vrsto ovir je grajal Mayer etično samozadovoljnost kristjanov, ki se izogibljejo zločinov, da bi bili dostojni meščani, a »riskirajo« »odpušljive« grehe (73). Kako bi mogli resnično sodarovati s Kristusom tisti, ki imajo za načelo: uživajmo življenje. N r a v n i i n l i t u r g i č n i m i n i m a l i z e m s t a v l i z e m o z e m m e d s e o b o j n e m s o r o d s t v u (74). — Končno kot oviro navaja velike pomanjkljivosti duhovnikov pri izvrševanju liturgije: meni, da je komaj polovico bogoslužij na nemškem področju izvrševanih količjak pravilno. Odpraviti je treba razne baročnosti in »klerikalni monolog« (75).

Nekoliko dalje se je treba ustaviti tudi pri razpravi o »velikonočni skrivnosti v liturgičnem letu« (80—90) dr. Jos. Pascherja znanega münchenškega prof. za liturgiko. Razdeljena je razprava na 5 delov: 1. tedenska pasha, 2. vsakoletna pasha, 3. četrtletna pasha (kvatre), 4. svetniška pasha, 5. dovršitev pashalnega misterija. — Velikonočna skrivnost kot spomin Gospodovega trpljenja, smrti in vstajenja stoji v središču cerkvenega bogoslužja in ni le višek cerkvenega leta. Od te skrivnosti kot polarne enote smrti in vstajenja pritekajo zakramenti in zakramentali. Velikonočna skrivnost je temelj Cerkve, zato je razumljivo, da se vsi prazniki leta zvrščajo okoli velike noči. Tudi med češčenjem mučencev in velikonočno skrivnostjo je tesna zveza. Če Cerkev že od 3. stol. dalje obhaja smrtni dan mučencev, potem to pomeni oblikovanje češčenja mučencev ob pashalnem misteriju. Cerkev je namreč videla veličino in pomen Kristusovih pričevavcev s krvjo v tem, da so s svojo zgodovinsko usodo priče in poveljevanje Kristusa. Pozneje je bila ta razlaga prenesena tudi na vse svetnike ter »omnes, qui bene moriuntur«. Tu je, pravi Pascher, treba navezati reformo liturgije za mrtve, ki naj bi bolj izražala »velikonočni smisel krščanske smrti«. Ves čas od Kristusove smrti do njegovega drugega prihoda je oblikovan od pashalnega misterija. Zadnja dovršitev bo v tem, da bo učinek pashalnega misterija večno ostal. Zmagoslavje nad smrtjo, grehom in peklom obhaja Gospod s svojo občino v evharistiji in pri tem napravlja navzoče deležne tega zmagoslavja. Zmagovito velikonočno občutje bi moralo navdajati naša župnijska občestva. »Pashalni misterij je sploh človekova pot odrešenja... Končno je vsa kristjanova pobožnost utemeljena v Gospodovem misteriju... Smrt vsakega kristjana je določena za to, da bi se potopila v misterij Gospodovega trpljenja in vstajenja in v tem smislu res obstoji veličastvo krščanske smrti« (92).

Velikonočna skrivnost je predmet tudi nadaljnega sestavka, v katerem Eugen Egloff, župnik iz Züricha, govori o »deležnosti občestva vernikov pri velikonočni skrivnosti« (95—105). Maša sama, naglašja Egloff, je nekaj izrazito velikonočnega. Pri njej se sicer na zakramentalni način izvršuje, kar se je izvršilo na veliki petek na Kalvariji; a v povezanosti z vstajenjem in vnebohodom, ki ju liturgija izrečno omenja. Velikonočni značaj daje maši navzočnost vstalega, poveljanega Gospoda. Zato pa moramo liturgijo, posebej njen višek, obhajati v zavesti, da je tukaj navzoč poveljani Gospod, pri obhajanju evharistije tudi z vso poveljano človeško naravo (prim. lit. konst. čl. 7 in 102). Pri tem se moramo spet živo zavedati tega, kar je bilo prvim kristjanom tako domače, da namreč tudi Kristusovo vstajenje spada k skrivnosti odrešenja, saj bi moral sicer biti največji krščanski praznik ne velika nedelja, ampak veliki petek (95 sl.). Nato Egloff govori o praktični izvedbi liturgije velikega tedna, kar naj bi bil za župnijo pravi ljudski misijon, ki prežarja s svojo lučjo in toplino življenje celotnega liturgičnega leta (97). Za veliki petek priporoča, naj bi češčenje križa izvedli tako kakor v njegovi župniji: častljiv križ, ki je skozi vse leto na vidnem kraju v cerkvi, po odkrivanju postavijo v češčenje tako, da gredo ljudje mimo in se le z roko dotaknejo križa, se pokrižajo in gredo na svoje mesto; med petjem pesmi, ki ne izražajo le bolečino, ampak dihajo tudi Kristusovo zmagoslavje, se more v četrte ure zvrstiti pri češčenju križa 700 oseb; več križev izpostavljati v češčenje se zdi nepristno (100). Velikonočna sveča naj bi bila po vnebohodu postavljena h krstilniku in naj bi gorela ob vsakem krstu (101). Pri blagoslavljanju krsne vode naj bi v duhu liturgičnih molitev prišlo cerkveni občini

v zavest, da je prav ona poklicana k tistemu nadnaravnemu materinstvu, o katerem blagoslov govori; župnijsko občestvo naj bi bilo materinsko naročje za nadnaravno življenje vedno novih članov; in Duh poveljčanega Kristusa, ki je usposobil na binkoštni praznik prvo Cerkev za nadnaravno materinstvo, podobno kakor je Marija po delovanju Sv. Duha spočela Kristusa, naj v obhajanju velikonočne vigilije napolni župnijsko občestvo z novo močjo in ljubeznijo za izpolnjevanje materinske naloge Cerkve (102—104). Zanimiv je predlog, naj bi smel župnik pri velikonočni vigiliji tudi birmovati (104). Vsa liturgična obnova »mora biti v prvi vrsti obnova liturga samega. Če naj duhovnik načeluje občestvu kot Kristusov predstavnik, potem mora biti prešinjen z istim mišljenjem kakor Kristus. Čim bolj bo prešinjen s tem mišljenjem, toliko več bo prispeval k temu, da bodo verniki deležni Kristusovega odrešilnega dela« (105).

Pri diskusijah je več udeležencev poudarjalo, kako vse premalo uveljavljamo priporočilo okrožnice »Mediator Dei« iz l. 1947, naj bi pri vsaki maši za vernike posebej posvečali hostije, da bi bil značaj evharistije kot daritvenega obeda ali obedne daritve bolj viden; tudi so dokazovali z izkušnjami, da to ni združeno z nikakimi resnimi težavami, rodi pa dragocene sadove (138 sl.).

Marsikatera želja, izrečena na kongresu, je s strani koncila že izpolnjena, seveda pa je praktična izvedba nekaj drugega. Gotovo je, da od obnove liturgije ne smemo pričakovati nekakšne docela avtomatične obnove človeka; predvsem je potrebno, da se odpremo za duha liturgije, to je za nalogo, katero Bog od nas v sedanjem času zahteva, in da vse storimo, da bi obnova liturgije res postala obnova iz liturgije — je poudaril škof Volk (146).

Knjiga je polna dragocene, trajno veljavne vsebine in priporočljiva vsakemu dušnemu pastirju. Pomagala mu bo med drugim premagati tisto vse preveč razširjeno, skoraj zgolj prakticistično mišljenje, ki pa se navsezadnje izkaže pravzaprav za zelo »nepraktično«. Drevo krščanskega življenja v župnijah mora rasti iz božjih stvarnosti, na katere nam kaže zdrava teologija; drugače ne bo prinašalo božjih sadov. Ker pa so na kongresu sodelovali predvsem praktični dušni pastirji in liturgični delavci, je najti v knjigi tudi celo vrsto neposredno praktičnih namigov in vodil za dušnopastirsko učinkovito obhajanje liturgije.

Anton Strle

K. VI. Truhlar, Teilhard und Solowjew — Dichtung und religiöse Erfahrung, Freiburg-München (Karl Alber) 1966, 114 str.

Pred seboj imamo zopet eno izmed pomembnih del našega rojaka dr. Karla Vladimírja Truhlarja, profesorja za duhovno teologijo na Gregorijani v Rimu. Knjiga bo brez dvoma precej pripomogla k pravilnemu razumevanju in pravičnemu ocenjevanju velikega misleca p. Teilharda de Chardina. V ta namen je namreč po avtorjevem mnenju potrebno ugotoviti »genus litterarium« Teilhardovega dela, kar je ravno namen avtorjeve knjige, o kateri govorimo.

Avtor izhaja pri svojih izvajanjih iz dejstva, ki ga tudi kratko in prepričljivo dokaže, da je bil Teilhard de Chardin človek z globokim religioznim izkustvom in obenem pesnik. Primerja ga z ruskim mislecem Solovjevom in jasno pokaže njuno sorodnost v načinu izražanja in v vsebini njunih vizij.

Teilhard in Solovjev sta v mišljenju in govorjenju močno pod vplivom religioznega izkustva.

Njuno mišljenje izraža sintezo religioznega izkustva o absolutnem bitju, ki ga občutita in doživljata kot horizont vsega spoznanja. »Absolutno bitje se razodeva v biti. Bit je nekaj, kar je najbolj notranje, najčistejše, najresničnejše vsega, kar biva. Bit je tisto, po čemer se ena stvar z drugimi v edinstvi bivanja sreča, je z njimi eno. Bit je tisto, po čemer stvar v skupni privlačni točki, v Absolutnem počiva in je prešinjena od njegove luči, od »univerzalnega ognja« (21).

Vsak človek seveda ne zaznava Absolutnega, čeprav ga je mogoče povsod in v vsem zaznati.

Je pa tako za Teilharda kakor za Solovjeva to absolutno bitje Kristus. »Tako je vsebina izkustva Solovjeva in Teilharda Kristus kot tista sila, ki raz-

svetljuje, ki vse zedinja, ki vse privlačuje k sebi, ki vzdržuje vesoljstvo, ki izpopolnjuje in pobožanstvuje, ki prihaja do izraza in ljubezni. To je tudi evharistija, to je Bog v vsem« (35—36).

Razumljivo je, da je tako misel o vedno popolnejšem pobožanstvenju sveta v obeh sistemih osrednjega pomena, problem, ki združuje v sebi vse druge probleme. Iz istega razloga pa je dalje krščanska resnica o učlovečenju božjega Sina tako izrazito postavljena v ospredje. Teilhard npr. pravi v svojem delu »Le phénomène Humain«: »Kot počelo univerzalne življenjske sile je Kristus, ko je postal človek med ljudmi, zavzel svoje mesto in je od takrat tukaj, da si ukloni splošen vzpon zavesti, v katerega se je vključil, da ga prečisti in ga kar najbolj oživi« (47).

Kristus je z ene strani izven razvojnega procesa vesoljstva, a z druge strani je vanj vključen. Kristus je v odnosu do vesoljstva obenem transcendenten in imanenten. Prav zato pa tudi krščanstvo ne sme izključevati in uničevati zemeljskega življenja in njegovih zahtev, ampak ga mora prečiščevati in posvečevati, mora ga dvigniti v bližino Boga, ki je stopil na zemljo.

Evharistija ima posebno vlogo v razvoju sveta, ki je usmerjen v utelesenje Boga, v telesno pričujočnost Boga, čeprav je med evharistijo in tem razvojem razlika.

Na vsak način sta Solovjev in Teilhard misleca z izrazitim religioznim izkustvom. Vendar pa religiozno izkustvo ni edino, kar določa njuno mišljenje in izražanje. Oba sta namreč obenem naravoslovca, filozofa in teologa. Resnica je torej ta, da »je osnovni činitelj v zgradbi njune miselnosti vedno znova religiozno izkustvo« (84).

To religiozno izkustvo se močno uveljavlja pri izbiri in ureditvi snovi, pa tudi pri podajanju vsebine, pri osvetljevanju in razlagi bistva stvari, tako da ga moramo nujno upoštevati, če hočemo Solovjeva in Teilharda de Chardina nekoliko bolje razumeti in pravilno presojsati njune trditve.

Po čem spoznamo to njuno govorico, ki temelji na religioznem izkustvu? »Po tem, da posamezne stvari in posamezne resnice niso tako med seboj ločene kakor v neizkustveni govorici; da so bliže vse-edinosti in Absolutnemu kakor v govoru, ki ne izhaja iz izkustva; da je posamezna resnica prikazana bivanjsko s svojim odnosom do drugih resnic in da istočasno izpoveduje še nekaj drugega ali celoto, vse-edinost. Jezik izkustvenega doživljanja vsebuje besede, ki zedinjujejo in so prežete z neskončnostjo« (84—85).

Podrobneje bi mogli ta jezik opisati ob primerjavi s pesniškim izražanjem. Seveda pa moramo takoj pristaviti, da je Absolutno v obeh primerih zaznano in izraženo z različnega vidika: pri pesniku z estetskega vidika kot Lepo, pri človeku z religioznim izkustvom pa z religioznega vidika kot Sveto. Zanimivo je, da tako Solovjev kakor Teilhard nastopata vedno znova tudi kot pesnika.

Vsekakor pa moramo vedeti, da ljudje z izkustvenim dojetjem stvarnosti ne govorijo vedno v jeziku, ki takšno dojetje skuša in hoče izraziti. Dalje se moramo zavedati, da takšno izražanje ni vedno posrečeno. Končno pa je treba upoštevati tudi negativno vrednost takšnega izražanja, kadar prestopi meje zakonitega področja izkustvenega doživljanja. »Negativna stran izkustvene govorice Solovjeva in Teilharda... pa je v tem, da so včasih izrazi, ki so v območju izkustvene govorice... popolnoma in mestu in pravilni ali vsaj sprejemljivi, uporabljeni tudi v neizkustveni govorici, kjer manjka, kar bi s strani drugih delnih aspektov ene in iste vizije dopolnjevalo, spravljalo v ravnovesje in dialektično v sintezo. Tako namreč takšni izrazi izgubijo točnost, upravičenost ali pa postanejo tudi zmotni« (109).

Že iz tega kratkega pregleda vsebine Truhlarjeve knjige spoznamo, kako potrebno je bilo, da je avtor na ta dejstva opozoril. Storil je to pač v zvesti službi resnice. Gotovo bo knjiga dala pobude za nova raziskovanja in pravične ocene Teilhardove vizije. Kdor hoče Teilharda razumeti in pravilno ocenjevati, se pač mora vanj vživeti in si iskreno prizadevati, da mu prisluhne, ne pa ga presojsati s pomočjo kategorij, ki za njegov način izražanja niso primerne, oziroma mu sploh ne ustrezajo.

Vekoslav Grmič

Jože Stabej, **Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje**. Posebni odtis iz Razprav SAZU v Lj., II. razred, VI (1965), str. 1—73 [izv. 143—213].

Zasluzni zbiravec slovenskih starin nam je v tej obravnavi kar moč strnjeno opisal večstoletno množično romanje Slovencev k svetinjam porenjskih krajev. Več mesecev trajajoča božja pot je Slovence vodila v Aachen, kjer so počastili »4 velike svetinje« oblačil Jezusa in Marije kakor tudi »relikvije« Karla Velikega (glavo, meč in rog), v bližnji samostan Kornelimünster, kjer so videli še tri druge kose Jezusovih oblačil, poklonjene menihom po cesarju Ludoviku Pobožnem (samostan nosi ime po mučeniških ostankih papeža Kornelija), dalje v Köln, kjer so mogli videti vsebino relikviarija sv. Treh kraljev, pridobljeno »z ropom« po cesarju Frideriku Rdečebrcu l. 1162 iz Milana, spotoma pa še druga znamenita svetišča. Božja pot se je ponavljala vsakih 7 let, ko so izpostavljali v Aachenu in Kölnu te svetinje v javno čiščenje. Sedemletni cikel romanj je izpričan že v 14. stoletju in vsaj od tkrat datirajo romarski pohodi Slovencev v Porenje. Hodili so v skupinah do 300 in več naših ljudi, šele po letu 1775, ko je habsburška razsvetljska vlada to božjepotništvo zaradi resničnih in podtaknjenih »zlorab« prepovedala, je množični pohod zamenjal obisk manjših skupin ali poedincev. Božjepotništvo je terjalo mnogo osebnih žrtev, deležno pa je bilo tudi dobrodelnih naprav v nemških krajih (Andernach), pogostitve in darov aachenske občine, ki so se zanje romarji spet oddolžili z lastnimi pokloni in javnimi nastopi, tudi s plesom. Stabej je o vsem tem potrudljivo in iznajdljivo zbral knjižne in rokopisne podatke, jih preveril in pretehtal, uredil in tu objavil bistveno vsebino. Posrečilo se mu je tudi, da je dognal verjetno razlago, zakaj nemški viri slovensko skupino romarjev na splošno omenjajo kot Ogre (Ungern), čeprav v slikah in podrobnih opisih razločno prepoznamo slovenski značaj udeležencev. Tega nihče ni hotel zbrisati. V času, ko narodnosti še niso strogo ločili, so se držali označevanja po velikih pokrajinah. Slovence so šteli med romarje izven Nemčije in so zanje uporabljali pojem Ogrov. Dobili so ga od tod, ker so se ob lakoti 1052 ljudje od Liègea izselili na Ogrsko in se potem vračali na obisk nepozabnih svetinj. Vmes so bili lahko tudi ogrski Slovenci, vsi pa so veljali za Ogre, tudi Čehi in Slovenci, pa naj je bilo pravih Mažzarov le peščica. Oger v tem primeru pomeni zgolj romarja z vzhodnih krajev.

Stabej v drugem delu piše o odmevu in besedni in likovni umetnosti, posebno še v verovanju, kakor so ga povzročila božja pota v Porenje. V ospredje stopa zdaj trikraljevsko narodopisno blago, postavljeno le v novo povezavo. Snov je že sicer splošno znana, saj zajema vse slovenske kraje. Avtor tu ni več tako izčrpen, ostaja pa zanimiv, ko odpira nove probleme in nakazuje zanje možne rešitve. Stabej je podprl misel, da množina svetokraljevskih starih podob (v bakrorezu), ki se sklicuje na tisk v Kölnu, kakor tudi vražjeverska Duhovna bramba, a tudi zdravo pobožnost izražajoča vsevprek po cerkvah vidna upodabljanja poklona sv. Treh kraljev skupno pričajo za tesno zvezo z opisanim romanjem v Porenje. Vzporedno s temi pojavi je nastala močna plast etnografskih usedlin, kar še živeje kaže na močan odsev porenjskega božjepotništva v slovenskih ljudeh prav do danes. Odsev seveda še ni vzročna zveza.

Čeprav Stabej pušča več vprašanj nerešenih, vendar objava njegovih dognanj zasluži polno pozornost. Pokazal je pot do novih odkritij, ki so možna ob realističnem raziskovanju še drugih božjepotnih navad, ki so nekdaj Slovence vezale z največjimi in najvplivnejšimi verskimi središči v daljnih deželah kakor so Rim, Loretto, Palestina, Kompostela in morda še katero. Nesporno drži, da smo bili v preteklosti močneje povezani z ostalim krščanskim svetom kakor smo se doslej zavedali. To bi pomenilo, da je bilo naše verovanje tedaj bolj ekumensko, a zato nič manj zakoreninjeno v ljudskem izročilu. Kolikor bolj bomo poznali svojo religiozno preteklost, tem bolje se bomo znašli na istem temelju z ljudsko dušo.

Stabej se je torej lotil dela, ki bi ga morali vsaj delno pred njim ali vsaj hkrati z njim opraviti teologi. Zato čutimo ob branju tu in tam tipanje za trdno teološko oporo, ki bi nanjo naslonil svojo sodbo. Odtod dalje sledi neka negotovost v delovni metodi in razlagi dejstev. Čeprav Stabejeva zadržanost

splošno ugaja, ostaja le še vtis, da je v zbranem gradivu mogoče najti marsikaj, kar mu ni bilo dano iz njega razbrati. Avtor sam večkrat namiguje, da bo treba kaj šele preučiti. Stabejev spis je nujen poziv, naj teološka znanost prerešeta naše versko izročilo, ohranjeno med drugim tudi v etnografskem gradivu in cerkvenem slikarstvu. Lahko računamo, da nam bodo pri tem mnogo povedale ugotovitve iz preučevanja božjepotništva.

Škoda je končno, da Stabejev spis ni šel skozi sito dobrega urednika. Ta bi mu zlahka prihranil rabo samovoljnih in neuporabnih terminov kakor so npr. boj za umeščanje (str. 9, misli na investiturni boj), podobarski boj (5) namesto ikonoklazem, sedmograški Sahsi (9) namesto erdeljski ali še bolje sibirski Sasi. Če ni mogel opraviti brez uporabe poljanske govornice (»saj je blo še vedno kok«, str. 5), naj bi jo zapisal dosledno. Čeprav je navajanje virov in slovstva na njegov način možno, mu je v podrobnosti možno tudi oporekati. Take šibkosti po nepotrebnem motijo vtis resnične pomembnosti, ki ga delo kot celota zasluži.

Maks Miklavčič

Knjižne novice iz poglavja: oglejski patriarhat (izbor)

Ekumenizem je sprožil prizadevanja za sporazumevanje med narodi, predvsem med kristjani različnega jezika in kulturnega izročila. Slovenci imamo vsaj štiri take sosedne, mnogo več kakor na splošno drugi narodi. Z njimi se moramo dogovoriti za odstranjevanje motenj, ki niso v skladu z evangelijem in so zvečine že nesmiselna dediščina minulih časov. Na knjižnem področju že lahko pozdravljamo srečen začetek zблиževanja s sosedno Furlanijo na meji Italije. S Furlani smo že večkrat prijateljsko sodelovali. Radi priznamo, da so ti bili nam pravični tudi v težkih časih, ko smo trpeli zaradi slovenstvu sovražne politike fašizma. Nismo pozabili npr. tržaškega škofa Fogarja, ki je žrtvoval svoj sedež, ker ni hotel biti Slovincem krivičen. V starejših razdobjih naše cerkvene zgodovine so se med nami in Furlani razvile prisrčne vezi pod skupno metropolitansko upravo oglejskih patriarhov. Te vezi so nam lahko zaželeno opora za dobro sosedstvo v sedanjem in prihodnjem času. Žal so se vezi med nami in Furlani začele rahljati po l. 1420, ko so Benečani zavzeli patriarhovo svetno kneževino, vendar pa so si stali sovražno nasproti bolj Benečani in Habsburžani kakor Slovenci in Furlani, ki smo nesmiselno plačevali davek ob medsebojnem obračunavanju obeh velikih sil. Obdobje te in poznejše nestrpnosti zahaja v zaton in naša naloga je, da pravi čas oživimo nekdanje vezi in poiščemo nove oblike sožitja na temelju medsebojnega spoznavanja in spoštovanja.

Tako je vprašanje oglejskega patriarhata v ospredju našega skupnega zanimanja. Slovenci smo pripravljene za razgovor, ker nam zanj ni treba nič spreminjati zgodovinske podobe oglejske metropolije, ki so jo kar moč objektivno začrtali že dosedanji raziskovalci kakor Benkovič, Gruden pa Franc in Milko Kos. Ljuba nam je hkrati ugotovitev, da tudi starim in novim zgodovinarjem iz Furlanije lahko priznamo trud za pravičnost in nepristransko uvidevnost. Prav pa je, da jih pobliže spoznamo.

Temeljni deli za poznavanje svetne in cerkvene zgodovine Furlanije sta v italijanščini še vedno oni dve, ki sta ju napisala Leicht in Paschini. Pier Silverio Leicht si je svoje glavno delo *Breve storia del Friuli* (2. izd., Udine 1930) zamislil v bližnjem evropskem okviru in jo oprl zlasti na pravne posebnosti tega ozemlja, поблиže očitane v specialnih razpravah. Knjigi je dodal koristen pregled bibliografije, ki jo je treba za novejši čas seveda spopolniti. Za čas do 1953 je dober kašipot v to smer Comellijev *Indice generale* za prvih 40 letnikov za nas poučne videmske revije *Memorie storiche Forogiuliesi* (v dodatku 40. letnika). Zdaj že umrli Pio Paschini je bil v zadnjih letih življenja pozvan v Rim za urednika revije za cerkveno zgodovino: *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, ki je začela izhajati 1947 in ima velik pomen tudi za nas. V Vidmu je Paschini napisal svoje življenjsko delo *Storia del Friuli* in ga tu dvakrat izdal, prvič v treh knjigah 1934—36, drugič v dveh 1953—54.

Paschini gleda na Furlanijo bolj z vidika Italije in opisuje preteklost prvič z natančnim navajanjem političnih sprememb do 1797, drugič pa ga prvenstveno zanima usoda patriarhata do razpusta 1751, ostalo dobo pa obdela le pregledno. Naše ozemlje obravnava manj izčrpno kakor ožjo domovino, ozira se nanj, kar je razumljivo, le po cerkveno-upravni plati. Slovencev in njihovih problemov skorajda ne vidi, kolikor pa jih opazi, jim noče biti krivičen. Gre mu torej priznanje: potuit transgredi et non est transgressus. — Razen omenjenih dveh revij smo dolžni imeti v razgledu še tretjo, nam po narodnem ozemlju in problemih najbližjo — goriško revijo **Studi Goriziani**. Ta prinaša marsikaj, kar nas zadeva čisto neposredno. Italo Lovato je npr. v 25. in 26. letniku Studi Goriziani objavil disertacijo **I Gesuiti a Gorizia** (tudi poseben odtis, Gorica 1959). Spis bi bil popolnejši, ko bi črpal podatke še iz ljubljanskih virov. Isto velja tudi za nekatere druge članke v tej reviji. Sodelovanje bi bilo koristno za obe strani, plodovi raziskovanja pa neprimerno zrelejši.

Umetnostna arheologija in zgodovina se v prvi vrsti zanimata za Oglej sam, sloviti prvotni sedež patriarhata, v manjši meri tudi za Gradež, imenovan tudi Novi Oglej (Aquila Nova), ki je bil od 568 do 1420—51 drugi ločeni patriarhov sedež, preden so ga prenesli v Benetke (zdaj: beneški patriarhat). Tako Italija kakor Furlanija se odlično uveljavljata v odkrivanju, shranjevanju in publiciranju oglejskih spomenikov in se ne plašita pred obilnimi stroški, samo da ne bi zbledela slava tega sedeža. G. Brusin in P. L. Zovatto sta 1957 v Vidmu objavila temeljito pripravljeno delo **Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado**, ki podaja lep obračun o tem velikem prizadevanju. Bivši ravnatelj oglejskega muzeja G. Brusin je vrh tega 1964 izdal v Padovi že peto izdajo izvrstnega vodiča: **Aquileia e Grado. Guida storico-artistica**, ki je obiskovalcem na voljo še v drugih jezikih.

Težišče konservatorskih naporov je seveda oglejska bazilika, bodi v prvotni obliki, dovršeni v t. i. Teodorjevi baziliki iz začetka 4. stol., bodi v Poponovi baziliki, posvečeni 1031 in obstoječi še danes. Obe sta imeli silen vpliv po svojskem slogu in okrasju na široko zaledje patriarhata, torej tudi na naše kraje. Ta dejstva je z arheološko akribijo in prepričevalno razlago prikazal videmski profesor cerkvene zgodovine Gian Carlo Menis v dokaj obsežnem delu **La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia**. (Vatikansko mesto 1958; 256 strani, obilo slik, crtežev in pregledna karta najdišč.) Uspelo delo kar izziva, da bi na podoben način, kakor so tu obdelane izkopenine na Koroškem, znova obdelali pokrajine na oglejskem jugovzhodu v slogovnem odnosu do Ogleja, vsaj Trst, Poreč, Pulj in temu bližnji Nesactium, ki mu Schönleben še ni znal določiti lege, zdaj pa je v celoti odkrit (gl. Carniola antiqua et nova, 155). Izsledki bi nam lahko pokazali tudi povezanost notranje Slovenije z Oglejem v zgodnji dobi (npr. pri baziliki v Velikih Malencah). Isti Menis je lani nazorno orisal oglejske mozaike po umetnostno razvojni plati, ko je objavil bogato z barvnimi posnetki podprt spis **I Mosaici cristiani di Aquileia** (Udine 1965). Tu dokazuje, da so se oglejski mozaiki razcveteli na svojsko popoln način, da se po kvaliteti morejo meriti z rimskimi in da jim gre mesto pred bizantinskimi in ravenskimi. Na širše področje so bolj vplivali šele pozneje, ko so prešli v obrtno spretnost; v tej luči bo treba vrednotiti seveda tudi naše mozaike (Poreč, Pulj, Emona, Celeia, Petovio). Čeprav snovno ta opis ne prinaša kaj novega, pa nas je po svoji obliki opozoril na problem kvalitete, ki se ga doslej morda nismo dovolj zavedali.

Pomen oglejskega patriarhata za slovenske dežele se javlja v treh načinih: 1. kot škofija, ki je neposredno zajela vse kraje južno od Drave od 811 do 1751, pozneje še preko oglejske naslednice — goriške nadškofije — do 1786, le da je v tem morju od 1461 stalo šest otokov, pripadajočih ljubljanski škofiji; 2. kot metropolija, obsegajoča tudi škofiji Trst in Koper s slovenskimi verniki; 3. kot svetna kneževina, oklepajoč razen Furlanije med 1077 in sredino 13. stol. Kranjsko in Istro, Furlanijo samo pa še do 1420. Ta trojni odnos je spet prikazal Menis v kratkem orisu **I confini del Patriarcato d'Aquileia** (Trst 1964). S tem je objavil predavanje na kongresu Società Filologica Friulana. Publikacija prinaša tri karte za omenjene teritorije, ki osvetljujejo pglavitne dobe in so tako za prvo orientacijo dobrodošle. V podrobnosti za nas ni razum-

ljivo, zakaj v metropolitansko območje ne povzema škofije Como, ki se je 557 odcepila od Milana in ostala sufragana Ogleja tja do 1751. To dejstvo navajajo po vrsti starejši avtorji (prim. LTK I, 553, izd. 1930) in zadnji čas spet Francesco Spessot v *Studi Goriziani* l. 1964 (pos. odtis članka **Libri liturgici** [gl. spodaj], str. 12). Tudi o vzhodni meji patriarhata bi se dali problemi rešiti na drug način, a z manjšo trdnostjo. Glede patriarhove svetne oblasti je Menis lahko sledil (razen drugim) temeljitim izsledkom, ki jih je dognal Heinrich Schmidinger v delu **Patriarch und Landesherr** (publikacija Avstrijskega kulturnega instituta v Rimu, Graz-Köln 1954). Schmidinger je uporabljal tudi naše avtorje kakor G. Ostrogorskega, S. Rittiga, Fr. Schumija, M. Kosa in Lj. Hauptmana, ki je ta vprašanja pri nas postavil v pravo medsebojno zvezo in zlasti za konec oglejskega gospostva ugotovil neovržne kriterije in rezultate (gl. Erläuterungen zum Geschichts-Atlas der österr. Alpenländer I/4, 1929 in M. Kos v GMDS 1929).

Spričo že izvedenih in še pričakovanih bogoslužnih sprememb po katoliškem svetu se je oživelo zanimanje za nekdanji patriarhalni obred, ki se je dlje obdržal v škofiji Como in Ljubljana, kakor v samem Ogleju. Posebne lepote tega obreda je nakazal zadnji čas Rudolf Klincec v knjižici **Marija v zgodovini Goriške** (Gorica 1955, 11—16), isti avtor, ki je (tudi v Gorici) 1951 izdal knjigo **Zgodovina goriške nadškofije**. Ob pripravljanju za anastatično reprodukcijo oglejskega misala iz l. 1519, ki je bil ponatisnjen pri založbi »Culture et Civilisation« v Bruslju l. 1963, je Fr. Spessot v *Studi Goriziani* 1964 objavil že omenjeni članek **Libri liturgici Aquileiesi e rito patriarchino**. Tu opozarja na druge ohranjene oglejske misale, ki jih liturgisti po svetu še nimajo v evidenci, tudi one v Ljubljani, sledeč J. Smrekarju in Fr. Ušeničniku. Ko bi se liturgisti potrudili v nadškofijski arhiv v Ljubljani, bi tam našli še starejši rokopisni misal, tak iz l. 1384 (v arhivskih agregatih pod št. 605).

Razčiščujejo se končno še vprašanja o začetku oglejskega sedeža in o njegovem odnosu do Slovenije. Glede oglejskih vezi z Aleksandrijo (sv. Marko naj bi bil po legendi ustanovitelj oglejske cerkve) in z Milanom (sv. Ambrozij je bil v Ogleju na sinodi 381) je objavil nam že znani G. C. Menis realistično študijo **La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione Marciana aquileiese** (Rivista di storia della Chiesa in Italia 1964, št. 2) in pokazal na znanstveno nevzdržnost dosedanjih razlag, ki se od njih ni znal prav ločiti niti sicer zelo solidni Pio Paschini. Celotne nove orientacije, ki sem jo očrtal v Zborniku razprav teol. fakultete v Ljubljani 1962 (str. 363—67), v Vidmu za zdaj še ne morejo sprejeti. Povzel pa jo je ljubljanski nadškof Jožef Pogačnik, ki je 6. februarja 1966 predaval v Vidmu, kamor ga je ob ekumenskem prizadevanju povabila videmska Scuola cattolica di cultura, kakor že prej kardinala Königa in Šeperja. Predavanje, ki je zajelo vse poglede naših odnosov do patriarhata, je bilo lepo sprejeto in objavljeno z naslovom: **Il Patriarcato di Aquileia e gli Sloveni** (Quaderni di cultura, 3. serija, št. 10). Objava v tisku ni brez neljubih napak (Feiler nam. J. Zeller na str. 5, rito latino nam. romano na str. 12, Furkeloster nam. Jurkloster na str. 15, druge pomote manj motijo, razen one na str. 19, kjer najbrž po prevajalčevi krivdi stoji trditev, da je bil stiški arhidiakon večji od salzburške škofije; očitvidno so bile mišljene le male tri sufraganske škofije nad Dravo). Zanimanje za to predavanje in dober sprejem njegovih tez vzbuja upanje, da se spomin na skupno preteklost v oglejski cerkveni upravi pravilno oživlja, odriva v pozabo grenke skušnje v dobi fašizma in daje pobudo za utrditev zdravih temeljev pri sodelovanju v bodočnosti.

Maks Miklavčič

Misni priručnik za nedjelje i blagdane. Zagreb 1965 (100 str.).

Praefationes, versio croatica — Predslovlja u hrvatskom prijevodu. Zagreb 1966 (120 + 2 str.).

Na praznik sv. Jožefa 1965 je kardinal Šeper napisal uvod k prvi izmed obeh naštetih hrvatskih liturgičnih knjig. Priredil jo je zagrebški škofijski liturgični odbor, njen namen pa je spremljati prvo stopnjo uvedbe hrvatskega

jezika v mašo. Iz uvoda ni videti, da bi bil priročnik ukazan povsod, nekatere škofije hrvatskega jezika ga menda sploh niso prevzele.

V »Redu svete mise« je natisnjeno zgolj tisto besedilo, ki ga je dovoljeno moliti ali peti v domačem jeziku — to pa je natisnjeno brez latinskega izvornika. Natisnjeni so tudi mašnikovi spevi za peto mašo (seveda brez hvalospEVov), dodani so tudi štirje obrazci prošenj za vse potrebe (molitva vjernika), ki so isti kot najstarejši slovenski, imajo pa tudi napev.

Glavni del knjige so spremenljivi spevi in prošnje za vse nedelje in praznike (zapovedane in nezapovedane) cerkvenega leta. Tudi ti so tiskani le v hrvaščini. V dodatku je še celotni poročni obred, prilagojen novim določilom.

Tisk je nekoliko večji kot v našem velikem tednu ali v Redu svete maše, prijetno učinkuje tudi to, da je celotna knjiga natisnjena dvobarvno. Note so pisane, moderne in dovolj pregledne.

Drugo knjigo, natisnjeno letos, je prav tako kot prvo pripravil zagrebški odbor, vsebuje pa vse hvalospEve, najprej one iz rimskega misala, nato še štiri nove, odobrene škofijam v Jugoslaviji. Najprej so natisnjeni vsi s slovesnim, nato še vsi s preprostim napevom in končno še samo besedilo — lepo pregledno vsak hvalospEV na svoji strani, a brez rubrik in le hrvatski prevod. Notni stavek je v tej knjigi koralni, pisava je čitljiva, a manj skrbna kot v prvi knjigi. Tisk pa je prav tako lep in jasen ter vseskozi dvobarven.

Na koncu knjige je še mašni kanon v latinščini in staroslovenščini — transkribiran z latinico. Ker je tu natisnjen samo kanon, ni mogoče ne v prvi ne v drugi knjigi najti mašnikovih molitev pri obredu darovanja.

Hvale je vredno, da imajo Hrvatje odobrena in natisnjena oba napeva hvalospEVov, saj je tako omogočeno stopnjevanje slovesnosti že s samim načinom petja. Mnogim je pa preprosti napev sploh bolj všeč, saj v domačem razumljivem jeziku še bolj čutimo, kako nepotrebni melodični okraski zmanjšujejo razumljivost slovesnega besedila. Žal pri izbiri napevov za odslovitev (Idite u miru) niso mislili tudi na slabše pevce, ki se bodo najbrž ustrašili natisnjenih šestih precej okrašenih načinov. Ista pripomba velja tudi za začetke Slave in Veriozpovedi.

Kot celota sta obe knjigi nedvomno dostojen pripomoček za maše vseh vrst v hrvatskem jeziku. Založnik je mislil tudi na revne cerkve, pa je mogoče obe knjigi, skupaj vezani, kupiti za manjšo ceno v preprosti polplatneni vezavi za 3900 din, bogati si pa morejo privoščiti usnjeno vezavo za 11 000 dinarjev.

Marijan Smolik

Ekumenski teden

V letošnji molitveni osemdnevnici za zedinjenje kristjanov so bila na pobudo slušateljev na teološki fakulteti od 19. do 21. januarja predavanja o delu za zedinjenje.

V tej številki BV (str. 95—103) je natisnjeno predavanje prof. dr. Vekoslava Grmiča o teološki utemeljitvi dialoga z ločenimi brati. Predavali pa so tudi prelat Lojze Turk iz Beograda o katoličanih med pravoslavni zlasti v Makedoniji, dr. Silvester Kiš pa o poskusih zedinjenja v Jugoslaviji. Dr. Franc Grmič SDB je govoril o zgodovini odnosov ruske Cerkve do latinstva, dr. Stanko Janežič o značilnih potezah vzhodne duhovnosti, ljubljanski pravoslavni župnik, protorej g. Aleksander Šimić pa o zgodovini ljubljanske pravoslavne cerkvene občine.

Tomaževa akademija

Tomaževa akademija v počastitev zavetnika katoliških šol letos 7. marca na naši fakulteti ni bila toliko v znamenju ekumenskega prizadevanja za zблиžanje med pravoslavni in katoličani kot prejšnji leti, ker gostje s pravoslavne beograjske teološke fakultete niso mogli ustreči našemu vabilu.

Proslava se je začela s slovesnim somaševanjem g. nadškofa, profesorjev in slušateljev v stolnici; na fakulteti pa je imel novi predavatelj katehetike dr. Valter Dermota SDB predavanje o vzgoji v času sv. Tomaža Akvinskoga; dekan dr. Stanko Cajnkar pa je razdelil letošnje nagrade za »Tomaževe naloge«, ki so jih izdelali slušatelji.

Duhovniški tečaj v Ljubljani

Na fakulteti je bil 13. aprila enodnevni tečaj za duhovnike, na katerem so predavatelji razlagali pravkar natisnjene koncilске odloke: o pastirski službi škofov v Cerkvi, o službi in življenju duhovnikov ter o duhovniški vzgoji.

Ljubljanski generalni vikar dr. Stanko Lenič je predaval o duhovni-

kovem razmerju do škofa, do sobratov in do laikov, profesor dr. Anton Strle o teologiji duhovniške službe, prodekan dr. Vilko Fajdiga o duhovnosti kofijskega duhovnika, rektor seminšča in profesor pastoralke dr. Janez Oražem pa o skrbi za duhovniške poklice.

Tečaj je vodil g. nadškof dr. Jožef Pogačnik, ki je z udeleženci tudi somaševal v stolnici.

Tečaj o laiškem apostolatu v Mariboru

Drugo skupino koncilskih dokumentov, odlok o laiškem apostolatu in z njim povezani odlok o družbenih občilih (tisku, radiu, filmu in televiziji) ter izjavo o krščanski vzgoji, bodo duhovnikom približali trije tridnevni tečaji v Mariboru in v Murski Soboti v mesecu juliju.

Mednarodni koncilski teološki kongres v Rimu

Rimske papeške in redovne visoke bogoslovne šole so sporazumno napovedale mednarodni kongres za koncilsko teologijo, ki bo v Rimu od 26. sept. do 1. okt. 1966. Povabljeni predavatelji bodo govorili o skrivnosti Cerkve, o zboru škofov, o Mariji in Cerkvi, o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnem občestvu, o misijonski dolžnosti Cerkve in njenem razmerju do nekrščanskih verstev, o teološkem pojmovanju zgodovine odrešenja, o skrivnosti sv. pisma in o izročilu, o verski svobodi, o teološki osnovi dialoga Cerkve s svetom in končno o ekumenizmu.

Koncilski dokumenti v slovenščini

V založbi nadškofijskega ordinariata v Ljubljani izhajajo tiskani slovenski prevodi konstitucij, odlokov in izjav II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Leta 1964 je izšla konstitucija o svetem bogoslužju (32 str.).

Leta 1966: Dogmatična konstitucija o Cerkvi z uvodom in abecednim stvarnim kazalom (80 str.).

Zvezek s koncilskimi odloki o pastirski službi škofov v Cerkvi, o službi in življenju duhovnikov, o sodobni obnovi redovniškega življenja, o duhovniški vzgoji, je urejen tako, da ima vsak odlok svoj uvod, stvarno kazalo pa je za vse skupno (111 str.).

V tisku je zvezek, ki vsebuje odlok o laiškem apostolatu in odlok o družbenih občilih ter izjavo o krščanski vzgoji.

Izšel bo še zvezek s konstitucijo o božjem razodetju, z odloki o ekumenizmu, vzhodnih Cerkvah, misijonski dejavnosti Cerkve ter z izjavama o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in o verski svobodi.

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu bo izšla v samostojnem zvezku.

Verjetno bo treba ponatisniti tudi konstitucijo o bogoslužju, ker prva izdaja še ni bila tiskana po načelih, ki so se uveljavila ob konstituciji o Cerkvi in ker je prva izdaja že pošla.

Zamenjava BV z revijami

Prvo številko lani obnovljenega Bogoslovnega vestnika smo poslali domačim in mnogim inozemskim teološkim revijam s predlogom za stalno zamenjavo. Doslej so na zamenjavo pristale naslednje revije:

Bogoslovlje — Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd.

Bogoslovska smotra — Rimokatolički bogoslovski fakultet, Zagreb.

Angelicum — Roma.

La Documentation Catholique — Paris.

Etudes — Paris.

Irenikon — Chevetogne.

Marianum — Roma.

Orientalia Christiana Periodica — Roma.

Studia Moralia — Academia Alfonsiana, Roma.

Theologisch - praktische Quartalschrift — Linz.

Theologische Revue — Münster.

Verbum Caro — Taizé

Wort und Wahrheit — Wien.

